

Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik - oder Sein, Existenz und Freiheit in der abendländischen Ontologie¹

Von MAX MÜLLER

Wir gehen aus von der allbekannten Einteilung der „Weltanschauungen“ durch Wilhelm Dilthey in seiner Weltanschauungstypologie: von der Einteilung in „objektiven Idealismus“ oder Idealismus des Geistes und „subjektiven Idealismus“ oder Idealismus der Freiheit und in Materialismus. Für diese drei Grundmöglichkeiten einer („Weltanschauung“ genannten) zusammenfassenden Deutung des Alls können zugleich die Namen dreier Denker, die zeitlich sich in unmittelbarer Nähe von einander befanden, stehen. Den objektiven Idealismus der geistigen Notwendigkeit hat *Hegel* zur „Höhe“ gebracht, manche meinen sogar auch zum „Abschluß“. Den subjektiven Idealismus der Freiheit als Ursprung des Geistes hat *Fichte* erstmals systematisch gestaltet. Und der Materialismus hat im dialektischen Materialismus von *Karl Marx* seine wirkungskräftigste Form gefunden. Dieser dialektische Materialismus von Marx aber will entsprechend der Intention seines Gestalters, d. h. von Marx selbst, keine Philosophie und Metaphysik mehr sein, sondern die „Aufhebung“ von Metaphysik

¹ Diese Skizze gibt einen Vortrag wieder, der am 24. 10. 1960 auf der Generalversammlung der „Görres-Gesellschaft“ in Essen gehalten und am 7. 10. 1960 auf der „Thomastagung“ der Albertus-Magnus-Akademie in Walberberg wiederholt wurde. Die Skizze gehört in ein „Triptychon“ von 3 Vorträgen, welche sich um eine Einsicht in das Wesen heutigen Philosophierens bemühen im Versuch der Herausarbeitung formaler und materialer Strukturunterschiede klassischer und moderner Metaphysik; diese 3 Vorträge oder Aufsätze

(I. Klassische und moderne Metaphysik – oder: Sein als Sinn;

II. Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik – oder: Sein – Existenz und Freiheit in der abendländischen Ontologie;

III. Philosophie – Wissenschaft – Technik – oder: die Philosophie im Zeitalter der Wissenschaft) wurden im Herbst 1960 vom „Westdeutschen Rundfunk“ (Köln) unter dem Titel: „Das große Abenteuer der Philosophie“ gesendet und vom „Nordwestdeutschen Rundfunk“ (Hamburg) dann übernommen. Erstmals vorgetragen wurden diese drei in sich zusammenhängenden und auf sich verweisenden Versuche auf einer Vortragsreise des Verfassers in Portugal und Spanien (Lissabon – Braga – Porto – Coimbra – Madrid – Barcelona) im Herbst 1958. Die erste dieser drei Skizzen („Klassische und moderne Metaphysik — oder: Sein als Sinn“) wurde dann abgedruckt in „Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium“, hrsg. v. Richard Wisser [Festschrift für F. J. v. Rintelen, Niemeyer/Tübingen 1960, Seite 311–332]; das letzte Stück des Triptychons „Philosophie – Wissenschaft – Technik – oder: die Philosophie im Zeitalter der Wissenschaft“ ist gedruckt zu finden in: „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“ Band 68 [Festschrift für Alois Dempf, Karl Alber Freiburg/Br./München 1960] Seite 309–323. Das Mittelstück „Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik“ folgt nun hier im 1. Halbband des 69. Bandes. Die das Ganze abschließende, aber in sich selbständige vierte Schlußabhandlung wird unter dem Titel „Person und Funktion“ im 2. Halbband des 69. Bandes des Philosophischen Jahrbuches erscheinen.



und Philosophie als „Theorie“ in die „Praxis“ des revolutionären und aktiven weltgestaltenden Tuns hinein. So sind in dieser Sicht nur *zwei* der großen Weltanschauungstypen zugleich durch eine „eigentliche“ Philosophie repräsentiert. „Eigentliche“ Philosophie aber ist im Abendland immer Metaphysik, d. h. Frage nach der ursprünglichen Einheit alles Seienden in einem Ersten, einem „Proton“, einem Ursprung oder Grund. So sind, wenn wir der Dilthey'schen Anregung weiter selbständig folgen, die beiden Grundmöglichkeiten, alles Seiende in einer Ursprungseinheit philosophisch, d. h. in denkender Theorie, zu verbinden, jene durch Hegel und Fichte repräsentierten Grundmöglichkeiten, die Einheit alles Seienden *entweder* im Ursprung des Seins als Geistes und Grundes, *oder* aber im Ursprung der Freiheit als Abgrundes zu suchen. Sein-Geist-Grund einerseits und Freiheit, absoluter Anfang und ursprüngliche Zeitigung, Abgrund andererseits treten so auseinander; und sie treten erstmals ausdrücklich auseinander in jenem Gegensatz, den wiederum Fichte als den von „Tatsache“ und „Tathandlung“ großartig herausgestellt hat. Uns geht es aber hier nicht um den geschichtlichen Gegensatz von Fichte und Hegel, der in seiner Größe und Entscheidungsgewalt noch immer nicht richtig gesehen ist und oft verdeckt wird, indem *beide* unter denselben „Hut“ und dieselbe schematische Fixierung des „Deutschen Idealismus“ gebracht werden; sondern uns geht es hier um die Frage: was bedeutet es, wenn *einerseits* die Metaphysik ausgeht von Sein und Existenz, oder zurückgeht zu ihnen; und *andererseits*, wenn sie statt dessen Sein und Existenz auf Freiheit zurücknimmt, zurückführt? Sind damit wirklich die beiden entscheidenden Grundmöglichkeiten metaphysischen Denkens angedeutet? Und läßt sich diese Deutung an der Gesamt-Geschichte abendländischer Metaphysik und nicht nur am Gegensatz Hegel - Fichte echt exemplifizieren? Und schließlich: wie steht die heutige Situation philosophischen Denkens zu diesen beiden Grundmöglichkeiten? Versuchen wir dies kurz im Rückgang auf die „*philosophia perennis*“ systematisch und historisch zu umreißen.

*

Sein, Existenz einerseits und Freiheit andererseits, beides sind philosophische Grundbegriffe, aber anscheinend solche, die weit auseinander liegen und wenig miteinander zu tun haben. Sein und Existenz sind Grundbegriffe der Ontologie, d. h. der formalen, theoretischen Philosophie. Freiheit ist ein Grundbegriff der Ethik, d. h. der materialen praktischen Philosophie; was haben sie miteinander zu tun? Inwiefern ist z. B. die moderne Philosophie in Deutschland, aber auch vielleicht die in Frankreich, gerade dadurch gekennzeichnet, daß *beide* Begriffe, Sein-Existenz einerseits und Freiheit andererseits, nun *ineins* gesetzt werden? Wie aber können sie *ineins* gesetzt werden, wo sie doch so ganz Verschiedenes meinen? Sein als Existenz meint doch Wirklichkeit, Tatsächlichkeit und kommt *allem* Seienden zu, bzw. ihr Nichtzukommen vernichtete alles Seiende. Freiheit aber kommt unter allem weltlichen Seienden vielleicht nur dem Menschen zu, und dann dem überweltlichen Seienden, das man „Gott“ nennt. Aber bei *beiden* ist die Freiheit in ihrem Vorkommen sogar bestritten;

