

# Endlichkeit — Wert — Transzendenz

Von FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN

## I.

Wenn eine besondere Eigenart der gegenwärtigen Philosophie angegeben werden soll, so kann man von einer Philosophie der Endlichkeit sprechen. Das will besagen: Wir sind vollends in eine Welt hineingestellt, welche nichts Unbedingtes, stets Gültiges, Überzeitliches in sich enthält. Daran ändert nichts, daß wir manch Erfülltem und großen Möglichkeiten in ihr begegnen. Aber allem noch so Gehobenen ist tief innerlich Zerbrechlichkeit, Hinfälligkeit, Zerstörbarkeit eigen. Deshalb gibt es offenbar nichts, das ewige Dauer beanspruchen kann, das nicht der endlichen Auflösung unterliegt. Alles ist nur endlich, einmal beginnend und einmal wieder aufhörend, wenn wir an die zeitliche und räumliche Begrenzung denken. Es mag im Werden und Vergehen wie auch im Raume „immer weiter“ gehen, aber dieses Nicht-endende, dieses Un-endliche ist in keiner Weise ein Überschreiten der Endlichkeit, sondern nur eine unendliche Endlichkeit. So stehen wir allein in der Endlichkeit, in welcher der gegenwärtige Mensch der großen Kriege gerade den ständigen Verlust, das Wanken alles Bisherigen und den Abschied von allem Liebgewordenen immer wieder kennenlernen mußte. In dieser Situation aber begann er erneut nach der Transzendenz zu fragen, das heißt danach, ob es nicht doch etwas gibt, das unsere endliche Enge und Not zu überhohen vermag oder sie hinter sich läßt, ob es nicht einen Überstieg, ein Transzendieren des der Endlichkeit unterworfenen vordergründig Seienden gäbe.

So wird wieder viel von Transzendenz gesprochen. Aber trotzdem — und das ist das Eigenartige — ist damit nicht ein „Überstieg“ der Endlichkeit selbst, sondern nur des Vordergrundes zur „Existenz“ und zum „Sein“ gemeint. Von grundlegend anderer Art ist die Überzeugung, daß eine metaphysische Transzendenz uns in eine überzeitliche, wesensmäßig von unserer Endlichkeit getrennte Dimension erhebt, auf deren bleibende Wahrheiten wir bezogen sind. Ohne diese werden wir zweifelsohne in eine nichtige, verfallene, bis ins Letzte fragwürdige Wirklichkeit, wie heute vielfach im Sinne einer laisierten extremen theologischen Erbsündenlehre gesagt wird, verschlossen bleiben.

Wenn also heute wieder viel über Transzendenz, Metaphysik, ja über die Gottheit, das Göttliche philosophiert wird, so soll all dieses durchaus in der endlichen Welt oder in der sich in ihr entfaltenden menschlichen Existenz selbst gesucht werden, von Jaspers in etwa abgesehen. Gerade deshalb scheint uns die Bezeichnung „Philosophie der Endlichkeit“ für unsere geistige Situation sehr geeignet zu sein. Es wird in ihr die durch die bisherige Philosophie geförderte geistige Atemnot des Menschen stärkstens empfunden. Man ist sehr damit beschäftigt, sie aufzuzeigen und von ihren seelischen Nöten der

Verzweiflung und völligen Ungeborgenheit einen übermäßigen Gebrauch zu machen, statt verschüttetes geistiges Erbgut überhöhend zu beleben. Dazu ist man zu ahistorisch und diskontinuierlich eingestellt, trotz des vielen Sprechens vom historischen Bewußtsein. Aber das gegenwärtige Empfinden des Ungenügens ist noch nicht ein Ausweis für einen geistigen Ansatz. Man mag die Fallgesetze des Geistes eingehend aufzeigen, sagt damit aber noch nichts über einen neuen Weg des Aufstieges, um die verfallene Endlichkeit zu überwinden. Können wir ihn in essentieller Weise auf den jetzt beschrittenen Wegen, besonders durch die Hervorhebung der negativen Momente des Daseins gewinnen? Das ist zu fragen.

Wir haben in einer größeren Arbeit über die „Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart“ (1951) unsere geistige Lage eingehender untersucht. Die vorliegenden Zeilen sollen den abschließenden, dort schon berührten Versuch unternehmen, Hinweise zu geben, wie wir vielleicht doch an die Schwelle metaphysischer Transzendenz zu treten vermögen. Hierbei soll der dem formalrationalen Begründen gegenüber feindseligen Haltung der Gegenwart Rechnung getragen werden, ohne daß wir dieser antirationalen Einstellung zustimmen und den alten Wegen des Denkens den Laufpaß geben wollen. Es wurde gesagt, daß heute allenthalben wieder von Transzendenz, genau so auch von Humanismus, gesprochen wird, gewissermaßen als einem philosophischen Alibi. Denn selbst Sartre, der sich zum Atheismus bekennt und in seiner Freiheitslehre auch jegliche Bindungen, die aus dem Wesen des Humanum sich ergeben, bestreitet, macht sich beide genannten Worte zu eigen. Mögen wir auch im Zeitalter existenzieller Haltung uns befinden, es fällt jedoch auf, daß in ihr Worte von großem Gewicht nicht mehr vollgültig in ihrer ganzen Strenge, sagen wir existenziell, genommen werden. Freilich gerät man dann in eine fatale Lage, wenn es gilt, Worte von solcher Schwere, wie Transzendenz oder Humanitas, in ihren Forderungen auch ernst zu nehmen und sie zu unterbauen. Denn als reaktive Folge des neuzeitlichen formalen, nur meßbare Größen anerkennenden Intellektualismus wird überhaupt keine geistige Kraft mehr anerkannt, welche uns bindende, durch bestimmte Inhalte charakterisierte Antworten gibt. Das wäre, meint man allgemein, schon beengende, vordergründige, dogmatische Gegenständlichkeit. Diese Haltung ist zeitlich nacheinander bei Rilke, Heidegger und Jaspers zu beachten. Jedoch hat Jaspers selbst in seiner neuesten Schrift „Vernunft und WIDERVERNUNFT in unserer Zeit“ (1951) vor Extremen dieser Art gewarnt. — Die meisten sind eben vollgültige Nominalisten geworden, das heißt, sie erkennen nur das Einzelne, Gegebene an. Allgemeine Wesensinhalte sind nichts anderes als nomina, Namengebungen, von uns konstruiert, um die Vielfalt zu beherrschen. Es wird nicht mehr gesehen, wie das Jeweilige aus dem überformenden, allgemeinen Wesen heraus in seiner Tiefe zu begreifen ist, aus dem Wesen, welches überzeitliche, bindende Ansprüche erhebt und sich im Einzelnen auf besondere Weise ausprägt. Spreche ich aber darüber, dann wird es für mich zwangsläufig zur Gegenständlichkeit, zum intentionalen Gehalt, an welchem

sachdienlichen Gebrauch des Wortes wir festzuhalten uns unbedingt genötigt sehen.

