

Heidegger und das Problem der Metaphysik

Von Johannes Bapt. Metz, Innsbruck

In der Abhandlung „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“ steht ein Wort, das in etwa die innere Spanne und Vielschichtigkeit der Heideggerischen Metaphysikproblematik durchgreift: „In ihrem Wesen... ist die Metaphysik *Nihilismus*.“¹ Und von diesem Wort ist in einer Anmerkung gesagt, daß es der Aufgabe entsprungen sei, „Nietzsches Denken als die Vollendung der abendländischen Metaphysik aus der *Geschichte des Seins* zu begreifen“ (Hw 344 f.). Dieses befremdliche und zugleich radikale Urteil über die Metaphysik ist uns hier zur interpretativen und kritischen Ausarbeitung aufgegeben. Für deren Aufgliederung lassen wir uns von folgendem Grundgedanken leiten:

Es ist das Eigentümliche jedes metaphysischen Problems, daß es in einem gewissen Sinne das Ganze der Metaphysik umgreift; daß es in seinem Wesen nicht erschöpfend erschlossen werden kann, ohne daß es begriffen würde, wie es sich in das Grundproblem von Metaphysik überhaupt mithineinverwandelt: in die Frage nach dem Sein. Denn die *Seins-Frage* birgt die ursprüngliche *Grund-Frage*, „weil ‚Grund‘ ein transzendentaler Wesenscharakter des Seins überhaupt ist“ (WdG 47): „Esse est nobilium omnibus aliis, quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilium quam intelligere, si possit intelligi intelligere sine esse“ (Sent. I d. 17 q. 1 a. 2 ad 3). Nun eignet zwar der *erkenntnis*metaphysischen Fragestellung, die das Wesen der *Transzendenz* des Subjektes und der darin begründeten *Wahrheit* erforscht, im Raume des endlichen Denkens eine logisch-methodische Priorität; erst im Lichte des Seins als des transcendens kann dieses Sein auch als principium der ontologischen Konstitution der Seienden begriffen werden, erst „die *Transzendenz* ist... der Bezirk, innerhalb dessen das Problem des Grundes sich muß antreffen lassen“ (WdG 17). Und Heideggers Denken hält sich vor allem in dieser Dimension des *Transzendenz-* bzw. *Wahrheitsproblems*, so daß wir im folgenden das Problem der Metaphysik füglich unter diesem Aspekt entfalten. Aber weil jede metaphysische Frage in ihrem Grunde nur begriffen werden kann, insofern sie eine ontologische ist, deswegen ist das aufgegebene Problem näherhin bestimmt durch die Frage nach dem *ontologischen Wesen der Transzendenz bzw. Wahrheit*.

In einem *ersten, interpretatorischen Teil* suchen wir Heideggers Stellung zur Metaphysik durch seine Stellung zu ihrem aufgezeigten Grundproblem zu analysieren. Die Erhellung und Ausarbeitung des ontologischen Wesens der *Transzendenz* bzw. *Wahrheit* geschieht als „transzendente“ Erörterung. Das Problem ist ein „transzendentales“. Deswegen ist zunächst der Sinn dieser „transzendentalen“ Problemstellung überhaupt und ihre Relevanz für das Grundproblem der Meta-

¹ M. Heidegger, Holzwege (Frankfurt 1952²) 245 (zitiert: Hw); vgl. im folgenden: Sein und Zeit, in: Jahrb. f. phil. u. phän. Forsch. 8 (1927) 1—438 (SuZ); Was ist Metaphysik? Frankfurt 1949⁵ (WM); Vom Wesen des Grundes, Frankfurt 1949³ (WdG); Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1950² (KM); Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1949² (WdW); Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947 (PW).

physik im besonderen zu erörtern (1). Danach suchen wir das Spezifische, die Grundvoraussetzung der transzendentalen Problematik Heideggers herauszuarbeiten: ihre Durchführung als „Phänomenologie“, die eine Ablehnung der Zuständigkeit des intellektiven Begriffes in dieser Grundfrage impliziert (2). Im Lichte dieses „transzendental-phänomenologischen“ Ansatzes wird dann das Sein als solches und im Ganzen ausdrücklich in seiner „ontologischen Differenz“ zum Problem erhoben, und die Begründung der ontologischen Wahrheit geschieht auf dem Grunde einer „ontologischen Identität“, deren Offenheit (ἀλήθεια) dem begrifflichen Denken der Metaphysik wesentlich verschlossen bleibt (3). Eine sich anschließende Analytik der Transzendenz als „Ort der ontologischen Wahrheit“ eruiert den Formalgrund dieser ontologischen Identität: die in ihrem ontologischen Sinn gedachte „Zeit“ (4). Schließlich bleibt zu zeigen, wie Heidegger im Lichte dieser „Zeit“ und ihrer geschickhaft-geschichtlichen „Zeitigung“ das Wesen der Metaphysik und des metaphysischen Begriffes der Wahrheit versteht (5).

Der *zweite Teil* versucht eine die genuinen Möglichkeiten des Problemgehaltes erschließende knappe *systematisch-kritische Wiederholung* des Problems der Metaphysik im Lichte des scholastischen Denkens. Dem will die Exposition in I insofern vorarbeiten, als sie die Heideggerschen Gedanken weitgehend am Leitfaden scholastischer Seins- und Erkenntnislehre entwickelt und verdeutlicht und somit schon den Boden bereitet für eine mögliche Bewahrung bzw. Aneignung wie auch für eine nötige Kritik des Dargestellten.

I

1. *Transzendente Fragestellung.* „Philosophie wird ihre ‚Voraussetzungen‘ nie abstreiten wollen, aber auch nicht bloß zugeben dürfen. Sie begreift die Voraussetzungen und bringt in eins mit ihnen das, wofür sie Voraussetzungen sind, zu ausdrücklicher Entfaltung“ (SuZ 310). Sie ist demgemäß ein Begreifen ihrer eigenen Voraussetzungen und somit eine Wissenschaft, die sich selbst versteht. Sie ist eine „Aprioriforschung“ (SuZ 50 A 1); sie birgt eine Problematik, derzufolge nicht nur die zu bedenkende Sache selbst, sondern auch das *Denken über* diese Sache und seine innere Beziehung zu ihr zur thematischen Erörterung gelangen. Für eine so verstandene Philosophie gehören materialer Gegenstand und formale Behandlungsart nicht in zwei verschiedene, beziehungsfreie Disziplinen; beide sind vielmehr in das eine *transzendente* Problem einbegriffen, für das es keine unabhängige, „vorausgesetzte“ Dimension des Woher seines methodischen Ansatzes bzw. des Wohin seiner gegenständlichen Intention gibt. Denn es bringt jeweils schon den Leitfaden seiner möglichen Beant-

wortung mit sich, ein principium, „woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*“ (SuZ 38; vgl. 7, 152—160, 314—316). Jede transzendente Frage hat schon einen transzendentalen Anfang.

„Was ... ‚transzendental‘ besagt, darf ... nicht einer Philosophie entnommen werden, der man das ‚Transzendente‘ als ‚Standpunkt‘ und gar ‚erkenntnistheoretischen‘ zuweist“ (WdG 19). In dem hier gebrauchten Sinne hat das Transzendente noch keine inhaltliche Deutung der Transzendenz in seinen Begriff aufgenommen. Es nennt allein die formale Grundstruktur des Seins als des „transcendens schlechthin“ (SuZ 38), so daß Heidegger dieses formal-vorstandpunktlich gedachte Transzendente allererst als Grund der „inneren Möglichkeit von *Ontologie* überhaupt“ (vgl. WdG 19, ²⁰KM 22—26), als „ersten entscheidenden Schritt ... zu einer ausdrücklichen Grundlegung der *Ontologie*“ (WdG 14 A 14) begreift. Darum auch hebt sein Entwurf einer Seinslehre mit der Analytik der transzendentalen Struktur der menschlichen *Seinsfrage* an.

Diese Frage bekundet uns in allem Befragen der Seienden eine apriorische Steuerung aus dem ursprünglich Gefragten, dem Sein selbst. In dessen transzendentaler Einheit sind Frage und Befragtes schon umgriffen, so zwar, daß die Seinsfrage in der Befragung der Seienden zum primären Selbstaussdruck, zur vorläufigen Artikulation dieses transzendentalen Apriori, des fragenden Seins selbst wird. Dementsprechend hat die Seinsfrage des Menschen bei aller Rückgebundenheit auf die ontische Welt der Seienden immer schon einen ontologischen Anfang, auf Grund dessen sie sich Sein-verstehend zu Seiendem verhält, ohne daß freilich in diesem apriorischen Verständnis die *Differenz* zwischen Sein und Seiendem und damit der Begriff des transzendental-apriorischen Seins selbst *ausdrücklich*, als verfügbarer Begriff, als welcher er gesucht ist, artikuliert wäre. Das in der Seinsfrage ursprünglich intendierte „Begrreifen“ des Seins ist also in diesem „alles Verhalten zu Seiendem vorgängig erhellenden und führenden Verstehen des Seins“ (WdG 13) noch nicht geleistet. Denn „Seinsbegrreifen setzt voraus, daß das Seinsverständnis sich selbst ausgebildet und das in ihm verstandene, überhaupt entworfen und irgendwie enthüllte Sein eigens zum Thema und Problem gemacht hat“ (WdG 13). Um die Eigenart dieses Seinsbegriffes (*λόγος* in der engsten Bedeutung = „ontologischer Begriff“, vgl. WdG 13) zu erfassen, wird unsere Analyse der Seinsfrage „noch einmal um eine Stufe zurückgetrieben zur Frage nach dem Wesen des Verstehens von Sein überhaupt“ (KM 204).

Dieses richtig gedachte Wesen des Seinsverständnisses bringt nun aber die oben entwickelte formale Grundstruktur der transzendentalen Fragestellung zur Geltung. Denn in unserem apriorischen Seinsverständnis „verstehen“ wir ja Sein nicht so, daß wir uns auf etwas „außer“ oder „über“ uns in der Weise gegenständlichen Verhaltens bezögen; Sein wird hier vielmehr „verstanden“ als dasjenige, das selbst wieder jedes Verständnis, jedes Verhältnis, jede Beziehung konstituiert. *Apriorisches Verstandensein „ist“ das Verständnis des Seins und das Sein dieses Verständnisses zumal.*

2. Transzendente Phänomenologie. Diese apriorische Einheit des Seinsverständnisses kann nicht im Modus begrifflicher Deduktion oder Synthese „begriffen“ werden. So läßt sich allein das Seiende erfassen. Das transzendente Sein aber fordert „eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesenhaft unterscheidet“, es verlangt „eine eigene Begrifflichkeit ...“, die sich

wieder wesentlich abhebt gegen die Begriffe, in denen Seiendes seine bedeutungsmäßige Bestimmtheit erreicht“ (SuZ 6)².

