

# Was ist Metaphysik – heute?

## Drei Betrachtungen zu ihrem Selbstverständnis

Von Max MÜLLER (Freiburg i.Br.)

*Vorbemerkung:* Die nachfolgenden Überlegungen bildeten den Inhalt des ersten öffentlichen Vortrags bei der Generalversammlung der Görresgesellschaft Oktober 1984 in Regensburg; dort hatte im Anschluß daran deren „Philosophische Sektion“ das Generalthema „Die Frage nach der Metaphysik“ in vier Fachvorträgen (Ulrich Hommes „Die Freude ist die Wahrheit. Zur Herausforderung der Metaphysik durch die moderne Wissenschaft“; Ludger Honnefelder „Transzendent oder transzendental: Über die Möglichkeit von Metaphysik“; Jan Beckmann „Metaphysik und Kritik“; Hermann Westhoff „Christliches Existenzbewußtsein – zum 100. Geburtstag Peter Wust“) durchzudiskutieren unternommen: Also ein vierfacher systematischer Versuch über die mögliche Rechtfertigung der Eigenart metaphysischen Denkens gegenüber den Einzelwissenschaften, gegenüber der transzendentalen Methode und dem Kritizismus und schließlich angesichts einer „christlichen Philosophie“, welche Martin Heidegger ja ein „hölzernes Eisen“, einen Widerspruch in sich selbst nannte. Mein hier abgedruckter, diesen Fachvorträgen vorausgesetzter Vortrag hatte demgegenüber eine grundsätzlich andere Intention.

### I.

In den folgenden Überlegungen über „Was ist Metaphysik – heute?“ geht es uns um keine Auseinandersetzung des metaphysischen Denkens mit seinen philosophischen und nicht philosophischen Gegnern, die ihm das Existenzrecht bestreiten. Wir handeln hier vielmehr vom *Selbstverständnis* der Metaphysik, nicht von ihrer möglichen Rechtfertigung. Unsere Frage ist also geschichtlich. Es soll kein Streit entfacht und evtl. entschieden werden, keine Sieger und Besiegte sollen auf einem Schlachtfeld zurückbleiben. Versucht wird hier eine einfache Beschreibung, eine Schilderung der Grundintention von jeweiliger historischer Metaphysik, gleichgültig, ob diese Intention ihr Ziel erreichen konnte oder nicht. In der Reflexion auf diese ihre Intention erreicht aber jeweilige Metaphysik ihr jeweiliges Selbstverständnis. Dieses Selbstverständnis der Metaphysik, welches sie auf ihrem Weg durch die europäische Denkgeschichte (– „Metaphysik“ ist, wie wir meinen, eine zunächst zentral abendländische Angelegenheit, die außerhalb Europas trotz aller Analogien zu ihr so nirgends entstanden ist –) je verschieden artikulierte, soll hier an drei Stellen ihres Ganges geschildert werden, um zu sehen, wo dieser Gang *heute* angelangt ist.

Die erste Stelle, wo sich dieses metaphysische Selbstverständnis in eigener Reflexion programmatisch und ausdrücklich abhebt von allen anderen Weisen des Denkens (wir sprechen ja hier von unserer Denk-Geschichte), ist Aristoteles, der sie – die Metaphysik – als ein neues Wissen sucht (episteme zetumene: Die gesuchte neue Wissenschaft) und es zugleich auch durchführt; und zwar als etwas durchführt, was in dieser Weise es so vor ihm noch nicht gegeben hat.

Die zweite Stelle, wo wir dieses Selbstverständnis aufsuchen, ist bei Immanuel Kant. Das metaphysische Suchen gehört nach ihm zum Menschen als Menschen; weder es – dies Suchen – er nennt es „Metaphysik als Naturanlage“ – noch der mit dieser Naturanlage ausgestattete Mensch (*homo als animal metaphysicum*) ist eigentliches Thema bei Kant; ihm geht es nicht um Metaphysik als Lebensgestalt, sondern als Wissenschaftsgestalt, als eine wissenschaftliche Erkenntnisweise wie auch schon bei Aristoteles. Aber der bisherige Weg, auf dem das metaphysische Bedürfen (M. als Naturanlage) sein Ziel zu erreichen suchte (also Wissenschaft zu werden: „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die *als Wissenschaft* wird auftreten können“) war ein Irrweg, der nicht zu gesicherter, gewisser und damit wissenschaftlicher Erkenntnis führte, sondern der die Metaphysik nur in endlose Streitigkeiten verwickelte; ein Weg also, der durch eine Pluralität von gegensätzlichen Metaphysiken – nach Kant – uns nur verwirrte. Ein neuer Weg aufgrund eines neuen Selbstverständnisses der auch für Kant immer unverzichtbaren Metaphysik soll durch ihn – Kant – gebahnt werden. Wir werden ihn nachher kurz kennzeichnen.

Der dritte Denker, den wir hinsichtlich des Selbstverständnisses der Metaphysik befragen werden, ist Martin Heidegger, der von Anfang an immer Philosophie mit Metaphysik gleichgesetzt hat, der sein ganzes Leben hindurch Philosophie als Metaphysik begriff; und als er schließlich heute die Metaphysik als am Ende ihres Weges angelangt sah, war ihm dies auch das Ende der Philosophie überhaupt. Ist dieses Ende von Philosophie und Metaphysik nun eine Vollendung (ein Sich-vollendet-haben) oder ist es ein Verenden (eine Verwesung)? Muß sie, wenn sie nicht aus der abendländischen Geschichte ausgeschieden werden kann, weil der europäische Mensch durch die Metaphysik unverwechselbar geprägt ist, überwunden, d. h. in ein Neues hinein aufgehoben, also verwandelt werden, oder sollen wir sie „verwinden“, d. h. beim Abschied uns von ihr lösen, sie vergessen? Und haben wir in solcher Vergessenheit sie dann uns vom Hals geschafft oder erlangt das Vergessene nicht eine neue unkontrollierbare Macht daraufhin über uns, wobei an Sigmund Freud zu erinnern wäre? Damit stehen wir über Heidegger hinaus schon mitten im von ihm herkommenden nach-heidegger'schen „Heute“: Der Frage nach *unserem* Selbstverständnis der Metaphysik, das wohl, da Geschichte nicht wiederholbar ist, weder das von Aristoteles noch das von Kant, noch einfach das von Heidegger sein kann, welches aber, wenn Metaphysik wirklich zum Wesen des abendländischen Menschen gehört (und vielleicht darüber hinaus ihre Analogien in der Wesensart *aller* Menschen hat) auch von uns seine es ausarbeitende Artikulierung verlangt. Gehen wir jetzt also zur ersten Etappe in unserem Gedankengang über, dem aristotelischen Selbstverständnis der Metaphysik.