Für die heutige Zeit gibt es offenbar nur noch folgende zwei Möglichkeiten: die positivistische Wissenschaftsmethodik, die auch nominalistisch ist, und die Überantwortung an die nur je einmalige existenzielle Unbedingtheit ohne angebbare, gültige, allgemeine Wesensaussagen. Da in dieser Einstellung eine starke Entmachtung des objektiven Geistes steckt, werden auch die letzten Fragen sehr schnell in paradoxaler, sich widersprechender, sinnaufhebender Weise beantwortet, was nicht immer ein Zeichen von Tiefe ist. Dieser für das Mysterium der Offenbarungstheologie mögliche Gedanke des Paradoxes wird nun fast auf alle letzten Seins- und Lebensfragen übertragen. So leicht aber sollte der Geist, die höchste Würde des Menschen, wenn er in seinem schauhaften, zum Sinn und Wert vordringenden Vollgehalt gesehen wird, sich nicht zufrieden geben. Er vermag jenseits von formalem Intellektualismus und rein individuell-existenzieller Erhellung den Durchbruch zu qualitativen Wesensgehalten zu vollziehen und weiß hinweisend zu sagen, was etwa das Schöne, das Heilige, das Redliche, das Humane, der Sinn oder das Vollendete und Gelungene ist. Eben gerade diese Mitte des lebendigen wesensbezogenen Geistes, die Verbindung von vital gebundener Mächtigkeit und formender Ordnungskraft ist verlorengegangen<sup>1</sup>.

Es ist verständlich, daß wir heute angesichts der durch die Kriege heraufbeschworenen Zusammenbrüche das Empfinden haben, vor einem entleerten, sinnlosen Extrakt des Daseins zu stehen, der in uns als Grundstimmung Angst, Verzweiflung angesichts des Nichts aufkommen läßt. So wird gerade das Belastende, Beschwerende elementar empfunden. Diese Ungeborgenheit zu tragen, ist an sich das Anliegen der sogenannten existenzphilosophischen Bewegung, nachdem sie darauf den Finger gelegt hat und sich nun nicht mehr recht davon befreien kann; denn diese Empfindungswelt ist ihr wesensgemäß. Heidegger spricht daher andere Stimmungen doch nur als einen nicht vollgültigen, das heißt deficienten Modus an. Diese beschwerende Lage wird auch dadurch nicht geändert, wenn er heute stärker betont, daß dem Nichts das Sein zugehörig ist, das sich aber nicht lichtet und eindeutig der Endlichkeit verhaftet bleibt<sup>2</sup>. Und Jaspers sagt uns, daß das tragische Scheitern selbst das Gelingen sei, weil nur dann stetige Spannung und Unsicherheit den Menschen ergreife. Es soll hier gar nicht die befreiende, klärende Antwort gewonnen werden, weil sie eine Gefährdung der inneren Dynamik ist, — ein auffallender Primat des praktischen Verhaltens vor der Ontologie nach Aufgabe der sinntragenden Bezüge. Trotz seines ergreifenden Ringens um die „eine Wahrheit“ müssen wir schließlich mit Heraklit wiederholen: πάντα ῥεῖ, δὲς μοι ποῦ σῶ.

<sup>1</sup> Nähere Ausführung s. Verf., Von Dionysos zu Apollon. Der Aufstieg im Geiste (1948).

<sup>2</sup> Vgl. den klaren Satz von Heidegger in „Was ist Metaphysik?“ (5. Aufl., 1949) S. 36: „Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide — vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen — in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.“

Alles bleibt in der Schweben; wo ist der Punkt, der mir einen festen Standort geben kann?

## II.

Wir wollen nun an dieser Stelle eine dreifache Frage stellen. Gibt es gleichursprünglich mit der Angst auch andere Grundstimmungen des Menschen und können sie nicht durch die Besinnung auf den Wert- und Personcharakter des Menschen doch Ausblicke auslösen, die eine eindeutige Sinngebung unseres Daseins ermöglichen, nach deren Verwirklichung zu streben sich verlohnt? Weisen sie den Menschen zur metaphysischen Transzendenz und machen ihn für die religiösen Wahrheiten offen? Zunächst ist hier entscheidend zu fragen, ob unser heutiges Daseinsgefühl, welches durch das in der Existenzphilosophie weit verbreitete Hervorheben des „Lastcharakters“ uns an sich zu einer entmutigenden, lebensunwahren Weltbetrachtung drängt und alles Hinaufhebende übersieht, ein vollgültiges ist. Es ist, meinen wir, durchaus irrig zu sagen, daß nur die Angst den Menschen groß, ja allein zum Menschen mache, daß aus einer schöpferischen Verzweiflung etwas Neues geboren werden könne, wenn nicht ein Wissen um positive Möglichkeiten noch besteht. Selbst Kierkegaard bekennt dieses einmal in seiner Schrift „Begriff der Angst“. Die Negation aus sich kann nicht schöpferisch sein. Jene Annahme ist uns längst verdächtig erschienen. Wir sehen auch in der gegenwärtigen Philosophie, daß ein solcher Ansatz nur eine formale Bereitschaft, eine Entschlossenheit, eine entschlossene Unverbindlichkeit hervorruft. — Gut, halten wir uns einmal an die Voraussetzung, daß die Stimmung den ontologischen Grund aufhelle (Lipps), so ist hier zu prüfen, ob sich aus ihr nicht durchaus andere Durchblicke ergeben, die zu umfassenderem, positiven Begreifen des menschlichen Daseins und seiner Lebenswirklichkeit führen. Wir geben zu, daß bereits Rilke sich darum bemühte, ohne daß aber dadurch das Gesamtbild tragischen Daseins geändert wurde<sup>3</sup>. Auch Heidegger versucht in seinen neueren Schriften jene Haltung irgendwie durch seine Hinwendung zum Dichterischen in der Hölderlin-Interpretation zu gewinnen. „Der Dichter muß reden“, denn „es ist Freude“. „Was ist die Freude? Das ursprüngliche Wesen der Freude ist das Heimischwerden in der Nähe vom Ursprung. Denn in der Nähe naht grüßend die Aufheiterung, worin die Heitere erscheint“<sup>4</sup>. Dennoch werden wir bei ihm nicht der übergeordneten Grundstimmung der Angst enthoben, die angesichts unserer „Hineingehalten-

<sup>3</sup> S. Verf. „Philosophie der Endlichkeit“ (1951) S. 49, 206 f., 211, 239: „Rilke spricht auch von der ‚reinen Spannung‘, der ‚Musik der Kräfte‘ in der Natur, der ‚bergenden Erde‘, dem heimlichen, trauten Tod, der zur ‚Vollzähligkeit‘ hinzugehörig sei, dem ‚reinen Dauern‘ und dem ‚Stück Ewigkeit, mit dem es — das Bildnis, das Gesicht — teilnimmt an dem großen Gang ewiger Dinge.“ Bollnow hat in seinem neuesten Buch über „Rilke“ (1951) dieses Bemühen Rilkes um die „Vollzähligkeit“ und das „Getragensein“ in der Spätzeit nach den Elegien näher herausgearbeitet.

