

Die kurze Darstellung der Leibnizischen Ableitung des Satzes vom Grunde aus dem Wesen der Wahrheit sollte den Zusammenhang des Problems des Grundes mit der Frage nach der inneren Möglichkeit der ontologischen Wahrheit, d. h. schließlich mit der *noch* ursprünglicheren und demzufolge umgreifenden Frage nach dem Wesen der Transzendenz verdeutlichen. Die *Transzendenz* ist demnach der *Bezirk*, innerhalb dessen das Problem des Grundes sich muß antreffen lassen. Diesen Bezirk gilt es in einigen Hauptzügen vor Augen zu legen.

II. Die Transzendenz

als Bezirk der Frage nach dem Wesen des Grundes.

① Eine terminologische Vorbemerkung soll den Gebrauch des Wortes »Transzendenz« regeln und die Bestimmung des damit gemeinten Phänomens vorbereiten. Transzendenz bedeutet Überstieg. Transzendent (transzendierend) ist, was den Überstieg vollzieht, im Übersteigen verweilt. Dieses eignet als Geschehen einem Seienden. Formal läßt sich der Überstieg als eine »Beziehung« fassen, die sich »von« etwas »zu« etwas hinzieht. Zum Überstieg gehört dann solches, woraufzu der Überstieg erfolgt, was unzutreffend meist das »Transzendente« genannt ist. Und schließlich wird im Überstieg je etwas überstiegen. Diese Momente sind einem »räumlichen« Geschehen entnommen, das der Ausdruck zunächst meint.

2 Die Transzendenz in der zu klärenden und auszuweisenden terminologischen Bedeutung meint solches, was dem *menschlichen Dasein* eignet, und zwar nicht als eine unter anderen mögliche, zuweilen in Vollzug gesetzte Verhaltensweise, sondern als vor aller *Verhaltung* *geschehene Grundverfassung dieses Seienden*. Allerdings hat das menschliche Dasein als »räumlich« existierendes unter anderen Möglichkeiten auch die zu einem räumlichen »Übersteigen« einer räumlichen Schranke oder Kluft. Die Transzendenz jedoch ist der Überstieg, der so etwas

wie Existenz überhaupt und mithin auch ein »Sich«-bewegen-im-Raume ermöglicht.

Wählt man für das Seiende, das wir je selbst sind und als »Dasein«³ verstehen, den Titel »Subjekt«, dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als »Subjekt«, um dann, falls gar Objekte vorhanden sind, auch zu transzendieren, sondern Subjektsein heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein. Das Transzendenzproblem läßt sich nie so erörtern, daß eine Entscheidung gesucht wird, ob die Transzendenz dem Subjekt zukommen könne oder nicht, vielmehr ist das Verständnis von Transzendenz schon die Entscheidung darüber, ob wir überhaupt so etwas wie »Subjektivität« im Begriff haben oder nur gleichsam ein Rumpfsjekt in den Ansatz bringen.

Freilich wird zunächst durch die Charakteristik der Transzendenz als Grundstruktur der »Subjektivität« für das Eindringen in diese Verfassung des Daseins wenig gewonnen. Im Gegenteil, weil jetzt überhaupt der ausdrückliche oder meist unausdrückliche Ansatz eines Subjektbegriffes eigens abgewehrt ist, läßt sich auch die Transzendenz nicht mehr als »Subjekt-Objekt-Beziehung« bestimmen. Dann übersteigt aber das transzendent Dasein (ein bereits tautologischer Ausdruck) weder eine dem Subjekt vorgelagerte und es zuvor zum Inbleiben (Immanenz) zwingende »Schranke«, noch eine »Kluft«, die es vom Objekt trennt. Die Objekte – das vergegenständlichte Seiende – sind aber auch nicht das, woraufzu der Überstieg geschieht. Was überstiegen wird, ist gerade einzig das Seiende selbst und zwar jegliches Seiende, das dem Dasein unverborgen sein und werden kann, mithin auch und gerade das Seiende, als welches »es selbst« existiert.

Im Überstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das es ist, auf es als es »selbst«. Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit. Aber wiederum nie zunächst nur diese, sondern der Überstieg betrifft je in eins auch Seiendes, das das Dasein »selbst« nicht ist; genauer: im Überstieg und durch ihn kann sich erst innerhalb des Seienden unterscheiden und entscheiden, wer und wie ein »Selbst« ist

und was nicht. Sofern aber das Dasein als Selbst existiert – und nur insofern – kann es »sich« verhalten zu Seiendem, das aber vordem überstiegen sein muß. Obzwar inmitten des Seienden seiend und von ihm umfassen, hat das Dasein als existierendes die Natur immer schon überstiegen.

③
6 Was da nun aber jeweils in einem Dasein an Seiendem überstiegen ist, hat sich nicht einfach zusammengefunden, sondern das Seiende ist, wie immer es im Einzelnen bestimmt und gegliedert sein mag, im vorhinein in einer Ganzheit überstiegen. Diese mag dabei als solche unerkannt bleiben, wenn sie auch immer – aus jetzt nicht zu erörternden Gründen – vom Seienden her und meist aus einem eindringlichen Bezirk desselben gedeutet und daher zum mindesten gekannt ist.

Der Überstieg geschieht in Ganzheit und nie nur zuweilen und zuweilen nicht, etwa gar lediglich und zuerst als theoretisches Erfassen von Objekten. Mit dem Faktum des Da-seins ist vielmehr der Überstieg da.

