

Zu M. Heideggers „Einführung in die Metaphysik“ *

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Wie bekannt, ist bei H. die Frage nach dem Sein von Anfang an leitend; doch führt der allein erschienene Teil von „Sein und Zeit“ die Enthüllung des Seins nur bis zu seiner Verschleierung im Nichts, während in den besonders seit 1943 herausgegebenen Schriften durch den Schleier des Nichts das Sein als solches aufleuchtet und hervortritt. Die nunmehr veröffentlichte Vorlesungsreihe gehört zeitlich und inhaltlich zwischen die beiden eben angedeuteten Entwicklungsphasen hinein. Zeitlich, weil H. diese Vorlesungen im Sommersemester 1935 unter dem gleichen Titel an der Universität Freiburg gehalten hat und jetzt ohne wesentliche Änderungen erscheinen läßt; nur wenige als solche ausdrücklich gekennzeichnete Zusätze stellen die Verbindung mit der heute erreichten Stufe her. Inhaltlich, weil sie H.'s Denken auf dem Wege zwischen den genannten Entwicklungsphasen zeigen. Dabei steht er freilich der zweiten schon bedeutend näher als der ersten, insofern bereits das Sein als solches (gewiß im Durchgang durch das Nichts) thematisch wird. Dieselbe Zwischenstellung zeigt sich darin, daß sich das hier Gebotene im Titel als Einführung in die Metaphysik gibt, tatsächlich jedoch der Sache nach die später ausdrücklich so genannte Überwindung der herkömmlichen Metaphysik vollzieht. Hierbei kommt es darauf an, von dem „heute noch herrschenden Grundverhältnis zum Sein“, das „in den Titel ‚Sein und Denken‘ zusammengezogen“ ist (156), zu dem Grundverhältnis fortzuschreiten, das der Titel ‚Sein und Zeit‘ umschreibt. Zwar liegt auch dem ersten Verhältnis, weil es das Sein als „ständige Anwesenheit“ (157) bestimmt, die Zeit zugrunde; doch bleibt diese „als solche noch verborgen“, weshalb sie auch von dem so verstandenen Sein, also von „dem jeweils und einzig Gegenwärtigen“ oder „vom Jetzt“ her begriffen wird (157). Im zweiten Verhältnis hingegen „wird die Zeit zur eigens eingeschlagenen Blickbahn für die Auslegung des Seins“ (157); diese Blickbahn aber ist im Wesen des Menschen als Da-sein „ursprünglich gegründet“ (156), weshalb auch das Menschsein „einzig aus der Frage nach dem Sein bestimmt“ wird (156).

Nach diesem Gesamtvorblick wenden wir uns dem Gang der Vorlesungen im einzelnen zu. Zunächst geleiten sie in den Vollzug der Grundfrage der Metaphysik hinein; diese lautet: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (1) Dabei zeigt sich, daß alles von der Bestimmung des Seins abhängt. Dessen wesentliche Unbestimmtheit wird in dem deutlich, was „zur Grammatik und Etymologie des Wortes ‚sein‘ (40) gesagt wird. Zugleich aber wird immer schon in der Unbestimmtheit der ganz bestimmte Sinn des Seins ergriffen, der durch das Fragen der „Frage nach dem Wesen des Seins“ (57) hervortritt. Dem schärferen Umreißen dieses Sinnes dient die Betrachtung der „Beschränkung des Seins“ (71); sie hebt das Sein von den vier Gegensätzen ab, die ihm im Laufe der Geschichte des abendländischen Denkens als sein anderes zugeordnet worden sind. Die Gegensätze sind Werden, Schein, Denken und Sollen, die freilich ebenso wie das Sein erst dann begriffen sind, wenn ihre letzte Einheit mit diesem sichtbar geworden ist. Am eingehendsten wird neben der Gegensatzlichkeit von Sein und Schein vor allem die von Sein und Denken entfaltet, was nach dem Gesagten zu erwarten ist.

* Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*. 8^o (157 S.). Tübingen, 1953, Niemeyer. DM. 11.—.

