

THOMAS UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK

Emerich Coreth

UDK 1 Thomas Aquinas

111

1. *Zum Problem der Metaphysik*

Metaphysik ist ein bleibendes Anliegen, weil es dem Wesen des Menschen entspringt, das sich und seine Welt übersteigt. Aber Metaphysik ist ein philosophisches Problem, das immer wieder in Diskussion steht. In unserer Zeit gilt Metaphysik weithin als überholt und überwunden. Man spricht vom “Tod der Metaphysik” und verkündet ein “nachmetaphysisches Zeitalter”. Diese Auffassung entstammt nicht nur dem positivistischen Geist moderner Wissenschaft, sondern auch — im Gegensatz dazu — dem Seinsdenken M. Heideggers, der die gesamte Metaphysik der Tradition verwirft, weil sie nur das Seiende bedacht, das Sein aber “vergessen” habe. Daher sei sie im Grunde selbst “Nihilismus”, weil es “mit dem Sein nichts ist”.¹ An ihre Stelle habe ein neues “Seinsdenken” zu treten, das zugleich dem Einwand entgegentritt, Heideggers eigene Philosophie sei im letzten Nihilismus, das “Sein” gehe unter im Nichts.

Heidegger Rede von der Überwindung der Metaphysik hat, oft mißverstanden, breites Echo gefunden. Wenn er sagte, Metaphysik sei “im Grunde Nihilismus”, so verfällt seine radikale Gefolgschaft in der fast wieder unmodernen “Postmoderne” z. T. erst recht blankem Nihilismus. Viele aber, die vom “Ende der Metaphysik” reden, auch Theologen, die unter dem Banne des Zeitgeistes die Befreiung der Theologie von Metaphysik preisen, wissen nicht, wovon sie reden, was Metaphysik eigentlich ist und auch in unserer Zeit sein soll.

Die Verwirrung wird noch größer durch alles, was sich heute als Metaphysik ausgibt: neue Esoterik, Pseudo-Mystik, transzendente Meditation u. a. Das alles setzt Metaphysik allen Mißverständnissen aus und bringt sie in Verruf, hat aber mit ihrer Sache nichts tun.

1 Vgl. M. Heidegger, Nietzsches Wort “Gott ist tot”, in: Holzwege, Frankfurt 1950, bes. 244.

Doch scheint sich in der Gegenwart eine Rückbesinnung auf Metaphysik anzubahnen. Alle Wissenschaften stoßen auf Grundfragen, die sie selbst nicht mehr beantworten können. Dazu kommt das breite Bedürfnis nach weltanschaulicher Orientierung in einer pluralistischen Welt, die sich durch den Fortschritt der Wissenschaft und Technik stürmisch wandelt, aber die Probleme der Menschheit nicht löst, sondern z. T. noch verschärft. So stellen sich unausweichlich "metaphysische" Fragen; aber was heißt das?

Wenn man jede Einsicht als metaphysisch versteht, die über das unmittelbar Gegebene hinausgeht, so kann keine wissenschaftliche Erkenntnis ohne derart "theoretische" Implikationen oder Voraussetzungen auskommen. Sie müssen philosophisch reflektiert, analysiert und begründet werden. Reiner Empirismus oder Positivismus ist überholt. Unweigerlich stellen sich weitere oder vorausliegende Fragen, ohne damit schon einen metaphysisch umfassenden Horizont zu erreichen, daher ohne mit analytischen Methoden metaphysische Einsichten adäquat erfassen und begründen zu können.

Versteht man dagegen Metaphysik, ihrem klassischen Begriff schon näher, als Wissenschaft von der Gesamtwirklichkeit, so zeigt sich das Bestreben, sie unter dem Eindruck moderner Wissenschaft und Wissenschaftstheorie durch Synthese oder Zusammenschau aller Sonderaspekte zu erstellen, unter denen wir in der Lebenswelt wie in Einzelwissenschaften die Wirklichkeit erfahren und betrachten.² Auch deren Summe, soweit wir sie erreichen (was faktisch niemals möglich ist), kann aber die Ganzheit nie einholen. Schon nach Kant ist das Ganze der "Welt" nicht empirisch gegeben, sondern eine regulative Idee. Erst recht ist die Gesamtwirklichkeit nicht durch Synthese empirischer Aspekte erreichbar. Weder die Vielheit der Perspektiven noch deren Interferenz oder Synthese wäre möglich, wenn nicht eine übergeordnete, alle Vielheit umfassende Einheit vorausgesetzt wäre. Metaphysik als Gesamtwissenschaft ist nur möglich, wenn sie als Grundwissenschaft begriffen wird, die nicht unter einer empirischen und kategorialen, sondern einer vorgängig transzendenten, schlechthin universalen Hinsicht die Gesamtheit umgreift und alle Sonderaspekte übersteigt.

