

Heidegger – der Begründer einer neuen Metaphysik?

Von Jakob F e l l e r m e i e r, Bamberg

Metà tèn phýsin, hinter die erfahrbare Natur zu dringen, um ihre Erscheinungen aus letzten Gründen zu erklären, war von Anfang an das Ziel der Philosophie. So suchten bereits die ersten griechischen Philosophen, die Vertreter der Milesischen Schule, *Thales*, *Anaximander* und *Anaximenes*, nach einem ersten einheitlichen Grundstoff, aus dem sie die ganze Mannigfaltigkeit der veränderlichen Dinge ableiteten. Sie glaubten, ihn im Wasser, im Apeiron, oder in der Luft gefunden zu haben. Jedenfalls war das Apeiron des Anaximander bereits eine metaphysische, eine jenseits der erfahrbaren Wirklichkeit gelegene Größe; denn es sollte keine der in der Erfahrungswelt gegebenen Eigenschaften aufweisen, sollte unvergänglich, unendlich und ewig sein. Dabei stützten sich diese Denker, mehr unbewußt als bewußt, auf das Prinzip vom zureichenden Grund, das besagt, daß jedes Ding und jede Erscheinung einen Grund haben muß, aus dem sie restlos erklärt werden können, und mag dieser Grund auch letztlich jenseits der erfahrbaren Natur, metà tèn phýsin, liegen.

So trat die Philosophie von ihrem Anbeginn an als rationale Metaphysik auf, der es darum ging, die Dinge bis in ihren tiefsten Grund hinein zu erkennen und entsprechend den Forderungen der Vernunft zu erklären.

Diese rationale Metaphysik beherrschte das Feld der Philosophie, von gelegentlichen Verfallserscheinungen abgesehen, das ganze Altertum und Mittelalter hindurch bis herein in die Neuzeit – bis *Kant* durch seinen transzendentalen Idealismus die Metaphysik aus dem Bereich der Erkenntnis verbannte und ihr lediglich als Postulatsmetaphysik noch Existenzberechtigung zuerkannte. Die drei metaphysischen Größen, in die er alle Aussagen der Metaphysik zusammenfaßte, nämlich das Ding an sich, die geistige substantielle Seele und Gott haben nur insofern Geltung, als sie vom kategorischen Imperativ her gefordert sind: Das Ding an sich als Bereich der Freiheit, die als »Du kannst« die notwendige Bedingung für das »Du sollst« ist; die substan-

tielle Seele als die Voraussetzung des Fortlebens nach dem Tod, wo die Forderung des kategorischen Imperativs nach bloßer Pflichterfüllung rein um der Pflicht willen erst ihre volle Verwirklichung findet; und Gott als der Garant dafür, daß dem sittlichen Menschen auch die ihm zustehende Glückseligkeit zuteil wird.

Diese Postulatsmetaphysik konnte verständlicherweise dem Ansturm des Positivismus, für den nur die unmittelbar in der Erfahrung gegebenen Tatsachen als Wirklichkeit zählten, nicht standhalten. So brach die Metaphysik um die letzte Jahrhundertwende völlig zusammen; ihr Vernichter war *Nietzsche*, der nach seinen eigenen Worten die Philosophie »mit dem Hammer« betrieb.

Von dieser Situation her müssen wir *Heidegger* verstehen. Gewöhnlich wird er unter die Existenzialisten gezählt und in eine Reihe gestellt mit *Kierkegaard*, *Jaspers* und *Sartre*. *Heidegger* selber jedoch verwahrt sich mit Entschiedenheit gegen diese Gleichstellung und gibt seine Philosophie als »Fundamentalontologie« oder als »Metaphysik der Metaphysik« bzw. als »Rückgang in den Grund der Metaphysik« aus¹). *Heideggers* Bestreben ist es, die Metaphysik neu zu begründen, bzw. im Gegensatz zur rationalen Metaphysik der ganzen abendländischen Tradition und der Postulatsmetaphysik Kants eine neue Metaphysik aufzustellen. Die Methode, deren er sich hierbei bedient, ist die phänomenologische Methode *Husserls*, aber abgewandelt im Sinne *Diltheys*: An die Stelle der intellektuellen Wesensschau bei *Husserl* soll das erlebnismäßige »verstehende Erkennen« *Diltheys* und der Lebensphilosophie treten.

1. Ablehnung der rationalen Metaphysik

Der Gegenstand dieser Metaphysik ist das Sein. Daß weder die traditionelle abendländische Metaphysik noch auch *Kant* das Sein getroffen haben, ist der große Vorwurf, den *Heidegger* gegen beide erhebt. Besonders die traditionelle Metaphysik des Abendlandes habe nicht nur

¹ M. Heidegger, Was ist Metaphysik? (W. M.) Frankfurt/M ⁸1960, 21; Kant und das Problem der Metaphysik, (K. M.) Frankfurt/M ³1965, 13; Platons Lehre von der Wahrheit. (P. W.) Mit einem Brief über den Humanismus, Bern ²1954, 109.

das Sein verfehlt, sondern es auch ständig verwechselt mit dem Seienden. Mit dem Seienden meint *Heidegger* die Dinge der Erfahrungswelt im Gegensatz zum metaphysischen »Sein«. »Das Aussagen der Metaphysik«, d. h. der traditionellen Metaphysik, erklärt er, »bewegt sich von ihrem Beginn bis in ihre Vollendung auf eine seltsame Weise in einer durchgängigen Verwechslung von Seiendem und Sein«²⁾. Dadurch macht diese Metaphysik das Sein selber zu einem Ding der Erfahrungswelt und hebt sich damit als Metaphysik praktisch auf.