Diese „ontologische Begrifflichkeit“ darf nun aber auch nicht gedacht werden als wie immer geartete transzendente Reflexion, denn auch diese bleibt je der gegenständlichen Logik und ihrer Einschränkung auf „ontische Begrifflichkeit“ verhaftet. „... Erschließung des Apriori (des Seinsverständnisses) ist nicht ‚aprioristische‘ Konstruktion“, sondern „echte philosophische Empirie“ (SuZ 50 A 1), transzendente Empirie, die Heidegger — in wesentlicher Modifikation des Husserlschen Ansatzes (vor allem in dessen „Logischen Untersuchungen“) — als *transzendente Phänomenologie* versteht. Das Seinsproblem Heideggers zielt demnach hin auf empirisch-phänomenologisch aufweisende Freilegung des transzendental-apriorischen Seins an ihm selbst. Dieser Ansatz lohnt eine noch eingehendere Interpretation, da er u. E. die *Grundvoraussetzung* Heideggers enthält, die das Spezifische der Durchführung seiner Seinslehre und demzufolge seine Stellung zur Metaphysik überhaupt bedingt.

„Phänomen“ ist für Heidegger nicht der Gegenbegriff zu Noumenon, ist nicht Erscheinung „von etwas“, das selbst an sich transempirisch ist, ist also nicht reines Symbol für einen ihm transzendenten Gehalt. „Phänomen“ ist: „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende“ (SuZ 28) und in dieser Offenbarkeit unvermittelt Selbstgegebene. Das „Aussehen“ eines Seienden hat somit nicht nur den Charakter des bloß subjektiven „Aspektes“. Es gewinnt vielmehr „etwas von einem Heraustreten, wodurch jegliches sich ‚präsentiert‘. In seinem ‚Aussehen‘ stehend, zeigt sich das Seiende selbst“ (PW 20). Im ursprünglichen Sinn des platonischen εἶδος, wie er zwar bei Platon selbst nicht mehr rein gegeben ist, sagt „Phänomen“ jenseits aller rein funktionellen indikativen Bedeutung das In-Erscheinung-treten des Wesens eines Seienden auf Grund einer substantiellen und konstitutiven Teilhabe der Erscheinung selbst an diesem Wesen. „Phänomen“ ist ein „Zeichen“, das selbst zum „angezeigten“ Wesen gehört. „Wesen“ und „Offenbarkeit an sich selbst als Phänomen“ sind zwar nicht einerlei im Sinne formaler Selbstgleichheit; doch ist dieses auch nicht ein bloßes consequens zu jenem, sondern das „Wesen“ ist in realer Identität mit dem „Phänomen“ gegeben im Sinne der ursprünglichen Einigkeit des konstitutiv Zusammengehörigen: „Phänomen“ ist das Sich-zeigen des Seienden in Selbigkeit. Es ist also *konstitutives Phänomen*, d. h. in und durch seine „Erscheinung“ ist ein Seiendes erst wesentlich als es selbst konstituiert — pro-duziert, „in die Fülle seines Wesens entfaltet, in diese hervorgeleitet“ (vgl. PW 53). Der Formalgrund der Konstituierung („Pro-duzierung“) des Seienden durch dieses konstitutive Phänomen ist eine gegenseitige, gleichwohl nicht umkehrbare Priorität von constituens und constitutum. Dies sagt: die Erscheinung „pro-duziert“ das Erscheinende nicht im Sinne eines kausalen Bewirkens; „Pro-duktion“ als Hervorgeleitung in die Wesensfülle setzt ja das zu „Pro-duzierende“ schon voraus. In diesem Sinne „konstituiert“ das

² Es läßt sich also bei Heidegger ein dreifaches Verständnis des λόγος unterscheiden: 1. der Seinsbegriff im Sinne des durchschnittlichen, vagen Seinsverständnisses (λόγος in einer ganz weiten Bedeutung); 2. der Begriff des Seienden (λόγος als „ontischer Begriff“); 3. der Begriff des Seins im Sinn des ausgebildeten Seinsverständnisses (λόγος als „ontologischer Begriff“). Die Distinktion zwischen ontischem und ontologischem λόγος (2, 3) ist ein eigentümlicher Grundzug des Heideggerschen Denkens.

Erscheinende die Erscheinung. Andererseits ist das Erscheinende erst ganz es selbst, in seinem Sein vollkommen „konstituiert“, insofern es in seine Erscheinung „produziert“ ist. Es handelt sich also um eine *gegenseitig konstitutive Dialektik* von Erscheinendem und Erscheinung, in der die Konstituenten in ihrer konstitutiven Funktion nicht vertauschbar sind³.

Analyse der konstitutiven Erscheinung ist also Analyse der Konstitution des erscheinenden Wesens; Phänomenerschließung ist Erschließung der Wesenskonstitutive. Und auf Grund der apophantischen Bedeutung, die Heidegger dem erschließenden „Logos“ beilegt, ist Phänomenologie das aufweisende Schenlassen des von sich selbst her sich zeigenden Wesensgrundes.

3. Das Wahrheitsproblem als Identitätsproblem. Um nun nach dieser Exposition des formal-methodischen Ansatzes Heideggers einen fundierten Begriff von dem *ontologischen* Wesen der Transzendenz bzw. der Wahrheit gewinnen zu können, in dessen Licht Heidegger das Denken der Metaphysik beurteilt, fragen wir zunächst: Was besagt „*Ontologie*“ und „ontologisch“ vom Horizont dieser transzendentalen Phänomenologie her?

Weil das ausgezeichnete „Phänomen“ der in ihrer Struktur ausgewiesenen transzendentalen Phänomenologie gerade das zumeist zwar verdeckte „Sein“ der Seienden ist, deswegen ist Ontologie als Entdeckung dieses Seins notwendig solche Phänomenologie. Und weil nun das Sein das „transcendens schlechthin“ (SuZ 38) ist und weil es als dieses zugleich konstitutives Phänomen ist: deswegen ist jede phänomenologische Erschließung von Sein „transzendental-ontologische“ Erkenntnis, die das transcendens in seiner inneren Wesenskonstitution aufdeckt. In einem derartigen „ontologischen Begreifen“ (λόγος in der spezifischen Bedeutung des „ontologischen Begriffes“) vollzieht sonach der Sein-verstehende Mensch, der das Seiende auf dieses vorverstandene Sein hin befragt, phänomenologisch-ausdrücklich die Differenz zwischen dem befragten Seienden und der implizierten Unmittelbarkeit des principium (quo) solchen Befragens, des Seins im Ganzen, erhebt dieses so formell, als unvermittelt Unmittelbares, zum Thema. Die Seinsfrage ist radikalisiert zur Frage nach dem Sinn von Sein als Sein. Ihr *Formalobjekt* — falls für solche transzendental-phänomenologische Betrachtungsweise diese der gegenständlichen Logik entnommene Kategorie überhaupt relevant ist — geht also nicht auf in der Summierung der Seienden im Ganzen, in der bloß ontischen Reduktion der Seienden aufeinander, aber auch nicht im Seienden als solchem: im Seienden und seiner „begrifflich“ unterschiedenen Seiendheit; sondern es ist das phänomenologisch-ausdrücklich differenzierte „Andere“ zum Seienden, gleichwohl in transzendentaler Einheit mit ihm⁴.

Diese innere Differenz enthüllt die Dimension des Ontologischen, die Differenz zwischen den Seienden und dem principium ihrer onto-

³ Weitere Grundmodi dieser spezifischen dialektischen Konstitution in PW 59 ff, 111 (Denken und Sein), PW 70 ff, Hölderlinschriften und Hw passim (Sprache und Sein), Briefwechsel mit E. Staiger, Zu einem Vers von Mörike, Zürich 1951 (Schein und Erscheinung). Diese Konstitutionsweisen sind exemplarisch für die Konzeption des ontologischen Grundproblems bei Heidegger überhaupt; sie enthalten u. E. schon den ganzen Entwurf seiner Philosophie.

⁴ Vgl. die ausdrückliche Formulierung des „Formalobjektes“ seines Denkens in einem Brief an J. Wahl (Bull. de la Soc. franc. de Phil. 37 [1937] 193): „l'être dans son ensemble et en tant que tel“. (Die reduplikative Bestimmung schließt ein Verständnis dieser „Ganzheit“ als eines bloß formalen Umfangbegriffes aus.)

logischen Konstitution, dem Sein. Sie ist im Gegensatz zur ontischen Differenz zwischen Seiendem und Seiendem bzw. zwischen Seiendem und dem nur in ontischer Begrifflichkeit differenzierten Sein die *ontologische Differenz*, in deren unmittelbarer Offenheit das Sein an ihm selbst zwar nicht als gegenständlich-ontische, aber als ontologische „Realität“ (und nicht als bloßes ens rationis, als abstraktes „Prinzip“) zum Inhalt möglicher phänomenologischer „Erfahrung“ werden kann.

Für dieses ausdrückliche „Andenken an das Sein selbst“ (WM 9) kommt nun alles darauf an, daß es die „Offenheit“, die Unmittelbarkeit dieser Differenz zu denken vermag. Die grundsätzliche Möglichkeit dazu bietet die vor aller kategorialen Struktur *ausgezeichnete* existentialontologische Grundverfassung des Sein-verstehenden *Menschen*. Wenn nämlich das Sein als solches und im Ganzen vom Menschen „verstanden“ wird, dann ist es selbst in seiner ganzen transzendentalen Weite vom Seinsmodus des „Verstandenseins“, wonach der Sinnbezug des Seins, d. h. der Bezug des Seins auf das im Menschen waltende Seins-verständnis ursprünglich zum Sein selbst gehört (vgl. WM 13).

Im Lichte des spezifischen Ansatzes Heideggers sagt dies aber: Das *transzendental-phänomenologisch* ausgebildete Seinsverständnis ist die Entfaltung des Seins als solchen in seinem unmittelbaren Da im menschlichen Da-sein. Transzendental-phänomenologisches „Verstandensein“ ist deswegen jenseits aller bloß ontisch gedachten Verstehbarkeit des Seins als möglicher Betroffenheit durch ein (ontisches) Verständnis ein echter fundamentaler Seinsmodus; in ihm ist überdies das Apriori des ungeklärten ontologischen Seinsverständnisses (λόγος im weiteren Sinne) zu einer *ontologischen Identität* zwischen Sein (ὄν) und Sein-Verstand (λόγος im spezifischen Sinne des transzendental-phänomenologisch entwickelten „ontologischen Begriffs“) ausgebildet, die freilich nicht mit einer ontischen Identität als bloß formaler Selbstgleichheit verwechselt werden darf⁵.