Daß wir einen derart umfassenden Aspekt der Wirklichkeit nicht nur durch philosophische Abstraktion irgendwie erreichen können, sondern daß er in unserem Denken, Reden und Handeln immer schon gegenwärtig und, obwohl zumeist unthematisch, darin vollzogen wird, ist eine Ureinsicht philosophischen Denkens. Wir gehen beständig mit dem um, was "ist", und von dem wir wissen, daß es "ist". Schon Anaximander spricht vom Seienden (to

2 So z. B. H. Schmidinger, *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Stuttgart 2000, ein informativ wertvolles Werk, das aber, weil es den Seinsbegriff vermeidet, metaphysische Einsicht nicht erreicht, sondern allein durch hypothetische Extrapolationen oder Postulate zu Aussagen über die Gesamtwirklichkeit kommen will.

on) und meint damit alles, was "ist". Parmenides will die Ganzheit des "Seins" erfassen und begreifen. Dies wirkt weiter über Platon auf Aristoteles, der als Gegenstand der Metaphysik, seiner Ersten Philosophie als Grund- und Gesamtwissenschaft, das "Seiende, insofern es Seiendes ist" (to on he on: Met 4, 1, 1003a, 21 ff.), benennt. Damit wird er richtungweisend für eine Metaphysik als Seins-Philosophie. Auch wußte er schon, daß das Seiende "auf vielfache Weise ausgesagt wird" (pollachos legetai: ebd. 33 u. a.), und gibt damit den Ansatz zu analogem Seinsverständnis, nicht nur der Aussage über Seiendes, sondern auch der realen Seinsweisen alles dessen, was ist.

2. *Metaphysik als Seins-Philosophie bei Thomas*

2.1 Von Aristoteles zu Thomas

Aber nicht Aristoteles, sondern erst Thomas von Aquin hat, wenn auch von aristotelischen Ansätzen her, Metaphysik eigentlich als Philosophie des Seins verstanden und begründet. Bei Aristoteles finden sich zwei Gedankenstränge, die noch nicht zur vollen Einheit kommen. Auf der einen Seite steht die Einsicht in das Verhältnis von Akt (energeia) und Potenz (dynamis), die sein ganzes Denken durchzieht und auf alle Bereiche der Wirklichkeit angewendet wird. Sie ist grundlegend zur Überwindung der Antinomie von Sein und Werden (Parmenides und Heraklit), wichtiger als etwa die Zweiheit von Materie und Form, die einen Sonderfall von Potenz und Akt bildet. Man kann die aristotelische Philosophie zurecht als Akt-Potenz-Metaphysik bezeichnen.

Auf der anderen Seite steht die Einsicht in das Seiende, genauer das "Seiende als Seiendes" als Gegenstand (obiectum formale) der Metaphysik. Aristoteles will alles, was ist oder wird, unter dieser Hinsicht ergründen: was ihm "als Seiendem" eigen ist und deshalb allem Seiendem, wenn auch auf vielfältige Weise (pollachos), zukommt. Trotzdem wird das grundlegende Verhältnis von Akt und Potenz noch nicht als Seinsverhältnis, der Akt nicht als Seinswirklichkeit, die Potenz nicht als Seinsmöglichkeit verstanden. Die Akt-Potenz-Philosophie wird noch nicht eigentlich zu einer Metaphysik des Seins.

Das geschieht auch in der Folgezeit noch nicht, weder im Neuplatonismus noch bei Augustinus und in der augustiniischen Tradition des Frühmittelalters. Das geschieht erst bei Thomas von Aquin, der auf diesem Hintergrund das aristotelische Denken aufnimmt, aber darüber hinaus zu einer Seins-Metaphysik entfaltet.

2.2 Sein und Wesen

Thomas übernimmt die Definition der Metaphysik von Aristoteles als Wissenschaft vom Seienden, insofern es Seiendes ist (*ens in quantum est ens*), führt sie aber konsequenter als solche durch. Für ihn ist *ens* "id quod est" (In *Met* 4, 1) oder "id quod habet esse" (In *Met* 12, 1 u. a.), "nomen entis imponitur ab ipso actu essendi" (I *Sent* 8, 1, 1 u. a.). Damit wird das Seiende schon, über Aristoteles hinaus, auf das Sein (*esse*) zurückgeführt, das Sein aber als Seinsakt (*actus essendi*) verstanden.

Thomas folgt der Akt-Potenzlehre des Aristoteles und wendet sie vielfältig an: auf das Verhältnis von Materie und Form, von Substanz und Akzidens, auf alles Werden und Wirken, vor allem — das ist hier neu und entscheidend — auf das Verhältnis von Sein und Wesen (*esse et essentia*). Damit überwindet er die bei Aristoteles noch offene Zweiheit von Akt-Potenz-Lehre und Seins-Philosophie, die Thomas so versteht und vertieft, daß Akt und Potenz nicht nur darin aufgenommen, sondern daraus begründet und begriffen werden.

Für Thomas ist alles, was auch immer ist, Seiendes durch das Sein, das ihm zukommt. Das Sein des Seienden aber ist Seinsakt (*actus essendi*), d. h. das innere Prinzip aktueller Wirklichkeit, nicht nur im Sinne des Daseins (*Existenz*), sondern auch aller positiven Inhalte oder Bestimmungen, die dem Seienden wesenhaft zukommen (*Essenz*) und von ihm ausgesagt werden können. Wenn das Sein Seinsakt (*actus essendi*) ist, so sind auch alle positiven Bestimmungen, Thomas nennt sie Vollkommenheiten (*perfectiones*), eben Seinsvollkommenheiten (*perfectiones essendi*), im Sein begründet und durch den Seinsakt gesetzt (vgl. *Sth* I, 4, 2).

