

DAS ANLIEGEN DER EXISTENTIALPHILOSOPHIE

Dr. Jakob Hommes, Dozent an der Universität Freiburg i. Br.

Das Anliegen der Existentialphilosophie besteht, kurz vorausgesagt, darin, daß hier die „Heimkunft“ des Menschen gedacht wird, daß man also den Menschen als Fremdling befindet, als in eine „Entfremdung“ gestoßen, als außerhalb seines eigentlichen Seins geraten. Wer wollte leugnen, daß hier ein Grundgefühl des heutigen Menschen vertreten wird?

Das Sein ist die Heimat des Menschen, das ist die Botschaft Heideggers: „Das Wesen der Heimat ist aber zugleich in der Absicht genannt, die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen aus dem Wesen der Geschichte des Seins her zu denken.“¹⁾ Das bedeutet: Im Sein selbst hat sich etwas ereignet, was die Heimatlosigkeit des Menschen zur Folge hat. Die Geschichte, das Geschehen des Seins, geschieht in unserem Weltzeitalter so, daß dadurch der Mensch heimatlos ist. Was Hölderlin gedichtet hat, die Ueberwindung der Heimatlosigkeit oder die „Heimkunft“ des neuzeitlichen Menschen, das hat die Existentialphilosophie zu denken begonnen.²⁾

Auch Jaspers redet von der beim Menschen des technischen Zeitalters eingetretenen „Entfernung von der Natur und neuen Nähe zur Natur“.³⁾ „Technik bringt nicht nur in die Nähe einer in den Kategorien der Physik erforschten Natur. Durch Technik entsteht für uns eine neue Welt und erwachsen neue menschliche Möglichkeiten des Daseins in der Welt, und darin einer neuen Nähe zur Natur.“⁴⁾ So denkt auch Jaspers „die Grundlegung einer spielenden Beherrschung der Materie, um zu reinen Erfahrungen des Sublimen zu kommen. Aber das alles ist heute noch seltene Ausnahme“.⁵⁾

„Reine Erfahrung des Sublimen“ in einem als Gegenwärtigkeit des Alls getätigten herrscherlichen Spiel! „Die neue Nähe zur Natur und allen Dingen fordert außer der Geschicklichkeit eine Souveränität des Menschen, der in diesem Naturfremden mit seiner Anschauungskraft durchdringend Gegenwärtigkeit schafft aus dem Ganzen, das nicht unmittelbar da ist.“⁶⁾ Hier spüren wir schon den Kern der existentialphilosophischen Botschaft: Der Mensch des technischen Zeitalters hat die Möglichkeit einer neuen Nähe zur Natur, dieser selben Natur, die ihn von ihm selbst hinweg zu entfremden droht. Diese neue Nähe zur Natur aber, wie die Existentialphilosophie sie als menschliche Möglichkeit aufweist, besteht darin, daß der Mensch, in der Anschauung des Ganzen, dieses Naturfremde souverän zu durchdringen vermag: „Die Entwürfe der Phantasie sind zugleich wie Aufforderungen an das Menschsein, ihrer Herr zu werden.“⁷⁾ Genauer gesagt: der Mensch muß selber erst das Ganze seines Lebens, in dem er seinen Ursprung hat, gegenwärtig machen und dadurch die Fremdheit der Natur überwinden. „Eines

ist gewiß: die Technik ist im Begriff, mit dem gesamten Arbeitsdasein des Menschen den Menschen selbst zu verwandeln . . . Gibt es nicht einen Ursprung des Menschen, der schließlich alles Technische unter seine Bedingung stellt, statt daß der Mensch Sklave der Technik wird?"⁸⁾

Dies also ist das gemeinsame Anliegen von Jaspers und Heidegger: Der Positivismus hat mit seiner Weltverlorenheit den Menschen elend gemacht, elend, d. h. heimatlos. Aber nicht nur der Positivismus hat den Menschen der Entfremdung preisgegeben, sondern ebenso der Idealismus, die ganze neuzeitliche Entwicklung — sagt Heidegger; er versteht aber darunter die ganze Geschichte des Denkens seit Platon und Aristoteles, genauer seit der Herrschaft der „Metaphysik“, d. h. der gegenständlichen Fassung des Seins. Mit der Existentialphilosophie bricht, nach ihrer Meinung, die 3. Epoche im Denken der Menschheit an, die wieder vor diesem Zeitalter der „Metaphysik“ ansetzt, bei der All-Einheit des Menschen mit dem Kosmos, wie sie von den altgriechischen Philosophen, besonders von Heraklit gedacht worden ist.

„Ueberwindung der Metaphysik“ und der in ihr verfestigten „Heimatlosigkeit des Menschen“ — das ist, negativ ausgedrückt, der Heideggersche Grundgedanke. Die von ihm mit Karl Marx beklagte „Entfremdung“ des Menschen^{8a)} taucht schon in „Sein und Zeit“ an entscheidender Stelle auf: „Das verfallene In-der-Welt-sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich entfremdend,⁹⁾ d. h. das Dasein oder das menschliche Innere, genauer das innerste Tätige und Leidende des Menschen, wird durch die Entfremdung seiner „Eigentlichkeit und Möglichkeit“ beraubt; die Entfremdung „drängt es in seine Uneigentlichkeit, in eine mögliche Seinsart seiner selbst. Die versuchend-beruhigende Entfremdung des Verfallens führt in ihrer eigenen Bewegtheit dazu, daß sich das Dasein in ihm selbst verfängt.“¹⁰⁾ Im Da-sein, im Da des Seins, das der Mensch ist, und damit auch im Sein selbst stimmt es nicht nach der Existentialphilosophie; Heidegger stellt darin eine grundsätzliche Uneigentlichkeit, Verfallenheit und damit Entfremdung fest.

Um diese „versuchend-beruhigende Entfremdung des Verfallens“ zu verstehen, müssen wir das darin versäumte Positive, die eigentliche Möglichkeit des als Dasein gefaßten menschlichen Innern bedenken. Damit zielen wir dann bereits auf das Zentrum der Existentialphilosophie. Wir sagten, sie denke die Heimkunft des Menschen, und sie ist in der Tat als eine Art *restitutio hominis in suum integrum* anzusehen.

Schon um sich als Fremdling, als fern der Heimat zu finden, muß dem Menschen auf seiner Irrbahn stets ein Wissen um sein Daheim aufgehen. Dieses Wissen um sein Eigentliches liegt darin, daß dem Menschen in seinem Leben seine eigentliche Möglichkeit aufleuchtet, daß in ihm das Verlangen nach seinem Daheim aufbricht. Als ein transzendentes Heimweh und Heimwärtsstreben des Menschen können wir die Heideggersche „Sorge“ und überhaupt das Drängen zur Existenz und den existentiellen „Entschluß“ definieren, freilich als Blick und Streben des Menschen aus der Fremde heraus in die Heimat. Dieses Bild, das, wohlgemerkt, von der Existentialphilosophie selber geprägt ist, kann uns helfen, von dem schweren Panzer der existentialphilosophischen Terminologie uns so viel wie möglich freizumachen und ihre Grundgedanken schlicht wiederzugeben.

Worin also besteht nach der Existentialphilosophie die Heimatlosigkeit des Menschen? Menschliches Leben ist grundlegend stets Gebrauch eines

Dinges. Im Gebrauch eines Dinges, und, vor allem im gemeinschaftlichen Gebrauch der Dinge, kann es geschehen, daß der Mensch völlig nur dahintreibt, anstatt selber sich zu bestimmen. Diese „Verfallenheit“ gibt es zweifellos im menschlichen Leben; Heidegger übt damit zunächst eine durchaus berechtigte Kritik unseres menschlichen vielfach so äußerlich und menschenunwürdig gelebten Lebens. Aber seien wir auf der Hut hinsichtlich dessen, was aus dieser tatsächlichen Unselbständigkeit des menschlichen Lebens gefolgert wird. Damit ist doch zunächst nur eine ästhetische Kritik am menschlichen Leben geübt. Gewiß, diese Unentschlossenheit und mangelnde Selbstbestimmung kann auch sittlich bedeutungsvoll werden. Aber zunächst ist die Existenz als die Entschlossenheit des Selbermachens des Menschen eine ästhetische Kategorie; in ihr formuliert der Mensch seine Scham, mit der er vor sich selbst bestehen will, und seine Ehre, mit der er als ein taugliches Wesen sich erweist; denn diese liegt vor allem in der inneren Einheit, Geschlossenheit und Ganzheit seiner Lebensführung. „Existenz“ meint die Entschlossenheit zu dem, was uns aus uns selbst heraus fesselt, erhebt, erfreut und beglückt. Wo immer ein Begeisterter steht, ist die Mitte der Welt. Die Existenz definiert Heidegger als das akstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins;¹¹⁾ wir können in einer abkürzenden Vorläufigkeit definieren: Existenz ist Begeisterung. Das Sein besitzt den Menschen, dieser wendet sich ihm ekstatisch zu, und das ist die „Existenz“. Doch müssen wir genauer werden.

Die Preisgabe dieser menschlichen Selbstbestimmung und der Entschlossenheit der Lebensführung bedeutet für Heidegger durchaus noch nicht die ganze „Verfallenheit“ des Menschen. Diese geht vielmehr in ihrem Hauptbestand viel tiefer. Hinter jener vordergründigen und überwindbaren „Verfallenheit“ der Lebensführung wird für Heidegger eine grundsätzliche und daher im ganzen unüberwindbare „Verfallenheit“ des menschlichen Wesens sichtbar, wie sie von der natürlichen Lebensbetrachtung nicht empfunden wird. Heidegger und die ganze Existentialphilosophie tragen sozusagen eine Brille — dieses Bild stammt von unserem großen Landsmann Nikolaus von Cues,^{11a)} und es hat bei ihm eine ganz ähnliche methodologische Bedeutung —, eine Brille, durch die hindurch sie das menschliche Leben und Wesen auf eine Art sehen, die eine völlige Herumdrehung der gewöhnlichen Betrachtung der Wirklichkeit und der Stellung und Haltung des Menschen zu ihr bedeutet. Worin besteht nun diese von der Existentialphilosophie gelehrt „Umwertung aller Werte“ oder, um mit ihr selbst zu reden, „Veränderung des Seinsbewußtseins und der inneren Haltung zu den Dingen“?¹²⁾

Im tatsächlichen Leben, und zwar auch in jener Lebensführung des Menschen, die nach unserem natürlichen Begriff sittlich geordnet und entschlossen ist, wird durch diese existentialphilosophische Brille hindurch eine elementare Unordnung, ja ein Verhängnis, sichtbar, das, was Heidegger als „Geworfenheit“ kennzeichnet. Er versteht darunter alles das im menschlichen Leben, was nicht des Menschen eigener „Entwurf“ hervorgebracht hat, mithin alles „Je-schon-sein“, in welchem der Mensch sich findet, und dazu gehört alles das, was wir Jaspers das „Naturfremde“ nennen hörten. Nicht „Entwurf“, sondern „Geworfenheit“ ist im menschlichen Leben alles das, was der Mensch nicht von sich selbst aus, nicht durch sein Selbersein oder sein Selbermachen ist. (Anm.: Wir werden sogleich sehen, daß das nicht genau ausgedrückt ist; denn für die Existentialphilosophie ist es nicht der

Mensch, der im menschlichen Leben etwas macht, sondern allein das Sein. Aber Mensch und Sein liegen für die Existentialphilosophie nicht weit auseinander.)

Existenz ist ein Ideal, dem Menschen von der Existentialphilosophie aufgerichtet aus der Erkenntnis seines eigentlichen Seinkönnens heraus; der Mensch soll diese Möglichkeit, ganz nur er selber oder von sich aus zu sein, ergreifen, er hat „sich selbst zu wählen“. Was ist dieses „Sichselbstwählen“ des Menschen, das die Existentialphilosophie unter dem Namen der „Existenz“ von ihm fordert?