denn die Seinsweise Gottes ist doch die Notwendigkeit, die völlige Determination Gottes durch sich selbst, durch sein Wesen? Und auch beim Menschen geht der Streit darum, ob er nicht völlig einmal durch sein eigenes Sein und seine Anlagen, und dann durch anderes Seiendes der Umwelt und Welt determiniert sei, und die Freiheit also nur ein „Schein“ sei; vielleicht gibt es also überhaupt keine Freiheit? Sein und Seiendes. Existenz und Existentes aber sind unbestritten, wie das schon im Cartesischen „Cogito ergo sum“ expliziert ist. Existenz und Existentes sind das „fundamentum inconcussum“ schlechthin. Unsere These nun ist: die Identifizierung von Sein-Existenz einerseits und Freiheit andererseits scheint zwar zunächst das entscheidende Kennzeichen des philosophischen Denkens von Heidegger und Jaspers, von Gabriel Marcel und Sartre zu sein, d. h. das entscheidende Kennzeichen der eigentlich *modernen* Metaphysik im Gegensatz zur klassischen Metaphysik. Wer also diese Identität von Existenz und Freiheit versteht, würde diese moderne Philosophie verstehen. So gesagt, ist dieser Gedankengang aber viel zu grob. Das wird sich gleich in den nächsten Ausführungen zeigen. Unausdrücklich und teilweise ist die Identifizierung von Seiendheit und Existenz einerseits und Freiheit andererseits schon im antiken und mittelalterlichen Denken angelegt, oder sogar „da“. *Ausdrücklich* aber wird sie erst in der Neuzeit. Dazu aber, daß sie „ausdrücklich“ wird, gehört, daß die Freiheit nicht vom Sein und der Existenz her gedacht wird, sondern daß das Sein und die Existenz von der Freiheit her verstanden werden; und das erst ist dann das eigentliche Kennzeichen z. B. des Denkens von Martin Heidegger. In diesem Denken erfolgt ein neues Durchdenken dessen, was Sein und Existenz meinen; ein neues Bedenken ihres Sinnes und nun gerade *von der Freiheit her*. Diese Freiheit wird dann jener Abgrund vor allem Grunde, bis zu dem der Denker gehen muß, wenn sich ihm die Frage nach dem Sinn von Sein erschließen soll. Was ist vorausgesetzt, um diese ausdrückliche Identität verstehen zu können? Die Voraussetzung einer *jeden* Identifikation ist immer das Verständnis der inneren Struktur dessen, *was* da identifiziert wird. Wie werden hier also Existenz und Freiheit aufgefaßt, damit ihre ausdrückliche Identifikation sich vollziehen kann? So gliedert sich unsere Skizze in drei Teile: 1. Die Struktur des Existenzbegriffes und der von ihm her gedachte Bezug zur Freiheit. 2. Die Struktur des Freiheitsbegriffes und der von ihm her gedachte Bezug zur Existenz. 3. Der Sinn und die Grenze der ausdrücklichen Identität beider Begriffe.

I.

Existenz ist zunächst ein Korrelatbegriff, d. h. ein solcher, der in sich auf einen unablässig zu ihm gehörigen Gegenbegriff verweist, ein Begriff der nur *einen* Pol in einer zweipoligen Begriffsstruktur bezeichnet. Einen Pol, zu dessen Gehalt der Gegenpol unablässig gehört. Dieser polare und unablässige Gegenbegriff ist der der Essenz. Wenn also Existenz und Essenz ein unablässiges Begriffspaar bilden, es zwischen ihnen also kein „entweder – oder“ geben kann, hat dann die heute üblich gewordene Unterscheidung von „Essentialismus“ und „Existentialismus“ überhaupt einen Sinn? Wenn ja, dann aber doch nur höchstens

den einer je anderen Gewichtsverteilung innerhalb desselben Denkansatzes und Denkschemas, nicht aber den einer grundsätzlich neuen Denkweise. Bei einem kurzen geschichtlichen Überblick sehen wir, daß es in der griechischen Philosophie bzw. in ihrer Ontologie die Polarität und Dualität von Existenz und Essenz noch gar nicht ausdrücklich gibt. Unterschieden wird wohl das Seiende, als ein Werdehaftes einerseits („on gignomenon“), vom Sein als dem Wesen, das in sich genommen immer bleibt und dessen Anwesenheit zugleich dauerndes Dasein bewirkt, („Usia“) andererseits. Nicht aber wird im Sein wiederum Wesen und Dasein unterschieden. Das Wesen gibt dem veränderlichen Seienden Anwesenheit, Bestand, Dauer, identisch-bleibende Existenz, und ist damit diese selbst; die Usia ist zugleich „Parusia“, Gegenwart, Wirklichkeit. Essenz und Existenz sind nicht nur bei Gott, sondern bei *jedem* Seienden dasselbe. Auch von einem ausdrücklichen Bezug dieses einheitlichen, Wesen und Dasein umfassenden Seins des vergänglichen Seienden zur Freiheit scheint in der griechischen Philosophie, soweit sie Theorie und damit Ontologie ist, wenigstens zunächst keine Rede sein zu können. Freiheit erscheint im griechischen Denken als politisches, nicht als ontologisches oder anthropologisches Problem. „Hae eleutheria“ – das ist die Freiheit der polis, des Stadtstaats, gegenüber anderen Machtgebilden, und das ist in eins damit die Freiheit des Bürgers *in* der polis. Nicht besteht sie in irgendeiner Unabhängigkeit vom Staat, sondern in der Tatsache, daß der Bürger sich im Staat als seinem Werk verwirklicht. Daß er im Staat sein eigentliches Leben lebt, indem er den Staat prägt und trägt. Der Staat ist frei, wenn er „Autonomie“ hat, d. h. wenn eine Gemeinschaft ihr Zusammenleben regeln kann nach *ihren* Gesetzen, die aus *ihrer* und *ihrer* Bürger Eigenart herauswachsen, dieser Eigenart entsprechen und sie ausdrücken, wobei das Ziel dieser Gesetzgebung das Wachsen und Blühen, das Wohl dieser Gemeinschaft selbst und nichts anderes ist. Unfrei ist die Gemeinschaft, die unter fremder Gesetzgebung steht, welche Fremdgesetzgebung dann dem Wohle einer anderen Staatsgemeinschaft (Fremdherrschaft) oder dem Wohl eines Einzelnen (Tyrannis) nur dient. Wenn die Gemeinschaft frei ist, ist auch der Bürger frei, auch wenn er, wie beim Spartiaten, sein Privatleben ganz vom öffentlichen, gemeinschaftlichen, politischen Leben aufsaugen lassen muß, weil dieses das private aufsaugende öffentliche Leben eben sein eigenes und kein fremdes ist. So ist *Freiheit identisch mit der politischen Existenz*. Sonderbarerweise wird aber nicht versucht, diese Identität von Freiheit und Existenz auf der politischen Ebene von dieser her zu übertragen auf das metaphysische Denken schlechthin. Die hier im politischen Leben vorausgesetzte Ineinsetzung von Existenz und Freiheit wird in ihrer Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit auf die ontologische Grundbegrifflichkeit gleichsam nicht bedacht. Und dasselbe gilt für das anthropologische Gebiet, wie es z. B. in der aristotelischen Psychologie, in *peri psychaes, de anima*, entfaltet ist. Hier werden die den Zusammenhang des Lebens konstituierenden Vermögen von Wahrnehmung – *aisthesis*, Einbildungskraft – *phantasia*, Gedächtnis – *mneme*, Verstand – *dianoia*, und Vernunft-Geist – *nous* für sich und in ihrem Zusammenwirken beschrieben. Die *Freiheit* aber, da sie kein Vermögen ist, wird ausgelassen. Im ontologisch-metaphysi-

schen wie im anthropologisch-metaphysischen Bereich gibt es also, antik gedacht, zunächst keine eigentliche Freiheitsproblematik, so wie es hier auch keine ontologisch-metaphysische Existenzproblematik gibt innerhalb des Seins. Es gibt nur die Problematik des Seienden und seiner Seiendheit. Aber in diesem ontologisch-metaphysischen Bereich gibt es sehr wohl einen Begriff, der zwar nicht Freiheit genannt wird, der aber dennoch einen Grundzug der Freiheit meint, nämlich den ontologischen Begriff der Autarkie – autarkeia, den Begriff jener Selbstgenügsamkeit und Selbständigkeit, die Grund und Ziel in sich selbst hat. Alles was Grund und Ziel außerhalb seiner hat, ist werdehaft, nicht eigentlich und im strengen Sinn „seiend“; eigentlich „Seiend-sein“ heißt: bei-sich-selbst-sein. *Nicht* Spielball und Resultat fremder Kräfte und Wirkursachen sein, *nicht* Etappe und Mittel für fremde Ziele sein, sondern von sich her zu sich hingehen, Bewegung haben, die keinen Übergang, keinen Weggang zu anderem bedeutet: das aber ist was „Akt“ ist, – was energiea, Dasein, Wirklichkeit meint. Dem gegenüber ist die Werdehaftigkeit Teilhabe am Nichtsein, an der Unwirklichkeit; ist Preisgegebenheit an Fremdes. Wirklichkeit ist identisch mit Selbständigkeit und Selbständigkeit ist ein entscheidender Zug dessen, was Freiheit meint. So zeigt sich auch hier, wenn der Freiheitsbegriff durch den Autarkie-Begriff ersetzt wird, eine echte Identität von Sein-Existenz-Wirklichkeit, d. h. Akt-Seiendheit-Energiea mit dieser Autarkie, welche doch Freiheit ist. Charakteristisch aber ist, daß beide Male die Freiheit ganz von der Existenz, dem Akt, der energiea her gedacht wird als die vollkommene, eine jede Entfremdung ausschließende, in sich stehende Seinswirklichkeit, als die eigentliche „Substantialität“. Man könnte sagen, daß das Auseandertreten des einheitlichen Seins der Usia-Energiea-Entelecheia, in der Wesen und Dasein noch ungeschieden sind, daß die Scheidung der Seiendheit des Seienden in Essenz und Existenz also ein entscheidend Neues der mittelalterlichen Ontologie gegenüber der griechischen darstelle. Der Grund dieser Scheidung liegt vielleicht zunächst gar nicht in der Philosophie, sondern in der Theologie. Die Schöpfung kann gegenüber dem Schöpfer am besten gekennzeichnet werden durch die Dualität von Essenz und Existenz. Ihre Vergänglichkeit und Werdehaftigkeit liegt darin, daß sich dem unvergänglichen Wesensprinzip die Existenz als Akt bald zugesellt, bald sich von ihm abscheidet. Welches Sich-Abscheiden dann Vernichtung, Zerstörung, Tod, Untergang bedeutet. Die Schöpfung bringt, so interpretiert, eigentlich kein Sein hervor, d. h. keine Wesenheiten; die sind von Ewigkeit zu Ewigkeit in Gott als „rationes aeternae stabiles immutabilesque rerum, quae in Deo sunt“, wie Augustinus von den Ideen gesagt hat. Schöpfung ist Kreation des Seienden durch Setzung der Ideen außerhalb des göttlichen Aktes, der göttlichen Wirklichkeit. Schöpfung ist die Verleihung einer neuen, *zweiten* Existenz an die präfigurierte Essenz, nur eine neue „Komposition“ also im Grunde. So wird das Sein zu einem inneren Spannungsgefüge von Essenz und Existenz; aber es wäre verfehlt, von einem Vorrang des einen der Momente über das andere zu reden; das Wesen ist die Grundweise, in welcher der *unbeschränkte* Akt, die Existenz, *endlicher, beschränkter* Akt sein kann, d. h. wie die ursprüngliche *eine* Wirklichkeit in *verschiedenen* Grundweisen wirken kann. Diese Grund-