Alle Dinge unserer Erfahrung sind endlich, im Sein begrenzt (*entia finita*). Das eine ist nicht das andere, es gibt Stufen der Seinsgehalte. Endliches Seiendes ist nicht das reine Sein selbst, sondern hebt sich von ihm durch sein endliches Wesen (*essentia finita*) ab. Das Wesen ist das Prinzip bestimmter Begrenztheit, wodurch das Seiende in seine besondere Wesensart gesetzt ist. Dem Seienden kommt Sein zu, aber nach Maßgabe seines endlichen Wesens. Das Wesen setzt aus sich noch nicht das Sein. Es ist die bestimmt begrenzte Seinsmöglichkeit (*potentia essendi*) gegenüber der Seinswirklichkeit (*actus essendi*). Das Sein als solches setzt von sich aus nicht die bestimmte Begrenzung; diese liegt am endlichen Wesen. Beide sind konstitutive Prinzipien des realen und konkreten Seienden, beide daher seinsmäßig (*ontologisch*) begriffen als Potenz und Akt des Seins.

2.3 Das Sein selbst

Daraus folgt: Wenn das Sein ganz es selbst und nicht durch ein endliches Wesen begrenzt ist, dann ist es absolut notwendige Ur-Wirklichkeit (Sein kann nicht nicht sein), aber auch die unbegrenzte Fülle aller positiven Seinsgehalte oder Seinsvollkommenheiten (Sein schließt Sein nicht aus). Alles, was an positiver Bestimmtheit oder Eigenschaft von Seiendem überhaupt möglich, d. h. vom Sein her ermöglicht ist, das ist zuvor notwendig unendliche Wirklichkeit: Gott ist für Thomas das "Sein selbst" (*ipsum esse*).

Wenn wir von Gottes "Wesen" sprechen, meinen wir, "was" er ist. Das kann aber nicht als endliche Wesenheit ein begrenzendes Prinzip und nicht vom Sein Gottes verschieden sein. Sein und Wesen sind in ihm, wie Thomas betont, vollkommen identisch: Gott ist sein Wesen, und sein Wesen ist das Sein selbst (*essentia sua est suum esse*: Sth I, 3, 4). Wenn in diesem "Sein selbst" alle Seinsmöglichkeit ewig unendliche Wirklichkeit ist, so "präexistiert" alles in Gott, was immer in der geschaffenen Welt möglich ist, nicht nur (formal) im Entwurf der Ideen einer möglichen Welt, sondern schon (real und fundamental) in der Einheit und Wirklichkeit des Seins selbst.

Dieser Wesensbestimmung Gottes fügt Thomas oft das Wort "subsistent" hinzu: "*ipsum esse subsistens*" (Sth I, 4, 2 u. a.). Damit ist gesagt, daß Gottes Sein in sich selbst besteht, d. h. auf die Weise einer Substanz "in sich" und nicht in einem anderen ist. Gott ist nicht ein allgemeines, allem Seienden gemeinsames Sein (*esse commune*), das in die Welt verströmt oder sich erst in den Dingen der Welt selbst verwirklichen müßte. Thomas hebt das Sein Gottes deutlich ab von neuplatonischer Emanation und von pantheistischen Konzeptionen einer Selbstverwirklichung Gottes in der Welt (später bis zu Hegel). Nein, Gott besteht als die Fülle des Seins in sich selbst, in absoluter Transzendenz abgehoben von allen endlichen Seienden, die allein durch seine Schöpfermacht ihre Seinswirklichkeit als kontingente Teilhabe am göttlichen Sein haben.

Damit geht Thomas weit hinaus über den Gottesbegriff des Aristoteles (Met 12), der zwar die reine Aktualität des "unbewegten Bewegers" erreicht, der im "Sich-Denken des Denkens" oder "Sich-Wissen des Wissens" (*noesis noeseos*) geistig voll bei sich selbst ist — bei sich, aber nicht bei uns und der Welt. Er ruht in ewig selbigem Glück geistigen Selbstbesitzes, aber er hat weder die Welt erschaffen noch wirkt er weiter in der Welt. Er ist nur ihr Ziel, das alles, auf sich hinziehend, in Bewegung hält. Er ist noch weit entfernt vom lebendigen, persönlichen und freien Schöpfergott des christlichen Glaubens.

Diesen aber in klaren Worten auf den Begriff gebracht zu haben, ist die einmalige Leistung des hl. Thomas von Aquin. Der Begriff des "*ipsum esse*" ist, richtig verstanden, der höchste, tiefstnigste und inhaltsreichste Gottesbegriff, den philosophisches Denken jemals erreicht hat. Damit nimmt

Thomas die beste Tradition von Platon und Aristoteles über Plotin und Augustinus auf (bei dem sich schon die Worte "ipsum esse" finden), versteht und erklärt sie aber neu aus dem konsequenten Zusammenhang seines Seinsdenkens: als den reinen Akt des Seins, der ohne potentielle Begrenzung notwendig und unendlich in sich selbst ist.