Den Grund für diese Verwechslung sieht *Heidegger* darin, daß das Denken der traditionellen Metaphysik »vorstellendes«, d. h. rationales Denken ist, das mit Begriffen und Schlüssen operiert. Begriffliches Denken dringt nämlich für *Heidegger* nicht über den Bereich der Erfahrung hinaus; denn es kommt ja nach der *Kant'schen* Erkenntnislehre, auf deren Standpunkt *Heidegger* ganz und gar steht, dadurch zustande, daß die apriorischen Verstandeskategorien auf sinnliche Anschauungen angewendet werden. An die Stelle des begrifflichen Denkens muß – soll der Durchstoß in den metaphysischen Bereich gelingen – das »sich entfaltende Denken« treten, das »nicht in Grenzen eingeschlossen (ist), die es begrenzen, indem sie seiner Wesensentfaltung Schranken setzen«, sondern das Sein »vorliegen läßt« und »in die Acht nimmt«³⁾, so »daß der Bezug des Seins zum Menschen aus dem Wesen dieses Bezuges selber zu einem Leuchten kommt, das den Menschen zum Gehören in das Sein bringt«⁴⁾. Das soll heißen: Das echte metaphysische Denken muß das Sein selber zum Erscheinen kommen lassen, muß es erlebnismäßig erfassen, ohne es in starre Begriffe einzuengen und damit in seinem Wesen zu verfälschen, d. h. zu einem Seienden zu machen. Infolgedessen kann diese Metaphysik auch in kein begriffliches System, in kein umfassendes Lehrgebäude gebracht und als solches anderen vermittelt werden. *Heidegger* will vielmehr mit seiner Metaphysik nur einen Weg aufzeigen, den er selber – manchmal sich in »Holzwege« verirrend, bis sich ihm ein »Feldweg« auftat – gegangen ist, und den jeder für sich selber zu gehen hat.

Ein weiterer Grund für die Ablehnung der rationalen Metaphysik ist

²⁾ W. M. 11.

³⁾ Was heißt Denken? (W. D.) Tübingen 1954, 128, 136.

⁴⁾ W. M. 10.

für Heidegger darin gelegen, daß die metaphysischen Größen, gleich welcher Art sie sind, nie, wie das die rationale Metaphysik versucht, mit wissenschaftlicher, absoluter Sicherheit festgestellt werden dürfen, sondern nur in freier Entscheidung als Antwort auf den aus dem »metaphysischen Raum« ergehenden Anruf angenommen werden können. Das Sein darf nicht zwingend erschlossen werden; es muß sich selber offenbaren, aus der Verborgtheit in die Unverborgenheit heraustreten. Dieses Sichentbergen des Seins – Heidegger bezeichnet dies als die Wahrheit, die alétheia des Seins – fällt dem Menschen zu als Lohn, wenn er sich frei macht von sich selber und von den seienden Dingen, und muß vom Menschen in freier Hingabe an das Sein beantwortet werden. Frei und nicht rationell erzwungen muß diese Anerkennung des Seins durch den Menschen deshalb sein, weil der Mensch durch das Heraustreten aus der Befangenheit in sich selber und in den Dingen und das Hineinstehen in die Wahrheit des Seins – Heidegger nennt dies »ek-sistieren« – zur vollen Verwirklichung seines Wesens gelangen soll; und Selbstverwirklichung kann nur in Freiheit geschehen.

Metaphysik ist also für Heidegger nicht ein begrifflich festgefügtes und aus notwendigen Erkenntnissen bestehendes Lehrgebäude, sondern ist persönlicher, erlebnismäßiger, in Freiheit erbrachter Vollzug, in dem der Mensch sich für das Sein eröffnet und dessen Offenbarung, so wie sie sich ihm jeweils kundtut, entgegennimmt. In diesem Sinne ist für Heidegger die Metaphysik wesenhaft »geschichtlich«. Metaphysik ist in ihrem Wesen nicht durch menschliches Vernunftdenken gewonnene Erkenntnis, sondern ist »Ereignis« vom Sein her, das der Mensch, auf das Sein hinhörend, erleben soll. Hier gewinnt Heideggers Metaphysik geradezu mystische Züge.

2. Der Vollzug der Metaphysik

Wie geschieht nun dieser Vollzug der Metaphysik? Heidegger geht aus von dem Menschen in seiner Alltäglichkeit. Der Mensch, von Heidegger mit Vorzug als »Dasein« bezeichnet, geht in seinem Alltag auf in der Sorge für sich selber und in der Beschäftigung mit den Dingen der Umwelt und den Menschen seiner Mitwelt, die ihm in der unper-

sönlichen Art, mit der diese Beziehungen gepflegt werden, zum »Man« werden. In dieser Beschäftigung sucht er seine Befriedigung und in ihr ist er derart befangen, daß er der Umwelt und dem »Man« völlig verfällt, daß er sich von ihnen treiben und in seinem ganzen Leben bestimmen läßt. Dabei schließt er sich urteilslos den Alltagsmeinungen an und wälzt seine ganze Verantwortlichkeit auf die Umwelt und die Mitwelt ab. Er kommt weder zur Selbstbesinnung, noch taucht in ihm der Gedanke an Höheres auf. So geht dem Menschen seine ganze Eigenständigkeit, sein Selbstsein verloren. Er versinkt in die Bodenlosigkeit der Uneigentlichkeit. Aber gerade in dieser Verlorenheit an die Umwelt und das »Man« fühlt sich der Mensch heimisch und geborgen. »Dieser Sturz . . . bleibt ihm durch die öffentliche Ausgelegtheit verborgen, so zwar, daß er ausgelegt wird als ›Aufstieg‹ und ›konkretes Leben‹«⁵⁾.

