

Die Entwertung des Seins in der Existenzial- philosophie.

Von Aug. Brunner S. J.

Es ist immer ein Grundsatz der Scholastik und, wenn auch oft unausgesprochen, der meisten anderen Philosophien gewesen, daß die Wirklichkeit an sich gut oder werthhaft ist. Der Unterschied unter den Systemen bestand gewöhnlich mehr darin, daß man diese Wirklichkeit nicht an der gleichen Stelle sah und auch verschieden erklärte. Daß das Sein gut sei, das offenbart sich nach Aristoteles (Eth. Nic. I. 1; 1094a 1—3) und besonders nach Thomas, der diese Überlegung immer wiederholt, darin, daß alle Seienden ihr Sein erstreben und es zu behalten und zu vervollkommen suchen. Daraus ergab sich für Thomas auch die Definition des Guten: Gut ist, was alle erstreben.¹ Diese Definition ist nicht eine eigentliche Definition *per genus et differentiam specijicam*, da eine solche bei einem Transcendentale nicht möglich ist. Sie richtet vielmehr den Blick auf eine eigentümliche Wirkung, die für das Definierende bezeichnend ist und es von allen andern unterscheidet. Denn hinter die zu definierende Formalität kann nicht mehr zurückgegangen werden²; deswegen ist es auch nicht möglich, eine Erklärung oder Ableitung des Wertes aus einem besonderen Seinsverhalten zu geben, ohne heimlich den

¹ Z. B. S. th. 1 q. 5 a. 1 c.; q. 6 a. 2 ad 2. Sehr oft wird gesagt: *ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile*; so außer an den bereits angegebenen Stellen z. B. noch C. gent. 1, 37 Adhuc; 2, 82 Adhuc; 3, 3 Praeterea; In Met. I l. 4; I. 11; De ver. q. 1, a. 1 c.; S. th. 1 q. 6 a. 1 c.; q. 16 a. 3 c.; q. 19 a. 9 c. — Eine sehr schöne Zusammenfassung der Wertlehre gibt Thomas C. gent. 3, 107: Adhuc. Impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni: cum enim idem sit appetibile et bonum, si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile; unicuique autem est appetibile suum esse. Oportet igitur quod, si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, quod hoc non sit quasi simpliciter, sed quia est malum huic, vel quantum ad hoc. ... Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare quod est proprium huius, est contrarium bono particulari quod est proprium alterius: ...

² In Met. I l. 1: Manifestat (Philosophus) propositum per effectum boni. Circa quod considerandum est, quod bonum numeratur inter prima: adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciaverunt bonum esse id, quod omnia appetunt.

Grundsatz: Alles Sein ist gut, zu zerstören. Aus dieser Wesensbeschreibung folgt dann weiter, daß alles Unwerthafte aus dem Fehlen des seinsollenden Wertes und damit des Seins zu erklären ist.³ Deswegen ist aller Zustand des Unbehagens, der Leere und des Schmerzes ein Ausdruck für dieses Fehlen; aus ihm entsteht auch das Streben als Bemühen, diese Leere durch die Erlangung der fehlenden Wirklichkeit zu beseitigen. Das Streben selbst ist somit nicht Zeichen von Werthaftigkeit schlechthin, sondern von möglichem Wert. Dasein als solches ist darum die Grundlage aller Werthaftigkeit im besonderen. Wird in einem besonderen Fall das Dasein als wertlos empfunden, so kommt dies daher, daß der Mensch imstande ist, den ganzen Sinn seines Daseins in ein endliches Gut zu verlegen. Das Entschwinden dieses Gutes oder die Nichterfüllung der Erwartung, die darauf gesetzt wurde, führt dann zu einer scheinbaren Sinnlosigkeit des Daseins und damit zur Verzweiflung. Diese Abwertung setzt also eine Überwertung eines endlichen Seienden, eine Vergötzung des Geschöpflichen voraus, wie M. Blondel⁴ dies so glänzend dargelegt hat.