7 Wenn nun aber das Seiende nicht das ist, woraufhin der Überschritt erfolgt, wie muß dieses »Woraufhin« dann bestimmt, ja überhaupt gesucht werden? Wir nennen das, woraufhin das Dasein als solches transzendiert, die Welt und bestimmen jetzt die Transzendenz als In-der-Welt-sein. Welt macht die einheitliche Struktur der Transzendenz mit aus; als ihr zugehörig heißt der Weltbegriff ein transzendentaler. Mit diesem Terminus wird alles benannt, was wesentlich zur Transzendenz gehört und seine innere Möglichkeit von ihr zu Lehen trägt. Und erst deshalb kann auch die Erhellung und Auslegung der Transzendenz eine »transzendente« Erörterung genannt werden. Was allerdings »transzendental« besagt, darf nun nicht einer Philosophie entnommen werden, der man das »Transzendente« als »Standpunkt« und gar »erkenntnistheoretischen« zuweist. Das schließt die Feststellung nicht aus, daß gerade Kant das »Transzendente« als Problem der inneren Möglichkeit von Ontologie überhaupt erkannt hat, obzwar für ihn das »Transzendente« noch eine wesentlich »kritische« Bedeutung behält. Das Transzendente betrifft für Kant

die »Möglichkeit« (das Ermöglichende) derjenigen Erkenntnis, die nicht zu Unrecht die Erfahrung »überfliegt«, d. h. nicht »transzendent«, sondern Erfahrung selbst ist. Das Transzendente gibt so die obzwar einschränkende, hierdurch jedoch zugleich positive Wesensbegrenzung (Definition) der nichttranszendenten, d. i. dem Menschen als solchem möglichen ontischen Erkenntnis. Mit einer radikaleren und universaleren Fassung des Wesens der Transzendenz geht dann aber notwendig eine ursprünglichere Ausarbeitung der Idee der Ontologie und damit der Metaphysik zusammen.

Der die Transzendenz kennzeichnende Ausdruck »In-der-Welt-sein« nennt einen »Sachverhalt« und zwar einen vermeintlich leicht einsichtigen. Was jedoch damit gemeint ist, hängt davon ab, ob der Begriff Welt in einer vorphilosophisch vulgären oder in transzendentaler Bedeutung genommen wird. Die Erörterung einer zwiefachen Bedeutung der Rede vom In-der-Welt-sein kann das verdeutlichen.

Transzendenz, als In-der-Welt-sein gefaßt, soll dem menschlichen Dasein zukommen. Das ist aber schließlich das Trivialste und Leerste, was sich aussagen läßt: das Dasein kommt unter dem anderen Seienden auch vor und ist daher als solches antreffbar. Transzendenz bedeutet dann: unter das übrige schon Vorhandene, bzw. unter das ständig ins Unübersehliche vermehrbare Seiende gehörig. Welt ist dann der Titel für alles, was ist, die Allheit, als die das »Alles« über eine Zusammennehmung hinaus nicht weiter bestimmende Einheit. Legt man in der Rede vom In-der-Welt-sein diesen Weltbegriff zugrunde, dann muß freilich die »Transzendenz« jedem Seienden als Vorhandenem zugesprochen werden. Vorhandenes, d. i. unter anderem Vorkommendes, »ist in der Welt«. Besagt »transzendent« nichts weiter als »zum übrigen Seienden gehörig«, dann ist es evident unmöglich, die Transzendenz als auszeichnende Wesensverfassung dem menschlichen Dasein zuzusprechen. Der Satz: zum Wesen des menschlichen Daseins gehört das In-der-Welt-sein, ist dann sogar evident falsch. Denn es ist nicht wesensnotwendig, daß dergleichen Seiendes wie menschliches Dasein faktisch existiert. Es kann ja auch nicht sein.

Wenn nun aber andererseits dem Dasein mit Recht und ausschließlich das In-der-Welt-sein zugesprochen wird und zwar als Wesensverfassung, dann kann dieser Ausdruck nicht die vorgenannte Bedeutung haben. Dann bedeutet aber auch Welt etwas anderes als die Allheit des gerade vorhandenen Seienden.

5 Dem Dasein das In-der-Welt-sein als Grundverfassung zusprechen, heißt, etwas über sein Wesen (seine eigenste innere Möglichkeit als Dasein) aussagen. Hierbei kann gerade *nicht darauf* als ausweisende Instanz gesehen werden, *ob* und *welches* Dasein je nun gerade faktisch existiert oder nicht. Die Rede vom In-der-Welt-sein ist keine Feststellung des faktischen Vorkommens von Dasein, ja überhaupt keine ontische Aussage. Sie betrifft einen das Dasein überhaupt bestimmenden Wesensverhalt und hat daher den Charakter einer ontologischen These. Mithin gilt: das Dasein ist nicht deshalb ein In-der-Welt-sein, weil und nur weil es faktisch existiert, sondern umgekehrt, es kann nur als existierendes *sein*, d. h. als Dasein, *weil* seine Wesensverfassung im In-der-Welt-sein liegt.

11 Der Satz: das faktische Dasein ist in einer Welt (kommt unter anderem Seienden vor), verrät sich als eine nichtssagende Tautologie. Die Aussage: zum Wesen des Daseins gehört, daß es in der Welt ist (>neben« anderem Seienden notwendig auch vorkommt), erweist sich als falsch. Die These: zum Wesen von Dasein als solchem gehört das In-der-Welt-sein, enthält das Problem der Transzendenz.

12 Die These ist ursprünglich und einfach. Hieraus folgt nicht die Einfachheit ihrer Enthüllung, wenngleich das In-der-Welt-sein je nur in *einem*, nach verschiedenen Graden durchsichtigen Entwurf in das vorbereitende und wieder (freilich immer relativ) begrifflich abzuschließende Verständnis gebracht werden kann.

13 Die Transzendenz des Daseins ist mit der bisherigen Charakteristik des In-der-Welt-seins nur erst aus der Abwehr bestimmt. Zur Transzendenz gehört Welt als das, woraufhin der Überstieg geschieht. Das positive Problem, als was Welt verstanden, wie der »Bezug« des Daseins zur Welt bestimmt, d. h. wie das In-der-Welt-sein als ur-

sprünglich einige Daseinsverfassung begriffen werden soll, erörtern wir hier nur in der Richtung und in den Grenzen, die durch das leitende Problem des Grundes gefordert sind. In Absicht hierauf sei eine Interpretation des Weltphänomens versucht, die der Erhellung der Transzendenz als solcher dienen soll.