weisen sind Grundmöglichkeiten des Aktes und damit in ihm selbst angelegt, vorgezeichnet, aus ihm unbeliebig entspringend. Der Akt ist früher als das Wesen: sein Ursprung. Und das Wesen ist früher als der Akt: es bestimmt als sein Gesetz unbeliebig, notwendig seine Wirkweise. Es schreibt ihm, dem Akt, gleichsam „apriori“ seine Wirkweisen vor; aber dieses Vorschreiben kommt nicht von außen her, der Akt ist an sein ihm selbst entspringendes Wesen gebunden; dies Wesen hat seinen ganzen Sinn wiederum darin, dem Akt zu dienen, seine Möglichkeit zu sein, und als diese ihn zu binden. Die Bindung des Aktes an das Wesen ist apriorische, notwendige Selbstbindung. Schlechthin – per se – ist der Akt, die Existenz, die Wirklichkeit früher als das Wesen; der Akt ist der Grund seiner Bindungsmöglichkeiten selbst. Für uns – quoad nos – für die Erkenntnis ist früher das Wesen, die Grundmöglichkeit, die Grundbindung, weil der Akt für uns nur erkennbar ist, sofern er die verstehbaren Möglichkeiten „füllt“, sofern er in diesen Bindungen Grenze und Gestalt bekommen hat.

*

Fällt von dieser Dasein-Wesen-Problematik, dieser Essenz-Existenz-Problematik neues Licht auf das Wesen der Freiheit? In dreierlei Weise können wir das bei Thomas feststellen: 1.) allgemein und grundsätzlich, 2.) in Bezug auf die Struktur des Kosmos, 3.) in Bezug auf die sog. Willensfreiheit, als Wahlfreiheit.

1.) Grundsätzlich: Wenn Freiheit im Anschluß an das griechische Denken als „Autarkie“ gefaßt wird, so ist in dem von der Dualität von Existenz und Essenz bestimmten Denken, – (festzuhalten bleibt hierbei, daß der fundamentale Gegensatz bei Thomas selbst immer noch der von ens und esse, ens quod und ens quo ist, und daß erst im Thomismus die Differenz von existentia und essentia das Gewicht jener ersten übertraf, überstrahlte und damit auch verdunkelte) –, diese Autarkie *positiv* nur denkbar als die Selbstbestimmung des Aktes durch sein *Wesen negativ* als die daraus folgende Unabhängigkeit von fremdem Einfluß und fremder Bestimmung. Diese Selbstbestimmung ist aber nicht willkürlich, als ob in ihr das, durch das der Akt sich selbst bestimmt, freigeschaffen, erfunden, gewählt würde, vielmehr ist die Selbstbestimmung = die Bejahung der im Akt schon vorgezeichneten Möglichkeiten seiner selbst. Echte Freiheit als Autarkie ist also bei Gott die Bejahung seiner selbst, die bei sich selbst bleibende Liebe, in der er sich im Sohne als dem Wesensbild seiner selbst liebt; oder nach außen hin: in der Freiheit seiner Schöpfung, in welcher er aber alles nach seinem Wesen und Bilde schafft, wiederum sich an sich bindend, alle Existenz durch die Essenz bestimmend. Die Freiheit entläßt aus sich selbst die in ihrer Struktur vorgezeichneten Maßstäbe ihrer Bindung. Sie ist keineswegs ein Abgrund, sondern *strukturierter Grund*, der aus sich heraustritt und immer zu sich zurückkehrt, und in diesem Vollzug der Kreisbewegung ist diese Bewegung als Freiheit das Sein selbst. Freiheit ist hier die Existenz, die durch sich selbst in der Essenz ihre Möglichkeiten sich notwendig vorgezeichnet hat, und sie frei, d. h. von innen her, erfüllt. Damit ist hier bei Thomas die Freiheit klar aus der Struktur des Seins entwickelt und sie, die Freiheit, bleibt damit seinsstrukturell gebunden.

2.) In Bezug auf die Struktur des Gesamtkosmos: In Bezug auf diese Struktur ergibt sich für die Freiheit bei Thomas folgendes: Existenz ist bei Thomas nicht gleichförmiger, identischer Art, also nicht nur formales Vorkommen, formale Tatsächlichkeit; der Akt selbst variiert mit der Essenz. Dasein – Existenz ist vielfältig gestuft und besitzt nur eine analoge Einheit; *und diese Stufen der Existenz sind zugleich Stufen der Freiheit*. Im Anorganischen sind Akt und Wesen von außen her zusammengebracht, Stufe der Unfreiheit. Im Organischen sucht der Akt sein ihm zubestimmtes Wesen, bewegt er sich selbst auf sich selbst hin, diese Selbstbewegung des Aktes zum Wesen heißt Spontaneität – *libertas spontaneitatis*. Beim Menschen sucht der Akt sein Wesen und findet es zunächst außerhalb des Menschen, außerhalb seiner selbst in der Welt und in den Werken, in denen er sich die Welt zu eigen macht: in den Werken der Wahrheit, der Schönheit, der Liebe, der Herrschaft und Macht. Aber diese Selbstbewegung zum Wesen, das außerhalb der Spontaneität ihr gegenübersteht, müßte zu Selbstverlust, zur Selbstentfremdung, zum Untertauchen in Welt und Werk führen. So setzt eine zweite Bewegung ein: die Rückholung des spontanen Ausganges aus der Welt zu sich selbst.

Jetzt erst hat der Mensch mittels der Welt und im Durchgang durch sie sich selbst gewonnen, – „*reditio completa ad se ipsum*“ –; Freiheit ist Ausgang der Existenz, um das Wesen in Werk und Welt zu verwirklichen, *und* Rückkehr zu sich selbst, Heimholung des Wesens in die Existenz hinein; in dieser Heimholung erst besitzt sich der Mensch. Menschliche Autarkie ist Freiheit als „*dominium super se ipsum*“, als Selbstherrschaft, als Selbstbesitz der nur durch die Vermittlung des Welthaften, des Fremden, des Außer-sich-seins, sich herstellen kann. Freiheit ist die *Geschichte* des sich durch die Entfremdung durch die Welt herstellenden Bei-sich-seins, die Geschichte der sich erst herstellenden Autarkie. Wiederum bestimmt auch hier der Sinn des Seins als des Bei-sich-seins den Sinn der Freiheit, hier der menschlichen Freiheit. War beim Menschen die Freiheit die *Geschichte* der durch die Entfremdung sich herstellenden Autarkie, als Einheit von Existenz und Essenz, die beim Menschen zunächst auseinanderliegen und erst zu sich und zu einander kommen müssen, so ist bei Gott die Freiheit einfache, ursprüngliche, notwendige und schon immer sich hergestellt habende Einheit von Essenz und Existenz, das autarke Sich-selbst-gehören von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und doch kennt Thomas, wie das ganze Christentum, auch bei Gott in Bezug auf Welt und Schöpfung die Freiheit als *Geschichte*, als die *Geschichte* der freien Selbstentfremdung Gottes im menschgewordenen Christus, um dadurch die ganze Schöpfung heimzuholen in die selige Einheit, welche die eigentliche Freiheit und zugleich die erfüllte Existenz ist. Auch hier ist also die Freiheit ontologisch, d. h. ganz vom Sein her gedacht.