Die oben genannte Grundfrage ist die weiteste, tiefste und ursprünglichste Frage, letzteres deshalb, weil sie „allem echten Fragen den Grund er-springt“ (5). „Das Unauserschöpfbare dieser Frage durch die Enthüllung dessen, was sie zu fragen fordert, auszuschöpfen, durchzufragen“ (6), heißt Philosophieren, ist Metaphysik. In diesem Wort wirkt sich nicht die anfängliche, sondern die später verengte Sicht der Physis aus, wonach diese nur das naturhaft Seiende umfaßt. Darüber erhebt sich die Grundfrage, indem sie fragt, „was das Seiende als solches ist“ (13); so geht sie in den Ursinn der Physis zurück, die anfänglich „das Seiende als solches im Ganzen“ (12) meint. Hierin liegt: die Physis ist „das Sein selbst“ (11) als „das aufgehende Walten und das von ihm durchwaltete Währen“ (11 f.), das alles „aus dem Verborgenen“ heraus- und „so erst in den Stand“ bringt (12), „kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt“ (11). In die Frage nach dem Seienden als solchem gehört notwendig das Nichts hinein; denn nur „sofern das Seiende der äußersten Möglichkeit des Nichtseins widersteht, steht es selbst im Sein“ (23) und zeigt sich daher das Sein selbst. Diesem Sein wendet sich innerhalb der Grundfrage die Vorfrage zu: „Wie steht es um das Sein?“ (25) Ihre Schwierigkeit besteht darin, „daß wir das Sein des Seienden nicht unmittelbar eigens zu fassen vermögen“, daß wir es „nicht innerhalb des Seienden“ finden (25). Besonders in unserer geschichtlichen Situation ist es beim Mühen um das Sein immer so, „als griffen wir ins Leere“; für uns ist das Sein „fast so wie das Nichts“ (27). Wir sind „aus dem Sein längst herausgefallen“ (28) und der Seinsvergessenheit verfallen, die „ein Zustand unseres Daseins“ ist, die „unsere ganze Verfassung, die Weise, wie wir selbst im Bezug auf das Sein gefaßt sind“ (38), meint. Insofern das Fragen der Seinsfrage eine neue Offenheit für das Sein weckt, ist darin „das geistige Schicksal des Abendlandes“ (28) oder die entscheidende geschichtliche Macht für die Zukunft enthalten.

Verweilen wir bei dem Unterschied der hier wirksamen Auffassung des Seins von H.s heutiger Sicht; er selbst weist darauf in einem längeren Zusatz (14 f.) hin. Hier gilt: „Wir fragen im Grunde nach dem Sein. Aber wie? Wir fragen nach dem Sein des Seienden. Wir befragen das Seiende hinsichtlich seines Seins“ (24); es werden gleichgesetzt „die Seiendheit, das Seiendsein, das Sein“ (23 f.). Heute hingegen werden entschieden auseinandergehalten „die Frage nach dem Seienden als solchem“ und „die Frage nach dem Sein als solchem“ (14); erstere ist schon von der Ontologie oder Metaphysik im Zeitalter der Seinsvergessenheit gestellt worden, während letztere sich nur insoweit öffnet, als die Seinsvergessenheit nun der Lichtung des Seins weicht und der Rückgang in den Grund der Ontologie oder Metaphysik, d. h. die Fundamentalontologie gelingt. Obwohl dieser Name in dieser Bedeutung hier noch nicht vorkommt, rückt doch H. auch hier schon von dem Titel ‚Ontologie‘ ab. Sie besagt zwar für ihn (anders als heute) „die Anstrengung, das Sein zum Wort zu bringen, und zwar im Durchgang durch die Frage, wie es mit dem Sein (nicht nur mit dem Seienden als solchem) steht“ (31). Weil aber Ontologie immer nur im Sinne des überlieferten Schulfaches genommen wird, verwendet man diesen Namen besser nicht für das, „was in der Art des Fragens, wie sich jetzt erst deutlicher herausstellt, durch eine ganze Welt getrennt ist“ (31). Mit dem Gesagten hängt zusammen, daß hier die Seinsvergessenheit noch nicht so eindeutig wie heute bestimmt ist, was wiederum aus dem Zusatz (14 f.) ersichtlich wird. Deshalb ist sie auch auf einen „Zustand unseres Daseins“, noch nicht auf das Sich-entziehen oder An-sich-halten des Seins selbst zurückgeführt.

In der Seinsvergessenheit bleibt uns vom Sein „nur noch ein leeres Wort und eine verschwobende Bedeutung“ (40). Durch diesen Rest eines Bezugs zum Sein zu diesem selbst vorzustößen, ist der Sinn der Erörterungen zur Grammatik und Etymologie des Wortes ‚sein‘. Dabei handelt es sich „um eine wesentliche Auf-

hellung des Wesens des Seins hinsichtlich seiner wesensmäßigen Verschlungenheit mit dem Wesen der Sprache“ (41); ist doch „die für das Abendland maßgebende Erfahrung, Auffassung und Auslegung der Sprache aus einem ganz bestimmten Verstehen des Seins erwachsen“ (45). Der Grammatik nach ist ‚das Sein‘ ein Verbalsubstantiv oder der substantivierte Infinitiv eines Verbums; der Infinitiv sieht von allen bestimmten Bedeutungsbezügeln ab und nennt nur „das, was das Verbum überhaupt meint und zum Vorschein bringt“ (51), läßt also das Genannte unbestimmt; durch die Substantivierung aber wird „die schon im Infinitiv liegende Leere gleichsam noch verfestigt“ (53) und so die Unbestimmtheit besiegelt. Der Etymologie nach finden sich im Sein drei Stämme, die „leben, aufgehen, verweilen“ (55) besagen; ihre „ausgleichende Vermischung“ und „Verwischung“ (56) führt zur heutigen Bedeutung von Sein, die also auch von hier aus das Zeichen der Unbestimmtheit an sich trägt. So versteht man, daß ‚das Sein‘ wegen seiner Unbestimmtheit allmählich zu einem abgeschliffenen, leeren Wort wird.

