

das Absolute bliebe alles ein absurdum und wirkte sich zerstörerisch aus. Ist das ein Argument für das Absolute? Anerkannt wird N.s Scharfblick in Dingen der Moral. Das Unaufrichtige, Selbstgefällige und Weichliche in der moralischen Haltung mancher Christen wird angeprangert; der Verf. gibt N. da weitgehend recht. Dort, wo N. das Christliche selbst angreift, nicht nur dessen Verzerrungen, möchte der Verf. ihn mit seinen eigenen Argumenten schlagen: wenn alles subjektiv und relativ sei, dann auch N.s eigene Thesen; wenn alles persönliche Idiosynkrasis sei (95, 205), dann müsse auch er es sich gefallen lassen, seine Gedanken übers Christentum so erklärt zu sehen. Dieser Versuch einer Widerlegung bleibt unfruchtbar, denn sein Prinzip wendet sich gegen ihn selbst. Der Verf. empfindet das auch und fordert, um im Gewirr der Relativitäten einen festen Halt zu gewinnen, die Fundierung der Moral auf einer Ontologie. Ein Nietzscheaner würde hierin natürlich nur neue Ungereimtheiten erblicken oder antworten, auch N. entwickle seine Übermoral aus einer Seinsphilosophie (die es ja bei ihm gibt).

Man sollte ruhig darauf hinweisen, daß ein Sinnverständnis der christlichen Moral gleichsam von außen her, wie N. es unternimmt, nicht möglich sei. Dann gewinnt die Wahrheit, die den Überlegungen Thibons oft unbewußt zugrunde liegt, vom geistlichen Menschen, der alles beurteilt, selbst aber von niemand beurteilt werden kann, ihr spezifisches Gewicht, freilich nur aus dem vollzogenen Glauben an Gottes Offenbarung. — Wohl kann man sagen, N. verrenne sich, obzwar Todfeind aller „Ideale“, in eine idealistische Utopie sondergleichen, die vom Übermenschen (141); sein Wille zum Standfassen jenseits von Gut und Böse sei der letzte Akt einer Parodie Gottes (142) und widerlege sich selbst. Doch N. begreift, wie der Verf. anmerkt, dieses Jenseits mindestens auch als die Sphäre der Liebe, denn „was aus Liebe geschieht, geschieht jenseits von Gut und Böse“ (vgl. 144, 162). Dabei ergeben sich naheliegende Parallelen zu Augustin und Johannes vom Kreuz. Solche formale Entsprechungen der Konzeption und des Ausdrucks zu christlichen Kategorien verleiten den Verf. dazu, N. einmal einen „Christen ohne Gott“ zu nennen (38). Aber diese formalen Gleichläufigkeiten gehören zum Bilde jeder „groß gewagten Existenz“, zum Idealismus so gut wie zum Existenzialismus, von Goethe bis Rilke. Sie bedeuten nicht die Eigensituation Nietzsches. Immerhin hätte hier eingegriffen werden müssen, um die allein genuine „Erfüllung“ dieser formalen Strukturen des Menschen durch Gott und Christus überzeugend darzustellen.

In der Diskussion von Problemen des sittlichen Lebens (z. B. 209 ff., 227 ff.) erweist sich der Verf. als Schüler der „grands moralistes“ der französischen Tradition; in diesen psychologisch-ethischen Fragen liegt wohl seine Stärke, weniger im eigentlich Philosophischen und Theologischen, obgleich er seinen Thomas gut kennt.

In der beigegeführten Studie über „Nietzsche und der hl. Johannes vom Kreuz“ läßt er den Leser gleichsam optieren zwischen dem reinen Nichts N.s und dem mystischen „Nichts“ Gottes. Wir kommen da auf die frühere Schwierigkeit zurück: beweist die existenzielle Not des personalen Menschen einen absoluten Not-Wender? Auch das Gottesargument „ex desiderio beatitudinis“ bedarf einer rationalen Methode, wenn man schon einmal behauptet, daß Seins-(Existenz-)Gewißheit sich letztlich im „Urteil“ ausdrücke, also einem rationalen Vorgang.

