Zur Frage nach der Metaphysik als Onto-theo-logie

Anmerkungen zu einer Seminarfolge von Massimo Cacciari am Istituto italiano per gli Studi filosofici in Napoli, 5. - 8. April 1993.

Von Rudolf Brandner (Freiburg i. Brsg.)

1. Metaphysik und spekulatives Denken

Heideggers Denken bündelt nach wie vor ein nicht unerhebliches Potential an spekulativen Energien der Gegenwartsphilosophie. Dies verdankt es nicht zuletzt seinem eigenen spekulativen Zug, das, was ist, mit dem Begriff seines Gewußtwerdens zusammenzudenken. Daß Sein und Wissen zweierlei sind, die gleichwohl zusammengehören, weiß selbst der gemeine Menschenverstand; die Frage nach diesem Zweierlei bestimmt dann wesentlich die philosophische Reflexion. Spekulativ wird das Denken, wo es die Welt selbst als den spekulativen Sachverhalt entdeckt, der das Denken dessen einfordert, durch den sie allererst zu einem solchen wurde: den Menschen. Die Annahme dieser Herausforderung in all ihren wechselnden Konstellationen heißt Philosophie. Die Bereitschaft, ihren spekulativen Grundimpuls auch über die geschichtliche Krise, in die sie als Metaphysik geraten ist, hinaus auszutragen, artikuliert sich nicht zuletzt in der Weigerung, das ‚Bedürfnis der Philosophie' in der metawissenschaftlichen Reflexion aufgehen zu lassen, die Praxis und Resultate der wissenschaftlichen Erkenntnis zur Maßgabe der Philosophie erhebt. So vermag Heideggers Denken das spekulative Bedürfnis der Philosophie nicht zuletzt deshalb zu bündeln, weil er die geschichtliche Krise der Philosophie qua Metaphysik im Begriff eines Wahrheitsgeschehens von Sein zu ihrem eigenen Gehalt werden läßt, damit aber der Moderne ein ontologisches Selbstbewußtsein vermittelt, das sie aus der abstrakten Entgegensetzung von Subjektivität und Objektivität herausholt. Ineins damit verspricht sein Denken die hermeneutisch verwandelte Aneignung der spekulativen Tradition abendländischer Philosophie. ‚Metaphysik' als Synonym der geschichtlichen Erfahrung, durch Theorien des Nicht-Seienden um Wirklichkeit betrogen zu werden, wird selbst zum Gegenstand einer Re-interpretation, die sich anheischig macht, jene hermeneutische Privation auszuloten, die sie dem modernen Bewußtsein zum Inbegriff des Unverständlichen werden läßt. Ist ‚Metaphysik' in erster Linie ein Identitätsproblem der sich anti-metaphysisch verstehenden Moderne, dann muß diese Identität auch dort ins Wanken geraten, wo Metaphysik gegen ihren verständnismäßigen Entzug zur Sache einer eigens unternommenen hermeneutischen Wiederholung wird.

Dahin gehört denn auch das nicht wenig gewagte Gedankenstückchen Heideggers, Metaphysik und Technik als begriffliche Variationen eines Selben aufzuzeigen und geschichtlich miteinander zu identifizieren. Der Gegensatz, den sie im geschichtlichen Bewußtsein der Moderne bilden, verschwindet in der Einsicht, daß dieser selbst nur der

objektive Schein ist, aus dem es sich sein anti-metaphysisches Selbstverständnis generiert. Ist es eben das, als dessen Negation es sich versteht, dann ist seine geschichtliche Wahrheit die der Metaphysik selbst; was diese als die ‚Geschichte einer Täuschung' war, geht nun auf als der Selbstbetrug einer Menschheit, die sich kraft ihrer wissenschaftlich-technologischen Rationalität endlich im Paradigma eines prinzipiell wahrheitsfähigen Verhältnisses zu den Dingen wähnte. Der metaphysische Schein bleibt der geschichtlichen Menschheit noch dort erhalten, wo sie sich ihm radikal zu entwinden sucht; seine Persistenz das Geschick eines Weltverhältnisses, das sich am Begriff seiner vernünftigen Wahrheitsfähigkeit ausrichtet.

Was Heideggers ‚Rückgang in den Grund der Metaphysik' damit erbringt, ist allem Anschein nach mehr eine Reaffirmation ihrer geschichtlichen Negativität als die hermeneutische Anverwandlung ihres spekulativen Grundimpulses. Dieser Anschein mag trügen. Heideggers philosophiegeschichtliche Hermeneutik besticht denn auch vor allem durch ihre erklärte methodische Haltung, mit dem Gedachten der Überlieferung ernst zu machen und es auf der Grundlage phänomenologischer Klärungen in seiner Wahrheit einzuholen. Schon bei Husserl gehört es zum Methodenbegriff der Phänomenologie selbst, die metaphysikgeschichtlich überlieferten Auslegungen dessen, was ist, auf ihren methodisch ausweisbaren Gehalt hin auszusondern und - sozusagen nach Spreu und Weizen getrennt - der Gegenwart anzuverwandeln, was den ‚wahren Kern' ihres begrifflichen Wissens ausmacht. In diesem Rahmen artikuliert sich noch das existenzial-ontologische Programm einer ‚Destruktion der Geschichte der Ontologie', der es nicht zuletzt darum geht, durch den Abbau der metaphysikgeschichtlich generierten Verdeckungen „die ursprünglichen Erfahrungen" aufzudecken, „in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden"[1]. Das Projekt wird im Fortgang von Heideggers Denken zunehmend verdrängt; die Diagnostik der Metaphysik als ‚Nihilismus' schließt tendenziell aus, daß von ihrem Denken noch etwas anderes einholbar wäre als das Wissen um einen Entzug an Wahrheit. Die ‚ursprünglichen Erfahrungen' werden zu ereignisontologischen Konstitutionsmomenten der Metaphysik als ‚Geschichte des Seins'. Damit schwindet auch die Möglichkeit jeder Differenzierung. ‚Metaphysik' fällt mit dem zusammen, was sich in ihr als ‚ursprüngliche Erfahrung' artikuliert: „Die Grunderfahrungen des Denkers ... geschehen aus der wesenden Wahrheit des Seins ..."[2]. Diese bezeichnet nun den ‚Grund' der Metaphysik, der, als das Andere zu ihr, selbst nur im Augenblick ihrer geschichtlichen ‚Verwindung' sichtbar wird. Nicht mehr die ‚ursprünglichen Erfahrungen', sondern die metaphysikgeschichtlich wesende ‚Wahrheit des Seins' bildet nun die thematische Perspektive der philosophiegeschichtlichen Hermeneutik. Sie bestimmt sich aber aus dem, was heute ist - und schließt damit all das von sich aus, dem keine konstitutive Funktion für die geschichtliche Genese gegenwärtigen Weltverhältnisses zugeschrieben werden kann.

Heidegger zementiert damit auf seine Weise das anti-metaphysische Selbstverständnis der Moderne. Das Denken blockiert sich in der Gegenwendigkeit zum Denken derer, die vor uns da waren. Impliziert jede Veränderung gegenwärtigen Weltverhältnisses auch eine Veränderung seiner geschichtlichen Selbstwahrnehmung, dann kann deren Fixierung im Begriff der ‚Metaphysik' einem Denken, dessen innerster Impuls zum Vordenken eines ‚anderen Anfangs' wird, nur zuwiderlaufen. So mag es darauf an-

kommen, Heidegger gegen Heidegger zu denken, die experimentelle Plastizität seines Fragens im Umgang mit der geschichtlichen Situation nicht preiszugeben und in begrifflichen Fixierungen abzunageln. Ob das Denken die spekulative Herausforderung in der spezifischen Konstellation der Moderne noch auszutragen vermag, wird nicht zuletzt davon abhängen, inwiefern es die hermeneutischen Blockaden aufzulösen imstande ist, die das Selbstverständnis seiner Situation konstituieren.