Doch — trotz der eben aufgewiesenen Unbestimmtheit verstehen wir das Wort ‚Sein‘ immer schon bestimmt, wenn wir Seiendes als etwas, das ‚ist‘, erfassen und es vom Nicht-seienden unterscheiden. „‚Sein‘ erweist sich als ein höchstbestimmtes völlig Unbestimmtes“ (59); „ein leeres Wort gibt es gar nicht, sondern nur ein vernutztes, das ein erfülltes bleibt“ (60). Ja, die Notwendigkeit, das Sein immer schon zu verstehen, „ist die höchste und unvergleichbare“ (62), weil es sonst „überhaupt keine Sprache“ (62) oder kein Sagen gäbe und damit auch keinen Menschen, der wesentlich „ein Sagender“ (62) ist. Da aber unser immer schon vollzogenes Verstehen des Seins verworren und verborgen bleibt, ist es nicht „wie eine Tatsache“ (63) hinzunehmen, sondern durch Fragen zu entwirren und der Verborgenheit zu entreißen; „unser Verstehen von Sein und vollends das Sein selbst ist daher das Fragwürdigste alles Fragens“ (63). Dieses Fragen setzt an bei dem ‚ist‘, das „im Sagen eine reiche Mannigfaltigkeit von Bedeutungen“ (69) bekundet, durch die alle das Sein als „ein einheitlich bestimmter Zug“ oder „Horizont“ (69) leuchtet. Hieraus gewinnen der Infinitiv ‚sein‘ und das Verbalsubstantiv ‚das Sein‘ ihre eigentümliche Bestimmtheit, die wiederum das Verstehen des Wesens oder des Sinnes des Seins leitet.

In diesem Zusammenhang setzt sich H. schon hier von der Metaphysik ab, was er später durch die Überwindung der Metaphysik noch ausdrücklicher tut. Nach ihm beruft „sich die Metaphysik blindlings“ auf „die anscheinend unerschütterliche bloße Tatsache“ des anfänglichen Seinsverstehens, bleibt sie bei „der vermeintlichen Bedeutungsleere des Wortes ‚Sein‘ (66) stehen. Weil für sie „Bedeutung und Begriff ‚Sein‘ die höchste Allgemeinheit haben“, kann die Metaphysik dessen nähere Bestimmung nicht durch Aufstieg zu noch Höherem, sondern nur durch Abstieg „zum besonderen Seienden“ vollziehen, das allein imstande ist, „die Leere des Seinsbegriffes“ (65) auszufüllen. Die Metaphysik versteht danach das Sein „vom Seienden aus und auf dieses zu“, während H. umgekehrt durch das Verstehen des Seins in seinem Wesen erst das Seiende als ein solches eröffnet sieht und „vom Sein aus in das Fragwürdige seiner Offenbarkeit“ geht (65). „Daß das Sein notwendig in unserem Verstehen sich eröffnet“, ist nicht eine bloße und selbstverständliche Tatsache, sondern das „fragwürdigste Geschehnis“ (66). Damit ist in wenigen Zügen das umrissen, was heute als Rückgang in den Grund der Metaphysik ‚Fundamentalontologie‘ heißt.

Zum Sinn des Seins führt die Betrachtung der früher genannten Gegensatzpaare hin; dabei zeigt sich das Sein als „so vielseitig bestimmt, daß wir uns kaum zurechtfinden, um die Bestimmtheit genügend zu bewahren“ (71). Die Spannung „Sein und Werden“ tritt vor allem bei Parmenides hervor; ihm ist Sein „die eigene in sich gesammelte Gediegenheit des Ständigen, unberührt von Unrast und Wechsel“ (74). Bei der Spannung „Sein und Schein“ gilt es vor allem, den

ursprünglich griechischen Sinn des zweiten Gliedes freizulegen. Danach ist Schein dasselbe wie Erscheinen, Sich-zeigen, Sich-darstellen; von der altgriechischen Physis her verstanden, ergibt sich: „Sein west als Erscheinen“ (77). Daher gehört auch die Wahrheit zum Wesen des Seins; denn das Erscheinende oder „waltend sich Zeigende steht im Unverborgenen“ (78). Mit dem Sein als Erscheinen ist wesensnotwendig auch der Schein gegeben, nämlich ein Aussehen, das das Seiende verdeckt oder verbirgt. Infolgedessen wird „die Leidenschaft der Seinsenthüllung“ zum „Kampf um das Sein selbst“, wobei dieses gegen das Nichtsein zu unterscheiden und dem Schein abzurufen ist; das kommt vor allem in den drei Wegen bei Parmenides zum Ausdruck.