## II.

Es gibt eine einstmals (kurz nach dem Ersten Weltkrieg) Aufmerksamkeit erregende Schrift von Kurt Singer „Platon der Gründer“; gemeint ist dort Platon als Gründer der Metaphysik. Im Kampf gegen den sophistischen Positivismus hat

Platon das göltige Wesen dem bloßen Faktum gegenübergestellt, die verpflichtende bleibende Normgestalt, die allein Erkennen und währende Haltung ermöglicht, dem Werden, das nur ein Meinen und ein jeweiliges Sichanpassen zuläßt, entgegengesetzt. Es stimmt: Das war ein Durchbruch oder wie Singer sagt, eine „Gründung“, nämlich die eines Lebens, das dem Strom der Ereignisse gegenüber sich selbstständig behauptet; das war in der Tat Metaphysik als ein Sicherheben über den Fluß der Natur als die eigentliche erste bewußte Selbstbehauptung des Geistes gegenüber der sinnlichen Affektion. Dennoch setzt die Reflexion auf das, was hier begonnen hat, und der Versuch, die diesem „Ereignis“ zugrundeliegende Bewußtseinsweise gleichsam als eine Disziplin zu fassen, in vollem Umfang erst bei Aristoteles sich durch. Das Selbstverständnis der von ihm programmatisch gesuchten und systematisch erstmals durchgeführten neuen Wissensweise, die erst später den Namen „Metaphysik“ erhielt, umreißt er von ihrer Thematik her so:

Aristoteles sucht ein Wissen, das von *allem* Seienden als solchem gilt (ti to on he on?), also keine spezielle Kenntnis von dem oder jenem oder von diesen in dieser oder jener Hinsicht; er sucht zu finden, was von allen schlechthin und bleibend gilt; zu sagen also das allen Gemeinsame; und dieses ist: Daß es ist und was es an ihm selbst sei; an ihm selbst, das heißt nicht für mich und dich und im Hinblick auf unsere besonderen Wünsche, Ziele, Absichten nur, sondern als reine „Vor-Gabe“. Dieser Blick, diese „Vor-Sicht“ auf das „daß es sei“ und „an ihm selbst sei“ befreit es vielmehr von mir, von uns, von meiner und unserer Subjektivität, sieht es „losgelöst“, „absolut“; absolvere heißt loslösen; es wird betrachtet nicht relativ, d. h. auf mich zu, wenn auch relational, denn jede Sicht ist eine Beziehung, hier: Die Beziehung der Freigabe. Das Vermögen der alles umspannenden und alle betreffenden Freigabe ist aber der Geist, die Vernunft, der Nus. Er kann alles vernehmen, weil er nicht meine und deine Vernunft ist, sondern die eine, von jeder Besonderheit und Vereinzelnung freie Vernunft, die in uns allein das alle Verbindende sowohl anzielt (tätige Vernunft, nus poietikos,) wie auch aufnimmt, sich geben läßt (leidende Vernunft, nus pathetikos), die also die paradoxe Identität höchster Aktivität und höchster Passivität zugleich vollzieht. Metaphysik versteht sich also aristotelisch als solches paradoxes Vernunftwissen, nicht aber als Verstandeswissen, (dianoia, ratio), das Bestimmtes durch sachgemäße Überlegung begreift. Das hier von Aristoteles angezielte Wissen ist also einerseits Wissen *des* endlichen Menschen, der nicht Geist oder Vernunft „ist“ (– wie Gott –), sondern nur Geist-Vernunft „hat“, d. h. nur daran teilnimmt und andererseits ein Wissen *von* endlichem Seienden, aber von diesen allen (in ihrer Totalität also) und „als sie selbst“ (in ihrer „Absolvenz“ also): Daher absolutes endliches Wissen. Endlich bleibt es in all seinen Phasen, weil es *abstraktes* Wissen bleibt: Es geschieht durch die apharesis, durch die abstractio, d. h. unter Weglassung von vielem. Um von allem zu gelten, muß es auf unzählige Konkretes verzichten, wenn es das allen gemeinsam Zukommende bestimmen will. Diese abstrakte Über-Schau ist noch kein konkreter Ein-Blick (lat. intuitus). Aristoteles versteht also Metaphysik hier als Ontologie und diese im geschilderten einschränkenden abstrakten Sinn als eine absolute und totale Wissenschaft, wobei die Absolutheit nur jene „Absolvenz“ meint, die das Seiende als „es selbst“ antrifft und die „Totalität“ nur den extensiv-

quantitativen abstrakten, alles umgreifenden Überblick. Erst der letzte große Aristoteliker und klassische Metaphysiker des Abendlandes, Hegel, glaubt dann in der Entwicklungsgeschichte des Geistes („Phänomenologie des Geistes“) diese „Leere“ der paradoxen aristotelischen Vernunft als Identität reiner Wirklichkeit und reiner Möglichkeit (eine Paradoxie, die sich als Gleichzeitigkeit des unkonkreten vorausschreitenden Übergriffs *über* alles und der Empfängnisbereitschaft *für* alles zeigt) zu überwinden. „Am Ende“ wird dann die Vollendung eines (nun nicht mehr nur quantitativ-extensiv-abstrakten, sondern auch) qualitativ-intensiv-konkreten Totalwissens erreicht. Anstelle der bisherigen immer in den Grenzen menschlicher Endlichkeit bleibenden Metaphysik versteht sich Hegels Logik des absoluten Wissens als eine Überwindung der bloßen Menschlichkeit des Menschen, als deren „Aufhebung“ im Denken. Auch Aristoteles denkt diese Aufhebung als real und wirklich geschehen in Gott, dessen Göttlichkeit wir uns zwar, da wir „auch“ geistig sind, annähern, aber sie niemals erreichen. Diese Annäherung geschieht besonders in der menschlich-metaphysischen Theorie, die auf die göttliche Geist-Schau der noesis noeseos sich zubewegt; diese Bewegung kann aber niemals den unaufgebbaren Boden des „bürgerlichen Lebens“ (wie es Joachim Ritter vorbildlich geschildert hat) verlassen und die Bindung an die Basis praktisch-politischen Daseins (und an seine Reflexion in Ethik, Ökonomik und Politik) einfach auflösen, nie dieses welthafte Dasein zugunsten jener Schau hinter sich lassen. Metaphysik setzt Politik voraus. Das metaphysische Selbstverständnis des Aristoteles bleibt bei der Unaufhebbarkeit dieser Endlichkeit. Und doch spielt das Denken der Autarkie des Göttlichen, das permanente Wissen von ihm und seine Gegenwart in diesem Wissen eine für diese ontologische Metaphysik uneliminierbare Rolle. Dies Göttliche ist kein Entwurf utopischer Zukunft, es ist hier präsente Wirklichkeit, Mitte der Welt und als solche für unser ontologisches Wissen unentbehrlich. Das „Ist-Sagen“, das alles trifft und betrifft, alles in seinem Logos also gleicherweise sammelt, gilt in seiner Aussage, die schlechthin alles „seiend“ nennt, zwar gleicherweise von allem, aber nicht gleichermaßen von allem. Das „ist“ gilt selbst niemals nur einförmig (univok), es meint in seiner eindeutigen Gleichheit auch immer die unvergleichliche Mehrdeutigkeit. Die Verbindung beider im „ist“, die in ihm gesagte Identität *und* Differenz, heißt bei Aristoteles aber „*Analogie*“; das „Istsagen“ ist ein „*analogos legein*“; eine sinnvolle Mehrdeutigkeit herrscht in ihm. Diese Mehrdeutigkeit besagt, daß im „ist“ der Ontologie, die alles Seiende als Seiendes in gleicher Weise betrachtet, immer auch die Ungleichmäßigkeit als die Differenz des mehr oder weniger „seiend“ enthalten, mitgemeint ist. Das „ist da“ bedeutet nicht nur die Vorhandenheit der sinnlich bedingten Antreffbarkeit, sondern jede Anwesenheit, jede mögliche und wirkliche Präsenz von Sein und Sinn. Und das „ist was“ meint nicht nur das Wesen als eidos, als anblickbaren festgelegten Umriss, als im Sehen schon immer gesehene bleibende normative Ur-Gestalt, sondern auch das eidos eidon, die selbst formlose „forma formarum“. Das agathon Platons wie das theion des Aristoteles sind zugleich maßlos und gerade darin maßgebend, und ihre wirkliche Gegenwart ermöglicht, daß alles als gemessen von diesem Maß seiner Seiendheit erkennbar uns vorliegt. Dieses Maß „erscheint“ oder ist „gedacht“ oder „vernommen“ (noein heißt ja