Heideggers These von der Metaphysik als Onto-theologie war Gegenstand der Überlegungen, die Massimo Cacciari in einer Seminarfolge am Istituto italiano per gli Studi filosofici (Napoli) präsentierte. Cacciari, der sicher zu den spekulativ gebündelten Köpfen der italienischen Heidegger-Szenerie postmoderner Assonanz gehört, zentrierte seine Ausführungen mehr im sachlichen Vollzug der Problematik als ihrer historischen Objektivierung; ihre Stärke bestand so zweifelsohne darin, daß an der Thematik der Onto-theo-logie die Kernproblematik des Denkens zum Zuge kam, die Heidegger im Begriff der ‚Aletheia' austrägt. Seine Überlegungen bieten damit die doppelte Gelegenheit, Heideggers These von der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik *und* den hermeneutischen Vollzugsmodus eines Denkens, das sich ihr unterstellt, einer Nachsicht zu unterziehen. Nicht zuletzt geht es dabei um die Frage, inwiefern sich Heideggers metaphysikgeschichtliche Diagnosen nicht kontraproduktiv auf seine eigenen Einsichten und damit das spekulative Potential gegenwärtigen Denkens auswirken.

2. *Die Onto-theo-logie nach Cacciari*

Ausgangspunkt von Cacciaris Überlegungen ist eine bestimmte Lesart von Heideggers Begriff der ‚Onto-theo-logie', der als in sich kohärent und allgemein bekannt vorausgesetzt wird. Danach bestünde der onto-theologische Zug der Metaphysik darin, das Sein in einem höchsten Seienden (Gott) vorstellig zu machen und damit auf die ‚Vorstellbarkeit' (rappresentabilità) zu reduzieren[3]. Diese Reduktion von Sein auf die intentionale Präsenz hätte ihren Anfang in der platonischen Bestimmung des Seins als ἰδέα, die vermittelt über einen weitläufigen geschichtlichen Prozeß (wie mehr stillschweigend insinuiert wird) zur Vergegenständlichung alles Seienden durch das sich in sich vergewissernde Vorstellen der menschlichen ‚Subjektivität' führte, das als Grundgeste neuzeitlichen Denkens das Weltverhältnis der Moderne im Sinne der ‚Technik' konstituieren würde. Obgleich es Cacciari damit gelingt, das geschichtliche Gewicht von Heideggers Onto-theo-logie-These mit einem Schlage zu umreißen, wird der Heidegger-Kenner doch schon an dieser Stelle etwas unruhig, weil die Bestimmung der Onto-theologie über den Begriff des Vorstellens bei Heidegger zwar durchaus mitschwingt, letztlich aber marginal bleiben muß. Denn insofern das ‚Vorstellen' einerseits noch unspezifisch als Grundbestimmung intentionalen Denkens genommen wird, ist jedes Gedachte, insofern es gedacht wird, ein ‚Vorgestelltes'; und daran, daß es als intentionaler Gegenstand des Denkens den formalen Zug des ‚Vorgestelltseins' hat, ist auch nichts zu bemänteln. Wird das Sein gedacht, dann wird es - als intentionaler Gegenstand des Denkens - ganz notwendig appräsentiert (gewärtigt). Dies heißt aber mitnichten, es müsse auch zu einem ‚Seienden' gemacht und verdinglicht werden: der formale Zug, intentionaler Gegenstand des Denkens zu sein, schließt als solcher keine sachlich-inhaltliche Bestimmung des

Gedachten ein, z.B. als ‚Seiendes' im Unterschied zum ‚Sein'. Nehmen wir andererseits das ‚Vorstellen', wie dies bei Heidegger eigentlich durchgängig der Fall ist, als die spezifisch geschichtliche Bestimmung neuzeitlichen Denkens, dann wäre schärfer von der Vergegenständlichung alles Seienden zu sprechen, die ihm den Seinssinn der - wie Heidegger sich ausdrückt - ‚Objektität' (Entgegengeworfenheit) verleiht. Diese aber gründet darin, daß die Selbstgewißheit des Denkens zum Prinzip gegenständlicher Wahrheit wird. Als ‚wahrhaft seiend' ist dann - wie in der Transzendentalphilosophie Kants - allein das ausweisbar, was als Bedingung der Möglichkeit endlicher Selbstgewißheit fungiert. Ontologische *Erkenntnis* reduziert sich auf die der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, d.h. empirischer Subjektivität: was immer darüber hinaus für diese selbst noch zum Gegenstand eines *sich verständigenden Denkens* werden mag. Denken und Erkennen sind, wie Kant einschärft, zweierlei; und so notwendig jenes über dieses hinausgreift - wie etwa in den Postulaten der praktischen Vernunft, so notwendig vergreift es sich daran, wenn es dieses noch als gegenständliche Erkenntnis zu behaupten wagt. Was in Wahrheit ist, ist dem auf Vergegenständlichung angewiesenen endlichen Erkennen entzogen, gerade insofern es ganz unvermeidlich und notwendig sein Denken in Anspruch nehmen muß. Nicht das, was in Wahrheit ist, und denkend ganz notwendig angegangen werden muß, sondern das, was objektiv erkennbar ist, wird auf die konstitutiven Regeln der Vergegenständlichung ‚reduziert'. Von einer Reduktion von Sein auf intentionale Präsenz keine Spur - im Gegenteil: Wenn Kant etwas zeigen wollte, dann die profunde und zugleich unvermeidliche Unwahrheit allen endlich-vergegenständlichenden Erkennens, das sich nur in dem durch das Bewußtsein endlicher Freiheit motivierten Glauben von ihr zu befreien vermag: darin aber ebenso unvermeidlich sich selbst als Anspruch auf objektivierbares Wissen preisgeben muß.

Im Blick von Heideggers kritischer Wendung steht denn auch weder Kant noch überhaupt ein theoretischer Sachverhalt überlieferten Denkens als vielmehr die realgeschichtliche Ausprägung neuzeitlichen Weltverhältnisses in der technischen Verfügbarmachung des Seienden insgesamt. Deren Herkunft läßt sich zwar immer an Grundentscheidungen philosophischen Denkens ausmachen, aber ohne daß dieses je als solches das konstituieren würde, was als realgeschichtliches Weltverhältnis im Blick steht. So ist denn für Heidegger auch letztlich nicht die Ver-, sondern die *Ent*-gegenständlichung des Seienden zu verfügbaren Beständen der entscheidende Grundzug technischen Weltverhältnisses[4]. Onto-theo-logisch ist das Denken, so Heidegger, aber schon lange vor und unabhängig von seinem neuzeitlichen Zug vergegenständlichender Repräsentation. Die vermeintliche Kohärenz von Heideggers Ontotheologie-Konzept bleibt denn über den Repräsentationsbegriff doch etwas allzu abenteuerlich hergestellt[5]. Obgleich der Begriff erst im späteren ‚seinsgeschichtlichen' Denken Heideggers thematisch wird, weiß Cacciari ihn nahtlos mit dem anti-theologischen Impuls der ‚Existenzialontologie' zu verknüpfen, deren ‚methodischer Atheismus' auch für die Spätphilosophie geltend gemacht wird. Obgleich Cacciari sicher zurecht jeder theologisierenden Heidegger-Lektüre eine radikale Absage erteilt, greift er doch erheblich über das Wahre hinaus, wenn er Heideggers Denken jeden Bezug zu einem Göttlichen qua Rettenden abspricht. Schon die Assoziation von Göttlichem und Rettendem ist aufschlußreich, war doch einer der späten Unkenrufe Heideggers nichts weniger als: „Nur noch ein Gott kann uns retten"[6].

Damit bleibt für Cacciari Heideggers eigene Thematisierung von Gott und Göttlichem aus der Problematisierung seiner Ontotheologie-These ausgeklammert[7]. Schon hier ist ein großes Fragezeichen angebracht. Wäre der Gottesbegriff einzig und allein Index einer im ontischen Vorstellen sich vollziehenden Negation der ontologischen Differenz, dann ließe sich nicht mehr verstehen, wie er gerade im späten Denken Heideggers erneut relevant werden kann. Heideggers onto-theo-logische Antwort auf die Frage: „Wie kommt der Gott in die Philosophie?" verhält sich auffallend unbekümmert gegenüber ihrem eigenen seinsgeschichtlichen Bewußtsein, das doch wissen sollte, wie er in dieses kommt. Ist der Gott des anderen Anfangs auch nicht der Gott der Philosophie als ‚causa sui et omnia rerum', dann könnte es doch sein, daß er mit diesem mehr zu tun hat als Heidegger es im Begriff der Onto-theo-logie zuzugeben bereit ist. Es könnte sogar sein, daß dieser sich in seiner Perspektive und von ihm her auflöst. Dazu später.