Die Auslegung der Spannung „Sein und Denken“ führt zu den wichtigsten Entscheidungen dieser Vorlesungen. Als „scheinbar gleichgültige Scheidung“ ist sie „jene Grundstellung des Geistes des Abendlandes“, „der unser eigentlicher Angriff gilt“; die Verfallsform muß auf „ihre anfängliche Wahrheit“ (89) zurückgenommen und so überwunden werden, wodurch die „innere Zugehörigkeit des Denkens zum Sein“ (91) an den Tag kommt. Diese zeigt sich bei Heraklit als die Selbigkeit von Physis und Logos; jene ist das Sein als „das aufgehende Walten“ oder als „die ständige . . . , offenbare Anwesenheit“ (96), dieser ist ebenfalls das Sein als „die ständig in sich waltende ursprünglich sammelnde Gesammeltheit“ (98). Das bestätigt Parmenides, für den das Walten des Seins oder der Physis das „Mit-walten von Vernehmung“ (106) besagt. Hieraus erst bestimmt sich „das Sein des Menschen“ (107); „Vernehmung ist jenes Geschehnis, das den Menschen hat“ (108), worin er erst als er selbst und d. h. „als fragend-geschichtlicher“ (110) erscheint. Wer der Mensch ist, wird näherhin am Chorlied aus der „Antigone“ des Sophokles verdeutlicht; dabei tritt als Grundzug hervor „die Gewalt-tätigkeit“ des Menschen „gegen das Über-wältigende“ oder das Sein: „das wissende Erkämpfen des vordem verschlossenen Seins in das Erscheinende als das Seiende“ (122). Dabei gilt: „Die Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt des Seins muß an dieser zerbrechen“ (124), und der Untergang ist „das tiefste und weiteste Ja zum Überwältigenden“ (125). „Diese Notwendigkeit des Zerbrechens“ besteht aber nur insofern, als der Mensch „in ein solches Da-sein genötigt wird“, „weil das Überwältigende als ein solches, um waltend zu erscheinen, die Stätte der Offenheit für es braucht“ (124). Hiernach ist Menschsein „Gesetzt-sein als die Bresche, in die die Übergewalt des Seins erscheinend hereinbricht, damit diese Bresche selbst am Sein zerbricht“ (124). Dieselbe Sicht des Menschen hat auf seine Weise auch Parmenides vollzogen.

In dem gewalt-tätigen Eröffnen oder sammelnden Vernehmen des Menschen tritt der Logos auf die ursprünglich griechische Weise der Physis gegenüber. Wie wird daraus „die Herrschaft des Denkens als ratio . . . über das Sein des Seienden“ (136)? Die Physis wird zur Idee umgebildet, wodurch an die Stelle des Wesens selbst die Wesensfolge tritt und statt der Sache selbst ihr Aussehen entscheidend wird. Erscheinen ist nicht mehr gründendes Hervortreten, sondern nur Sich-zeigen des bereits Vorhandenen. Damit gewinnt das Was-sein die Oberhand, und die so gegebene Anmessung des Abbildes an das Urbild läßt die Wahrheit als Richtigkeit heraufkommen. Zugleich wird der Logos in die Aussage als „Ort der Wahrheit als Richtigkeit“ (144) verkehrt; er ist der Ursprung der Kategorien, die das Sein im Sinne des Vor-liegens bestimmen. Wie das Seiende ist auch der Logos etwas Vorhandenes, Vorfindliches; als „Handhabe der Wahrheitsgewinnung“ (143) wird er in den handlichen Regeln der Logik weitergereicht.

Erst im Raume dieses „Abfalls“ (144) kann es zu der Scheidung von „Sein und Sollen“ kommen. „Das Sein ist nicht mehr das Maßgebende“ und wird daher „durch das Sollen überhöht“ (150). Schon bei Platon steht über den Ideen das

Agathon als „das Maßstäbliche“, das „dem Sein allererst das Vermögen leiht, selbst als Idea, als Vorbild zu wesen“ (150). „Das Sollen tritt als Gegensatz zum Sein auf, sobald dieses sich als Idee bestimmt“ (150). Die Ausgestaltung dieser Scheidung führt schließlich zur Gründung des Sollens in den Werten, denen man zuletzt selbst ein Sein zuspricht, womit „das Höchstmaß an Verwirrung und Entwurzelung erreicht“ (151) ist.

Nihilismus ist: „in der Vergessenheit des Seins nur das Seiende betreiben“ (155); seine wahrhaftige Überwindung verlangt, „in der Frage nach dem Sein ausdrücklich bis an die Grenze des Nichts“ (155) zu gehen. In den vier besprochenen Spannungen wird das Sein als „ständige Anwesenheit“ (154) gesichtet; doch sind auch die jeweiligen Gegenglieder seiend, und zwar als dem so verstandenen Sein entgegengesetzte Größen anders als dieses. „Also reicht der bisherige Begriff des Seins nicht zu, um all das zu nennen, was ‚ist‘“ (155). Deshalb muß das Sein „von Grund aus und in der ganzen Weite seines möglichen Wesens neu erfahren werden“ (155). Diese Aufgabe führt über den Abfall hinaus und findet nur in der urgriechischen Seinseröffnung einen Anhalt; doch geht sie als echte Wiederholung auch hinter diese und in deren Grund zurück. Damit mündet unser Bericht wieder in seinen Anfang ein.