Nun kann es aber sein, und auf die Dauer ist dies unausbleiblich, daß den Menschen inmitten dieses Getriebes, in das er sich stürzt, und in dem er wie in einem Wirbel befangen ist, die Langeweile befällt. Diese Langeweile besteht nicht darin, daß »uns lediglich dieses Buch oder jenes Schauspiel, jene Beschäftigung oder dieser Müßiggang langweilt. Sie bricht auf, wenn ›es einem langweilig ist‹. Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins (d. h. des Menschen) wie ein schweigender Nebel hin -und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen«. Diese Langeweile offenbart dann »das Seiende im Ganzen«⁶⁾. D. h. in dieser Langeweile wird einem alles »egal«. Die einzelnen Dinge, von denen jedes für sich das Interesse so sehr fesselte, werden *gleichgültig*; sie gelten alle gleich und werden so als uniforme Einheiten, als Ganzheit erlebt. Es zeigt sich, daß das Seiende trotz aller Verinselung, in der es uns entgegentritt, eine Ganzheit bildet.

Der Mensch kann sich nun aus dieser Langeweile wieder zurückflüchten in das Getriebe der Welt, in die »Zerstreung« an die einzelnen Dinge und Menschen. Wenn er aber diese Langeweile durchsteht, dann kann es sein – das geschieht freilich »selten genug« und »nur für Augenblicke« – daß die Angst aufbricht. Diese Angst ist für *Heidegger*

⁵⁾ Sein und Zeit, (S. Z.) Tübingen 1953, 178.

⁶⁾ W. M. 30/1.

grundverschieden von der Furcht. (»Wir fürchten uns immer vor diesem oder jenem bestimmten Seienden, das uns in dieser oder jener bestimmten Hinsicht bedroht«⁷⁾). Die Angst dagegen, erklärt Heidegger weiter, ist unbestimmt. »Sie kommt weder von ›Außen‹ noch von ›Innen‹«. Sie ist auch völlig unmotiviert. Sie überfällt den Menschen einfach »gerade im reflexionslosen Hin- und Ausgegebensein an die besorgte ›Welt‹«⁸⁾. »Die Angst vor . . . ist (zwar) immer Angst um . . ., aber nicht um dieses oder jenes . . . In der Angst – sagen wir – ist es einem unheimlich« . . . Wir können nicht sagen, wovor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so«⁹⁾. Diese Angst befällt zwar den Menschen nur in seltenen Augenblicken; aber sie ist ständig gegenwärtig. »Sie schläft nur«; sie »wird im Dasein (d. h. im Menschen) zumeist niedergehalten«. »Ihr Atem zittert ständig durch das Dasein«. Sie kann aber jeden Augenblick erwachen. Und zwar »bedarf es dazu keiner Weckung durch ein ungewöhnliches Ereignis. Der Tiefe ihres Waltens entspricht das Geringfügige ihrer möglichen Veranlassung. Sie ist ständig auf dem Sprunge und kommt doch nur selten zum Springen, um uns ins Schweben zu reißen«¹⁰⁾. Wir können diese Angst auch nicht selber in uns wecken; sie kommt einfach über uns.

In dieser Angst bricht nun das Nichts auf. In der Angst versinken »alle Dinge und wir selbst . . . in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu. Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses ›kein‹. Die Angst offenbart das Nichts. Wir ›schweben‹ in der Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, daß wir selbst – diese seienden Menschen – inmitten des Seienden uns mitentgleiten. Daher ist im Grunde nicht ›dir‹ und ›mir‹ unheimlich, sondern ›einem‹ ist es so. Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da . . . Daß die Angst

⁷⁾ A.a.O., 31.

⁸⁾ S. Z. 136.

⁹⁾ W. M. 32.

¹⁰⁾ A.a.O. 37/8.

das Nichts enthüllt, bestätigt der Mensch selbst unmittelbar dann, wenn die Angst gewichen ist. In der Helle des Blickes, den die frische Erinnerung trägt, müssen wir sagen: wovor und worum wir uns ängstigten, war ›eigentlich‹ nichts. In der Tat: Das Nichts selbst – als solches – war da«¹¹⁾).

Das große Rätsel ist nun, was *Heidegger* mit diesem Nichts meint. Er selber betont, daß das Nichts nicht ein Seiendes ist, daß es nicht als Gegenstand gegeben ist; es ist auch nicht etwas Abgelöstes ›neben dem »Seienden im Ganzen«, d. h. etwas für sich Bestehendes, gewissermaßen, selber eine Realität. »Es enthüllt sich (vielmehr) als zugehörig zum Sein des Seienden« als »die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden«¹²⁾. Das Nichts ist also nach *Heidegger* eine Verfassung des Seienden, das dessen tiefstes Wesen zum Ausdruck bringt. Es bedeutet, daß das Sein der seienden Dinge »selbst im Wesen endlich ist«¹³⁾. Dieses Nichts, das da in der Angst aufbricht, und das *Heidegger* selber reichlich mystifiziert, meint also die Endlichkeit, die Nichtigkeit, die Kontingenz des Seienden und unseres eigenen Seins; bedeutet, daß die Dinge und auch wir nicht selber Grund unseres Seins sind. In diesem Sinn erlebt der Mensch in der Angst das Nichts. Er wird inne, daß die ganze Umwelt und Mitwelt und auch das eigene Sein nichtig sind, daß sie ihm keinen Halt bieten können. Und so wird er herausgerissen aus der Sicherheit, in der er sich bisher gewiegt hat und sieht sich gewissermaßen über einem Abgrund schweben.