Das *Denken über* die ontologische Differenz geschieht also auf dem Grunde einer ontologischen *Identität*, die im Sein-verstehenden Da-sein des Menschen anfänglich gelichtet ist und die nun *an ihr selbst*, in ihrem eigenen *entdeckenden Licht entdeckt* wird. Und diese sich selbst entdeckende Entdecktheit, diese sich selbst lichtende Lichtung, diese sich

⁵ Die zwei *verschiedenen*, in ihrer Verschiedenheit sich aber *entsprechenden* Grundweisen von ontischer und ontologischer Identität, Differenz, Realität bestimmen u. E. je und je das Denken Heideggers. Sie sind überhaupt für jede ontologische Wahrheitslehre, die sich ihrer transzendentalen Struktur ausdrücklich vergewissert, von grundlegender Bedeutung. Und die verschiedenen Systeme einer Seins- und Wahrheitslehre unterscheiden sich nicht so sehr als systematische als vielmehr in der Bestimmung des Formalgrundes der Entsprechung von ontischer und ontologischer Dimension.

selbst entbergende Unverborgenheit (*ἀλήθεια*) des Seins, dieses fundamentale *Geschehen* in der ontologischen *Identität* des Da-seins *ist* die ursprüngliche *Wahrheit* des Seins selbst — die sich selbst eröffnende Dimension der ontologischen *Differenz*, die nun in ihre eigene *Offenheit* hervorgeleitet, „pro-duziert“ wird.

Das an ihm selbst sich zeigende Sein ist offenbar in der ständig geschehenden Selbsteröffnung, in und durch die es primär „sich zeigt“. Es ist sich selbst unverborgen aus eigener Wesensfülle, insofern dieses „Wesen“ das *φύειν* einer *φύσις* ist (vgl. WdW 26): das hervorgehende und aufgehende „Hineinwachsen“ in das Offene der Erscheinung. Der faktische *Bestand* der konstitutiven Erscheinung ist immer ein entbergendes *Hervortreten*, die Entdecktheit an sich selbst ist jeweils ein primäres *Entdeckend-sein*, die *ἀλήθεια* ein ursprünglich geschehendes *ἀληθεύειν*. Die so verstandene Wahrheit ist deswegen durch zwei Constitutiva (a, b) in der Einheit ihres Formalgrundes (c) bestimmt.

a) Ontologische Wahrheit als *Entdeckendsein* (vgl. SuZ § 44; in PW vor allem als *Lichtung*) ist nur möglich, wenn der *λόγος* seinem ontologischen Sinne nach ein *entdeckendes Sein selbst* ist. Dies kann er aber nur sein, wenn er in seiner ursprünglich apophantisch-vorprädikativen Struktur gedacht wird, in der er als ein schlichtes „Sehen“- und „Sein“-lassen das Sein der Seienden zur ursprünglichen „Selbstgegebenheit“⁶ bringt und es so *an ihm selbst* entdeckt, in seine eigene Offenbarkeit hervorgeleitet, pro-duziert, so daß nun der primäre Ort des *λόγος* und seiner Wahrheit nicht mehr die gegenständliche Prädikation im Urteil als die Dimension der Übereinstimmung von Subjekt und Prädikat ist, sondern umgekehrt: die Aussage (ontisch gedachter *λόγος*) als Aneignungsmodus der Entdecktheit des Seienden im Lichte seines Seins gründet in der spezifischen Entdeckungsfunktion des ontologisch gedachten *λόγος* (vgl. SuZ 226).

b) Ontologische Wahrheit als Entdeckendsein bedingt ein Zweites: Entdeckendsein, geschehene Entbergung, Lichtung, gemäß der die Griechen den Wahrheitsbegriff in „privativer“ Modifikation, als *ἀ-λήθεια*, als „Raub“ gedacht haben, setzt voraus, daß das An-sich-selber-verborgen-sein als die fundamentale *Un-Wahrheit* gleich ursprünglich und nicht nur als Folge einer je stückhaften ontischen Erkenntnis zur inneren ontologischen Konstitution dieser Wahrheit gehört. Solche Verborgenheit „versagt der *ἀλήθεια* das Entbergen und läßt sie noch nicht als *στέρησις* (Beraubung) zu“ (WdW 19). Verborgenheit ist also in bezug auf die ursprünglich gedachte Wahrheit nicht transzendent, sondern immanent, und ein Andenken an die Wahrheit selbst entbirgt das Verborgene nicht schlechthin, sondern manifestiert es vielmehr — als das „Geheimnis“ (vgl. WdW 19f), das das Da-sein des Menschen durchherrscht, wonach dieses „in der Wahrheit“ und „in der Unwahrheit“ zumal ist. Weil so die Unwahrheit aus dem Wesen der Wahrheit stammt, kann diese auch vor jeder urteilenden Aussage nach dem Worte Spinozas „Kriterium ihrer selbst *und* des ‚Falschen‘“ sein; und das Wahrsein des ursprünglichen *λόγος* ist dadurch ausgezeichnet, daß es entdeckendes *oder* verdeckendes Sein ist⁷.

⁶ Zu dem Terminus und seiner phänomenologisch-kritischen Bedeutung vgl. vor allem M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, in: *Schriften aus dem Nachlaß I* (Berlin 1933) 263—325.

⁷ Im Hinblick auf diese doppelte Möglichkeit ist der ontologisch gedachte *λόγος* *ἀποφάντικος* in WdW als „Seinlassen von Seiendem“, d. h. als *Freiheit* entfaltet. Diese Freiheit ist jedoch nicht im ontischen Sinne als der Willkür des Menschen anheimgestellt zu denken, sondern im ontologischen Sinne: als zur ursprünglichen Wahrheit des Seins selbst gehörend, welcher der Begriff des Geheimnisses immanent ist.

Diese beiden Strukturelemente der ἀλήθεια, wonach der ursprünglich-griechisch, ontologisch gedachte λόγος die doppelte Möglichkeit hat, entdeckend oder auch verdeckend sein zu können und wonach Un-Wahrheit als Verborgtheit nicht erst den defizienten Gegenbegriff zur Wahrheit hergibt, sondern fundamental zu deren Wesen gehört, eröffnen nun den Horizont für Heideggers *kritische Sicht des Problems der Metaphysik*: Der vor-stellende λόγος der Metaphysik, der das Seiende im (ontischen) Begriff entbirgt, wurzelt in einem ursprünglichen *Verdeckendsein*, in dem das (in seiner ontologischen Differenz zum Seienden gedachte) Sein selbst verborgen ist: Die Wahrheit des Seins als solchen steht im begrifflichen Denken der Metaphysik in ihrer fundamentalen Un-Wahrheit, in ihrer Verborgtheit. Die Metaphysik ist nicht das genuin ausgebildete Seinsverständnis. Und es bleibt die Aufgabe eines ursprünglicheren „Seinsdenkens“ (λόγος im ontologischen Sinn), eine „Überwindung“ dieser Metaphysik anzubahnen. Verfolgen wir das noch im einzelnen!

Auch Heidegger gibt zunächst auf die Frage: Was ist Metaphysik? die geläufige Antwort: „Sie denkt das Seiende als das Seiende“ (WM 7), und zwar im Lichte des Seins. Immer ist also auch im Denken der Metaphysik die Lichtung des Seins als ermöglichendes principium eingeschlossen. „Aber die Metaphysik kennt die Lichtung des Seins entweder nur als den Herblick des Anwesenden im ‚Aussehen‘ (ιδέα), oder kritisch als das Gesichtete der Hin-sicht des kategorialen Vorstellens von seiten der Subjektivität. Das sagt: die Wahrheit des Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen“ (PW 76 f). Die Metaphysik denkt wesentlich ontisch. Das „Licht“ des Seins selbst als die entbergende „Helle“, in der erst jegliches geistige „Sehen“ und „Blick“-nehmen auf ein „Objekt“, jegliche (ob intuitiv oder diskursiv erlangte) Ein-„sicht“ möglich ist, bleibt unbedacht. Denn „wenn ... das Denken das Seiende als das Seiende vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein. Doch es denkt in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein als solches. ... Die Metaphysik ... denkt vom Seienden aus auf dieses zu, im Durchgang durch einen Hinblick auf das Sein. Denn im Lichte des Seins steht schon jeder Ausgang vom Seienden und jede Rückkehr zu ihm“ (PW 76, vgl. WM 7 ff). Deswegen stellt sich auch ein Denken, „insofern dieses ... versucht, an die Wahrheit des Seins selbst zu denken“ (WM 8), zwar einerseits notwendig als eine „Überwindung“ der Metaphysik dar, so sehr, daß diese „Überwindung“ sich nicht mehr in der Dimension des metaphysisch-begrifflichen Denkens vollziehen kann: „Der metaphysische Begriff von der Metaphysik bleibt stets hinter ihrem Wesen zurück“ (Hw 243, passim), er denkt nur die *Wesensfolgen* des ὄν und seines ursprünglichen λόγος, der „bei Plato und Aristoteles, dem Begründer der ‚Logik‘, schon verschüttet und verloren gegangen ist“ (PW 98). Andererseits aber ist diese „Überwindung“ *nicht destruktiv*, sondern fundamental, gleichwohl außer- bzw. vormetaphysisch wesens-begründend.

c) Dazu aber bedarf es primär des Achtens „auf die Ankunft des noch unausgesprochenen Wesens der Unverborgenheit, als welche das Sein sich angekündigt hat“ (WM 10); es bedarf des Andenkens an die ἀλήθεια und der Würdigung des „Positiven“ in ihrem „privativen“ Wesen. „Zuvor ist dieses Positive als der Grundzug des Seins selbst zu

erfahren“ (PW 51f) — als das fundamentale „*Geschehen*“ der Lichtung, der Entbergung, das Heidegger in weitläufigen Analysen als ontologische *Zeit* entwarf, die den *Formalgrund* der Wahrheit des Seins selbst und damit auch den transzendentalen *Horizont* für jegliches „Seinsdenken“ bildet, das nun die Metaphysik auf *positive* Weise, d. h. primär begründend, „überwinden“ möchte. Denn „auf dem Grunde der *Zeit* erwächst die Grundlegung der Metaphysik“ (KM 184).

„*Zeit*“ ist hier ja nicht etwas anderes als „*Sein*“, insofern „die ‚*Zeit*‘ als der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins und so das *Sein* selbst ist“ (WM 16).

4. Transzendenz als Ort der ontologischen Wahrheit. Um nun diesen Formalgrund der ἀλήθεια in seiner materialen Struktur und somit auch in seiner sachlichen Relevanz für das Problem der Metaphysik in den Blick zu bekommen, fragen wir noch genauer nach dem Wesen der ontologischen Beziehung des (entdeckend-verdeckenden) λόγος zum ὄν in der onto-logischen Identität des menschlichen Da-seins, von der alle formal-transzendente Problematik (Abschn. 1 u. 2) und der in ihr ausgebildete „ontologische Begriff“ der Wahrheit als ἀλήθεια (Abschn. 3) ihre innere ontologische Möglichkeit zu Lehen tragen (vgl. WdG 19). Durch die Transzendenzanalyse suchen wir den genuinen Ort der Wahrheit zu gewinnen.