Das "Sein selbst" ist eine abstrakte Formel, die man erst voll versteht, wenn man den geistigen Hintergrund kennt und wenn man sie inhaltlich auffüllt und lebendig entfaltet. Das tut schon Thomas, aber auch nur in abstrakten Hinweisen: "In Gott sind die Vollkommenheiten aller Dinge; er ist daher umfassend (universaliter) vollkommen" (Sth I, 4, 2). "Was immer an Vollkommenheit in einer Wirkung besteht, [...] präexistiert virtuell in der wirkenden Ursache [...]. Weil aber Gott die erste Wirkursache aller Dinge ist, müssen die Vollkommenheiten aller Dinge auf übersteigende Weise (secundum eminentiorem modum) in Gott präexistieren" (ebd.). "Gottes Sein selbst umfaßt in sich Leben und Weisheit, weil keine Seinsvollkommenheit dem subsistierenden Sein selbst fehlen kann" (ebd. ad 3). Man könnte zu Leben und Weisheit noch hinzufügen: Güte und Schönheit, Macht und Freiheit, Liebe und Erbarmen — alle personalen und interpersonalen Werte, die sich ontologisch als echte Seinsgehalte (perfectiones essendi) erweisen. Sie alle sind in Gott dem "Sein selbst" notwendig auf übersteigende Weise ewig unendliche Wirklichkeit.

Darin vollendet sich die metaphysisch-ontologische Gesamtschau der Wirklichkeit bei Thomas, aber nur dadurch, daß er Metaphysik von Anfang an als Philosophie des Seins versteht, die alles, was ist, als Seiendes (sub ratione entis) erfaßt, das Seiende aus dem Sein (actus essendi) begründet und auf den ersten Seinsgrund, das Sein selbst (ipsum esse) zurückführt. Daß sich dieser Gott dann theologisch nicht nur als Schöpfer der Welt, sondern auch als Gott der Offenbarung, der Erlösung in Christus, der Heiligung und Vollen- dung im Heiligen Geist, d. h. als dreifaltiger Gott erweist, der in uns und in der Geschichte wirkt, haben wir hier nicht weiter zu verfolgen; wir bleiben beim metaphysischen Ansatz.

3. *Der Seinsverlust des Denkens*

3.1 Spätscholastik und neuere Philosophie

Schon bald nach Thomas wurde seine Einsicht in das Sein als Prinzip aller Seinswirklichkeit und Seinsvollkommenheit nicht mehr verstanden. Das gilt nicht nur vom Skotismus (nach Duns Scotus) und vom Nominalismus (im Gefolge Wilhelms von Ockham) als der "via moderna" des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit. Es gilt auch vom Thomismus selbst, der im 16. bis

17. Jahrhundert zum Schulsystem ausgebaut wurde. Die großen Kommentatoren des hl. Thomas, auch Cajetan, kommen an sein Seinsverständnis nicht mehr heran. Ein essentialistisches und begrifflich formalistisches Denken wird vorherrschend, das nicht mehr zum Sein als Prinzip alles Seienden vordringen kann.

Das gilt auch von Franz Suarez, dessen “*Disputationes metaphysicae*” (1597) die Tradition scholastischer Philosophie zusammenfassen und spekulativ fortführen. Er kennt nur den begrifflichen Unterschied (*distinctio rationis*) von “*essentia*” und “*existentia*”, ohne die Zweiheit im Sein (*esse*) als dem übergeordneten Prinzip der Einheit zu begründen. Seine Metaphysik, noch immer viel besser als manches, was als “suarezianische” Schulphilosophie fortlebte, hatte weitreichenden Einfluß auf das Denken der frühen Neuzeit.

Ihr war die Seinsauffassung des hl. Thomas kaum mehr bekannt, ein metaphysischer Seinsbegriff überhaupt weithin preisgegeben. Der Rationalismus von Descartes, Spinoza und Leibniz kennt keinen Seinsbegriff. Chr. Wolff versteht Metaphysik zwar noch aus klassischer Tradition als Wissenschaft vom Seienden als Seienden, begründet sie aber nicht im wirklichen Sein, sondern im möglichen Wesen, und möglich ist das rational widerspruchslos Denkbare; vom Sein ist nicht die Rede. Erst recht kennt der Empirismus von Locke und Hume keinen Seinsbegriff und keine Seinsgeltung dessen, was ist; es wird in Bündel sinnhafter Eindrücke aufgelöst. Mit dem Sein “ist es nichts”. Hier trifft Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit im vollem Sinne zu.

3.2 Kant und seine Folgen

Das wirkt auch auf Kant, der das Sein auf den reinen Verstandesbegriff des “Daseins” (Existenz) reduziert. Der Begriff hat als Kategorie des Denkens nicht objektive, nur subjektive Geltung zur Konstitution des Gegenstandes der Erfahrung. Wenn die Synthesis von Denken und Anschauung vom transzendenten Subjekt, dem reinen “Ich denke”, zu leisten ist, so ist es die transzendentale Bedingung der Möglichkeit des Erkennens. Man kann nicht mehr fragen, ob es “ist” oder “nicht ist”, weil es nicht einen Gegenstand der Erfahrung bildet. Wenn sich als höchste Einheitsprinzipien die Ideen der reinen Vernunft “Seele, Welt und Gott” erweisen, kann erst recht nicht gefragt werden, ob sie “sind” oder “nicht sind”, weil sie nicht als Dinge anschaulich wahrnehmbar sind. Wenn schließlich Gott als höchste Bedingung aller Bedingungen erreicht wird, so ist er das “*ens realissimum*”, aber rein essentialistisch gemeint: als Idee der Fülle aller Vollkommenheit, daher als “Ideal der reinen Vernunft”. Daraus folgt für Kant nicht, daß es als absolutes Sein notwendig existiert. Das wäre schon “kategoriales” Denken, das Gott zu einem Ding der Erfahrung machen wollte. Sein in einem unbedingten, daher “transzen-

dentem” Sinn gibt es nicht mehr, weder als Sein des endlichen und kontingenten Seienden (ens ab alio) noch als das absolute Sein selbst, das notwendig aus sich selbst ist (ens a se). Das Sein ist der Vernunft entschwunden. Metaphysik ist nicht möglich, weil sie nur als Philosophie des Seins zugänglich wäre.

