

EXISTENZIALISMUS

Bericht über eine Tagung¹⁾.

Von P. Timotheus Barth O. F. M.

I. Existenzialismus und Thomismus.

Kurz nach dem internationalen Philosophenkongreß in Rom veranstaltete auch die päpstliche Akademie des hl. Thomas v. A. in der Cancellaria Apostolica (Rom) eine philosophische Woche (8.—13. 4. 1947). Das Thema der Tagung bildete der Existenzialismus.

Existenzialismus ist heute nicht bloß eine rein innerphilosophische Angelegenheit, sondern hat bereits den Weg in die Öffentlichkeit angetreten. Wenn von ihm die Rede ist, dann kann man eine dreifache Stellungnahme bemerken. Solche, die für ihn begeistert sich einsetzen, da sie in ihm einen neuen und verheißungsvollen Aufbruch der Philosophie erblicken. Wieder andere, die ihn ebenso heftig ablehnen, da sie in ihm einen Abfall von der klassischen Philosophie sehen und ihm höchstens den Rang einer neuen Literaturgattung zuerkennen. Schließlich solche, die verstehend das Pro und Contra abwägen und einen Ausgleich zwischen beiden Lagern suchen.

Wenn man etwas dem inneren Grund der Verschiedenheit in der Beurteilung des Existenzialismus nachgeht, stößt man zuletzt auf den Existenzialismus selbst oder besser gesagt seine heute namhaftesten Vertreter. In ihnen zeigt sich der Existenzialismus durchaus nicht als ein eindeutiges und in sich abgeschlossenes Gebilde. Wir können bei vorläufig systematischer Sicht von einem religiösen und einem philosophischen Existenzialismus sprechen^{1a)}. Der religiöse teilt sich wieder in zwei scharf sich voneinander absetzende Lager. Die einen vertreten einen spezifisch christlichen Existenzialismus und knüpfen an die große existenzialistische Tradition eines Augustin, Kalvin, Pascal, Kierkegaard an. Der bedeutendste katholische Vertreter ist G. Marcel, der Sprecher der Protestanten ist K. Barth. Diesem bewußt christlichen Existenzialismus steht ein ebenso bewußter achristlicher und atheistischer Existenzialismus gegenüber. Er gruppiert sich hauptsächlich um J. P. Sartre und seinen Kreis. Außerdem haben wir noch bei uns in Deutschland einen philosophischen Existenzialismus, der mit rein philosophischen Mitteln um das Problem der Existenz ringt und von hier aus seine Entscheidungen trifft. Er steht mitten zwischen dem religiös christlichen und areligiös atheistischen Existenzialismus. Seine bedeutendsten Sprecher sind M. Heidegger und K. Jaspers.

Mit Ausnahme von Jaspers, der nur gelegentlich erwähnt wurde, wurden sämtliche Richtungen des Existenzialismus in Referaten behandelt. Ueber Augustin sprachen P. Ruñoz-Vega S. J., über Kierkegaard R. Arnou S. J. und E. Peterson, über K. Barth D. Morando, über G. Marcel N. Petruzellis, über J. P. Sartre B. Magnino, über Heidegger N. Picard O. F. M. und A. Naber S. J. Den Standpunkt des Thomismus gegenüber dem Existenzialismus vertraten J. Maritain, E. Gilson, U. Viglino M. C. und L. Bogliolo S. S. Dazu kamen noch die allgemein orientierenden Vorträge von C. Fabro C. P. S. über die Bedeutung des Existenzialismus, von E. Toccafondi O. P. über den italienischen Existenzialismus und von B. Thum O. S. B. über Wissenschaft und Existenzialismus.

Als Frucht des Kongresses kann ein Dreifaches gebucht werden.

1) Es wurden allgemein die großen Verdienste des Existenzialismus um eine Neugestaltung der philosophischen und geistigen Situation unserer Zeit zugegeben. Sie erstrecken sich auf ein Doppeltes. Einmal hat die existenzialistische Bewegung einen ausschlaggebenden Anteil, daß gewisse Verengungen in der Philosophie, die sich besonders verhängnisvoll für die philosophische Bestimmung des Menschen auswirkten, endgültig überwunden wurden. Dazu gehört vor allem der Idealismus, der die menschliche Person zu einem empirischen Subjekt herabwürdigte und dem Gespenst eines transzendentalen Ichs verwarf. Aber auch die Wegbereiter des Idealismus, der Rationalismus und Empirismus sind mitbetroffen, und alle, die nur mit halben Mitteln den Idealismus bekämpften, wie der Materialismus und Biologismus. Sie alle sind durch den Existenzialismus in ihren Positionen erschüttert und fraglich geworden.