Diese Transzendenzproblematik gewährt uns zugleich die Möglichkeit, die primär vom Sein-verstehenden menschlichen Da-sein gleichsam als dem subjectum her gedachte Wahrheit schließlich *einzig vom zeitlich-geschickhaften Sein selbst her* zu denken und so überdies der persönlichen denkerischen Entwicklung Heideggers zu folgen, der in den späteren Schriften die phänomenologische Analytik des Da-seins immer mehr aufgab zugunsten eines (vom gegenständlichen Denken her an „Mystik“ gemahnenden) „Denkens des (gen. subj.!) Seins“⁸ — ohne doch, wie uns scheint, den phänomenologischen Ansatz der Frühschriften selbst streng phänomenologisch bis zu diesem Stadium entwickelt zu haben.

Die bisher durchgeführte Distinktion von ontischem und ontologischem λόγος gibt uns nun hier zunächst den Leitfaden für eine formale Bestimmung des Heideggerschen Transzendenzproblems in die Hand: *Transzendenz* ist nicht logische bzw. ontische Transzendenz, d. h. Transzendenz als Intentionalität, als zuweilen in Vollzug gesetzte Verhaltensweise eines Subjektes oder gar als resultierende Größe solchen Verhaltens⁹. Diese ontisch gedachte Transzendenzform ist vielmehr als *Weise der Beziehung*, als Angleichungsrelation zwischen der

⁸ Vgl. neuerdings K. Löwith, Heideggers Kehre, in: Die neue Rundschau 62 (1951) 4, 48—79.

⁹ Transzendenz ist nach Heidegger offenbar auch nicht „theologische“ Transzendenz, d. h. das Verhältnis des irdisch-sinnlichen Seienden zu einem überirdisch-übersinnlichen, göttlichen; diese Transzendenzform kann „aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind, und zwar durch . . . die Wahrheit des Seins“ (PW 103) (noch) nicht Gegenstand philosophischer Aussage werden.

Idee des geistigen Subjektes und dem realen Objekt ontologisch abkündig aus einem ungegenständlichen, gleichwohl realontologischen *Bestand* dieser Beziehung, in dem allein ihr intentionales „zwischen“ fundiert ist, d. h. wahrhaft *sein* kann, ohne daß doch dadurch eine Seite der Beziehung monistisch unterdrückt würde. Dies sagt: logische Transzendenz gründet in ontologischer Transzendenz.

Denn zur Frage nach dem Wesen der Transzendenz und der in ihr erschlossenen Wahrheit gehört die Frage nach der *Seinsart* dieser Transzendenz bzw. Wahrheit, so daß die ontologisch ungeklärte Scheidung von *ordo realis* und *ordo intentionalis* nicht als Grunddistinktion vorausgesetzt werden darf, sondern vielmehr der ontologische Modus ihrer Übereinkunft, die transzendente Struktur der Beziehung einer *idea objectiva* zu einem realen Fundament und der ontologische Sinn von Objektivität, Realität und Idealität überhaupt allererst ausdrücklich bedacht werden muß. Bei der als „Übereinstimmung“ gedachten Wahrheit ist ursprünglicher zu fragen: „Was ist in dem Beziehungsganzen — *adaequatio intellectus et rei* — unausdrücklich mitgesetzt? Welchen ontologischen Charakter hat das Mitgesetzte selbst?“ (SuZ 215) Was „ist“ Übereinstimmung?

Erst auf dem Grunde der ausdrücklich entfalteten ontologischen Transzendenz ist ein Begreifen der Angleichungsfunktion der Wahrheit und einer wie immer gearteten gegenständlichen Intentionalität des vorstellenden Bewußtseins und der in ihr ausgebildeten ontischen Begrifflichkeit möglich; denn dieses Bewußtsein des geistigen Subjektes schafft ja nicht erst die Offenheit seiner Vorstellungs- bzw. Begriffsbereiche, sondern bezieht und übernimmt sie je als apriorische Bezugs- bzw. (ontisch-begriffliche) Aneignungsmöglichkeiten (vgl. WdW 11). Diese apriorische Offenheit, dieses lichtende „zwischen“ aller Beziehungen aber ist Heideggers *Transzendenz*. Sie ist die *geschehende* Grundverfassung des menschlichen Da-seins; dieses Da-sein *ist* in und als jeweils schon *transzendierende* Transzendenz (vgl. WM 38; WdG 17 f). Die ontologische Dynamik dieses Transzendierens (in *actu primo*) verdeutlichen wir zunächst an der *formalen* Grundstruktur des *In-der-Welt-seins*, wie es Heidegger vor allem in WdG ausgelegt hat (a), geben dann seine *temporale* Explikation (b), um schließlich vom Horizont dieser wesenhaft zeitlichen Verfassung der Transzendenz das Problem der *ontologischen Wahrheit* zu klären (c).

a) „Das Dasein transzendiert“ heißt: es ist im Wesen seines Seins weltbildend“ (WdG 36), *weltentwerfend*; und weil dieses „weltentwerfende“ Transzendieren die ontologische Grundverfassung des transzendierenden Da-seins ist, ist alles „*Sein*“ dieses *weltentwerfenden* Da-seins jeweils ein „*In-der-entworfenen-Welt-sein*“. Zwei Begriffe sind zur Erhellung dieser Grundstruktur des transzendierenden Da-seins noch näher zu klären: „Welt“, und der Modus des Inseins des entwerfenden Wurfes der Transzendenz „in“ der entworfenen „Welt“.

„Welt“ ist hier offenbar nicht als Gegenstandsbegriff, auch nicht als Kollektivbegriff von Gegenständen, sondern als *Transzendentalbegriff* zu denken: als das alle ontisch-kategoriale Gegenstandsbeziehung im voraus umfassende, sie ontologisch fundierende Beziehungsganze. Diese „Weltganzheit“ ist nicht wiederum ein onti-

scher „Bestand“; all ihr „Bestehen“ ist vielmehr ein offenes „Geschehen“, in dem jede Beziehung, jedes Verhältnis der Seienden und ihrer als „Übereinstimmung“ von „Subjektivem“ und „Objektivem“ gedachten ontischen Wahrheit ursprünglich „schwingt“.

Die ratio formalis dieses „Geschehens“, als welches diese transzendente Welt „ist“, ist die spezifische Weise, in der das transzendierende Da-sein Welt „begründet“. Das Transzendieren „ist“ ständiges Entwerfen der Welt und somit auch ständig entworfene Welt selbst. Dieses „und“ nennt die Dimension des gegenseitigen Inseins von entwerfendem Da-sein und entworfener Welt; beide „gibt es“ nur in der transzendentalen Synthesis der Dialektik von transzendierendem Weltentwurf und transzendent-entworfener Welt.

b) Diesen dialektischen Duktus des Transzendenzproblems hat Heidegger konkret in der Struktur der *Zeitlichkeit* enthüllt: „Gleichwie ‚in‘ der Zeit die Zukunft vorhergeht, sich aber nur zeitigt, sofern eben Zeit, d. h. auch Gewesenheit und Gegenwart in der spezifischen Zeit-Einheit sich zeitigen, so zeigen auch die der Transzendenz entspringenden Weisen des (entwerfenden) Gründens diesen Zusammenhang“ (WdG 42). Jede Zeit hat ein inneres Woraufhin ihrer Zeitigung: die Zukunft. Diese ist aber nicht ein abstrakter Punkt an einem abstrakten Ende einer als äußere Abfolge von Zuständlichkeiten vorgestellten Zeit; sie „ist“ vielmehr schon die apriorische Direktion des Anfangs und somit das Ganze und die Einheit und damit auch das volle, den Anfang aufbewahrende Ende dieser geschehenden Zeitigung selbst. Für das vom Horizont dieser Zeit her gedachte Transzendenzproblem sagt dies:

Das transzendierend-entwerfende Dasein hat ein Woraufhin seines Überstiegs, die transzendent-entworfene Welt. Diese geht gleichwohl dem Entwerfenden als das ursprünglich Werfende in ihm voraus; doch nur so, daß die werfende Dynamik der Welt sich allein als Entwurf ihrer selbst im entwerfenden Da-sein vollzieht. *Transzendierend-entwerfendes Da-sein und transzendent-entworfene Welt stehen in einer gegenseitigen, gleichwohl — gemäß dem Wesen der Zeitigung — in ihrer spezifischen Funktion nicht vertauschbaren ontologischen Priorität*¹⁰. Heidegger hat in SuZ eine ausführliche temporale Interpretation dieser Transzendenz gegeben, z. B. in der Dialektik von Anfang und Ende im „Sein zum Tode“ (235 ff.), besonders aber im Phänomen der *Sorge* (301 ff.). Wir müssen uns hier mit dieser knappen, schematischen Analytik begnügen, die wir als unmittelbare Vorgabe für ein Verständnis der formalen und materialen Grundstruktur der ontologischen Identität des Sein-verstehenden Da-seins und der in ihr gründenden ontologischen Wahrheit leisteten.

c) Das im Lichte dieser Transzendenz ausgebildete *Seinsverständnis* (λόγος im streng ontologischen Sinn) ist demzufolge „das entwerfende Offenhalten der Wahrheit des Seins“ (WM 17). Gemäß der wesenhaft

¹⁰ Für den seinsmetaphysischen Aspekt des Grundes besagt dies: Grund „besteht“, „gibt es“ nur in der transzendentalen Synthesis dieser ontologischen Dialektik der Zeit: Wie „es“ das Zukünftige nur „gibt“, insofern es als inneres, dynamisch-teleologisches Prinzip im Gegenwärtigen „anwesend“ und wie sich andererseits aus dieser „Anwesenheit“ erst alle Gegenwart zeitigt, so „gibt es“ das zukünftig gedachte Sein nur als „anwesendes“ Gründen im begründeten Seienden (vgl. WM 16), so daß „zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein“ (WM 41). Sein und Seiendes stehen in einer gegenseitigen ontologischen Priorität. — Dieser Gedanke hat seine problemgeschichtliche Parallele in Hegels Begriff des dialektischen „Werdens“. Auf diesen dialektischen Zug bei Heidegger verwiesen neuerdings A. Diemer, Grundzüge Heideggerschen Philosophierens, in: ZPhForsch 5 (1951) 547—567; K. Löwith, a. a. O., 74.

zeitlichen Verfassung dieses offenhaltenden Entwurfes ist das eröffnend Werfende in ihm das „zu-künftige“, im Entwurf allererst eröffnete und in dieser Eröffnung als ein Offenes (ἀληθές) sich zustellende Sein selbst; entwerfendes Offenhalten der Wahrheit des Seins ist der vom Sein selbst geworfene Entwurf der offenen Dimension dieser Wahrheit, ihres transzendentalen „Horizontes“, aus dem her sie dann als das „Zu-künftige“ auf ein Denken „zu-kommt“, sich diesem *zuschickt*, so daß in dieser geschickhaften Zu-kunft schon alle „Gegenwart“ und „Vergangenheit“ eines Denkens anfänglich voll-endet ist (vgl. WM 41). Wahrheit (ἀλήθεια, Offenheit) ist ursprünglich gedacht als *Geschick* des Seins aus diesem selber, das auf Grund seiner zeitlichen Wesensverfassung in sich *geschichtlich* ist¹¹.