H. Ogiermann S. J.

Müller, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. 8° (113 S.) Heidelberg 1949, Kerle. DM 2.80; geb. DM 4.80.

Das kleine, aber inhaltsreiche Buch M.s bietet eine zuverlässige Einführung in Heidegger. Das Grundanliegen und der Geist dieses Philosophierens werden hier mit guter Einfühlung und Treffsicherheit verdeutlicht. Dafür sind die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge entscheidend; deshalb gilt es, die „Stellung der Ek-sistenz-Philosophie in der Geschichte des geistigen Lebens des Abendlandes zu skizzieren“ (57).

Bisher herrschte die Wesensphilosophie, und zwar zunächst in ihrer realistischen (Platon und Thomas von Aquin werden besprochen) und dann in

ihrer idealistischen Gestalt (an Kant und dem deutschen Idealismus gezeigt). Die realistische Wesensphilosophie hat es mit dem absoluten Wesen zu tun, d. h. mit dem, was vom Sein her wesentlich ist; die idealistische hingegen sieht nur das relative Wesen, d. h. das, was für den Menschen wesentlich oder unentbehrlich ist. Letztere ordnet deshalb das Wesen dem Menschen oder der Subjektivität unter, weil ihr das Sein verschlossen ist. Aber auch für erstere wird das Sein nie thematisch, bleibt es immer nur der verhüllte Hintergrund, weshalb der Bezug des Wesens zum Sein hinter dessen Bezug zum Geist zurücktritt und dieser Maß und Norm des Wesens wird. Daher kennzeichnet Heidegger die gesamte Wesensphilosophie als „Metaphysik der Subjektivität“ (23). Aus der Wesensphilosophie erwächst eine ihr entsprechende Ethik. In der realistischen Zeit vor Kant ist es eine Wesensethik, nach der dem sittlichen Handeln die ewige, geschichtslose Wesensordnung zugrunde liegt; diese aber hebt „die eigentliche schöpferische Freiheit“ (28) auf, weil das Wollen nur das zu verwirklichen hat, „was immer schon ist“ (17). Das spürt schon Kant, nach dem der eigentlich freie Wille von allen Inhalten unabhängig, „einzig durch sich selbst“ (31) bestimmt und so schließlich, wie der deutsche Idealismus ausdrücklich folgert, absolut und unendlich ist. Damit aber gerät die Ethik aus dem menschlichen Raum heraus; sie wird geschichtslos, indem sie entweder einer abstrakten Allgemeinheit oder einer leeren Unendlichkeit verfällt.

Immer deutlicher zeigt sich, daß die Wesensphilosophie der „heutigen Zeit“ nicht mehr „innerlich gemäß ist“ (35). Auch ihre nach dem Einbruch des Positivismus erneuerten Formen unterliegen dem philosophisch begründeten Zweifel, ob sie „uns noch Entscheidendes zu sagen haben“ (36). Hieraus erwächst die „geschichtliche Notwendigkeit . . . dessen, was heute unter dem Namen ‚Existenzphilosophie‘ zusammengefaßt wird“ (35). Im Gegensatz zur realistischen Wesensphilosophie mit ihrer „zeitlosen Statik“ nimmt die Existenzphilosophie das neu „erwachte historische Bewußtsein“ (37) ernst. Danach tritt zu der „ontischen Geschichte“ des Seienden die „ontologische Geschichte“ (38) des Seins. Also nicht nur das Seiende unterliegt dem Wandel, sondern auch Sein und Wesen, so daß dieses von sich aus „je anders erkannt und anerkannt zu sein“ (40) verlangt. Dazu kommt im Gegensatz zum Idealismus „das neue Erlebnis der Endlichkeit“, weshalb auch „die Endlichkeit im Sein selbst zu sehen“ (42) ist. Diese neue Sicht fordert „eine neue Ontologie“, ja „eine neue Grundlegung der Ontologie“ (41), nicht lediglich Ergänzung des Bisherigen; ihre Wurzel liegt in der „Erfahrung dieser geschichtlichen Wende“ (46).