Dazu kommt noch etwas eminent Positives. Der Existenzialismus stellte das Philosophieren auf eine neue Basis. Er setzt mit dem Fragen ein, wo überhaupt alles Fragen anhebt, bei der menschlichen Existenz. Dabei blieb es nicht bloß bei einer Strukturanalyse des konkreten Menschseins in seinen echten und unechten Bezügen. Das Anliegen ging weiter und fragte nach dem letzten Sinn und Halt des menschlichen Seins. Wenn hier auch die Wege noch neu und tastend sind, so kündigt sich doch ein Durchbruch durch die Innerweltlichkeit an. Menschliche Existenz vermag nur zu stehen, wenn sie in einem Höheren ihren Stand hat. Sie weist über sich hinaus und tendiert zur Transzendenz, dem Sein selbst, dem Absoluten, das der religiöse Mensch Gott nennt.

Dazu kommen weitere Fragen, die gerade die menschliche Existenz in ihrem Kern treffen, wie Gewissen, Freiheit, Schuld, Kommunikation, Zeitlichkeit und Geschichte, Tod. Sie werden vom Existenzialismus in einer Eindringlichkeit und Ehrlichkeit in Angriff genommen, deren sachlicher Ertrag sicherlich in den Wahrheitsbesitz des abendländischen Geistes eingehen wird. Das alles berechtigt jetzt schon zu dem Urteil, daß der Existenzialismus uns alte Provinzen der Philosophie in neuer Gestalt wiedererobert und darüber hinaus noch manch neue hinzugewonnen hat²⁾.

2) Freilich darf bei aller Anerkennung nicht übersehen werden, daß auch beim Existenzialismus gewisse Gebiete noch brach liegen oder der letzten Klärung harren. So kann man sich nicht einer gewissen Unbefriedigtheit erwehren, wenn es sich um das andere Moment des Seins handelt, das Sosein. Dieses kommt beim Existenzialismus nicht recht zum Zuge. Es verschwindet hinter der sich stets wandelnden Existenz oder wird zu ihrem bloßen Anhängsel oder Derivat. Die Folge kann nicht ausbleiben. Wo der bleibende Halt der Essenz aus dem Blickfeld der Philosophie verschwindet, wird das ganze Denken und Erkennen nicht nur von einer sicher nicht zu unterschätzenden Dynamik und Lebendigkeit begleitet, sondern es stellt sich leider auch eine gewisse Unstetigkeit, Uferlosigkeit und Unsicherheit ein. Das menschliche Dasein sieht sich nur in einen Strudel der sich überstürzenden Ereignisse hineingerissen, in dem das Schicksal, der Zufall über den Sinn und die Ordnung triumphiert, ja zur völligen Sinnleerheit werden kann. Selbst da, wo der Schritt zum Absoluten noch bewußt vollzogen oder versucht wird — wie bei Marcel, Jaspers und Heidegger —, ist dieser Schritt nicht das Ergebnis einer rational denkerischen Leistung, sondern ein irrationaler Sprung und existenzieller Glaube. Worauf es ankommt, ist nicht so sehr eine rationale Gewißheit, als vielmehr ein existenzielles Wagnis und eine persönliche Entscheidung.

Es scheint daher nicht unangebracht, wenn immer wieder auf diese Einseitigkeit hingewiesen wird. Sie kann und soll ausgeglichen werden. Der Existenzialismus muß zur Existenz die Essenz als gleichwertig hinzunehmen. Erst so wird der Existenzialismus vor der Gefahr eines mehr oder weniger latenten Relativismus und Psychologismus bewahrt und zurückgehalten. Die Rückgewinnung des Soseins wird auch den Verstand wieder in seine alten Rechte einsetzen und ihm über die prälogische Seinserfassung hinaus die endgültige Sicherung unserer Wahrheitserkenntnis zubilligen müssen.