Vergegenwärtigen wir uns die Grundstruktur des menschlichen Wesens: einerseits das Selbermachen des Menschen, sein Dazutun zu seinem Leben, seine Lebensführung oder Seinskunst, die Initiative also, mit welcher er das ihm gegebene Leben aufgreift und auszuführen bestrebt ist; andererseits sein Leben in dieser Gegebenheit und noch ohne sein Dazutun. Homo ipse se agit, durch sein Selbersein führt der Mensch sein Leben.

Wie ist das Verhältnis dieser beiden Faktoren des menschlichen Seins? Der menschlichen Lebensführung oder Seinskunst ist die objektive Wirklichkeit des menschlichen Lebens oder das, was auch ohne sein Dazutun ihm geschieht, in die Hand gegeben. Wie die äußere Hand das „Werkzeug aller Werkzeuge“ oder das, was in der menschlichen Erscheinung das eigentlich Werkende oder Machende ist, so kann die menschliche Selbstheit als seine innere Hand oder als das innerste Werkende oder Machende des Menschen bezeichnet werden: die Handlung des Menschen als das *ποιεῖν*, das Dazutun des Menschen zu seinem Lebensgeschehen. Dieses Bild von der inneren Hand tragen wir nicht in die Existentialphilosophie hinein, sondern im Grunde gibt es uns Heidegger selbst, wenn er von der „Zuhandenheit“ der vom Menschen in den Gebrauch genommenen Dinge, oder wie er sagt, des dem Dasein innerweltlich zuhandenen Seienden redet. Heidegger selber nimmt das Bild aus der Sprache, die ja vom „Handeln“ redet.

Diese innere Hand des Menschen nun beherrscht in der Existentialphilosophie das ganze Denken, bei Heidegger unter dem Namen „Dasein“, bei Jaspers als „Vernunft“. Die innere Hand des Menschen oder seine Selbstheit, d. h. sein Selbermachen oder das, bei dem der Mensch er selber ist, wird von der Existentialphilosophie als eine intentionale „Form aller Formen“, *forma formarum*, *εἶδος εἰδῶν*, angesehen. Dies steht zunächst ganz in Übereinstimmung mit unserer aristotelisch-thomistischen Philosophie. Das „In-der-Welt-sein“ des Daseins und die „Existenz“ können nur begriffen werden von der eigentümlichen Stellung aus, die der Form in dem von ihr durchwalteten Stoff zukommt. Erinnern wir uns hier z. B. an die klassische Kennzeichnung bei Aristoteles, Ueber die Seele, III, 5, wo ja auch der *νοῦς* sowohl als das erscheint, was alles macht, wie als das, was zu allem wird, und wo sich dieses *᾿*Werdende oder der erleidende Gedanke zu dem Machenden verhält wie der Stoff zur Form bzw. wie das Material zu der ihn bearbeitenden Kunst. Um es vorweg zu sagen: Das „Sein“ der Existentialphilosophie ist nichts anderes als dieses Machende, das *ποιητικόν* des Aristoteles, sofern man dieses *ποιητικόν* des *νοῦς* mit seinem Analogon in der sinnlichen Wahrnehmung zusammennimmt. Das Hineinstehen des Menschen in dieses Sein aber, die Existenz, ist jene dem Menschen durch das Einwohnen des *ποιητικόν* ermöglichte herrscherliche Durchdringung des „Naturfremden“, durch die Jaspers im menschlichen Akt das Ganze gegenwärtig werden läßt.

Das Ganze oder das Sein wird gegenwärtig in der Existenz — was heißt das? Mit dem eben zitierten aristotelischen Begriffsschema können wir sagen: In der Existenz wird vom Menschen das Ganze oder das, was alles macht, erlitten. Auch in der aristotelisch-thomistischen Philosophie bildet das Selbersein des Menschen, sein Dazutun zu seinem Leben, eine Form aller Formen, eine „Sammlung“ des Seins alles Seienden. Aristotelisch-thomistisch ausgedrückt: *Ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα*^{12b)}, anima quodammodo omnia est. Wir müssen uns den tiefen Sinn dieser aristotelisch-thomistischen Lehre über das Wesen der „intellektualen Natur“ vergegenwärtigen. Da das Wort „Intellekt“ abgegriffen und für den Ausdruck dieser tiefgründigen Erkenntnis ungeeignet geworden ist, übersetze ich dabei intellectus und intellectualitas mit „Innerlichkeit“; das ist der eigentliche von der Existentialphilosophie wieder belebte Sinn von „Denken“. „Die innerlichen Wesen haben zum Ganzen eine größere Nähe (affinitatem) als die anderen Wesen, denn jede innerliche Substanz ist in gewisser Weise alles, insofern sie mit ihrer Innerlichkeit (suo intellectu) alles Seiende in sich begreift (totius entis comprehensiva est), während jede andere Substanz nur eine bestimmte Einzelteilhabe am Seienden hat (particularem solam entis participationem habet).¹³⁾ Ziehen wir hier noch jenen anderen tiefgründigen Satz der aristotelisch-thomistischen Philosophie heran, daß die Seele das ist, was mit jedem Seienden eins zu werden bestimmt ist (quod natum est convenire cum omni ente)¹⁴⁾ und jenen weiteren Satz, der noch tiefer in das Geheimnis des Menschseins hineinleuchtet, daß nämlich das von der Innerlichkeit des Menschen wirklich durchlebte Seiende (intelligibile in actu) und die so betätigte Innerlichkeit des Menschen (intellectus in actu) eines und dasselbe sind: so haben wir von dem kostbarsten Gedankengut unserer aristotelisch-thomistischen Philosophie aus einen unmittelbaren Zugang zu den tragenden existentialphilosophischen Begriffen der Existenz und des Seins als des Ganzen, in dem innestehend der Mensch „existiert“: Der Mensch ist Sachwalter des Ganzen des Seins; dieses vertritt er gegenüber jedem ihm begegnenden Seienden.

In sein Innerstes muß der Mensch zurückgehen, damit das Ganze in seinem Handeln gegenwärtig werde — das ist, immer noch in einer gewissen Vorläufigkeit ausgedrückt, der Grundgedanke der Existentialphilosophie. Indem der Mensch sich mit seiner Betrachtung und Haltung in sein Innerstes zurückversetzt, indem er „sich erinnert“ — und eben das ist die Existenz —, wird ihm das Ganze gegenwärtig, das die Existentialphilosophie das Sein selbst nennt. Wir müssen hier, bei dem fast unmöglichen Beginnen, das Anliegen der Existentialphilosophie auf wissenschaftliche Weise in einer einzigen Stunde zu würdigen, einen abgekürzten Weg, einen „heimlichen“ Pfad einschlagen. Wie wird der Mensch in sein Innerstes versetzt — in dieses sein Innerstes, das da in der Tat ist: ein Eins und All von allem Seienden, das dem Menschen zu begegnen vermag? Diese „Erinnerung“ des Menschen finden wir verkörpert in jenem Wesenszug des Menschen, der aller Dichtung und Kunst überhaupt zugrunde liegt und kraft dessen unsere Seele immerfort auf der „Wanderung“ oder ein sich sehndes Wesen ist. Das begreift jeder, freilich um so leichter, je jünger ein Mensch, und d. h. je musischer und vielleicht auch, um so fraulicher er ist.

Als den „Treffpunkt zweier Seelen“ definiert Charles Du Bos, der katholische Kunstphilosoph, das Wesen der Dichtung und damit der Kunst überhaupt,¹⁵⁾ — dieser Herrlichkeit des Menschen, die sich in der mensch-

lichen Darstellung des Seins der Dinge offenbart und in welcher der Mensch selig zu sich selbst kommt. Der Dichter, der spricht, fühle sich dabei als „die notwendige Ergänzung seiner Zuhörer“,¹⁶⁾ wie ja auch umgekehrt der Dichter und Künstler erst im Aussprechen dessen, was er spürt, ganz desselben habhaft wird. Das Wort, „die Sprache ist das Haus des Seins“, sagt Heidegger,¹⁷⁾ und auch Jaspers läßt die Sprachphilosophie gehen „auf den Grund unseres Seins, wo im Ursprung Sein und Denken und Wahrheit mit der Sprache in Einem gegenwärtig sind“.¹⁸⁾

Was aber Dichter und Künstler dem Menschen schenken, das muß elementar und ansatzweise in jedem Menschen, der sie verstehen soll, schon da sein. Was also geschieht in diesem Grundvorgang der menschlichen Seele, den die Existentialphilosophie die „Existenz“ nennt, also in seiner Innerlichkeit, in welcher z. B. durch das Wort der Dichtung die Seele des Menschen zum Ausdruck kommt, ihm, zu seiner Beseligung, sein Innerstes erblüht?

In ihrem Innern treffen sich die Seelen, ihr Innerstes bildet das Ziel ihrer Sehnsucht und ihrer „Wanderung“. „Mittels ihrer Worte haben die Menschen das berührt, was sie nicht verstehen können, und was sie gleichwohl nicht zu vergessen vermögen. Werden wir Mut genug haben, um geheimnisvoll zu sagen, daß diese Menschen ihre eigene Seele berührt haben? Es gibt nichts, was die Menschen weniger begreifen als ihre Seele, und an das sie leidenschaftlicher erinnert werden möchten — so Middleton Murry in seinem Werk über Keats und Shakespeare.“¹⁹⁾

Diese Wesensbeschreibungen der Kunst bringen in konzentrierter Weise das wesentliche Anliegen der Existentialphilosophie zum Ausdruck, den innerlichen, strahlenden Aufgang des Menschen, jenes heimliche Ziel aller seiner Wege und Mühen, eben das, was diese Philosophie dann als das „Ereignis des Seins“ vor Augen stellt²⁰⁾ und als „Heimkunft“ des Menschen preist. In diesem Ereignis oder dem Da des Seins kommt dem einzelnen sein innerster Lebensgehalt zu, das, was dem einzelnen Menschen von Natur in allem, womit er sich beschäftigt, Gestalt gewinnt oder sich offenbart, was sich im Menschen an den Tag bringen will, d. h. was in ihm ist und doch stets erst auf ihn zukommt. Dieses sein Eigenes kommt dem Menschen durch die „Erinnerung“ in das „Nächste“, nämlich sein Innerstes; aber sie ist ebenso Wanderung auf sein Fernstes hin. Die Existenz als das „Ereignis des Seins“ ist ebenso Vergangenheit wie Zukunft; in diesem Sinne faßt Heidegger das Sein des Daseins oder des menschlichen Innern als „Zeitlichkeit“.²¹⁾

Dies ist das Werk, das die großen Dichter an uns tun: sie sagen uns Dinge, „an die wir uns so leidenschaftlich erinnern, als ob es den Tod bedeuten müßte, wenn wir sie vergäßen“.²²⁾ Spüren wir hier die Glut der Existenz, dieser „Liebe zum Sein“! Sollte es nicht möglich sein, in ihr die Glut der Liebe zum Höchsten Gut wiederzufinden?

Dieses Wesen der Innerlichkeit, also den Vorgang der Erinnerung, spricht Heidegger mit Platon als „Wiedererinnerung“ an und gibt ihn als den fundamentalontologischen Grundakt aus,²³⁾ d. h. als die grundlegende Hinwendung des Menschen zum Sein, zu dem „Sein“, das als sein Wesensgrund, als sein Eigenliches in ihm steht, in ihm sein Da hat oder vielmehr sein Da gewinnen will, gewinnen zur Beseligung des Menschen, gewinnen durch die Ganzwerdung des Menschen, durch dessen Hineinstehen in das Sein als

in das Ganze, das noch nicht besteht, das vielmehr dem Menschen in seinem Innersten als köstliche Zukunft winkt.

„Schläft ein Lied in allen Dingen,
Die da träumen fort und fort,
Und die Welt hebt an zu singen,
Find'st Du nur das Zauberwort.“ (Eichendorff)

Mit diesem Bilde können wir zunächst sagen: Das Sein ist für die Existentialphilosophie der Gesang der Dinge, — in welchem Sinn, das müssen wir nunmehr näher sehen.