Nun kann der Mensch vor diesem Nichts, das sich ihm in der Angst aufgetan, wiederum fliehen und sich erst recht hineinstürzen in das Getriebe der Welt. Aber da ist in ihm eine Stimme, die ihn zurückruft in das Nichts. Es ist die Stimme des Gewissens, deren Ruf, nach *Heidegger* »nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen wird. ›Es‹ ruft wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt *aus* mir und doch über *mich*«¹⁴⁾).

¹¹⁾ A. a. O. 32/3.

¹²⁾ A. a. O. 33, 39, 29.

¹³⁾ A. a. O. 40.

¹⁴⁾ S. Z. 275.

In seinem Hauptwerk »Sein und Zeit«, von dem nur der erste Teil, und zwar schon 1927, erschienen ist, bleibt Heidegger an diesem Punkt seiner »Hermeneutik des Daseins«, d. h. der Analyse des menschlichen Wesens, stehen. Das Sein des Menschen enthüllt sich ihm hier als »Geworfenheit«, als nacktes »Daß es ist und zu sein hat«. Das pure »Daß es ist« zeigt sich¹⁵⁾, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel. Das Dasein ist geworfen in sein Da; vom Werfer aber vermeldet keine Spur. Statt eines Werfers nichtet ihm das Nichts entgegen. Über diesem Abgrund des Nichts muß der Mensch ausharren; dann gelangt er zum Selbstsein, wird er zur Existenz.

Sei es nun, daß Heidegger in den später erschienenen Werken, die sich bereits auf eine erhebliche Zahl belaufen, und von denen nur verwiesen sei auf: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), *Vom Wesen des Grundes* (1929), *Was ist Metaphysik?* (1929), *Vom Wesen der Wahrheit* (1943), *Platons Lehre von der Wahrheit*, mit einem Brief über den Humanismus (1947), *Holzwege* (1950), *Einführung in die Metaphysik* (1953), *Zur Seinsfrage* (1956), *Der Satz vom Grunde* (1957), eine wirkliche »Kehre« vollzogen hat, oder daß ihn einfach die weitere Verfolgung des Weges der Metaphysik zu den neuen Ergebnissen geführt hat; jedenfalls ist für den »späteren Heidegger« das Nichts nicht mehr das letzte, das die Hermeneutik des Daseins ergibt. Wenn nunmehr der Mensch über dem Abgrund des Nichts ausharrt, d. h. seine eigene Kontingenz und die Kontingenz der Welt übernimmt und willentlich bejaht und sich damit innerlich frei macht von der Verfallenheit an die seienden Dinge und so austritt aus der Befangenheit in sich selber und in der Welt, dann leuchtet ihm »unter dem Schleier des Nichts« das Sein auf. Der Mensch steht hinein in »die Lichtung des Seins«; das Sein tritt aus seiner Verborgenheit heraus in die Unverborgenheit. Damit geschieht »Wahrheit«. Wahrheit besagt nach Heidegger in ihrem tiefsten Grund nicht »Übereinstimmung« einer Aussage mit einem Sachverhalt, sondern das Anwesendwerden des Seins für den Menschen, das Einswerden von Mensch und Sein. Dazu ist von seiten des Menschen erfordert, daß er frei wird von der Verfallenheit an das Seiende; unter dieser Rücksicht bezeichnet Heidegger das Wesen der

¹⁵⁾ A.a.O. 135.

Wahrheit als Freiheit. Und vom Sein her bedarf es des Heraustretens aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit, die als *alétheia* die ursprünglichste Bedeutung des Wortes Wahrheit darstellt¹⁶).

Wenn nun der Mensch so aus der Befangenheit im Seienden heraustritt und hineinsteht in die Unverborgenheit, in die Wahrheit des Seins, dann wird es ek-sistent. In dem Erleben des Seins erfüllt sich sein Wesen. Freilich ist diese Erfüllung nie eine endgültige und überhaupt kein Ausruhen, kein festes und letztes Fußfassen im Sein. Denn der Mensch wird ständig hin und hergetrieben zwischen dem Seienden und dem Sein. Wenn er das Sein erfahren will, muß er das Seiende zurücklassen; andererseits führt aber der Weg zum Sein doch wieder nur über das Seiende und das Erleben seiner Nichtigkeit. Gibt er sich zu sehr dem Seienden hin, dann entschwindet ihm das Sein bis zur »Seinsvergessenheit«; will er das Sein ergreifen, dann muß er das Seiende zurücklassen. So befindet sich der Mensch in einer ständigen Spannung, in einer Irre, die durchgehalten werden muß, ohne daß er sich weder an das eine noch an das andere völlig hingeben kann¹⁷). Und in dieser Spannung, in diesem »Umherirren«, bei dem er nie zur Ruhe kommt, findet dann der Mensch sein Selbst, seine Eigenständigkeit, gelangt er zur vollen Freiheit; er wird zur Existenz, Existenz hier nun verstanden im Sinne der allgemeinen Existenzphilosophie.

3. Die Bestimmung des Seins

Was ist nun dieses geheimnisvolle Sein, um das es *Heidegger* in seiner ganzen Metaphysik geht? Die negative Bestimmung, die er von ihm gibt, ist klarer als die positive. Vor allem ist das Sein nicht zu verwechseln mit dem Seienden, auch nicht mit der Summe des Seienden, d. h. den Dingen der Erfahrungswelt.