Nun erheben sich heute immer mehr Stimmen, die sich gegen diese Grundlage der Philosophie und des Lebens wenden. Es scheint dies zunächst nichts Neues zu sein. Man denkt da wohl an Schopenhauer, der ja auch unter orientalischen Einfluß das Leben als Schmerz und Unwert bezeichnete. Aber dieses Leben war eben für ihn doch nicht die wahre Wirklichkeit. Diese war etwas Unbewußtes, vor diesem qualvollen Leben Liegendes, aus dem dieses als Wille und Vorstellung emporstieg. Es gab also noch eine Zuflucht aus dem Elend des Daseins in eine schmerzfreie Wirklichkeit. Ähnlich steht es auch bei E. von Hartmann. Bei den hier gemeinten Systemen der Existenzialphilosophie ist es aber anders. Zwar läßt sich wohl nicht leugnen, daß diese Systeme zu der Philosophie von Schopenhauer in Abhängigkeit und Verwandtschaft stehen. Die Abhängigkeit leitet sich über den Einfluß von Nietzsche her. Die Verwandtschaft ist begründet in ihrer Abhängigkeit von Schelling, besonders von dem Schelling der späteren Werke, der auch, wenn auch in anderer Weise als Schopenhauer, die Wirklichkeit als Abfall und Sünde ansieht. Aber die Existenzialphilosophie geht weiter und verneint die Werthaftigkeit des Seins als solchen, der Wirklichkeit selbst.

³ S. th. 1 q. 48, a. 2 c.: in hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. — ib. q. 49 a. 1 c.: malum est defectus boni, quod natum est et debet habere. — C. gent. 1, 71: malum, quod nihil est aliud, quam privatio debitae perfectionis.

⁴ M. Blondel, L'Action, Paris 1893, 23—42.

Nach der Existenzialphilosophie ist das einzige Sein, dessen Wirklichkeit wir eigentlich erfahren, das Existieren des Menschen, in sich wertlos. Das geht schon daraus hervor, daß nach Heidegger⁵ die Stimmung, die uns zu uns selbst bringt und uns die Wirklichkeit an sich offenbart, die Angst ist. Denn in der Angst fallen Stimmung und Wirklichkeit in eins zusammen; das zeigt sich daran, daß die Angst sich nicht wie etwa die Furcht auf einen Gegenstand bezieht, sondern gegenstandslos ist, so daß der Mensch zu sich selber zurückgerufen ist. Man könnte also sagen, daß er nicht Angst hat, sondern Angst ist. Somit kann der Grund der Angst nicht in einer Bedrohung vom Gegenständlichen her gesucht werden. Es ist nicht so, als ob das Sein, das an sich werthaft ist und das die Werthaftigkeit gewöhnlich in der Daseinsbejahung offenbart, durch irgendwelche von außen kommende Bedrohungen vorübergehend in Angst geriete. Nein, die Angst ist die Grundbefindlichkeit, die Grundstimmung des Daseins, die wohl verdeckt, aber nicht behoben werden kann, weil sie eben der Ausdruck des Seins an sich ist. In ihr offenbart es sich als Endlichkeit, als Nichtigkeit. Aber diese Endlichkeit und Nichtigkeit ist nicht mehr gemessen an einem unendlichen, in vollster Wahrheit seienden Göttlichen Sein, so daß sie in gewissem Sinne nur relativ gemeint wären. Diese Endlichkeit und Nichtigkeit sind vielmehr so innerlich und vergleichslos dem Sein zu eigen, daß ein unendliches Sein ein Widerspruch wäre, ein Sein, dem die wesentlichsten Seinscharaktere fehlten. Die Endlichkeit kann also auch nicht mehr, wie in den idealistischen Systemen, als Erklärung dafür herangezogen werden, warum im einzelnen Falle die endlichen Besonderungen des im unendlichen Wechsel der Besonderungen sich entfaltenden und selbst seienden unendlichen Seins leidvoll und unwerthhaft sind. Das Sein ist wesentlich Nichtigkeit, und darum ist die echte Seinserfahrung Angst. Der Mensch sucht sich diese Grundtatsache zu verschleiern, indem er immer schon an die Geschäftigkeit, die sich im Vorhandenen bewegt, und an das Gerede des Man, das die Wirklichkeit verdeckt, indem es neugierig von Oberflächenpunkt zu Oberflächenpunkt hüpf, um die Tiefe nicht zu sehen, verfallen ist. Aus der Nichtigkeit des Nichts hervorgehend ist das Dasein Schuld und Grund jeder einzelnen Schuldigkeit.