Mit unserer flüchtigen Entfaltung des dichterischen Grundmotivs der Romantik haben wir das Wesentliche auch des existentialphilosophischen Anliegens berührt: In ihr sucht der Mensch seine „Heimkunft“, das ihn beseligende Erblühen seiner selbst, die „Freude zum Freudigsten“, wie Heidegger in den „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“ sagt, er offenbart damit den glühenden Sinn all seiner sonst so nüchtern anmutenden und in der Tat höchst abstrakten Analysen.

Als „Denken“, als „Denken des Seins“, als „Erfahrung des Seins“ kennzeichnet die Existentialphilosophie diesen ihren Grundakt. Was ist, so muß nun die entscheidende Frage lauten, die wir an die Existentialphilosophie zu stellen haben, — was ist dieses von ihr mit einer wahren Inbrunst, ja mit einer Art religiösen Ergriffenheit genannte „Sein“?

Das Sein, so deuteten wir schon an, wird von der Existentialphilosophie als das Ganze gewürdigt, als jene „Form der Formen“, die der Mensch als sein Innerstes in sich findet, — Form der Formen, d. h. eben jenes Ganze, das nach Jaspers dem Menschen in der Existenz gegenwärtig wird, zur Gegenwärtigkeit gebracht werden soll. Auch von der aristotelisch-thomistischen Philosophie aus, so haben wir gesehen, können, nein müssen wir diesem gewaltigen Zug der Innerlichkeit, wie der Entschlossenheit zum Ganzen, der den heutigen Menschen ergriffen hat und der sich in der Existentialphilosophie theoretisch formuliert, zunächst folgen. Auch uns ist, wenn wir uns auf unser Eigentliches besinnen, diese Sehweise nicht fremd, die in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens und der Welt eine Form sich emporringen sieht, das Innerste des Menschen nämlich als Form im Stoff des menschlichen Lebens und der Welt. Mit diesem Affekt der zu sich selbst drängenden Form oder einfach der seligen Selbstheit stehen wir im Zentrum des existentialphilosophischen Gedankens. In seine Atmosphäre werden wir versetzt durch den Vorschlag, den Charles Du Bos mit dem romantischen Dichter Keats macht: „Nennet die Welt . . . das Tal, in dem sich die Seelen formen“. Hören wir gut hin: Das Tal, das Beschattende, die Niederung, das Dunkel; christliche Vorstellungen vom „Tal der Tränen“ werden wach und nehmen uns Christen unwillkürlich gefangen. Aber wir werden doch auch zur Vorsicht gemahnt durch diese augenfällige Verkleinerung der Welt und des irdischen Lebens, zur Vorsicht gegenüber einer mystizistischen Einseitigkeit, die dem Extrem der positivistischen Verlorenheit des Menschen in die Welt genau entgegengesetzt, aber wohl ebenso gefährlich ist wie dieses.

Die Welt als „Tal“, in dem sich die Seelen formen! In der formenden Durchdringung eines Naturfremden zielt die Form auf sich selbst, und dadurch wird für Jaspers das Ganze gegenwärtig! Als Form steht auch bei Heidegger das Dasein, die menschliche Handlung, in der Wirklichkeit des

menschlichen Lebens und der Dinge. Form sein, als Form ein Material durchwesen und dabei in dieses Innere, die Form, zurückstehen, um in diesem Innersten und Nächsten zugleich das ferne Ziel der Wanderung zu ergreifen — das ist die Seinsweise des Daseins, dieses Seienden, dem es in seinem Sein nur um dieses sein Sein selbst geht; das ist die „Existenz“, formuliert im Sinne eines Ideals, als „Ereignis des Seins“. Von da aus verstehen wir, was die existentialphilosophische These von der „Entfremdung“ und von der „versuchend-beruhigenden Verfallenheit“ des menschlichen Innern meint. „Entfremdung“ meint das, was durch die Existenz ausgeschaltet wird.

Wie geschieht die „Existenz“? Was heißt: das menschliche Leben „existential“ auslegen? Die existentialphilosophische Brille sich aufsetzen bedeutet: das Innerste des Menschen, die Selbstheit, „formalisieren“, wie Heidegger sagt. Die in der Welt sich findende menschliche Form, die „Seele“ des Menschen, muß nach der Existentialphilosophie sich selbst ergreifen; wohlgermerkt: sich selbst, also nicht das von ihr Gegriffengehaltene, die objektive menschliche Lebenswirklichkeit, so wie diese ihr, dem menschlichen Innern gegenübersteht und in die Hand gegeben ist; sondern sich selbst, streng als solche Form, genau nur als das Greifende selbst genommen. Wir müssen diesen Vorgang der Formalisierung trotz seiner Widernatürlichkeit und Gewalttätigkeit zu vollziehen suchen, um zu erkennen, was diese von der Existentialphilosophie dem Menschen auferlegte „Selbstwahl“ bedeutet; in ihr hat sich das menschliche Innerste, das ja eine Form ist, an sich selbst zu halten, und eben durch diese „Erinnerung“ werde das Ganze gegenwärtig, geschehe das Kommen des Seins.

Formalisierung! In sich selbst ist diese innere Hand des Menschen ja rein formal, d. h. sie ist nicht das, was der Mensch handelnd lebt, sondern das, mittels dessen er sein Leben lebt und handelt. Im Blick auf diese formale Struktur der menschlichen Seinskunst verstehen wir, warum die Existentialphilosophie den Weg des Menschen zum Sein und seinen Aufstieg vom menschlichen Leben in die Existenz, d. h. zum ekstatischen Innestehen des Menschen in der Wahrheit des Seins, als Formalisierung des menschlichen Lebens kennzeichnet. Heidegger redet auch von der „existentialen Auslegung“ der menschlichen Beziehung auf ein Objekt. Menschliches Leben ist ja, so sagten wir, grundlegend immer Beziehung des menschlichen Subjekts auf ein Objekt, schlicht gesagt: Gebrauch eines Dinges. Auch das Denken ist im Grunde nichts anderes als theoretischer Gebrauch eines Dinges. Die Beziehung auf den Mitmenschen aber ist stets Gemeinschaft im Gebrauch der Dinge. Zur Existenz wird dieses menschliche Leben oder der Gebrauch eines Dinges dadurch, daß es sich existentialisiert, daß es sich „existential auslegt“, daß es sich „formalisiert“. Statt dessen kann man, mit einem gewissen Vorbehalt, auch sagen: der Mensch begreift den eigenen Vollzug seines Lebens als das Eigentliche des Lebens, als das Sein schlechthin. Das menschliche Innere, von Heidegger als Dasein gefaßt, hat sich selbst, also die menschliche Lebensführung oder Seinskunst selbst, als das „exemplarische Seiende“ anzusehen, d. h. als 'das, von dem der Sinn von Sein abzulesen ist.²⁵⁾ Zum Sein kommt man nur durch die Erinnerung, sagt Heidegger; der fundamental-ontologische Grundakt, d. h. die erste ausdrückliche Hinwendung zum Sein, sei „Wiedererinnerung“.²⁶⁾ Als Aufstieg des Menschen zum Sein selbst wird der Zurückstand des menschlichen Lebens in sich selbst herein gewertet, jener „Schritt-zurück“,²⁷⁾ mit dem das nach dem Sein

fragende Subjekt in das eigene Fragen zurückgeht. *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*, diesen Augustinischen Geist atmet die Existentialphilosophie; *veritas*, Wahrheit ist dabei im platonischen Sinn als Eigentlichkeit zu verstehen, als das eigentliche Sein oder als das Sein selbst (*αὐτὴ, ἡ οὐσία*), in dem alles Seiende „seiender“ wird, sagt auch Heidegger.

Wahrheit als Eigentlichkeit, „Wiedererinnerung“, Schritt-zurück: bei Heidegger und der ganzen Existentialphilosophie haben wir es mit den Brüdern der Platon und Plotin, des hl. Augustinus und der neuplatonischen Mystik zu tun, — wenn nicht mit deren Brüdern, so doch wenigstens mit deren Vettern. Aber wir müssen von feindlichen Brüdern reden, und diese Feindschaft bei aller Verwandtschaft gilt es nun zu ergründen.

Sie deutet sich uns schon darin an, daß in der Existentialphilosophie als das Eigentliche oder als das Sein selbst und mithin als die Heimat der Seele der innere Wesensgrund des Menschen selbst genommen wird. Gleichwohl bedeutet das in der Existenz liegende Seinsverständnis nicht nur „Erinnerung“, sondern es blickt ebenso in die Zukunft. An sich selbst nimmt sich hier der Mensch für das zu denkende Sein ein Beispiel, ein „Exempel“, das Sein ist seine Aufgabe; der Gegenstand der Erinnerung, das Sein, ist zugleich das Ziel seiner „schaffenden Sehnsucht.“²⁸⁾

Wahrheit als Eigentlichkeit! Dieser Theorie der Wahrheit gegenüber müssen wir uns schon hier an der Wurzel der existentialphilosophischen Grundbegriffe darüber klarwerden, was für den Menschen „Wahrheit“ bedeuten muß: Der Mensch strebt danach, in seinem Leben die Wahrheit seines Seins festzuhalten; in der Wahrheit sieht er sein Heil. In dieser Allgemeinheit ist das so in aller Philosophie. Nach der aristotelisch-thomistischen Philosophie besteht dieses Ringen des Menschen um die Wahrheit darin, daß der Mensch die von seiner inneren Hand gegriffen gehaltene und betätigte Wirklichkeit als das ausführt, was sie ist. Oder einfach: daß der Mensch, in seinem sein Sein ausübenden Handeln, dieses sein dem Handeln vorgegebene Sein nicht revolutioniert, sondern bewahrt, daß er das handelt, was er wirklich ist, kurz: daß er „die Wahrheit tut“. Wahrheit bedeutet seinsgerechtes und nicht seinswidriges Leben.

Die Wahrheit aber „wird euch frei machen“, sagt die Bibel, und alle, die als Lehrer auftreten, sprechen es ihr nach. Aber in einem ganz besonderen Sinn bildet die Lehre von der Wahrheit als der Freiheit das Wesen der Existentialphilosophie. Die Existentialphilosophie und die aristotelisch-thomistische Philosophie reden hierin zwei weithin verschiedene Sprachen, und oft hat es den Anschein, als ob wir uns überhaupt nicht mehr miteinander verständigen könnten. Wie also sieht die Existentialphilosophie dieses „Freiwerden des Menschen“, das die Wahrheit mit sich bringt?

Für sie ist das Innerste den Menschen, dieses an sich selbst rein formale Wesen, etwas, das ursprünglich in sich selbst steht; die innere Hand des Menschen findet sich hier in der Wirklichkeit des Lebens, die sie gegriffen hält, sozusagen außerhalb ihrer selbst, sie fühlt sich aus sich selbst hinaus verloren, und zwar sieht sie sich in dem Grade „uneigentlich“ geworden, als der Mensch das, was er mit seinem Innern gegriffen hält, in diese innere Hand hereinbekommen, in sie herein gegeben bekommen hat; und eben dieser Umstand, das der Mensch nicht radikal von sich selber her west, be-

deutet für die Existentialphilosophie die „Geworfenheit“ des „In-der-Welt-seins“, d. h. das Ausbleiben des eigenen Welt- und Lebensentwurfs, die innerste „Verfallenheit“ oder den „Absturz“ des Menschen, diese nicht mehr nur aus menschlichem Versagen entstehende, sondern zu seinem Wesen gehörende Verfallenheit oder Geworfenheit. „Das Dasein“, so erläutert Heidegger das Ausbleiben der „Selbstwahl“ und überhaupt die menschliche Bedingtheit, „das Dasein (also das menschliche Innerste) stürzt aus ihm selbst in es selbst“ — „aus ihm selbst“ d. h. aus seinem eigenen Seinkönnen heraus; „in es selbst“ d. h. in seine Uneigentlichkeit, es „verfängt sich in sich selbst“, es stürzt) „in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der Uneigentlichkeit als Alltäglichkeit . . . Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und immer Vortäuschen derselben, ineins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als „Wirbel“ . . . Der Wirbel offenbart zugleich den Wurf- und Bewegtheitscharakter der Geworfenheit“.²⁹⁾ Auf diesen Sturz des Daseins in das „Man“, auf das Man als Uneigentlichkeit, Nichtigkeit, Verdunklung usf. kommen wir sogleich noch zurück; zunächst über die Geworfenheit überhaupt.