Jeder, der H.s Vorlesungen offenen Geistes in sich aufnimmt, wird auch hier wieder von der Kraft und Ursprünglichkeit dieses Denkens gepackt. Besonders eindrucksvoll ist, mit welcher feinsinnigen Einfühlung er durch das Spätere hindurch das Früheste zu erspüren imstande ist, wie er die archaische Gewalt der ersten Texte zum Sprechen bringt. Mögen auch manche philologische Bedenken nicht zum Schweigen kommen, so wird man sich doch der Großartigkeit der Grundkonzeption und der Echtheit der Erfahrung, die hier spricht, nicht entziehen können. Faszinierend ist schließlich die Radikalität dieses Fragens, das vor gar nichts haltmacht, nicht um alles aufzulösen, sondern um alles aus seinem letzten Ursprung her und darum in seiner innersten Wesentlichkeit zu vollziehen. Wirklich bleibt jede Antwort einzig in der Bewegung des Fragens lebendig, während sie davon getrennt zu erstarren droht und tatsächlich leicht zur leeren Formel erstarrt. So dürfen wir wohl den zunächst befremdenden Satz verstehen: „Die Bestimmung des Wesens des Menschen ist nie Antwort, sondern wesentlich Frage“ (109).

Von der Größe und dem unvergleichlichen Zauber des Frühesten wird man durch H. überzeugt und mitgerissen. Nicht ebenso überzeugend ist, daß alles Spätere „Abfall“ ist, obwohl dieser wenigstens bei Platon und Aristoteles „noch in der Höhe bleibt“ (141). In den großen Gestalten des Späteren lebt doch mehr von der Kraft des Ursprünglichen, von Physis, Aletheia und Logos, als H. zugeben möchte (vgl. 145). Die spätere Entwicklung kann nicht nur als „Mißdeutung“ und „Umfälschung“ des Anfänglichen gekennzeichnet werden, weil die Umbildung zu neuer Seinsenthüllung führt; dies läßt sich ebensowenig übersehen wie die tatsächlich weithin sich breitmachenden Mißdeutungen und Oberflächlichkeiten.

Den inneren Grund des Abfalls sieht H. „in einem Wandel des Wesens der Wahrheit als Unverborgenheit zur Wahrheit als Richtigkeit“ (145). Diese scharfe Entgegensetzung gilt nur von der neuzeitlich entwurzelten, weil von der Unverborgenheit losgerissenen Richtigkeit, nicht aber von jener, der die Unverborgenheit wesenhaft als ihr ermöglichender Grund innewohnt. Wenn bei Kant und Nietzsche die entwurzelte Richtigkeit zur Auswirkung kommt, so führt nach der Scholastik die Angleichung an das jeweilige Seiende oder die Richtigkeit auf die ursprünglich und immer schon eröffnete Wahrheit des Seins zurück. Die Enthüllung des Seienden im Sein aber setzt das Seiende als intelligibile voraus, d. h. ein solches, das sich an ihm selbst zeigt, das kraft des Seins aus dem Ver-

borgenen aufgeht und in das Offene hervortritt. Diese Wahrheit des Seienden kraft des Seins ist Unverborgenheit, die sich nicht dadurch wieder in Richtigkeit verflüchtigt, daß sie auf die Ideen im Geiste Gottes zurückgeführt wird; denn darin liegt schließlich nichts anderes als die Teilnahme der endlichen an der unendlichen Unverborgenheit. Gottes Wahrheit nämlich kann in keiner Weise mehr als bloße Richtigkeit genommen werden; vielmehr ist er der von sich aus immer schon in die absolute Offenheit oder Unverborgenheit getretene, obwohl er für uns als Irdische immer der verborgene bleibt.

Der Wandel des Wesens der Wahrheit ist bei H. auf das innigste mit dem verknüpft, was zuerst bei Platon als Idee auftritt. Sie setzte an die Stelle des Wesens der Physis deren Wesensfolge, an die Stelle der Sache selbst deren Aussehen, an die Stelle des Erscheinens des Seienden selbst dessen Erscheinung für ein Subjekt (womit die Angleichung, die Richtigkeit und die Subjektivität den Vorrang gewinnt), an die Stelle des Seins selbst das Was-sein. Gewiß meint die Idee ihrer Wortbedeutung nach zunächst das bloße Aussehen, gewiß wurde sie vor allem in der Neuzeit subjektivistisch verfälscht, gewiß hat sie vielfach als Essenz das Sein verdrängt. Doch gibt es zugleich die Idee als innersten Wesensgrund des Seienden, aus dem dieses west und in die Unverborgenheit hervortritt, aus dem sich das Aussehen als Wesensfolge herleitet; die so gefaßte Idee ist genau die Sache in ihrem eigentlichen und tiefsten Selbst. Deshalb bezieht sie das Seiende primär nicht auf das Subjekt, sondern gerade auf das Sein, wobei nicht das Sein in der Idee verschwindet, sondern umgekehrt die Idee im Sein gründet. Gott ist das Sein selbst, die endlichen Seienden aber sind dadurch, daß sie auf diese oder jene Weise und d. h. nach dieser oder jener Idee am Sein teilnehmen. Im Gegensatz zu Platon, bei dem sich das Sein noch nicht von der Idee scheiden läßt, hat das spätere, durch das Christentum helllichtiger gewordene Philosophieren die Seinsproblematik als eigenständige und oberste herausgearbeitet und ihr die Ideenproblematik unter- und eingeordnet; hierin liegt der Grundzug des Denkens eines Thomas von Aquin. Wir wagen die Behauptung, daß ohne die Aufschließung des abendländischen Geistes durch dieses Philosophieren H. die Seinsproblematik nicht so sehen und die ersten Anfänge bei den Griechen nicht so auslegen könnte, wie er es tut.