Heidegger meint mit dem Sein auch keineswegs den allgemeinen, abstrakten Seinsbegriff; darum kann das Sein nicht als bloßes Gedankending, das vom Denken des Menschen geformt ist, gefaßt werden. Es ist

¹⁶) Vgl. *Vom Wesen der Wahrheit*, (W. W.) Frankfurt/M. 51967, 13, 16.

¹⁷) A.a.O. 24.

vielmehr etwas dem menschlichen Denken Vorgegebenes, ihm Übergeordnetes, von dem das menschliche Denken bestimmt wird. »Das Denken«, erklärt *Heidegger*, »läßt sich vom Sein in Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen«¹⁸). Im Denken kommt das Sein zur Sprache. Das Denken »ereignet sich vom Sein«, d. h. das Denken des Menschen ist geradezu eine Tat des Seins. Das Denken des Menschen ist somit nur »die hörende Antwort, die sich auf den Anspruch des Seins ereignet, und zwar als Bestimmung durch die Stimme des Anspruchs«¹⁹). Das Sein ist so wenig ein Gedankenprodukt des Menschen, daß »der Mensch . . . vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins »geworfen« ist (hier also meldet sich der »Werfer«), »daß er dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine«. In diesem Sinn bezeichnet *Heidegger* den Menschen als den »Hirten des Seins«. Aus dem Sein kommt auch »die Zuweisung derjenigen Weisungen . . ., die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen«²⁰). Ja, sogar die Stimme des Gewissens, die den Menschen von der Flucht vor dem Nichts zurückruft zum Ausharren über dem Abgrund des Nichts, entpuppt sich jetzt als Stimme des Seins. Und schließlich ist es das Sein selber, das dem Menschen Antwort auf die Zentralfrage der Metaphysik gibt, warum überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts ist. »Angerufen von der Stimme des Seins« erfährt der Mensch allein unter allem Seienden »das Wunder aller Wunder: Daß Seiendes ist«²¹).

Dennoch ist das Sein für *Heidegger* nichts Transzendentes; es kann in keiner Weise mit Gott oder dem Göttlichen identifiziert werden. Ausdrücklich erklärt er: »Das ›Sein‹ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende«²²). Mit Entschiedenheit wendet sich darum *Heidegger* dagegen, daß sein Denken im Sinne des Theismus oder auch des Pantheismus ausgelegt wurde, wie er sich andererseits allerdings auch gegen den Vorwurf des Atheismus verwahrt²³).

¹⁸) P. W. 53/4, 60

¹⁹) Vgl. A.a.O. 56, 60.

²⁰) A.a.O. 57, 75, 114.

²¹) W. M. 47/7.

²²) P. W. 76.

²³) A.a.O. 103.

Die Gleichsetzung von Sein und Gott ist nach *Heidegger* die verhängnisvollste Verwechslung, die sich die rationale Metaphysik hat zuschulden kommen lassen. Diese Verwechslung ist überhaupt der Grund, warum Gott fälschlicherweise in die Philosophie gelangt ist. Diesen Gott der rationalen Metaphysik muß die echte Philosophie, wie *Heidegger* sie versteht, preisgeben. »Wer (darum) die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen«²⁴). Das ist aber in den Augen *Heideggers* kein Verlust. Denn »zu diesem Gott«, meint er, »kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui (so lautet nach *Heidegger* der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie) kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher«²⁵).

Ja, *Heidegger* meint sogar: »Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt besteht darin, daß Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten Wert herabgewürdigt wird. Nicht daß Gott für unerkennbar gehalten, nicht daß Gottes Existenz als unbeweisbar erwiesen wird, ist der härteste Schlag gegen Gott, sondern daß der für wirklich gehaltene Gott, zum obersten Wert erhoben wird. Denn dieser Schlag kommt gerade nicht von den Herumstehenden, die nicht an Gott glauben, sondern von den Gläubigen und deren Theologen, die vom Seiendsten alles Seienden reden, ohne je sich einfallen zu lassen, an das Sein selbst zu denken, um dabei inne zu werden, daß dieses Denken und jenes Reden, aus dem Glauben gesehen, die Gotteslästerung schlechthin ist, falls sie sich in die Theologie des Glaubens einmischen«²⁶). Diesen Gott, der als »Causa sui« und als »summum bonum« ausgegeben wird, erklärt *Heidegger* unter Berufung auf *Nietzsche* für tot. Und wenn heute dieser Gott noch geglaubt und seine Welt für maßgebend gehalten wird, dann gleicht das »jenem Vorgang, durch den der Schein eines seit Jahrtausenden erloschenen Sternes noch leuch-

²⁴) Identität und Differenz, (I. D.) Pfullingen ³1957, 51.

²⁵) A.a.O. 70/1.

²⁶) Holzwege, (H.) Frankfurt/M. ³1957, 239/40.

tet, mit diesem seinem Leuchten jedoch ein bloßer ›Schein‹ bleibt«²⁷⁾. Diesen Gott gänzlich aus der Philosophie zu streichen, betrachtet *Heidegger* als seine vorzüglichste Aufgabe. Denn erst wenn das Denken den metaphysischen Gott preisgibt, wird es frei für den »göttlichen Gott«²⁸⁾. Was es mit diesem »göttlichen Gott« für eine Bewandnis hat, werden wir noch sehen.