Eine ähnliche, deutlich von Heidegger beeinflusste Stellung nimmt E. Lévinas in einem Artikel „De l'évasion“ in den *Recherches Philosophiques* 4 (1935/1936) 373—392 ein, ohne daß er dessen Tiefe erreichte. Im ersten Augenblick möchte man geneigt sein, in dieser Arbeit einen schlechten Scherz und

⁵ Sein und Zeit § 40.

eine Parodie auf die Existenzialphilosophie zu sehen, bürgte nicht die Zeitschrift dafür, daß dies nicht die Absicht sein kann. Denn nach Lévinas erfährt der Mensch sein Sein unmittelbar, wie es an sich ist, nicht in der Angst, sondern in der — Übelkeit (*malaise, nausée*) vor dem Erbrechen. Denn in diesem Zustande ist der Mensch mit sich selber eins. Der Grund der Übelkeit und des Ekels wird nicht als etwas Gegenüberstehendes erfahren; hier ist vielmehr der Mensch Ekel, Überdruß, Bürde. Und somit offenbart sich in diesem Zustande das Sein, wie es in Wahrheit ist, als Überdruß, Bürde, Ekel und Gegenstand der Scham. Das Streben, die Begierde sind demnach nicht, wie Platon im Symposion ausführt, Zeichen eines Mangels und Fehlens, eines Zuwenig an Sein, sondern eines Zuviel. Darum möchte das Sein vor sich selbst ‚entweichen‘ (*évasion*) und fliehen. Aber es gibt kein Wohin dieser Flucht, weil eben das Sein, und nicht ein zufälliges Seinsverhältnis, Last und Überdruß seiner selbst ist. Ein unendliches und ewiges Sein wäre unendliche Last und reines Fliehen. Das endliche Sein weist nicht mehr über sich hinaus, so wenig wie bei Heidegger. Gerade diesen Punkt betont Lévinas sehr stark; das Zurlastsein ist nicht ein Ausdruck der Endlichkeit, sondern des Seins als Sein. Endlich ist nur die Wesenheit, die das Existieren sich gibt; dieses selbst fällt nicht unter die Kategorie endlich-unendlich. Dies ist nur aus der Seinsauffassung der Existenzialphilosophie zu verstehen. Denn nach ihr ist das Existieren reine Unbestimmtheit, Nichts, ein bestimmungsloser Akt, der sich erst selbst mit der endlichen Wesenheit hervorbringt und in diesem Hervorbringen allein ist. Das Dasein ist seine Möglichkeit. Man übersieht, daß das Sein als Existieren ebenso sehr eine Abstraktion ist als das Sein im Sinne von Wesenheit und nur darum weder endlich noch unendlich ist; denn diese Prädikate kommen nicht der abstrakten, sondern der konkreten, in sich unendlichen oder endlichen, und nicht etwa erst durch eine endliche Wesenheit verendlichten Existenz oder vielmehr dem konkreten Seienden zu.

Mehr noch als bei Heidegger ist die Trostlosigkeit und Hoffnungslosigkeit des Daseins an sich bei Lévinas betont. Zwar geschieht im Vergnügen und der Lust immer wieder der Versuch zu entweichen. Denn die Lust ist kein Zustand, sondern ein drängendes Geschehen, das sich aus innerer Notwendigkeit immer mehr erweitert und ausbreitet, das sich aber in dem Augenblick überschlägt, wo die Flucht gelungen zu sein scheint. Auch hier ist Existieren Scheitern, nicht an einem äußeren Hindernis, sondern wie bei Jaspers⁶ Scheitern an sich selber.

⁶ K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin 1932; besonders Bd. III, 219—237.

Diese Entwertung des Seins scheint für eine heute weit verbreitete Stimmung bezeichnend zu sein. Sie erinnert in vielem an den Buddhismus, seine Lehre vom Leiden, von der Wurzel des Leidens und von dem Weg zur Überwindung des Leidens durch Entweichen ins Nirvana. Bei Heidegger und auch noch bei Jaspers ist allerdings die Haltung abendländischer, aktiver und trotziger, ein letzter Rest der Schätzung der Persönlichkeit, die das Abendland dem Christentum verdankt⁷.