So ist für den deutschen Idealismus das erste, alles begründende Prinzip nicht das Sein, sondern das Denken der autonomen Vernunft, das sich selbst absolut setzt, alles andere aus sich heraussetzt und wieder in sich aufhebt, um “absoluter Geist” zu werden (Hegel). Zwar wird der magische Bannkreis der immanent sich selbst entfaltenden Vernunft schon bald durchbrochen. Der spätere Fichte kommt (seit 1801, also lange vor den Hauptwerken Hegels) zur Erkenntnis, daß alles Wissen Sein voraussetzt, Wissen aber als absolutes Wissen absolutes Sein voraussetzt. Er spricht sogar von “Metaphysik und Ontologie”. Schelling kommt in der Spätzeit (schon seit 1827, besonders in der Philosophie der Offenbarung) zur ähnlichen Einsicht, daß alles Denken “Sein vor der Vernunft” und “außer der Vernunft” erfordert, daher absolutes Sein nicht nur als erstes Prinzip logischer Deduktion (in negativer Philosophie), sondern den wirklichen und lebendigen Gott als den “Herrn des Seins” (in positiver Philosophie) voraussetzen muß. Diese Denker haben die reine Vernunftimmanenz überwunden und sind zum wirklichen Sein durchgedrungen. Doch kamen ihre Ansätze einer Seins-Philosophie (erst später veröffentlicht) nicht zur Geltung gegen die Übermacht Hegels, der das Sein, übergehend in Nichts, aufhebt in absolutes Wissen und als Entfaltungsmoment im Zu-sich-kommen des “absoluten Geistes” begreifen will. Mit dem Sein “ist es nichts”.

Das wirkt in der Folge vielfältig nach, Metaphysik des Seins gibt es nicht mehr. Von Positivismus und Materialismus gar nicht zu reden, auch im Neukantianismus und Neuidealismus wird keine Seinsfrage gestellt. Husserl erklärt seine Phänomenologie ausdrücklich als “eidetische” Wissenschaft, d. h. als reine Wesensphilosophie. Sie hat sicher ihre Verdienste in sorgfältiger Phänomenanalyse, aber das Sein oder die Existenz bleibt “ausgeklammert”; sie beschränkt sich auf die Deskription und Analyse essentieller Strukturen der Phänomene.

4. *Neues Seinsdenken*

4.1 Die Seinsfrage Heideggers

Von daher wird verständlich, daß sich M. Heidegger so entschieden gegen Wesensphilosophie zum Denken des Seins, gegen die reine Essenz zur Existenz wendet, wobei er unter Existenz, darin Kierkegaard folgend, das

menschliche Dasein, genauer die ontologische Seinsweise des Daseins versteht. Sein wiederholter Einwand, die Metaphysik sei der "Seinsvergessenheit" verfallen, ist z. T. berechtigt, wird aber auf die ganze Geschichte der Metaphysik ausgeweitet, dadurch geschichtlich wie sachlich zurecht anfechtbar.

Richtig daran ist, daß schon von Platon her der ganzen abendländischen Philosophie ein Zug zu Wesensdenken eigen ist, den aber schon Aristoteles, noch konsequenter Thomas von Aquin übersteigt. Richtig ist auch, daß in der nachfolgenden Philosophie, schon des Spätmittelalters, erst recht der Neuzeit, ein einseitiger Essentialismus vorherrscht, der in Husserls Phänomenologie nochmals prägnant zum Ausdruck kommt, wogegen sich Heidegger entschieden auflehnt.

Um ihn zu überwinden und zum Sein vorzudringen, wäre der Ansatz Heideggers (in *Sein und Zeit*) fruchtbar: auf das Seinsverständnis des Daseins zurückzugehen, um im Grunde seines Selbstvollzugs den ursprünglichen "Sinn von Sein" aufzudecken. Das weist in die Richtung einer transzendentalen Begründung der Metaphysik durch den Aufweis apriorischen Wissens um Sein, das in jedem geistigen, seiner selbst bewußten Aktvollzug als Bedingung seiner Möglichkeit enthalten ist.

Aber Heidegger geht einen anderen Weg. Er begründet das Seinsverständnis im Entwurf der Zeit: als Zukunft (die ich auf mich zukommen lasse), als Gewesenheit (die nicht nur vergangen, sondern in das Wesen eingegangen ist) und als Gegenwart (den Schnittpunkt des Künftigen und des Gewesenen). Diese erweisen aber die Nichtigkeit des Daseins: als Sein zum Tode, als Geworfenheit und als Verfallenheit. Mit dem Sein ist es nichts. "Dasein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts."³

Wie aber aus dem Entwurf des "Auseinander" der Dimensionen der Zeit das "Bei-sich-sein" des Geistes, das Licht des Bewußtseins, somit ein ursprüngliches Seinsverständnis erklärt werden soll, bleibt (nach dem Text in *Sein und Zeit*) völlig dunkel. Nicht in der Differenz der Zeit, nur in der Identität von Sein und Wissen im geistigen Akt kann Bewußtsein im Wissen um Sein begründet sein. Dagegen setzt Heidegger hier den entscheidenden und folgenschweren Ansatz für sein Verständnis des Seins als Zeit, später gedeutet als Seinsgeschichte, die den letzten Horizont des Verstehens bildet. Sein in diesem Sinn sei in der ganzen Geschichte der Metaphysik nicht bedacht worden. Sie sei daher der Seinsvergessenheit verfallen.