Die Kohärenz von Heideggers Ontotheologie-Konzept ist aber auch in der anderen Hinsicht fraglich. Denn es gibt innerhalb der Existenzialontologie durchaus eine onto-theologische Problematik, die von ihrer späteren seinsgeschichtlichen Ausführung wohlunterschieden bleibt: die eines nicht-theologischen Begriffs der Endlichkeit des Menschen. Während die neuzeitliche Philosophie von Descartes bis Husserl die Endlichkeit des Menschen in fast ausschließlich erkenntnistheoretischer Perspektive aus der Abgrenzung zur (wenn auch bloßen) Idee eines unendlichen Seienden (ens infinitum) qua ‚Gott' sichtet, zielt Heideggers existenzialontologische Hermeneutik der Faktizität auf einen ontologisch ursprünglicheren Begriff menschlicher Endlichkeit[8]. Die aus der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit des Daseins verstandene Endlichkeit des In-der-Welt-seins begreift diese als die wesenhafte Endlichkeit der ‚Aletheia', der Offenheit von Sein, im Gegenzug zur ‚Lethe' als Unentborgenheit und Geheimnis. Die Existenzialontologie müßte damit aber auch den systematischen Ort des Gottesbegriffes innerhalb der existenzialen Grundstrukturen menschlichen In-der-Welt-seins neu bestimmen. Es ließe sich fragen, wie die Thematisierung von ‚Gott' innerhalb der überlieferten Ontologie aus dieser existenzialontologischen Perspektive zu begreifen wäre; und ob, gegebenenfalls wie sie mit der späteren seinsgeschichtlichen Thematisierung des Göttlichen und der diagnostizierten onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik zusammenhängt. Diese entwickelt Heidegger dann aus dem Hinblick auf die ontologische Differenz und ihre Negation in der Begründungsintention vernünftigen Wissens (λόγος)[9]; was sich Cacciari in der Orientierung am Begriff vergegenwärtigenden Vorstellens vorgibt, um mehr die assoziativen Resonanzböden im Spannungsbogen ‚Von Platon zur Technik' zum Tönen zu bringen, muß deshalb notgedrungen unter dem eigentlichen begrifflichen Niveau von Heideggers Onto-theo-logie-These bleiben. Der Gottesbegriff fungiert für Cacciari innerhalb der Philosophie allein als ontisches Konzentrat, in dem sich der Herrschaftswille des Vorstellens und Vergegenwärtigens von Seiendem niederschlägt, der schon in der platonischen Bestimmung des Seins als ἰδέα angelegt sein soll. Die onto-theo-logische Negation der ontologischen Differenz untersteht damit schon von weither einer technologischen Verfügbarmachung von Sein in der vergegenwärtigten Dichte eines höchsten Seienden (summum ens), das als ‚Grund aller Dinge' (causa omnium rerum) das Sekuritätsbedürfnis des ins Offene von Welt ausgesetzten Menschen befriedigt. Gegen diese Vorstellung (ist es mehr?) setzt Cacciari nun Heideggers Einsicht in das Wesen des

Seins als ‚Aletheia' - als vor-intentional abgründige Offenheit, die allem Seienden zuvor aufbricht und es jeder intentionalen Verfügbarkeit entzieht. Ganz ungeachtet der Tatsache, daß Heidegger seine These, mit Platons Bestimmung des Seins als ἰδέα gerate die ‚Aletheia' *erstmalig* in den Einzugsbereich vergegenwärtigenden Vorstellens,[10] später selbst - und zwar völlig zurecht - zurückgezogen hat[11], scheint es doch gerade dieser Text zu sein, der Cacciaris Lektüre der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik leitet. Der Gedankengang Heideggers zielt hier darauf, im Ausgang von der husserlschen Rede von der ‚Sache selbst' die ‚Aletheia' als die Bedingung der Möglichkeit jeden intentionalen Gegebenseins von etwas für das Denken aufzuzeigen. Obgleich es wenig plausibel erscheint, daß ein solcher, doch relativ einfach einsichtiger Sachverhalt innerhalb einer zweieinhalbtausendjährigen Denkgeschichte übersehen worden sein sollte, ist es doch diese Differenz von intentionalem Gegenstand (Sache selbst) und vor-intentionaler Offenheit (Aletheia), die Cacciari zum Leitfaden seiner Auseinandersetzung der onto-theo-logischen Verfassung metaphysischen Denkens nimmt - und auch nehmen muß, wenn er sie sich vom Begriff der ‚Vorstellung' als sachbezogener Intentionalität her aufschlüsselt.

Cacciari gelingt es denn auch ganz vortrefflich, Heideggers aletheiologischen Grundgedanken, daß kein intentionales Prinzip des Wissens, sei es nun die unterscheidend-vereinende Vernunft νοῦς oder die transzendentale Apperzeption (Ichheit) das Wissen von Sein (λόγος τοῦ ὄντος) aufzuklären vermag, in immer neuen Wendungen darzustellen und einsichtig zu machen. Wenn der Begriff des Menschen als ‚vor-intentionale Offenheit von Sein' im aletheiologischen Begriff des Seins selbst spekulativ zum Zuge kommt, dann könnte allerdings auch der Verdacht naheliegen, daß Heidegger im Begriff der ‚Aletheia' phänomenal-ontologisch wiederholt, was innerhalb der abendländischen Tradition gemeinhin als ‚Geist-' oder ‚Vernunftmetaphysik' verhandelt wird. Von einer metaphysikkritischen und gar geschichtsontologischen Wendung des ‚Aletheia-Begriffs' wären wir dann so weit wie nur möglich entfernt: wir wären in der Tat bei eben jener existenzialontologisch anvisierten Wiederholung der ‚ursprünglichen Erfahrungen', in denen ‚die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden'. Heideggers Denkweg aber gestaltet sich anders: er biegt ab in die geschichtsontologische Diagnostik gegenwärtigen Weltverhältnisses, dessen aletheiologische Konstitution nun aber nicht von sich her, sondern in der Referenz auf die überlieferten Seinsverständnisse der Metaphysik eruiert werden. Die ‚Crux' des Gedankens, an der sich so manch andere, wie im italienischen Kontext etwa Pietro de Vitiis, abgemüht haben[12], besteht nicht zuletzt darin, daß das philosophische Erkennen als Konstitutionsmoment des realgeschichtlich bestehenden Weltverhältnisses in Anspruch genommen wird, ohne daß die Differenz der Philosophie zum intersubjektiv vergemeinschafteten Seinsverständnis einer geschichtlichen Welt noch ausreichend bedacht würde. Ihre Ineinssetzung bleibt gerade auch aletheiologisch fragwürdig; wenn Heidegger das geschichtliche Weltverhältnis der Gegenwart zum hermeneutischen Prinzip seiner philosophiegeschichtlichen Interpretationen macht, so könnte es durchaus sein, daß darin eben nichts über die Philosophie, wohl aber einiges über die Gegenwart herauskommt. Auf den hermeneutischen Nachweis, daß die ‚Aletheia' innerhalb der philosophischen Überlieferung durchaus gedacht wurde, dürfte Heidegger vermutlich dasselbe antworten wie Hegel auf den Hinweis, es gäbe Pflanzen, die seinem

von ihm aufgestellten Begriff nicht entsprächen - ‚umso schlimmer für sie'. Jede rein philosophiehistorische Kritik muß solange an Heidegger vorbeigehen, als sie nicht bedenkt, daß die überlieferte Philosophie ‚seinsgeschichtlich' nur thematisch relevant wird, *insofern* sich an ihr ontologische Verständnisprozesse aufzeigen lassen, die sich als konstitutiv für das, was heute ist, erweisen. Seinsgeschichtlich reduziert sich Heideggers Begriff der Philosophie auf den ihrer geschichtsontologischen Wirksamkeit in der Grundlegung des modernen Weltverhältnisses - was immer sonst und darüber hinaus auch in ihrem Namen gedacht worden sein mag. Deshalb bleibt auch der Rückzug seiner Platon-These für seine Auffassung der ‚Metaphysik' im Grunde konsequenzlos, ganz abgesehen davon, daß sich - was Heidegger nicht entgangen sein kann - gerade die ἰδέα als aletheiologische Bestimmung von Sein begreifen ließe. Aber eben als solche kam sie im geschichtlichen Prozeß, der das moderne Weltverhältnis wissenschaftlich-technologischer Rationalität aus sich freisetzt, *nicht* zum Zuge. Der mitunter beliebte Rückgriff auf philosophische Traditionen, die von Heidegger kaum oder überhaupt nicht thematisiert wurden, um ihm historische Unterschlagungen vorzurechnen, verfängt also ebensowenig wie die - von Heidegger mitunter selbst praktizierte - Korrektur seiner Interpretationen. Fragwürdig ist einzig und allein das hermeneutische Prinzip, das seiner seinsgeschichtlichen Thematisierung der Philosophiegeschichte zugrundeliegt und das geschichtlich intersubjektiv vergemeinschaftete Weltverhältnis der Moderne zum maßgeblichen Horizont erhebt, von woher und im Hinblick worauf das philosophische Denken derer, die vor uns da waren, ausgelegt wird. Mit Heideggers seinsgeschichtlichem Denken dürfte derzeit ohnehin nicht weiterzukommen sein ohne eine Aufklärung seines zugrundeliegenden Geschichtsbegriffes[13].