vernehmen), da Geist als Vernunft primär und zunächst die Entgegennahme des höchsten Maßes ist. Dieses Maß ist aber das im höchsten Maß Seiende, das selbst unter keinem Maß mehr steht, sondern als dieses am höchsten Seiende (*summum ens*) sich selbst Maß ist und allen anderen Seienden, die „auch“ sind, so maßgebend vorausgeht. Nur in Verbindung mit diesem sinngebend Göttlichen wird das ontologische alles betreffende Ist-Sagen wahrhaft „Aussage“; nur so wird die Ist-Aussage über alle bloße Formalität hinaus gehalten, d. h. gefüllt und „voll“, sie wird aus ihrer formalen Leere herausgenommen. Erst jetzt wird „Ontologie“ als die Frage nach allem Seienden als solchem von ihrer indifferenten Langeweile befreit. Erst in Verbindung mit der Theologie, dem Logos des theion, wird aus dem indifferenten „Alles“ ein differenzierter „Kosmos“; erst diese Stufung im Sein, sichtbar im Vergleich zum maßgebenden Seienden, macht die abstrakt-absolute Ontologie zu einer hierarchischen Metaphysik; „hierarchisch“ aber bedeutet: Jedes Seiende als Seiendes steht in einem Seinsrang; und gerade dieser „Rang“ ist nicht relativ auf unsere Betrachtung, sondern kommt ihm „kosmisch“ und „theologisch“ zu. Rang ist nicht subjektbezogen, sondern gehört durch Gottbezug und Weltbezug zu dem „Es-selbst-sein“ eines jeden. Rang konstituiert geradezu dieses Selbstsein. Rang ist echte absolute Bestimmung, d. h. aber: die Lehre vom Maßgebenden (Theologia) und die Lehre vom Seienden als Seiendem, d. h. in seinem Selbstsein (Ontologia; der Name ist spät und stammt im 17. Jahrhundert vom Duisburger Professor Clauberg, die Sache ist aber aristotelisch), ist eine *innere* Einheit und als diese *innere* Einheit der ontologisch-universell-absoluten alles umgreifenden Betrachtung mit der ihr immanenten maßgebenden hierarchischen Theologie versteht sich aristotelische Metaphysik und nach ihr auch die von ihr herkommende christliche Metaphysik des Mittelalters und ihre säkularisierten neuzeitlichen Ableger.

Die entscheidende Rolle der Rangfrage (– Heinrich Rombach, Würzburg, hat soeben [1983] in der Festschrift für den Kunsthistoriker Martin Gosebruch Entscheidendes über sie geschrieben –) für das Selbstverständnis aristotelischer Metaphysik zeigt aber auch im Gegensatz zu allen bisher gängigen Schulmeinungen, daß die „quarta via“, der sogenannte vierte Weg zu Gott, in den thomistischen fünf „Gottesbeweisen“, wo Gott als „maximum ens“ als „exemplar“, als Maß alles Weltlich-endlichen gezeigt wird, *sachlich* nicht allein auf Platon und den Neuplatonismus zurückgeht, sondern als Reflexion auf die immer schon vorhandene Grundlage des göttlichen Maßes bei Aristoteles in seinem metaphysischen Denken früher ist als alle Beweise aus kausaler Bewegung, die die christliche Schöpfungs-metaphysik in den Vordergrund stellte; und daß sie (die quarta via) eigentlich an erster Stelle (und nicht an vierter) zu nennen wäre. Genau so ist im aristotelischen Metaphysik-Verständnis der teleologische Aufweis des Göttlichen als zugleich Mitte und Endziel aller Bewegung *vor* allen Ursprungsdemonstrationen zu nennen.

Andere Bestimmungen seiner gesuchten, später Metaphysik genannten „ersten Philosophie“ bei Aristoteles fügen sich dem hier explizierten Selbstverständnis ohne weiteres ein, so die Abgrenzung zur Physik, welche eine Erklärung des Werdens und der Werdebewegungen (Veränderung z. B. als *alloiosis* und *kinesis*)

in der Welt ist. Ihr gegenüber hält sich Metaphysik an das Sein als Akt und Vollzug der Wirklichkeit als Gewordensein und Gewesensein (to ti aen einai), an das, was immer schon dasein muß, damit Seiendes jetzt eben „ist“ und erst dann auch noch werden und Wandlung erleiden, auf zukünftiges Anderssein sich einlassen kann. Oder die abgrenzende Bestimmung zur Logik als „Organon“ gehört hierher; diese Logik geht auf die Richtigkeit des Sagens und Urteilens, welches auch unrichtig und falsch werden kann. Metaphysik aber bemüht sich „peri tes aletheias“, wie eine berühmte Formulierung des Selbstverständnisses heißt, um die Wahrheit des Seienden selbst also, die als allen zukommende Offenbarkeit richtiges Sprechen über dies so schon Offenbare grundlegend erst möglich macht.

Dieses aristotelische Verständnis seiner Metaphysik als eines universal-absoluten Wissens von allem Seienden und zugleich von dem Maß des höchsten Seienden nennt Heidegger (die heutige Geltung der klassischen Metaphysik damit historisch einschränkend und gewissermaßen geschichtlich „aufhebend“) *ontisch*: Auch der Blick über jedes Seiende hinaus auf das Ganze des Seienden und innerhalb seiner auf Wesen und Seiendheit bleibt im aristotelischen Denken nach Heidegger an diesem „alles“ des Seienden und seinem höchsten Seienden, dem Gott, unlösbar festgemacht; diese beiden (das „alles“ und „der Gott“) sind Ausgang und Ende und bleiben das eigentliche Thema der klassischen Gestalt von ontologisch-theologischer Metaphysik. Was ihnen den Raum ihres „Zueinander“, den Raum für ihre Weltkonstitution gibt, das Sein selbst (und seine Zeit selbst) werden nicht mehr thematisiert. Von daher die Kennzeichnung mit dem Terminus der „Seinsvergesenheit“, mit der Heidegger diesen Typus von Metaphysik (und später gegen Ende seines Lebens oft alle Metaphysik) belegt und auf den wir im letzten Teil unserer Ausführungen zurückkommen werden.