Schon früh wurde von Vertretern klassischer Metaphysik dagegen Einspruch erhoben (bes. E. Gilson⁴, G. Siewerth⁵ u. a.), zwar zugegeben, daß der

3 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt 373 1955, 32.

4 E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948.

5 G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959.

Vorwurf z. T., besonders im Hinblick auf die neuzeitliche Philosophie berechtigt ist, aber vor allem auf Thomas von Aquin nicht zutrifft. Er wußte um das Sein, unterschied klar zwischen Seiendem (ens) und Sein (esse) und entwickelte eine tiefgründige Metaphysik des Seins.

So richtig das ist, muß beachtet werden, daß Heidegger mit "Sein" etwas völlig anderes meint als alle klassische Metaphysik. Für ihn ist der "Sinn von Sein" die Zeit und die Geschichte, Seinsgeschichte als Seinsgeschick der letzte, nicht mehr überfragbaren Horizont alles Geschehens und Verstehens. Das rückt zwar die Geschichte in den Vordergrund und hat geschichtlichem Denken und hermeneutischem Verstehen wertvolle Anstöße (wie den "hermeneutischen Zirkel") gegeben, kann aber metaphysisches Seinsdenken weder ersetzen noch überwinden. Im Gegenteil, es löst alle Seinsgeltung in geschichtlichen Wandel auf und führt zu historistischem Relativismus, der, weil im Sein begründet, radikaler nicht möglich wäre.

Auch ist die Frage, ob der "Sinn von Sein" auf irgendeine andere, doch wieder kategorial begrenzende Bestimmung zurückgeführt werden kann, sei es auch die Zeit und die Geschichte. Auch Heidegger sagt vom Sein: "Es ist Es selbst"⁶, d. h. doch, daß es nicht von anderem her bestimmt, auf anderes reduzierbar ist. Gerade dies geschieht aber, wenn das Sein als Zeit und Geschichte ausgelegt, darauf festgelegt und transzendentes Sein — Zeit und Geschichte übersteigend — von vornherein ausgeschlossen wird. Dadurch wird Sein als Sein verfehlt. Heidegger verfällt darin selbst der Seinsvergessenheit. Er vergißt oder verdrängt, was "Sein" im metaphysischen Sinn eigentlich meint. Von derart seinsgeschichtlichem Denken gilt noch mehr als von aller Metaphysik, daß "es mit dem Sein nichts ist". Es ist ein, obwohl noch dünn verschleierter Nihilismus, der in Heideggers Gefolge offenbar wird.

4.2 Neuere Metaphysik

Heidegger gab sicher wertvolle und weiterführende Anstöße des Denkens. Im Hinblick auf Metaphysik ist aber seine Wirkung zwiespältig. Auf der einen Seite fand seine Rede von der Überwindung und dem Ende der Metaphysik breite Gefolgschaft. Der "Tod der Metaphysik" und das "nachmetaphysische Zeitalter" wurden fast zu Schlagworten der letzten Jahrzehnte bis zu radikaler Destruktion oder Dekonstruktion (J. Derrida) der Metaphysik, die im Nihilismus landet.

Auf der anderen Seite hat Heideggers intensive Frage nach dem Sein auch im Raum metaphysischen Denkens (besonders der christlicher Philosophie) herausfordernd und anregend gewirkt. Man mußte, auch in Diskussion mit

6 M. Heidegger, Über den Humanismus, in: Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1947, 76.

Heidegger, umso mehr das Sein bedenken, um es als Grund und Mitte aller Metaphysik neu zu entdecken. Das führte von neuem zum großen Seinsdenker Thomas von Aquin (mehr als zum gängigen Schulthomismus). Das Sein als “actus essendi” wurde neu erkannt.

Das rief nicht nur eine Welle historisch gründlicher Thomasstudien hervor, sondern verband sich auch bald mit dem neuen Bemühen um transzendental-philosophische Begründung der Metaphysik, d. h. nicht nur im Rückgang auf Thomas, sondern auch auf Kant und die nachkantische Philosophie. Bahnbrechend wirkte darin das Werk des Belgiers J. Maréchal⁷, der durch Übernahme der transzendentalen Methode “Kant durch Kant” überwinden und Metaphysik (im Sinne Thomas von Aquins) neu zu begründen unternahm. Das wirkte weit fort, sowohl in Belgien und Frankreich⁸ als auch im deutschen Sprachraum. Hier treten besonders J. B. Lotz⁹ und K. Rahner¹⁰ hervor, bei denen sich der transzendente Ansatz Maréchals mit dem Seinsdenken Heideggers verbindet. In eine ähnliche Richtung weist im anglo-amerikanischen Raum das Werk des Kanadiers B. Lonergan¹¹, das relativ unabhängig von Maréchal, auch frei vom Einfluß Heideggers, ebenso eine transzendente Begründung metaphysischen Denkens (nach Thomas) unternahm. Sein Werk, bei uns wenig bekannt, hat vor allem in Amerika (Kanada