<sup>4</sup> Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S. 23 (1944). Was ist Metaphysik? S. 28 (1949). S. auch Jaspers, Philosophischer Glaube, S. 79, 130 (1948).

heit in das Nichts“ aufbricht, zumal über den die Aufheiterung hervorrufenden Ursprung kein erfüllender und motivierender Wesenszug vermittelt werden darf. Sie ist grund-los. Die befreiende, gehobene Stimmung, heißt es daher auch, verdeckt nur etwas, führt erleichternd an der Unheimlichkeit vorbei. „Wäre (hier) noch ein Anlaß“, sagt er, „in solcher Seinsverlassenheit sich anderes vorzugaukeln und dies gar aus einer selbstgemachten gehobenen Stimmung?“ „Das Denken, das das Sein denkt, gerät in den Schrecken, demgemäß es nichts anderes vermag, als dieses Geschick des Seins in der Angst auszuhalten“<sup>5</sup>. Wie aber, wenn die mißachtete gehobene Stimmung als Freude gerade selbst begründet aus dem Ursprung stammt. Das ginge eben nicht; denn wir werden sehen, daß die Freude immer bestimmte Wertinhalte vermittelt, was nach dem dogmatischen Gesetz des existenziellen Formalismus nicht als möglich erscheint. Denn jede sinngebende, sinnerfüllende Aussage über das Transzendente oder über das Sein als Grund alles Seienden ist absolut ausgeschlossen. Darum darf auch die dichterische Freude im Grunde nur Aufheiterung der Nähe sein, nicht beglückende Offenbarung tragender, transzendenter Sinngehalte, so daß die Angst angesichts unserer Nichtigkeit als das Entscheidendere immer wieder durchbricht. Das endliche Sein bleibt doch im Grunde belastend-trostlos.

Aber beides, *la grandeur et misère de l'homme* (Pascal), das Hohe und das Fragwürdige des Menschen, sind nicht nur von ihm, sondern vom Daseinsganzen überhaupt auszusagen. Auch ein Erhebendes kann uns tragen. Wir müssen einen anderen Weg gehen und uns bemühen, neben Angst, Gefährdung, Todesnot, Nacht mehr die Möglichkeit des beglückenden Lebens, des erfüllenden Tages, der inhaltlichen Freude, der oft wesenhaft damit verbundenen Geborgenheit und des personalen Wertvollzuges als „das Entscheidendere“ sichtbar werden zu lassen. Das ist in unserer Zeit angesichts des entseelten Tageslaufes und der mechanisierten Arbeit für die heutigen Menschen schwer zu empfinden. Trotzdem bleibt es unzulänglich, nur aus der Hervorhebung der einen Stimmung der Daseinsangst, aus der „belastenden“, „gedrückten“ und nicht auch aus der „gehobenen Stimmung“ die ontologische Antwort abzuleiten<sup>6</sup>. Die „gehobene Stimmung“ ist von ganz gleicher Ursprünglichkeit und hat den gleichen Geltungsanspruch wie die „belastende“. Wir würden es vorziehen, hier von Wert vermittelnder Freude zu sprechen; denn sie ist allein die innere, wunderbare Vermehrung des Menschen. Freilich bleiben wir uns stets des Hemmenden gewärtig und gewinnen die Überzeugung, daß „Dasein und Vollendung unseres Seins und wesenhaften Kerns auf ewig gekettet ist an Dumpfheit und Widerstand“<sup>7</sup>.

Man hat gesagt, daß die Stimmung grundlos zuständlich sei, aber doch damit — nicht ganz folgerichtig — gemeint, daß sie ihren „Grund“ im „onto-

<sup>5</sup> Was ist Metaphysik? S. 12 (1949) (von uns gesperrt). Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 134 (1931). Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, S. 52 (1943). O. Becker, *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers*. Festschrift E. Husserl, S. 27 (1929).

<sup>6</sup> *Stimmungen a. a. O.*, S. 28, 52.

<sup>7</sup> de Waelhens, *Der Roman des Existenzialismus* (Universitas I, 8; 1946) S. 948.

logischen Grund“ finde und ihn aufhelle. So wurde nach der Grundstimmung gefragt. Die Antwort fiel, wie wir wissen, zugunsten der Angst aus, zumal eben die Gefährdungen unseres Daseins heute vordringlich empfunden werden<sup>8</sup>. Dieses für die Gegenwart aufgewiesen und philosophisch gefaßt zu haben, erscheint uns als viel entscheidender, als wenn Heidegger nun stärker hervorhebt, daß das Nichts, welches die ontologische Angst verständlich erscheinen lassen soll, nur der „Schleier des Seins“ sei, zumal dieses ja verborgen und völlig in sich unbestimmt bleibe. Das Bestehen der Angst in der Existenz ist nun aber im Letzten unproduktiv, weil es lediglich in der Form der Abwehr geschieht. So kann eine „Haltung“, nämlich die der Entschlossenheit, erwartet, aber kein weiterer Weg gesehen werden.

Das ist bei der Freude anders, welche mehr ist als Glück, gleichwie das Werterlebnis mehr ist als das Lusterlebnis. Freude ist ein Neuerstehen, unmittelbar aus dem Lebensgrunde stammend, und drängt zur Frage der Qualität des Erlebten. Sie setzt Offenheit und nicht trotzige Verslossenheit voraus, ist der Widerhall der Seele, welche um etwas Höheres weiß. Es wird in ihr Befreiung und Gelöstheit von der Sorge empfunden, nicht nur der wesentlich innere Mangel der Endlichkeit. Die bejahende Haltung erscheint uns gegenüber der Angst als wesentlicher —, denn alles geht in ihr ursprunghaft auf Erfüllung aus —, dankbarer, gehaltvoller und vermittelt große Distanz zur Welt, ohne daß dadurch die „andere Seite“ vergessen wird und die Bedrängungen des Daseins aus unserem Bewußtsein schwinden.