Geworfenheit als Fremdbewegtheit — das ist der ominöse Aspekt des menschlichen Lebens, der die Existentialphilosophie nicht zur Ruhe kommen läßt und sie zu einer völlig neuen Sicht und Bestimmung des Seins treibt. Für sie begreift die Lebensführung des Menschen oder seine Seinskunst sich selbst als das Sein, wenigstens als das, worin und woraus das Sein sich bildet, „sich denkt“. Dagegen erscheint hier dem Menschen das von ihm geführte menschliche Leben in seiner dem Handeln vorgegebenen Wirklichkeit als Verdunkelung und Veruneigentlichung dieses Seins selbst, das er in seiner menschlichen Lebenskunst hervortreten oder sich „herstellen“ sieht. In dieser Wirklichkeit des Lebens sei die sie führende Lebenskunst aus ihrem Eigentlichen hinausgeraten oder in der „Fremde“, in der „Irre“, wie Heidegger mit Hölderlin sagt.

Daraus ergibt sich nun der Sinn der Heideggerschen Rede von der menschlichen „Entfremdung“, die zugleich eine Versuchung des menschlichen Innern von ihm selbst hinweg sei und eine Beruhigung dieses menschlichen Innern in dem, wovon es sich eingelassen, hineingestellt, „geworfen“ findet: „Das verfallende In-der-Welt-sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich entfremdend“.³⁰⁾ Den Gegenstand dieser Versuchung bildet also für das menschliche Innere die Beruhigung, die ihm winkt, wenn es sich auf diese Fremdbewegtheit einläßt, anstatt sich ihr nach Möglichkeit zu entziehen.

Aus sich selbst hinausgeraten findet sich nach der Existentialphilosophie das menschliche Innere im Gegriffenhalten der Wirklichkeit, und darum fühlt diese innere Hand des Menschen neben der beschriebenen Versuchung, neben dieser Abtrift ihres eigentlichen Wesens, doch auch das ihr gleich ursprüngliche Streben in sich selbst zurückzustehen, also durch die „Selbstwahl“ oder durch den „Schritt-zurück“, wie Heidegger sagt,³¹⁾ in ihr Eigentliches zurückzugehen, in ihr Ansich sozusagen — obwohl es dieses nicht gibt —, und die Existenz ist nichts anderes als die systematische Form dieser „Inständigkeit“, die festgeprägte Weise des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. Existenz ist Selbstbefreiung des Menschen in dem Sinne, daß als die Freiheit die Wahrheit des eigenen Innern gilt, die Wahrheit als Eigentlichkeit des Selberseins, wie sie nach Jaspers dem Menschen möglich ist

„nur über die Freiheit der Selbstvergewisserung“.³²⁾ Aber diese existentielle Selbstvergewisserung bedeutet zugleich Zurücktauchen des Subjekts oder Ichs in dessen eigenen Ursprung, das Sein, das ihm als das Ganze von Subjekt und Objekt, von Ich und Nicht-ich erscheint.

Hier beginnt sich der Unterschied zwischen der existentialphilosophischen und der platonischen wie auch noch romantischen Sehweise abzuzeichnen, — die letztere hatte sich uns vorgestellt in dem Bild von der Welt als dem Tal, darin sich die Seelen formen. Nicht mehr wird als das Sein selbst das in sich stehende substantielle ewige Sein der Ideen gewertet; und auch nicht mehr wird aus einem in sich stehenden substantiellen Subjekt oder Ich das in sich stehende substantielle Objekt abgeleitet, sondern Subjekt und Objekt unterstehen dem einen sie beide verbindenden Sein selbst, und dieses Sein selbst ist in keiner Weise mehr eine Substanz, sondern nur ein immerwährendes Geschehen und eine immer nur vor Augen stehende Aufgabe. Wir kommen sogleich darauf zurück.

Worin also besteht der springende Unterschied zwischen der existentialphilosophischen und der aristotelisch-thomistischen Theorie der Wahrheit? Die aristotelisch-thomistische Philosophie sieht als Wahrheit die Uebereinstimmung des menschlichen Denkens und Handelns mit der Wirklichkeit; die Existentialphilosophie sieht als die Wahrheit des menschlichen Lebens dessen „Eigentlichkeit“ und d. h. dessen absolute Selbstbestimmtheit oder „Uebereinstimmung“ mit sich selbst an: die menschliche Lebensführung müsse sich selbst wählen, sich auf ihr formales Wesen oder ihre Selbstentscheidung zurückziehen und dadurch von dem materiellen Gehalt der Lebensführung oder von dem, was die innere Hand des Menschen gegriffen hält, abstrahieren, sich freimachen; sie müsse, um diese Fremdbewegtheit und damit „Entfremdung“ zu überwinden, aus sich selbst, d. h. aus diesem ihr gegebenen Sein als solchem, hinausstehen („Eksistenz“) und in sich selbst zurückstehen („Inständigkeit“), in sich selbst zurück als in das Eigentliche des menschlichen Lebens. In dieser „Selbstwahl“ oder „Selbstvergewisserung“ werde dann das Ganze oder das „Umgreifende“ gegenwärtig, das Sein als die Heimat des Menschen.

Das Sein als die Heimat des Menschen! Das heißt als das, was der Mensch mit jeder Faser seines Wesens ersehnt, an das er sich so leidenschaftlich erinnert, daß seiner zu vergessen den Tod bedeuten müßte. Wir hatten gefragt: Was ist das Sein? Und glaubten zunächst, wenn auch mit einem gewissen Vorbehalt, sagen zu können: Das Sein ist das Selbersein des Menschen, das Innerste des Menschen selber. Aber warum muß sich dann der Mensch danach erst noch sehnen? Warum liegt es noch vor ihm in der Zukunft als Ziel seiner „schaffenden Sehnsucht“? Wir müssen uns in der Tat ein wenig korrigieren. Das menschliche Selbersein, das, was Heidegger das Dasein nennt, ist als solches noch nicht das Sein schlechthin, sondern nur das Da des Seins; es ist und vor allem soll es sein der Hervortritt, die Offenbarkeit, die Lichtung oder die Wahrheit des Seins. Das Sein selber jedoch, das im menschlichen Selbersein hervortritt, wird dem Menschen als sein Innerstes zuteil, es wird ihm in „Huld“ gewährt, geschenkt. Wir müssen jetzt zusehen, in welchem Sinne das Sein ebenso das ist, woran oder wohinein sich der Mensch „erinnert“, wie das, was auf ihn zukommt, und das er ersehnt und erwandern muß. Warum ist dem Menschen das Sein das Nächste wie das Fernste zugleich?³³⁾

Kurz gesagt: Der Mensch ist ein Einzelwesen, das Sein aber ist das Ganze, das in der Subjekt-Objekt-Beziehung Subjekt und Objekt miteinander verbindet, was als Eines und Ganzes in beiden west, mithin in die beiden sozusagen „auseinandergebrochen“ ist und sich jetzt wieder in sich selbst sammelt, als das „Umgreifende“ von Subjekt und Objekt. Dieses Eine und Ganze, das Jaspers und Heidegger als das Sein ansprechen, ersteht insofern erst in und aus der menschlichen Beziehung auf ein Objekt bzw. in und aus der im Gebrauch der Dinge geübten menschlichen Gemeinschaft. Hier deutet sich der sozialistische Charakter der Existentialphilosophie an: Existentialisierung ist Sozialisierung. Aber es ist gegenüber dem Marxismus eine Sozialisierung ganz neuer und eigener Art, ein gewisser ästhetisch-religiöser Ganzheitsdrang. Wir werden das sogleich genauer sehen. Zunächst ist uns dies wichtig: Das Sein ist nicht eine in sich ruhende Substanz, sondern es geschieht nur immerfort. In der Inständigkeit der Existenz steht der Mensch immer über sich selbst hinaus. Der Mensch ist ja in der Tat eine nach innen zu oder in sich selbst herein endlose Größe, und von da aus verstehen wir, wenn nach der Existentialphilosophie der Mensch aus seiner Einzelheit heraus über sich selbst hinaus west, hinein in das, was ihm „durch Vernunft aufgeht“, wie Jaspers sagt, oder in „das Freudigste“ bei Heidegger.³⁴⁾

Wir müssen, um die Fülle dessen zu sehen, was die Existentialphilosophie als das Sein denkt, an dieser „Inständigkeit“ der Existenz noch mehr das positive Wesen herausarbeiten, das durch die geschilderten negativen Wesenszüge — Enthaltung von . . . ; „Opfer“, „Herausstand“, „Schritt-zurück“ usf. — nur geschützt, nur abgeschirmt wird.

Abgeschirmt — wovor? Nun vor dem, was in der Existenz zurückgelassen wird oder aus dem der Mensch heraussteht. Heraus aber steht der Mensch in der Existenz aus der Einzelhaftigkeit seiner Lebenswirklichkeit. Und damit ist auch sichtbar, was sich in der Existenz vor der Einzelhaftigkeit abschirmt: es ist das Sein, das in der Existenz als das Ganze gegenwärtig wird. Der Zurückgang des Menschen in sein Inneres, in die eigene Seins- und Lebenskunst, führt zur Sammlung und Einigung des menschlichen Subjekts mit dem ihm begegnenden Seienden; er ist die Wiedervereinigung des Menschen als eines Teiles mit dem Ganzen, dem er zugehört, und aus dem er in seiner Einzelheit immer irgendwie sich „herausgestürzt“ findet. Wir haben bereits einen Zugang zu diesem existentialphilosophischen Grundgedanken; denn auch wir haben ja, aus unseren aristotelisch-thomistischen Grundbegriffen heraus, das Selbersein des Menschen als einen gewissen Grund und als eine Allheit des Seins alles begegnenden Seienden erkannt. So verstehen wir die Kennzeichnung der Existenz bei Jaspers: „Es erwächst ein universales Mitleben, das aufgeschlossene Sichangehenlassen.“³⁵⁾ Im Sein des begegnenden Seienden erleidet der Mensch selig das eigene Selbersein, so zwar, daß dabei dem Menschen das eigene Innere auf ihn selbst zukommt und vor ihn selbst hin sich leuchtend darstellt. Eben dies, was dem Menschen so „aufgeht“, woran er sich angesichts des begegnenden Seienden erinnert, und dem er doch als seinem Zukünftigen erst sehnsüchtig entgegenharrt, — als ob es den Tod bedeuten müßte, seiner zu vergessen: das ist für die Existentialphilosophie das Sein, die Existenz als die Hinwendung zu ihm ist jene „reine Erfahrung des Sublimen“, von der Jaspers als von der durch die Technik vermittelten neuen Möglichkeit des Menschen spricht. Wir haben also in diesem „Denken des Seins“ die ästhetische Selbstwahr-

nehmung der menschlichen Wesensmacht zu erblicken, wie sie dem Menschen sozusagen als Würze in die Suppe des Lebens hineingegeben ist, d. h. die ihn auf allen seinen Wegen antreibt.