Auf diesem Hintergrund stellt sich auch die Metaphysik nicht als völlig in der Seinsvergessenheit befangen dar. Vielmehr hat sie auf ihre Weise das Sein entfaltet, das zumal beim Aquinaten das Zentrum seines gesamten denkerischen Entwurfs bildet. Obwohl H. der Seinsproblematik eine neue Ausdrücklichkeit gegeben hat, wird man kaum leugnen können, daß etwa ein Thomas von Aquin schon weiter als H. über ihren Aufweis hinaus und in ihre Tiefendimension vorgedrungen ist. Ist bei ihm doch die Rückführung alles Seienden auf Gott nicht ein Aufstieg zum höchsten Seienden, sondern ein Eingehen in das Sein selbst; denn Gott wird als „*ipsum esse*“ (I, q. 3, a. 7; q. 13, a. 11; *contra gent.* II, 15) oder als „*esse purum*“ (de pot. q. 1, a. 2) bestimmt. Daher liegt in der klassischen Metaphysik nicht ein Rückfall in das Seiende, sondern gerade die volle Entfaltung des Seins bis in dessen innersten Grund. So wird von ihr keineswegs das Sein „vom Seienden aus und auf dieses zu“ (65) verstanden; vielmehr begreift sie das Seiende ganz vom Sein her und auf dieses zu. Auch ist ihr das notwendige Sich-eröffnen des Seins in unserem Verstehen wirklich das „fragwürdigste Geschehnis“ (66), weil dieses in ihr die ungeheuerste Dynamik entfacht, die es überhaupt geben kann, und sie das Ungeheuerste denken heißt, das je vollzogen werden kann, nämlich das *ipsum esse*, wovon das höchste Seiende nur ein rationalistischer verflachter Widerschein ist. Von hier aus leuchtet ein, daß das Sein in der großen Metaphysik durchaus seinen eigenen Gehalt hat und nicht erst durch den Abstieg „zum besonderen Seienden“ (65) seine Erfüllung findet. Daher vermag man H.

nicht zuzustimmen, wenn er sagt: „Das Ziel aller Ontologie ist die Kategorienlehre. Daß die Wesenscharaktere des Seins Kategorien sind, gilt heute und seit langem als selbstverständlich“ (142 f.). Das stimmt etwa von N. Hartmann, nie aber von der Scholastik, soweit sie nicht von ihrer eigentlichen Höhe herabgesunken ist. Für sie sind die Kategorien die Wesenscharaktere einzig des Seienden oder Endlichen, während die Wesenszüge des Seins selbst als Transzendentalien bezeichnet und als etwas wesentlich von allen Kategorien Verschiedenes entwickelt werden. Diese bilden den nächsten Inhalt des Seins und führen zu dessen innerstem Grund, zum ipsum esse hin.

Im Chorlied der „Antigone“ begegnet H. die „Gegenwärtigkeit des Überwältigenden und der Gewalt-tätigkeit“, die in sich die „Notwendigkeit des Zerbrechens“ (124) des gewalt-tätigen Menschen enthält. Dieser Zusammenhang wird von H. nicht nur als Auslegung des griechischen Daseins, sondern als sachliche Deutung des menschlichen Hinausstehens in das Sein genommen. Sicher ist das Sein das wesentlich und immer neu den Menschen Überwältigende. Inwiefern aber ist der Mensch der Gewalt-tätige? Er ist ein Gewalt-tätiger gegen das Seiende, insofern dieses ihn gefangennimmt und ihm das Sein verdeckt; da gebraucht er Gewalt, um sich von der Umstrickung durch das Seiende zu befreien und diesem das Sein zu entreißen. Doch geht es hier um die Gewalt-tat des Menschen gegen das Sein, das sich als das aufgehende Walten zugleich verbirgt. Insofern das Sein sich verbirgt, kann die Gewalt-tat darin bestehen, daß der Mensch das Sein in einer Offenheit zu holen sucht, die es von sich aus nicht zuläßt oder nicht gewährt. Insofern das Sein sich entbirgt, liegt die Gewalt-tat darin, daß der Mensch dem Sein „die Stätte des Erscheinens“ versagt; das aber ist für das Dasein gleichbedeutend mit dem „Aufgeben seines Wesens“ und heißt „aus dem Sein heraustreten oder aber nie in das Sein eintreten“ (135). Es leuchtet ein, daß beide Male der Gewalt-tätige am Überwältigenden zerbricht und so für dieses zeugt.