3.) Und schließlich die Freiheit, die meist mit dem Wort und Begriff „Freiheit“ gemeint ist, die *Wahlfreiheit*, die „*libertas arbitrii*“; diese wird bei Thomas bestimmt durch die Indifferenz. Der Mensch will immer und notwendig das Gute. Sein Wille ist durch das Gute im allgemeinen – das „*bonum in communi*“ – einzig und allein und unausweichlich bestimmt. Wäre der Wille *hier* unbestimmt, dann wäre er nicht frei, sondern könnte überhaupt nicht wollen.

Aber durch die „*participatio ex nihilo*“, wie Thomas in den „*Quaestiones disputatae de veritate*“ es ausdrückt, durch die Teilhabe der menschlichen Existenz am Nichts, ist das jeweilige Gute für den Menschen unsicher und vieldeutig und vielfältig auslegbar. Ja, das „Gute selbst“ ist durch diese „*participatio ex nihilo*“ für ihn aufgespalten, einerseits in das „Gute überhaupt und im allgemeinen“, und andererseits in das *jeweilige* Gute, das „*bonum particulare*“, in dessen Erstreben das Wollen sich erst konkretisiert und aktualisiert. Aus diesem doppelten Seinsmangel heraus, daß das Gute nur das unbestimmte „Gute am allgemeinen“ und nicht das „Gute selbst“ ist, und daß er, der Mensch, das *jeweilige* Gute nicht klar auslegen kann, aus diesem doppelten Seinsmangel heraus allein gibt es Wahl: die Freiheit also als ontologische Folge der negativ gefaßten Endlichkeit. Das leere Sein als Horizont des Wollens fordert in diesem unbestimmten Horizont die freie Wahl des Seienden als Bestimmung unseres Willens heraus. Die Seinsstruktur der Leerheit im Menschen und im Seinshorizont ist also der eigentliche Grund der Wahlfreiheit. Demgegenüber, wie hier die Freiheit rein von der ontologisch gefaßten Existenz her gesehen wird, gilt es nun im zweiten Teil jene Sicht aufzuzeigen, in der Sein und Existenz von der Freiheit her in ihrem Sinn begriffen werden; und es gilt den umstürzenden Charakter dieses von anderer Ebene aus denkenden Denkens zu umreißen.

II.

So kommen wir zum 2. Teil dieser Skizze: zum Versuch, nicht Freiheit wie in der klassischen Metaphysik vom Sein und von der Existenz her zu sehen und zu erklären, sondern Sein und Existenz in den Abgrund der Freiheit hinein, als dem Ersten – *to proton* –, zu führen; und von dort her das Seinsverständnis und die in ihm verstandene Seinsstruktur selbst wieder zu verstehen. Wir müssen dabei im Auge behalten, es handelt sich bei diesen philosophischen Überlegungen nicht darum, wie das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie überhaupt behandelt wird, wie die Philosophie der Freiheit in der Gegenwart also im Ganzen aussieht. Hierfür wäre eine Übersicht über die Ethik der Gegenwart unerlässlich; und in Deutschland insbesondere eine Auseinandersetzung mit der Ethik Nicolai Hartmanns, mit seinem postulatorischen Atheismus und dessen Konzeption der Freiheit. Vielmehr handelt es sich hier darum zu sehen, wie die Freiheit zur Ontologie gehört; wie sie primär nicht ein ethischer, sondern ein ontologischer Grundbegriff ist. Wie sie zur Seinsfrage innerlich steht. Und das war dabei unsere These: Die klassische Metaphysik sieht die Freiheit von der Ontologie her; die existenziale Ontologie aber sieht die Ontologie von der Freiheit her. Wir verzichten hierbei aus Raumgründen, dies an den größten Exponenten, an Hegel und Fichte, zu zeigen, und gehen direkt zu unserer philosophischen Gegenwart über.

1.) Hier könnte man nun denken, daß diese Rückführung von Sein und Existenz auf Freiheit am radikalsten bei Sartre geschah. Denn „*L'Être et le Néant*“ ist eine Fundamentalontologie, in der die Existenz als menschliches Dasein

radikal als Freiheit gedacht werden soll, und wo diese Freiheit als Seinsverfassung des „être pour soi“, im Gegensatz zum „être en soi“, zum dinglichen, substanzhaften Vorhandensein der Sachen, nicht vom Sein her gedacht ist, sondern vom Nichts her, in welchem der Mensch steht. Ist damit, das ist nun die Frage, bei Sartre wirklich versucht, Sein und Existenz von der Freiheit her zu begreifen? Mir scheint es: keineswegs. Was ist hier Freiheit? Zwar ist Freiheit hier nicht, wie in der klassischen Metaphysik und bei Thomas, Entschluß zu einer *vorliegenden* Grundmöglichkeit, das heißt zu einer Essenz, — denn: „essentia est interna possibilitas“ — also nicht deren Bejahung oder Ablehnung. Die Existenz steht nicht im heilen Kosmos der Wesensmöglichkeiten, nicht innerhalb der sicher vorgegebenen Welt als einer „koinonia ton eidon“, vielmehr ist sie ganz und gar *bedrohte* Existenz, die, um existieren zu können, ihre Essenz erst beibringen, erst schaffen muß. Innerhalb der Dualität von Existenz und Essenz ist die Existenz nun der schöpferische, produzierende Pol. Freiheit ist der schaffende Entwurf der Essenz durch die Existenz, die Selbstwiederherstellung des dualen Seinschemas Existenz — Essenz von der Existenz her. Das „être en soi“ ist das Seiende, dessen Existenz auf dem Wesen fraglos aufruht, dessen Wirklichkeit immer schon vollzogene oder nachträglich sicher geleitete Verwirklichung vorgegebener Essenz ist. „L'être pour soi“ — das ist im Gegensatz dazu die Existenz, auf der als entwerfender nun alle Essenz, alles Wesen, alles Sein und alle Seiendheit aufruht. Diese Existenz steht wirklich „im Nichts“, sie hat keine Vorgabe und muß sich vorgeben und ist in sich selbst so nichtig, unreal: ohne „realitas“, d. h. ohne Gehalt, da die Vorgabe an nichts mehr gebunden ist, nur an den Erfolg, daß dieser Entwurf nämlich sich gültig auch bei anderen durchsetzt. Hier fehlt der Existenz der andere Seinspol der Essenz und *darum muß* die Existenz frei sein. Wenn in der klassischen Metaphysik die Essenz, das Wesen, das aufnehmende Moment, der tragende Modus des „esse“, das hypokeimenon ist, so ist jetzt bei Sartre die Existenz *ohne* hypokeimenon, *ohne* Grundlage. Sie muß im Entwurf sich selbst, um sein zu können, ein solches hypokeimenon, eine tragende Grundgestalt ihrer selbst wählen und im Wählen produzieren, hervorbringen. Dieses Hervorbringen, diese Kreation des Wesens aber entspringt nicht wie in der christlichen Theologie bei Gott, der Fülle, dem liebenden Überfluß des In-sich-selbst-seins, das nach außen drängt; sondern im Gegenteil: die Kreation entspringt der Nötigung, dem Nichts zu entrinnen. Die völlig isolierte, losgelassene, von allem gelöste Existenz ist auf Produktion der Essenz *angewiesen*, zum Wesensentwurf *gezwungen*. Wir sind, wie Sartre sagt, zur Freiheit „verurteilt“, oder gar „verdammmt“. Sie ist nicht wie die griechische Autarkie das Zeichen der Vollkommenheit, sondern Zeichen der äußersten Not. Dieser Not der Endlichkeit des alleingelassenen Aktes entspringt nun die Freiheit. Ihr Ursprung ist die losgelöste Isolierung des Aktes, die Seinsgeschichte der einsamen Existenz, der in dieser losgelösten Isolierung nichts mehr vorgegeben ist und die sich *gemäß der Struktur des Seins* die andere Seinspolarität als Ersatz, den sie dringend braucht, selbst beschaffen und daher „machen“ muß. In der Not der Freiheit vollzieht sich die Wiederherstellung des Seins als der