So möchten wir sagen, daß alles Freudige einen eminent positiven, vertrauensvollen, erhebenden Charakter hat. Es gibt in ihm eine Tiefe des Klaren, des Befreienden. Aber es liegt nur dann als tragender im Ontologischen fundierter Grund vor, wenn die Freude auch einen bewegenden Bezug zum Unbedingten, Unaufhebbaren, Überzeitlichen, ja Metaphysischen in sich trägt. Damit übersteigt sie die Angst, läßt diese unwesentlicher erscheinen und ist ihr, gegenüber Heidegger, in keiner Weise untergeordnet. Man möchte auch den Vorrang der Freude dadurch begründen, daß nur sie lebensfördernd sei. Aber das Kriterium der Fruchtbarkeit würde hier nicht genügen. Ein solches ist auch bei einer vorübergehenden, heimatlosen Freude möglich, welcher der letzte Bezug fehlt, und diese erweist sich schließlich doch als eine Täuschung, mit Nietzsche gesprochen, nur als ein lebensnotwendiger schöner Schein.

Man hat von einer rein zuständlichen Freude als Stimmung gesprochen, was es bei näherem Zusehen im vollen Sinne des Wortes eigentlich nicht gibt (vgl. ebensolches bei der Angst). Auch sie hat, wie die Angst, ihren wesenhaften metaphysischen Grund, der unbewußt mitschwingen mag. Sobald aber diese Schwelle sogenannter reiner Zuständlichkeit überschritten ist, kann die Freude zur Offenbarung von Fülle und Güte werden und muß ein Zweifel an ihrer überwältigenden Unmittelbarkeit als sinnlos und unrecht erscheinen. So ist Freude — nicht die reine Dynamik der Entschlossenheit — immer ein ech-

<sup>8</sup> Vgl. H. Lipps, Die menschliche Natur, S. 98 (1941).

ter Entwurf, eine Befreiung von Belastung und Schwere. Die Zeit als Bedrängnis wird vergessen. Es ist ein „Durchstoßen der reißenden Zeit“ als Erfüllung, nicht nur ein Freisein von. Diese Zeitlosigkeit kann dann, meint Bollnow, „als zeitlos erscheinende Form der Zeitlichkeit aufgefaßt werden“<sup>9</sup>. Es gibt aber Eingebungen der Freude, die mehr sind, die nicht nur einen produktiven, als zeitlos empfundenen Augenblick berühren, sondern den Zustand der Dauer versprechen. Alle Beglückung bezieht sich auf etwas Werthafte, und sie steigt innerlich in dem Maße, als es den Zug des Bleibenden in sich trägt. Ich bin zum Beispiel beeindruckt und freue mich, einem hervorragenden Menschen begegnet zu sein, weiß aber zugleich, daß die ihm eigenen personalen Wertmomente, wie Geisteskraft, Güte, Bereitschaft, ein rechtes, anständiges Handeln und, was wir auch angeben könnten, in sich einen unbedingten verpflichtenden Wertcharakter tragen. Sie gelten nicht nur für die einzelne Person, sondern schlechthin, mag auch ein jeder seinen konkreten Auftrag erfüllen. So gibt es Freude über die höchsten Werte, die aber nie im absoluten Sinne in der Zeitlichkeit erfüllt sein können. Darum sind sie ein Versprechen, das in der Endlichkeit nicht eingelöst werden kann, das vielmehr ihre Grenzen angibt und von ihnen enthebt. Sie weist in die echte Zeitlosigkeit. Der gegenwärtige Mensch drohte durch die Erschütterungen der vergangenen Weltkriege an der freudlosen Endlichkeit zu zerbrechen. Vielleicht wird gerade dadurch eine neue Stunde möglich, die nun auf dem Wege der schwer bedrohten, aber neu zu erhellenden Freude wieder offen wird für ein Getragensein durch überzeitliche Werte und Mächte. Gabriel Marcells „demütiges Vertrauen“, seine Phänomenologie der „Hoffnung“, weist offenbar in die gleiche Richtung.

### III.

Mit der vorausgehenden Sicht sind wir einen wesentlichen Schritt weitergekommen; denn die Qualität der reinen Freude führt uns vor das Vollkommene, Werthafte, das allein unserem Dasein einen Sinn zu offenbaren vermag. In jeder Freude steckt ein Gegenwärtig-haben, daß mich etwas Werthafte anspricht, umgibt oder überhaupt möglich ist, und sei es auch nur die Freude über bestandene Not. Sie findet ihren echten Ursprung immer in dem, was das Leben lebenswert erscheinen läßt, und ist ein Zeichen der Lebensbejahung. Es bedeutet daher existenziellen Seinsverlust, wenn durch das Fehlen der Freude die Wege zur Wertaufgeschlossenheit unterwühlt sind und wir uns nicht von der Umklammerung der hemmenden wertverneinenden Mächte befreien können. Gibt es doch eine „Urintention auf das Gute“, auf das Werthafte<sup>10</sup>. Sie ist etwas Urgegebenes, Tieferes und Unmittelbareres, als wenn ich nur Brüchigkeit und Nichtigkeit zu spüren vermag. Mit dem Wert aber ist Mut und Vertrauen vermittelt. In dieser Würdigung des Werthafte

<sup>9</sup> Stimmungen a. a. O., S. 213, 220, 226. Vgl. E. Spranger, *Magie der Seele*, S. 105 (1947): antike, stoische und christliche Freude.

<sup>10</sup> E. Spranger, a. a. O., S. 102.

vollzieht sich unsere eigentliche Auseinandersetzung mit der Welt, vollzieht sich der Ausdruck des eigenen echten Seins und der Anspruch des menschlich personalen Lebens.