Diese ästhetische Haltung zu den Dingen und zu allem Seienden kommt in der Tat auf eine Selbstwahrnehmung hinaus. Es ist eine Selbstwahrnehmung ganz eigener Art, eher eine selber nicht tätige Wesensentfaltung, getragen von der Sehnsucht, der Liebe, dem Entfaltungsdrang, und sie ist von wesentlich kontemplativem Charakter. Welche Anstrengung auch immer das Spiel und gar das künstlerische Schaffen mit sich bringen, diese mühevoll Tätigkeits zielt doch nur auf die Wegräumung dessen, was dem Aufgang der Gestalt verdunkelnd im Wege steht, während das Innerste, worauf es zuletzt allein ankommt, der strahlende Aufgang des eigenen Selberseins, dem Menschen im Umgang mit dem ihm begehrenden Seienden sich schenkt: „ein Weg ans Unerbetene, nicht zu Erbittende“.³⁶⁾ Die „Liebe zum Sein“ ist das Gefühl, das der Teil für sein Ganzes, das der Mensch für das Sein hegt. Dieses „Anwesen“ zum Sein vollbringt der Mensch z. B. im kontemplativ-spielerischen Handhaben der Dinge, d. h. bei seinem Gebrauch eines Dinges beschränkt er sich darauf, dessen Sein als Medium seines menschlichen Eigenseins oder der eigenen Seins- und Lebenskunst zu nehmen und daher im Spiegel der Kräfte des Dinges die eigene schaffende Wesensmacht zu erleben; auf diese Weise betätigt der Mensch die Allheitlichkeit seines Wesens, dessen Darstellbarkeit durch alles Seiende, das ihm begegnet.

Eben diese „Liebe zum Sein“, die zum Da des Seins oder der menschlichen Ganzheit aller Dinge treibt, meint Heidegger mit der Ausschließlichkeit, mit welcher es nach ihm dem Dasein in seinem Sein ausschließlich um dieses selbst, um das eigene Seinkönnen geht.³⁷⁾ Denn nur in dieser abstraktiven Freiheit des menschlichen Innern von der objektiven Wirklichkeit als solcher und in dieser reinen Formalität, d. h. völligen Inhalts- und Wesenlosigkeit geschieht es dem Menschen, daß ihm die „Entfremdung“ schwindet, d. h. daß er nicht mehr der Wirklichkeit der Dinge als solcher von ihm getrennter und ihm fremder Wirklichkeit sich hingibt, sondern nur noch dem Hervorkommen seiner selbst im Spiegel dieser Dinge beiwohnt.

Heidegger spricht hier davon, daß dem Menschen das Sein, die alle Fremdheit überwindende Heimat, in der Sprache aufgehe. Am Wesen der Dichtung haben wir gesehen, was das bedeutet. Im Wort der Dichtung stellt sich ebenso das Sein der besprochenen Dinge wie das Selbersein des Sprechenden selbst dar. In der Sprache kommen die Seelen vor sich selbst hin, tritt der einzelnen Seele ihr Inneres wahrnehmbar und in beseligendem Aufstrahl vor Augen. „Sprache“ meint also hier nicht bloß das Geredete als solches, auch nicht das Gedachte als solches, sondern allgemein alle menschliche Seinskunst als solche, wie sie dem Menschen im Gebrauch der Dinge und ebenso im Denken, dem theoretischen Gebrauch der Dinge durch Selbstwahrnehmung, oder, mit Jaspers zu reden, „durch Vernunft aufgeht“. Vielleicht etwas umständlich, aber genau können wir also die Sprache, dieses „Haus des Seins“, bestimmen als die menschliche Gefäßtheit und Gebrauchtheit alles Seienden, insofern sie ein Erweis der Wesensmacht der inneren Hand als solcher ist, mithin als die eigenmenschliche „Gekonntheit“ des menschlichen Lebens, — Heidegger nennt sie das „eigenste Seinkönnen des Daseins“, Jaspers spricht eleganter von dem, was „uns gelingt“. Aber um das Entscheidende im Wesen der Existentialphilosophie zu sehen, dür-

fen wir diese menschliche ars oder „Gekonntheit“ des menschlichen Lebens und der Dinge, in der dem Menschen das eigene Selbersein aufgeht, in keiner Weise unmittelbar als die ganze technische Kunstfertigkeit selbst verstehen; sondern wir müssen diese ars, diese der Lebenstechnik zugrunde liegende techne, um das darin hervortretende „Sein“ zu gewahren, ganz und gar auf sich selbst zurückgehen lassen, in jener „Inständigkeit“ der Existenz, die wir als Selbstseligkeit der menschlichen Wesensmacht und der sie entfaltenden menschlichen Kunstfertigkeit bestimmen können.

Nur dieser ästhetischen und d. h. völlig zweckfreien und in diesem Sinn irrealen, der Realität als solcher abgewandten Selbstobhut des Menschen wird jener strahlende Aufgang des menschlichen Selberseins zuteil. Die Existentialphilosophie spricht dieses Selbersein des Menschen als das „Wesen“ des Seins im Menschen oder als den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen an, und wir verstehen von hier aus, daß für sie nicht mehr der Mensch, sondern nur noch das Sein das ist, was im menschlichen Leben alles macht: „Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem existenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Existenz in der Sprache behaust; darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens.“³⁸⁾ Das Selbersein des Menschen in seiner sprachlichen Entfaltung, d. h. in seinem ästhetischen und künstlerischen Ausdruck im Stoff der Dinge ist die Wahrheit des Seins, d. h. die Eigentlichkeit des Seins, aber auch die Offenbarkeit des Seins, das worin das Sein an den Tag tritt, die Lichtung des Seins usf.

Dieses ästhetische Wesen der Existenz ist auch der eigentliche Sinn dessen, daß Heidegger als das letzte „Wozu“ aller menschlichen Werke nicht mehr den Menschen bezeichnet, sondern das Dasein, d. h. das auf sich selbst gestellte menschliche Innere, das dem Menschen im Schaffen aufgehende menschliche Selbersein. Das Zuhandene ist zuhanden nur für die ästhetische Selbstdarstellung des Menschen, d. h. für das innerste menschliche Selbersein, dessen strahlender Aufgang allen Umgang des Menschen mit den Dingen zuinnerst begleitet und vorantreibt. Zwar der innersten Hand des Menschen, aber nicht zum Aufbau des menschlichen Lebens überhaupt ist das Zuhandene zuhanden, sondern nur zur „Selbstbewußtheit“ dieser innersten Hand des Menschen. Daß ein Ding zuhanden ist bedeutet, daß in seinem Gebrauch das menschliche Eigenwesen oder das Dazutun des Menschen zu seinem Leben sich entfaltet. Die Zuhandenheit des in der Welt begegnenden Seienden ist also zunächst nichts anderes als das an den Dingen, was dem ästhetischen Verhältnis des Menschen zu diesen Dingen entspricht.

Denselben zunächst rein ästhetischen Sinn offenbart die Forderung von Jaspers, der Mensch habe, um zu existieren, das Seiende oder die Dinge nicht mehr gegenständlich zu nehmen, sondern ungegenständlich nur als Symbol,³⁹⁾ nur als „Chiffre“; die Gegenständlichkeit des gegenständlichen Seienden müsse der Mensch gewissermaßen „verdampfen“ lassen, erst dann werde in den Dingen sichtbar die Transzendenz, das Eine und Ganze aus Subjekt und Objekt, dieses Ganze, auf das hin das Subjekt über jedes einzelne Seiende hinweg aufsteigt, das Seiende „transzendiert“. Erst in der Ungegenständlichkeit des in der Welt angetroffenen gegenständlichen Seienden, in jener Haltung zu den Dingen, bei der diese selber zu einem Ausdruck des menschlichen Innern werden, vernähmen wir die „Sprache“ des Seins.⁴⁰⁾

Dies also ist der „Ruck des Seinsbewußtseins“ oder die Umschaltung, die der Mensch in seiner Haltung zur Welt vornehmen muß, um in der Existenz das Sein zu erfahren: daß er im Auffassen und Handhaben der Dinge „denke“ und d. h. die eigene innerste Lebendigkeit durch die Dinge verkörpert und die Dinge durch die eigene Lebendigkeit dargestellt erfahre. Das Sein, das hier im Zusammenfluß von menschlichem Selbst und gegenständlicher Wirklichkeit erfahren wird, kennzeichnet Heidegger als ein eigenartiges „Zwischen“, das Subjekt und Objekt miteinander verbinde.⁴¹⁾

In derselben Richtung wie diese symbolhaft-chiffremäßige Ungegenständlichkeit des Gegenständlichen ist auch die „Kommunikation“ zu denken, zu der sich die von den Menschen im Gebrauch der Dinge getätigte Gemeinschaft in der existentiellen Haltung wandelt. Auch diese menschliche Gemeinschaft, die den Gebrauch der Dinge durchherrscht, stellt eine Weise der Uneigentlichkeit, der Hinausgeworfenheit des Menschen aus seinem Eigentlichen bzw. der Gebanntheit, Unfreiheit oder Unwahrheit des Seins dar. Auch aus seiner Zerstreutheit in die einzelnen Menschen, die gemeinschaftlich die Dinge gebrauchen, muß sich das Sein, diese köstliche Innenfrucht des menschlichen Gebrauchs der Dinge, zurückholen bzw. es muß sich als in die einzelnen Menschen hinein zerstreut begreifen und daher, um in sich selbst zurückzukommen, die menschliche Gemeinschaft, in die es auseinandersteht, aufzuheben suchen — aufzuheben als Gemeinschaft, d. h. diese Gemeinschaft ebenso zu konzentrieren wie zu entmächtigen, insofern es nämlich in der Existenz nur noch darum gehen darf, die Alltäglichkeit des Man, wie Heidegger sagt, oder das schlichte Miteinander der Menschen als „Geworfenheit“ oder als Flucht des Eigentlichen vor sich selbst zu begreifen und insofern zu überwinden: „Das Selbst des alltäglichen Daseins“, so stellt Heidegger fest, „ist das Man-selbst, das wir von dem eigentlichen, d. h. eigens ergriffenen Selbst unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man zerstreut und muß sich erst finden. Diese Zerstreung charakterisiert das „Subjekt“ der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächstbegegnenden Welt kennen.“⁴²⁾ Auch dieses Mit-sein, das für das menschliche Innere konstitutiv ist, diese zweite Weise der Geworfenheit oder des Nicht-selber-seins, verlangt somit nach einer gewissen Ueberwindung in der Existenz, und es wird in seiner Uneigentlichkeit entlarvt und angegangen durch die „Entschlossenheit“, die Heidegger kennzeichnet als „das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift.“⁴³⁾ Um ein reines Dasein oder Da des Seins zu werden oder zum Ereignis der menschlichen Ganzheit aller Dinge zu gelangen, muß sich das menschliche Selbst wie aus seiner zweckhaften Wirklichkeit oder „Vorhandenheit“ so auch aus seinem alltäglichen „Mitsein“ herausreißen. Der fundamental-ontologische Grundakt ist ja nicht bloß „Wiedererinnerung“, sondern in ihm „entreißt“ sich das Innere der es verhüllenden Wirklichkeit oder der Unwahrheit des Seins.

Ebenso bedeutet bei Jaspers die zur Existenz gehörende Kommunikation durchaus nicht nur Gemeinschaft, sondern eine gewisse Ueberwindung der Gemeinschaft, insofern diese Gemeinschaft ja stets auch Zerstreung des Einen und Ganzen in die vielen Subjekte ist und daher zu dieser in ihr sich andeutenden Einheit zurückdrängt. Das Sein, d. h. also das auf den Menschen zukommende und ihn innerlich zu seiner Beseligung umfangende Ganze aller Dinge, erscheint bei Jaspers als der Urgrund dessen, was auf

dem Weg zu diesem Sein „transzendiert“ ist, mithin auch des menschlichen Lebens selbst: „Ich bin nicht nur faktisch nicht für mich allein, sondern kann nicht einmal ich selbst als ich allein werden, ohne aus dem Sein mit anderen für mich hervorzugehen.“⁴⁴⁾ In dem an den Dingen sich entfaltenden Selbersein des Menschen, an das sich der Mensch in der Existenz erinnert, kommt nach der Existentialphilosophie das Sein oder der strahlende Aufgang des menschlichen Eigenseins auf den Menschen zu und begründet ihn als Menschen. Wir erkennen darin den wesentlich sozialistischen Charakter der Existentialphilosophie: für sie ist beim Menschen als Menschen „das Sein und das In-Kommunikation-sein dasselbe“;⁴⁵⁾ der Mensch wird zum Menschen erst durch die Gemeinschaft.