Einheit von Essenz und Existenz. Damit ist aber ausgedrückt, was unsere vorhin vorgetragene These gewesen ist: hier bei Sartre ist die höchste Herrschaft des ontologischen Denkens vom Sein auf Freiheit hin. Der Ursprung der Freiheit wird in der Struktur des Seins als der Zweieinigkeit von Essenz und Existenz festgelegt, und wird gefunden in der Notwendigkeit isolierter Existenz, die fehlende Essenz sich zu schaffen, damit Seiendes sein kann, damit also das Sein komplettiert wird. *Freiheit ist die von der Struktur des Seins her erzwungene Komplettierung des Seins durch die zunächst seinsunmögliche, inkomplette, isolierte und d. h. vom Nichts bedrohte nackte Existenz des Menschen.* Diese restlose Zurückführung der Freiheit auf die ontologische Struktur Existenz – Essenz ist gleichsam der höchste Triumph der klassischen Metaphysik in ihrer Verkehrung, d. h. der Sieg des Existenz-Essenz-Schemas in seiner Umdrehung, oder wenn wir einen wertenden Ausdruck gebrauchen wollen, was uns aber hier nicht ansteht, in seiner „Perversion“. Zur geschichtlichen Situation dieser sich in Sartre vollzogenhabenden *Umkehrung* der klassischen Metaphysik in ihrer Spätform ist zu sagen, daß sie in dieser klassischen Metaphysik selbst nicht ohne Vorläufer ist, besonders in ihrer Spätform nicht. Im späten Mittelalter tritt von Scotus zu Ockham hin immer stärker das Problem auf, ob irgendeine Bindung Gottes bei der Schöpfung, und sei es die an sein eigenes Wesen als den *topos ton eidon*, mit der „*potentia Dei absoluta*“ überhaupt noch vereinbar sei. Diese Frage wird dann verneint. Die Freiheit Gottes in der schöpferischen Liebe kennt keine Wesensbindung, *kann* keine Wesensbindung kennen. So, wie die Erlösung völlig frei und ohne Vorzeichnung ist, so hier auch die Schöpfung. Die Gesetze der Schöpfung gelten einzig darum, weil sie von Gott gewollt und gesetzt sind; Gott aber hat sie nicht gewollt noch gesetzt weil sie gelten, d. h. nicht in die Welt hinein sie nur verwirklicht und ins reale Dasein gebracht aus ihrer idealen absoluten Geltung, ihrem ewigen Bestand in seinem Geist heraus. Gottes Handeln ist nicht durch vorhergehende Einsichten gebunden, Gott ist in seinem Wesen = Wille = Freiheit = Liebe und nicht = Geist, d. h. = Vernunft = Denken. Von daher ist dann auch alles sogenannte Wesen von Gott hergesehen nur „Faktum“. Ein eigentliches „Naturrecht“ als schlechthin apriorische einsichtige Wesensordnung und Naturordnung gibt es nicht. Das Letzte und Grundhafte ist die freie Setzung, die darüber hinaus keinen weiteren Grund mehr hat. Hier schafft also der *schöpferische Akt* nicht nur Seiendes, sondern auch Sein als Wesen, und darin besteht gerade seine Freiheit. Von hier aus gesehen ist Sartres „Existenzialismus“ also ein vom Theologischen in Anthropologische gewandter, d. h. auf den Menschen angewandter hochmittelalterlicher Voluntarismus und spätmittelalterlicher Ockhamismus. Freiheit ist Setzung des Wesens vom schöpferischen Akt der Existenz her, *und damit ist Freiheit von der Existenz her begriffen und nicht umgekehrt.*

2.) Nun kommen wir zur entscheidenden Frage in dieser Skizze: Wenn die Weise, wie Sartre den Zusammenhang von Existenz und Freiheit sieht, noch im Schema der klassischen Metaphysik vom Sein in seiner Dualität als Essenz und Existenz her stecken bleibt, – so sehr, daß er, da er in „*L'être et le néant*“ zutiefst von Heideggers „Sein und Zeit“ beeinflusst ist, sogar diesen Einfluß Heideggers

dann in das Schema einer voluntaristischen, nominalistischen Spätmetaphysik zurückbiegt, — wenn dieses Denken Sartres also nicht etwas wirklich neues ist, noch kein Bedenken des Seins und der Existenz von der Freiheit her bedeutet, wie sieht dann diese andere neue Grundmöglichkeit des Verstehens von Existenz und Freiheit, also von der Freiheit her, nun aus? Wir glauben, dieses neue Denken bei Heidegger in Gang gekommen zu sehen. Wir versuchen daher in dieser Skizze an ihm exemplarisch diese Denkweise zu umreißen. Heidegger steht hier also auch für Marcel und für Jaspers, gleichsam stellvertretend, und er hat den großen Durchbruch Fichtes, den er kaum einmal erwähnt, vor sich. In dieser Sicht gesehen handelt es sich hier bei Heidegger also nicht um irgendeine philosophische „Strömung“ oder „Richtung“ der Gegenwartsphilosophie, evtl. gar um eine „Modeströmung“ oder „Moderichtung“, sondern um den Versuch, hinter die ontologische Metaphysik zu ihrem „Früher“, als welches sich nun die *Freiheit* zeigt, zurückzugehen. „La remonté au fondement de la métaphysique“: das ist ein oft angesetzter Versuch, der alles heutige Denken durchdringt; aber nur bei Heidegger ist er seiner selbst bewußt geworden, ohne dabei den Charakter des Versuches verloren zu haben. Von hier aus allein resultiert Heideggers exemplarische Bedeutung; nicht aber resultiert sie aus irgendwelchen inhaltlichen Thesen oder negativ oder positiv weltanschaulich bestimmten Positionen. Für Heidegger bedeutet, wie allgemein bekannt, zunächst der Ausdruck „Existenz“ nicht die Aktualität eines jeden Seienden überhaupt, sondern wird terminologisch einzig und allein für die menschliche Wirklichkeit, die menschliche Seinsweise verwandt. Als solche steht „Existenz“ im Unterschied zur „Vorhandenheit“ der Dinge, zur „Zuhandenheit“ der Werkzeuge und Maschinen, zum „Leben“ der Pflanzen und Tiere, und schließlich auch zur „Ewigkeit“ als der Seinsweise des Gottes, nämlich zu sein als die „*tota simul et perfecta interminabilis vitae possessio*“, wie Boethius es ausdrückt. Wodurch ist diese nun allein „Existenz“ genannte menschliche Seinsweise bei Heidegger charakterisiert? Gehen wir bei dieser Charakterisierung zunächst vom frühen Hauptwerk „*Sein und Zeit*“ (1927) aus. Der Mensch „*hat*“ Existenz, ist eigentlich schon falsch ausgedrückt, er „*ist*“ Existenz, muß es richtiger heißen. Dieser erste Unterschied meint bereits, der Mensch ist kein Seiendes, in welchem ein Akt von der Natur, dem Wesen, der „*Essenz*“ getragen wird, wobei er, der Mensch, wiederum beide, den Akt *und* das Wesen, als Momente seiner selbst an sich hat, in sich trägt. Der Mensch ist kein Seiendes, sondern er „*hat*“ eines zu sein. Sein Sein ist nicht vorliegend oder antreffbar, nicht konstatierbar noch vorfindbar, nicht „*Tatsache*“, sondern aufgegebene „*Tathandlung*“, um wiederum einmal Fichte zu zitieren. Er hat sein Sein *zu sein*, und damit ein Seiendes zu werden. Er hat sein Sein zu sein, er muß sich zu dem, was er sein soll, frei entscheiden. Nur in diesem freien Sich-entscheiden ist er; was aber setzt die Entscheidung und Freiheit wiederum voraus? Er muß sich zu seinem Sein entscheiden, das setzt voraus, daß dieses sein Sein offenbar, gelichtet sein muß, sich ihm auch zeigt. Was aber ist dieses sich offenbarende, zeigende Sein, zu dem der Mensch sich zu entscheiden hat? Sicher doch sein ausstehendes noch nicht wirkliches, aber zu verwirklichendes, zu erreichendes „*We-*