- 7 J. Maréchal, *Le point de départ e la métaphysique*, 5 Bde.: 1. –3. Bd. seit 1922, 333 Brüssel-Paris 1944; 4. Bd. 1947; systematisch am wichtigsten: 5. Bd., *Le Thomisme devant la philosophie critique*, 323 1949.
- 8 Vgl. H. Jacobs, *Die französischsprachige Maréchal-Schule*: L. Malevez, A. Grégoire, J. Defever, G. Isaye, J. Javaux, E. Dirven u. a., in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* (hrsg. von E. Coreth u. a.), Bd. 2, Graz 1988, 470–484 (Lit.).
- 9 J. B. Lotz, bes.: *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach bei München 1957, und viele weitere Schriften. Vgl. ders., *Joseph Maréchal (1878–1944)*, in: *Christliche Philosophie*, Bd. 2 (Anm. 6), 453–469.
- 10 K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939, 323 München 1957; noch wichtiger: ders. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941, 323 1963; ders. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976 (und weitere Auflagen). Soweit die philosophisch grundlegenden Werke, abgesehen von R. s umfangreichen theologischen Schriften, die in neuer Gesamtausgabe herauskommen. Vgl. E. Coreth, *Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners*, in: ders., *Beiträge zur Christlichen Philosophie* (hrsg. von Chr. Kanzian), Innsbruck 1999, 373–384.
- 11 B. J. F. Lonergan, bes.: *Insight. A study of human understanding*, 323 London 1958 (weitere Auflagen) u. a. Dazu: St. W. Arndt, *Bernard J. F. Lonergan (1904–1984)*, in: *Christliche Philosophie*, Bd. 2 (Anm. 6), 753–770. Zur freundlichen Diskussion zwischen Lonergan und mir vgl.: B. Lonergan, *Metaphysics as Horizon* (zu meiner “Metaphysik” 1961), in *Gregorianum* 44 (1963) 307–318 (mehrmals wiederabgedruckt). Dazu: E. Coreth, *Unmittelbarkeit und Vermittlung des Seins. Versuch einer Antwort an B. J. F. Lonergan*, in: *ZKTh* 92 (1970) 313–327, jetzt auch in: *Beiträge zur Christlichen Philosophie* (hrsg. von Chr. Kanzian), Innsbruck 1999, 248–261.

und USA) eine Lonergan–Schule von beträchtlichem Einfluß begründet und würde auch in Europa mehr Beachtung verdienen.

Einem solchen Bemühen habe ich mich einst auf dem Hintergrund der Studien von Kant, besonders des dt. Idealismus, von Heidegger u. a. angeschlossen und versucht, Metaphysik im Sinne ihrer klassischen Tradition methodisch neu zu begründen und in Grundzügen systematisch zu entfalten.¹² Im Rückblick darauf will ich die Aspekte, die mir am wichtigsten scheinen, kurz hervorheben.

- 1) Metaphysik ist nicht ein abstraktes, lebensfernes Begriffssystem, sondern betrifft das Ganze des menschlichen Daseins. Seinsauslegung ist zugleich Selbstauslegung des Menschen in seinem geistigen Wesen. Es muß aufgezeigt werden, daß der Mensch aus ursprünglichem Seinsverständnis lebt, denkt und handelt, d. h. daß in allen geistigen Akten als Bedingung ihrer Möglichkeit metaphysische Grundeinsichten implizit — besser: unthematisch — enthalten oder vorausgesetzt sind. Sie thematisch aufzuweisen, verlangt transzendente Reflexion und Explikation, die nicht nur durch Sprach- und Begriffsanalyse geleistet werden kann, weil es nicht um logische Implikationen, sondern um ein Vollzugswissen geht, das erst auf den Begriff gebracht werden muß.
- 2) Um dies zu leisten, gehen Maréchal, auch Lotz und Lonergan vom Urteilsakt aus, der den unbedingten Geltungsanspruch der Behauptung erweist. Dagegen habe ich die Frage — besser: das Fragen — zum Ansatz genommen, aus dem einfachen, rein methodischen Grund: Fragen muß ich jedenfalls, mindestens fragen, wie ich anfangen soll¹³. Doch kann von daher ebenso wie vom Urteil ein unbedingter Geltungshorizont aufgewiesen werden, den wir als Seinshorizont bezeichnen können, der sich im logisch transzendenten und analogen Seinsbegriff ausdrückt.
- 3) Wenn als Grundbegriff der Metaphysik der Begriff des Seins oder des Seienden (ens) als dessen, “was ist”, eingeführt wird, ist er nicht nur

12 E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch–systematische Grundlegung*, Innsbruck 1961, 333 1980; dazu später: *Grundriß der Metaphysik*, Innsbruck 1994; neuerdings: *Beiträge zur Christlichen Philosophie* (hrsg. von Chr. Kanzian), Innsbruck 1999, u. a. — Zur Gesamtentwicklung seit Maréchal bes. O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964; ders., *Die deutschsprachige Maréchal–Schule — Transzendentalphilosophie als Metaphysik*: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a., in: *Christliche Philosophie* Bd. 2 (Anm. 8), 590–622 (Lit.).