### III.

Die nächste große Etappe des Selbstverständnisses europäischer Metaphysik sei ganz kurz geschildert im Denken Immanuel Kants, das sich bewußt und ausdrücklich von allem Metaphysik-Verständnis vor ihm erstmals radikal abhebt:

Es ist bekannt, daß für Kant „Metaphysik“ unverzichtbar ist und bleibt. Dies gilt sowohl für den vorkritischen, also noch „dogmatischen“ Kant, also den Kant vor 1781, dem Jahr des Erscheinens seiner ersten Kritik, der KrV, als aber auch für den „kritischen“ Kant, den Kant also der durch die KrV begründeten Transzendentalphilosophie. Seine Absage gilt also nicht der Metaphysik als solcher, sondern ihrer überlieferten Wissenschaftsgestalt, in welcher sie ihre Richtigkeit und Gewißheit nicht zu rechtfertigen vermochte. Die Unverzichtbarkeit der Metaphysik ergibt sich für Kant daraus, daß sie wesensgemäß und daher unabtrennbar zur Menschlichkeit des Menschen gehört: Metaphysik als *Naturanlage*. Es mag uns heute sonderbar erscheinen, daß diese „Metaphysik als *Naturanlage*“ schlicht als Faktum vorausgesetzt wird, aber niemals als Problem infrage gestellt erscheint. Infrage gestellt wird aber Metaphysik als *Wissenschaft*. Können die Fragen, die aus der Metaphysik als *Naturanlage* notwendig entspringen, eine Antwort erhalten, nach

der sie streben müssen (denn sonst haben jene Fragen keinen Sinn), können sie also Wissen werden, wobei wiederum vorausgesetzt wird, daß Wissen nur Wissen ist, wenn es im *Zusammenhang* des Bewußtseins steht, innerhalb dessen es sich in seiner Geltung rechtfertigen kann und dadurch „gewiß“ wird. Es geht also bei Kant um die Rechtfertigung der Gewißheit der Metaphysik *als Wissenschaft*. Diese in ihrer Gewißheit zu rechtfertigende Wissenschaftlichkeit sieht er bei allen bisherigen Metaphysiken entweder gar nicht kritisch versucht oder aber verfehlt. Das äußere Zeichen davon ist für ihn der unerschlichtbare Streit der traditionellen Metaphysiken untereinander; „unerschlichtbar“ deshalb, weil es bisher kein anerkanntes eindeutiges Kriterium für die Legitimität oder Illegitimität dieser angeblichen Wissenssysteme gibt. Und dieses Kriterium, diese Legitimation ist hier besonders wichtig, weil Metaphysik (in ihrem totalen, absoluten, universellen und apriorischen Charakter) in einem bestimmten Widerspruch zu der Endlichkeit des Menschen steht. Will sie doch seit Aristoteles, wie wir zeigten, eine Bestimmung von allem im Vorhinein sein, die Struktur eines jeden, das erfahren werden soll, schon vor dieser Erfahrung wissen und festschreiben; und will sie doch schließlich das Göttliche, das Absolute, das von keinem Endlichen aus erfahrbar oder faßbar oder erschließbar ist, mit sicherer Gewißheit behaupten können: Ansprüche, die so, wie sie die bisherige Metaphysik an sich selbst stellt, von ihr nicht erfüllt, Versprechungen, die von ihr nicht eingelöst werden können. Die „Prolegomena einer jeden künftigen Metaphysik, die *als Wissenschaft* wird auftreten können“ aus dem Jahre 1785 skizzieren das Selbstverständnis dieser neuen theoretischen Metaphysik Kants, die nun solchen Zweifeln gegenüber sich zu rechtfertigen vermag. Wie sieht dieses aus? Sie, diese Metaphysik, gründet sich nicht auf Transzendenz, auf den Überschritt über alles, bevor es noch einzeln erfahren wird, sondern auf Transzendentalität, auf den Rückschritt zu den „Bedingungen der Möglichkeit“ der Erfahrung von allem, was als Gegenstand, als Objekt mir entgegenstehen, mir gegenüber treten können soll, was mir in Erfahrung „erscheinen“, d. h. Phänomen werden können soll. Was etwas an ihm selbst sei, das interessiert gleichsam nicht: In der Loslösung von mir, ohne Kontakt mit uns, bleibt es im Dunkel, ist es außerhalb unserer empirischen Welt und damit unerkennbar. Was „gedacht“ werden kann, kann für Kant deswegen noch lange nicht „erkannt“ werden. Das Los-gelöste, also das Ab-solute, geht uns gleichsam nichts an. *Sein* „Angang“ an uns, der nach Kant nur in den Sinnen geschehen kann, heißt „Affektion“; *unser* „Angang“ auf es zu heißt „Objektivierung“, Vergegenständlichung. Das Zusammenspiel beider (die Objektivierung der Affektion also) ermöglicht erst Erfahrung, und die Totalität des Erfahrbaren heißt „Natur“. So sagt Kant (Prol. 36) hinsichtlich der Erfahrung „*ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei*“. Und der „oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori“ (also der eigentlich metaphysischen Urteile über „Natur“) lautet: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“ (KrV. B 197) Dieser Satz scheint ohne weiteres einzuleuchten, weil die Gegenstände der Erfahrung, das Erfahrbare als solches also in seiner Erfahrbarkeit, bedingt sind durch das Erfahrenkönnen des erfahrenden Subjekts. Was hat sich also gegenüber der klassisch-ontologischen Metaphysik geändert in diesem Selbst-

verständnis der transzendentalen Metaphysik? Natur (physis) ist nicht mehr verstanden als das aus sich heraus Entstehende (phyein = wachsen) und von sich her „Aufgehend-Wachsende“, in das auch wir als Naturwesen einbezogen sind; Natur als Inbegriff des sinnlich Erfahrbaren ist jetzt begriffen als Correlat der die sinnliche Wahrnehmung bearbeitenden Naturwissenschaft, und diese Naturwissenschaft ist primär die „klassische“ Physik Newtons, welche für die einzig mögliche wissenschaftliche gehalten wird. Deren Grundlagen sind jetzt das Thema der Metaphysik der Natur; da Erfahrbarkeit, Gegenständlichkeit, durch Objektivierung bewirkbare Objektivität und Phänomenalität je dasselbe sind, so ist das apriorische Begreifen des Ganzen dieser Objekte ohne transzendenten Vorgriff und Übergriff als Begreifen im Rückgriff auf die in der Subjektivität vorausliegenden Bedingungen der Möglichkeit dieses Geschehens sicherbar. Daher ist Kant im Hinblick auf die von ihm geplante transzendental Metaphysik der Natur (die de facto nur eine Metaphysik der Naturwissenschaften ist) absoluter Optimist. Während die einzelnen Naturwissenschaften endlos fortschreiten können und weiterschreiten sollen und daher in der Unbegrenztheit der Empirie unvollendbar sein müssen, so ist dagegen Metaphysik als Transzendentalmetaphysik der Natur vollendbar; so schreibt er in der KrV (A XX): „Nun ist Metaphysik nach *den* Begriffen, die wir hier (in der Kr. d. r. V. nämlich) davon geben werden, die einzige aller Wissenschaften, die sich eine solche Vollendung und zwar in kurzer Zeit und mit nur weniger, aber vereinigter Bemühung versprechen darf, so daß nichts für die Nachkommenschaft übrig bleibt. Ein solches System . . . hoffe ich unter dem Titel ‚Metaphysik der Natur‘ selbst zu liefern, welches bei noch nicht der Hälfte der Weitläufigkeit dennoch ungleich reicheren Inhalt haben soll, als hier die Kritik . . .“ Kant hat sie dennoch nicht geliefert, das „opus postumum“ ist Nachlaß-Fragment geblieben. Kant hat also seine Metaphysik, auf die alles bei ihm hinausläuft, als den transzendentalen Rückstieg in die Subjektivität verstanden, welche überindividuelle und überempirische Subjektivität die Bedingungen der Möglichkeit der Objekte in ihrem objektiven Zusammenhang, die Einheit aller erfahrbaren Gegenstände als Gegenstände der Naturwissenschaft also, in sich enthält. Metaphysik als Metaphysik der Natur ist daher, wie eben gesagt, Metaphysik der Naturwissenschaft und ihres Korrelates Natur geworden, aus dem Vorgriff und Überstieg (transcensus) ist ein Rückgriff, Rückstieg geworden, an die Stelle der Seiendheit des Seienden ist die Gegenständigkeit der Gegenstände eingesetzt und aus der Wahrheit des Seins und Selbstseins wurde die Gewißheit der Richtigkeit der Erfahrung der objektiven Zusammenhänge in ihren subjektiven Möglichkeitsbedingungen; geblieben ist die Apriorität dieses Wissens und seine universale Totalität, aber nun auf sinnliche Erfahrung und Erscheinung eingegrenzt. Gesteigert hat sich dabei allerdings der Grad der Gewißheit und die Einsicht in den Grund von Apriorität und Universalität. Einwände, die sich auf die Enge dieses Selbstverständnisses beziehen und damit die in ihm sich verstehende Metaphysik betreffen, sind zu Beginn des nächsten und letzten Abschnitts unserer Erörterungen gleich vorzustellen. Aber diese transzendental-phänomenale Natur-Metaphysik ist nicht die ganze Kantsche Metaphysik, nicht einmal seine eigentliche und zentrale Metaphysik. Die eigentliche und entscheidende Metaphysik, für welche nach Kant die „Metaphysik