Cacciari, der sich nun in seinem zweiten Schritt auf die neuplatonische Tradition zurückbesinnt, um an ihr die These von der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik zu überprüfen, scheint sich dessen wenig bewußt. Immerhin ließe sich vermuten, daß sich Platons fortwirkendes ἐπέκεινα τῆς οὐσίας an der nachfolgenden philosophischen Mystik eine an-ontologische Denktradition begründet haben könnte, die, wenn auch ‚geschichtsontologisch unwirksam', sich dem ontologischen Metaphysikbegriff aristotelischer Provenienz entzöge. Denn was Heideggers seinsgeschichtliche Thematisierung metaphysischer Grundstellungen zur Sprache bringt, spricht durch die darin ausgegrenzten Räume des Schweigens auch von den geschichtlich unzugeeigneten Möglichkeiten des In-der-Welt-seins. Die Tradition philosophischer Mystik könnte - als im Kern an-ontologische Denkpraxis - dazu gehören. Es mag kein Zufall sein, daß der sicher bedeutendste der philosophischen Mystik verpflichtete Denker des 20. Jahrhunderts, Struve, gerade als Schüler Heideggers allem ontologischen Denken eine radikale Absage erteilt. Cacciari geht es aber weniger um solche veränderten Möglichkeiten der geschichtlichen Selbstwahrnehmung philosophischen Denkens als um den Nachweis der Gültigkeit des geschichtsontologischen Begriffs der Onto-theo-logie für einen Bereich, den Heidegger selbst unthematisiert gelassen hatte. Was bei Heidegger im Versuch einer geschichtsontologischen Bestimmung gegenwärtigen Weltverhältnisses als Moment zur Sprache kommt, wie die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, wird philosophiehistorisch universalisiert und von seinem Bezugshorizont: eben der Frage nach dem, was *heute* ist, abgelöst. Als verselbständigter Inhalt eines Denkens, das mit seiner geschichtlichen

Situation - in jedem Sinne - fertig ist, vermag es kaum noch mehr, als sich den Unmut all derer zuzuziehen, die nicht bereit sind, die tradierten Denkinhalte in der Rekonstruktion ihrer geschichtsontologischen Wirksamkeit aufgehen zu lassen. Nach Nietzsches Motto: „Was wünsche ich meinem ärgsten Feinde?- Schlechte Schüler" - wäre hier durchaus von dem Erfolg derer zu reden, die Heideggers Versuch einer ontologischen Thematisierung geschichtlichen In-der-Welt-seins vollends in Mißkredit gebracht haben. Nur zäh spricht sich die Einsicht herum, daß es die hermeneutischen Einstellungen sind, die eine Interpretation machen: also die Geschichtlichkeit des hermeneutischen Subjekts selbst. Sie ist es, von der her es sich bestimmt, in welcher begrifflichen Verständlichkeit es sich seine historischen Gegenständlichkeiten aufbereitet und ihnen dadurch die Sachlichkeit wiedergibt, die sie als bloß fortüberlieferte Bedeutungsanzeigen verloren haben. Wenn Cacciari, von seinem onto-theo-logischen Leitbegriff der intentionalen Vergegenwärtigung getrieben, beim Nous-Begriff Plotins einsetzt, dann weniger, um diesen an ihm selbst zu thematisieren, als vielmehr um den Nachweis zu erbringen, daß *auch* Plotin die für alles vernünftige Wissen konstitutive intentionale Verhältnishaftigkeit (νοῦς - νόητον) auf die sie transzendierende Einheit (ἕν) hin überdacht hat. Das plotinische ‚Hen' wird assoziativ gleichgeschaltet mit Heideggers ‚Aletheia', insofern hier wie dort die intentionale Verhältnishaftigkeit des Wissens auf ihren sie ermöglichenden Grund hin transzendiert wird. Metaphysik, so Cacciari, sei nicht auf ein ‚einfaches' onto-theo-logisches Schema zu reduzieren. Nach dem unterbreiteten Differenzierungsangebot kann denn auch umso unbefangener die Kehrtwendung in die Reaffirmation der onto-theo-logischen Verfassung *aller* Metaphysik erfolgen. Jenes dem νοῦς primordial voraufgehende Eine (ἕν) werde, so Cacciari, eben doch immer wieder als Einig-Einzelnes gefaßt und mit Gott identifiziert, und, wie dann ganz kennzeichnend auch im ‚Opus tripartitum' des Meister Eckhart, als ‚summum ens' im Sinne der höchsten Ursache alles Seienden gefaßt. Die Logik der Begründung alles Seienden in einem höchsten Seienden behält die Oberhand über eine im Begriff des ‚Hen' sich anmeldende Einsicht in die Vorgängigkeit eines sich jeder ontischen-intentionalen Beziehung entziehenden Anderen. Die onto-theo-logische Struktur metaphysischen Denkens setzt sich in ihrem innerstem Kern gerade dort durch, wo sie allem Anschein nach verlassen wird. Cacciari, der es in seinen Ausführungen zu Plotin, Proklos und Meister Eckhart nicht an hellsichtigen Einblicken und durchwegs souveräner Gedankenführung fehlen läßt, restituiert der an-ontologischen Gedankenführung philosophischer Mystik letztlich doch allzuwenig von ihrer eigenen Sache und bleibt mitunter durchaus buchstabenphilologisch an einzelnen Ausdrücken hängen. Es mag weniger naiv als vielmehr hermeneutisch unredlich sein, die Verwendung bestimmter Ausdrücke (z.B. ‚ens' statt ‚esse') *unmittelbar* als Anzeige einer ‚Verwechslung' von Sein und Seiendem oder einer gängigen Ontifizierung zu nehmen, ohne der Frage einige Aufmerksamkeit zu widmen, was denn etwa Meister Eckhart gedacht haben mag, wenn er vom ‚summum ens' spricht. Selbst wenn er - wie auch andere, den rhetorischen Erfordernissen seiner Zeit gehochend, den Ausdruck ‚ens' verwendet, wollen wir ihm deshalb doch noch lange nicht zumuten, sich ‚Gott' als ein Seiendes, vielleicht sogar noch dingontologisch, vorgestellt zu haben. Philosophie hat zur Darstellung ihrer Einsichten nicht viel mehr als die von ihr je zu leistende rhetorische Formation einer gegebenen Sprache: an ihr muß sich der hermeneutische Verständnisprozeß abarbeiten, will er den

geistigen Gehalt eines artikulierten Gedankens - und nicht nur seine Übersetzung in eine ‚natürliche Vorstellung' - fassen. Wie leicht man es sich damit machen mag, ist wiederum eine Sache der hermeneutischen Einstellung.