Es ist wohl kein bloßer Zufall und mag darum einen Weg zum Verständnis solcher Systeme öffnen, daß alle genannten Philosophien im Grunde Lebensphilosophien sind. Nicht die menschliche Persönlichkeit in ihrer freien Vernünftigkeit ist der Angelpunkt menschlicher Wirklichkeit, sondern die in Stimmung erfahrene vitale, wenn auch noch etwas geistdurchtränkte Lebendigkeit. Geist ist nur mehr etwas Abgeleitetes, ein abkünftiger Modus, durch den die Stimmungserfahrung für den Gebrauch und das Gerede des verfallenden Miteinanderseins im Man artikuliert wird. Diese Auffassung erinnert stark an die Theorie des Intellektes bei Bergson⁸ als Instrument nicht der Wirklichkeitserkenntnis, sondern des *homo faber*. Dasein ist In-der-Welt-sein und kann sich deswegen ähnlich wie das Tier von seiner Umwelt nicht mehr zur objektiven Schau der Welt loslösen; alles Innerweltliche wird zum ‚Zeug‘, dessen metaphysische Strukturen denen der Organe ähnlich sind. Die Persönlichkeit geht im Man unter, sie verschwindet völlig in der gebrauchenden Versunkenheit in das Zeug; das herdenhafte Miteinandersein ist die einzige Form von Gemeinschaft, wenn dies noch Gemeinschaft genannt wer-

⁷ Dichterischen Ausdruck hat R. M. Rilke diesem Lebensgefühl gegeben besonders in den ‚Sonetten an Orpheus‘ und den ‚Duineser Elegien‘. Vgl. E. Vietta: ‚Über die Duineser Elegien‘ in Die neue Rundschau 47 (1936) 1307—1318: „Die Seinsgegebenheit umdrängt den Dichter in verschwenderischer Aufgliederung wie eine einzige, große Bedrängnis. Er ist allerdings kein Arbeiter am Begriff, sondern an der Schau. Seit Kierkegaard und Heidegger wissen wir, welche Rolle der Angst in solcher Seinsbedrängnis zufällt. Die grund- und ziellose Weltangst erschließt in einer einzigen, unheimlichen Vision das Sein als Ganzes, sie bringt uns mit einem Schlag zu Bewußtsein, daß wir im Seinsmeere gleichsam eingesunken sind, unausweichlich, und es gibt nichts, worauf wir uns zurückziehen können. Überall begegnet uns dasselbe Sein. Wir können durch diese namenlose Bedrängnis hindurchgehen — das ist die übermenschliche Leistung der Elegien — aber wir können ihr nicht entgehen, es sei denn, daß wir die Augen vor der Wirklichkeit verschließen und darüber hinweggehen, wie einer, der nicht mehr sein eigenes, sondern irgendein Leben herunterspielt“ (S. 1313).

⁸ H. Bergson, L'Evolution Créatrice, Paris 1908⁴.

den kann. Es enthüllt sich in diesen Philosophien die Tatsache, daß Leben allein letztlich sinnlos und darum trostlos ist. Alle Lobpreisungen des starken Lebens können darüber nicht hinweghelfen. Denn das Leben ist nicht nur Geburt und darum Aufstieg, sondern ebenso wesentlich Abstieg und Tod, und zwar von Anfang an, weil es ohne die Zeitüberlegenheit der Person unrettbares Vergehen ist. Vom Standpunkte des bloßen Lebens ist Dasein schrecklich, ein sinnloses Zwischenspiel zwischen zwei Nichts. Nietzsche hat dieses Grauen durch die Lehre von der ewigen Wiederkehr bannen wollen; aber er hat es so nur erst recht geoffenbart. Daß diese Philosophien so ausschließlich die dunkle Seite des Lebens betonen, ist allerdings nicht allein in ihrem Wesen als Lebensphilosophien begründet, sondern auch in zeitbedingten Umständen. Denn da das Leben doppeldeutig ist, läßt sich auch eine optimistische Lebensphilosophie denken, die das Moment des Aufstiegs und des kraftvollen Lebens als die eigentliche Wirklichkeit ansieht. Bei Nietzsche findet sich ja auch diese Seite, und manche Systeme sind betont lebensfreudig. Aber man kann wohl sagen, daß dies eine weniger tiefe Schau ist und daß deswegen jede Lebensphilosophie sich auf die Dauer zu der unfreudigen Lebensauffassung entwickeln wird. Denn aller Lebensaufstieg ist doch immer nur vorübergehend und verschwindet vor der Endgültigkeit des Todes, des Nichts. Deswegen muß es letztlich als sinnlos empfunden werden, als ein bloßes Da-sein. Nur vom Standpunkte des alle Wirklichkeitsstufen überschauenden Personseins und der sich daraus ergebenden Philosophie der Seinsanalogie kommt die Wahrheit des Grundsatzes wieder in Sicht: Alles Seiende ist werthaft.