der Natur“ den Platz freimachen sollte, ist für ihn die „Metaphysik der Sitten“. Wie die „Prolegomena“ das Programm der Naturmetaphysik entwerfen, so entwirft die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ deren Grundriß. Neben die Metaphysik der Natur tritt also die Metaphysik der Freiheit, aber deren Titel „Metaphysik der Sitten“ müßte eigentlich „Metaphysik der Sittlichkeit“ heißen, denn die Sitten selbst sind als empirisches Phänomen kein transzendentes Thema. Der Übergang von der transzendentalen Sittlichkeit zur empirischen Sitte ist weitgehend ausgelassen. Denn hier gibt es keine Gegenständlichkeit, hier ist keine objektive Struktur für die empirischen Sitten apriori deduzierbar und durch „Schematisierung“ vermittelt anwendbar, sondern die Freiheit erfährt im Gewissen ihre absolute faktische Gefordertheit unmittelbar. Freiheit erfährt sich erst unter dem absoluten Anspruch als Freiheit, als geforderte Entscheidung zum Unbedingten. Vor sie ist jeder gestellt, keiner kann ihr ausweichen, aber weil sie für jeden gilt und in jeder Situation, gleich wie diese auch sei, kann sie eben nur formal in allgemeinen und immer gültigen leeren „Maximen“ formuliert werden; der „kategorische Imperativ“ ist kategorisch gerade, weil er nur in seiner Inhaltslosigkeit kategorisch sein kann. Dem Handelnden ist er absolut gewiß, aber in der absoluten *Gewißheit* ist aus ihm jede inhaltliche *Wahrheit* und *Richtigkeit* verschwunden; nur die mögliche schlechthinige Verallgemeinerbarkeit (daß jeder an meiner Stelle ebenso handeln müßte) garantiert die allgemeine, d. h. universale Geltung als schlechthin gewiß. Die Metaphysik der Freiheit bleibt im Gegensatz zur Metaphysik der Natur inhaltslos, gegenstandslos, rein formal, d. h. nicht auf mögliche Objekte bezogen; aber im Gegensatz zur transzendentalen Natur-Metaphysik gilt sie unrelativ, d. h. hier „noumenal“, absolut; nicht vom transzendentalen Subjekt *her* geschieht sie, sondern auf alle transzendente und empirische Subjektivität *hin* und *zu* ereignet sie sich; nicht das Subjekt konstituiert hier ein Objekt, sondern es selbst als Subjekt wird vom Überobjektiven und Überphänomenalen selbst konstituiert, nun also erst im klassisch-metaphysischen Sinne „es selbst als es selbst“. Die Metaphysik des wahren Seienden als es selbst in seinem Bezug zum autarken göttlichen Geist ist hier abgelöst durch die Metaphysik der ihrer selbst absolut gewissen Freiheit in ihrem Bezug zum unbedingten Gebot. Dadurch zeigt sich kein neues Sein, aber ein neuer Sinn des Ethischen.

#### IV.

Als letzte Stufe eines für unsere Gegenwart prototypischen metaphysischen Selbstverständnisses wollen wir zum Abschluß unserer Betrachtungen das von Martin Heidegger zeigen. Wie kein anderer hat er sein Leben lang Philosophie schlechthin mit Metaphysik in eins gesetzt. Wie er glaubt, von der Metaphysik Abschied nehmen zu müssen, verabschiedet er sich zugleich von der Philosophie und versucht sich im „Seinsdenken“ als bedenkendem „Andenken“ in einer neuen Weise des Denkens, welches seine eigene „Strenge“ haben soll, aber zugleich jenseits von Philosophie *und* Einzelwissenschaft liege. Bis dahin aber versteht er sich selbst als Metaphysiker.

Daß Heidegger sich (auch selbst beim „Abschied“ von der Metaphysik) als Metaphysiker auffaßt, zeigt sich in gewisser Weise schon in den Veröffentlichungen. Der Titel seiner berühmten Freiburger universitären Antritts-Vorlesung von 1929 lautet: „Was ist Metaphysik?“ Das Vorwort dazu, kurz nach dem Zweiten Weltkrieg geschrieben und zuerst in Frankreich publiziert, lautet französisch „La remontée au fondement de la métaphysique“, deutsch also: „Der Rückgang in den Grund der Metaphysik“. Das will aber sagen: Aller Vorgang, welcher Metaphysik überwinden will, ist nichts anderes als der Rückstieg in ihren Grund, welcher Grund nun bei Heidegger nicht mehr die Subjektivität sein kann, und zwar weder in einer transzendentalen noch existenzialen Interpretation. Die elfte Auflage erscheint dann 1975, ein Jahr vor dem Tod des 86jährigen Denkers. Er schickte sie mir im Oktober 1975 zu mit der Widmung: „Neues nicht; doch erneut zu Bedenkendes; für M. M. herzlich dankend-grüßend Martin Heidegger.“ Also ist noch 1975 Metaphysik „erneut zu bedenken“. Von den zahlreichen Metaphysik-Vorlesungen publiziert er bei Niemeyer die „Einführung in die Metaphysik“ (1953); in der Gesamt-Ausgabe sind bisher publiziert „Die Grundbegriffe der Metaphysik“, die er selbst in den siebziger Jahren Eugen Fink widmet und benachwortet. Seine zentrale philosophie-geschichtliche Abhandlung war schon vorher (1929) das architektonisch vielleicht meisterhafteste Werk aus seiner Hand: „Kant und das Problem der Metaphysik“, dessen erweiterte vierte Auflage er 1973 mir wiederum „herzlich grüßend-dankend“ zusandte.