Nicht anders wie vor ihm Beierwaltes widmet Cacciari denn auch der Frage wenig Aufmerksamkeit, wie Sein und Einheit, Ontologie und Henologie sachlich zusammenhängen und - neuplatonisch, aber auch schon in Platons ‚*Parmenides*' und jenem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας - sich gegenseitig entkoppeln können. Nicht zuletzt angesichts der postmodernen Inflation henologischer Begriffe (das Selbe und das Andere, Identität und Differenz) könnte doch das Bedürfnis aufkommen, ihrer Herkunft und Bedeutung nachzugehen, zumal ihre ontologiekritische Verwendung schon anzeigt, daß sie, obgleich konstitutiv für überlieferte Seinsverständnisse, von den genuin ontologischen Begriffen (Kategorien) wohlunterschieden sind. Sowenig es Beierwaltes gelungen ist, im Rekurs auf den Neuplatonismus eine sachliche Aufklärung henologischer Begriffe zu leisten, sowenig vermag Cacciari der Rede von ‚dem Einen selbst' einen ausweisbaren Sinn zu geben. Was aber soll ein solcher Begriff überhaupt bedeuten? - Und was heißt es, daß das Eine (ἕν) noch über das Sein hinausreicht? - Weshalb wird Sein überhaupt durch Einheit und - ex negativo: Widerspruchslosigkeit - bestimmt? - Und warum gelten die henologischen Bestimmungen in gleicher Weise für das Wissen? - Liegt hier nicht für jeden, der sich mit den Prinzipien von Sein und Wissen beschäftigt: also Philosophie betreibt - ein ganzes Feld unabsehbarer Fragestellungen brach, das selbst Heidegger kaum zu pflügen wußte?[14] Wäre es nicht an der Zeit, der Konstitution henologischer Begrifflichkeiten nachzugehen, um ihre ontologische wie an-ontologische Funktion zu klären? - Auch eine produktive Anverwandlung der neuplatonischen Denktradition dürfte nur möglich sein, wenn vorab aus dem Rückgang auf die antike Seins- und Einheitsproblematik ein konzeptioneller Rahmen ausgewiesen ist, dem sich das Spannungsfeld onto-henologischer Bestimmungen zuweisen läßt. Und es könnte sein, daß die Einsicht in die henologische Konstitution ontologischer Seinsverständnisse einer ‚Diagnostik' überlieferten Denkens wesentlich näher kommt als Heideggers - aus dem neuzeitlichen Willensbegriff rückprojizierte - Ausdeutung seinsgeschichtlichen Geschehens.

Cacciari wendet sich zum Abschluß seiner Gedankenführung denn auch nicht dem platonischen ‚*Parmenides*' zu, sondern Platons Auffassung von Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand im VII. Brief[15]. Platon spricht hier - nach der Stufung der Erkenntnis über Bezeichnung (ὄνομα), Erläuterung (λόγος) und Abbild (εἴδωλον) - vom Vierten als der Wissenschaft selbst (ἐπιστήμη) und dem Fünften als dem „Erkennbaren und in wahrer Weise Seienden" (γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ὄν). Dieses paraphrasiert Cacciari nun mit dem Ausdruck für ‚die Sache selbst' (αὐτὸ τὸ πράγμα), von dem sich im Text selbst keine Spur findet; damit ist er aber auch schon wieder bei dem repräsentierten intentionalen Gegenstand, der nun als Leitbestimmung der ἰδέα fungiert, ohne daß auf ihre Bestimmung als ἀληθῶς ὄν: als Anwesen in der Weise des Unverborgenseins, zurückgekommen werden muß[16]. Damit aber ist es wiederum ein leichtes, Heideggers Gedankenführung erneut zur Anwendung zu bringen: Die Lichtung der Offenheit ist Bedingung der Möglichkeit des intentionalen Gegebenseins jedweder Sache an ihr selbst. Aber war es nicht gerade dieses, was Platon im Begriff des Seins als ἰδέα in immer neuen Wendungen klar zu machen und zu begreifen suchte? - So drängt sich doch der Verdacht

auf, daß Cacciari der platonischen Bestimmung des Seins als ἰδέα immer wieder ein neuzeitliches Verständnis von ‚Idee' im Sinne intentionaler Präsenz und Verfügbarkeit im Umkreis der Repräsentation unterschiebt, um damit ein geschichtliches Verständnis des modernen Weltverhältnisses zu suggerieren, das sich am Begriff der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik sein gegenständliches Korrelat schafft. Ist in dieser nichts anderes gedacht als eben das, was als Charakteristikum modernen Weltverhältnisses schon von vornherein angesetzt ist: die Reduktion von Sein auf intentional verfügbare Präsenz, dann ist nicht abzusehen, warum dieses überhaupt noch in der philosophiehistorischen Diagnostik ontologischer Seinsverständnisse re-iteriert werden muß. Setzt diese das geschichtliche Selbstverständnis des hermeneutischen Subjekts nur zum zweiten Male, nun aber im Modus geschichtlichen Gewesenseins, dann ist das ‚schlechte Wiederholung', die, wenn überhaupt, nur einen Sinn haben kann: Als Ursache eben das zu stipulieren, was als bekanntes und ausgemachtes Resultat gilt. Und dies wäre nicht Sache eines vorstellend-identifizierenden Begründungsdenkens, das als generative Denkform onto-theo-logischer Metaphysik doch dem postmodernen Verdikt verfiel?

Wie dem auch sein mag: für ein philosophisches Verständnis der geschichtlichen Welt der Gegenwart dürfte mit dem Begriff der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik wenig zu gewinnen sein, solange er nur die präteritale Re-iteration der geschichtlichen Befindlichkeit des hermeneutischen Subjekts darstellt. Dafür ist es auch erst einmal gleichgültig, auf welchem begrifflichen Niveau Heideggers Theorem expliziert wird; es reicht schon der wohlverstandene Hinweis auf die (seinsgeschichtlich unterschlagene) Differenz von Philosophie und geschichtlicher Welt. Das affektive Potential, das Einsichten in ihrer Vermeintlichkeit stützt und sie zu geschichtlich verbreiteten Ansichten werden läßt, bezieht Heideggers Onto-theo-logie-These sicher nicht zuletzt aus dem religionsgeschichtlichen Bruch, der die Moderne kennzeichnet. Sie deshalb aber zu verwerfen, wäre nicht weniger leichtfertig, wie ihrem affektiven Potential zu verfallen. Immerhin bezieht sie sich auf das unstrittige Faktum, daß sich die abendländische Ontologie durchwegs über den Gottesbegriff artikuliert. Die Frage also bleibt: „Wie kommt der Gott in die Philosophie?"[17] An ihr mag sich die Re-interpretation der onto-theo-logischen Verfassung abendländischen Denkens neu abarbeiten. Der Leitfaden einer solchen Re-interpretation läßt sich noch von Heidegger selbst her gewinnen; er sei hier zum Abschluß lediglich in den Umriß einer These gebracht, die zugleich ein gegenüber Heidegger verändertes Fragen nach dem, was ist, eröffnet.

3. Leitfaden zu einer Re-interpretation der Onto-theo-logie

Die Frage, wie denn der Gott in die Philosophie komme, setzt voraus, daß ‚Gott' ein außerphilosophischer Begriff ist, der einem anderen - eben dem religionsgeschichtlichen - Kontext des Denkens angehört. Innerhalb der Philosophie hätten wir es dann zuerst einmal mit nichts weiter als einer Metapher zu tun, die einen bestimmten Bedeutungsgehalt aus dem Bereich religiösen Vorstellens in den der ontologischen Erkenntnis transponiert. Die Frage ist: welchen?; und aus ihrer Beantwortung ließe sich dann genauer Aufschluß darüber gewinnen, was der ‚theologische' Zug ontologischen Erkennens für den Begriff der Philosophie eigentlich bedeutet, wenn anders er eben keine nur zufällige Redensart,

sondern ein durchaus konstitutives Moment ihres Vollzuges beinhaltet. Deshalb muß eine Hermeneutik philosophischer Texte immer auch deren rhetorisches Verfahren, sich in der ‚Weise der Vorstellung' den bestehenden Verständnishorizonten anzusinnen, in Rechnung stellen. Denken ist nicht mit der Deskription bildlich vorgestellter Sachverhalte zu verwechseln. So hat denn auch die Verwendung der gängigen Vorstellung ‚Gott' im Kontext griechischen Denkens einen ganz anderen Resonanzboden als innerhalb des christlich-mittelalterlichen. Es muß deshalb auch illegitim bleiben, ihren jeweiligen philosophischen Gehalt mit begrifflichen Mitteln zu bestimmen, die einem ganz anderen geschichtlichen In-der-Welt-sein angehören. Daß der Verdacht nicht unbegründet ist, zeigt schon der flüchtige Blick auf die zeitweise so beliebte Auseinandersetzung um die Frage nach der πρώτη φιλοσοφία bei Aristoteles: ob sie als Ontologie oder als Theologie - oder eben als ‚Onto-theo-logie' - zu orten sei[18]. Nach einer Auseinandersetzung der Frage, was Theologie im religionsgeschichtlichen Kontext aristotelischen Denkens überhaupt bedeuten könne, sucht man - auch bei Heidegger - vergebens.