sen“? Was aber ist dieses „Wesen“, das er erreichen will? Es ist die Grundstellung im Ganzen, die er einnehmen will und einnehmen soll, das rechte Verhältnis zu allem Seienden und zum „All“ des Seienden und zu sich selbst. Also muß das Ganze, die Welt, offenbar sein, wenn der Mensch sich zu seinem Wesen entscheidet. Eine Welt aber ist ein Gesamtgefüge, eine Gesamtstruktur, ein Verweisungszusammenhang, wie Heidegger sagt, eine Ordnung, die von einem *Prinzip* her offenbar ist. Also muß dieses Prinzip offenbar sein, damit Existenz als freie Entscheidung zum „In-der-Welt-sein“ möglich wird. Dieses immer offenbare Prinzip aller Bedeutung und Geordnetheit, aller Fügung und Strukturiertheit von Welt nennt Heidegger: das „Sein“. Er sieht es vorgedacht, z. B. im „Logos“ des Heraklit, und er übersetzt daher diesen „Logos“ mit „fügende Fuge“ (Interpretation des griechischen „legein“ als zusammenlegen, zusammenfügen, zusammenbringen). Das „Sein“ aber als dieses „Wesen“, das der Mensch zu sein hat, das er also nicht schon in sich trägt, ist nicht einfach schlechthin immer dasselbe, das sich selbst Gleichbleibende. Schlechthin selbig und bleibend als menschliche Struktur ist nur das, *daß* der Mensch nicht ist, sondern zu sein hat, die dauernde „Transzendenz“ zum Wesen also, die die Transzendenz zur Welt voraussetzt, welche wiederum die Transzendenz zum „Sein“ zur Voraussetzung hat: Der Überstieg zum ausstehenden Wesen in der offenbaren Welt und zu deren Seinsinn. Die Welt aber wechselt für Heidegger ihr Grundgefüge. Es gibt verschiedene Grundgestalten von ihr; sie verwandelt vom je anders sich zeigenden Grundsinn her ihre Grundstruktur in den großen „Epochen“ der Geschichte, und in ihr wandelt sich das Wesen. Aber selbst in der selben Welt: der Denker, der Künstler, der Techniker, der Politiker, sie haben einen je anderen Grundort und damit ein je anderes Wesen, zu dem hin sie transzendieren, für das sie frei, offen sind. Welt und Wesen sind offenbar als unsere zu ergreifende geschichtliche, d. h. aber je andere Aufgabe der Selbstverwirklichung. Wenn ich so nicht einfach bin, sondern zu sein habe, d. h. mich zu meinem geschichtlichen Wesen und zu meiner geschichtlichen Welt als meiner offenbaren Aufgabe erst entscheiden muß, so stehe ich einerseits *über* der Welt, und andererseits *über* mir selbst und über meinem Wesen, zu welchem ich ja frei Stellung nehme, d. h. aber, ich stehe über der Subjekt-Objekt-Korrelation, habe mich von der Befangenheit und von der Ausgeliefertheit an die Objekte und von der Gebundenheit an mich selbst als Subjekt bereits gelöst. Und aus dieser gelösten und absoluten „Distanz“ erst sind beide als Aufgabe mir offenbar. Die Offenbarkeit, d. h. aber die Wahrheit des Seienden, sowohl des Seienden, das ich selbst bin, meiner also als eines Subjektes, als auch die des Seienden, das ich nicht bin und das ich in dieser Welt antreffe, also des Seienden als eines Objekts, hängt an dieser absoluten Differenz und Transzendenz, an dem Überstieg über mich selbst und über die Welt. Erst wenn ich mich aus der doppelten, nämlich subjektiven und objektiven Befangenheit, gelöst habe, habe ich auch das Seiende, das ich bin, d. h. mich selbst, und das Seiende, das ich nicht bin, d. h. die Objekte, freigemacht und gelöst, sie in die Wahrheit gebracht. Und jetzt erst sind sie alle in ihrem Sinn und in ihrem Sein erblickbar. Diese Freiheit als die „*libertas transcendentalis*“, als Transzendenz, ist also weder subjektiv noch

objektiv, ist überhaupt keine Eigenschaft eines Seienden, sondern das Ursprungsfeld, in dem Seiendes erst Wahrheit-Sein-Sinn (Grundsinn, Weltsinn, Wesenssinn) hat. Nur in dieser Freiheit gibt es *Welt* als Bedeutungszusammenhang, *Wesen* als Grundbedeutung, und *Wahrheit* als Offenbarkeit der Dinge in ihrem Wesen für den Menschen, und ebenso Offenheit des Menschen für die Dinge und für sich selbst. Also die Wahrheit entspringt der Freiheit, sie ist eine Weise der Freiheit. Dies ist die These, die Heideggers kleine Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“ aus dem Jahre 1943 expliziert, die das deutlichste Gelenk zwischen seiner sog. „Frühphilosophie“ und seiner „Spätphilosophie“ darstellt. Schafft also der Mensch in seiner Freiheit die Wahrheit und mit ihr also das Sein, den Sinn, den Zusammenhang des sonst von ihm unabhängigen Seienden? Heidegger sagt in „Sein und Zeit“, daß ohne „Dasein“, d. h. „Existenz“, es zwar Seiendes „gibt“, das auch ohne den Menschen für sich „ist“, aber kein Sein, d. h. keine Wahrheit, in der das Seiende ein Wesen, einen Sinn, eine Bedeutung zeigen könnte. Dies ist oft so mißverstanden worden, als „schaffe“ das Dasein und seine Freiheit das Sein und die Wahrheit. Das wäre aber eine idealistische Metaphysik, in welcher die Freiheit die schöpferische Eigenschaft eines Seienden und seines Aktes wäre. Damit wäre die Freiheit subjektiviert und in der Subjektivierung ontifiziert, d. h. sie würde auf Seiendes zurückgeführt. Und gerade die dieses angeblich tuende klassisch-idealistische Metaphysik lehnt Heidegger aufs schärfste ab. Wie ist die Freiheit gedacht, wenn sie (als „*libertas transcendentalis*“) als Transzendenz und absolute Differenz, d. h. als Darüberstand über Subjekt und Objekt, und darum als ursprüngliches Offensein gedacht ist, wenn sie als Grund aller Welt (diese als Wesenssinn und Seinseinheit aufgefaßt) genommen wird? Die Freiheit als Transzendenz ist also keine Eigenschaft des Menschen. Freiheit als Transzendenz wird von Heidegger erstmalig in der kleinen Schrift „Vom Wesen des Grundes“, 1928, behandelt, in seinem Beitrag zur Festschrift für seinen Lehrer Edmund Husserl. Aber keine seiner Schriften hat Heidegger später so verworfen und der Korrektur für bedürftig erachtet, wie die vom „Wesen des Grundes“ betitelte. Und zwar darum, weil in ihr die Transzendenz noch so geschildert ist, als *könnte* sie als ein Akt, ein Vollzug des Menschen selbst, aufgefaßt werden. Der „späte Heidegger“ denkt Existenz als Freiheit und Transzendenz in ausdrücklicher Schärfe als Ek-sistenz im Gegensatz zur In-sistenz, als Ausstand *im Gegensatz zum Selbststand*. Wo-hinein steht der Mensch im Ausstand aus? Er steht in die Wahrheit hinaus, er steht hinaus in die Offenheit. Aber wir sagten doch, die Freiheit ist der Grund der Wahrheit und der Offenheit? Sicher, aber sie ist nicht eine Eigenschaft des seienden Menschen. Freiheit ist hier die freie, geschichtliche Weise, wie sich der Grundsinn dem Menschen zuspield, und damit den Menschen öffnet, ihn über sich selbst und die Dinge, das Seiende, hinaushebt, ihn ausständig, existent macht. Freiheit ist der Grund von Transzendenz *und* Distanz, und zwar Freiheit als Zuspield, als Geschenk. Freiheit ist damit das Wahrheit Ermöglichende und das das Dasein als In-der-Wahrheit-sein Ermöglichende. Wahrheit ist Sein; in Wahrheit und Sein allein gibt es Gegenwart, wo das Subjekt bei den offenbaren Dingen und bei sich selbst als Offenbarem ist, wo das Seiende und die