3) Von hier aus ist auch die Aufgabe zu sehen, die der Neuscholastik, insbesondere dem Thomismus in unseren Tagen zukommt. Was vermag er dem Existenzialismus entgegenzustellen? Wie kommt mit ihm eine fruchtbare Begegnung zustande? Entsprechend dem doppelten Charakter des Seinsproblems, dem ontologischen und gnoseologischen — beide Ausdrücke werden nicht in der Terminologie der Existenzialphilosophie, sondern der Neuscholastik hier gebraucht — vermag die herrschende Strömung in der Neuscholastik, der Thomismus, folgende Antwort zu geben.

a) Gegenstand der Ontologie ist das Sein in seinem ganzen Reichtum und seiner Fülle, seiner Realität, Erkennbarkeit und Wertgetränktheit. Sein Grundgesetz ist darum die schwingende Analogie, die in ihrer Weite und alles umspannenden Gemeinsamkeit alle Besonderung und Eingrenzung übersteigt und darum die Grundlage aller Transzendenz ist (46). Weil hier das Sein in seiner Ganzheit und Fülle genommen wird, ist es mehr als bloße Essenz und mehr als bloße Existenz. Beide Momente gehören zusammen und bilden in unzertrennlicher Einheit das Sein (110).

Dabei hat freilich die Existenz einen gewissen Vorrang (41, 103, 112), insofern sie die bloß real mögliche Essenz zu einer real wirklichen erhebt. Die Existenz als *actus essendi* ist die Vollendung der Essenz. Dieses ist nach Ansicht der Thomisten, zu deren Sprecher sich auf dem römischen Kongreß vor allem Maritain und Gilson gemacht haben, der echte Existenzialismus. Er schließt bei allem Primat der Existenz doch, die Essenz nicht aus. Die Existenz steht über, aber auch in der Essenz und rettet sie vor dem Nichts. Die Essenz hingegen verbürgt dem Sein seine rationale Erkennbarkeit und axiologische Erstrebbarkeit (41, 103).

b) Auf dieser ontologischen Grundlage baut nun die Erfassung des Seins, insbesondere der Existenz, auf. Als Grundgesetz kann gelten: wie die Existenz der Gipfelpunkt des Seins ist, so ist auch die Erkenntnis der Existenz die vollkommenste Erkenntnis. Das besagt bezüglich der Erfassung der eigenen Existenz eine unmittelbare geistige Wahrnehmung. So jemand etwas denkt, nimmt er seine Existenz wahr, *percipit se esse* (de ver. q. 10 a. 12 ad 7m). Anders verhält es sich bei der Erkenntnis der Existenz der Dinge. Hier genügt weder eine bloße Wahrnehmung (45) noch eine daran sich anschließende Abstraktion (49) — beide Erkenntnisarten erreichen nur das Sosein —, sondern es ist das Urteil gefordert. Im Urteil wird durch die Bejahung die Existenz erkenntnismäßig erfaßt. Die Bejahung ist als solche der existenzielle Nachvollzug dessen, was existiert. Das Urteil erlebt intentional das Dasein (45) und ist gleichsam eine Wiederholung der Darstellung des entitativen Seinsaktes (103 f).

Das schließt freilich nicht aus, daß jedes Existenzialurteil in einer vorgängigen Intuition — in diesem Sinn spricht wohl Maritain von einer „intuition de l'être existentiel“ (41) oder einer gewissen Reflexion über das Sein, „riflette sull'essere“ (Gilson 106) — gründet. Das gibt auch dem Existenzialurteil noch eine gewisse Unmittelbarkeit. Denn das Existenzialurteil bezieht sich ja primär auf den real existierenden Gegenstand und dann erst auf den intentionalen, der als *species intelligibilis* nur ein mentales Dasein hat (vgl. S. th. I 8 2 c). So vollzieht sich die eigentliche Erfassung einer extramentalen Existenz erst im Urteil. Das Urteil bestätigt, daß etwas in re ist oder nicht ist (Perih. 1, 3).

Freilich wird sich hier die Frage ergeben: hat der intellektuelle Existenzialismus thomistischer Prägung wirklich damit die schwachen Positionen des modernen irrationalen Existenzialismus getroffen und überwunden? Wir möchten die Frage hier nicht entscheiden, weil sie eine lange Diskussion ergeben würde, die über den Rahmen eines bloßen Berichtes hinausgeht. Statt dessen möchten wir noch auf ein Referat hinweisen, das für einen deutschen Leserkreis besonderes Interesse haben kann. Es ist der Vortrag von N. Picard über die Ontologie Heideggers.