Pöggeler gibt den Grund an, warum der metaphysische Gott in *Heideggers* Philosophie keinen Platz finden kann. Denn, wenn die Welt aus der Tat eines Schöpfers erklärt wird, nämlich als das Geschaffene, dann könne »die Frage nach dem Sinn des Seins nicht mehr aufkommen: der alles erklärende Schöpfungsglaube verwehre das denkerische Fragen«²⁹⁾. Damit soll offenbar gesagt werden: Wenn die Philosophie Gott in ihren Betracht miteinbezieht, dann ergibt sich daraus eine eindeutige und endgültige Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins. Damit würde das Fragen, die immer neue zu stellende und nie zu Ende führende Frage nach dem Sinn des Seins, die die Triebfeder der Philosophie ist, aufhören. Die Philosophie würde zu einem endgültigen und geschlossenen System werden und würde den Charakter der Geschichtlichkeit, eines ständigen, nie zur Vollendung gelangenden Geschehens, der für *Heidegger* der Wesenszug der Philosophie ist, verlieren. Darum also darf Gott in der Philosophie keinen Platz finden, abgesehen davon, daß ihm dieser Platz durch die *Kant'sche* Erkenntnislehre, auf deren Boden *Heidegger* ganz und gar steht, bereits von vorneherein verwehrt ist. Letztlich ist es also ein reines Postulat, das *Heidegger* zur Ablehnung eines philosophischen Gottesbegriffes führt.

Das Sein ist also nach *Heidegger* nichts Transzendentes; es ist vielmehr dem Seienden immanent; es ist »in das mannigfaltige Seiende verstreut«³⁰⁾. Ja, genau genommen ist das Sein überhaupt nicht »etwas anderes« neben dem Seienden; sondern, wie *Pöggeler* ausführt, »Sein ist Sein des Seienden, das Seiende ist das Seiende des Seins . . . Sein und Seiendes sind das Selbe«. Wäre das Sein »etwas anderes« als das Seien-

²⁷⁾ Nietzsche (N.) II, Pfullingen 1961, 33.

²⁸⁾ I. D. 71.

²⁹⁾ Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, 193; vgl. N. II, 131f; 58f; *Einführung in die Metaphysik* (E. M.), Tübingen 1953, 5f.

³⁰⁾ E. M. 78.

de, »dann wäre es ja wieder Seiendes«³¹). Diese Worte sind wohl in dem Sinn zu verstehen, daß Sein und Seiendes nicht wie zwei gleichartige Dinge zu fassen sind, die nebeneinander gestellt und miteinander verglichen werden können. Das Seiende ist vielmehr das Sein selber, insofern das Sein im Seienden zur Erscheinung gelangt; und das Sein ist dasjenige, das das Seiende zur Erscheinung bringt, ohne aber als solches selber zur Erscheinung zu werden.

Zur positiven Bestimmung des Seins verwendet nun *Heidegger* die drei Begriffe der *ousía*, des *lógos* und der *phýsis*. Als *ousía* stellt das Sein »im Gegenhalt zum Werden, das Bleiben . . .; im Gegenhalt zum Schein das bleibende Vorbild, das Immergleiche . . .; im Gegenhalt zum Denken das Zugrundeliegende, Vorhandene; im Gegenhalt zum Sollen das je Vorliegende als das noch nicht oder schon verwirklichte Gesollte« dar. Dabei sagen »Bleiben, Immergleichheit, Vorhandenheit, Vorliegen« »im Grunde alle dasselbe (nämlich): ständige Anwesenheit«³²). M. a. W.: Sein als *ousía* besagt das objektiv gegebene, sich gleichbleibende und gültige Wesen der Dinge.

Einen Schritt weiter in das Wesen des Seins führt der Begriff *lógos*. Das Wort *lógos* führt *Heidegger* auf »légein« = sammeln zurück. So bedeutet *lógos* in Bezug auf das Sein »die ständig in sich waltende ursprünglich sammelnde Gesammeltheit«³³). Das Sein als *Logos* ist das Prinzip der Einheit; es stellt in sich eine geschlossene Einheit dar und verleiht auch den einzelnen seienden Dingen ihre innere Einheit. »Das Sein versammelt das Seiende darin, daß es Seiendes ist. Das Sein ist die Versammlung – *Logos*«³⁴). »Wie der Blitz«, erklärt *Pöggeler*, sich an Formulierungen *Heideggers* anlehnd, »alles Anwesende jäh ins Licht des Anwesens versammelt, so versammelt der *Logos* Alles ins Eine«³⁵).

Als Einheitsprinzip ist das Sein schließlich dann auch das Erkenntnisprinzip, das *Heidegger* mit dem Wort *phýsis* zum Ausdruck bringt. *Phýsis* bedeutet nach *Heidegger* nicht einfachhin Natur, sondern »das von sich aus Aufgehende (z. B. das Aufgehen einer Rose), das sich er-

³¹) Pöggeler a.a.O. 150.

³²) E. M. 154.

³³) a.a.O. 98.

³⁴) Was ist das – die Philosophie? (W. Ph.) Pfullingen 1956, 22.

³⁵) Pöggeler, a.a.O. 198; vgl. Vorträge und Aufsätze (V. A.) Pfullingen 1954, 222.

öffnende Entfalten, das in solcher Entfaltung in Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben, kurz das aufgehend-verweilende Walten«. Phýsis meint, »das Entstehen, aus dem Verborgenen sich heraus- und dieses so erst in den Stand bringen«³⁶). D. h. das Sein ist »phýsis«, insofern es zu seinem Wesen gehört, von sich aus, aus einer inneren Dynamik heraus, in die Unverborgenheit, die alétheia und in diesem Sinn in die Wahrheit zu treten und so vom Menschen vernommen zu werden; und zugleich ist es dann auch der Grund für die Erkennbarkeit des Seienden, der einzelnen erfahrbaren Dinge. Daß das Seiende überhaupt erkennbar ist, daß es zur Erscheinung gelangen kann, verdankt es dem Sein als phýsis. »Im Scheinen von Sein (erscheint) das Seiende«³⁷). Durch das Sein ist es also bedingt, daß es überhaupt Wahrheit im Sinne der abétheia gibt. Als phýsis ist das Sein der Erkenntnisgrund für alles.