Dies sagt primär: das Sein „schickt“ seine Wahrheit oder hält sie — „epochal“ (ἐποχή!) — an sich. Es *ereignet* seine Unverborgenheit (ἀ-λήθεια) und Verborgenheit, sein An-denken und seine Vergessenheit im Sagen der Denker *zumal*; es ereignet den λόγος als (ontologisch) entdeckenden *oder* (ontisch) verdeckenden. Und dieses fundamentale ontologische Ereignis ist die „transzendente Urstruktur“ (vgl. KM 218) aller ontischen Geschichte, die nun ihrerseits — vorweg als Philosophiegeschichte, als Geschichte der Denker — zum konkreten Medium möglicher Erfahrbarkeit dieser ontologischen Geschichtlichkeit wird, insofern sie nicht mehr als eine Abfolge von Geschehnissen, als ein Nacheinander von Zeitaltern gesehen wird, sondern als „die einzige Nähe des Selben, das in unberechenbarer Weise des Geschicks und aus wechselnder Unmittelbarkeit das Denken angeht“ (Hw 196).

Erst ein Denken, das — mit der „wesentlichen Hilfe des phänomenologischen Sehens“ (PW 110) — zurücksteigt in diese Nähe des Nächsten, des Seins, und das so vom Horizont des geschickhaften Waltens dieser Nähe her denkt¹², vermag auch das Wesen der *Metaphysik* ursprünglicher zu fassen und ihr Problem tiefer zu sehen.

5. Das Wesen der *Metaphysik*. Zwei grundlegende Aussagen hat das Denken im Lichte des genuinen Verständnisses des Problems der ontologischen Wahrheit schon über das ontologische Wesen der *Metaphysik* gewonnen. Eine formale: Die *Metaphysik* „ist eine ausgezeichnete und die bisher allein übersehbare *Phase der Geschichte des Seins*“ (PW 88). Und eine materiale: Weil der *Metaphysik* selbst ihr eigener tragender Grund und ihr ontologisches Wesen verborgen sind

¹¹ Vgl. SuZ 372—428, wo ontische Geschichte auf ontologische Zeitlichkeit interpretiert wird. Die näheren Zusammenhänge blieben jedoch bislang ungeklärt, so daß Heideggers Geschichtsbegriff eigentlich *eine merkwürdige Ungeschichtlichkeit, Konstruiertheit* anhaftet.

¹² Ein Denken, das die Wahrheit des Seins aus dieser Schickung denkt und so das Sein zur Sprache bringt, kann nicht als gegenständlicher Akt eines Subjektes, als ontisches Begreifen gedacht werden. Solches Denken entsteht überhaupt nicht; „es ist, insofern Sein west“ (Hw 325). Deswegen ist auch das „zur Sprache bringen“ des Seins nicht eine bloß nachträgliche Artikulation eines vorgegebenen Wahrheitsbestandes, sondern *konstitutiver Ausdruck* für das Wesende, die Wahrheit, die Lichtung des Seins selbst: „Das Sein kommt, sich lictend, zur Sprache“ (PW 116, vgl. 70). Das Denken geleitet, pro-duziert es in diese hervor. In dieser pro-aktiven Funktion ist das Denken *wesenhaft geschichtlich*.

und weil sie sich in ihrem begrifflich-vorstellenden Denken nur an die Seienden und ihre ontische Konstitution und Entborgenheit zu halten vermag; und weil sie nun dieses ontische Verständnis der Seienden und ihrer Wahrheit für die Wahrheit des Seins als solchen ansieht und daraus den Anspruch erhebt, in ihrem Denken den tragenden Bezug zu diesem Sein zu verwalten, so daß durch diesen Anspruch die tatsächliche Verborgenheit des Seins selbst überdies vergessen ist und dies die Metaphysik gar nicht bekümmert: deswegen ist sie ontologischer *Nihilismus*.

Dieser Nihilismus und die in ihm waltende Seinsvergessenheit sind freilich nicht wiederum ontisch als ein Versäumnis oder Fehler der Metaphysik und ihrer Denker zu verstehen, sondern ontologisch-„epochal“, d. h. als *zur Wesensgeschichte des Seins und seiner Wahrheit selbst gehörend*, in der das Sein geschickhaft in seiner Wahrheit „an sich hält“, sich in sie entzieht, in sie birgt und in solchem Bergen sich selbst verbirgt, so daß es im Denken der Metaphysik mit diesem Sein und seiner Wahrheit „nichts“ ist (vgl. Hw 244 f.). Im Lichte dieser Wesensgeschichte des Seins versteht Heidegger die abendländische Metaphysik seit Platon und Aristoteles als die vom Sein selbst ereignete Seinsvergessenheit und sieht diese „griechische Epoche“ (vgl. Hw 312) in Nietzsche vollendet.

II

Die spezifische Sicht des Problems der Metaphysik von seiten Heideggers und seine Schwierigkeiten gegen eine *metaphysische Lösung* dieses Problems kommen primär aus einer aller Erörterung entzogenen und ihr unbedacht vorausliegenden, unbegründeten *Voraussetzung*, die es deswegen vordringlichst zu *erhellen* (1—2) und als solche zu *begründen* (3—4) gilt. Damit ist auch schon der Grundriß der folgenden Kritik gegeben:

In einem ersten Abschnitt entwerfen wir zunächst kurz den *Horizont*, von dem her diese Voraussetzung als eine solche erscheint (1); anschließend bestimmen wir ihren eigentümlichen *Inhalt* (2). Der zweite, primär systematische Abschnitt bietet dann die Begründung der Voraussetzung als einer solchen in einer positiven metaphysischen Durchdringung des entworfenen Horizontes. Diese Durchdringung hält sich im Bereiche der Voraussetzung selbst, hat also vor allem *prinzipiellen* Charakter. In einer thematischen Aneignung des im ersten Hauptteil interpretierten Problemgehalts der Voraussetzung geschieht sie als eine Grundreflexion über die *realontologische Grundstruktur der metaphysischen Wahrheit*: zunächst über ihre *transzendental-ontologische* Struktur als solche (wobei „transzendentalontologisch“ das „Transzendente“ im Sinne der scholastischen „Transzendentalien“ bezeichnet) (3), dann über ihre inhaltliche Verwirklichung als *analogia veritatis* (4); hieran schließt sich die *formelle Kritik* Heideggers im Lichte dieser Analogie der Wahrheit (5).

1. Der Horizont der Kritik. Jede *metaphysische* Frage, die eine solche nur sein kann, insofern sie seinsmetaphysisch, d. h. ontologisch strukturiert ist, steht in einer inneren Beziehung zum *Sein im Ganzen*. Diese Ganzheit ist hier primär unter dem *erkenntnismetaphysischen* Aspekt zu verstehen: als die transzendente Einheit von Sein (ens) und Denken (verum). Jede metaphysische Frage umgreift

nun zwar diese Einheit, sie stellt das Befragte, sich selbst und den Fragenden zumal in ihre transzendente Fragwürdigkeit (vgl. WM 22). Sobald diese formale Struktur der transzendentalen Frage der Metaphysik jedoch konkret und inhaltlich als realontologische vollzogen werden soll, zeigt sich, daß sie als Grundform eines *endlichen* Denkens je verwiesen ist an das ursprüngliche, unaufhebbare Prius des Seins gegenüber diesem Denken. Endliches Denken ist nie reines, für sein Sein selbst (im ontischen Sinne) konstitutives Denken. Diese unableitbare Differenz der Priorität des Seins gegenüber derjenigen des Denkens begründet dieses Denken als ein *hinnehmendes*. Diese Rezipitivität ist auf der Endlichkeitsstufe des Menschen an *Gegenständlichkeit* gebunden, an eine *conversio ad phantasma*, deren erkenntnis-metaphysische Durchdringung der *hl. Thomas* in S. th. I q. 84 a. 7 bietet.

Sonach ist jede metaphysische Frage durch diese *unmittelbare Zweieinheit* konstituiert: sie ist apriorisch-transzendental-ontologisch, kann dies aber nur sein in der Hinkehr zur aposteriorisch-gegenständlich-ontischen Welt der Seienden — d. h. im intellektiven *Begriff* des empirischen *Phänomens*, im Noumenon des Phänomenon, die beide nicht beziehungslose Gegen- sondern konstitutiv *geeignete* Komplementär-begriffe für das menschliche Denken sind. „Ontische Erkenntnis“, d. i. gegenständliche Empirie und „ontologische Erkenntnis“, d. i. Erschließung der Seins- und Wahrheits-konstituenten (vgl. KM 20), „ontischer“ und „ontologischer“ Begriff sind nicht getrennt als solche verifizierbar. Die „ontologische Differenz“ kann nur in der Einheit beider Erkenntniselemente, d. i. als begrifflich-intellektive, ontisch-ontologische *Abstraktion* vollzogen werden, die ein sichtiges „Sehen“ bzw. „Absehen“ und „Bereifen“ zumal ist.

Weil die Erfahrung des Menschen nicht rein geistig ist, vermag er in dieser Erfahrung nicht ohne weiteres zu „sehen“, was an seinem eigenen Sein, das er freilich „erfährt“, dem Sein als solchem und was nur seiner endlichen Seinsweise zuzuschreiben ist. Um dies zu scheiden und so zu einer wahrhaft ontologischen Metaphysik zu gelangen, ist es unerlässlich, im abstrahierenden Denken das *Sein* vom *Seienden*, in dem es hier und jetzt auf endliche Weise verwirklicht ist, „abzuheben“. Das realontologische Fundament dieses Abstraktionsgehaltes und damit der transzendente Möglichkeitsgrund solch abstrahierender Hin-Sicht überhaupt bleibt freilich noch zu bedenken.

2. Die Voraussetzung Heideggers. Im Lichte dieser formalen Grundstruktur unseres metaphysischen Erkennens birgt Heideggers Ansatz eine Voraussetzung, die einen *zweifachen Aspekt* gewährt. Zunächst einen *negativ-destruktiven*, demzufolge der wesentlich an Vor-stellung und Gegen-ständlichkeit gebundene ontische Begriff der logischen Vernunft nie wahrhaft ontologisch werden, d. h. das Sein im Ganzen unter der Rücksicht seiner Ganzheit bedenken kann.