Martin Heidegger weiß, auch dies geht aus dem allen hervor, daß er die metaphysische Tradition nie verlassen kann, wenn er über sie hinausgehen will in einem Wollen, das er nicht subjektiv als seines empfindet, sondern, wie er sich ausdrückt, als „Geschick“ und das heißt geschichtlichen Auftrag, „Geheiß“, dem er nachzukommen hat. Wie dieser Auftrag schon dem jungen Gymnasiasten zukam, hat er selbst des öfteren geschildert und auch niedergeschrieben.

Der spätere Freiburger Erzbischof Conrad Gröber hat als Stadtpfarrer in Konstanz den dort das staatliche Gymnasium besuchenden jungen Meßkircher Landsmann auf Franz Brentanos Schrift „Von der vielfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles“ hingewiesen. Heidegger bezeichnet dies als die entscheidende Weg-Weisung für ihn selbst. „Ein Denker i. e. S. hat nicht viele Gedanken, sondern denkt stets nur einem nach“, so hat er öfters gesagt. Dieser *eine* Gedanke, dem er sein Leben lang nachdachte, war nun bei ihm: „Was sagt im menschlichen Ist-Sagen jenes ‚ist‘, das wir von schlechthin allem ohne Ausnahme aussagen?“ Was besagt die geheimnisvoll-analoge Identität, die alles schlechthin im „ist“ different zusammenbringt? Ontologie ist also *das* Problem seiner Existenz.

Aber was für eine Ontologie ist das, wie versteht sich Heidegger in dieser Lebensaufgabe selbst? In „Was ist Metaphysik?“ erfolgt die Definition der Metaphysik ganz von der aristotelischen her: „Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als solches und im ganzen zurückzuerhalten.“ „Über alles Seiende hinaus“: Was gibt es da noch? Die Antrittsvorlesung sagt: „nichts“ oder „das Nichts“. Das Nichts und das Sein, die es zwar „gibt“ und die zugleich aber nicht „sind“, d. h. die als Seiendes zwar nicht sind und als Nichtseiendes *doch* sind. Hegel sagte schon in der Logik („Womit der Anfang der Philosophie gemacht

werden muß“): Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe. Dieser Überschritt über alles Seiende hinaus ins Nichts und Sein hinein heißt bei Heidegger „die Transzendenz“; sie meint das Ereignis des Überschreitens als ein Versuch, der zum Menschsein als Menschsein gehört. „Metaphysik ist weder ein Fach der Schulphilosophie noch ein Feld willkürlicher Einfälle. Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein, sie ist das Dasein selbst“, sagt er. „Das Dasein“: Das wird aber bestimmt als das „in-der-Welt sein“. Heidegger erkennt nun nach und nach in der immer stärker werdenden „Vergeschichtlichung“ seines Denkens, daß es „die“ Welt so nicht gibt, es gibt nur die Mehrzahl von Welten, den geschichtlichen Welten.

Und so wird das Seinsverständnis, jetzt als das Verstehen des Ist-sagens der verschiedenen Welten und mit ihm die Geschichtlichkeit der Welt-Geschichten das teils offene, teils verborgene bleibende Hauptthema in Heideggers Selbstverständnis als ein Problem, von dem diese denkerische Existenz nie mehr loskommt; diese Frage-Stellung hat nicht er, sondern diese Frage hat ihn gefunden. So versteht er selbst wenigstens dieses Ereignis später.

2) Sein Weg im Denken ist hier nicht zu beschreiben. Nur einige äußerliche „Wegmarken“ seien angedeutet.

a) Sein ursprünglicher Plan, auch bei der Habilitation noch, war, einmal Ordinarius auf einer jener Philosophie-Professuren zu werden, welche gleichmäßig Theologen wie Nicht-Theologen das Philosophieren zu vermitteln hätte, eine später sogenannte „Konkordatsprofessur“ also zu erhalten. Diese Absicht wird 1919 endgültig aufgegeben.

In einem Brief vom 9. Januar 1919 an den kath. Dogmatik-Professor Engelbert Krebs, der ihn und seine Pläne bis dahin entscheidend gefördert hatte, heißt es: „Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie des geschichtlichen Erkennens, haben mir das *System* (unterstrichen im handgeschriebenen Text) des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik, (diese allerdings in einem neuen Sinn).“<sup>1</sup>

Was bedeutet das für Heideggers Selbstverständnis der Metaphysik? Zunächst wird hier von ihm „Katholizismus“ als „System“ aufgefaßt, und zwar als ein System, das auf dem Grund einer alten Metaphysik sich aufbaut; unter dieser alten Metaphysik ist hier die neuscholastische gemeint, die zwar von Aristoteles herkommt, ihn aber umdeutet vom System christlicher Dogmatik her, die wiederum durch diese Metaphysik in gegenseitiger Verschränkung grundgelegt worden sei. Für Martin Heidegger dagegen ist schon hier Christentum entgegen damaliger kirchlicher Auffassung niemals System, sondern Geschichte: Geschichte Gottes mit den Menschen und des Menschen mit Gott, eine Geschichte, die *historisch* auszulegen ist. Mit dieser Auslegung des Christentums Hand in Hand soll sich das Ereignis einer neuen Geschichtsmetaphysik vollziehen. Wie dann das Verhältnis beider (der neuen Religiosität und der neuen Metaphysik) sein kann, ist in diesem

<sup>1</sup> Vgl. B. Casper, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923, in: Freiburger Diözesan-Archiv, 100. Bd. (1980) 534–541.

Augenblick (also im Jahre 1919) noch offen. Heidegger bleibt Metaphysiker, aber er wird als Metaphysiker von nun an Schritt für Schritt „Metahistoriker“, wie ich die neue Weise der hier initiierten unverzichtbaren Metaphysik nenne (Heidegger selbst gebraucht dies Wort nicht).

b) Metaphysik gehört auch weiterhin für M. H. so sehr zur Menschlichkeit des Menschen, so daß er in „Was ist Metaphysik?“ von ihr sagt: „Wir können uns garnicht in sie hineinversetzen, weil wir, sofern wir existieren, schon immer in ihr stehen. Daher sagt Platon (Phaidros 279 a): Physeï gar, o phile, enesti tis philosophia tae tou andros dianoa. Das heißt: Sofern der Mensch ist, geschieht in gewisser Weise das Philosophieren, d. h. die Metaphysik.“ Dies hat M. H. nie widerrufen.