Daß sich aber in der Freude ein gültiger, unbedingter Wert aufzuschließen vermag, kann die sog. existenzielle Haltung in ihrer bisherigen Form nicht aufzeigen, weil sie nur zu einem Aufruf der Entschlossenheit (für oder im Dienste eines unbestimmbaren Seins), zum Bestehen der Angst und zu einer nominalistischen, formalen, nicht zu einer aus den Wesenswerten heraus gefügten Einstellung geleitet. Heidegger sagt uns deutlich, daß „ewige Wahrheiten zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik“ gehören<sup>11</sup>. Ist damit ausgesprochen, daß es eine normative Wahrheit und Werthaftigkeit unabhängig vom zeitlichen Grunde nicht geben kann? Heidegger faßt zunächst den Wert in einer Weise, daß von vornherein darunter nur der Bezug zum menschlich subjektiven Herrschaftswillen verstanden wird. Er spricht in „Sein und Zeit“ nur von dem „Wert — zu“, nicht von einem realen, Wesenssinn in sich tragenden Selbstwert des Seienden, was angesichts dessen, daß die Realität als Vorhandenheit und praktische Zuhandenheit beantwortet wird, nicht verwunderlich ist<sup>12</sup>. Er sei aber, hebt Heidegger hervor, erstaunt darüber, daß Sternberger und andere ihm vorgehalten haben, die Existenzialphilosophie relativiere und leugne alle Werte. Er habe nicht sagen wollen, daß alles wertlos sei. Aber „durch die Einschätzung von etwas als Wert wird das Gewertete nur als Gegenstand für die Schätzung des Menschen zugelassen“. „Alles Werten ist eine Subjektivierung.“ „Das Denken in Werten ist . . . die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken läßt“<sup>13</sup>. Solch heftige Worte würden wir nun nicht verwenden. Es entspricht auch gar nicht dem, was die heutige Wertphilosophie (etwa Scheler, Nic. Hartmann) besagen will. Wir könnten aber seiner Position Verständnis entgegenbringen, wenn er nur die Verselbständigung sogenannter „ewiger Werte an sich“ als eigene Sphäre ablehnt (vgl. Neukantianismus). Jedoch er geht weiter und kennt nur den „Wert-zu“. Alles andere Sprechen von Werten ist ihm bereits eine Verbegrifflichung des Wertes zum toten Gegenstand, gleichwie ihm das Wort Subjekt oder Bewußtsein angreifbar ist, weil es eine Vergegenständlichung im Sinne der Verdinglichung darstelle. Es wird gar nicht die Möglichkeit erwogen, daß doch Werte, von denen wir sprachen, auf konkret Werthafes zurückweisen, sofern sie uns als reale innere Sinnbezüge die Güte des jeweiligen Vollendungszustandes entgegnetragen können. Nehmen wir etwa die einmalige, mögliche Werterfüllung der menschlichen Person. Sie trägt ihren realen Wertcharakter in sich selbst, sagen wir, in ihrer innersten Existenz, was uns unmittelbar ansprechen kann. Fragen wir danach, worin liegt dieser Wertcharakter, so müßte man sagen: hier hat sich der sinnvolle Gehalt einer

<sup>11</sup> Sein und Zeit, S. 229—230.

<sup>12</sup> M. Beck, Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 22—23, 27 (Philosoph. Hefte 1, 1928).

<sup>13</sup> Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus, S. 96, 99 (1947).



menschlichen Existenz, die eben nicht volle Nichtigkeit ist, in relativen irgendwie aufzeigbaren Vollkommenheitsgraden erfüllt (vgl. Wertdefinition<sup>14</sup>). In ihrer freudigen Bejahung leuchtet jener überzeitliche Charakter des Wertgrundes auf, der uns den Eindruck wahrer Gültigkeit aufdrängt. Wie wenig aber Heidegger bereit ist, überhaupt Wertunterschiede anzuerkennen, geht schon daraus hervor, daß er nicht einmal den zwischen existenzloser Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit der Existenz anerkannt wissen will.

Trotzdem könnte aufgezeigt werden, wie die sogenannte existenzielle Haltung doch eine Zuordnung zu bestimmten Wertausrichtungen einschließt. Ein reiner Formalismus ist eben nicht möglich. Mit der Forderung auf Existenz ist bereits ein gewisser Wertsinn verbunden, damit etwas Außerordentliches gewonnen wird, ein Aufschwung zu entscheidenderem, überalltäglichem, menschlichen Dasein<sup>15</sup>. Völlig inhaltslose Existenz ist alsdann undurchführbar. Als solche wäre sie nur Durchgang. Sie erinnert an einen Menschen in der Wüste, der nach Wasser schreit. Wir sind bereit, uns vom Werte her mitnehmen zu lassen, mit ihm in ein neues, kostbareres Kraftfeld einzutreten. Die Frage nach dem Wert ist dann für uns vorbereitende Entscheidung, Zusage für das, was möglich und was nicht möglich ist. Diese Schicht des Werthafte liegt nicht an der Oberfläche, ist nicht nur subjektiv empfunden, eine Relation zu etwas, zum Willen (Heidegger), ein reines Phänomen (Scheeler) oder nur eine gedachte Idee (Neukantianer), sondern Wirklichkeit, (ideale) Realität an ihrer entscheidenden, sich selbst rechtfertigenden, sinngebenden Stelle gefaßt.

Also nur mit bestimmten Wertcharakteren scheint Existenz voll möglich zu sein, sonst fällt sie in sich zurück. Wir müssen deswegen den Schritt zu einem Stehen vor letzten Wertwahrheiten wagen. In diesem Sinne etwa kann ich mich davon überzeugen, daß das, was ich in der Existenz der anderen Person bejahe, nicht nur etwas rein Beliebiges ist, sondern mir immer wieder in anderer Gestalt und Tiefe begegnen kann. Ja, es trägt ein bestimmtes Wertwesen wie etwa Offenheit, Redlichkeit, Hingabefähigkeit, Starkmut u. a. in sich. Ich kann darüber aber eine wertende Aussage als allgemeingültige Wahrheitsaussage vollziehen. So begründet das Agathon Platons immer noch den Sinn unseres eigenen Seins, wenn es mit entsprechender Teilhabe aufgegriffen wird. Aber die große Einsicht aller sog. Existenzphilosophie ist, daß ein solches Bekennen zu irgendwelchen Wertinhalten nutzlos bleibt, wenn es nicht aus existenzieller Haltung heraus unbedingt, innerstes Eigentum geworden ist.

<sup>14</sup> Vgl. Verf., *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung* (1932), S. 42: „Der Wert ist ein Sinngehalt, welcher als Ziel eines bewußten oder unbewußten Strebens nach verschiedenen Steigerungsgraden der Vollkommenheit realisiert werden kann und kraft seines inneren Gehaltes, seiner inneren Güte (Eigenwert) sich einer weiteren Ordnung einzugliedern vermag (Relationswert). Sein allgemeingültiger Gehalt wird zur geltenden Wertidee, zur geltenden Wertform (einschließlich des Wertgehaltes der Naturwerte) für das Subjekt und in der personalen Sphäre der Kultur zugleich zur normierenden Aufgabe an die handelnde Person.“

<sup>15</sup> Vgl. auch Th. Steinbüchel, *Existenzialismus und christliches Ethos*, S. 48 (1948).

Aus dem Dargelegten geht hervor, daß wir vom Werthafte sprechen wollen, sofern es mit konkretem Sein verbunden ist, aber in ihm nicht nur eine variable Größe bleibt, sondern eine überzeitliche Qualität in sich trägt. Das Werthafte im vollentfalteten Leben ist somit Realität und nichts subjektiv Gedachtes oder ein Begriff; das Werthafte geistig personaler Vollendung ist Realität; das Werthafte eines großen Kunstwerkes ist Realität, freilich in Bezug zu uns als Wert empfunden. Der hier jeweils vollzogene Wertsinn aber ist von meinem Bewerten unabhängig. Danach ist Wert vom Sein nicht zu trennen, ist primär konkreter Realwert, der gleichwie das Wesen als spirituelle Wirklichkeit einem jeden eigen sein kann. Real bedeutet hier aber nicht Sache, res, im Sinne des Vorhandenen, sondern Erfüllung des Seins als Fülle im Hier und Jetzt im je Konkreten. Das ist von größter Bedeutung, weil realer Wert gerade dadurch seine lebensverbundene Stärke in sich trägt.