Als solches kann es nicht dem Denken objiziert werden, da es ja sonst ein „außerhalb“ hätte, nämlich dieses gegenständlich-objizierende Denken, obwohl doch dieses Denken offenbar nicht nichts ist und deswegen auch in das Sein im Ganzen gehört, also selbst der Fragwürdigkeit des Ontologischen unterliegt.

Weil Heidegger hier übersieht, daß das Gegenstand-Sein für das geistbegabte Subjekt nur einen relativen Gegensatz besagt, den es in seinem Denken jeweils schon *transzendiert* und so also im Seinsbegriff auch sich selbst umgreift; genauer: weil Heidegger den Modus dieser Transzendenz des menschlichen Subjektes, auf Grund deren es allein das Sein der Seienden denken und von diesem Gedachten ein Bewußtsein haben kann, für nicht hinreichend ausgebildet erachtet¹³; deswegen ist ihm ein anderer Lösungsversuch aufgegeben, der den *positiv-konstruktiven* Aspekt seiner Voraussetzung bildet.

Dieser besagt die Möglichkeit einer phänomenologisch-ausdrücklichen Überwindung der Grundgegebenheit des vorstellenden Denkens, in dem Sinne, daß sich im Denken des Menschen ein *Eigenphänomen* (λόγος als rein „ontologischer Begriff“) dessen erfassen läßt, was in der fundamentalen Frage der Metaphysik nach dem Sein im Ganzen erfragt ist. Heidegger will den phänomenologisch-empirischen Vollzug der in dem transzendentalen Seinsverständnis des Menschen implizierten Unmittelbarkeit des Ontologischen; die apriorische Ganzheit des Seins, in die der Mensch durch sein fundamentales, gleichwohl nicht formell-ausdrückliches Seinsverständnis (λόγος in einem ganz weiten Sinn) gestellt ist, bedeutet nicht eine (metaphysische) Priorität des Begriffes (λόγος als intellektiv-abstraktiver Begriff, den Heidegger kritisch „ontischen Begriff“ nennt), sondern eine Priorität des Phänomens möglicher Erfahrbarkeit.

Und dies alles, weil Heidegger von der Voraussetzung ausgeht, daß das menschliche Erkennen in seiner genuinen, ontologisch einzig relevanten Form nicht nur primär, sondern *exklusiv unmittelbare Erfahrung* ist. Daraus entspringt die gänzliche apophantische Bestimmung des λόγος: an sich selbst Erscheinendes für eine mögliche Anschauung „sehen“ lassen; daraus entspringt die Auffassung, daß alles, was über Ontologie je zur Erörterung steht, „in direkter Aufweisung und in direkter Abweisung abgehandelt werden muß“ (SuZ 35); daraus entspringt schließlich selbst seine fundamentale Lehre vom „konstitutiven Phänomen“ und der Wahrheit als ἀλήθεια: daß das An-sich-selbst-offenbar-sein gedacht ist als ein Sich-an-sich-selbst-zeigen.

Wollten wir den Vorwurf Heideggers gegen die abendländische Metaphysik, daß sie die Wahrheit des Seins seit Platon unter dem Joch der *ιδέα* des geistigen Subjektes vorstelle (vgl. z. B. PW 41 f, 48), zurückgeben, so könnten wir sagen, daß seine Wahrheitslehre den ursprünglichen Entwurf auf mögliche „Unmittelbar-

¹³ Die verschiedenen Modi geistigen „Wissens“ und geistiger „Erfahrung“ in der inneren Differenz unseres geistigen Bewußtseins zeigen, daß im actus directus dieses Bewußtseins die transzendente Einheit von Subjekt, Akt und Objekt und damit die Transzendenz zur Subjekt—Objekt—Dimension, d. h. aber die spezifische Dimension des transzendentalen Formalobjektes unseres Denkens zwar vorprädikativ „bewußt“ ist, ohne daß doch diese apriorische Bewußtheit, die das ermöglichende principium jedes gegenständlich re-flexen Wissens ist, unabhängig und abgehoben von diesem actus indirectus-reflexus, in seiner Differenz ausdrücklich „gewußt“ werden könnte. Heideggers „transzendente Empirie“ dagegen will diese vorprädikative Transzendenz bzw. ontologische Identität des direkten Bewußtseins ausdrücklich an sich selbst, als ontologische Differenz „erfahren“.

keit“ als „Sichtbarkeit“ birgt. Der Begriff wird (als „ontologischer Begriff“) zum reinen „Gesichtspunkt“ möglicher „Sichtung“, zum „Horizont“ einer transzendentalen „Erfahrung“. Begriffliche Formalontologie wird *ausschließlich* als phänomenologisch-empirische Materialontologie betrieben.

Und in dieser „Empirie“ sind „erfahrenes“ Sein und „Erfahrung“, Sein und „Seinsdenken“ in der Konsequenz *aktuell identisch* und deswegen auch in gegenseitiger Priorität konstitutiv. Denn wenn das Sein im Ganzen ausdrücklich „erfahren“ wird, dann gehört diese „Empirie“, die ja selbst nicht nichts ist, selbst zu dem so „erfahrenen“ Sein im Ganzen: „Erfahrung“ und „Erfahrenes“ sind also identisch, und zwar ausdrücklich, weil der Modus dieser Identität ein „erfahrener“, d. h. ein ausdrücklicher ist.

Im Lichte einer metaphysischen Seins- und Wahrheitslehre erscheint die destruktive wie die konstruktive Position Heideggers als verfehlt und auf Grund des einheitlich Fehlenden bzw. Verfehlten als *konvertibel*, ob sie nun in ihrem negativen Aspekt in die Richtung einer agnostizistisch-kantischen Transzendentalphilosophie weist, der die innere Seins- und Wahrheitskonstitution unerschlossen bleibt, oder — in ihrem positiven Aspekt — in die Richtung einer idealistisch-hegelschen Identitätsphilosophie, die den inneren Seins- und Wahrheitsgrund in seiner Unmittelbarkeit erschließen will. Je handelt es sich um verschiedene Konsequenzen einer gemeinsam verfehlten Grundvoraussetzung, derzufolge der intellektiv-abstraktive Begriff des metaphysischen Denkens wesenhaft in der Zwiespältigkeit des ontischen Vorstellens bleibt, nie ontologisch werden kann, so daß die in ihm ausgebildete Wahrheit keine realontologische Relevanz besitzt, welche allein im transzendentalphänomenologischen Verständnis des „ontologischen Begriffes“ erreicht wird. Um diese Voraussetzung im kritischen Sinne als eine unbegründete zu erweisen, bleibt uns zunächst die echte, jedes bloß ontische Verständnis der Wahrheit übersteigende, transzendental-ontologische Wahrheitsstruktur im allgemeinen, die auf der Problemhöhe der ἀλήθεια steht, zu zeigen.

3. Transzendental-ontologische Wahrheitsstruktur. Diese ist in der dreifachen inneren Differenzierung des Wahrheitsbegriffes in De ver. q. 1 des *hl. Thomas*, die hier als solche nicht im einzelnen zum Ausweis stehen kann, anfänglich entfaltet¹⁴. Die logische oder Satz Wahrheit hat danach als ontisch-kategoriale Beziehung der Angleichung ihren ontologischen Grund in der vorprädikativen ontologischen Wahrheit, derzufolge das Sein der Seienden selbst wahr genannt wird: *ens est verum* (vgl. u. a. S. th. I q. 16 a. 1; De ver. q. 21 a. 1). Die hier hervortretende intelligibilitas des Seins^{14a} ist als überkategoriale,

¹⁴ Vgl. näherhin M. Müller, *Sein und Geist* (Tübingen 1940) 64—91.

^{14a} Der *ontologische* Sinn dieser intelligibilitas ließe sich durch eine *Analytik der menschlichen Seinsfrage*, die freilich in einer eigenen Studie behandelt werden müßte (was, soweit wir sehen, in bezug auf eine Heideggerkritik bislang noch nicht geleistet ist), eindringlich begründen: Es wäre zunächst rein *formal* zu zeigen (1), daß die Seinsfrage aus dem Wesen des (suchenden) Fragens heraus in einer vorgängigen Leitung aus dem Gesucht-Gefragten, dem Sein steht (vgl. SuZ 5); sodann wäre — *modal* (2) — die Seinsfrage auf Grund der Notwendigkeit, mit der sie geschieht („der Mensch muß fragen“), als eine rational-intelligible auszuweisen, insofern alles

transzendente Grundrelation des Seins der Seienden nicht noch einmal abkünftig aus einer ursprünglicheren Wahrheit (vgl. WdG 12 ff.); sie ist vielmehr das vom Sein *als Sein* her konstituierte, substantielle „An-sich-selbst-Grund-, Ziel- und Sinn-sein“¹⁵.

Das Ideelle des *ordo intentionalis-rationis* ist deswegen kein defizienter Gegenbegriff zum Reellen des *ordo physicus*, sondern eine echte Seinsweise, ein inneres constitutum des *onto-logischen* Sinnes von Realität, so daß eine erkenntnismetaphysische Problemstellung, die voraussetzt, es gebe ein reines, alogisches Vorhandensein („Realität“), daneben „ideales“ Sein und dann auch noch die Relation möglicher Angleichung „zwischen“ beiden (vgl. SuZ 216), schon als Problem verfehlt ist. Vielmehr ist in der real-idealen, onto-logischen Konstitutionseinheit des intelligiblen Seins der Seienden das fundierende „zwischen“ jeder gegenständlichen Beziehung gegeben, auch das der logisch-prädikativen Wahrheitsbeziehung.

Die Aussage ist nicht der genuine Ort der Wahrheit; sie ist vielmehr der Aneignungsmodus einer ursprünglicheren „Offenbarkeit“ des Seins der Seienden, seiner transzendentalen Intelligibilität, die jenseits aller bloß äußerlichen Beziehung des Seins auf eine mögliche „Verstehbarkeit“ durch einen „Intellekt“ primär als „lichtender Grundzug“ (vgl. WdW 26) dieses Seins selbst zu denken ist: „*ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*“ (In De caus. q. 1 a. 6). Deswegen gründet die Aussage selbst in dieser *veritas transcendentalis*: „*cognitio est quidam veritatis effectus*“ (De ver. q. 1 a. 1).

4. Analoge Wahrheitsstruktur. Um nun eine *inhaltliche* Parallele zu Heideggers Wahrheitsbegriff (wie wir ihn in Abschn. 3 und 4 unseres ersten Hauptteils interpretierten) und seiner Problematik zu gewinnen, müssen wir — wenigstens andeutungsweise — eine inhaltliche Durchführung des transzendental-ontologischen Zueinander von $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und $\delta\upsilon$ versuchen. Diese geschieht in der abendländischen Metaphysik seit dem „Parmenides“ des Platon, in aristotelisch-scholastischer Weiterbildung, am Leitfaden der *analogia entis*.