II. Zur Ontologie Heideggers.

Schon im Vorwort des vorliegenden Bandes wurde auf diese Konferenz folgender Hinweis gegeben. „Di più, in questa settimana, ci sono stati spunti di grandissimo interesse dai quali risultava un Heidegger meno negativo come nella conferenza del P. Picard (6).“ So konnte man mit einer gewissen Erwartung an die Lektüre dieses Vortrages gehen. Sie wurde reichlich erfüllt. Was hier geboten wurde, war der Versuch eines systematischen Durchdenkens des ganzen Heidegger, angefangen von „Sein und Zeit“ bis in die letzten Veröffentlichungen während des Krieges. Vor allen Dingen wurde das wichtige Nachwort zu „Was ist Metaphysik“ ergiebig benutzt. Außerdem teilte der Referent noch wichtige Stücke von Vorträgen Heideggers mit, die noch nicht veröffentlicht sind („Vom Ursprung des Kunstwerks“, Vortrag, gehalten in der Kunstwissenschaftlichen Gesellschaft Freiburg 13. 9. 1935 und „Gott ist tot“, ein Vortrag, den Heidegger gegen Ende des Krieges vor Studenten hielt). Damit war auch die Gewähr gegeben, daß sich das andere Anliegen Picards verwirklichen ließ: „una qualche riabilitazione del pensatore“ (68). Im einzelnen kommt Picard zu folgenden Ergebnissen.

1) Das Grundproblem der Ontologie Heideggers.

Die ganze Philosophie Heideggers läuft im Grunde darauf hinaus, wie sich das Seiende, insbesondere das menschliche Dasein zum Sein verhalte. Es geht also darum, im einzelnen aufzuzeigen, wie sich das Seiende dem Sein nähert, ge-

nauer wie der Mensch der ungeborgenen Existenz im Sein zu seiner geborgenen Insistenz oder Inständigkeit kommt. Darum ist es auch verständlich, wenn Heidegger es ablehnt, daß seine philosophischen Bemühungen einfachhin bloß als Existenzphilosophie ausgegeben werden. In einem Brief an die Société française de philosophie (37. année n. 5, p. 193) brachte er das deutlich zum Ausdruck: „ . . . Je dois . . . redire que mes tendances philosophiques . . . ne peuvent pas être classées comme Existenzphilosophie . . . La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme; c'est celle de l'être dans son ensemble et tant que tel⁹).“ Nach dem ersten Werk von Heidegger, „Sein und Zeit“, mochte freilich zunächst der Eindruck entstehen, daß hier die menschliche Existenz das Letzte wäre und die Stelle eines ontologisch gewendeten transzendentalen Subjekts einnähme. Die gelegentlichen Äußerungen, daß es darüber hinaus um das Sein des Seienden ginge, konnten dagegen kaum aufkommen und wurden daher auch zumest in ihrer Tragweite übersehen (SZ 35, 436⁹).

Doch bald darauf zeigte schon das Kantbuch, daß die menschliche Existenz bei allem Vorrang gegenüber der Welt sich doch nicht aus sich erklären konnte. Die Frage nach dem Ursprung und Grund des Daseins blieb noch verhüllt und unentfaltet.

Als Weiteres kam noch hinzu, daß die verschiedenen Modi echter und unechter Existenz nicht bloß eine reine Beschreibung, sondern bereits eine Auslegung waren, die als Ideal ein Sein voraussetzt, das über aller menschlicher Existenz steht. Wir hätten demnach eine stillschweigende Begegnung der realen Existenz — in ihrer Geworfenheit, Endlichkeit und Zeitlichkeit — mit einem unendlichen und überzeitlichen Ideal. Was ist es nun um dieses Ideal? Ist es ein bloß Gedachtes, eine Geburt oder Annahme unseres Denkens, oder muß es nicht eine Realität, ja die Realität sein?

Ein bloß abstraktes Ideal der menschlichen Existenz wäre gegen Heideggers Absicht, eine konkrete Metaphysik zu begründen. Er sucht eine Realität; er findet sie aber weder in der Welt, welche ja nichts anderes als die Summe der seienden Dinge und der daseienden Menschen, die Allheit des Seienden ist, noch in der Natur, da diese nur eine Vermittlung der letzten Realität sein kann. Was bleibt also von dieser letzten Realität? Zunächst nur ein Geheimnis, das Nichts einer absoluten Unbestimmtheit, das in der existenziellen Angst erfahren wird. Alle Dinge werden gleichgültig und von dem saugenden Schlund des Abgrundes angezogen. Wir stehen vor ihm und drohen abzustürzen. Das Nichts drängt an und will uns verschlingen. Das ist die Situation von „Was ist Metaphysik“, die Heidegger bei vielen in den Ruf eines Nihilismus gebracht hat.