Auch hier also erscheint das Sein selbst als das Eine und Ganze, das sich wie aus dem menschlichen Selbersein und dem Sein der Dinge so auch aus dem Zusammenleben der einzelnen Menschen erst ergibt. So müssen wir nun das Sein bestimmen als jenes Eine und Ganze, das im gemeinschaftlichen Gebrauch der Dinge sich zu sich selbst zurückzuholen strebt, auch wenn es weiterhin „auseinandergebrochen“ bleibt, insofern es in das Sein der gebrauchten Dinge einerseits auseinandersteht und wiederum, auf eine besondere Weise, in die Vielheit der die Dinge als quasi unus homo gebrauchenden Menschen zerstreut ist.

Dementsprechend erweitert sich nun auch das Wesen der Existenz: in ihr geschieht das Sein, d. h. die dem Menschen strahlend aufgehende eigenmenschliche Gekonntheit des menschlichen Lebens; sie geht dem Menschen auf als die Herrlichkeit seiner Wesensmacht ebenso im Gebrauch der Dinge wie in der diesen Gebrauch der Dinge beherrschenden menschlichen Gemeinschaft. In beiden offenbart sich, bringt sich ans Licht das Sein als die eigenmenschliche Gekonntheit beider. An den gebrauchten Dingen wie an den dabei liebend gehaltenen Mitmenschen geht dem Menschen die eigenmenschliche Gekonntheit seines Lebens deshalb strahlend auf, weil in ihr sich die Einheit, d. h. die Rückkehr aus der Zerstreung, des menschlichen Selberseins mit dem Sein der Dinge und mit dem Leben der Mitmenschen vollbringt.

In dem „Denken des Seins“ (Heidegger) oder im „philosophischen Glauben“ (Jaspers) kommt das Sein selbst als das „Umgreifende“ zu seinem Da, tritt das Selbersein des Menschen in seinen leuchtenden Aufgang. In diesem seinem Da, im Dasein oder dem in der Existenz verwandelten, nämlich in sein Eigentliches zurückgewandten Menschen feiert das Sein in aller „Zerbrochenheit des Daseinsganzen“ (Jaspers), d. h. in aller Auseinandergebrochenheit und Zerstretheit, seine Urständ, und das ist zugleich die selige Selbstbegegnung des Menschen: „O selige Natur! Ich weiß nicht, wie mir geschieht, wenn ich mein Auge erhebe vor deiner Schöne. Aber alle Lust des Himmels ist in den Tränen, die ich weine vor dir, der Geliebte vor der Geliebten.“⁴⁶⁾ Dieser lyrische Hymnus Hölderlins drückt am stärksten die Grundstimmung und das eigentliche Wesen der Existentialphilosophie aus. Indem der Mensch in dem „Naturfremden“ die Gegenständigkeit verdampfen läßt, d. h. unmittelbar sich mit ihm eins macht oder sein Sein als Erscheinung des eigenen menschlichen Selberseins auffaßt, bringt er darin das eigene Selbersein ans Licht, insofern dieses ja als ein Urgrund und eine Allheit im Sein dieses Seienden sich entfaltet sieht, und er bringt in der Natur dieses sein Selbersein nicht nur ans Licht, d. h. zur Offenbarkeit oder Wahr-

heit, sondern in dem so als eigenes Selbersein des Menschen offenbar gewordenen Sein der Naturdinge findet und umarmt der Mensch selig sich selbst. Denn dies ist das Sein, das, im Menschen wesend, in der Natur sich wiederfindet und durch die „Liebe zum Sein“ ihm anhängt, anweist: das Selbersein des Menschen in der polaren Zwei-Einheit des „sich selbst denken des Seins“.47) In diesem, die menschliche Innerlichkeit kennzeichnenden Sichselbstdenken des Seins kommt der Mensch zu dem „Frieden alles Friedens, der höher ist denn alle Vernunft; den wiederzugeben und mit der Natur zu vereinigen, zu einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all unseres Strebens“.48)

Selige Selbstbegegnung des Menschen als „Ereignis des Seins“! Das in seiner Einzelheit „Unzulängliche, hier wird's Ereignis“; das in jedem Seienden aufscheinende und mit ausgesprochene, aber in sich selbst unaussprechliche Sein, „das Unbeschreibliche, hier ist es getan“ — und wir können, nach dem, was wir über den rein kontemplativ empfangenden Charakter der Existenz oder der Erfahrung des Seins gesagt haben, mit Goethe schließen: „Das ewig Weibliche zieht uns hinan“.49) Die Existentialphilosophie ist m. E. zutiefst ein weibliches Denken, in ihr zieht wieder das Mutterrecht herauf, das „Reich der Mütter“ mit seiner Gottheit, der „Großen Mutter“ oder dem „Allweib“. Im „Ereignis des Seins“ geht der heutige Mensch Goethes „Gang zu den Müttern“ zu Ende. Die empfangende Seele tritt hier wieder ihre Herrschaft an. Was uns Goethe soeben als das Unbeschreibliche, d. h. das in sich selbst unaussprechlich Bezeichnete, die Nacht, die Mutter Erde, den gebärenden Grund aller Dinge, das nennt Heidegger das „namenlose Sein“ oder „das Geheimnis“: „Soll der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren“.50) Die „Existenz im Namenlosen“ ist nichts anderes als die „Liebe zum Sein“, das Hinhören auf dessen „lautlose Stimme“, d. h. das Offenstehen für den die Fülle und Seligkeit des Menschseins ausmachenden Hervortritt der eigenschlichen Seinskunst aus ihm selbst. Die Kunde von ihm, dem Sein, das im Selbersein, dieser notwendigen inneren Begleitung alles Denkens und Handelns des Menschen, sich ereignet, kann daher schließlich ebenfalls nur „ein wortloses Lied — ein Saitenspiel —“ sein, sagt Heidegger mit Hölderlin:

„Ihm nach, ihr meine Saiten! Es lebt mit ihm
mein Lied, und wie die Quelle dem Strome folgt,
wohin er denkt, so muß ich fort und
folge dem Sicherem auf der Irrbahn“.51)

„So muß ich fort“ — dichterischer Ausdruck dessen, was Heidegger gedanklich als das „abschiedliche Wesen“ des Daseins und der Existenz und als die „ontologische Differenz des Seins vom Seienden“ bestimmt.^{51a)}

Es liegt nahe, hier an die „Abgeschiedenheit“ der Mystiker zu denken, aber wir müssen streng im Auge behalten, daß es sich bei dem „Sein“ der Existentialphilosophie durchaus nicht um das Ganze der Wirklichkeit, sondern nur um die eigenmenschliche Gekonntheit des menschlichen Lebens und der Dinge handelt, diese dem Menschen an den gebrauchten Dingen wie an den in der Gemeinschaft gehaltenen Mitmenschen strahlend aufgehende Selbstherrlichkeit des Menschen. Dieses „Sein“, an das sich der Mensch ebenso erinnert wie es auf ihn zukommt, ist in keiner Weise eine in sich bestehende Substanz, die den Menschen in sich aufnähme, und in der der Mensch, darin aufgehend, seine Heimstatt, d. h. sich selbst, sein vol-

les Selbersein, gewänne. Sondern dieses „Sein“, das nach der Existentialphilosophie dem Menschen leuchtend aufgeht, geschieht nur immer, und es geschieht nur in der Tat des Menschen, welcher die Dinge gebraucht und dabei mit den Mitmenschen zusammenspielt, als die nicht tätig herbeizuführende, sondern sich schenkende Beigabe oder innerliche Frucht dieser Tat.

Wir müssen zum Schluß kommen: Zur Kennzeichnung der Atmosphäre, die in der Existentialphilosophie herrscht, haben wir jenes romantische Bild beschworen von der Welt oder dem Leben als dem Tal, in dem sich die Seelen formen. Wir möchten dieses Bild, obwohl sich seine Anwendbarkeit auf die Existentialphilosophie vor unseren Augen mehr und mehr verdünnt hat, auch jetzt noch nicht aufgeben, sondern es dahin ergänzen, daß für die Romantik aus diesem Grundvorgang des menschlichen Lebens hervorgeht „das Kind, das lesen kann“.⁵²) Auch dieser zweite Teil des romantischen Bildes kehrt in der Existentialphilosophie wieder. Für Jaspers bedeutet der philosophische Glaube, der auf die ursprüngliche Einheit des Umgreifenden zurückgeht, „das ursprünglich gegenwärtige Lesen der Chiffreschrift“.⁵³) Uralte Motive klingen in diesem Bild auf, für uns vor allem verbunden mit dem Denken Platons, der ja auch in der Welt wie in einem Buch lesen will, lesen aus diesem Buch der Welt das eigentliche Sein, das Sein selbst; ihm müsse der Mensch durch eine „Umwendung seiner ganzen Seele“ sich öffnen, offenstehen in der „Liebe“. „Es ist der Eros, dem das Sein sich zeigt, in dem es sich in Symbolen zugleich verschleiert und offenbart. Das Bedeuten der Symbole ist die Seinsgegenwart des Wirklichen.“ Das sind nicht Worte Platons, aber es könnten fast seine Worte sein, auch wenn sie von Jaspers stammen.⁵⁴)

Wie bei Platon, so ist auch bei Heidegger und Jaspers, und zwar bei beiden in der Nachfolge Hölderlins, das Sein das Schöne, d. h. der im menschlichen Leben geschehende leuchtende Aufgang des menschlichen Selberseins. Alles begegnende Seiende gilt dabei nur als eine „Wiedererinnerung“ an dieses Selbersein, das dem Menschen in der Beschäftigung mit diesem Seienden strahlend aufgeht. Heidegger setzt freilich dieses für allen Platonismus so kennzeichnende Wort „Wiedererinnerung“ in Anführungszeichen, und damit deutet er die grundlegende Verschiedenheit an, die, bei aller Verwandtschaft, zwischen der Existentialphilosophie und dem Platonismus waltet und die wir genau ins Auge fassen müssen. Sie kommt in der „existentialen Schärfe“ zum Ausdruck, mit welcher die Existentialphilosophie die Existenz oder das „Ereignis des Seins“ im Menschen geschehen läßt. Für den Platonismus geht dem Menschen das eigentliche Sein über den Dingen und über ihm selbst, an einem topos hyperuranios auf. Die Seele, aus dieser ihrer Präexistenz her mit den Ideen oder dem wahrhaft Seienden vertraut, bricht jetzt, durch die Dinge an diese ihre einstige Heimat gemahnt, aus dem Leibe und der sichtbaren Welt auf, um in das ferne Vaterland zurückzuzfliegen. In der Existentialphilosophie dagegen ist das Sein, dieses Fernste der Zukunft und zugleich das Nächste der Erinnerung, klar als das Selbersein des Menschen erkannt, und darum ändert hier auch die „Wiedererinnerung“ ihren Charakter: in den Dingen erlebt und erleidet der Mensch, „existierend“, das eigentliche Sein oder die Wahrheit des Seins, d. h. das in der Gestalt der Dinge wiedererkannte eigene Selbersein. Auf diese Weise tätigt der Mensch sein Leben nur noch auch ihm selbst her, bedingt er es somit nur noch selber oder lebt es als ein Unbedingtes: „Das

Unbedingte . . . bricht aus der Transzendenz in diese Welt auf dem Wege über unsere Freiheit.⁵⁵⁾ Das Sein geht dem Menschen in der Vernunft auf, der Mensch findet zu ihm und west ihm an „nur über die Freiheit der Selbstvergewisserung“.⁵⁶⁾