13 Die Wahl dieses Ansatzes geht auf Heideggers Seinsfrage wie auf K. Rahners “Hörer des Wortes” (Anm. 10) zurück, doch habe ich das Fragen genauer nach den Bedingungen seiner Möglichkeit befragt, um von daher die Metaphysik methodisch zu begründen.

als leerste Abstraktion zu verstehen, sondern muß “operativ”, d. h. vom realen Aktvollzug her vermittelt werden: als das, wonach wir fragen (was ist das?), wovon wir wissen (daß es ist und wie es ist), was wir daher als wahr behaupten (es ist so!)¹⁴. Das Seiende meint nicht ein kantisches “Ding an sich” (ein gegenständliches Mißverständnis), sondern das Erfragbare, das Erkennbare (Wißbare) und Behauptbare (Behauptbare): das “noeton” bei Aristoteles, das “intelligibile” bei Thomas, und dies, weil das Fragen keine Grenzen hat, im umfassenden Sinn: soweit wie das Sein.

- 4) Der Ansatz im Fragen bewährt sich auch darin, daß er das dynamische Element des Erkennens und Strebens deutlich macht. Fragen kann ich nach allem und über alle Grenzen hinaus. So eröffnet sich von daher ein unbedingter und unbegrenzter Horizont, den wir — fragend nach dem, was “ist”, und wissend um das, was “ist”, — als Seinshorizont bezeichnen können, in dem sich das Seiende als Eines, Wahres, Gutes und in seinen Grundstrukturen und –gesetzen aufweisen läßt.

Den Seinshorizont aufzuzeigen, der dem Wesen des Geistes offensteht, war mir wichtiger, als die Metaphysik durch eine differenzierte Erkenntnistheorie zu begründen (wie Maréchal und Lonergan), weil unsere Erkenntnis immer schon geistige Erkenntnis, vom Vollzugwissen um Sein geleitet ist. Es gibt keine isoliert sinnliche Erkenntnis, die nicht im Dienst des Geistes stände; und jede Reflexion darauf ist selbst eine intellektuelle Leistung, die unter den Bedingungen geistiger Erkenntnis, d. h. im Horizont des Seins steht.

- 5) Wichtig ist mir überdies (anders als bei Maréchal und Lonergan), auch unter der Anregung von Heidegger und der ganzen Existenzphilosophie, erst recht von K. Rahner her, daß es nicht nur um theoretische Erkenntnis geht, auch nicht nur darum, Metaphysik als “Wissenschaft” zu erweisen (was immer man darunter versteht), sondern daß es um den ganzen und lebendigen Menschen geht, auch in seinem Streben, Wollen und Handeln, um den Grund und Sinn seines Daseins, daher um die transzendente Dimension seines Wesens, das nur im absoluten “Sein selbst” sein Ziel und seine Erfüllung finden kann.

Eine solche Sicht der Metaphysik als Seins–Philosophie mag bekunden, daß man nicht in allem an strengen “Thomismus” gebunden sein muß (ich bin es nicht), um das Seinsverständnis des hl. Thomas

¹⁴ Der operativen Aspekt wurde bes. von B. Lonergan hervorgehoben; vgl. O. Muck, Die transzendente Methode (Anm. 12).

in die Probleme und Methoden gegenwärtiger Philosophie einzubringen und darin fruchtbar auszuwerten.

Zum Abschluß sei nur gesagt: In unserer Zeit, im Übergang zu einem neuen Zeitalter, das noch keinen Namen hat, ist die Rede vom Ende der Metaphysik überholt. Bedürfnis nach metaphysischer Erkenntnis und Orientierung scheint neu zu erwachen. Fast könnte man wagen, von einer "Auferstehung der Metaphysik" zu sprechen, wie es P. Wust schon 1920¹⁵, mehr einen Wunsch als seine Erfüllung nennend, getan hat. Daß aber in unserer von Weltproblemen belasteten, geistig pluralistisch und orientierungslos gewordenen Zeit das Bedürfnis nach Metaphysik von neuem auflebt, ist keine Frage. Es verlangt eine Metaphysik als Grund- und Gesamtwissenschaft, die sich nicht in Gefühlen oder mythisch-mystischen Vorstellungen ergeht, sondern in intellektuell einsichtigen und verantwortbaren Überzeugungen über den Menschen und seine Welt im Ganzen des Seins gründet. Diese Ganzheit ist uns nur als Seinswirklichkeit erkennbar, wenn das Sein als Sein alles Seienden verstanden und der Mensch als das Wesen begriffen wird, das in geistigem Bewußtsein und Erkennen, in Freiheit und Verantwortung im unbedingten Horizont des Seins lebt und sich zu entfalten hat, hingeordnet und angewiesen auf das absolute und unendliche "Sein selbst". Nur als Philosophie des Seins ist Metaphysik möglich, nur so kann sie ihre Aufgabe in der Gegenwart und der Zukunft erfüllen.

15 Münster 1963 in: *Gesammelte Werke*, 10 Bde., hrg. von W. Vernekohl u. a., Münster 1963–1969, Bd. 1. Dazu: H. Westhoff, Peter Wust (1884–1940), in: *Christliche Philosophie* (Anm. 6), Bd. 3, Graz 1990, 112–128.