Allein dabei ist eines übersehen. Dieses Nichts, das in der ‚wesentlichen‘ Angst erfahren wird, ist nicht das totale Nichts, das nihilum absolutum, der Gegenbegriff des Seins (SZ 187). Um das absolute Nichts zu ‚fassen‘, müßten wir zuvor um das Sein wissen. Das steht aber gerade noch aus. Wir kennen nur das Seiende, das am Versinken ist, und darum ist dieses Nichts nur im Zusammenhang mit dem Seienden als die Verneinung seiner Allheit. Das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden.

Einen weiteren Gedanken brachte die Konferenz „Vom Ursprung des Kunstwerks“. Dort drückt sich Heidegger etwa folgendermaßen aus: „Im Gefüge der Welt begegnen uns die Dinge, und wir wenden uns ihnen zu. Sie werden uns sichtbar und offenbar, sie werden verstanden. Bei diesem Verstehen wird auch das Unverstehbare begriffen; bei jedem echten Wissen wird auch die Grenze erfahren, bei jeder Offenbarung wird dem Verborgenen oder Sich-Verbergenden begegnet“ (70).

Von hier aus zum Nachwort zu „Was ist Metaphysik“ ist der Schritt nicht weit. Das Nichts, das in jeder Sache enthalten ist und in jedem unserer Akte sich verbirgt, läßt seinen Schleier sinken. Es enthüllt sich etwas anderes von eminent positivem Gehalt: das Sein selbst. Gewiß ist auch das Sein selbst immer für das Seiende ein unsagbares Geheimnis. Aber in eins damit ist es die Bedingung und der tragende Grund des Seienden. Und das Nichts in seiner rätselhaften Mehrdeutigkeit wird zur Brücke, sobald es sein Geheimnis lüftet, um das Sein selbst zu zeigen. Dann werden wir inne: „Ohne das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles in der Sein-losigkeit“ (Nachwort 26). So hat die Frage: warum ist

überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts, ihre Antwort und Sinnerfüllung bekommen. Sie lautet: weil das Sein ist.

2). Die Lösung des Problems.

Um das Problem zu einem Ende zu führen, schlägt Heidegger folgenden Weg ein:

a) Zunächst will er die bisherige intellektualistische Metaphysik durch eine anti-intellektualistische Metaphysik überwinden. Zu einer ursprünglichen Seinsbegegnung kommt es bei ihm nicht durch den Verstand. Das Erkennen ist schon ein sekundärer Modus, um das Sein zu erfahren. Viel ursprünglicher werden wir des Seins in der Stimmung oder der Befindlichkeit der Angst inne, die sich dann, sobald der Schleier des Seins, das Nichts, gefallen ist, zum wesentlichen Denken des Seins, in Scheu und Dank, wandelt. So kommt dann ein Seinsverständnis zustande, das mehr als bloßes Erkennen ist. In es ist die ganze menschliche Existenz miteinbezogen. Solches Seinsverständnis ist nur möglich auf der absoluten Höhe menschlichen Daseins.

b) Dazu kommt etwas Inhaltliches. Um wirklich zum Sein durchzustoßen, muß der rein dinglich-gegenständliche Bereich der bisherigen Ontologie, von Heidegger Ontik genannt, verlassen werden. Das Sein selbst ist etwas Ungegenständliches, kein Ding, keine Sache, sondern der Grund alles Seienden. Daher begnügt sich die neue Ontologie nicht, daß jedes Seiende ein Dieses ist, daß es ein Was und ein Daß hat, daß es Substanz ist. Das alles sind ontische Kategorien und darum nur vorletzte Prinzipien des Seienden: Will man den Seinsgrund selbst aufdecken, so genügt eine kategoriale Analyse des ontischen Seienden nicht. Der Seinsgrund selbst ist nicht durch eine Analyse aufweisbar. Er wird nur in einem existenziellen Seinsverständnis als die Ur-sache, warum alles Seiende ist, entdeckt.