Erst nachträglich leuchtet uns die begrifflich gefaßte allgemeine Idee eines Wertes auf, welche im Realen Gestalt angenommen hat. Hier offenbart sich uns ein neuer Daseinsraum, welchem der würdigende Geist zugewandt ist und der sich selbst in seiner Geltung rechtfertigt. In der Begegnung mit ihm werden unsere Tiefenschichten getroffen. Er rüttelt an dem Gesetz der Schwere in uns.

Wir können an dieser Stelle nicht all die Gedanken wiederholen, welche in anderen Veröffentlichungen zur Darlegung unseres Wertrealismus vorgebracht wurden und zur Begründung dieses Satzes erforderlich wären. Es sei darauf verwiesen<sup>16</sup>. Wir treffen uns hier mit denjenigen Denkern, welche den Sinn des Lebens darin suchen, daß er „auf überzeitlichen Gestalten“ ruht, die freilich in der jeweiligen Realisierung ihren besonderen Wertgrad gewinnen<sup>17</sup>. Nur in solchen, zu entdeckenden, nicht aber gesetzten Werten, ist „dem Leben und der Welt ein Sinn zuzuschreiben“<sup>18</sup>. Solange wir uns aber von dem Willen als dynamisch-subjektivem Moment (vgl. Heidegger) zur Begründung des Werthafte nicht lösen, werden wir nicht zu dem sich anbietenden Wertgehalt selbst, wie etwa dem des konkret Vollkommenen, des Gesunden, des Schönen, des Edlen, des Reinen, der Liebe usw. vorstoßen. Ein besonderer Wert etwa kann wohl im subjektiv-aktiven Vollzug realisiert werden. Aber wir setzen oder schaffen nicht die Werte dadurch, daß sie erst durch den subjektiven Willen für werthafte dekretiert werden. Dagegen wandte sich ja Heidegger mit Recht, ohne allerdings einen anderen Aufweis zu kennen. Wert hingegen trägt gerade als konkret-personaler Vollzug, seinen Eigenwert in sich. Selbstverständlich bedarf jeder

<sup>16</sup> Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, S. 20—42 (1932). Die Bedeutung des philos. Wertproblems, in: *Philosophia Perennis* I, S. 927—972 (1930). Über wertphilos. Strömungen der Gegenwart (Dt. Vierteljahrsschr. für Literatur und Geistesgeschichte X; 1932).

<sup>17</sup> E. Spranger, a. a. O., S. 99, 100.

<sup>18</sup> Vgl. Volkelt, *Gefühlsgewißheit*, S. 9 (1922). Auch Aloys Riehl, *F. Nietzsche*, S. 165 (1920).

personale Wert, wie ein großes Opfer, der Mitwirkung des Willens. Durch den Willensvollzug geschieht hier die werthafte Handlung. Aber sie ist nicht deshalb werthhaft, weil ich diese Beurteilung willensmäßig behaupte. Von den Eigenwerten heben wir auch die Nützlichkeitswerte ab, die allein Relationswerte sind, weil sie primär nur in Beziehung zu mir, etwa ein schützendes Dach oder eine stärkende Nahrung, für mich wertvoll sind. Im Unterschied zu ihnen tritt nun der Eigenwert, nicht nur in menschlichen Vollzügen, sondern auch allenthalben uns aus sich entgegen und ist dem Sein selbst zugeordnet, was Heidegger gar nicht in Betracht zieht<sup>19</sup>. Er ist dasjenige, sei wiederholt, was das Sein, oder sagen wir, das Seiende in seiner Vielfalt der Formen rechtfertigt, ja in ihnen eine Sinnsteigerung zu vollziehen vermag<sup>19a</sup>.

Wir bleiben somit nicht bei dem allgemeinen, gleichsam horizontalen Wertbegriff als Idee stehen, sondern halten uns an die individuell-konkrete Gestaltung gleichsam vertikal in Hinblick auf ein Ideal. Ist doch Ideal selbst nie bloß abstrakter Begriff, sondern konkrete Wertverwirklichung einer wesenhaften Grundidee, in vollendeter Weise gedacht. Nehmen wir etwa als Grundidee die vollendete Kunst, welche als konkrete Verwirklichung mir bei den verschiedensten Kunstrichtungen vor Augen steht, aber immer nur annäherungsweise in unserer endlichen Begrenzung vollzogen werden kann. Dieses je Einmalige zu treffen ist auch der Wille von Jaspers, wenn er den „eigentlichen Wert des Menschen im geschichtlichen Einzelnen, der unvertretbar und unersetzbar ist“, sieht. Allerdings versucht er nicht, ihn aus einem gültigen Wesensbezug zu verstehen<sup>20</sup>. Aber wir gehen darüber hinaus und sagen, daß dieses Einzelne die Ausprägung einer zugrunde liegenden Wertidee sein kann und zwar derart, daß die jeweiligen Realisierungen verschiedenartige Tiefendimensionen anzunehmen vermögen. Es liegt demnach das Schwergewicht des Wertcharakters in der individuellen Gestaltung der Existenz, das Wort im alten Sinne verwandt. Sie bestimmt den Wertgrad. Denken wir an den Wert der menschlichen Persönlichkeit, der künstlerischen Gestaltung. In ganz andersartiger Weise kann er eine größere und geringere Verdichtung gewinnen. Die wechselnden Erfüllungsstufen verraten dazu noch eine große Variationsbreite des Grundwertes, ohne daß dadurch der überzeitliche Wertcharakter in Frage gestellt werden muß. Welche verschiedene Prägung kann etwa der Grundwert der Liebe als Eros, Amor, Agape, humanitäre, soziale Liebe u. a. annehmen! Nun wird voll verständlich, wenn wir zusammenfassend sagen, daß jeder Wert-

<sup>19</sup> Über Sinn und Wert s. Verf., Sinn und Sinnverständnis (Zeitschr. für philos. Forschung II, 1; 1947), S. 75f.

<sup>19a</sup> M.-St. Morard, Freiburg/Schweiz, hat in „Divus Thomas“ (1953, Nr. 1, S. 92) in einer tiefgehenden Aussprache das von mir gebrauchte Wort „rechtfertigen“ in irrtümlicher Weise verstanden, als ob damit eine ontologische Begründung des Seins im Sinne einer Verursachung durch den Wert gemeint wäre. Das würde auch meiner philosophischen Grundhaltung nicht entsprechen.

<sup>20</sup> Der philosophische Glaube, S. 56 (1948). Auch vom Sinn ist bei ihm das Werthafte nicht zu trennen. Von der Wahrheit. S. 892 (1947).

gedanke auf ein konkretes Wertideal ausgeht, dem sich die Vielfalt der Realisierungen in verschiedener Tiefe, in verschiedenen Erfüllungsstufen und verschiedenen Variationen des Grundwertes zu nähern sucht.