Objekte offenbar und beim Subjekt sind. Wahrheit ist nicht in erster Linie die Übereinstimmung des Denkens und des Seienden; das Denken kann sich nur auf das Seiende richten, an ihm Maß nehmen, mit ihm die Übereinstimmung herstellen, weil das Seiende schon vorher offenbar ist, in der Wahrheit ist, weil die Wahrheit beide, den Menschen und die Dinge umfaßt und trägt, wahr macht. So machen wir die Wahrheit nicht in Freiheit; sie, die Wahrheit, macht uns frei, indem sie uns Wesen und Welt als Aufgaben zuschickt. Die Freiheit aber ist das ursprüngliche Zuschicken; und so ist sie die ursprüngliche zuschickende Wahrheit selbst. Der Mensch unterscheidet sich von allem Nichtmenschlichen dadurch, daß er absolut gefordert ist und sich als absolut gefordert weiß. Unsere Freiheit ist die befreite Freiheit, befreit durch die Wahrheit, die freie Forderung an uns. Diese, die freie Forderung ist die befreiende Freiheit. Wir wählen den geschichtlichen Sinn unserer Welt und unserer selbst nicht beliebig; er beansprucht uns, fordert uns, beruft uns. Unsere Wahl ist, ob wir dem Ruf entsprechen, oder ob wir ihm widersprechen. Die Zeit des Rufes der geschichtlichen Berufung und Beanspruchung heißt: der Kairos; dieser ist jene Freiheit die unsere Freiheit, unsere Wahrheit, unsere Welt gründet. Unser Sprechen ist in dieser Sicht Heideggers, wie heute allgemein zitiert wird, die „Entsprechung auf den Zuspruch“, die Antwort auf den Ruf; der Mensch wird Mensch, indem er hört; er hört seine Beanspruchung. Um hören zu können, muß sich der Mensch für das, was sich ihm frei zuspricht, offen sein, frei sein. Diese Freiheit ist früher als er, sie ist das Geschenk des Rufenden; die Gnade, daß der Mensch beansprucht wird von einem Sinn, den er nicht selbst gemacht hat, sondern der ihn macht, wenn der Mensch sich ihm zur Verfügung stellt. Das Sich-frei-machen für den frei mich berufenden Sinn: das ist das Urzusammenspiel, der eigentliche Ur-Grund. Einerseits: der Sinn, der Ruf geht auf den Hörenden, zu ihm gehört ein Hörenkönnender. Andererseits ist der Hörende auf den Sinn angewiesen; so, wie dieser auf ihn. *Eine Freiheit ist keine Freiheit; die Freiheit ist immer das doppelte Geschehen von freiem Zuspruch und freiem Entspruch. Diesem doppelten Spiel der befreienden und der befreiten Freiheit entspringt die Existenz und die Aktualität des Menschen.* Die Freiheit „ist“ zuerst als ein Dialog, in welchem die Partner des Dialogs erst entstehen. „Seit ein Gespräch wir sind“ lautet das von Heidegger zitierte Wort Hölderlins: Wir „sind“ ein Gespräch und „führen“ es nicht nur; wir sind durch den Dialog mit dem Sein, dem Ursinn, der uns geschichtlich beansprucht. Und „seit“ wir den Anspruch als geschichtlichen unbedingten und unausweichlichen vernehmen, sind wir Menschen. Und „seit“ diesem Zueinander von Sein – Sinn und Mensch, von Sein und Dasein, „Existenz“, gibt es nicht nur mehr Seiendes, sondern jetzt erst „gibt“ es den Unterschied von Sein und Seiendem, die von Heidegger sog. „*ontologische Differenz*“, die sich erst in der Menschwerdung bildet, herausbildet. Seitdem gibt es Welt nicht nur als den Wirkzusammenhang von Seiendem auf Seiendes, sondern „Welt“ als Weise sinnhaften Zusammenschluses; nicht nur als Summe von Kräften, sondern als geschichtliche Weise des Seins. Welt ist von daher ein „historischer“ und kein „kosmologischer“ Begriff; und Historie, Geschichte, entspringt der Freiheit. Freiheit aber ist nur gedoppelt da, als freier Anspruch und

als freie Antwort zugleich. Seiendes ist immer *auch* Grund für anderes Seiendes. Der heilige Thomas und Kant fassen die Freiheit daher als reale Begründung, als eine Weise von Kausalität. „Kausalität durch Freiheit“ steht neben der „Naturkausalität“. Kausalität durch Freiheit ist durch eine seiende Erstkraft, die „Spontaneität“, Erstanfang heißt. Damit ist Freiheit im ontologischen Schema von Ursache und Wirkung gedacht, verbleibt also *innerhalb* der vorausgesetzten Seinsstruktur. Für Heidegger dagegen ist Freiheit der „Abgrund“, der nicht mehr verstanden werden kann, von dem aber – als dem Urspiel her – verstanden werden kann, daß es ihn gibt. „Abgrund“ ist ein von der Mystik geliebter Begriff; er bedeutet aber nicht Chaos. Abgrund ist vielmehr die unausdenkbare Freiheit, die den Menschen sinnhaft beansprucht und in dieser Beanspruchung frei macht, und von der her alles sinnhaft wird, obwohl *ihr* Sinn nur in dieser Sinnhaftwerdung von allem erkannt wird. Vielleicht ist nun klar geworden, wie hier von Heidegger wirklich versucht wird, die Existenz, die Wirklichkeit, den Akt, den Akt des Menschen sowohl als auch der Welt und der in ihr möglichen Grundgestalten des Seienden, der sog. „Wesenheiten“, von der Freiheit als dem geschichtlichen Sinnursprung her zu denken. Die Freiheit als Abgrund ist der Grund der Dualität und der Identität von Existenz und Essenz; *diese* sind also *innerhalb* der Freiheit anzusetzen, und nicht ist die Freiheit aus ihrer Dualität heraus zu erklären. Der Heideggersche Versuch ist groß, aber ist er geglückt? Ist er überhaupt genügend? – So kommen wir zur Schlußbetrachtung.

III.

Zu dem geschilderten Versuch Heideggers, Sein im Horizont der Zeit und diese auf die ursprüngliche Freiheit hin zu denken, wäre es nun nötig, eine werende Stellungnahme zu versuchen. Diese würde die Zeit eines Vortrags und den Raum eines Zeitschriftenaufsatzes ebenso übersteigen, wie wir überhaupt vielleicht dazu noch nicht genügend vorbereitet und gerüstet sind. Nur ein einziger, aber vielleicht doch entscheidender Gesichtspunkt sei hier angedeutet: Im ganzen Werk Heideggers kommt der Grundbegriff aller klassisch-christlichen Sozial-Metaphysik: die Person, *nicht* oder nur anmerkwungsweise vor².

Person ist jenes Seiende, das in Freiheit sich selbst so besitzt, das in diesem Selbst-Besitz durch nichts anderes ausgetauscht und ersetzt werden kann, sondern von schlechthin einzigartiger und zugleich absoluter Bedeutung ist. Die

² Die Grundbegriffe einer solchen Philosophie der Person und ihre Rechtfertigung in „transzendentaler Erfahrung“ hat der Verfasser in seiner Münchener Antrittsvorlesung vom 18. 1. 1961 über „Person und Funktion“ darzustellen versucht. Wie schon erwähnt, wird dieser Versuch im nächsten Halbband des Philosophischen Jahrbuches erscheinen. Zu diesem Gedankengang sei auch noch hingewiesen auf mein kleines Buch „Expérience et Histoire“, Löwen/Paris 1959, das die Vorträge wiedergibt, die ich als Gastprofessor auf dem „Cardinal-Mercier-Lehrstuhl“ der Universität Löwen 1957 gehalten habe; sowie auf die von mir verfaßten Artikel „Bildung“; „Freiheit“; „Naturrecht (ontologische Grundlagen)“; „Person“ im 2., 3., 5. und 6. Band des „Staatslexikon der Görres-Gesellschaft“ (Freiburg/Br. 1958, 59, 60, 61).

Person ist als Selbstbesitz Subsistenz und Insistenz: „Persona est natura rationalis individua subsistentia, substantia, existentia“.

So und ähnlich formulierten es (seit Boethius) Thomas von Aquin, die Viktoriner, Duns Scotus und viele andere Denker des Mittelalters. Die Frage nach der Einzigartigkeit, nach der Selbstheit, nach der Unersetzbarkeit und Unvertauschbarkeit dessen, der der absoluten Forderung zu entsprechen hat; nach der Absolutheit dessen, der in endlicher Weise dem Absoluten antwortet; nach der Unbedingtheit dessen, der den unbedingten geschichtlichen Ruf an sein bedingtes Sein-Können hört: diese Frage ist bei Heidegger gewissermaßen ausgelassen oder ausgeklammert.

So bleibt als Aufgabe: in einer Philosophie der Personalität Ek-sistenz und In-sistenz zu verbinden. Im Denken vom Sein, vom Akt, der Energieia, der Existenz her gelangt das Begreifen der Freiheit zum Begriff der Autarkie als der höchsten ontologisch gefaßten Weise der Freiheit. Im Denken von der Freiheit her erschien diese am tiefsten und am entschiedensten in ihrer Eigenart gedacht in der hörenden Ek-sistenz als der Ermöglichung der dem Sein und dem geschichtlichen Sinn gehorchenden Transzendenz; und damit als Hervorkommen der ontologischen Differenz im Spiel der doppelten Freiheit, in welchem zugleich und zuerst Wahrheit „wird“.

In einer Philosophie der Personalität müßten daher *vereinigt* werden: das Denken vom Sein auf die Freiheit zu, in welchem die Freiheit als Autarkie erscheint als das Bei-sich-sein des subsistenten Seins, gleichsam also als „seiendes Sein“, d. h. im „höchsten Seienden“ (ipsum esse *als* summum ens); und jenes Denken, das von der Freiheit her, als dem Abgrund, auf das Sein hin denkt und auf seine so ermöglichte geschichtliche Wahrheit und Offenheit, in welcher es erst Welt als geschichtlichen Zusammenhang von Wesen (als den „Ortschaften“ des Seienden) gibt. Erst in diesem Vereinigen kann meiner Überzeugung nach die eigentliche geschichtliche Aufgabe heutigen Philosophierens angegangen werden. Was ist damit gefordert?