Da das Sein alles Seiende hinter sich läßt und übersteigt, so ist die Transzendenz die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem. Mit anderen Worten, das Sein vermag ohne das Seiende zu sein, aber nicht umgekehrt kann das Seiende ohne das Sein sein. Und weiter: das Sein in seiner Transzendenz ist der „Raum“, in dem sich im Umkreis des Seienden Seiendes begegnen kann.

Unter dieser Sicht wird Heideggers Ontologie zu einer Transzendentalphilosophie. Sie hat alles Subjektive des Idealismus abgestreift und wendet sich dem Sein selbst zu. In diesem Sinn sind schon Formulierungen in „Sein und Zeit“ zu verstehen. „Die Transzendenz konstituiert das Sein des Seienden.“ „Die Transzendenz ist das Sein des Seienden.“ „Das Sein ist die Transzendenz schlechthin“ (SZ 38).

3) Der Ansatzpunkt der Ontologie.

Nachdem das Problem der Ontologie umrissen ist und der Weg aufgezeigt ist, wie es gelöst werden soll, muß nun der Ansatzpunkt gesucht werden, von dem aus die Frage in Gang gebracht werden kann. Die Einbruchstelle ontologischen Fragens geschieht im Seienden des Menschen, dessen ‚Wesen‘ Dasein oder Existenz ist.

Die Gründe dafür sind folgende. Im Menschen ist der Schnittpunkt von Immanenz und Transzendenz. Der Mensch steht mit dem Seienden und sich selbst in Beziehung. Er verhält sich zu sich selbst und zu anderem. Er ist demnach weder ein bloß vorhandenes Ding noch ein in sich verschlossenes Subjekt, sondern er ist sowohl bei sich selbst als auch bei anderem. Er kann über sich selbst hinaus und zu anderem Seienden ‚gehen‘, noch mehr: er kann die Frage nach dem Warum des eigenen Seins und der anderen stellen.

Fundamentalontologie hebt also beim Sein der menschlichen Existenz an und sucht zu einem Seinsverständnis zu kommen. Auf dem Wege dazu erscheint uns das Sein als eine Setzung des Ich. Das Ich bringt die Dinge auf einem gemeinsamen Hintergrund hervor und macht sie als Seiende begreiflich. So verstanden läßt das Seinsverständnis den Anschein einer idealistischen Setzung aufkommen. Das Ich verdoppelt sich zu einem Nicht-Ich.

Allein hier erhebt sofort das Phänomen, an dem sich Heidegger immer wieder orientiert, Einsprache. Seinsverständnis bedeutet nicht ein idealistisches Hervorbringen und Setzen. Das ist schon viel zu weit gegangen. Es ist nur eine Aus-

legung, und zu dieser Auslegung benötigen wir den Begriff des Seins. Wie aber bekommen wir das Sein in Griff? Nicht durch die Dinge und nicht durch uns selbst. Es ist uns immer schon vorweg, und wir endliche Wesen stehen immer schon irgendwie in ihm. Wir haben daher immer schon ein Seinsverständnis, in welchem sich uns schon irgendwie das Sein enthüllt. Hier verdichtet sich die Idee des Seins und geht in das Sein selbst über⁵⁾.

Das Sein ist daher nicht nur Erkenntnis-, sondern auch unser Existenzgrund. Eine rein formale transzendente Einheit reicht nicht aus. Unser Begriff des Seins entzündet sich am Sein selbst. Wir entdecken unsere Ek-sistenz als In-sistenz im Sein selbst. Eingebettet und geborgen im Sein bringen wir auch ein Seinsverständnis zustande. Darum ist das Wesen des Menschen mehr als ein zoon logon echon, mehr als eine hypostasis. Menschliche Existenz erhält erst ihren vollen Seinsrang aus der Transzendenz des Seins. Das Sein ist der ‚Ort‘, in dem die Existenz ihren Stand hat.

4) Einige Folgerungen und Vorbehalte.