Werden demnach Sein und Wert auf das engste miteinander verbunden, so muß aber doch die Seinsbetrachtung von der Wertbetrachtung unterschieden werden. Beim Seinsbegriff oder Seinsaspekt kommt es nur darauf an, ob im Daseienden die Wesenszüge vorliegen, um den Begriff anwenden zu können: Tisch, Wasser, Leben usw. Beim Wertbegriff oder Wertaspekt handelt es sich darum, in welchen Graden das Wertmoment in der konkreten Realität erfüllt vorliegt; denn das Werthafte ist steigerungsfähig. So gibt es „keinen Aspekt tief genug, um den Inhalt einer realen Wertidee voll zu erschöpfen“ (Newman)<sup>21</sup>. Damit hätten wir in einer eigenen Wertlogik die Verbindung vom Allgemeinen und Einmaligen, Wesenswert und konkreten Wertgrad angedeutet. Durch diese Verbindung vermeiden wir, mit der Gegenwart dem Weltrelativismus und Historismus zu verfallen. Er ist auch notwendige Folge der sog. Existenzphilosophie, wenn sie jede objektive Inhaltlichkeit als starre Gegenständlichkeit weit von sich weist und sich nur auf das Einmalige konzentriert. Die Sophisten kamen einstmal wegen ihrer unzureichenden Logik, welche im Sinne der Eleaten nur quantitative Identifikationsurteile (das heißt das Subjekt des Satzes ist quantitativ dem Objekt gleich) zuließen, zwangsläufig zum Seinsrelativismus. Nun konnte alles behauptet werden. Sie kannten noch nicht die aristotelische Beziehungslogik, derzufolge zwischen Subjekt und Objekt eine qualitative Beziehung ausgesagt wird. Durch sie wurde der Relativismus, welcher durchaus gegenteilige Aussagen für möglich hielt, überwunden. Es wurden nun im Satze allgemeine Wesensbezüge erfaßt, etwa wenn ich sage: Der Mensch hat Geist. Mensch und Geist-haben weisen eine innere Verbindung auf. Das war nicht mehr beliebig auszusagen. In ähnlicher Weise, wie damals, glitt unsere Zeit nun in den Wertrelativismus hinein, weil sie das echte Verhältnis des Werthaften in einer Wertlogik nicht gesehen hatte<sup>22</sup>. In ihr aber ist die Verbindung des Überzeitlichen, unbedingt Gültigen mit dem Einmaligen zu innerem Verständnis zu bringen.

Aber noch ein entscheidender weiterer Schritt muß getan werden. Es genügt, sahen wir, nicht, daß mit den Worten von Siegfried Marck die gegenwärtige Philosophie die Idee des platonischen Wertes wieder sieht, sondern daß sie ihn in seinem jeweiligen konkreten Lebensbezug entdeckt und alsdann erkennt, wie hier der Wertgehalt des Daseins über sich hinaus weist<sup>23</sup>. Das geschieht auf zweierlei Weise. Einerseits, sofern negativ die Grenze der Endlichkeit auf das Tiefste empfunden wird, andererseits, sofern positiv die volle Erfüllung nur in einem transzendenten Ideal gedacht werden kann. Guardini sagt einmal, daß das Schwerste die Einsicht

<sup>21</sup> An essay on the development of Christian Doctrine, p. 34 (London 1845).

<sup>22</sup> Vgl. Verf., Endlichkeit — Existenz — Transzendenz (Zeitschrift für philos. Forschung III, 2), S. 195f.

<sup>23</sup> Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart I, 144, 164; II, 149 (1929/31).

in den klaffenden Widerspruch zwischen „Werthöhe und Wirklichkeitskraft“ sei, und Nicolai Hartmann stellt das Gesetz der umgekehrten Wertstärke auf, sofern die niedere Schicht im Sein die stärkere Dynamik habe. Alle höheren Gebilde seien ohne die physischen Unterlagen fast ohnmächtig<sup>24</sup>. Wir stoßen allzubald an die Grenze endlichen Gelingens. Ihretwegen spricht Jaspers überhaupt von einer Schuld des Daseins. Er weist auf Anaximander hin, der eine schuldhaftige Vergänglichkeit alles Seins kennt. Die endliche Begrenzung muß die Welt als Buße in sich tragen<sup>25</sup> (Ähnlich Heidegger.) Gleichwie aber der Mensch im Letzten gerade aus seiner Grenze verstanden werden kann, so auch der endliche Realwert. Er trägt immer in sich die Beschränkung, die ihm an sich wesenswidrig ist, weil er über sich hinaus auf vollere, ideale Erfüllung hinweist. So mag sogar die Vergänglichkeit als Verheißung erfahren werden, weil sie allzu schnell die immer nur bruchstückartige Wertbegrenzung aufweist, aber in dem Wert das „Mehr“ jenseits der Grenze anzeigt, das Mehr, als je im endlich Konkreten erfüllbar. Das „Hin-zu“ zu dem einen Sinn erfüllenden Werte endlichen Seins ist demnach zugleich angesichts der bewußt werdenden Schranken ein „Darüber-hinaus“. Insofern kommt dem Werthafte eine emporreißende Kraft zu. Werte können wie Atome mit einem Kern sein, dessen gelöste Energien gewaltige Wirkungen auszuüben vermögen. In der Endlichkeit selbst ist ein echter Drang hierzu zu verspüren, welcher wie ein ahnendes Rufen anhebt. Jede einzelne werthafte Sinnlinie weist auf ein Übersteigen der Raum-Zeitlichkeit hin, ein Übersteigen, wie es selbst sogar in den neuesten physikalischen Theorien zu beobachten ist<sup>26</sup>. Alles Werthafte in der Welt scheint daher die Rolle eines aufsteigenden Engels zu übernehmen und uns aus der Dämmerung herauszuführen. Allerdings sind wir nicht immer genügend davon berührt und müssen achtgeben, daß die daraus erwachsende positive Bereitschaft nicht zu leicht wieder verscheucht wird.

Woher kommt aber dieser Wertruf, der in seiner Tendenz auf eine in der Wirklichkeit niemals mögliche Vollendung ausgeht und deswegen die Endlichkeit als solche grundsätzlich übersteigt? Sagt doch der Historiker Mommsen einmal: „Es kann auch der Geschichtsschreiber, wenn ihm alle tausend Jahre einmal das Vollkommene begegnet, nur darüber schweigen“<sup>27</sup>. Es ist eben das Ideal des Vollendeten aus dem unzulänglichen, niemals vollgültigen, endlichen Sein heraus nicht voll verständlich. Um so weniger entstammt es unserer Willenssetzung. Wir fragen uns daher mit Recht, ob diese dem Werte eigene, die Beschränkung übersteigende Sinnlinie hin zu einer möglichen absoluten Erfüllung nicht eine positive Hinführung zur Transzendenz ist, eine Bewegung, die kaum aus der Endlichkeit zu be-

<sup>24</sup> Welt und Person, S. 55 (1940), N. Hartmann, Ethik, S. 549f., 553 f. (1926).