Zur Orientierung über dieses transzendente Phänomen der Welt sei 77 eine freilich notwendig lückenhafte Charakteristik der Hauptbedeutungen vorausgeschickt, die in der Geschichte des Weltbegriffes sich vordrängen. Bei solchen elementaren Begriffen ist meist die vulgäre Bedeutung nicht die ursprüngliche und wesentliche. Diese wird immer wieder verdeckt und kommt nur schwer und selten zu ihrem Begriff. Schon in den entscheidenden Anfängen der antiken Philosophie zeigt sich etwas Wesentliches¹⁸⁾. *Κόσμος* meint nicht dieses und jenes andrängende und bedrängende Seiende selbst, auch nicht dieses alles zusammengenommen, sondern bedeutet »Zustand«, d. h. das *Wie*, in dem das Seiende und zwar *im Ganzen* ist. *Κόσμος οὗτος* bezeichnet daher nicht diesen Bezirk von Seiendem in Abgrenzung gegen einen anderen, sondern diese Welt des Seienden im Unterschied von einer anderen Welt *desselben* Seienden, das *έόν* selbst *κατὰ κόσμον*¹⁹⁾. Die Welt liegt als dieses »Wie im Ganzen« jeder möglichen Zerstückung des Seienden schon zugrunde; diese vernichtet nicht die Welt, sondern *bedarf* ihrer immer. Was *έν τῶι ένί κόσμωι*²⁰⁾ ist, hat diesen nicht erst in der Zusammenschiebung gebildet, sondern ist durch die Welt durch- und vorgängig beherrscht. Einen weiteren Wesenszug des *κόσμος* erkennt *Heraklit*²¹⁾: *δ'Ηράκλειτός φησι τοῖς έργηγορόσιν ένα και κοινόν κόσμον είναι, τῶν δέ κοιμωμένων έκαστον εις ἕδιον άποστρέφεισθαι*. Den Wachen gehört eine und daher gemeinsame Welt, jeder Schlafende dagegen wendet sich seiner eigenen Welt zu. Hier ist

¹⁸⁾ Vgl. K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. 1916. S. 174 f. u. 216 Anm.

¹⁹⁾ Vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker: *Melissos*, Fragm. 7; *Parmenides*, Fragm. 2.

²⁰⁾ A. a. O. *Anaxagoras*, Fragm. 8.

²¹⁾ A. a. O. *Heraklit*, Fragm. 89.

zum Seienden im Ganzen, d. h. zur »vornehmen Welt« gehören auch z. B. Hotels und Rennställe.

36 Es ist daher gleich irrig, den Ausdruck Welt entweder als Bezeichnung der Allheit der Naturdinge (natürlicher Weltbegriff) oder als Titel für die Gemeinschaft der Menschen (personaler Weltbegriff) in Anspruch zu nehmen⁵⁵). Vielmehr liegt das metaphysisch Wesentliche der mehr oder minder klar abgehobenen Bedeutung von κόσμος, mundus, Welt darin, daß sie auf die Auslegung des menschlichen Daseins *in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen* abzielt. Aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, stößt aber die Ausbildung des Weltbegriffes zuerst auf die Bedeutung, gemäß der er das Wie des Seienden im Ganzen kennzeichnet, so zwar, daß dessen *Bezug zum Dasein* zunächst nur unbestimmt verstanden wird. Welt gehört zu einer *bezugshaften*, das Dasein als solches auszeichnenden Struktur, die das In-der-Welt-sein genannt wurde. Diese Verwendung des Weltbegriffes ist – das sollten die historischen Hinweise zeigen – so wenig willkürlich, daß

⁵⁵) Wenn man gar den ontischen Zusammenhang der Gebrauchsdinge, des Zeugs, mit der Welt identifiziert und das In-der-Welt-sein als Umgang mit den Gebrauchsdingen auslegt, dann ist freilich ein Verständnis der Transzendenz als In-der-Welt-sein im Sinne einer »Grundverfassung des Daseins« aussichtslos. Wohl hat dagegen die ontologische Struktur des »umweltlich« Seienden – sofern es als Zeug entdeckt ist – für eine *erste Kennzeichnung* des Weltphänomens den Vorzug, zur Analyse dieses Phänomens überzuleiten und das transzendente Problem der Welt vorzubereiten. Das ist denn auch die *einzig* und in der Gliederung und Anlage der §§ 14–24 (Sein und Zeit) deutlich genug angezeigte Absicht der Umweltanalyse, die im Ganzen und auf das *leitende Ziel* hin angesehen von untergeordneter Bedeutung bleibt.

Wenn aber in der so orientierten Analytik des Daseins die Natur scheinbar fehlt – nicht nur die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft, sondern auch die Natur in einem ursprünglichen Sinne (vgl. dazu S. u. Z. S. 65 unten) –, dann bestehen dafür Gründe. Der entscheidende liegt darin, daß sich Natur weder im Umkreis der Umwelt antreffen läßt, noch überhaupt primär als etwas, *wozu* wir uns *verhalten*. Natur ist ursprünglich im Dasein offenbar dadurch, daß dieses als befindlich-gestimmtes *inmitten von* Seiendem existiert. Sofern aber Befindlichkeit (Geworfenheit) zum Wesen des Daseins gehört und in der Einheit des vollen Begriffes der *Sorge* zum Ausdruck kommt, kann allein hier erst die *Basis* für das *Problem* der Natur gewonnen werden.

sie gerade versucht, ein ständig schon bekanntes, aber ontologisch nicht einheitlich gefaßtes Daseinsphänomen in die Ausdrücklichkeit und Schärfe eines *Problems* zu heben.

Das menschliche Dasein – Seiendes *inmitten* von Seiendem befindlich, *zu* Seiendem sich verhaltend – existiert dabei so, daß das Seiende immer im Ganzen offenbar ist. Die Ganzheit muß dabei nicht eigens begriffen, ihre Zugehörigkeit zum Dasein kann verhüllt sein, die Weite dieses Ganzen ist veränderlich. Die Ganzheit ist verstanden, ohne daß auch das Ganze des offenbaren Seienden in seinen spezifischen Zusammenhängen, Bezirken und Schichten eigens erfaßt oder gar »vollständig« durchforscht wäre. Das je vorgreifend-umgreifende *Verstehen* dieser Ganzheit aber ist *Überstieg zur Welt*. Es gilt nun, eine konkretere Auslegung des Weltphänomens zu versuchen. Sie ergibt sich durch die Beantwortung der beiden Fragen: 1. Welches ist der Grundcharakter der gekennzeichneten Ganzheit? 2. Inwiefern ermöglicht diese Charakteristik der Welt eine Aufhellung des Wesens des Daseinsbezugs zur Welt, d. h. eine Erhellung der inneren Möglichkeit des In-der-Welt-seins (Transzendenz)?