Das Sein ist also Wesens-, Einheits- und Erkenntnisgrund. Ja, es ist der Grund schlechthin. »Das Sein zeigt sich im Charakter dessen, was wir Grund nennen«³⁸). »Grund und Sein (›sind‹) das Selbe . . . Sein ›ist‹ im Wesen: Grund«³⁹). Während so das Sein alles Seiende begründet, wurzelt es selber in keinem anderen Grund mehr. »Sein (kann) nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte. Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Ableibens des Grundes vom Sein ›ist‹ das Sein der Abgrund. Insofern das Sein als solches in sich gründend ist, bleibt es selbst grundlos. Das ›Sein‹ fällt nicht in den Machtbereich des Satzes vom Grund, sondern nur das Seiende«⁴⁰). *Heidegger* will damit das Sein keineswegs absolut setzen; er erklärt es nicht zur »Causa sui«, sondern will nur zum Ausdruck bringen, daß beim Sein die Frage nach einem weiteren Grund aufhört. Nur das vielgestaltige Seiende bedarf eines Grundes, der zugleich Wesens-, Einheits- und Erkenntnisgrund ist. Würde man dem Sein noch einen Grund unterstellen, »dann wäre das Sein als ein Seiendes vorgestellt«⁴¹), d. h. der Vielheit des Seienden gleichgestellt und wäre,

³⁶) E. M. 11, 12.

³⁷) W. Ph. 22.

³⁸) Kants These über das Sein. (K. S.) Frankfurt/M. 1963, 9.

³⁹) Der Satz vom Grund, (S. Gr.) Pfullingen 1957, 93.

⁴⁰) Ebd.

⁴¹) a.a.O. 205.

insofern es dem Satz des zureichenden Grundes unterworfen ist, zum Gegenstand des rationalen Erkennens und zufolge der *Kant'schen* Erkenntnislehre zu einem Ding der Erscheinungswelt gemacht.

Man dürfte wohl nicht fehl gehen in der Annahme, daß sich in diesem Sein *Heideggers* die platonische Idee wiederfindet, so sehr sich *Heidegger* auch sonst gegen allen Platonismus wendet. Die Idee ist aber hier nicht an ihrem »überhimmlischen Ort« belassen, sondern in die seienden Dinge hineingenommen, zwar nicht individuiert und ihrer aktualen Intelligibilität beraubt, wie bei *Aristoteles*, sondern als actu intelligibel und als Grund aller Intelligibilität bestehend. Wenn *Heidegger* den Gedanken ablehnt, daß das Sein etwas Statisches, ein »ständiges Anwesen«, »das an sich und überhaupt immer Gültige, das Unveränderliche, Ewige, Überzeitliche«, »in starrer Gleichheit über der Geschichte Stehende ist«⁴²⁾, und zum Wesen des Seins die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit rechnet, so will er damit nicht sagen, daß das Sein selber sich wandelt, sondern daß sein Hervortreten aus der Verborgenheit, in diesem Sinn seine Wahrheit, ein Geschehen, ein Ereignis ist, ein Ereignis, das dem einen zuteil wird, dem anderen nicht, das zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Form auftritt und nie zu einem endgültigen Abschluß kommt. Darum kann die Metaphysik, das Denken des Seins, nie in ein geschlossenes System und in definitive Begriffe gebracht werden. Die Metaphysik unterliegt dem geschichtlichen Wandel, wie das Sichoffenbaren des Seins, und ihr jeweiliger Stand entspricht dem Grad, in dem das Sein sich selber kundtut.

Wenn *Heidegger* auf Grund seiner These, daß das Sein geschichtlich ist, Relativismus vorgeworfen wird, so ist dem entgegenzuhalten, daß *Heidegger* nicht das Sein selber relativ setzt; relativ, »geschichtlich«, ist nur dessen Hervortreten aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit, in die »alétheia«. In diesem Sinn ist es zu verstehen, wenn *Heidegger* von der Geschichtlichkeit der Wahrheit spricht.

Richtig jedoch ist, daß *Heideggers* Metaphysik relativ ist und somit keinerlei Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann; das will sie aber auch gar nicht. Schon das Beschreiten des Weges der Metaphysik ist nicht ohne weiteres für jedermann und jederzeit möglich; denn die

⁴²⁾ N. I, 173.

existenziellen Erlebnisse, die diesen Weg eröffnen, die Langeweile und die Angst, können nicht nach Belieben geweckt werden; sie kommen über den Menschen wie eine Gnade. Und das Begehen des Weges selber ist eine rein subjektive und persönliche Angelegenheit.

Kann nun diese Metaphysik *Heideggers* überhaupt als Metaphysik bezeichnet werden? Jedenfalls bleibt sie der Immanenz verhaftet und führt nicht zu einer echten Transzendenz, so sehr auch *Heidegger* vom Transzendieren spricht. Dieser Schritt zur eigentlichen Transzendenz ist hier verwehrt durch die ausschließliche Anwendung der phänomenologischen Methode, die, wenn sie konsequent und getreu durchgeführt wird, lediglich das Wesenhafte in den Erscheinungen selber aufzuzeigen vermag.