Das „Sein selbst“ als die Heimat des Menschen ist in der Existentialphilosophie nicht mehr wie bei Platon eine dem Menschen und der Welt jenseitige Substanz, in die der Mensch sich zurückzuschwingen und der anhängend er sein Eigenliches zu gewinnen hätte, sondern dieses „Seinselbst“ ist hier ganz nur das an den Dingen und den Mitmenschen aufgehende innerste Selbersein des Menschen selbst. Aber auch dieses Selbersein oder die „Seele“ des Menschen ist hier nicht mehr, wie noch in der Romantik, ein substantiales und personales Wesen, wie ja auch die Dinge hier ihrer Substantialität oder ihres dem menschlichen Handeln vorgegebenen Selbststandes in der Existenz verlustig gegangen sind: „Das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Existenz nicht weniger als das Gegenständliche.“⁵⁷⁾ Als den Weg zu dieser Existenz haben wir ja kennengelernt die „existentiale Auslegung“ des menschlichen Lebens oder die „Formalisierung“ der Subjekt-Objekt-Beziehung, und diese bedeutet ebenso einerseits die Entobjektivierung des Objektes oder dessen Entmächtigung zu einem „Zuhandenen“ wie andererseits die Entsubjektivierung des Subjektes oder dessen Zurückführung auf das Dasein, d. h. auf das Da des Seins oder auf die Stätte, wo sich das Sein ereignet — das Sein, d. h. die im Aufgang des menschlichen Selberseins geschehende Einheit und Ganzheit, die als solche Subjekt und Objekt ebenso wie die verschiedenen Subjekte, die gemeinschaftlich die Dinge gebrauchen, „umgreift“. Zu diesem seinem Ganzen, dem Sein selbst, findet der Mensch in der Existentialphilosophie nicht wie in ein an sich bestehendes substantiales Ganzes, das den Menschen in sich aufnähme und ihm die Heimstatt gewährte; sondern hier erscheint als das Ganze, dem der Mensch ekstatisch innewohnen habe, einzig der im menschlichen Leben geschehende Aufglanz des menschlichen Selberseins und damit des Seins der Dinge.

Eben diese „existentielle Schärfe“, mit welcher das menschliche Leben auf dieses innerste Geschehen des Seins zurückgeführt wird und der Mensch nur noch als „das Wesende der seinsgeschichtlichen Existenz“⁵⁸⁾ erscheint, d. h. daß in seiner Existenz das Sein geschieht, bedeutet nun aber auch, daß der Mensch bei allem Erblicken seiner Heimat oder trotz allem Angehen seines Eigenlichen dennoch nicht zu einer wirklichen „Heimkunft“ gelangt, daß er vielmehr immer nur in die Nähe der Wahrheit des Seins kommt: Als „Wanderer in die Nachbarschaft des Seins“,⁵⁹⁾ „heimisch werden in der Nähe zum Ursprung“,⁶⁰⁾ das ist die „Heimkunft“, die die Existentialphilosophie denkt. „Nachbarschaft des Seins“, „Nähe zum Ursprung“, d. h. zu dem Sein selbst, das zwar dem Menschen in dessen Selbersein wie ein gelobtes Land aufgeht, das ihm jedoch immerfort nur eine „sparende Nähe zum Ursprung“⁶¹⁾ gestattet. Die existentialphilosophische Sehnsucht und Wanderung kommt wesensmäßig nie an ihr Ziel; in seiner „schaffenden Sehnsucht“ hat der Mensch zwar einen Blick in sein Daheim und einen Geschmack von dessen Seligkeit; aber dieser sein sehnsüchtiger Ausblick und sein brennender Durst sind ewig unstillbar.

Den Grund für diese zutiefst unerlöste Deutung des menschlichen Lebens sehen wir im Wesen der „Existenz“ und des darin erfahrenen „Seins

selbst". Wir können hier diesen Weg der Existentialphilosophie nicht ausführlicher darstellen, sondern müssen unser Bild derselben etwas gewaltsam abrunden. Aber die ganze Art, in der wir die existentialphilosophischen Grundbegriffe vor Augen geführt haben, erlaubt uns, abschließend einige grundsätzliche Feststellungen zu treffen, die uns den weltanschaulichen Charakter der Existentialphilosophie umreißen.

Als das Sein selbst oder als das Ganze, das in der Existenz gegenwärtig wird, erscheint hier in keiner Weise der göttliche Inbegriff aller Wirklichkeit, das *Ipsum esse subsistens* unserer aristotelisch-thomistischen Gotteslehre, sondern einzig die menschlich-geschöpfliche *forma formarum*, nicht der göttliche Urinbegriff des Seins, sondern nur der gottebenbildliche Nach-Inbegriff des Seins alles Seienden, d. h. das im menschlichen Leben sich entfaltende Selbersein des Menschen, wie es diesem an den Dingen und Mitmenschen in seinem Leben aufgeht. In der Existentialphilosophie von Jaspers und Heidegger erinnert sich der Mensch nicht nur überhaupt in sein inneres Wesen und läßt er dieses sein Wesen auf sich zukommen; sondern diesen Gegenstand seiner Erinnerung und dieses Ziel seiner sehnsüchtigen Wanderung bildet in der Existentialphilosophie einzig und allein das an Dingen und Mitmenschen entfaltete eigenmenschliche Wesen des Menschen oder sein eigenes Dazutun zu seinem Leben. Indem der Mensch sich mit dem Sein der Dinge und mit dem Leben seiner Mitmenschen einigt, sich in aller fortwährenden Auseinandergebrochenheit und Zerstreutheit doch auch wieder zum ursprünglichen Einen und Ganzen zusammenbringt, vollzieht er nur die eigenmenschlich-ästhetische Uebereinstimmung und All-Einheit des Menschen mit allem, was lebt und Sein hat.

So bedeutet — wir müssen das um der wissenschaftlichen wie der weltanschaulichen Klarheit willen deutlich feststellen — die „existenziale Schärfe“ der Existenz einen förmlichen Ausschluß der transzendenten, d. h. welt- und menschenjenseitigen Gottheit aus dem Gesichts- und Lebenskreis des Menschen. Zwar liegt in der von der Existentialphilosophie entfalteten mystisch-romantischen Naturseligkeit Hölderlins nicht nur eine ästhetische Inbrunst, sondern auch so etwas wie eine religiöse Andacht. „Eines zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. Eines zu sein mit allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe.“⁶²⁾ Aber diese in der „Existenz“ beschlossene „Andacht“ ist nur andächtig-selige Feier des eigenmenschlichen Wesens.

An diesem Punkt, wo wir Hölderlin die selige All-Einheit des Menschen mit allem Seienden hymnisch zur Religiosität erheben sehen, fällt die Entscheidung über den tieferen Charakter der Existentialphilosophie und muß sich endgültig unsere Haltung zu ihr bestimmen. Zwar ist auch für die Existentialphilosophie der ästhetische Sinn der Existenz, dieser „Erfahrung des Seins“, nicht deren einziger Sinn. Die eigentliche Bedeutung erhält dieses „Denken des Seins“ oder der „philosophische Glaube“ und die „Liebe zum Sein“ erst als „Andacht zum Sein“ und als die Hingabe an das „Heilige“, an das Unbedingte, an die Gottheit. Das Sein wird uns von Heidegger als das Heilige hingestellt. Falsche Aussagen über „Es“ werden als „Blasphemien“ bezeichnet;⁶³⁾ Jaspers nennt das Sein direkt als die Gottheit. Als Teilhabe des Menschen am Werden des Göttlichen in ihm erscheint der

Existentialphilosophie die „Liebe zum Sein“, die in der Existenz geschehende „Lichtung des Seins“. Die Befreiung des menschlichen Denkens und Handelns von der „verbergenden“ Wirklichkeit stellt sich hier dar als der Hervortritt der Gottheit und als Ereignis des Ewigen im Schaffen des Menschen. „Die Wirklichkeit der Liebe ist wie eine Sprache Gottes.“⁶⁴)

Mit dem „Denken des Seins“ erhält aber auch das damit verbundene „Opfer“ und die ganze gewaltsame „Ausschließlichkeit“ der Hinwendung zum Sein als dem „allein zu Bedenkenden“ einen neuen über das Aesthetische hinausgehenden religiösen Sinn. Das „Vollbringen“ des Sinnes der menschlichen Handlung wird zum „Darbringen“ des Seins im „Opfer“, das der „Huld“ des sich gewährenden Seins antwortet. Das „Denken des Seins“ wird als Dank an das Sein ausgelegt, als andächtige Achtsamkeit auf die lautlose Stimme des Seins gefordert. Es ist kein Zweifel: die die Existenz kennzeichnende Innerlichkeit und „Inständigkeit“ wird hier nicht nur als eine Art gnostische Askese, sondern auch als Religiosität aufgefaßt. Zur geforderten Strenge der Enthaltung tritt die weihevoll-sakrale Kunde von dem Einen und Einzigen, das es vom Menschen zu bedenken gelte. Ja, wir können sagen, daß wir bei dieser inneren Durchselung, Erhöhung und Weihe des menschlichen Gebrauchs der Dinge, wie sie von der Existentialphilosophie, im Gegensatz zum historischen Materialismus eines K. Marx, als „Existenz“ gefordert wird, erst vor dem eigentlichen Anliegen der Existentialphilosophie stehen. Aber es ist uns auch klargeworden, daß die „Wirklichkeit der Liebe“, in der Jaspers „eine Sprache Gottes“ vernimmt, nichts anderes ist als der Zurückschwung des Menschen in die eigenmenschliche ars oder Gekonntheit des Lebens und der Wirklichkeit überhaupt. Die „Andacht“ an das Sein, die Achthabe auf die „lautlose Stimme“ des Seins, die Darbringung des Seins im „Opfer“, das der „Huld“ des sich gewährenden Seins antwortet = all das ist im Grunde nur die andächtig-selige Feier des dem Menschen aufgehenden eigenmenschlichen Seins, von der Existentialphilosophie selber freilich als „Sich-selbst-denken des Seins“ bezeichnet. So sehen wir — ich wiederhole es — in dem Wettlauf, den wir mit der Existentialphilosophie um die Seele des heutigen Menschen laufen, diese hier ab- und zurückbiegen, dorthin, von wo wir gemeinsam aufgebrochen waren, in die Innerlichkeit des Menschen selbst zurück, in die eigenmenschliche Herrlichkeit und die dämmernde Eigenseligkeit des Menschen, diesseits und abseits von der Herrlichkeit und Urseligkeit des lebendigen Gottes. Dies ist der eigentliche Sinn des existentialphilosophischen Affektes gegen die „Metaphysik“, d. h. gegen die Gegenständlichkeit des Seins, oder ihrer Forderung, das gegenständliche Seiende ungegenständlich oder nur als Symbol oder Chiffre, d. h. als Ausdruck des eigenen Selberseins des Menschen zu nehmen. Mit sicherem Instinkt kennzeichnet die Existentialphilosophie diese von ihr für überwunden erklärte „Metaphysik“ — und das ist vor allem unsere aristotelisch-thomistische Philosophie, von Jaspers als „Katholizität“ gegeißelt — als „theologisch“ in dem Sinne, daß hier hinter dem in seiner Gegenständlichkeit genommenen Seienden und also in summo rerum vertice, die Majestät des transzendenten Gottes, der ersten Ursache aller Dinge, gedacht wird.

Ich muß hier abbrechen; ich tue es mit zwei Thesen. Die eine ist eine kämpferische These, entgegengestellt den Unklarheiten, mit denen christliche Anhänger der Existentialphilosophie deren eigentlichen Charakter ver-

nebeln; aber diese These formuliere nicht ich allein, sondern die Existentialphilosophie selber stellt sie auf: „Es sind radikal geschiedene Weisen des Menschseins, die ihren Weg in der Katholizität oder in der Vernunft suchen“,⁶⁵⁾ — so Jaspers: „Katholizität“ bedeutet dabei die objektivistische Metaphysik, „Vernunft“ die Existentialphilosophie. Und wiederum erklärt Jaspers: „Das Eintreten der Vernunft in absolute Geschichtlichkeit wird der radikale Gegenpol zu den katholischen Methoden“;⁶⁶⁾ „katholische Methoden und kommunitative Methoden“⁶⁷⁾ stehen in einem unversöhnlichen Gegensatz. Dies mögen jene Anhänger von Heidegger und Jaspers als Auskunft der Existentialphilosophie selber zur Kenntnis nehmen, welche deren Denken als mit dem christlichen Objektivismus und Gottesbegriff vereinbar ansehen.