3) In Heideggers Entwicklung und deren Selbstverständnis spielen zwei „Durchgänge“ eine entscheidende Rolle: Einmal der Durchgang durch die klassische, an *Aristoteles* orientierte Metaphysik, dann der Durchgang durch die von Edmund *Husserl* inaugurierte Phänomenologie. Aristoteles und Husserl sind in gleicher Weise seine Lehrer gewesen. Das Wort „Durchgang“ ist von ihm (M. H.) selbst gewählt. Als P. William J. Richardson S. J. sein großes Heidegger-Buch „Through Phenomenology to Thought“ („Durch die Phänomenologie zum Seins-Denken“), dem Heidegger dann nicht nur das einleitende Vorwort, sondern auch sein Bild und sein vielleicht schönsten Jugend-Gedicht „Abendgang auf der Reichenau“ zukommen ließ, geschrieben hatte: Da hat bei der Titel-Gebung Heidegger darauf bestanden, daß das ursprüngliche „Von – zu“ in der Überschrift durch das „Durch“ (Through) ersetzt wurde; das bedeutet, daß er in seinem Selbstverständnis weder Phänomenologie noch Metaphysik preisgegeben hat, es ist ein und derselbe Weg, der durch sie hindurchführte und den er nie verlassen hat, sondern auf dem er blieb und den er als seinen Weg beibehielt; aber er geht diesen selben Weg *weiter*. Wohin führt aber dies „weiter“?

4) Zunächst, so kann man sagen, führte der Weiter-Gang auf diesem Weg M. H. zu zwei Negationen. Die erste ist eine Kritik an Kant und der Transzendental-Philosophie vom Boden der Phänomenologie aus. Diese Kritik ist doppelt: Sie richtet sich zunächst auf die theoretische Transzendentalmetaphysik Kants (die Natur-Metaphysik also); dieser Metaphysik liegt vom phänomenologischen Standpunkt aus *ein zu enger Erfahrungsbegriff* zugrunde: Erfahrung ist ihr immer nur sinnliche Erfahrung aufgrund der Affektion, also der Widerfahrnis als des Triebwiderstandes. Demgegenüber muß die ganze Palette des Erfahrungsreichtums, also künstlerische, politische, erotische, ontologische Erfahrung als Basis der Metaphysik eingebracht werden und von hier aus nun nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung von Naturgegenständen *deduziert*, sondern die Bedingungen der Möglichkeit von (geschichtlichen) Welten selbst wieder *erfahren* werden. Ebenso liegt aber der Kantschen Freiheitsmetaphysik *ein zu enger Freiheitsbegriff* zugrunde: Freiheit wird hier nur als sittliche Autonomie, als moralische Entscheidung verstanden. Erst wenn aber auch Freiheit in ihrer ganzen Spannweite gesehen ist, von der pluralen „Kreativität“ bis zur „Gelassenheit“ als der Freigabe des Seienden von uns und unserer Befreiung von seinem und jedem Andrang, wird eine Metaphysik geschichtlicher Freiheit möglich, die verpflichtendes Gebot als unbedingte Freiheitsnorm nicht nur moralisch sieht, sondern

historisch und in allen Regionen (also nicht nur der ethischen, sondern auch der politischen und künstlerischen) die Bedingungen der Möglichkeiten des vielfältigen gesollten Sich-Einlassens verstehend denken kann.

Gegenüber der klassisch-aristotelischen Onto-Theologie, welche zwar die „Gelassenheit“ der Freigabe des Seienden auf es selbst hin (statt nur gegenständlicher Objektivierung) kennt, erhebt M.H. dann den Einwand der schon von uns erwähnten „Seinsvergessenheit“, aus der gerade sein „Seinsdenken“ herausführen soll. Die aristotelische Fragerichtung, von der M.H. ja ausgeht, spielt zwischen allen (endlichen) Seienden und dem göttlichen Seienden, die in ihrem Zusammenspiel den Kosmos konstituieren. Ihr Spiel-Raum (und ihre Spiel-Zeit) selbst können so nicht ausdrücklich ins Auge gefaßt werden. Sein und Zeit und Welt, die keine Seienden sind, können nicht vom innerweltlich-zeitlichen Seienden her expliziert werden, es muß umgekehrt (und das besagt die „Kehre“) von ihnen (Zeit, Sein, Welt) erst auf diese (die Seienden) der Blick gehen, nachdem sie (Zeit-Sein-Welt) „an ihnen selbst“ verstanden werden. Denn Erkenntnis gibt es nur durch sie, sie selbst aber haben ihren Ort in jenem Verständnis, welches die neue Weise des Denkens in Überwindung der „alten“ Metaphysik auszuarbeiten hat; und Sein, Zeit, Welt versteht man nur als solche, wenn man versteht, daß sie eben je kein Seiendes sind, sondern daß es sie „gibt“. Und wenn also im Seinsverständnis verstanden wird, daß es auch das umfaßt, was nicht ist, was es aber gibt: in dem es uns sich gebend auch uns erst zur Erkenntnis des Seienden ermächtigt.

5) Solches wie Sein, Zeit, Welt, versteht man aber nur, wenn zur Intimität des Schon-in-ihnen-seins und Mit-ihnen-Vertrautseins die Abhebung und Distanz, ein bestimmter „Ausstieg“ also dazukommt. Gemeint ist, daß der Vergleich mit anderen Welten und anderen Epochen in ihrer je anderen Geschichtlichkeit erst unser ausdrückliches Selbstverständnis ermöglicht. Diese anderen Welten und Epochen mit den ihnen je eigenen Seinsverständnissen entstehen und sind nicht in einer notwendigen Abfolge und einer kontinuierlichen oder dialektischen „Entwicklung“ auseinander da. Ihre Geburt geschieht aus je anderem Geschick, das an die je neue Freiheit zur Übernahme appelliert. Daß Sein, Zeit und ihre Gabe, die jeweilige Welt, nicht „sind“, sondern daß es bei M.H. heißt, daß es sie „gibt“, bedeutet, daß in ihnen geschichtlich ein jedes Seiendes ein je anderes Seiendes ist, daß in ihnen Zeit als je andere geschichtliche Zeit sich eröffnet, daß das Sein die geschichtlich je andere Form uns zur Entscheidung vorlegt. Dies vergessene „es gibt“ ermöglicht erst, daß dieses und jenes in je anderem Seinssinn „ist“. Heidegger kam nicht dazu, dies im Vergleich mit außereuropäischen Welten ausführlich zu exemplifizieren, obwohl er auch dazu „ansetzt“; aber in den großen Epochen abendländischen Seinsverständnisses in ihrer Abhebung voneinander sind erste metahistorische Deskriptionen von ihm durchgeführt. Aber selbst wenn dies „Geben“ und seine „Gaben“ wieder erinnert („an-gedacht“) sind, bleibt das „Es“ noch zu bedenken. Das zu bedenkende „Es“ ist aber das prinzipiell unfaßbare Geheimnis, das gerade in seiner Unfaßbarkeit der Vergessenheit entrissen werden und damit als Geheimnis gelassen und verehrt werden soll. In diesem „Rahmen“ erst erfolgt der je andere „Auftritt“ alles Seienden, des endlichen und des mehr als endlichen Seienden: Der Dinge, der Menschen, der Götter und des Gottes, in

denen sich durch je anderen Zeitraum und je anderen Seins-Sinn hindurch das Geheimnis des „Es“ zeigt, d. h. im Entzug sich offenbart.