Wir weisen im folgenden diese Analogie des Seins (a) als eine Analogie der Wahrheit (b) aus und bestimmen deren ontologische Fundamente durch die Analogie der Einheit (c). Die Transzendentalien differieren ja nicht nur subjektiv als verschiedene „Aspekte“ der Seinsbetrachtung, sondern primär als innere Wesens-

notwendige Fragen als solches geistig-intellektiv *eingesehenes* Fragen und deswegen a fortiori rational-intelligibles Fragen ist. Es ergäbe sich: Sein ist als die apriorische Ermöglichung einer notwendigen, rational-intelligiblen Frage selbst *rational-intelligibles Sein*. Schließlich vermöchte ein primär *kausaler* Aspekt der Seinsfrage (3) einen echten Transzendenzbegriff (und damit zugleich die *ratio ultima ontologica* jeder intelligibilitas) zu sichern, insofern sich in dem fragenden menschlichen Dasein eine Notwendigkeit und Absolutheit des Fragenmüssens enthüllt, die selbst nicht mehr in diesem fragenden und deswegen kontingenten Sein des Menschen (weder in seinem Da- noch in seinem [fragenden] Sosein) ihren letzten unerschütterlichen Grund haben kann. Vgl. hierzu K. Rahner, Hörer des Wortes (München 1941) 44 f.

¹⁵ Vgl. E. Przywara, *Analogia entis* I (München 1932) 3.

bestimmungen des Seins selbst, in deren Zueinander wir die Grundstruktur dieses transzendentalen Seins allererst entfalten können.

a) *Analoga entis*. Sie besagt Ähnlichkeit der Seienden. Ähnlichkeit jedoch ist Einheit in der Verschiedenheit. Der ontologische Formalgrund dieser spezifischen Einheit aller ähnlichen Seienden ist das *Sein* der Seienden, ihr *actus essendi*. Diesen „gibt es“ nur in der transzendentalen Synthesis der *analoga entis*, d. h. als das *einheitliche* Sein im *analogen* Seienden; *Sein und* Seiendes, beide Differenten der *ontologischen Differenz*, sind in ihr enthalten: „*diversum est esse et quod est, distinguitur actus essendi ab eo, cui actus ille convenit*“ (De ver. q. 1 a. 1 ad 3)¹⁶.

Der Modus dieses Inseins des Seins im Seienden, des *principium entis* im *ens principiatum* (vgl. S. th. I q. 84 a. 2 c., C. gent. II, 25) ist, weil ein analoger, jeweils auch ein verschiedener, ein innerlich gestufter. Die Durchführung des Problems des ontologischen Grundes erforderte eine Analyse dieser einzelnen Analogiestufen der Beziehung zwischen Sein und Seiendem, die auch zeigen könnte, daß die in sich wesentlich verschiedenen Begründungsmodi des analogen Seins nicht subsumiert werden können unter den Begriff der ontologischen *Zeit* und ihrer *dialektisch* gedachten *Zeitigung*. Uns bleibt hier jedoch primär dieser Grundgedanke der Analogie auf die ontologische *Wahrheitsfrage* zu übertragen.

b) *Analoga veritatis*. Ontologische Wahrheit der endlichen Seienden „gibt es“ wiederum nur in der transzendentalen Synthesis einer *analoga entis* als *analoga veritatis*, in der die verschiedenen Identitätsmodi zwischen *λόγος* und *ὄν* in verschiedenen Graden seinshafter *Einheit* verwirklicht sind. Um den abstraktiv-intellektiven *λόγος* des Menschen Heidegger gegenüber als einen „fundierten Modus“, als einen ontisch-ontologischen Begriff erweisen zu können, liegt alles daran, die ontologische Struktur der dem Menschen *eigentümlichen* Analogiestufe, seine spezifische materialontologische Wahrheitsverfassung noch genauer zu analysieren, wenn anders es gilt, daß der uns entsprechende ontologische Wahrheitsgrad es allererst möglich macht, so zu *sein*, daß wir *wahr*, d. h. seinshaft begründet *erkennen* können.

Wenn die ontologische Wahrheit in der transzendentalen Einheit von *λόγος* und *ὄν* gründet, wenn andererseits diese Einheit analog ist nach dem Grundsatz: „*Quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum*“ — Ein Seiendes ist von um so höherem Seinsrang, je mehr die Verhaltungen dieses Seienden in der *Einheit* seines Seins verbleiben —, dann gehört die *intentionale* Erkenntnisbeziehung des *λόγος* im metaphysischen *Begriff* zur formal höchsten *Seins-*

¹⁶ In einer gewissen Parallele zu Heideggers Seinskonzeption versteht das thomistische Denken diese Differenz als eine *realontologische*, so daß Sein und Seiendes differieren in der Seiendheit des (endlichen) Seienden. Freilich nicht so, als ob diese ontologisch-prinzipiative Realität etwas „neben“ diesem Seienden wäre; sie *ist* vielmehr im analogen Seienden, das jeweils die beiden Differenten der Differenz und somit das Differierende selbst, also gerade auch die Dimension der „realen“ Differenz umgreift. In der *ontischen* Identität des *analogen* Seienden „*ist*“ die *ontologische* Begründungsdifferenz des *principiare* „zwischen“ dem aktuell-existenten Seienden und dem *principium* seiner ontologischen Konstitution. Das analoge (endliche) Seiende geht nicht auf in einem bloß formal-identischen Gegründetsein; es „*ist*“ vielmehr in der Weise der unaufhebbaren, ständig waltenden „Differenz“ des ontologischen Grundes zum Begründeten. — Fragen wir hier: Kann nach all dem von einer „Seinsvergessenheit“ der scholastischen Metaphysik, von einer „durchgängigen Verwechslung von Seiendem und Sein“ (WM 11) die Rede sein?

stufe, „nam intellectus in seipsum reflectitur“ (C. gent. IV, 11; vgl. De ver. q. 1 a. 9). Dies bedingt ein Verständnis der Wahrheitsanalogie als einer Analogie der *Einheit* des Seienden.

c) *Analogia unitatis*. Die unitas formalis des geistigen Subjektes hat ihr Spezifikum darin, daß sie eine *auf sich selbst bezogene* ist; alle gegenständliche Intentionalität, in der das Subjekt „sich“ verhält, wurzelt in dieser Grundstruktur der re-flexio in seipsum: der „*Transzendenz*“ (der „Subjektivität“ des geistigen Subjektes; vgl. WdG 15 ff.). Deren ontologische *Einheit* umfaßt die ganze intentionale Ebene, so daß der aus den aktuellen gegenständlichen Erkenntnisbeziehungen resultierende Wissensbesitz nichts anderes ist als eine potenzierte Form der unitas formalis, wie sie jedem Seienden als Wesensbestimmung zukommt.

In der re-flexio nämlich kommt das Subjekt allererst aktuell auf solches Seiendes zu, „das es ist, auf es als es ‚selbst‘“ (WdG 18). Die re-flexio konstituiert die spezifische Einheit des Subjektes als *Selbstheit*. Mit anderen Worten: Der menschliche Geist ist eine potentia (intellectus), die ihren Akt „selbst“ vollzieht; und in dem Maße, in dem sie ihn „selbst“ vollzieht, nimmt sie ihn aktuell in „sich“ auf: „in ipsa potentia quodammodo est actus“ (S. th. I—II q. 27 a. 3). In diesem Sinne läßt sich sagen: der aktuelle „Entwurf“ hält sich im Bereich der potentiell „entworfenen“, offenen Einheit des Subjektes.

Weil so einerseits das geistige Subjekt durch seine Intentionalität in einem gewissen Sinne zur Bezugsmittel des Seins im Ganzen zu werden vermag; und weil anderweitig dieses umfassende Beziehungsfeld, insofern es ein *Einbeziehungsfeld*, ein Re-flexionsbezirk ist, erst die Dimension der *Einheit* des geistigen Subjektes verdeutlicht: deswegen ist gesagt, daß „unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia“ (C. gent. III, 112; u. a.), „non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia“ (De an. II lect. 5 n. 283).

Die Grundstruktur der Subjektivität des geistigen Subjektes (seine unitas formalis) ist demnach gegenüber einer bloß formalen Selbstgleichheit einer ontischen Identität potenziert zur *ontologischen Identität* („*Transzendenz*“), in der der Logos mit dem Sein der Seienden *quodammodo* identisch ist und in welcher Identität alle (intentionale) Beziehung der Übereinstimmung und damit alle Wahrheit primär fundiert ist. Das „quodammodo“ aber sagt, daß diese Identität in keiner Weise als rein aktuell-ontische zwischen λόγος und ὄν (im Ganzen) zu denken ist; es handelt sich beim Wahrheitsproblem vielmehr um eine ursprüngliche *analogia unitatis*, in der die dem Seienden jeweils zukommende unitas formalis die geeinigte Einheit der zwei Grundmodi von ontischer und ontologischer Identität ist.

Durch die *Analogie* der Einheit dieser Identitätsweisen ist nun aber gerade ihre innere Differenz, die eigentlich ontisch-ontologische Differenz und damit auch die spezifische Struktur endlichen Wahrseins gewahrt. Auf der Analogiestufe des Menschen ist der Logos des geistigen Subjektes zwar mit sich selbst gleich, ohne doch auf diese ontische Weise mit dem Sein im Ganzen identisch zu sein, mit dem er nur mittelbar, im Begriff übereinkommt. Wer immer aber diese mittelbare Übereinkunft in der ontologischen Identität des intellektiv-abstraktiven Begriffes zu einer aktuell-unmittelbaren macht, so, daß das „quodammodo omnia“ gedacht wird als das „offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins“ (WM 15), der läuft Gefahr, den Bereich der wahren ontisch-ontologischen Differenz tatsächlich in eine rein ontische Identität hineinzunivellieren. Heidegger steht u. E. in dieser Gefahr.

5. Kritik Heideggers im Lichte der ontisch-ontologischen Analogie.

a) Heidegger teilt mit *Kant* und *Hegel* die unausgesprochene Voraussetzung, daß die Wahrheit des Seins *nur* im Modus der (aktuellen) *Unmittelbarkeit* erreicht werden kann. Da diese strenge Unmittelbarkeit für die menschliche ratio unzugänglich bleibt, leugnet Heidegger mit Kant, daß der intellektiv-abstraktive Begriff Medium der ontologischen Identität zwischen Denken und Gedachtem, zwischen Subjektivem und Objektivem sei, so daß die Relation der Entsprechung beider, d. h. ihre Wahrheit *eine* wäre im Begriff *und* in der Sache. Deswegen versucht er aber auch mit Hegel positiv — um der radikalen Reduktion des Wahrheitsproblems in die idealistisch gedachte Subjektivität des transzendentalen Subjektes bei Kant zu entgehen — über alle begrifflich-intentionale Mittelbarkeit hinweg die Unmittelbarkeit des Seins an ihm selbst zu „erfahren“.