Das im Vorstehenden verdeutlichte geschichtliche Anliegen nimmt Heideggers Philosophieren auf. Nach ihm ist nicht das Sein dem Menschen, sondern der Mensch dem Sein untergeordnet; er ist Ek-sistenz, d. h. Hinausstehen in das Sein. „Die restlose Leere des Menschen für das Sein“ besagt „Wesenlosigkeit“ und „Nicht-in-sich-selbst-stehen“ (48), weshalb er mit der Kategorie der Substanz nicht mehr zu fassen ist. Weil er nur das Da des Seins ist, kommt er einzig durch das Sein in sein Wesen, wie auch das Sein einzig durch ihn in sein Da kommt. So hängt nicht nur das Seiende vom Sein, sondern auch das Sein vom Seienden ab, wodurch es neben der ontischen Kontingenz und Geschichte des Seienden die ontologische Kontingenz und Geschichte des Seins gibt, wieweil letztere bestimmender Grund der ersteren ist. Folglich bemächtigt sich nicht die Zeit „des zeitlosen Seins, sondern dieses selbst ist das Sich-Zeitigende“ (53) und damit Grund aller Zeit. Insofern sich das Sein in seiner Geschichte ebenso enthüllt wie verbirgt, ist die Geschichte „die Wahrheit und zugleich die Unwahrheit des Seins“ (54), ist dieses zugleich „seine Geschichte und mehr als seine Geschichte“ (55). Dem jeweiligen Ruf des geschichtlichen Seins öffnet sich das Philosophieren; damit wird es, fern aller Hybris, zum demütigen Dienst am Sein, ist die Metaphysik der Subjektivität überwunden.

In der negativen Abhebung von der überlieferten Wesensphilosophie kommen mit Heidegger etwa Jaspers und Sartre überein; „in der positiven Grundlegung des Neuen“ (60) jedoch tun sich tiefgreifende Unterschiede auf. Zu-

mal von Sartre ist zu sagen, daß er „in allen seinen Positionen der alten Metaphysik entscheidend verhaftet bleibt, auch wenn er deren Positionen größtenteils auf den Kopf stellt“ (60). Die Wege trennen sich deutlich bei der Freiheit, die für Sartre nihilistisch, für Heidegger dagegen vom Sein her gegründet ist. Während ferner Sartre klar atheistisch ist, taucht in Heideggers Denken des Seins die Alternative theistisch-atheistisch nicht auf; „Gott ist in keiner Weise mehr im Bereich der Philosophie“ (77), wird aber sicher nicht geleugnet. Vielmehr kann sich jede Gottesbegegnung nur im Raume des Seins vollziehen; ob darin auch schon eine wenigstens „formale Anzeige“ (78) auf Gott hin liegt, läßt sich nach Heideggers bisherigen Äußerungen nicht entscheiden.

M. entfaltet eine reiche, oft fremd- und neuartige Problematik. Hier wird Heidegger ganz ernst von sich selbst her verstanden und echt nachvollzogen; auch wird er in ein lebendiges Gespräch mit der Scholastik gebracht. In ihre Nähe führt vor allem der demütige Gehorsam gegenüber dem Sein, der nun in Gegenstellung zur Metaphysik der Subjektivität zum Grundzug in Heideggers Philosophieren geworden ist. Gerne stimmt man M. darin zu, daß ein Christ nicht „a priori ablehnend“ (78) diesem Denken gegenüberstehen muß. Ebenso ist M.s Grundanliegen zu bejahen, nämlich dem Neuen, das in Heidegger zweifellos aufgebrochen ist, in vollem Umfang gerecht zu werden. Dabei liefert sich der Verf. keineswegs ohne kritischen Blick diesem Neuen aus; vielmehr bringt er immer wieder seinen eigenen christlichen, ja scholastischen Standpunkt zur Geltung, ohne freilich Heidegger, wie nochmals betont sei, zu verkürzen oder zu entstellen. Wenn wir im folgenden einige Vorbehalte anmelden, so nehmen wir meist Motive auf, die bei M. schon anklingen; manche Gedanken hat er, zumal in den Exkursen am Schluß seines Buches, selbst schon ausdrücklich entwickelt; andere freilich, die wegen M.s Hauptabsicht mehr im Hintergrund blieben, werden erst von uns so deutlich herausgestellt. Schließlich darf auch die eine oder andere Gegensätzlichkeit zu M. nicht verschwiegen werden.