Dazu bemerken wir: Sicher dient die Gewalt-tat gegen das Seiende der Lichtung des Seins: die Gewalt-tat gegen das Sein jedoch richtet sich als „die unheimlichste Möglichkeit des Daseins“ und als „Vermessenheit“ (135) von sich aus gegen eben diese Lichtung und wird nur vom Sein selbst aus im Zerschneiden zum Durchbruch der Lichtung. Offenbar liegt den beiden Weisen der Gewalt-tat gegen das Sein ein anderes ursprünglicheres Verhältnis zum Sein zugrunde, das nicht Gewalt-tat ist und das erst die Gewalt-tat als Empörung gegen das ursprünglich Sich-zeigende ermöglicht. Daher ist die Gewalt-tat nicht das eigentliche und für das Dasein konstitutive Verhältnis zum Sein, sondern Abfall vom Sein, das aber den Abgefallenen so überwältigt, daß er selbst in seinem Abfall noch für das Sein Zeugnis ablegt. Dieses ursprüngliche Verhältnis wird vom Sein mehr als die Gewalt-tat als „Stätte der Offenheit“ (124) benötigt, aber nur der Offenheit in der Welt, nicht der Offenheit schlechthin, die ja jenseits des Menschen, nämlich in Gott, immer schon erreicht ist.

Abschließend ist etwas über die Äußerungen zu sagen, mit denen H. im Verlauf dieser Vorlesungen gelegentlich zum Christentum Stellung nimmt. Dabei drängt sich ein Vergleich auf. Mit fast unübertrefflicher Behutsamkeit und Sorgfalt, mit feinstem Einfühlungsvermögen und Spürsinn weiß H. das früheste griechische Denken von allen späteren Übermalungen zu befreien und in seiner Reinheit zum Leuchten zu bringen; wenn er sich in derselben Haltung um die Wirklichkeit des Christlichen bemüht hätte, wären seine Urteile darüber wesentlich anders ausgefallen. Er würde namentlich nicht Nietzsches Ausspruch billigen: „Christentum ist Platonismus fürs Volk“ (80); darin liegt nämlich bei Nietzsche ein bedenkliches Mißverständnis der eigentlichen Absicht des ursprünglichen Platon und ein noch viel bedenklicheres Mißverständnis dessen, was Christentum ist.

Ebenso würde H. nicht den Satz hinstellen: „Das Christentum deutet das Sein des Seienden zum Geschaffensein um“, wobei „ein von Gott Geschaffenes“ als „rational Vorgedachtes“ gekennzeichnet wird (147). Gottes wissendes Entwerfen seiner Geschöpfe ist sicher nicht rational im Sinne des neuzeitlichen Rationalismus und kann deshalb auch nicht als Wegbereitung für diesen angesetzt werden; jenes Entwerfen ist vielmehr das in unendlicher Vollendetheit, was sich im menschlichen Bereich als künstlerisches Schaffen darstellt. Als Geschaffensein läßt sich das Sein einzig des Seienden oder Endlichen bestimmen, nicht aber das Sein selbst, das ursprünglich als der ungeschaffene Gott west und an dem das Geschaffensein teilnimmt. Dieses kann also nur aus der Klärung des Seins selbst verstanden werden. Außerdem muß das Geschaffensein nicht notwendig als verfälschende „Umdeutung“ des Aufgehens aus dem Grunde im Sinne der Physis genommen werden; vielmehr spricht vieles dafür, daß das in der Physis zunächst Erfahrene durch das Geschaffensein seine vertiefende Durchdringung empfängt, vorausgesetzt freilich, daß diese nicht als Rückführung auf ein anderes Seiendes, sondern als Rückgang in das Sein nach seinem innersten Grund gesehen wird. Wie aus dem oben Gesagten bereits hervorgeht, gehört ein solcher Rückgang noch zur Philosophie, ist also nicht der Theologie vorbehalten.

Von dem bisher Besprochenen her zeigt sich wohl auch, daß der Logos des Neuen Testaments demjenigen Heraklits nähersteht, als es zunächst scheinen möchte. Sicher ist der Logos als Mittler, wie ihn Philo entwickelt, nur „ein besonderes Seiendes“ (103), weil er als Mittelwesen Gott und seine Schöpfung verbindet. Ebenso sicher ist der Logos als Mittler im Neuen Testament nicht lediglich ein derartiges Mittelwesen und deshalb auch nicht nur ein besonderes Seiendes; vielmehr ist er als der „Sohn Gottes“ (103) eine der drei Personen, die Träger des ipsum-esse sind, womit er sich im Gegensatz zu jedem besonderen Seienden als das Sein selbst erweist. Insofern ferner alles durch den Logos geworden ist, erscheint er als das Sein, das Grund alles Seienden ist und das dessen Vielfältigkeit in seiner Einheit versammelt. Man muß sagen, daß dieser Logos nicht einen Abfall von Heraklit bedeutet, sondern eine ungeahnte Erfüllung dessen, was sich dem Ephesiner zuerst enthüllt hat.