Und doch ist das operationale Verständnis von Bedeutungsgehalten ihrer thematisch begrifflichen Aufarbeitung oft weit vorweg. Heidegger weiß durchaus, wie und als was der Gott ins seinsgeschichtliche Denken kommt: Als das ‚Rettende'. Das Wesen des Göttlichen ist als Rettung, Lösung, Erlösung und Herauslösung, als Heil und Befreiung (σωτηρία) gesichtet. So kommt der ‚Gott' als soteriologischer Begriff ins seinsgeschichtliche Denken, der auf das gegenwendige Wesen des Menschen als des ‚Sterblichen' verweist. Als der ‚Sterbliche' ist der Mensch selbst das soteriologische Wesen, das nur in der Auseinandersetzung der Negativität seines Seins dieses, sein Sein als lethisches Sein-zum-Tode, auch vermag: „Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen"[19]. Menschsein heißt: Ek-sistieren als die endliche Lichtung des Seins, die - als die Negativität des Seins, seine Nichtung - ihr Sein als je menschliche Existenz nur auszutragen vermag im soteriologischen Bezug auf ein Rettendes, das sie zu sich - ihrem Wesen - ermöglicht und darin wahrt[20]. Die Negativität des Menschseins ist zugleich auch schon ihr konstitutiver soteriologischer Bezug, der sich am Begriff des Göttlichen auskristallisiert. Nun aber ‚gibt es', seinsgeschichtlich gedacht, Gott und Götter je nur, insofern ‚es' - das Sein, sich in seine Unverborgenheit eröffnend - ‚Seiendes' als soteriologische Instanzen menschlichen In-der-Welt-seins vorgibt. An ihnen - und damit seinen je religionsgeschichtlichen Soteriologien - vollzieht sich die Freisetzung und Wahrung je geschichtlichen In-der-Welt-seins. Eben dieses entzieht sich im Zeitalter des Nihilismus[21]. Die Verwindung dieses Entzugs durch die ereignisontologische Freigabe eines Rettenden ist die seinsgeschichtlich vorgedachte ‚Ankunft' des anderen Gottes, mit dem sich das Gestell in das Geviert von Erde und Himmel, Göttlichem und Sterblichem kehrt. Der Gott kommt in das seinsgeschichtliche Denken als die Antizipation der ereignisontologischen Kehre im Sein selbst, die dem geschichtlichen Menschsein wissenschaftlich-technologischer Rationalität das soteriologische Wesen seines In-der-Welt-seins wiedergibt, das es metaphysikgeschichtlich verspielt hat. Dies muß dann aber auch in abgewandelter Weise für die Philosophie überhaupt gelten: Und die Frage wäre, wie das metaphysikgeschichtlich überlieferte Denken am Gottesbegriff sein spezifisch soteriologisches Moment austrägt und artikuliert. Hier wie dort aber gilt: „auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender, steht als ein Seiender

im Sein und dessen Wesen, das sich aus dem Welten von Welt ereignet"[22]. So ist es im Kern eben nicht die ontologische Differenz, sondern das soteriologische Wesen des Menschseins, aus der sich ebensosehr die metaphysik- wie die seinsgeschichtliche Rede von Gott und dem Göttlichen zeitigt.

Abstrahieren wir nun von der spezifisch seinsgeschichtlichen Fassung des Gedankens, dann bleibt immerhin die - gegenüber der geschichtsontologischen Diagnostik grundsätzlich verwandelte - Perspektive einer soteriologischen Analyse der Metaphysik und des geschichtlichen In-der-Welt-seins. Dieses kann seinen soteriologischen Bezug aber auch - wie etwa in der philosophischen Mystik, aber auch den Grundformen indischen und fernöstlichen Denkens - an-ontologisch entfalten. Damit rückt die abendländische Ontologie in die geschichtlich weitere Perspektive soteriologischer Klärungen menschlichen Weltverhältnisses. Der Begriff der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik wäre selbst nichts anderes als der Begriff der spezifischen soteriologischen Grundstruktur metaphysischen Denkens, die - wie auch immer - die Welt wissenschaftlich-technologischer Rationalität als metaphysikgeschichtlich abgewandeltes Programm einer durchgängigen Entnegativierung menschlichen Seins aus sich freisetzte. Es bedarf kaum eines Hinweises, daß Heidegger damit um einiges näher an die Grundintention von Nietzsches Denken aufschließt als in seinen diesbezüglichen ‚seinsgeschichtlichen' Analysen (N I, II). Es läßt sich aber auch kaum übersehen, daß die Auseinandersetzung mit der ‚Metaphysik' damit - wie schon bei Nietzsche - in eine weitere religionsgeschichtliche Perspektive rückt, die nun ihrerseits die ontologische Formation abendländischen Denkens fragwürdig erscheinen läßt: Wie kommt das theoretisch-ontologische Begreifen von Sein in die Religion? -

Auch diese Frage setzt ihrerseits wieder voraus, daß sich ‚Religion' als soteriologische Grundartikulation menschlichen In-der-Welt-seins nicht per se und als solche ontologisch bestimmt, auch wenn sie vor-ontologisch je von bestimmten Verständnishorizonten von Welt getragen ist. Philosophie, ob metaphysisch oder seinsgeschichtlich, wäre eine bestimmte soteriologische Grundform der Auseinandersetzung der Negativität menschlichen Seins: eben jene, die wir als das spezifisch abendländische, theoretisch-wissenschaftliche Weltverhältnis kennen. Die Θεωρία als philosophisch-wissenschaftliche Grundform, menschliches Weltverhältnis im Begriff der Wahrheit zu zentrieren, wäre nicht Anzeichen einer sich ‚als solche' mitteilenden Unverborgenheit von Sein[23], sondern Index eines soteriologischen Bruchs im geschichtlichen Umgang mit der Negativität des Menschseins, der sich einzig und allein im Kontext der frühgriechischen Religion ereignete. Wenig verwunderlich erschiene dann, daß eine Religion, die sich das soteriologische Wesen der Wahrheit (‚Die Wahrheit wird euch frei machen') ins Banner schreibt, an ihm zugrunde gehen muß. Die soteriologische Funktion des Wahrheitsbegriffs, den Menschen von Schein, Wahn und Verblendung, Irrtum und Täuschung als meontischen Entzugsformen seines theoretisch-rationalen Wesens zu erlösen und zu befreien, ließe sich bis hin in das Projekt der Aufklärung und der Ideologiekritik als religionsgeschichtliche Substitute verfolgen, die nicht zuletzt in der Kritik der Metaphysik als ‚falsches Bewußtsein' ungebrochen zum Zuge kommen. Schon von daher wird ausreichend deutlich, daß die Thematisierung des soteriologischen Zugs menschlichen In-der-Welt-seins alles andere ist als eine wie immer geartete Reduktion gegenständlich-theoretischer Wahrheit auf Funktionen soteriologischer Subjektivität. Und dennoch

könnte es die soteriologische Verführbarkeit des Menschen sein, die allererst erklärt, wie und warum er dazu kommt, sich auf die aletheiologisch sich wandelnde Unverborgenheit von Sein eigens einzulassen, um sie sich in den ontologischen Seinsverständnissen der Philosophie hermeneutisch anzuverwandeln. Eben sie könnte dann auch erklären, wie und warum bestimmte ontologische Seinsverständnisse zu ihrer geschichtlichen Wirksamkeit kommen - und andere nicht.

Dies mag hinreichend deutlich machen, daß Heideggers seinsgeschichtliches Denken eine soteriologische Perspektive freisetzt, die sich letztlich nicht nur deshalb als vorrangig gegenüber seiner - notgedrungen auf die abendländische Metaphysik beschränkten - geschichtsontologischen Interpretation erweist, weil sie deren Fragwürdigkeiten in vielerlei Hinsicht zu kompensieren vermag, sondern auch, weil sie diese in die umfassendere Perspektive geschichtlichen In-der-Welt-seins überhaupt stellt, aus der sich allererst die spezifische Eigenart des theoretisch-ontologischen Weltbezugs abendländischen Menschseins klärt. Als Leitfaden einer Re-interpretation der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik taugt sie allerdings erst, wenn sie sich an dieser selbst ausweisen läßt: zu zeigen ist, daß die entscheidende Funktion des Gottesbegriffes im platonisch-aristotelischen Denken darin besteht, die soteriologische Bestimmung der Philosophie zu artikulieren. Einige kurze Hinweise mögen hier genügen[24].