Ist wirklich die Wesensphilosophie nicht mehr der heutigen Zeit „innerlich gemäß“? Das mag von ihrer idealistischen oder ihrer rationalistisch zersetzten realistischen Gesalt oder von einer Wesensphilosophie, die sich gegen die neu aufgebrochene Seinsproblematik sperrt, gelten. Was aber das Wesen eigentlich meint, ist auch für das Heute unentbehrlich; übrigens blieb etwa Thomas keineswegs bei einer bloßen Wesensphilosophie stehen (vgl. den nächsten Abschnitt), — Nach allem kann man der Wesen- und Substanzlosigkeit des Menschen nicht Gefolgschaft leisten. Gerade vom Sein empfängt er sein tiefstes Wesen, das von hier aus neu zu bestimmen wäre; auch steht er als Da des Seins in sich, was eine neue Sicht seiner Substantialität bedeutet.

Wird nicht die Scholastik eines Thomas zu sehr im Lichte der neuzeitlichen Philosophie gesehen, wenn man sie der Metaphysik der Subjektivität einordnet? Nach Thomas lebt doch der Menscheng Geist völlig von seiner Hinordnung auf das Seiende und letztlich auf das Sein; wie auch M. in seinem ersten Exkurs schön entwickelt, kennt Thomas schon das Sein als *actus essendi* und als *intellectus agens*. Daher sieht er das Wesen vom Sein her und zum Sein hin, weshalb jenes nicht ins Subjekt verflüchtigt oder auch nur vorwiegend in seinem Bezug zum Subjekt angesetzt wird; also kann hier schwerlich von Metaphysik der Subjektivität die Rede sein. Daran ändert auch nichts die ohne weiteres zugegebene Tatsache, daß in der Scholastik die Seinsproblematik noch nicht so thematisch wie bei Heidegger hervorgetreten ist; allerdings schließt das nicht aus, daß Thomas bereits vieles im Sein enthüllen konnte.

Fallen das Sein bei Thomas und das Sein bei Heidegger zusammen? Da dieses geschichtlich und endlich ist, jenes aber nicht, kommen sie jedenfalls zunächst in keiner Weise zur Deckung. Doch gibt es für das scholastische Denken das im endlichen und geschichtlichen Seienden partizipierte Sein, das als dessen immanenter Grund selbst endlich und geschichtlich ist. Dieses begegnet als erstes der ontologischen Erfahrung; davon ist Heideggers Blick so gefesselt, daß er die jede Geschichtlichkeit und Endlichkeit überschreitende Tiefe des

Seins nicht entfaltet, obwohl er sie nicht leugnet. Auf diese innerste Tiefe aber richtet sich im *actus essendi* und im *intellectus agens* der Blick der Scholastik so sehr, daß sie die geschichtliche und endliche Gestalt des Seins zu wenig beachtet und geneigt ist, alle Geschichtlichkeit und Endlichkeit allein dem Seienden zuzuschreiben. Die Scholastik hat von dem mächtigen Anstoß zur thematischen Durchforschung der Seinsproblematik, der von Heidegger ausgeht, zu empfangen, wobei zunächst das endliche und geschichtliche Sein zu klären und erst durch dieses hindurch die alles Endlich-Geschichtliche hinter sich lassende Tiefe des Seins zu erreichen ist. Heideggers Philosophieren hingegen müßte gerade durch die Enthüllung dieser Tiefe, die von der Scholastik, obwohl noch nicht in voller Ausdrücklichkeit, vollzogen wird, befruchtet werden.