Welt als Ganzheit »ist« kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu *verhalten kann*. Dasein gibt »*sich*« aus »*seiner*« Welt her zu bedeuten, heißt dann: in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt *zeitigt sich* das Dasein als ein *Selbst*, d. h. als ein Seiendes, das *zu sein* ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden *geht es um dessen Seinkönnen*. Das Dasein ist so, daß es *umwillen seiner* existiert. Wenn aber die Welt es ist, im Überstieg zu der sich allererst *Selbstheit zeitigt*, dann *erweist sie sich* als das, *worumwillen* Dasein existiert. Die Welt hat den Grundcharakter des *Umwillen* von . . . und das in dem ursprünglichen Sinne, daß sie allererst die innere Möglichkeit für jedes faktisch sich bestimmende *deinetwegen, seinetwegen, deswegen* usf. vorgibt. *Worumwillen* aber Dasein existiert, ist es *selbst*. Zur *Selbstheit* gehört Welt; diese ist *wesenhaft daseinsbezogen*.

Bevor wir versuchen, dem Wesen dieses Bezugs nachzufragen und so

das In-der-Welt-sein vom Unwillen als dem primären Weltcharakter her auszulegen, bedarf es der Abwehr einiger naheliegender Mißdeutungen des Gesagten.

7 4 Der Satz: *Das Dasein existiert umwillen seiner*, enthält keine egoistisch-ontische Zwecksetzung für eine blinde Eigenliebe des jeweils faktischen Menschen. Er kann daher nicht etwa durch den Hinweis darauf »widerlegt« werden, daß viele Menschen sich für die Andern opfern und daß überhaupt die Menschen nicht nur für sich allein, sondern in Gemeinschaft existieren. In dem genannten Satz liegt weder eine solipsistische Isolierung des Daseins, noch eine egoistische Aufsteigerung desselben. Wohl dagegen gibt er die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Mensch »sich« entweder »egoistisch« oder »altruistisch« verhalten kann. Nur weil Dasein als solches durch Selbstheit bestimmt ist, kann sich ein Ich-selbst zu einem Du-selbst verhalten. Selbstheit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Ichheit, die immer nur im Du sich erschließt. Nie aber ist Selbstheit auf Du bezogen, sondern – weil all das erst ermöglichend – gegen das Ichsein und Dusein und erst recht etwa gegen die »Geschlechtlichkeit« neutral. Alle Wesenssätze einer ontologischen Analytik des Daseins im Menschen nehmen dieses Seiende im Vorhinein in dieser Neutralität.

47 Wie bestimmt sich nun der Bezug des Daseins zur Welt? Da diese kein Seiendes ist und Welt zum Dasein gehören soll, kann dieser Bezug offenbar nicht gedacht werden als die Beziehung zwischen dem Dasein als dem einen Seienden und der Welt als dem anderen. Wenn nicht, wird dann die Welt nicht in das Dasein (Subjekt) hineingenommen und für etwas rein »Subjektives« erklärt? Allein es gilt doch erst durch die Aufhellung der Transzendenz eine Möglichkeit zu gewinnen für die Bestimmung dessen, was »Subjekt« und »subjektiv« besagen. Am Ende muß der Weltbegriff so gefaßt werden, daß die Welt zwar subjektiv ist, aber gerade deshalb nicht als Seiendes in die Innensphäre eines »subjektiven« Subjekts fällt. Aus demselben Grunde aber ist sie auch nicht bloß objektiv, wenn dies bedeutet: unter die seienden Objekte gehörig.

Die Welt wird als die jeweilige Ganzheit des Umwillen eines Daseins durch dieses selbst vor es selbst gebracht. Dieses Vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können. Der Entwurf von Welt aber ist, imgleichen wie er das Entworfenen nicht eigens erfaßt, so auch immer Überwurf der entworfenen Welt über das Seiende. Der vorgängige Überwurf ermöglicht erst, daß Seiendes als solches sich offenbart. Dieses Geschehen des entwerfenden Überwurfs, worin sich das Sein des Daseins zeitigt, ist das In-der-Welt-sein. »Das Dasein transzendiert« heißt: es ist im Wesen seines Seins weltbildend und zwar »bildend« in dem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt, der nicht eigens erfaßt, gleichwohl gerade als Vor-bild für alles offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört.

Seiendes, etwa die Natur im weitesten Sinne, könnte in keiner Weise 42 8 offenbar werden, wenn es nicht Gelegenheit fände, in eine Welt einzugehen. Wir sprechen daher vom möglichen und gelegentlichen Welteingang des Seienden. Welteingang ist kein Vorgang am eingehenden Seienden, sondern etwas, das »mit« dem Seienden »geschieht«. Und dieses Geschehen ist das Existieren von Dasein, das als existierendes transzendiert. Nur wenn in der Allheit von Seiendem das Seiende »seiender« wird in der Weise der Zeitigung von Dasein, ist Stunde und Tag des Welteingangs von Seiendem. Und nur wenn diese Urgeschichte, die Transzendenz, geschieht, d. h. wenn Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins in das Seiende einbricht, besteht die Möglichkeit, daß Seiendes sich offenbart⁵⁶⁾.

Schon die bisherige Erhellung der Transzendenz läßt verstehen, daß sie, wenn anders in ihr allein Seiendes als Seiendes ans Licht kommen

⁵⁶⁾ Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein zureichender Begriff des Daseins gewonnen, mit Rücksicht auf welches Seiende nunmehr gefragt werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist.

kann, einen *ausgezeichneten Bezirk* ausmacht für die Ausbildung aller Fragen, die das Seiende als solches, d. h. in seinem Sein betreffen. Bevor wir das leitende Problem des Grundes im Bezirk der Transzendenz auseinanderlegen und damit das Transzendenzproblem in einer bestimmten Hinsicht verschärfen, soll die Transzendenz des Daseins durch eine erneute historische Erinnerung noch vertrauter werden.)