Das muß nun nicht bedeuten, daß *Heidegger* das Transzendente, d. h. Gott, leugnet. Er verwahrt sich, wie schon erwähnt, ausdrücklich gegen den Vorwurf des Atheismus. Aber philosophisch läßt sich nach ihm über Gott nichts ausmachen. »Die Philosophie Martin *Heideggers*«, bemerkt *Max Müller*, »sieht ihre eigene Grenze gegenüber dem Religiösen und Theologischen, das ihr in ihrem eigenen Bereich nicht begegnet und nicht in der gleichen Weise als Seinserfahrung und Interpretation dieser Erfahrung bezeichnet werden kann. Mit dieser Selbstbegrenzung ist keine Leugnung des ›Jenseits dieser Grenze‹ ausgesprochen«⁴³).

Ja, es scheint sogar, daß sich für *Heidegger* diese Grenze zum Transzendenten in etwa auftut, wenn er sagt: »Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ›Gott‹ nennen soll«⁴⁴).

Trotzdem dürften sich diese Worte *Heideggers* nicht im Sinne eines eigentlichen »praeambulum fidei« auslegen lassen, wie *Max Müller* meint⁴⁵). Zunächst kann es für *Heidegger* keine vernunftgemäße und damit allgemeingültige Begründung des Glaubens geben. Denn »eine

⁴³) *Max Müller*, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1958, 76/7.

⁴⁴) P. W. 102.

⁴⁵) *M. Müller*, a.a.O. 77.

Offenbarung, die (bloße) Geschichte ist, kann«, worauf *Pöggeler* hinweist, »nicht allgemein einsichtig gemacht und auch nicht in einem allgemeinen Prinzip gegründet werden«⁴⁶). »Ob und wie der Gott und die Götter in die Lichtung des Seins hereinkommen«, erklärt *Heidegger* selber, »entscheidet (überhaupt) nicht der Mensch«⁴⁷), gemeint ist« mit seiner Vernunftkenntnis«, sondern das beruht im Geschick des Seins – in der Nähe zum Sein. »In dieser Nähe vollzieht sich, wenn überhaupt die Entscheidung, ob und wie der Gott oder die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmt, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen Gottes und der Götter neu beginnen kann. Das Heilige aber, das nur erst Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist«⁴⁸). Das »praeambulum fidei«, die Ahnung des Heiligen, die dann das Göttliche in irgendeiner Form erahnen läßt, ist also hier eine irrationale Grösse, die durch ein Erleben, das wie ein Geschick, wie eine Gnade, über den Menschen kommt, bedingt ist.

Vor allem aber handelt es sich bei dem Glauben, der hier vorbereitet werden soll, nicht um den christlichen Gottesglauben. Denn für *Heidegger* sind »christlicher Glaube und Philosophie abgründig verschieden«. Der Begriff einer christlichen Philosophie ist für ihn »ein hölzernes Eisen« und ein Widerspruch⁴⁹). Der christlichen Theologie wirft *Heidegger* vor, daß sie »das ihr anvertraute Heilige nicht bewahrt hat«. Darum sieht er seine vordringliche Aufgabe darin, die Reste von christlicher Theologie radikal aus der Philosophie auszutreiben. Als Glaube kann nach den Worten *Heideggers* nur in Frage kommen »jener Anspruch des Heiligen, wie er in den griechischen Tempeln ins Werk gesetzt worden ist«, »was in den griechischen Bau- und Bildwerken Gestalt wurde« und »die griechische Tragödie (hat) zu Wort kommen lassen«, m. a. W. jener »Gottesglaube«, der im vormetaphysischen, im my-

⁴⁶) O. Pöggeler, a.a.O. 261.

⁴⁷) P. W. 102.

⁴⁸) Zit. bei Hans Meyer, *Heidegger und Thomas v. Aquin*. München-Paderborn-Wien 1964, 70.

⁴⁹) E. M. 6; N. II, 132.

thologischen Denken der Griechen zum Ausdruck gelangt ist, und der »für unsere Zeit durch *Hölderlin* gewandelt zurückgeholt« wurde⁵⁰). Nur, wenn der Gott der Offenbarung und der griechischen Philosophie für tot erklärt wird, dann kann im Rahmen des Heiligen, den die Erfahrung des Seins eröffnet, der »göttliche Gott« erscheinen; und das ist das Göttliche der griechischen Mythologie.

Wenn somit von *Heideggers* Metaphysik auch keine direkte Brücke zum biblischen Offenbarungsglauben führt, so kann sie vielleicht doch noch in einem indirekten und mittelbaren Sinn als *praeambulum fidei* gelten, insofern sie Vorbereitung und Disposition sein will für ein Sich-öffnen einem Höheren gegenüber. Es ist wohl *Heideggers* philosophisches Grundanliegen, und man darf überzeugt sein, daß *Heidegger* dieses Anliegen ernst nimmt, den heutigen Menschen aus seiner Verlorenheit an die Dinge dieser Welt herauszureißen und ihn erlebnismäßig zu der Überzeugung zu führen, daß es »hinter« diesen seienden Dingen, noch »etwas« gibt, das das eigentliche Sein darstellt, das für die Freiheit des Menschen bindend und verpflichtend ist, und das sogar in einer allgemeinen Form den Charakter des Göttlichen und damit religiöse Bedeutung gewinnen kann. Freilich mag dahingestellt sein, ob diese »Hinführung zum Glauben« heute noch erfolgversprechend ist. Ja, *Pöggeler* erklärt *Heidegger* zu seinem 80. Geburtstag unumwunden, daß er »für viele . . . heute schon aus der philosophischen Diskussion herausgefallen« sei⁵¹).

⁵⁰) Pöggeler, a.a.O. 195.

⁵¹) Pöggeler, *Heidegger heute*. In: Heidegger, Hrsg. v. O. Pöggeler, Neue wissenschaftliche Bibliothek, Philosophie, Köln-Berlin 1969, 24.