<sup>25</sup> Von der Wahrheit, S. 944 (1947). Diels, Vorsokratiker I, 13.

<sup>26</sup> Auch G. Marcel sieht in dem Mangel einen Hinweis zur Transzendenz. L'univers où nous avons été jetés ne saurait nous satisfaire. Existenzialisme chrétien: Gabriel Marcel. Présent. de E. Gilson, p. 315 (1947).

<sup>27</sup> In Gaius Julius Cäsar, Römische Geschichte III.

greifen ist. Diese Tendenz aber, welche mit solcher Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit auftritt, müßte nur eine vage Idee bleiben, nur ein flüchtiger Hauch, wenn ihre unbedingte Forderung nicht einen letzten metaphysischen Beziehungsgrund findet, welcher Raum und Zeit hinter sich läßt.

Wir begrüßen es daher, wenn Le Senne und de Waelhens wieder den Gedanken aussprechen, daß die Sinneinheit des Menschen nur in einem transzendenten absoluten Wert zu finden sei<sup>28</sup>. Auch läßt Jaspers einmal den Gedanken anklingen, daß die Unvollendbarkeit in der Endlichkeit, das „Scheitern jeder Gestalt der Wahrheit in der Welt die Transzendenz eigentlich ergreife“, ja, wie ein „Gottesbeweis“ sei<sup>29</sup>. Sie schwingt gewissermaßen über die Endlichkeit hinaus. Es ist ein ehrwürdiger Gedanke, daß alles Werthafte letztlich auf einen vollendeten, alles vorbildhaft in sich tragenden unbedingten Wert tendiert, der nicht die „Autonomie“ des einzelnen Wertes in Frage stellt, sondern sie überhöht. Wir würden diese Ansicht noch dahin ergänzen, daß jeder endliche Eigenwert vermöge seiner inneren Wesens-tendenz auf die idealische Erfüllung des Wertes aller Werte, des *Deus bonum omnis boni* (Augustinus) hinweist<sup>30</sup>. Dante hat im Unterschied zu solch differenzierter, metaphysischer Forderung den gleichen Gedanken in schlichten Worten vom Menschen ausgesprochen, sofern er den Lombarden Marco sagen läßt, daß seine Seele heimwärts, aufwärts zu Gott zurückdrängt, der sie allein zu beglücken vermag, weil Gott der Wert aller Werte sei.

So geleitet uns die anfänglich dargelegte gehobene Stimmung der Freude zum Sichaufschließen der Welt des Werthaften, die uns an die Schwelle der Transzendenz treten läßt. Die dem Werte immanente unendliche Steigerungsfähigkeit scheint die Schranken der Endlichkeit zu durchstoßen und daher von ganz anderer Art zu sein als die Meisterung der belastenden Grundstimmung der Angst im Überstieg der Existenz, denn diese läßt uns nicht weiter schreiten. Im Sinne einer „Philosophie der Endlichkeit“ und des „Idealisten des Diesseits“ bleiben wir hier nur in der Betrachtung des tragisch Ausweglosen, Heil-losen, ja Sinnentleerten, Unklaren, Widerspruchsvollen und Unsicheren befangen. Es wird alles nur rätselhafter, unergründlicher und hoffnungsloser, worüber auch die Ehrfurcht vor den ursprünglichen Gründen der Natur und des Seins nicht hinaushebt.

Das Phänomen des Wertes ist aber nur von außen berührt, wenn wir nicht sehen, wie durch den Wert die Freude entzündet wird und die Liebe sich für den Wert offen hält. (Vgl. Augustinus, Scheler.) Diese gilt selbst als der höchste personale Wert. Liegt doch in ihr eine Hingabe an das je Gute und ein Schenken des Wesens. Auch begegnet uns in ihr höchste Seins- und Wertwirklichkeit. Ihr Werthafte kann sich in den verschiedensten Tiefen und Variationen erfüllen. In dem Maße steigt dann ihre Würde, als der *ordo amoris* (Augustinus), die Rangordnung der Liebens-

<sup>28</sup> Vgl. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 362 (Louvain 1942).

<sup>29</sup> *Vernunft und Existenz*, S. 68 (1935), Spranger, a. a. O., S. 93.

<sup>30</sup> *De trin.* VIII, c. 3, n. 4. S. Verf., *Deus bonum omnis boni. Augustinus und modernes Wertdenken* (Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus, 1930), S. 203 ff.

würdigkeiten, waltet und auch der Geist mit ihr zur Einheit wird. Sah doch Pascal zutiefst, daß es eine Ordnung des liebenden Herzens, einen *ordre du coeur*, im Unterschied zur Ordnung des bloßen Verstandes, dem *ordre de la raison* gibt. Erst im *ordre du coeur* gewinnen wir den vollen Bezug zur Gottesordnung. Nun beobachten wir, wie zum Teil auch in der Existenzphilosophie, vorausgehend bei Rilke, dem Lieben eine höchste Reihung zuerkannt wird. Jaspers kennt die Liebe zunächst als „akosmistisches Gefühl im gegenstandslosen unendlichen Einen“. Aber er meint, daß sie als personale die eigentliche Liebe ist, welche ihren Ursprung in der Existenz gewinnt<sup>31</sup>. Ja, auch bei Thornton Wilder gewinnt die Liebe ihren ewigen Akzent, dort, wo wir noch ganz hart am Nichts und vor der Verzweiflung stehen. Seine „Brücke von San Luis Rey“ endet mit den Worten, daß die „Brücke die Liebe ist — das einzig Bleibende, der einzige Sinn“. —

Vergegenwärtigen wir uns wieder das, was vom Werte als solchem gesagt wurde, daß er über die Endlichkeit hinausweist. Ist nun aber die Liebe als der höchste personale Wert anzusprechen, dann wird gerade sie, hinweisend auf die ewige Heimat des Geistes, die „Brücke“ für die Transzendenz sein können. Johannes Fidanza Bonaventura spricht von dem *incendium amoris* und Anselm meint, daß die Liebe keine echte sein könne, wenn sie nicht eine ewige zu werden verspricht. So weisen uns Wert und Liebe in die metaphysische, die Endlichkeit übersteigende Transzendenz, was auch von der vollgültig verstandenen menschlichen Person ausgesagt werden muß.

<sup>31</sup> Wahrheit, a. a. O., S. 992, 1002, 1010. Vgl. auch die feinsinnige Studie von M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour* (Paris 1946), *La valeur de l'amour*, p. 89f.