Wie verhält sich die Gottesfrage zum Sein? Wir geben Heidegger und M. darin recht, daß die Gottesfrage erst durch die thematische Entfaltung der Seinsproblematik den ihr gemäßen Raum ganz gewinnt. Insofern nämlich Gott nicht ein Seiendes, sondern *Ipsum Esse* oder das Sein selbst ist, vollzieht sich hier die höchste Aufgipfelung des Ontologischen. Zeiten, denen die Seinsproblematik ferne lag, haben die Gottesfrage in das Ontische ableiten lassen, was auch bei Heidegger und M. noch nachwirkt. Dadurch lockert sich der innere Zusammenhang zwischen der Seinsfrage und der Gottesfrage, besonders wenn das Sein nur endlich-geschichtlich, nicht aber in seiner darüber hinausgreifenden Tiefe gesehen wird. Als äußerste Folge würde sich daraus ergeben, daß Gott „in keiner Weise mehr im Bereich der Philosophie“ vorkommt, daß er sich wegen Unmöglichkeit einer *theologia naturalis* einzig durch übernatürliche Offenbarung erschließen kann. Wird aber das endlich-geschichtliche Sein zu seiner letzten Tiefe hin entwickelt, was mit Heideggers Ansatz durchaus vereinbar ist, so erwächst daraus als Letztes des ontologischen Bereiches der Aufstieg zu Gott.

Ist die Wesensphilosophie wirklich von zeitloser Statik, und die Wesensordnung wirklich geschichtslos? Wird nur verwirklicht, was immer schon ist, und geht so die eigentlich schöpferische Freiheit zugrunde? Gewiß ist zuzugeben, daß im überlieferten Philosophieren noch manches von der platonischen Geisteshaltung weiterlebt, weshalb auch das Einmalige der jeweiligen Situation und freien Entscheidung nicht voll zur Geltung kam. Doch darf auch nicht unterschätzt werden, wie sehr der Platonismus im christlichen Raum fortgebildet worden ist, so daß doch das Geschichtliche und Einmalige sich tatsächlich entfalten konnte. Freilich hat man daraus noch kaum alle Folgerungen für die Auffassung der Wesenheiten gezogen; man kann aber sagen, daß die Sicht der Wesenheiten bei Thomas durchaus mit der Unterscheidung M.s zwischen den „formalen“ (im geschichtlichen Wandel sich durchhaltenden) und den „geschichtlichen“ (gerade die verschiedenen Ausprägungen im Wandel der Geschichte darstellenden) Wesenheiten (105) vereinbar ist.

Joh. B. Lotz S. J.

Fischel, W., *Leben und Erlebnis bei Tieren und Menschen*. 8° (VIII u. 133 S.) München 1949, Barth. DM 12.40; geb. 14.40.

Der Verf. legt hier die interessantesten und wichtigsten Ergebnisse der vergleichenden Forschung über die Seele der Tiere und des Menschen vor. Was das Werk wesentlich von anderen Arbeiten aus dem Gebiet der Tierseelenkunde unterscheidet, ist die ausführliche Behandlung nicht nur der Tatsachen, sondern auch des Sinngehaltes der psychischen Fähigkeiten der verschiedenen Lebewesen. Die Frage nach der Bedeutung der Psyche führt den Verf. schließlich zur Frage nach dem Sinn des Menschenlebens und des Lebens überhaupt.

Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß die Biologie der letzten Jahrzehnte sich allzu ausschließlich mit der Frage nach dem Wie des Entstehens verschiedener Lebensformen beschäftigt hat, während die Frage nach dem, was entstand, kaum aufgeworfen wurde. Deshalb versucht der Verf. eine Phänomenologie der Lebenserscheinungen zu geben. Ausgehend von physiologischen Tatbeständen (Tier als Stoffwechselgefüge) beschreibt er das „Phäno-