Die andere These betrifft uns selbst in unserem Verhältnis zur Existentialphilosophie, und ich möchte sie die „These der Liebe“ nennen, aber nicht nur in dem Sinne eines versöhnlichen Eingehens auf das existentialphilosophische Anliegen, sondern die Existentialphilosophie selber hörten wir ja als „Liebe zum Sein“ sich kennzeichnen. In der Tat müssen wir sie als einen lauten Ruf, um nicht zu sagen Aufschrei des menschlichen Herzens verstehen, als Protest der Seele gegen die sie erstickende Objektverfallenheit dieses unseres so äußerlich gewordenen Lebens, als ein Auflodern der menschlichen „Freude zum Freudigsten“ wider die umfassende Stoffgebundenheit, welche ja stets auch ein Mißverständnis und Mißbrauch des Menschen ist. Nach der positivistischen Aushöhlung und Verödung des menschlichen Lebens beginnt die Existentialphilosophie wieder das hohe Lied der Innerlichkeit zu singen, und das bedeutet: die „Heimkunft“ des Menschen zu denken. Wir müssen uns fragen, ob nicht auch wir Neuscholastiker ein wenig mitgemacht haben jene Weltverlorenheit und Stoffseligkeit des Empirismus und Positivismus, ob nicht auch unser Begriff der Ursache und damit unsere ganze Darstellung der Gottesbeweise — ich wiederhole: nicht unsere Gottesbeweise selber, sondern unsere Darstellung der Gottesbeweise — etwas von dem Geiste atmen, den Heidegger kämpferisch als „Machtsspruch von außen“ angeht. Gott ist uns ja nicht außen und fern wie irgendein geschöpfliches Wesen uns außen ist, und er steht uns nicht so gegenüber wie ein Mensch uns als ein anderer gegenübersteht. Nietzsches Atheismus und die existentialphilosophische Feindschaft gegen unsere „Metaphysik“ und „Theologie“ haben in diesem elementaren Mißverständnis ihren Grund. Sondern Gott ist uns auch innerlicher als wir selbst uns sind. Gewiß, unsere Anbetung Gottes beruht in ihrem vollen Wesen auf der Anerkennung der Tatsache, daß Gott im Sein der Dinge und der Mitmenschen uns auch objektiv gegenübertritt. Aber es gilt doch auch das Wort des Apostels: „In Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“. Philosophisch ausgedrückt: Gott ist nicht etwas, was sich auf uns legt, daß wir meinen, zu ersticken; Gott entfremdet uns nicht, sondern er ruft uns, in jedem begegnenden Seienden lädt er uns ein, mit Ihm und in Ihm wir selber zu sein. Auch wir christlichen Aristoteliker können daher dem Anliegen unserer Zeit nur dadurch genugtun, daß wir den die Gotteserkenntnis tragenden Begriff der Ursache und überhaupt unseren objektivistischen Begriff der Wahrheit und des Seins gleichwohl in der Innerlichkeit, der Freiheit oder dem Selbersein des Menschen wurzeln lassen — wie wir dies als das tiefste Wesen der aristotelisch-thomistischen Philosophie angedeutet haben.

Wir müssen zwar Gott an seinem wahren Ort, und d. h. in summo rerum vertice, aufweisen, aber wir müssen auch zeigen, daß dieser Ort Gottes zugleich in der innersten Innerlichkeit unserer selbst liegt.

Ich bedaure, diese Frage nicht in wissenschaftlicher Begründung weiter erörtern zu können. Ich wollte sie aber dennoch wenigstens anrühren, um dadurch ein wenig beizutragen dazu, daß unser Verhältnis zur Existentialphilosophie in die rechte Atmosphäre komme. Auch wir christlichen Aristoteliker, die wir gegen den modernen subjektivistischen Mystizismus die Gegenständlichkeit der Wahrheit, die Transzendenz, d. h. Welt- und Menschenjenseitigkeit Gottes und die Objektivität des Ewigen Gesetzes verteidigen, können von der Existentialphilosophie gar vieles lernen, d. h. wir müssen mit ihr jenen inneren Bereich im menschlichen Leben wieder zum Aufleuchten bringen, den wir die Herrlichkeit des Menschen nennen können. Das ist m. E. die unerläßliche Bedingung für das Wirken in der heutigen Menschheit. In der Existentialphilosophie glaube ich eine geistige Weltmacht heraufziehen zu sehen, und wir werden unserer Aufgabe nicht gerecht, wenn wir nicht ihr Anliegen aufspüren und mit ihr um die Seele des heutigen Menschen ringen. Und wenn wir uns auch gegen die existentialphilosophische Verabsolutierung dieser Herrlichkeit des Menschen, also gegen die ausschließliche „Selbstherrlichkeit“ des Menschen stellen müssen, so wollen wir dabei doch auch neu sehen zu lernen uns bemühen dieses heute mit Urgewalt sich geltend machende Begehren und Recht des menschlichen Herzens, seine „Freude zum Freudigsten“, dieses Selberseinwollen, in dem allein uns aufgeht, was es heißt, daß Gott selig ist.

Dieses freilich ist die Grundfeste unserer Lebensauffassung, daß das Sein-wollen nicht umsonst ist, daß es einen in sich seligen Gott gibt, und daß er uns zu Teilhabern seiner Herrlichkeit berufen hat. Wir müssen dieses Anliegen der Existentialphilosophie, den Drang des Menschen zur Glückseligkeit unsererseits aufgreifen und dem modernen Menschen zeigen, daß die Existentialphilosophie es gar nicht zu erfüllen vermag: denn für sie, die keinen in sich wesenden seligen Gott kennt, kann ja der Mensch nicht endgültig heimkommen oder selig werden. Für uns aber liegt darin, daß Gott selig ist, die Möglichkeit, daß auch der Mensch heimzukommen, selig zu werden vermag. Wir allein denken in Wahrheit die „Heimkunft“ des Menschen — dieses innere Licht und die heilige Liebe und Freude, von der jedenfalls die thomistische Theorie des menschlichen Denkens und Lebens erstrahlt und erglüht, wenn sie dem Menschen, kraft des lumen naturale, in den Dingen und in den Mitmenschen aufleuchten sieht: lumen vultus Tui, Domine, das Licht Deines Antlitzes, o Herr!

1) Heidegger, Ueber den Humanismus, 1949, S. 25.

2) Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, passim.

3) Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 150.

4) Jaspers, a. a. O. 151.

5) Jaspers a. a. O. 152.

6) Jaspers, a. a. O. 152.

7) Jaspers, a. a. O. 159/60.

8) Jaspers, a. a. O. 159/60.

8a) Heidegger, Humanismus, S. 27.

9) Heidegger, Sein u. Zeit, 178.

- Heidegger, a. a. O. 178.
 Heidegger, Humanismus, S. 9.
 11a) Vgl. seine Schrift De beryllo.
 12) Jaspers, Vernunft u. Existenz, S. 55.
 12b) Arist., Ueber die Seele III, 8, 431 b 21.
 13) Thomas v. A., Summa contra gentes, III, 112.
 14) Thomas v. A., De veritate I, 1.
 15) Was ist Dichtung?, deutsch 1949, S. 20.
 16) a. a. O. S. 19.
 17) Humanismus, S. 5.
 18) Jaspers, Von der Wahrheit, S. 440.
 19) zitiert v. Charles Du Bos, a. a. O., S. 20.
 20) Heidegger, Sein u. Zeit: Das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens, wohl aber ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins. Im Humanismusbrief heißt das „Ereignis des Seins“ „Seinsgeschichte“.
 21) Sein u. Zeit, S. 323 ff.
 22) Charles Du Bos, a. a. O., S. 20.
 23) Heidegger, Kant u. d. Problem d. Metaphysik, S. 224.
 24) S. 24.
 25) Sein u. Zeit, S. 15.
 26) Heidegger, Kant etc., 224.
 27) Humanismus, S. 29.
 28) Heidegger, Was ist Metaphysik?
 29) Sein u. Zeit, S. 178/79.
 30) Sein u. Zeit, S. 178.
 31) Humanismus, S. 29.
 32) Jaspers, der philos. Glaube, S. 57.
 33) Humanismus, S. 20/21.
 34) Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S. 24.
 35) Der philos. Glaube, S. 39.
 36) Faust II, 1. Akt.
 37) Heidegger, passim.
 38) Humanismus, S. 45.
 39) Von der Wahrheit, S. 1036.
 40) Der philos. Glaube, S. 17; Von der Wahrheit, 1036/37.
 41) Holzwege, S. 88, 104; Humanismus, 36.
 42) Sein u. Zeit, S. 129.
 43) Sein u. Zeit, S. 326.
 43) Vernunft u. Existenz, S. 59.
 45) a. a. O., S. 71.
 46) Hölderlin, Hyperion, 1. Bd., 2. Brief.
 47) Humanismus, S. 5.
 48) Hölderlin, Hyperion, Entwurf einer Vorrede.
 49) Faust II, Schluß: Chorus mysticus.
 50) Humanismus, S. 9.
 51) Hölderlin, von Heidegger zitiert in den Erläuterungen, S. 25.
 51a) Heidegger, Kant, etc. S. 225; Vom Wesen des Grundes, S. 8.
 52) Keats, zitiert bei Charles Du Bos, a. a. O., S. 8.
 53) Jaspers, Philosophie, III, 137.
 54) Von der Wahrheit, S. 1041.
 55) Der philos. Glaube, S. 32.
 56) a. a. O., S. 57.
 57) Humanismus, S. 16.
 58) Humanismus, S. 16.
 59) Humanismus, S. 31.
 60) Erläuterungen, S. 22.
 61) a. a. O., S. 24.
 62) Hyperion, Bd. I, i. einem d. ersten Briefe.
 63) Humanismus, S. 35.
 64) Der philos. Glaube, S. 30.
 65) Von der Wahrheit, 847.
 66) a. a. O., 846.
 67) a. a. O., 843 ff.

Summary

The existential philosophy thinks the "Heimkunft" of man, i. e. the return of man's innermost being to itself, which has lost itself out of itself in "metaphysics", that means in the objective countenance of being. Man's innermost being, i. e. his efficiency, appears here as the "being" itself that gives its sense to everything that exists. It rises radiantly to man in his acting; he looks for it full of longing in his thought, standing back into himself transcendently or existentially. ("Existenz", "Inständigkeit"). This new inwardness is so radical with Heidegger and Jaspers as to excluding every thought of a transcendental God and acknowledging at best something divine manifesting itself in man's work where it becomes "offenbar" or "sich lichtet". Thus the existential philosophy appears as the theoretical formulation of the new aesthetical-religious socialism.

Résumé

La philosophie existentielle pense «die Heimkunft» de l'homme, c'est-à-dire le retour à lui-même du centre humain, qui s'est perdu hors de lui-même dans la «métaphysique», c'est-à-dire dans la façon objective de l'être. Le centre de l'homme, c'est sa productivité, paraît ici comme «l'être» lui-même qui prête son sens à tout ce qui est. Dans son activité, il rayonne devant l'homme; l'homme méditatif s'y livre plein de désir en se retirant en lui-même d'une manière transcendante ou existentielle («Existenz», «Inständigkeit»). Cette nouvelle intimité est si radicale chez Heidegger et Jaspers qu'elle exclut toute pensée à un Dieu transcendant et reconnaît au plus quelque chose de divin, qui devient «offenbar» ou «sich lichtet» dans la production humaine. Ainsi la philosophie existentielle paraît comme la forme théorique du nouveau socialisme esthétique-religieux.