Dieser Versuch eines phänomenologisch-ausdrücklichen Übergangs von der ontisch-ontologischen Intentionalität des geistigen Subjektes zu seiner *reinen ontologischen Transzendenz*, die alle intentional-intellektive Begriffsbildung apriorisch bedingt, fällt über sein eigenes Vorhaben zurück; er überwindet die Reduktion Kants nicht, er radikalisiert sie vielmehr.

Denn für die ontisch-ontologische Differenz der Wahrheitsanalogie ist weder die rein logisch-intentionale (bzw. ontische) noch die rein ontologisch-„transzendente“ Dimension als solche realisierbar. Der ausdrückliche Vollzug der Unmittelbarkeit der Transzendenz bzw. der ontologischen Identität des geistigen Subjektes, so, daß sich von ihr ein geistiger Eigenbegriff (Hegel) bzw. ein Eigenphänomen (Heidegger) bilden ließe, schlägt selbst in den Erfahrungsbereich zurück, bleibt selbst transzendental (im Sinne Kants) bzw. rein ontisch und läßt die wahre Transzendenz, die ontologische Möglichkeitsbedingung aller ontischen Erfahrung, tatsächlich unerhellet.

Die ausgezeichnete Analogiestufe des Menschen besagt zwar eine Offenheit für das transcendens des Seins im Ganzen, aber nur in und durch die ständige Verwiesenheit an das *hic et nunc* einer gegenständlichen Intentionalität. Nur in der Einheit mit der Gegenständlichkeit ist das Ungegenständliche des Inhalts der Metaphysik ganz unser, ist es der spezifische Ausdruck unserer Erkenntnis.

b) Diese Kritik an Heideggers Transzendenz impliziert notwendig die Kritik an seinem *phänomenologisch* ausgebildeten „*ontologischen Begriff*“. Der *λόγος* ist nicht die rein apophantische Funktion des transzendentalen „Phänomens“, das selbst als die einzig wahre Wirklichkeit gedacht wird, so daß in dem entdeckenden („*pro-duzierenden*“) „*Sehenlassen*“ dieses *λόγος* die Unmittelbarkeit des Seins in einem eigenständigen „*ontologischen Begriff*“ ausgebildet werden könnte; noch aber ist der *λόγος* umgekehrt rein formale Gedankenkonstruktion „*neben*“ den „*Sachen selbst*“. Er ist vielmehr *Erscheinungsform ihres geistigen Wesensgehaltes in einer ihm eigenen Ausdrücklichkeit*¹⁷.

¹⁷ Vgl. C. Nink, *Ontologie* (Freiburg 1952) 193 A.; 198—201 und K. Rahner, a. a. O. 175—189.

Diese spezifische „Erscheinungsform“ ist diejenige des intellektiv-abstraktiven Begriffes. Sie kann nicht einfachhin als das „Sich-selbst-zeigende“ gedacht werden; denn die Erkenntnisweise des Menschen ist eine ursprünglich ganze Struktur von gegenständlichem *κατεγορεῖν* und transzendentelem, d. h. die Gegenständlichkeit übersteigendem intelligere, von (empirischem) „Sehen“ und (geistigem) „Begreifen“. Diese Spannungseinheit in unserem Denken wurzelt in der *analogen* Grundstruktur unseres Seins, die als ein aus sich selbst unableitbarer Grundbefund *im Ganzen* gesehen werden muß. Die *Vielheit* ihrer Strukturmomente darf nicht in eine (wie immer geartete) *monistische* Seinskonzeption aufgehoben werden. Dieser Gefahr ist Heidegger nicht entgangen.

Seine Phänomenologie *unterschätzt* einerseits den *intelligiblen* Strukturgehalt des menschlichen Erkennens und bleibt damit hinter der vollen Wirklichkeit zurück, derzufolge das intelligible Element, insofern es der unmittelbaren Selbstgegebenheit des Seienden innerlich ist (vgl. Abschn. 3), eine metaphysische Durchdringung des Seins der Seienden zu begründen vermag. Denn jede Intelligibilität ist ursprünglich verwirklichter Seinsgehalt. Die logisch-ontologische Bedeutung des Wesens: *εἶδος* (universale) des geistigen Wesensbegriffes und *οὐσία* (essentia) als in den Seienden selbst verwirklichte Wesenheit, ist eine *einheitliche*; logische Wesensbegründung gründet in ontologischer Wesentlichkeit, logische Wahrheitsbeziehung im *Wahrsein* der Seienden.

Andererseits entspricht dieser Unterschätzung des intelligiblen Elementes durch Heidegger eine *Überforderung* des *Phänomens* im menschlichen Erkennen und der ursprünglichen Erscheinungspotenzen des Seins der Seienden, insofern Heidegger die Spannung der Erkenntniselemente einseitig vom Phänomenologischen her ausbildet und in dessen eigentümlicher Unmittelbarkeit das Sein im Ganzen als „Sich-selbst-zeigendes“ zu „sehen“ sucht.

c) Diese Verfehlung der Analogie, der inneren Spannung der Strukturmomente des Seins und Erkennens, bedeutet aber vor allem eine ungemäße Übertragung der ausgezeichneten ontologischen Seinsverfassung des Menschen, seiner spezifischen Seinscharaktere auf das Sein überhaupt. So etwa, wenn das Sein der Seienden selbst als „*konstitutive Phänomen*“ für eine apophantisch gedachte „Sicht“ angesetzt wird.

Dieser Ansatz gilt nur für den materialontologischen Bereich des *Menschen*: In ihm ist z. B. die menschliche Leiblichkeit in der Tat konstitutives Ausdrucksfeld („Leibhaftigkeit“) für die geistige Seele; in ihr drückt sich die Seele (durch ihre aktuell-substantielle Informationsbeziehung) so aus, daß sie ohne diesen Ausdruck nicht wahrhaft in ihrem Wesen vollendet wäre. Und dieser Ausdruck „läßt“ deswegen auch mehr „sehen“ als bloß stoffliche Aggregatzustände. (Der Kopf ist „Haupt“, das Gesicht „Antlitz“...)

Weiterhin zeigt sich die verobjektivierende Tendenz Heideggers darin, daß er die *ratio formalis* der Konstituierung dieses „konstitutiven Phänomens“, des Seins und seiner fundamentalen Wahrheit, in der ontologischen Zeit und ihrer Konkretion in der geschickhaften *Geschichtlichkeit* sieht.

Auch die diesbezüglichen Analysen Heideggers bieten tiefe, wertvolle Aspekte für ein materialontologisches Verständnis der Geschichtlichkeit des *Menschen*, ohne doch damit das transzendente Sein als solches zu erschöpfen. Die dem Menschen

eigentümliche *innere Zeitlichkeit*, die seine ontische Geschichte begründet, ist in der Tat so, daß der (vergangene) Anfang des Menschen nicht ein für die Weite seiner ganzen zeitlich-geschichtlichen Entfaltung irrelevanter, im Durchgang durch die einzelnen Zeitphasen schließlich völlig entfallender ist, sondern die sich durchhaltende Direktion der ganzen Entwicklung, so daß das „zukünftige“ Ende den „vergangenen“ Anfang echt vollendet und umgekehrt die Zukunft selbst schon als die Dimension der Möglichkeiten einer wissend freien *Selbst-Vollendung* des menschlichen Daseins im (vergangenen) Anfang „entworfen“ ist¹⁸. Freilich ist der Mensch dieses umfassenden Entwurfes des Anfangs nicht voll mächtig; sein Anfang ist je ein gesetzter, auferlegter, „geworfener“ Entwurf. Seiner freien geschichtlichen Selbstentfaltung ist eine formal-essentielle Struktur vorgegeben, die über alle Geschichte und die innerzeitliche Verfassung ihrer Geschichtlichkeit hinausweist und an deren Leitfaden auch der Mensch über sich hinausfindet zu einer übergeschichtlichen Metaphysik des Seins im Ganzen.

Schließlich sei noch ein dritter verobjektivierender Zug in Heideggers Denken erwähnt, den wir im ersten Hauptteil als grundlegend herauszuarbeiten suchten: die *dialektische* Grundstruktur seiner Seins- und Wahrheitslehre. Diese Struktur ist ein geradezu „klassisch“ zu nennendes Symptom für den Versuch, das Sein im Ganzen rein aus der Ebene des menschlichen Seins zu entwickeln. Die Philosophiegeschichte zeigt, wie dieser dialektische Versuch letztlich immer ein Opfer seiner eigenen Methode blieb — wie alles, das Sein und Menschsein in der Konsequenz identifizierte¹⁹.

Denn wenn der Mensch auch die ausgezeichnete Mitte der Seins- und Wahrheitsanalogie ist und wenn sich deswegen in ihm auch die Synthese sämtlicher Wirklichkeitsstufen findet, so daß Heidegger mit Recht eine Formalontologie des Seins im Ganzen zur phänomenologischen Sicherung ihrer Problematik an eine primäre materialontologische Analytik des menschlichen Daseins verweist und das Ungenügen rein untermenschlicher Kategorien für eine Subsumtion des Seins im Ganzen darzut, so bleibt doch *grundsätzlich* zu bedenken, daß das Dasein des Menschen trotz seines ontologischen Vorrangs eine *Stufe* der ursprünglicheren analogia bleibt und daß deswegen die vom Menschen betriebene ontologische Metaphysik auch *echte Grenzen* hat: Sie steht je in der inneren (weder in streng logischen Proportionen adäquat zu fassenden noch durch die Dialektik einer „ontologischen Erfahrung“ zu überwindenden) Spannung und Dynamik zwischen Konkretion und Abstraktion, zwischen Materialem und Formalem . . . — zwischen Ontischem und Ontologischem.

¹⁸ Hier wäre die bedeutsame Frage nach dem Verhältnis von (menschlichem) Wesen und Geschichte, Wahrheit und Geschichte, Wahrheit und Freiheit („Wahrheit als Geheimnis“), Sprache und Geschichte . . . zu erörtern. In diesem Themenkreis weist unsere Arbeit über sich hinaus zu einer Auseinandersetzung mit den einzelnen materialen Analysen Heideggers. Vgl. J. B. Lotz, Zur Geschichtlichkeit des Menschen: Schol 26 (1951) 321—341.

¹⁹ Zu einer Kritik der Dialektik (Hegels) im Lichte der Analogie vgl. E. Coreth, Dialektik und Analogie: Schol 26 (1951) 57—86.