Eigens ausgesprochen ist die Transzendenz in Platos *ἐπέκεινα τῆς αὐσίας*⁵⁷⁾. Aber läßt sich das *ἀγαθόν* als die Transzendenz des *Daseins* auslegen? Schon ein flüchtiger Blick auf den Zusammenhang, innerhalb dessen Plato die Frage nach dem *ἀγαθόν* erörtert, muß solche Bedenken zerstreuen. Das Problem des *ἀγαθόν* ist nur die Aufgipfelung der zentralen und konkreten Frage nach der führenden Grundmöglichkeit der *Existenz des Daseins* in der Polis. Mag nun auch die Aufgabe eines ontologischen Entwurfs des Daseins auf seine metaphysische Grundverfassung nicht ausdrücklich gestellt und gar ausgebildet sein, so drängt doch die dreifache in ständiger Entsprechung zur »Sonne« durchgeführte Charakteristik des *ἀγαθόν* auf die Frage nach der Möglichkeit von Wahrheit, Verstehen und Sein – d. h. in der Zusammenfassung der Phänomene – auf die Frage nach dem ursprünglichen Grunde der Möglichkeit der Wahrheit des Verstehens von Sein. Dieses Verstehen – als enthüllendes Entwerfen von Sein – ist aber die Urhandlung menschlicher Existenz, in der alles Existieren inmitten des Seienden gewurzelt sein muß. Das *ἀγαθόν* ist nun diejenige *ἔξις* (Mächtigkeit), die der Möglichkeit von Wahrheit, Verstehen und sogar des Seins mächtig ist und zwar aller drei in Einheit zumal.

Nicht zufällig ist das *ἀγαθόν* inhaltlich unbestimmt, so daß alle Definitionen und Deutungen in dieser Hinsicht scheitern müssen. Rationalistische Erklärungen versagen in gleicher Weise wie die »irrationalistische« Flucht zum »Geheimnis«. Die Aufhellung des *ἀγαθόν* muß entsprechend der Hinweisung, die Plato selbst gibt, sich an die Aufgabe der Wesensinterpretation des Zusammenhangs von Wahrheit, Verste-

⁵⁷⁾ Res publ. VI, 509 B.

hen und Sein halten. Das Zurückfragen in die innere Möglichkeit dieses Zusammenhangs sieht sich »gezwungen«, den Überstieg *ausdrücklich* zu vollziehen, der in jedem Dasein als solchem notwendig aber zumeist verborgen geschieht. Das Wesen des *ἀγαθόν* liegt in der Mächtigkeit seiner selbst als *οὐ ἔνεκα* – als das *Umwillen* von . . . ist es die Quelle von Möglichkeit als solcher. Und weil schon das Mögliche höher liegt denn das Wirkliche, deshalb ist gar *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἔξις*, die *Wesensquelle* von Möglichkeit, *μειζόνως τιμητέον*⁵⁸⁾.

Freilich wird gerade jetzt der Bezug des Umwillen zum Dasein problematisch. Allein dieses Problem kommt nicht an den Tag. Vielmehr bleiben nach traditiongewordener Lehre die Ideen an einem *ὑπερουράνιος τόπος*; es gilt nur, sie als das *Objektivste der Objekte*, als das Seiende am Seienden, zu sichern, ohne daß sich dabei das Umwillen als primärer Weltcharakter zeigte und so der ursprüngliche Gehalt des *ἐπέκεινα* als Transzendenz des Daseins zur Auswirkung käme. Umgekehrt erwacht später nun auch die im »wiedererinnernden« »Selbstgespräch der Seele« bei Plato schon vorgebildete Tendenz, die Ideen als dem »Subjekt« eingeboren zu fassen. Beide Versuche bekunden, daß die Welt dem Dasein sowohl vorgehalten (jenseitig) ist, als auch zugleich wieder im Dasein sich selbst bildet. Die Geschichte des Ideenproblems zeigt, wie die Transzendenz immer schon ans Licht drängt, aber zugleich zwischen zwei selbst unzureichend gegründeten und bestimmten Polen der möglichen Auslegung hin und her schwingt. Die Ideen gelten für *objektiver als die Objekte und zugleich für subjektiver als das Subjekt*. Wie an die Stelle des nicht wiedererkannten Weltphänomens ein *ausgezeichneter Bezirk* des Immerseienden tritt, so wird auch der *Bezug* zur Welt im Sinne einer bestimmten Verhaltung zu diesem Seienden, als *νοεῖν*, intuitus, als nicht mehr *vermitteltes Vernehmen*, »Vernunft«, gedeutet. Das »transzendente Ideal« geht zusammen mit dem intuitus originarius.

In dieser flüchtigen Erinnerung an die noch verborgene Geschichte des

⁵⁸⁾ A. a. O. 509 A.

ursprünglichen Transzendenzproblems muß die Einsicht erwachsen, daß die Transzendenz nicht durch eine Flucht ins Objektive enthüllt und gefaßt werden kann, sondern einzig durch eine ständig zu erneuernde ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjekts, die dem »Subjektivismus« ebenso entgegenhandelt, wie sie dem »Objektivismus« die Gefolgschaft versagen muß⁶⁹).

⁶⁹) Hier mag der Hinweis erlaubt sein, daß das bisher Veröffentlichte aus den Untersuchungen über »Sein und Zeit« nichts anderes zur Aufgabe hat als einen konkret-enthüllenden Entwurf der Transzendenz (vgl. §§ 12–83; bes. § 69). Dies wiederum geschieht zur Ermöglichung der einzig leitenden Absicht, die in der Überschrift des ganzen ersten Teils klar angezeigt ist, den »transzendentalen Horizont der Frage nach dem Sein« zu gewinnen. Alle konkreten Interpretationen, vor allem die der Zeit, sind allein in der Richtung auf die Ermöglichung der Seinsfrage auszuwerten. Sie haben mit der modernen »dialektischen Theologie« so wenig zu tun wie mit der Scholastik des Mittelalters.

Wenn dabei das Dasein als das Seiende interpretiert wird, das überhaupt so etwas wie ein Seinsproblem als zu seiner Existenz gehörig stellen kann, dann heißt das nicht, dieses Seiende, das als Dasein eigentlich und uneigentlich existieren kann, sei das »eigentliche« Seiende überhaupt unter allem übrigen Seienden, so daß dieses nur ein Schatten von jenem wäre. Gerade im Gegenteil soll in der Aufhellung der Transzendenz der Horizont gewonnen werden, in dem sich erst der Seinsbegriff – auch der viel berufene »natürliche« – als Begriff philosophisch begründen läßt. Ontologische Interpretation des Seins in und aus der Transzendenz des Daseins heißt aber doch nicht ontische Ableitung des Alls des nicht-daseinsmäßigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein.