6) Dies alles (das Ereignis des „es gibt“) ist aber Geschichte. Auch Geschichte ist kein Seiendes, sie wird nicht als solche von ihren Gründen her in ihrem Wahrsein erkannt; sie ist kein Gegenständliches. Sie wird nicht in richtigen Urteilen eindeutig erfaßt und nicht deduzierend in den Bedingungen ihrer Möglichkeit mit Gewißheit begriffen; Geschichte wird, sagten wir, „verstanden“; ihre Methode ist die Hermeneutik. Es gibt nun eine jeweilige innerweltliche Geschichte und mit ihr eine innerweltliche Hermeneutik. In ihrer methodischen Herausstellung sind im 19. Jahrhundert besonders die Namen Schleiermacher, Boekh, Droysen und Dilthey zu nennen, im 20. Jahrhundert etwa Joachim Wach und Hans-Georg Gadamer. Es gibt aber neben der Geschichte oder den Geschichten *in* der Welt eine solche oder vielmehr mehrere solche (Plural!) *der* Welten als vielfachen und je anderen „Seinsaufgängen“ und „Seinsuntergängen“, als Geburt und Tod von Seinsverständnissen als Sinnverständnissen. Die Konzeption Heideggers im Selbstverständnis seines „zukünftigen“ Denkens einer (nicht eindeutigen) „Seinsgeschichte“ scheint auf eine *solche* Hermeneutik hinzugehen, in der sich das je eigene Seins- und Weltverständnis in Abhebung von anderen zur Artikulation bringt. Das „ist“ einer jeden großen Epoche und Welt meint alles und jedes anders „hier“ als eben „dort“. Dauernd ist „Übersetzung“, Tra- duktion und Trans- position notwendig. *Verstehen ist* darin *stets* „*analog*“: Sich in Fremdes, wie man früher sagte, „einfühlend“ bleibt es bei dem Wissen, daß die Übereinstimmung die Nichtübereinstimmung im Deuten und Bedeuten nie beseitigen kann, bleibt es dabei, daß die Differenz immer als die größere bestehen bleibt gegenüber der Identität, daß die bleibende Fremdheit im analogen Verstehen überwiegt und nie überwindbar ist. „Quanto maior similitudo, tanto maior dissimilitudo“, so formuliert das vierte Laterankonzil von 1215 die Sprachweise theologischer Metaphysik. Erst in solcher Zurückgeworfenheit auf sich wird die eigene Identität ihrer Grenzen zu anderen sich bewußt und jetzt erst versteht sie sich selbst „als sie selbst“. Jetzt erst wird geschichtliches Selbstverständnis virulent.

Karl Rahner hat in seiner letzten Rede bei der 80. Geburtstagsfeier in Freiburgs Universität die Analogie-Lehre seines Lehrers Erich Przywara als den eigentlichen Kern seiner eigenen „Theologie des Geheimnisses“ bezeichnet. Aber diese ganze Analogielehre, welche die „*analogia entis*“ als *analogia attributionis*, *proportionis* und *proportionalitatis* durch anderthalb Jahrtausende hindurch immer scharfsinniger entwickelt hat, hat die „*analogia historica*“ und die zu ihr gehörige Begrifflichkeit uns noch nicht erarbeitet. Auch Heidegger nicht; er hat uns an eine solche „Meta-Historik“ als zeitgemäße Gestalt und Ausformung der „Metaphysik als Naturanlage“ des heutigen Menschen ganz nahe herangeführt. Er hat mit der Unterscheidung der kategorialen und der existenzialen Begrifflichkeit ihr vorgearbeitet. Er hat einige Grundworte (z. B. „das Ereignis“) hierfür herausgestellt und damit für *unser* metaphysisches Selbstverständnis zwar die Richtung jenes Weges angezeigt, aber auch nicht mehr. Die Richtung ist die Richtung jenes Weges, der im Ausgang *von* der klassisch-antiken Metaphysik als Ontologie des wahren Seienden im Ganzen und seiner Beziehung zum höchsten Seienden als dem offenbaren

Göttlichen *über* die Mitte der transzendentalen Metaphysik, die die Bedingungen der Möglichkeit der Richtigkeit der Urteile über die Naturwirklichkeit und die absolute Gewißheit der ethischen Freiheit sichern sollte, *zum* „Heute“ der Metahistorik weltengeschichtlicher Hermeneutik geführt hat. Der Weg kann auch so charakterisiert werden: Vom Wissen des Wahren (klassische Metaphysik) *über* die gerechtfertigte Gewißheit des Richtigen im Erkennen und Handeln (Metaphysik der Transzendentalphilosophie) *zum* analogen Verständnis der geschichtlichen Wahrheit (Metahistorik). In den Reflexionen auf diesen Gang sollte Metaphysik heute ihr Selbstverständnis finden. Tut sie es auch?

7) Dies Ganze kann nochmals so ausgedrückt werden: Letzten Endes sind im Geschehen der abendländischen Metaphysik nur drei prinzipiell verschiedene Weisen *ihrer* *Thematik* festzustellen: Als die Thematik klassisch-antiker Metaphysik und ihrer Fortsetzungen von Aristoteles her über die christliche Metaphysik des Mittelalters bis zur säkularisiert-christlichen Metaphysik Hegels hin kann man schlagwortartig „*Sein und Geist*“ nennen. Die erste entscheidende Verwandlung durch Kant in der Transzendental-Metaphysik kann durch die Zentral-Thematik „*Objektivität und Subjektivität*“ charakterisiert werden. Die phänomenologisch bestimmte heutige (nachphänomenologische) Metaphysik von Heidegger und nach ihm muß sich dann, wenn sie sich selbst voll verstehen will, als Metahistorik verstehen und ihr „Geschäft“ in der Deutung von (historischem) „*Sinn* und (geschichtlicher) *Freiheit*“ finden. Als Metahistorik ist sie eine Sinn- und Freiheitsmetaphysik. Wer diesen dreifachen Unterschied von „*Sein und Geist*“, „*Objektivität und Subjektivität*“, „*Sinn und Freiheit*“ versteht, versteht vielleicht heute sich selbst aus der abendländischen Denkgeschichte der Metaphysik heraus. Diese Denkgeschichte ist keine „Entwicklung“, weder im Sinne eines Fortschritts noch eines Rückschritts, sie ist einfach unsere „Geschichte“.

Die Frage bleibt: Ist mit diesen letzten Deutungen das metaphysische Selbstverständnis Heideggers auch wirklich getroffen, d.h. verstanden? Dies muß offen bleiben. Auf jeden Fall: Auch hier ist Verstehen und Nichtverstehen nahe beieinander und miteinander verbunden; dies ist nicht grundgelegt in einer Unzulänglichkeit, sondern in der Analogizität alles Deutens, aller Hermeneutik. Es ist zu fragen: Sehe ich, Max Müller, nicht seinen, Heideggers, Weg, von meinem und meinen Weg von seinem her?<sup>2</sup> Das ist selbstverständlich zu bejahen. Zwar sind dann beide Wege wohl nicht die gleichen geblieben, aber vielleicht gibt es Selbigkeit, nicht einmal so sehr im Gehalt des Wollens, aber doch wiederum in seiner Richtung. Die Identität besteht nicht im Ineinsfall aussprechbarer Thesen, sondern im Ineinsfall der geistigen Bewegungsrichtung. Und vielleicht ist diese Richtung, die das ermöglicht, in etwa doch repräsentativ für das Selbstverständnis des metaphysischen Wollens vieler philosophierender „Mit-Gänger“ und „Zeit-Genossen“ heute.

<sup>2</sup> In vollem Bewußtsein des Abstandes des genialen Lehrers vom epigonalen Schüler sei dies gesagt.