In den Kern aller Auseinandersetzung mit dem Christlichen führt das Verhältnis von Glauben und Fragen zueinander. Mit dem Glauben sei gegeben, daß „man nicht fragen will und nicht kann“, weil „man gar nicht fragen darf“ (109). Der Gläubige sei einer, „dem das Fragen als ursprüngliche Macht fremd bleibt“; „er kann nicht eigentlich fragen“, weil er „vor allem Fragen der Frage . . . schon die Antwort“ hat; „er kann nur so tun, als ob . . .“ (5). Danach kann offenbar von der „Geborgenheit im Glauben als einer eigenen Weise, in der Wahrheit zu stehen“ (6), nicht die Rede sein. Wahrheit erschließt sich nämlich einzig dem Fragen, das aber einer nicht zu vollziehen vermag, „ohne sich selbst als einen Gläubigen aufzugeben mit allen Folgen dieses Schrittes“ (5). Wenn mithin das Fragen den Glauben zerstört, so macht ihn das Nicht-fragen nicht weniger zunichte, weil Glaube ohne Fragen aus der Wahrheit herausfällt. Deshalb „ist jener Glaube, wenn er sich nicht ständig der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt, auch kein Glauben, sondern eine Bequemlichkeit und eine Verabredung mit sich“; „das ist dann weder Glauben noch Fragen, sondern Gleichgültigkeit“ (5).

Der Auffassung, daß Glauben und Fragen einander ausschließen, können wir nicht folgen. Vielmehr wächst der Glaube einzig durch das Fragen in seine reife Gestalt hinein; er wird durch das Fragen errungen, insofern gerade das unerbittliche Durchfragen bis zum allerletzten in die „Torheit“ des Glaubens führt; er wird durch das Fragen angesichts der Möglichkeit des Unglaubens ständig neu erworben und belebt, bewahrt und vertieft; zugleich eröffnet er durch die Wirklichkeit, in die er hineinstellt, ein unabsehbares Feld neuen und nimmer endenden

Fragens. Weil also der Glaube das Fragen von vornherein umschließt, ist dieses nicht etwas ihm Außerliches und Entgegengesetztes, muß er vor allem nicht aufgehoben werden, damit dieses in Gang kommen kann. Freilich wird dabei das Fragen so genommen, daß es nicht wesentlich Antworten ausschließt, daß es vielmehr seiner Natur nach irgendwie in Antworten einmündet; diese hören nicht auf, Antworten zu sein, wenn sie zum Boden neuen Fragens werden, also das Fragen in ihnen nicht letztlich zur Ruhe kommt. Im Wesen des Fragens liegt kein Anhaltspunkt dafür, daß Fragen nur insoweit echt sein könne, als es Antworten ausschließt; im Gegenteil wird das Fragen gerade durch die in ihm immer schon vorgezeichnete Antwort in Atem gehalten. Das Sich-offenhalten des Fragens wäre ein nihilistisch leerer Wirbel, wenn es sich jeder Antwort versagen wollte; es kann nur den Sinn haben, daß sich das Fragen vom Unwahren nicht fesseln läßt, um für das Wahre frei zu sein und sich diesem hinzugeben.

Rückblickend stellen wir fest: die Seinsvergessenheit ist nicht so tief und so allgemein, wie es bei H. den Anschein hat; namentlich gehen Scholastik und Christentum nicht im Seienden unter. H. sieht den Gesamtverlauf der Geschichte des abendländischen Philosophierens zu sehr im Lichte jener Zeiten, die tatsächlich das Sein vergessen hatten. Die großen schöpferischen Phasen, denen die Enthüllung des Seins auf ihre Weise gelungen ist, werden freilich erst dann in ihrer ganzen Bedeutung erkennbar sein, wenn die seinsentdeckende Durchleuchtung, die H. für das früheste Griechentum geleistet hat, auch an ihnen vollzogen wird. Damit bekennen wir uns zu der Kraft und Ursprünglichkeit von H.s denkerischem Entwurf, der das Sein neu sichtbar werden läßt, auch in früheren Gestalten des Philosophierens, auch in der Scholastik und im Christentum. Seine befruchtende Wirkung stellt das Philosophieren von heute in allen seinen Richtungen auf einen anderen Boden und verlangt damit ein Neu-werden aus dem ersten Ursprung, eben aus dem Sein. So zeigt sich als die vordringlichste Aufgabe aller gegenwärtigen denkerischen Bemühungen das Bedenken des Seins, wozu H. wie kaum ein anderer anregt, obwohl letztlich die Dynamik des Seins über Grenzziehungen, die H. für unerläßlich hält, hinaustragen wird.