Aus dem Bisherigen dürfte sich ergeben, daß die Intentionen Heideggers nicht mit denen eines Idealismus gleichzusetzen sind. Mag auch manches daran anklingen und neuartig formuliert sein. Heidegger will wirklich eine Metaphysik, besser gesagt eine Ontologie, die den Grund alles Seienden enthüllt. Was Heidegger über ihn bis jetzt ausgesprochen hat, läßt sich, wie folgt, zusammenfassen.

a) Das Sein ragt über den menschlichen und weltlichen Horizont hinaus und bedarf keiner weltlichen Stütze.

b) Es liegt vor allen kategorialen Prinzipien und steht sogar vor der Unterscheidung in Wahrheit und Falschheit.

c) Es ist die einzige Notwendigkeit, aber eine Notwendigkeit, die uns nicht nötigt, indem sie zwingt, sondern die Möglichkeit schafft, daß die Freiheit unserer Existenz gewahrt bleibt und doch unser endliches Sein zu seiner Inständigkeit kommt (vgl. Nachwort Was ist Metaphysik 29 f.).

Freilich drängen sich hier weitere Fragen auf. Was ist es um das Sein selbst? Ist es wirklich das Letzte, das wir erreichen, ist es das Absolute, ist es Gott? Heidegger äußert sich noch zurückhaltend. Er macht einmal den Vergleich: was die Dichter das Heilige nennen, das ist für ihn das Sein (Nachwort 31). In seinen Interpretationen zu Hölderlin spricht er von der Realität aller Realität, vom Geist, vom höchsten und unveränderlichen Gesetze. Das sind alles Ausdrücke, die um das Göttliche kreisen oder im Vorraum des Göttlichen stehen. Im Grunde aber bleibt es für uns ein Geheimnis, um das wir nicht wissen, wenn wir es entschleiern und zergliedern, sondern das wir nur erfahren, so wir es hüten und bewahren. Bei diesem Geheimnis müssen wir es auch vorerst bei Heidegger belassen. Mag das auch noch alles diesseits von einem Theismus liegen. Immerhin der Weg zu ihm ist auch nicht verschlossen, sondern bleibt durchaus offen. Zu mindesten ist der Schritt über das rein Innerweltliche getan und die Existenz in einen letzten ungegründeten Grund gestellt, woraus sie ihren Halt und Stand erhält. Das ist bereits eine Gnade und Gunst, die unsere Ungeborgenheit und Angst zum wesentlichen Denken des Dankes umstimmt und wandelt.

Andererseits bleiben freilich bei Heidegger schwerwiegende Fragen einweilen noch unbeantwortet. Wir wollen sie wenigstens andeuten. Zunächst geht es um das Sein. Was ist es um dieses Letzte? Haben wir es hier mit einem personalen Sein zu tun, oder bleibt es bei einem unpersönlichen unbestimmten Sein, einem unvollziehbaren ‚Es‘?

Und weiter: wie ist die Konstitution der Welt durch das Sein zu denken? Im Sinn einer freien schöpferischen Tat oder einer inneren Notwendigkeit? Endlich ist die Begegnung mit dem Sein nur als Stimmung und Ahnung, als existenzieller Sprung und Glaube möglich oder kann dieses prälogische Seinsverständnis nicht noch vertieft, gesichert und erweitert werden, damit es dann wirklich zu einem wesentlichen Denken wird? Mit anderen Worten: es müßte über die vorphilosophische Befindlichkeit und den wissenschaftlichen Logos zu einem eigentlichen Durchstoß ins Metaphysische kommen, damit ein intuitus oder wenigstens ein reflexio metaphysica vollzogen würde. Dann würde auch die essentia mehr zu ihrem Recht kommen und gleichwertig neben die existentia treten. Wie im Seinsgrund Existenz und Essenz in unlösbarem Zusammenhang stehen, ohne daß das

eine aus dem anderen hervorgeht, so ist es auch im Bereich des endlich Weltlichen (nur in geschenkter und beschränkter Weise). Darum ist es auch nur zu berechtigt, wenn Picard in seinem gehaltvollen Referat eine Synthese von Essenz- und Existenzphilosophie fordert: „E indispensabile dunque che la filosofia essenziale si concretizzi e completi nell'ordine esistenziale, per evitare lo scoglio di un vano astrattismo; viceversa la filosofia della esistenza si 'essenzializzi' altrimenti rimane una domanda senza risposta, una filofia frammentaria, e, per mancanza di 'valori', aperta completamente all'irrazionalismo.“ (84)

Wenn auch diese Fragen noch einer Lösung harren, so wollen wir aber nicht das bereits Erreichte übersehen. Es ist sicher mehr, als vielfach gesehen oder zugegeben wird. Wir können es mit den Worten des Referenten zusammenfassen: „E vero che alla fine della prospettiva del pensiero recente di H. non sta più l'idea del 'nulla nullificante' che, appunto, nullificando e vanificando, 'crea' l'esistenza; e, per conseguenza, l'esistenza no si caratterizza più come 'gettata' nella nulla. Tuttavia, l'Esse ipsum come l'altro dall'ente („das Andere zum Seienden“) rimane un concetto limite, e per conseguenza pure l'esistenza, ontologicamente e metafisicamente, si caratterizza come tale concetto limite“ (84)⁶⁾.