Schon ein flüchtiger Blick auf die Verwendung von θεός und θεῖον bei Platon und Aristoteles kann darüber belehren, daß der begriffliche Bedeutungskern, der damit in der mehr umgangssprachlichen Weise der Vorstellung ins ontologische Denken eingeführt wird, sich mit dem Begriff des ‚Todlosseins' (ἀθάνατον) wiedergeben läßt; er assoziiert sich damit jenen anderen genuineren ontologischen Begriffen wie ἀκίνητον, ἀίδιον und ἀείδν, die das ständige Anwesen in der Abgrenzung zur physischen Seinsweise der negationsbehafteten μεταβολή, in erster Linie des Werdens und Vergehens, anzeigen. Was ‚todlos' in der Weise west, daß es ständig als das, was es ist, anwest: wie etwa die mathematischen Sachverhalte, aber auch die Physis im ganzen, unterschieden vom Naturhaften (φύσει ὄν), ist in seinem Sein nicht me-ontisch affiziert und läßt sich in dieser Hinsicht stets mit dem Prädikat des θεῖον versehen. Das θεῖον weist auf das prinzipiell andere zur physischen Negativität des Seins; damit muß es im platonisch-aristotelischen Denken zu eben dem Ausdruck werden, der seine entscheidende Einsicht in die ‚Idealität' des Seins für die allgemeine Vorstellung zu artikulieren übernimmt. Das θεῖον beschränkt sich damit gewissermaßen auf seinen - im Kontext griechischer Religion - (vom chthonischen unterschiedenen) ‚olympischen' Zug, das zu bezeichnen, was Anfangsgrund und Prinzip der Offenbarkeit und Sichtbarkeit des Seienden, als solches aber nicht-physischen Wesens ist: und im Kern damit gerade das bezeichnet, was wir selbst als Erkennende je schon sind - Vernunft (νοῦς). So ist die platonische Einsicht in das Sein als ἰδέα untrennbar verbunden mit der Einsicht in die ‚noetische' Grundverfassung des Seins, die mit dem Seienden, das wir selbst sind: dem Menschen - auch eigens zutage tritt. Gerade in dieser Hinsicht denkt Aristoteles im Begriff des νοῦς als νόησις νοήσεως nur zuende, was in der platonischen Bestimmung des Seins als Wesen (ἰδέα, εἶδος) schon gedacht war; und es ist bei weitem mehr als eine bloße ‚façon de parler', wenn er die Philosophie selbst als eine ‚göttliche Wissenschaft' bezeichnet, weil sie sich eben nicht nur auf das ‚Göttliche' - die noetische Grundstruktur des Seins - als ihr ‚Objekt' bezieht, sondern das

darin Sich-Beziehende: ihr ‚Subjekt' selbst, das von der physischen Negativität des Seins wohlunterschiedene Vernunftsein (νοῦς) als der ontologisch ausgewiesene Gott selbst ist[25]. Die Philosophie selbst ist eine Weise - eben die innerphysisch-menschliche - der νόησις νοήσεως, die den ontologischen Inhalt der aristotelischen Rede von ‚Gott' konstituiert; und es ist sicher nicht der geringste Witz der Ontotheologie-These, daß sie der Philosophie gerade dort eine ontische Verkehrung des aletheiologischen Wesens des Seins unterstellt, wo sie dieses auf ihren letzten Begriff gebracht hat, der mehr als augenfällig jeder Verdinglichung und Ontisierung als ‚höchstes Seiendes' eine radikale Absage erteilt. Philosophie, die durch ihre Erkenntnispraxis die von Aristoteles immer wieder hervorgehobene ‚Göttlichkeit des Menschen' ins Maximum ihrer innerphysisch möglichen ἐνέργεια befördert, indem sie jene ‚Angleichung an Gott' (ὁμοίωσις θεῷ) vollzieht, die schon Platon als das Wesen des Denkens zu verstehen gab[26], ist jener ontologische Vollzug des Menschseins, durch den es sich seiner physischen Negativität entwindet und, soweit es eben seiner physischen Verfassung überhaupt nur möglich ist, „todlos werden läßt" (ἀθανίζειν)[27]. Darin, so Aristoteles, bestünde die höchste menschliche Glückseligkeit, die deshalb, weil mit ihr das aphysische Moment des Menschseins in seine vollendete Wesenswirklichkeit kommt, auch keine rein menschliche mehr, sondern eine ‚göttliche' sei. Philosophie ist als Erkenntnis dessen, was in Wahrheit ist, zugleich der soteriologische Vollzug des Menschseins, durch den es sich der physischen Negativität des Seins entzieht; aber nicht ontisch, als würde diese nun zu einem Nicht-Seienden, sondern ontologisch als Gründung eines ‚êthos' des Menschseins, von dem her der Mensch die Auseinandersetzung mit der Negativität seines physisch-endlichen Seins auch vermag. ‚Das Menschsein vermögen': in diesem Zeichen artikuliert sich die philosophische Rede von ‚Gott' und ‚Göttlichem' als die vernunftspezifische Umgangsform theoretischer Erkenntnis mit der Negativität menschlichen In-der-Welt-seins, die schon Platon in das gezielte Paradox faßte, die Philosophie sei ein Streben nach dem Tod als Einübung in die Todlosigkeit[28]. Erkennen reduziert sich nicht auf die Produktion gegenständlicher Gehalte, sondern zeitigt eine spezifische Verfassung des erkennenden Menschseins, das in erster Linie sein Vermögen, das In-der-Welt-sein durchzustehen - platonisch: über den Fluß des Lebens zu setzen - indiziert. Von ‚Philosophen' erwartet man deshalb gemeinhin auch mehr und anderes als vom Rest der Welt: eben jene Haltung (ἕξις), mit der Negativität des Menschseins umgehen zu können; und Philosophie, die das Menschsein nicht als anderes gegenüber seiner wie immer gearteten natürlich-geschichtlichen Unmittelbarkeit zeitigt, desavouiert sich schon durch ihre Subjekte, wie trefflich auch immer ihre Räsonnements gehalten sein mögen.

Wie steht es dann mit der ‚Metaphysik' oder, in neutralisierender Paraphrase, dem Denken derer, die vor uns da waren?- Einer seiner leitenden Grundzüge besteht sicher darin, ‚Geist' als die durch das vernünftig-gegenständliche Erkennen gezeitigte soteriologische Grundverfassung des Menschseins auszubilden. An der geschichtlich sich wandelnden Bestimmung von Natur und Geschichte als Gründungsbereiche der Negativität menschlichen Seins wandelt sich auch die Ausbildung seiner Geistigkeit bis hin zur wissenschaftlich-technologischen Rationalität, der das Denken derer, die vor ihr da waren, zur ‚Metaphysik' als Inbegriff des Unwahren wird. ‚Metaphysik-Kritik', die sich als Selbstaffirmation des soteriologischen Projekts der Neuzeit generiert, muß aber in dem

Ausmaße, als dieses selbst fragwürdig zu werden beginnt, in jene Ambivalenz von ‚Wiederholung' und ‚anderer Anfang' geraten, die Heideggers Denken am tiefsten ausgetragen und als solche zur Sprache gebracht hat. So mag es sein, daß sich erst aus der Erfahrung der geschichtlichen Negativität der Gegenwart jene andere ‚Geist-Vernunft' herauszubilden vermag, in der sich das Menschsein vor seinem Entzug bewahrt. Zu ihr dürfte die Verabschiedung des Metaphysikbegriffes als Begriff geschichtlicher Negativität gehören und damit auch eine veränderte Geschichtlichkeit des Denkens, das, über eigene Grenzen im Klaren, auf soteriologische Abenteuer mit dem Gott ‚Terminus' verzichtet.

Literaturhinweise:

Beierwaltes, W., *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt a. M. 1972.

-, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt a. M.[2]1979.

-, *Identität und Differenz*. Frankfurt a. M. 1980.

Brandner, R., *Aristoteles. Sein und Wissen. Zur Grundlegung wesenslogischen Seinsverständnisses*. Bd. 1: *Die Bestimmung des Seins als Wesen* (erscheint 1995).

-, *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*. Wien 1992 (zit. Heidegger Ethik).

-, *Heidegger. Sein und Wissen. Eine Einführung in sein Denken*. Wien 1993 (zit. Heidegger SW).

-, *Heideggers Begriff der Geschichte und das neuzeitliche Geschichtsdenken*. Wien 1994 (zit. Heidegger BG).

-, *Die Rehabilitation philosophischer Mystik. Zum Gedankenwerk des Philosophen und Mystikers Wolfgang Struve*. In: MESOTES, Zt. f. phil. Ost-West Dialog, 2/93, S. 249-262, Wien 1993.