Es sollen also *zwei* in Anlage, Ausgang, Gang und Ziel verschiedene *Metaphysiken* dennoch eine Konvergenz zu einem „Selben“ haben: eine Einheit in einem Selben durchschwingt beide, da es als Selbes beiden *Metaphysiken* zugrunde liegt, aber zugleich in beiden je ganz anders zu Tage tritt. Daß eine solche Gleichzeitigkeit von Wegen möglich ist, die in keinem Moment ihres Beganzenwerdens miteinander zusammenlaufen und dennoch zum Verständnis des Selben auf ganz andere Weise kommen, und so dieses Selbige, trotz seiner Selbigkeit, je ganz anders verstehen; die trotz dieser Getrenntheit sich dennoch nicht widersprechen oder gar aufheben; dafür, daß solches „sein“ kann, gibt es im mittelalterlichen wie neuzeitlichen Denken ganz bestimmte Analogien. Eine solche „analoge Spur“ könnte man z. B. in der Weise sehen, wie Thomas von Aquin in „De ente et essentia“ von der Wesenheit, der Essentia spricht; nachdem er das Verhältnis von Essentia, Natura, Quidditas erläutert hat, führt er dort aus, *wie* nun die Essentia „da“ ist, d. h. überhaupt „ist“: im Denken ist sie „universell“, im Modus der „Universalitas“, da sie hier als derselbe Wesensgehalt auf Viele von diesem selben Gehalt durchweste oder durchwaltete

„entia“ hinbezogen wird als deren *gemeinsames* Wesen, in welchem als dem Selben diese Vielen übereinkommen. Um in dieser Allgemeinheit als Wesensbedeutung das Selbe vieler Denkakte und das Selbe vieler gedachter Seiender zugleich sein zu können, bedarf es des Denkaktes. Aber würde dieser gemeinsamen Wesensbedeutung „über“ den vielen Dingen nicht eine Wirklichkeit „in“ diesen entsprechen, so könnte das Denken nicht das Seiende durch die Wesensbedeutung denkend sein, also nicht in der Wahrheit sein. Was entspricht aber der Wesensbedeutung, auf was deutet sie? Auf das von der Wesensform durchweste Seiende. Die Wesensbedeutung des meinenden Aktes und die Wesensform des gemeinten Seienden soll dabei identisch sein. Wie „ist“ daher die Wesensform? „In re“ ist sie als res: die Sache begründend ist sie das Wesen der Sache und damit diese Sache als wesentliche.

Das Ding durchwesend ist sie als Ding-Wesen *einzel*n wie das Ding und dieses als Wesentliches selbst: Wesen „ist“ hier „singulär“, hat hier die „Da-Weise“ der „Singularitas“; ist das Wesen nun singulär *oder* universell? Kommt ihm als Wesen nun die Singularitas oder die Universalitas eher zu? Das Wesen selbst als das Identische der Denkwirklichkeit und der Sachwirklichkeit „ist“ das Vorwirkliche beider Wirklichkeiten; Sein aber „ist“ als Dasein, als Wirklichkeit. So „ist“ das Wesen als Wesen nicht und damit nichtig – „ist“ doch, aber jenseits des Gegensatzes und damit zugleich *im* Gegensatz von logischer Universalität und ontischer Singularität, denn „jenseits“ davon ist kein „Da“. Die Logik denkt das Wesen „logisch“, d. h. universal; die Ontologie denkt es ontisch, d. h. real und d. h. singulär. Die eigentliche Metaphysik aber, die das Wesen „zureichend“ zu denken versuchen würde, müßte den Weg der logischen Metaphysik und der ontologischen Metaphysik *zugleich* gehen, um zu zeigen, was „Wesen“ sei. Es ist das „Dritte“: das Logik und Metaphysik Verbindende. Der (metaphysischen) Logik wird es zum Gedanken, der (ontologischen) Metaphysik wird es zum Seiendem. Das Wesen tritt so als Wesensgedanken (wesentliche Grundbedeutung) und als Seiendes (wirkliches und wirkendes Wesen) uns entgegen, ist als solches jeweils dasselbe in beiden, ohne aber in der Weise seines „da“ aufzugehen; und wahrhaftes Wesen im strengsten Sinne, das koinzidierende Wesen also als dasselbe von Begriff und Sache, ist weder nur Begriff noch nur Sache, d. h. ist in jedem von beiden zugleich anwesend und abwesend, erscheinend und sich verbergend; und es muß als die Mitte beider so gedacht werden, daß Logisch-Metaphysisches und Ontisch-Metaphysisches in diesem seinem Denken koinzidieren. Da „De ente et essentia“ dauernd beides unterscheidend vereinigt, da dort Gegenwart als Weise der Gegebenheit *und* Gegenwart als Weise der sich gebenden Wirklichkeit zusammengefaßt sind im Grunde der Möglichkeit der Gegenwart, darum ist das Wesen in der Weise der Gegenwart des Denkens *und* in der Weise der Sachgegenwart beide Gegenwarten zu einer verbindend und so Wahrheit ermöglichend; und wegen dieses „Zugleich“ scheint mir dieses Früh-Werk des Thomas sein schwierigstes und tiefstes zu sein, da später der Aquinate dazu neigt, die Schwierigkeit dieser Doppelheit, dieses „Zugleich“ von logischer und metaphysischer Betrachtung (wobei für den Aquinaten die Logik metaphysische Logik und die Metaphysik ontologische Meta-

physik ist), die Schwierigkeit also der Wesensgegenwart als *einer* Gegenwart, die *beide* Gegenwartsmodi vereint, in ihrer herausgearbeiteten Unterschiedenheit und Einheit zu vereinfachen.

Als evtl. analoge Vergleichbarkeit in der Situation moderner Naturwissenschaft könnten wir auf jenes „Zugleich“ des Verschiedenen in der Einheit moderner Naturwissenschaft hinweisen, wo das Selbe als Selbes einmal als Welle, das andere Mal als Korpuskel gefaßt wird, wobei die Wellen-„Natur“ die Korpuskel-„Natur“ ausschließt, d. h. nicht in einem einzigen Modell mit ihr zusammengeht (zusammen vorstellbar und zusammen denkbar ist); und wo dennoch beide Modelle zugleich als Modelle je verschiedenen Verständnisses und je verschiedener Methode zusammen erst *das* treffen, das als „Wirklichkeit“ in keine Physik voll eingeht und in keine Modelle voll aufgeht, aber ihnen vorausliegt als Konvergenzpunkt vor den Einzelmethoden und den einzelnen Modellen, wobei diese in diesem Selben erst zusammengehören; und in der zusammengehörigen Gleichzeitigkeit verschiedenen „Erscheinens“ ist dieses Selbe offenbar *und* verborgen, da *und* abwesend zugleich.

Als letztes Beispiel könnte vielleicht die Situation heutiger Theologie angeführt werden. Der alte Gegensatz Pascal's vom „Gott der Philosophen“ einerseits und dem „Gott Abrahams, Isaaks, Jacobs und Jesu Christi“ andererseits, der bei Pascal noch als ein Entweder-Oder erscheint, vereint sich in ihr als Zugleich des Differenten, des je anderen Weges, wobei von keinem aus auf den anderen Steine geworfen werden. Die spekulative Theologie (die natürliche und transzendente Theologie wie die dogmatische Theologie) denkt vom Seienden her auf Gott als auf das höchste Seiende zu und denkt damit im Horizont des Seins. Dem gegenüber steht für die exegetisch-biblische Theologie Seiendes, Welt, und Sein im Horizont Gottes als Freiheit und Abgrund, der in einem unbegreiflichen und nichtnotwendigen Sich-Zeigen sich geoffenbart hat in der Geschichte des Heils als Geschichte seiner Freiheit. Die biblisch-hermeneutische Theologie der Freiheit und der Geschichte, und die metaphysisch-spekulative Theologie der Notwendigkeit und der Begründung: beide bilden zusammen wohl erst die eigentliche „Vollgestalt“ von Theologie. Ihr Gegensatz und ihre Einheit ist nicht derselbe Gegensatz und die selbe Einheit, wie bei den beiden „Metaphysiken“, von denen wir in diesem Aufsatz gesprochen haben. Aber es stehen diese Einheit und Gegensätzlichkeit in Entsprechung zu jener in der Metaphysik; und so wie in der Theologie das Zugleich ohne Vermischung beider Theologien Aufgabe zu sein scheint, so scheint es im Verhältnis der „Philosophia perennis“ (als der klassischen Seins-Philosophie) und der neu zu gestaltenden Möglichkeit von Freiheitsdenken (als Form gegenwärtiger Metaphysik) sich entsprechend zu verhalten.