¹⁾ Esistenzialismo. Atti della settimana di studio indetta dall'Accademia di S. Tommaso, 8.-13. 4. 1947. Vol. XIII. Casa Editrice Marietti Torino 1947. Oktav. 237 S.

²⁾ Unter historischer Rücksicht hat der heutige Existenzialismus seine Erwecker in Heidegger und Jaspers. Durch beide Denker wurde der religiöse Existenzialismus mannigfach beeinflusst. Besonders deutlich sind die Spuren bei Sartre, wenn auch dieser sich wesentlich von Heidegger und Jaspers entfernt hat.

³⁾ Vgl. O. F. Bollnow. Existenzphilosophie in: Systematische Philosophie, herausgegeben von N. Hartmann, Stuttgart und Berlin 1942, 425.

⁴⁾ Vgl. A. Naber. De existentialismo M. Heidegger, eiusque nota „transcendentali“ observationes quaedam in: Gregorianum 1944, 335 Anm.

⁵⁾ Eine Ausnahme bildet D. Feuling, der bei Besprechung des Buches von A. Fischer, „Die Existenzphilosophie M. Heideggers“, Leipzig 1935, gegen Fischer darauf hinwies, daß die Transzendentalphilosophie Heideggers nichts mit der eines Kant und seiner Nachfolger zu tun habe, sondern auf eine Neubegründung einer Seinsmetaphysik abziele. Vgl. Theologische Revue XXXVII (1938) 480 f.

⁶⁾ An dieser Stelle sei auf eine bedeutsame ideengeschichtliche Parallele des mittelalterlichen Augustinismus und Heidegger verwiesen. Nach ersterem besteht auch eine innige Beziehung zwischen der Idee des Seins und dem Sein Gottes als dem actus purus. Dabei fällt weniger ins Gewicht, daß das Verfahren anders ist. Im Gegensatz zu Heidegger hat das Erkennen noch den seinseröffnenden Vorrang. Doch ist auch bei den Augustinisten das Seinsverständnis bereits mehr schon als eine bloß erkennende Angelegenheit. Auch bei ihnen ist die ganze menschliche Existenz davon ergriffen. Vgl. Bonaventura Itin. mentis in Deum c. 5 V 308 b f.: Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil nihil habet de esse nec de eius conditionibus: sic e contra ipsum esse nihil habet de non-esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non-esse privato sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.

⁶⁾ Nach Abschluß des Manuskriptes teilte uns P. Novatus Picard mit, daß Heidegger im vergangenen Jahr in Bern „Platons Lehre von der Wahrheit“ veröffentlichte. Dem Büchlein ist ein fast 70seitiger „Brief über den Humanismus“ an Jean Beaufret, Paris, beigegeben, in dem sich Heidegger nicht nur entschieden von Sartre distanziert (entgegen den Äußerungen Sartres vgl. den Auswahlbericht in: Universitas II (1947) 100), sondern auch zu mißverstandenen Punkten in „Sein und Zeit“ Erläuterungen gibt. Heidegger lehnt allen Relativismus ab und bekennt sich zu einer realistischen Fundamentallontologie, die freilich vor dem unerfaßlichen Sein bisher Halt macht. Obwohl er an einer Stelle betont, daß seine Philosophie nicht theistisch sei, so läßt er doch an anderer Stelle die Möglichkeit eines theistischen Ueberbaues offen. Mag auch sein philosophisches Fragen noch diesseits von Theismus und Atheismus stehen, so schließt er diese Frage weder im positiven noch negativem Sinn aus. Die Entscheidung bleibt noch zu erwarten. Man wird gut tun, vorläufig mit dem endgültigen Urteil zurückzuhalten. Philosophische Einsichten lassen sich, wenn es um das Letzte geht, nicht erzwingen, sondern müssen im mühevollen Ringen heranreifen. Vgl. dazu auch J. B. Lotz. Ansatz zur Metaphysik in: Göttinger Universitätszeitung II (1947) Nr. 12, 3 f.