Und was dann die mit solcher Mißdeutung zusammenhängende Vorhaltung eines »anthropozentrischen Standpunktes« in »Sein und Zeit« betrifft, so bleibt dieser jetzt allzu eifrig von Hand zu Hand gereichte Einwand solange nichtsagend, als man unterläßt, im Durchdenken des Ansatzes, des ganzen Zuges und des Ziels der Problementwicklung in »Sein und Zeit« zu begreifen, wie gerade durch die Herausarbeitung der Transzendenz des Daseins »der Mensch« so ins »Zentrum« kommt, daß seine Nichtigkeit im Ganzen des Seienden allererst Problem werden kann und muß. Welche Gefahren birgt denn ein »anthropozentrischer Standpunkt« in sich, der gerade alle Bemühung einzig darauf legt, zu zeigen, daß das Wesen des Daseins, das da »im Zentrum« steht, ekstatisch, d. h. »exzentrisch« ist und daß deshalb aber auch die vermeintliche Standpunktsfreiheit wider allen Sinn des Philosophierens als einer wesenhaft endlichen Möglichkeit der Existenz ein Wahn bleibt? Vgl. hierzu die Interpretation der ekstatisch-horizontalen Struktur der Zeit als Zeitlichkeit in »Sein und Zeit« I, S. 316–438.

Die Erörterung des »Satzes vom Grunde« hat das Problem des Grundes in den Bezirk der Transzendenz verwiesen (I). Diese ist auf dem Wege einer Analyse des Weltbegriffes als das In-der-Welt-sein des Daseins bestimmt worden (II). Jetzt gilt es, aus der Transzendenz des Daseins das Wesen des Grundes aufzuhellen.

Inwiefern liegt in der Transzendenz die innere Möglichkeit für so etwas wie Grund überhaupt? Die Welt gibt sich dem Dasein als die jeweilige Ganzheit des Umwillen seiner, d. h. aber umwillen eines Seienden, das gleichursprünglich ist: das Sein bei ... Vorhandenem, das Mitsein mit ... dem Dasein Anderer und Sein zu ... ihm selbst. Das Dasein kann in dieser Weise nur dann zu ihm als ihm selbst sein, wenn es »sich« im Umwillen übersteigt. Der unwillentliche Überstieg geschieht nur in einem »Willen«, der als solcher sich auf Möglichkeiten seiner selbst entwirft. Dieser Wille, der dem Dasein wesenhaft das Umwillen seiner über- und damit vorwirft, kann daher nicht ein bestimmtes Wollen sein, ein »Willensakt« im Unterschied zu anderem Verhalten (z. B. Vorstellen, Urteilen, Sichfreuen). Alle Verhaltungen sind in der Transzendenz verwurzelt. Jener »Wille« aber soll als und im Überstieg das Umwillen selbst »bilden«. Was nun aber seinem Wesen nach so etwas wie das Umwillen überhaupt entwerfend vorwirft und nicht etwa als gelegentliche Leistung auch hervorbringt, ist das, was wir Freiheit nennen. Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst. Demnach stößt die Transzendenz nicht auf das Umwillen als auf so etwas wie einen an sich vorhandenen Wert und Zweck, sondern Freiheit hält sich – und zwar als Freiheit – das Umwillen entgegen. In diesem transzendierenden Sichtengehalten des Umwillen geschieht das Dasein im Menschen, so daß er im Wesen seiner Existenz auf sich verpflichtet, d. h. ein freies Selbst sein kann. Hierin enthüllt sich aber die Freiheit zugleich als die Ermöglichung von Bindung und

Verbindlichkeit überhaupt. *Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet.*

10 3 Am Ende liegt in dieser aus der Transzendenz gewonnenen Auslegung der Freiheit eine ursprünglichere Kennzeichnung ihres Wesens gegenüber der Bestimmung derselben als Spontaneität, d. h. als einer Art von Kausalität. Das Von-selbst-anfangen gibt nur die negative Charakteristik der Freiheit, daß weiter zurück keine bestimmende Ursache liege. Diese Kennzeichnung übersieht aber vor allem, daß sie ontologisch indifferent von »Anfangen« und »Geschehen« spricht, ohne daß sich das Ursachesein ausdrücklich aus der spezifischen Seinsart des so Seienden, des Daseins, charakterisiert. Soll demnach die Spontaneität (»Von-selbst-anfangen«) als Wesenscharakteristik des »Subjekts« dienen können, dann ist zuvor ein Doppeltes gefordert: 1. die Selbstheit muß ontologisch geklärt sein für eine mögliche angemessene Fassung des »von selbst«; 2. ebendieselbe Klärung der Selbstheit muß die Vorzeichnung des *Geschehens*charakters eines Selbst hergeben, um die Bewegungsweise des »Anfangens« bestimmen zu können. *Die Selbstheit des aller Spontaneität schon zugrunde liegenden Selbst liegt aber in der Transzendenz.* Das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt ist die Freiheit. Nur weil diese die Transzendenz ausmacht, kann sie sich im existierenden Dasein als eine ausgezeichnete Art von Kausalität bekunden. Die Auslegung der Freiheit als »Kausalität« bewegt sich aber vor allem schon in einem bestimmten Verständnis von Grund. Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene »Art« von Grund, sondern der *Ursprung von Grund überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde.*

4 Die ursprüngliche Beziehung der Freiheit zu Grund nennen wir das *Gründen*. Gründend gibt sie Freiheit und nimmt sie Grund. Dieses in der Transzendenz gewurzelte Gründen ist aber in eine Mannigfaltigkeit von Weisen gestreut. Es sind deren drei: 1. das Gründen als Stiften; 2. das Gründen als Boden-nehmen; 3. das Gründen als Begründen. Wenn diese Weisen des Gründens zur Transzendenz gehören, dann können die Titel »Stiften«, »Bodennehmen«, offenbar

nicht eine vulgär ontische Bedeutung, sondern müssen eine *transzendente* haben. Inwiefern ist aber das Transzendieren des Daseins ein Gründen nach den genannten Weisen?