Cacciari, M., *Icone della Legge*. Milano 1985.

-, *Zeit ohne Kronos. Essays*. Hg. und übers. von R. Kacianka. Klagenfurt 1986.

-, *Heidegger e il problema del sacro*. Archivio di filosofia 1989.

-, *Dell inizio*. Milano 1990.

-, *Dran. Méridiens de la Décision dans la pensée contemporaine*. Ed. de l' éclat. 1992.

Hager, F. P. (Hg.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*. Darmstadt 1969.

Heidegger, M., *Frühe Schriften*. Frankfurt a. M. 1972 (zit. FS).

-, *Sein und Zeit*. Tübingen 1972 (zit. SZ).

-, *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt a. M. 1970.

-, *Wegmarken*. Frankfurt a. M. 1967 (zit. WM).

-, *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1976 (zit. SD).

-, *Identität und Differenz*. Tübingen 1957 (zit. ID).

-, *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen 1976 (zit. TK).

-, *Nietzsche I, II*. Pfullingen 1961 (zit. N).

-, *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1978 (zit. VA).

Struve, W., *Wir und Es. Gedankengruppen*. Zürich 1957.

-, *Der andere Zug*. Salzburg 1967/69.

-, *Homo Mysticus. Zwei Vorträge*. Wies/Südschwarzwald 1983.

-, *Über die Nichtkonformität des Wirklichen*. Wies/Südschwarzwald 1986.

Vitiis, P. de, *Heidegger e la fine della filosofia*. Firenze 1974.

Anmerkungen:

1 SZ, 22.

2 N II, 239.

3 Diese Fixierung auf den Begriff der vergegenwärtigenden Vorstellung (repraesentatio) und die assoziierte Bestimmung von Sein als ‚Präsenz' findet sich auch durchgängig in den Schriften Cacciaris, ist also keineswegs eine bloße Explikationsstrategie, sondern fungiert als maßgeblicher Leitfaden seiner philosophischen Überlegungen und reflektiert damit zugleich das begriffliche Niveau seiner Aneignung von Heideggers Denken. Entsprechend meint er etwa, Heidegger denke die Seinsvergessenheit als die Vergessenheit, daß das Sein sich in der Verborgenheit hält und *jeder Möglichkeit der Repräsentation* entzöge (Cacciari, 1989).

4 VA 20, 57, 70, 83.

5 Entsprechend Cacciaris Leitmotiv (1989; 9): „Ich glaube, daß das zeitgenössische Denken (das philosophische wie jenes künstlerische: das zeitgenössische Denken-Dichten) wesentlich von dem Abenteuer konstituiert wird, das darauf abzielt, die Grenzen des Gottes Terminus zu überschreiten ..."

6 Spiegel-Gespräch vom September 1966.

7 In ‚Heidegger e il problema del sacro' (1989) unternimmt Cacciari, ausgehend von Heideggers Hölderlin-Deutung, ein weiteres Abenteuer mit dem Gott ‚Terminus': Der griechischen Bedeutung von ‚heilig' als kulminierendem Augenblick von Kraft, Macht, Vitalität, sei der lateinische Wortsinn von ‚sacer' als ‚ausgegrenzt', ‚durch Ausgrenzung bewahrt' und als solches ‚geheimnisvoll', entgegengesetzt (Was ist mit griechisch τέμενος, τεμενίζειν?-). Während bei Hölderlin der griechische Begriff des Heiligen als ‚Lichtepiphanie' zum Zuge käme, hätte Heidegger sich einer ‚Sakralisierung' des Heiligen schuldig gemacht: es also theo-logisch zum Gegenstand der *‚Re-präsentation'* erhoben, um sich die soteriologisch-eschatologische Tradition der (ausschließlich) neutestamentarischen Vorstellung der Gnade einzuverleiben. Dies, so Cacciari, bleibe das ‚Ungedachte' im Denken Heideggers. Damit wird die gesamte soteriologische Thematik des ‚Rettens' beim späten Heidegger verabschiedet und aus der Onto-theo-logie-Thematik ausgegrenzt.

8 So faßt etwa auch Husserl Gott als unumgänglichen ‚erkenntnistheoretischen Grenzbegriff' (Ideen I, § 79). Heideggers Kantbuch dokumentiert durchaus umfassend seine Auseinandersetzung mit dem theologischen - aus der Abgrenzung zum ‚intuitus originarius' gedachten - Begriff der Endlichkeit, wie er für die Transzendentalphilosophie konstitutiv ist. Vgl. hierzu ausführlicher vom Vf. Heidegger SW, 47 ff., 363 ff.

9 Vgl. z.B. WM 141, 207; ID 37 ff.

10 Vgl. Platons Lehre von der Wahrheit (in: WM 109 ff.)

11 SD, 78 (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens).

12 Vgl. P. de Vitiis, Heidegger e la fine della filosofia (1974).

13 Zur Begründung der hier notdürftig umrissen Thesen zu Heideggers Geschichtsdenken vgl. vom Vf. Heidegger BG.

14 Obwohl Heidegger in seiner Habilitationsschrift eine durchwegs bemerkenswerte Auseinandersetzung der Einheitsbestimmungen bei Duns Scotus zu geben weiß (vgl. FS, 156 ff.) und von Anfang an gegen die henologische Bestimmung von Sein als Allgemeinheit andenkt, bleibt die Frage nach der Bestimmung des Seins als Einheit dem seinsgeschichtlichen Kontext seines Denkens doch merkwürdig fremd und wird nur peripher behandelt (z.B. N II, 408 ff., 420, 460/62). Heideggers Problembewußtsein verrät sich so eher daran, wie er selbst die überlieferten Einheitsbestimmungen umdenkt (z.B. im Begriff der Einzigkeit des Seins, des Gevierts, von Identität und Differenz). Zur Aufarbeitung der antiken Henologie vgl. vom Vf. Aristoteles, I. Bd. (1995).

15 Platon, VII. Brief, 342 a.

16 Vermutlich handelt es sich hierbei um ein weiteres Abenteuer Cacciaris mit dem Gott Terminus, das durchaus prägenden Charakter gehabt haben muß; denn dieselbe unmittelbare Begriffsidentifizierung von αὐτὸ τὸ πράγμα und γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ὄν findet sich auch in Cacciari (1992), 105, Anm. 29.

17 ID, 52.

18 Teilweise zusammengefaßt in: F. P. Hager (1969).

19 VA, 171.

20 Vgl. TK, 41: „Was heißt »retten«? Es besagt: lösen, freimachen, freien, schonen, bergen, in die Hut nehmen, wahren". Zur ausführlicheren Interpretation vgl. vom Vf. Heidegger BG, 313 ff.

21 Vgl. N II, 394: „Das Ausbleiben der Unverborgenheit des Seins als solchem entläßt das Entschwinden alles Heilsamen im Seienden. Dieses Entschwinden des Heilsamen nimmt mit sich und verschließt das Offene des Heiligen. Die Verschlossenheit des Heiligen verfinstert jedes Leuchten des Gottheitlichen. Dieses Verfinstern verfestigt und verbirgt den Fehl Gottes".

22 TK, 45. Heidegger hält also gegenüber seiner früheren Auffassung, Gott als Seiendes zu fassen impliziere im Grunde einen religionsgeschichtlichen Frevel, ausdrücklich am ontischen Begriff Gottes fest, während das Heilige (d.h. die soteriologische Dimension) als seine ontologische Bestimmung gedacht wird.

23 Vgl. WM, 85: „Noch unbegriffen, ja nicht einmal einer Wesensgründung bedürftig, fängt die Ek-sistenz des geschichtlichen Menschen in jenem Augenblick an, da der erste Denker fragend sich der Unverborgenheit des Seienden stellt mit der Frage, was das Seiende sei. In dieser Frage wird erstmals die Unverborgenheit erfahren". Aber wie? - Doch als das ‚Rettende', aus der Negativität physischen Anwesens Herauslösende und Befreiende, darin sich das geschichtliche ‚êthos' theoretischen Erkennens und eines ganz bestimmten - eben des abendländischen - Menschseins grundlegt.

24 Vgl. ausführlicher vom Vf. Heidegger Ethik (1992).

25 Met. I, 983 a 5 ff.

26 Theaitäit, 176 b

27 Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. 1177 b 31 ff.

28 Phaidon, 63 d ff.