Als »erste« unter den Weisen wird mit Absicht das »Stiften« aufgeführt. Nicht als ob es die übrigen aus sich hervorgehen ließe. Auch ist es weder das zunächst bekannte noch gar zuerst erkannte Gründen. Gleichwohl eignet gerade ihm ein Vorrang, der sich daran zeigt, daß schon die vorstehende Erhellung der Transzendenz ihm nicht ausweichen konnte. Dieses »erste« Gründen ist nichts anderes als *der Entwurf des Umwillen*. Wenn dieses freie Waltenlassen von Welt als Transzendenz bestimmt wurde, zum Weltentwurf als Gründen aber auch die anderen Weisen des Gründens notwendig gehören, dann ergibt sich hieraus, daß bisher weder die Transzendenz noch die Freiheit zu ihrer vollen Bestimmtheit gebracht sind. Zwar liegt im Weltentwurf des Daseins immer, daß es in und durch den Überstieg auf Seiendes zurückkommt. Das im Vorwurf entworfene Umwillen weist auf das Ganze des in diesem Welthorizont enthüllbaren Seienden zurück. Zu diesem gehört jeweils, in welchen Stufen der Abhebung und Graden der Ausdrücklichkeit auch immer: Seiendes als Dasein und nicht-daseinsmäßiges Seiendes. Aber im Weltentwurf ist doch dieses Seiende an ihm selbst noch nicht offenbar. Ja es müßte verborgen bleiben, wenn nicht das entwerfende Dasein *als entwerfendes* auch schon *inmitten* von jenem Seienden wäre. Dieses »Inmitten von...« besagt aber weder Vorkommen unter anderem Seienden noch aber auch: sich eigens auf dieses Seiende, zu ihm sich *verhaltend*, richten. Dieses *Inmitten-sein von...* gehört vielmehr zur Transzendenz. Das *Übersteigende* und so sich Erhöhende muß als solches im Seienden *sich befinden*. Das Dasein wird als befindliches vom Seienden *ingenommen* so, daß es dem Seienden zugehörig von ihm *durchstimmt ist*. *Transzendenz heißt Weltentwurf, so zwar, daß das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, auch schon gestimmt durchwaltet ist.* Mit solcher zur Transzendenz gehörigen *Eingenommenheit* vom Seienden hat das Dasein im Seienden Boden genommen, »Grund« gewonnen. Dieses »zweite«

Gründen entsteht nicht *nach* dem »ersten«, sondern ist mit ihm »gleichzeitig«. Damit ist nicht gemeint, sie seien in demselben Jetzt vorhanden, sondern: Entwurf von Welt und Eingenommenheit vom Seienden gehören als Weisen des Gründens je zu *einer* Zeitlichkeit, sofern sie deren Zeitigung mitausmachen. Aber gleichwie »in« der Zeit die Zukunft vorhergeht, sich aber nur zeitigt, sofern eben Zeit, d. h. auch Gewesenheit und Gegenwart in der spezifischen Zeit-Einheit sich zeitigen, so zeigen auch die der Transzendenz entspringenden Weisen des Gründens diesen Zusammenhang. Diese Entsprechung aber besteht deshalb, weil die Transzendenz im Wesen der Zeit, d. h. aber in ihrer ekstatisch-horizontalen Verfassung wurzelt⁶⁰⁾.

12 6 Das Dasein könnte nicht als Seiendes von Seiendem durchstimmt und demzufolge z. B. von ihm umfassen, durch es benennen und von ihm durchschungen sein, es entbehre hierfür überhaupt des Spielraums, wenn nicht mit dieser Eingenommenheit vom Seienden ein Aufbruch von Welt, und sei es auch nur ein Weltdämmer, mitginge. Die enthüllte Welt mag dabei begrifflich wenig oder gar nicht durchsichtig sein, Welt mag sogar als *ein* Seiendes unter anderem gedeutet werden, ein ausdrückliches Wissen um das Transzendieren des Daseins kann fehlen, die den Weltentwurf mit sich bringende Freiheit des Daseins mag kaum wach sein – das Dasein ist doch nur *als* In-der-Welt-sein vom Seienden eingenommen. Das Dasein gründet (stiftet) Welt nur als sich gründend inmitten von Seiendem.

7 Im stiftenden Gründen als dem Entwurf von Möglichkeiten seiner selbst liegt nun aber, daß sich das Dasein darin jeweils überschwingt. Der Entwurf von Möglichkeiten ist seinem Wesen nach jeweils reicher als der im Entwerfenden schon ruhende Besitz. Ein solcher eignet aber dem Dasein, weil es als entwerfendes sich inmitten von Seiendem befindet. Damit sind dem Dasein bereits bestimmte andere Möglichkeiten – und zwar lediglich durch seine eigene Faktizität – entzogen. Aber

⁶⁰⁾ Die temporale Interpretation der Transzendenz bleibt in der vorliegenden Betrachtung durchgängig und absichtlich beiseite.

gerade dieser in der Eingenommenheit vom Seienden beschlossene Entzug gewisser Möglichkeiten seines In-der-Welt-sein-könnens bringt erst die »wirklich« ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfs dem Dasein als seine Welt entgegen. Der Entzug verschafft gerade der Verbindlichkeit des verbleibenden entworfenen Vorwurfs die Gewalt ihres Waltens im Existenzbereich des Daseins. Die Transzendenz ist entsprechend den beiden Weisen des Gründens überschwingend-entziehend zumal. Daß der jeweils überschwingende Weltentwurf nur im Entzug mächtig und Besitz wird, ist zugleich ein transzendentes Dokument der Endlichkeit der Freiheit des Daseins. Und bekundet sich hierin gar das *endliche* Wesen von Freiheit überhaupt?

Für die Auslegung des mannigfaltigen Gründens der Freiheit ist zu-⁸ nächst wesentlich, die in diesem transzendentalen Einspielen von Überschwingung und Entzug aufeinander zutagetretende *Einheit* der bisher besprochenen Weisen des Gründens zu sehen.

Das Dasein ist nun aber ein Seiendes, das nicht nur inmitten von ⁹ Seiendem sich befindet, sondern auch zu Seiendem und damit auch zu ihm selbst sich verhält. Dieses Verhalten zum Seienden wird zunächst und zumeist sogar der Transzendenz gleichgesetzt. Ist dies auch eine Verkennung des Wesens der Transzendenz, so muß doch die transzendente Möglichkeit des intentionalen Verhaltens Problem werden. Und ist gar die Intentionalität eine ausgezeichnete Verfassung der Existenz des Daseins, dann kann sie bei einer Aufhellung der Transzendenz nicht übergangen werden.

Der Weltentwurf ermöglicht zwar – was hier nicht gezeigt werden kann – vorgängiges Verständnis des Seins von Seiendem, ist aber selbst ¹⁰ kein Daseinsbezug zu *Seiendem*. Die Eingenommenheit wiederum, die das Dasein inmitten von Seiendem (und zwar nie ohne Weltenthüllung), von ihm durchstimmt, sich befinden läßt, ist kein Verhalten zu Seiendem. Wohl aber sind *beide* – in ihrer gekennzeichneten Einheit – die transzendente Ermöglichung der Intentionalität, so zwar, daß sie dabei als Weisen des Gründens eine dritte mitzeitigen: das Gründen als Be-gründen. In diesem übernimmt die Transzendenz des Da-

seins die Ermöglichung des Offenbarmachens von Seiendem an ihm selbst, die Möglichkeit der ontischen Wahrheit.

11 »Begründen« soll hier nicht in dem engen und abgeleiteten Sinne des Beweisens ontisch-theoretischer Sätze genommen werden, sondern in einer grundsätzlich ursprünglichen Bedeutung. Darnach besagt Begründung soviel wie *Ermöglichung der Warumfrage überhaupt*. Den eigenen ursprünglich gründenden Charakter des Begründens sichtbar machen, heißt darnach, den *transzendentalen Ursprung des Warum als solchen aufhellen*. Gesucht sind also nicht etwa die Veranlassungen dafür, daß im Dasein die Warumfrage faktisch aufbricht, sondern gefragt ist nach der *transzendentalen* Möglichkeit des Warum überhaupt. Daher ist die Transzendenz selbst, soweit sie durch die beiden bisher besprochenen Weisen des Gründens bestimmt wurde, zu befragen. Das stiftende Gründen gibt als *Weltentwurf* Möglichkeiten der Existenz vor. Existieren besagt immer: *inmitten von Seiendem befindlich zu Seiendem – zu nicht-daseinsmäßigem, zu sich selbst und seinesgleichen – sich verhalten, so zwar, daß es in diesem befindlichen Verhalten um das Seinkönnen des Daseins selbst geht*. Im Weltentwurf ist ein *Überschwingen* von Möglichem gegeben, im Hinblick worauf und im Durchwaltetsein von dem in der Befindlichkeit umdrängenden Seienden (Wirklichen) das Warum entspringt.

12 Weil aber die beiden zuerst aufgeführten Weisen des Gründens in der Transzendenz *zusammengehören*, ist das Entspringen des Warum ein transzendental notwendiges. Mit seinem Ursprung *vermannigfaltigt* sich auch schon das Warum. Die Grundformen sind: warum *so* und nicht anders? Warum dies und nicht jenes? *Warum überhaupt etwas und nicht nichts?* In diesem nach welchen Weisen immer ausgesprochenen Warum liegt aber schon ein *wenngleich vorbegriffliches Vorverständnis vom Was-sein, Wie-sein und Sein (Nichts) überhaupt*. Dieses Seinsverständnis ermöglicht erst das Warum. Das besagt aber: es enthält schon die *erst-letzte Urantwort für alles Fragen*. Das Seinsverständnis gibt als *vorgängigste Antwort* schlechthin die *erst-letzte Begründung*. In ihm ist die Transzendenz als solche begründend. Weil

darin Sein und Seinsverfassung enthüllt werden, heißt das *transzendente Begründen die ontologische Wahrheit*.

Dieses Begründen liegt allem Verhalten zu Seiendem »zugrunde«, so zwar, daß erst in der Helle des Seinsverständnisses Seiendes an ihm selbst (d. h. *als* das Seiende, das es ist und wie es ist) offenbar werden kann. Weil nun aber alles Offenbarwerden von Seiendem (ontische Wahrheit) von vornherein transzendental durchwaltet ist von dem gekennzeichneten *Begründen*, deshalb muß alles ontische Entdecken und Erschließen in seiner Weise »begründend« sein, d. h. es muß sich *ausweisen*. In der Ausweisung vollzieht sich die jeweils vom Was- und Wiewein des betreffenden Seienden und der zugehörigen *Enthüllungsart* (Wahrheit) geforderte *Anführung des Seienden*, das sich dann z. B. als »Ursache« oder als »Beweggrund« (Motiv) für einen schon offenkundigen Zusammenhang von Seiendem bekundet. Weil die Transzendenz des Daseins als entwerfend-befindliche, Seinsverständnis ausbildend, begründet, und weil *dieses* Gründen in der Einheit der Transzendenz mit den beiden erstgenannten gleichursprünglich ist, d. h. der endlichen Freiheit des Daseins entspringt, deshalb *kann* das Dasein in seinen *faktischen Ausweisungen und Rechtfertigungen* sich der »Gründe« *entschlagen*, den Anspruch auf sie niederhalten, sie verkehren und verdecken. Diesem Ursprung der Begründung und damit auch der Ausweisung zufolge bleibt es im Dasein jeweils der Freiheit überlassen, wie weit die Ausweitung getrieben wird und ob sie sich gar zur eigentlichen Begründung, d. h. Enthüllung ihrer transzendentalen Möglichkeit versteht. Wenngleich in der Transzendenz immer Sein enthüllt ist, es bedarf hierzu doch nicht der ontologisch-begrifflichen Erfassung. So kann denn überhaupt die Transzendenz *als solche* verborgen bleiben und nur in einer »indirekten« Auslegung bekannt sein. Enthüllt ist sie aber auch dann, weil sie gerade Seiendes in der Grundverfassung des In-der-Welt-seins aufgebrochen sein läßt, worin sich die *Selbstenthüllung der Transzendenz* bekundet. Eigens aber enthüllt sich die Transzendenz als Ursprung des Gründens, wenn dieses in seiner *Dreifachheit* zum *Entspringen* gebracht wird. Demnach besagt Grund: