

Was bleibt von der Existenzphilosophie?

Zu dem Buch von L. Gabriel, Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre*

Von Endre von Ivánka, Wien

Es mag auf den ersten Blick als ein historisierendes Festhalten an Kategorien erscheinen, die auf die heutige philosophische Lage nicht mehr anwendbar sind, wenn man behauptet, daß die ganze philosophische Entwicklung sich in dem polaren Gegensatz von aristotelischer und augustinisch-platonischer Denkweise vollzieht. Und doch erweist sich dies bei näherem Zusehen als richtig. Im Grunde genommen liegt dies, ganz unabhängig von den historischen Zusammenhängen, schon in der Natur der Sache. Man kann die Grundprobleme des Seins (des eigenen Seins, des äußeren Seins, der Beziehung des eigenen Seins zum äußeren, und beider zum absoluten Sein) prinzipiell nur von zwei Seiten angehen: Entweder von einer Analyse des äußeren Seins aus (ob man nun die kritische Besinnung auf die Erkennbarkeit dieses äußeren Seins der Analyse vorausschickt oder nicht) oder von einer Analyse des eigenen Seins aus, die in seine Tiefen hinabsteigt und dort seinen wesenhaften Bezug auf ein ewiges, absolutes Sein „über ihm in ihm“ (das augustinische: *ascende intra te supra te*) aufdeckt. Bis zu einem gewissen Grad wird jede dieser Betrachtungsweisen immer einseitig sein und der Ergänzung durch die andere, polar entgegengesetzte bedürfen.

Die „aristotelische“ Betrachtungsweise, die von der Analyse der äußeren Welt ausgeht und eine klare Definition der „Wesenheit“, der „Form“, der „Natur“ eines jeden Wesens als ihr Erkenntnisziel betrachtet, wird notwendigerweise die Kategorien ihres Definierens aus der Außenwelt beziehen, und sie dann, bei dem Bestreben, das eigene Sein als eine ebensolche „Natur“ zu begreifen, auf das persönliche Dasein, das menschliche Ich übertragen. So kommt man, bei konsequenter Anwendung der aristotelischen Methode, dazu, daß sich „Socrates et Platon“ nur durch „*haec ossa et haec caro*“ unterscheiden und durch die Verschiedenheit der Akzidenzien, die sich „zufälligerweise“ auf dem einen oder dem anderen „Substrat“ zusammengefunden haben (vom „Formalen“ her ist weder die Individualität noch ihre persönliche Ausprägung irgendwie zu bestimmen). Es ist kein Wunder, daß das Wesen der Person einer solchen Betrachtungsweise unter den analysierenden Händen entschwindet¹.

Die andere Betrachtungsweise, die augustinisch-platonische (womit nicht der ganze Platonismus als System gemeint ist, sondern nur die eine seiner Grundkomponenten²), geht vom eigenen Sein, in seiner konkreten Existenz, vom *erlebten* Dasein aus, zunächst ohne jeden Versuch, logisch-definitivische Elemente in die Bestimmung dieses Daseins hineinzutragen, und erhebt sich dann aus der erlebten „Bedürftigkeit“ des eigenen endlichen Seins zum „Suchen“ nach dem Absoluten und zum Absoluten selbst³. Das Wesen des persönlichen Daseins, sein Entscheidungscharakter, seine Freiheit kommen so völlig zur Geltung. Es liegt aber beim

* 8°, 416 S., Wien 1951, Verlag Herold.

¹ Wie auch die aristotelische Analyse des Willensaktes notwendigerweise an dem wesentlichen Punkte der Freiheit vorbeigleitet, habe ich in ZKathTh 72 (1950) 156 f. zu zeigen versucht.

² Vgl. zur Motivanalyse des Platonismus: ZPhForsch 4 (1950) 385—392.

³ Zum Ganzen vgl. J. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt 1939; dazu Schol 15 (1940) 400.

Beschreiten dieses Weges immer die Gefahr nahe, daß man auf die Frage: *Quid quaeris scire?* mit Augustinus antwortet: *Deum et animam, nihil aliud.* So läßt man die Frage der Wesenheit und Beschaffenheit der äußeren Welt sowie das Problem ihrer Erkennbarkeit (also das Problem der Rationalität der Welt sowohl wie das der Ratio, des erkenntnismäßigen Verhaltens zum Gegenstande abseits vom erlebnismäßigen) dabei außer acht. Oder aber es wird dieses Problem auf eine „erborgte“ Weise gelöst, indem man, wie dies Platon tut, die gegenständliche Erkenntnis der äußeren Welt als eine deduktive betrachtet, deren Erkenntniselemente angeblich aus der Analyse des unmittelbar erkannten Absolutum, des „einen, vollen Seins“ entspringen sollen⁴. Im Grunde genommen ist die augustinische Illuminationslehre auch eine solche „erborgte“ Lösung des Erkenntnisproblems, weil sie uns auch die Erkenntnisinhalte, die die äußere Gegenstandserkenntnis betreffen, auf demselben Wege der inneren Erkenntnis gewinnen läßt, auf dem wir in Wirklichkeit nur unser eigenes, geistiges Sein (und in ihm den Bezug auf das Absolutum) erlebend erfahren können.

Es ist nicht schwer, die philosophische Entwicklung bis zur Neuzeit als eine Bewegung zu verstehen, die sich innerhalb dieser Polarität abspielt. Dabei muß wohl nicht erst erwähnt werden, daß Thomas v. Aquin hier nicht einseitig auf die aristotelische Seite zu stehen kommt, sondern als einer der seltenen Momente der Gleichgewichtslage zwischen beiden Polen zu betrachten ist, wenn auch die aristotelische Grundstruktur seines Systems stärker in die Augen fällt als der das System durchdringende und belebende augustinische Geist. Wir haben aber erst seit kurzem die notwendige historische Distanz gewonnen, um einzusehen, daß die ganze neuere Periode der philosophischen Entwicklung, von Descartes bis in die jüngste Vergangenheit, auf die „aristotelische“ Seite gehört, und daß jetzt erst wieder der Rückschlag des Pendels nach der anderen Seite hin erfolgt ist — und zwar, wie das zu geschehen pflegt, ein wenig zu stark, zu extrem.

Innerhalb dieser jüngst vergangenen Periode könnte man zwar — dem kartesisch-leibnizischen Rationalismus gegenüber — Kant als eine augustinische Episode betrachten, weil bei ihm die letzte Gewißheit des Idealen, auf das hin eigentlich die „ganze Absicht des Erkennens abzielt“, eine innerliche ist. Denn wir „stiften Ordnung“ mit dem Verstande nur deshalb, um diese Ordnung dann in Bezug zu den Vernunftideen zu setzen, deren Gewißheit nicht aus der Erfahrungserkenntnis stammt (in der sie vielmehr nur als „regulative Prinzipien“ eine Rolle spielen können), sondern aus ihrer *moralischen* Notwendigkeit. Wie sehr aber Kants Denkweise dennoch an der äußeren Gegenstandserkenntnis orientiert ist, zeigt die Tatsache, daß er aus dieser seiner innerlich-moralischen Fundiertheit der Vernunftideen sofort die Folgerung zieht, daß sie „nur subjektiv“ für das Vernunftwesen gelten und nicht „Erfahrungswirklichkeit“ sind. Krüger⁵ hat es vortrefflich formuliert: „Bei uns spricht der Wunsch — das Zeugnis menschlicher Bedürftigkeit — an sich schon dafür, daß der Gedanke, der ihm entspringt, falsch ist“, während für die platonisch-augustinische Denkweise das Erlebnis der Bedürftigkeit selbst zum Gewißheitserlebnis wird, das Zeugnis ablegt für die Existenz dessen, worauf das Streben hingerichtet ist, das aus dieser Bedürftigkeit entspringt. Wie es ein Mystiker des 14. Jahrhunderts gesagt hat: „*Affectus consurgit in Illum, quem in sua tendentia (d. h. im Streben selbst) cognoscit esse quietativum desiderii*“⁶, oder wie es Krüger sagt: Das platonische Wissen um das Absolutum ist ein „Wissen der Sehnsucht, die im Entbehren weiß, was ihr fehlt, und die im

⁴ Siehe zur Motivanalyse des Platonismus a. a. O. 386 und Schol 13 (1938) 412.

⁵ Siehe a. a. O. 281.

⁶ Vgl. ZKathTh 72 (1950) 170 Anm. 43.

Finden das Erfüllende als das lange Vermißte erkennt“⁷. Eine solche Gewißheit ist aber für Kant darum „nur subjektiv“, weil er nicht den ganzen, existierenden und erlebenden Menschen zum Ausgangspunkt nimmt, sondern zunächst das „Erkennen“ für sich analysiert als einen auf die Eindrucksrezeption und deren Synthese (zu Gegenstandsabbildern) eingerichteten Mechanismus, der dann erst nachträglich mit dem „Praktischen“, dem Sittlichen, in Verbindung gebracht wird. Der Unterschied der Betrachtungsweisen wird dort besonders klar, wo Descartes scheinbar augustinische Gedankengänge nachdenkt, in Wirklichkeit aber eine radikal verschiedene Methode befolgt. Denn aus dem augustinischen Erleben des Absolutums im eigenen Innern, und in seiner Bedürftigkeit, wird bei Descartes ein ontologischer Rückschluß aus einem in der Selbsterfahrung gegebenen realen, aber endlichen Wesen auf das unendliche Sein als dessen kausaler und begrifflicher Voraussetzung. Die Beschränkung auf das Noëtische wird noch deutlicher im nachkantischen Idealismus, der die ganze erfahrungsmäßig erkennbare Realität aus dem „Transzendentalen Ich“ oder dem „absoluten Geist“ deduzierend herleiten möchte. So macht er die ganze Welt und das Sein des Menschen in ihr zu einem Denkproblem, ohne die Seinsituation des Menschen, sein erlebnismäßiges Hineingestelltsein in die Welt, seine Bedingtheit und seine Verantwortung mit in Anschlag zu bringen, wenn es sich darum handelt, zu begreifen, was das Denken innerhalb des menschlichen Seins überhaupt zu bedeuten hat.

Weil man das Denken aus dem Sein des Menschen herausgerissen und es verabsolutiert hatte — bis zu dem Versuch einer denkerischen Nachvollziehung des ganzen „dialektischen Prozesses“ der Weltentfaltung empor —, ist man dann wieder am Denken selbst irre geworden. (Die starke Betonung des „Als-ob“-Charakters aller Erkenntnis im Neukantianismus, die Herabwürdigung des Denkens zu einem „Mittel der Orientierung“ im Dienste des Lebens im Biologismus.) So wurde es nötig, über die Alternative „subjektiv oder objektiv gültig“ hinweg auf die Analyse des Erlebnischarakters der Inhalte unseres Erkennens zurückzugreifen (Phänomenologie im Sinne Husserls). Als sich mit diesem Verfahren der religiöse Impuls verband, der von Kierkegaards Widerspruch gegen die Hegelsche Überschätzung des Denkens und seiner leidenschaftlichen Betonung des Erlebnismäßigen ausging (und auch von seiner unbarmherzigen Bloßlegung des kreatürlichen Daseins, im Gegensatz zur idealistischen Abstraktion des „denkenden Seins“), da war die Existenzphilosophie schon geboren, und damit der Pendelschlag nach der anderen Seite schon vollzogen.

In dem Buch von Gabriel scheint nun das erste Zeugnis dafür vorzuliegen, daß man sich dieses „Reaktionscharakters“ der Existenzphilosophie bewußt wird und der Zeitpunkt gekommen ist, zwischen dem berechtigten Anliegen einerseits, das dieser neuen philosophischen Fragestellung zugrunde liegt, und den extremen Thesen und methodischen Einseitigkeiten andererseits, zu denen sie sich durch dieses „Ausschwingen nach der andern Seite“ hinreißen ließ, besonnen zu unterscheiden.

Das Buch will nicht nur „eine wissenschaftlich strenge Analyse und Erschließung des gedanklichen Gehaltes und wirklichen Anliegens dieser Denkrichtung“ (7) geben, sondern auch zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie führen. Deshalb werden zunächst die verschiedenen Richtungen und Abarten der Existenzphilosophie charakterisiert, von Kierkegaard, der gemeinsamen Wurzel aller Existentialismen, ausgehend (wobei hier vielleicht die andere Filiation der Existenzphilosophie, die von der Phänomenologie her, etwas zu kurz kommt, was erst S. 287 ff. nachgeholt wird) über den Ausgangspunkt aller modernen Existentialismen, die Philosophie Heideggers (daß Heidegger seine Philo-

⁷ A. a. O. 202.

sophie selbst nicht mehr Existentialismus oder Existenzphilosophie nennen würde, darauf wird noch zurückzukommen sein) bis zu dem moralischen Existentialismus von Jaspers und dem pessimistischen Sartres. Dann werden die verschiedenen Positionen miteinander „ins Gespräch gebracht“ und mit einigen Vorläufern und Geistesverwandten (Nietzsche, Rilke, Husserl) verglichen, um die innere Problematik, in ihrer Berechtigung und ihren Fehllösungen, klarzumachen. Schließlich weist G. auf einige Denker hin, bei denen er den Ansatz zu einer auch für das Christliche tragbaren Verwendung der existentialistischen Methode zu sehen glaubt (G. Marcel, P. Wust). Vor allem, betont Gabriel, darf man im Existentialismus kein System sehen, keine Lehre, keine „These“, sondern eine Methode, eine Fragestellung. Deshalb ist das zentrale Kapitel des Buches der Charakterisierung des Ansatzes zum existentialistischen Denken bei Heidegger gewidmet. „Man hat in der Philosophie ständig Fragen gestellt und Antworten gegeben, als ob es den Menschen, der sie stellt, überhaupt nicht gebe“ (116). Demgegenüber will die Existenzphilosophie ernst machen mit der Einsicht, daß der Mensch, der nach dem Sein fragt, jeweils selbst schon im Sein steht und ihm das „andere“ Sein nur insofern zugänglich ist, als es „für ihn etwas bedeutet“. „Jedes Wissen geht aus der Bekümmernng hervor, was das alles für ihn zu bedeuten habe“ (5). In seinem Dasein, seinem In-der-Welt-sein, in der Auseinandersetzung mit dem, was um ihn ist, wird ihm das Sein außer ihm offenbar (117). Durch das Selbstverständnis seines Seins wird ihm das Sein außer ihm erschlossen.

Aber — und hier setzt auch schon die Kritik ein — wenn auch, nach Heidegger, das Sein außer dem Menschen ihm in seinem Selbstverständnis offenbar wird, so ist doch bei Heidegger aus der Analyse dieses Selbstverständnisses „der Bezug auf Gott gestrichen“ (127). Es bleibt nur das „abgehackte Beziehungsglied der Endlichkeit von dem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen übrig“ (304). Der Kierkegaardsche Existentialismus war noch auf Gott ausgerichtet, mit einer Ausschließlichkeit, die das Wesen des Menschen überhaupt in dieser Hinrichtung auf Gott aufgehen ließ — aber auch mit einer Einseitigkeit der Beziehung, die das Wesenhafte und Wahre als das (im Endlichen und Vernünftigen betrachtet) notwendigerweise Paradoxe erscheinen ließ, so daß diese Hinrichtung auf Gott im Endlichen nicht real vorhanden erscheint, sondern nur in der radikalen Selbstaufhebung des Endlichen verwirklicht wird. Der protestantische Standpunkt, wonach durch die Erbsünde die menschliche Natur völlig korrumpiert ist, hat sich hier mit der antihegelianischen Negation aller Rationalität, aller möglichen Beziehung des Endlichen auf das Unendliche zu einem geradezu krankhaften Ressentiment gegen jede Idee einer im Wesen des Geistigen selbst gelegenen Hinordnung auf das Absolutum verbunden, und so vielleicht der heideggerischen „Abkappung“ vorgearbeitet. Oder ist auch — inkonsequenterweise, im Widerspruch zu seiner Methode — bei Heidegger das alte Mißtrauen der cartesianisch-rationalistischen Gegenstanderkennnis gegen das augustinisch-platonische „Wissen aus dem Mangel heraus“, von dem Krüger gesprochen hat⁶, noch lebendig? Inkonsequenterweise. Denn gerade für eine existentielle Betrachtungsweise müßte das Argument (wenn man überhaupt hier von einem Argument sprechen kann, und nicht vielmehr von einem unmittelbaren Erlebnis), das von dem „Selbstverständnis“ des eigenen, endlichen und unvollkommenen Wesens auf das Unendliche und Vollkommene führt, ja diesen Gegenpol des eigenen Seins in dem Selbsterlebnis des eigenen Seins schon miteingeschlossen enthält, als der bündigste Existenzbeweis anerkannt werden. Diese „Verschlossenheit gegenüber dem Unendlichen“ führt zu weiteren Inkonsequenzen. Heidegger sieht das Wesen des Menschen in seiner Freiheit — mit Recht. Daß „der Mensch ein Seiendes ist, das sich zum Sein selbst verhält“ (120), kommt am reinsten in seiner Fähigkeit zur

⁶ Siehe a. a. O.

Entscheidung zum Ausdruck. Verliert aber nicht die Entscheidung ihren Sinn, wenn die Termini der Entscheidung gleichwertig sind, wenn die Entscheidung nicht „für“ oder „gegen“ etwas geschieht?⁹ Gewiß, wir entscheiden uns „für“ unsere tieferen Möglichkeiten, vom Gewissen zu unserem tieferen Selbst aufgerufen. Aber besteht dessen Selbstverwirklichung wirklich nur in dem Realisieren seiner eigenen Möglichkeiten und nicht in der Hinformung auf ein objektives, über ihm stehendes Ideal hin? Hat unser handelndes Entscheiden wirklich nur den Sinn eines möglichst vollkommenen Selbstausdrucks? Das könnte man gelten lassen, wenn es von Gott gesagt wäre. Denn bei Ihm ist es wirklich so, daß sein Wirken und sein Wollen nicht auf ein Ziel außer ihm hinstreben kann, sondern daß alles, was er wirkt und schafft, nur dazu da ist, sein Wesen in Abbildern und Wirkungen auszudrücken. Aber dem Menschen dieses „göttliche“ Verhalten zu seinen Handlungen und Entscheidungen zuschreiben, heißt ihn zu einem unendlichen Wesen machen, das er nicht ist. Denn Freiheit als entscheidendes Sich-selbst-gestalten ist für ihn zugleich das In-der-Zeit-sein, das „Sich-vorweg-sein“ (122), in dem sein Seinkönnen fortwährend sein konkretes Dasein gestaltet und umgestaltet. Aber da er ein endliches Wesen ist, ist dieses „Sich-vorweg“ zugleich ein notwendiges Münden in das Nichts („Unser Leben ist ein Gehen zum Ende“) — und darin sieht Heidegger die Tragik des Seins. „So wird die Endlichkeit als Sinnlosigkeit dogmatisiert“ (127). Das Selbstverständnis des Seins führt — angeblich — zur Einsicht in die Sinnlosigkeit des Daseins, die — heroisch ertragen werden muß (162, 127).

Man darf sich aber nicht wundern, daß ein Wesen, dem man ein solches Verhältnis zu seinem Handeln und Wirken zuschreibt, wie es nur Gott zukommt, und das sich dann gleichwohl als vergänglich und endlich erweist, tragisch wirkt — und ebensowenig, daß für ein endliches Wesen, das kein Unendliches als Zielpunkt seiner Entscheidung und seines Hingeordnetseins hat, das Dasein sinnlos wird. Das sind Konsequenzen, die sich nicht aus der existentiellen Betrachtungsweise selbst ergeben, sondern daraus, daß bei der Existenzanalyse etwas Wesentliches unterschlagen wurde, was dem endlichen Dasein erst seine Sinnhaftigkeit, dem sich entscheidenden (freien) Dasein erst die Möglichkeit zur Entscheidung und damit zur Betätigung seiner Freiheit gibt — etwas, dessen Erlebnis schon in der wahren und vollständigen Analyse des „Selbstverstehens des endlichen Seins“ mit enthalten ist, wie Augustinus gezeigt hat — nämlich die notwendige und im eigenen Endlichkeitserlebnis miterlebte Hinordnung des endlichen Seins auf das Unendliche.

Bei Jaspers ist nun zwar der Begriff Gottes vorhanden, aber eben nur als „regulatives Prinzip“ im Sinne Kants, als das „Transzendente, das nur im Widerschein der Unerreichbarkeit ergriffen“ wird (181) als eine „Aufgeschlossenheit der Existenz zur Transzendenz hin, in die kein wirklicher transzendenter Impuls dringt“ (319). Gott ist hier eine „für das sittliche Verhalten notwendige Idee“, wie bei Kant, deren Sein in der Sittlichkeit begründet ist, nicht umgekehrt (175). Gabriel weist mit Recht auf die Nähe zu Kant hin (320). Bei Sartre ist das Sein schlechthin das „Lastende“, das Sinnlose; es ist notwendig, daß er einen Gott ablehnt, der nur der „Administrator der großen Weltordnung“ ist, der „kosmische Ingenieur“, der Konstrukteur der Weltmaschinerie, die den Einzelnen erdrückt (271). Aber — wie Gabriel richtig bemerkt — es ist nur der Gott des kartesischen Deismus, den er damit ablehnt. Sartre ... „endet mit der Verkündigung, daß ‚Gott tot ist‘. Es fragt sich nur, welcher?“ (271). Jedenfalls nicht der, der in der menschlichen Freiheit erlebt wird als ihr notwendiger Zielpunkt, da die Freiheit eines endlichen Wesens nur eine Freiheit „zu Gott“ sein kann, nicht eine Freiheit „von Gott“.

⁹ Gabriel sagt daher richtig: „Heidegger weiß um das Lichte eines Daseins in Freiheit, aber er weiß nicht, woher das Licht kommt“ (129).

Denn für eine *solche* Freiheit würde es gelten, was Sartre von der Freiheit überhaupt sagt: daß der Mensch „zur Freiheit verdammt ist“ (272).

Noch ein zweiter Mangel der Existentialphilosophie wird von Gabriel festgestellt: Außer dem wahren, lebendigen Bezug auf Gott fehlt in ihr auch ein gesundes, unbefangenes Verhältnis zum Phänomen der reinen Erkenntnis. Es ist nicht wahr, daß sich uns das Sein nur in unserem sorgenden und besorgenden Verhalten, letztlich also in unserem Handeln, offenbart, und daß selbst das „Hinblicken auf das Besorgte“ nur ein „abgeschwächtes Tun“ (118) ist. Wenn es so wäre, dann wäre Erkennen nicht mehr als ungefähr das, was die Scholastik mit dem Ausdruck „*vis aestimativa*“ bezeichnet — ein instinktives Reagieren auf das, was das Ding für *mich* bedeutet, ohne eine wirkliche Einsicht in das, was *es ist*. Aber „der Anspruch des Denkens auf die absolute Wahrheit“ (343) kann nicht aufgegeben werden. „Wenn der existentielle Charakter einer Erkenntnis selbst schon als Kriterium ihrer Wahrheit angesprochen werden darf, so würde dies den Zusammenbruch der Wahrheit bedeuten“ (341). „Von diesem Gesichtspunkt aus . . . ist der Existentialismus . . . die schärfste und gefährlichste Form des Skeptizismus und Positivismus“ (341). „Nur in der religiösen Existenz fällt die existentielle Wahrheit mit der absoluten Wahrheit zusammen“ (343). Denn nur dort ist das Verhalten des Menschen zugleich die Bedingung dafür, daß sich ihm der Gegenstand seines Erkennens offenbart. Wieder einmal bestätigt sich, daß die existentielle Methode nur in diesem Bereich gültig ist, der — innerlich — zwischen dem Ich und dem Absolutum liegt. Sonst aber ist Erkennen ein Verhalten eigener Art zum Gegenstande, das nicht mit dem existentiellen Verhalten gleichgesetzt werden kann, wenn es auch — was man vielleicht noch nicht genügend berücksichtigt, wenn man vom Eigenwert des Denkens spricht — seine Rolle und seinen Sinn erst in der Gesamtheit der menschlichen Existenz gewinnen kann, wie man umgekehrt nicht vergessen darf, daß „existentielles Denken selbst im Vollzug der geistigen Existenz steht“ (343), denkendes, auf die reine Wahrheit selbst gerichtetes Verhalten für den Menschen selbst eine Verwirklichung seines Seins bedeutet. Den „Anspruch des Denkens auf die Wahrheit dem existentiellen Charakter des Denkens zuliebe einfach zu annullieren“, „heißt den offenbaren Sinn des Denkens zerstören“ (342). Das ist auch der Grund, weshalb man die Philosophie Heideggers trotz dem Begriff des „Offenbarseins“ des Seienden, nicht als eine Fundamentalontologie ansprechen kann (die sie sein möchte) — wenigstens solange sie auf den Fundamenten ruht, die in „Sein und Zeit“ gelegt wurden. Denn solange nicht die „Eigenständigkeit des denkenden Verhaltens von meiner Existenz“ (im Erfassen des „Soseins“, das nicht von dem gefärbt sein darf, was das „Ding für mich bedeutet“, — nicht in der Existenz der erkennenden Funktion selbst, die freilich zu *meiner* Existenz gehört) anerkannt ist, kann von Seinserkenntnis nicht die Rede sein. Solange dies nicht kargestellt ist, können wir nichts Verbindliches über die neuen Wege sagen, die Heideggers jüngste Schriften andeuten. Berechtigt ist hingegen das Bestreben der „Verschmelzung des Denkens mit der Existenz“ (347) in dem Sinne, daß das Denken selbst, *mit* seinem Wahrheitsanspruch, als der Weg der „Selbstverwirklichung der geistigen Existenz“ (341) erkannt und so in den existentiellen Aspekt einbezogen, auf das denkende Selbst zurückbezogen wird. Aber das Denken deshalb nur als eine Form des Selbstausspruchs des Existierenden selbst aufzufassen, seine „Wahrheitsgerichtetheit“ aufzugeben, heißt wiederum, dem menschlichen Erkennen Göttliches zuschreiben. Nur bei Gott ist es wahr, daß seine Erkenntnisinhalte nichts anderes sind als reine „Taten“, seine Schöpfungsakte, in denen er die Dinge erkennt, „bevor“ sie existieren, weil sie nur insofern existieren, *als* sie seine Taten sind. Der Mensch muß sich bescheiden, einer Wirklichkeit gegenüberzustehen, die nicht nur durch sein Verhalten zu ihr bestimmt ist, sondern ein „Sosein“ hat, das ihm „im Denken erschlossen wird“ (160), einer anderen Form der „Erschlie-

ßung“ als die, die sich „existentiell“ aus dem „Leben, Handeln, Sorgen und Streben“ ergibt (160). Daß der Existentialismus die Eigenständigkeit des Denkens leugnen wollte, kommt daher, daß sich das Denken vorher angemaßt hatte, *alles* zu sein, und aus sich heraus die Wirklichkeit zu konstruieren. „Der Begriff als Mutterschoß der Wirklichkeit ist in der Tat eine unmögliche Verkehrung, aber *der Pendelausschlag* ging ins andere Extrem“ (161). So kommt der Existentialismus zu einer „monistischen Form des antilogischen Daseins“ (161), in der wir „den dialektischen Gegenschlag gegen den konstruktiven Begriffslogos der objektiven Welt“ (161) erblicken dürfen. Gabriel sieht jenseits dieser Dialektik sich die Umrisse einer „integralen Logik“ abzeichnen (161), in der „die gestaltfeindliche (so-seinsfeindliche) Dialektik überwunden wird, ohne daß man in einen veralteten Substantialismus zurückverfällt“ (332), und in der sich die Erkenntnis durchsetzt, daß allein aus der Freiheit, der Seinsform des existierenden Selbst, das außer dem Selbst Seiende nicht verstanden werden kann, sondern diese Freiheit in eine Dingwelt eingebettet ist, für die das „Sosein“ gilt, ohne das das Dasein nicht bestehen könnte. „In der Wirklichkeit, damit sie wirklich sei, ist das Sosein oder die Essenz angefordert. Würde man die Existenz für sich nehmen, so könnte es nur *eine* Existenz geben“ (163). So stellt sich die Notwendigkeit einer „Philosophie der Essenz“ wieder ein, als Gegengewicht gegen das existentielle Denken, in dem „das Wesen vom Dasein unterdrückt wird“ (332).

Mit dem Problem des Erkennens hängt ein — wenigstens für den heideggerischen Existentialismus — sehr wesentliches Problem zusammen: das der Sprache. Wenn mein Erkennen vom Gegenstande wirklich nur das Selbstverständnis meiner existentiellen Haltung zum Gegenstande ist, also letztlich *meiner* „Tat“ dem Gegenstande gegenüber, so ist das Wort, mit dem ich den Eindruck des Gegenstandes ausdrücke und auf den Gegenstand antworte, wesentlich reicher an Aussage über den Gegenstand als der Begriff; denn in dem Wort liegt die ganze Konkretheit meiner Seinsituation und „Gestimmtheit“ darin, während der Begriff nur ein farbloses, abgeleitetes Bild ist. Daher die These der Existenzphilosophie, daß „die Sprache der wirkliche Logos des Seins sei“ (82); daher ihre Behauptung, daß „die Sprache ein ursprünglicheres Verhältnis zum Sein hat als das Denken“ (130). Das wäre wirklich so, wenn mein Erleben den Gegenstand konstituierte: wiederum gälte die Behauptung für Gott, der „spricht, und es wird, was er gesprochen hat“, aber nicht für den Menschen, dessen Erleben nur sein existentielles Verhalten zum Gegenstand ausdrückt, neben dem ihm das Denken — in wie unvollkommener Weise, gewiß! — das „Sosein“ der Dinge erschließt. Dennoch ist das Denken, wenn es auch ein noch so unvollkommenes Bild von dem Gegenstande gibt, ein unmittelbarer Zugang zu seinem Sosein, während das Wort, als Aussage vom Sein, nur ein Abbild dieses Bildes, des Begriffs, ist. Daß das Wort außerdem einen unermesslichen Erlebnis- und Stimmungsreichtum hat, den der Begriff nie haben kann, bedeutet keinen unmittelbaren Zugang zum *Sein*, sondern erschließt uns nur unsere *eigene* „Gestimmtheit“. Die „Ursprache, die das Sein bildlos-ursprünglich ausdrückte“ (130), die „charismatische“ Sprache (83), die „fähig wäre, den seinsgemäßen Ausdruck zu bilden“ (131), gibt es eben nicht. *Unmittelbar* drückt die Sprache nur mich selbst aus, das Sein und den Gegenstand aber nur auf dem Umweg über den Begriff, den das Wort abbildet. Ein Sprechen, das unmittelbar Sein erschließt, kommt wiederum nur Gott zu.

Was bleibt, nach dieser kritischen Durchsichtung, überhaupt von der Existenzphilosophie übrig? Nicht ihre Erklärung des Seins, weder die immer noch im kantisch-subjektivistischen Transzendentalismus verharrende von Jaspers noch die das Sein von „Nichten“ her sehende und im „Nichten“ mündend lassende Heideggers und Sartres. Nicht ihre Erkenntnislehre, die das Wahrheitserkennen ausschließlich auf das Erleben der Welt, d. h. auf das eigene existentielle Verhalten zu ihr

basiert, letztlich also auf das Selbst, das sich in diesem Verhalten ausdrückt, ohne das Denken an dem Sosein des Wirklichen zu orientieren. Nicht die Theorie der Freiheit, der mit der Negierung — oder ideellen, subjektivistischen Verflüchtigung — des Zielpunktes der Entscheidung der eigentliche Freiheits- und Entscheidungscharakter genommen wird. Nicht einmal die Theorie der Sprache, deren das Sein „entbergender“ Charakter zugleich mit einer Erkenntnislehre fallen muß, für die Wahrheitsgehalt nur in der Wahrhaftigkeit des Selbstausdrucks besteht (159). Was bleibt, wenn man die einzelnen Vorbehalte, die Gabriel angebracht hat, mit der prinzipiellen Anerkennung des „Ansatzes“ zu einer Einheit zusammendenkt? Eigentlich nur das Anliegen einer Personalphilosophie, die dem Charakter des Menschen als eines freien, d. h. sich entscheidenden und erst in seiner Entscheidung sein Wesen verwirklichenden Seins gerecht wird. Das vermag eine zu schematische Anwendung des Wesenheitsbegriffs (im Sinn eines eindeutig determinierten „Soseins“) auf das freie Geistwesen nicht zu leisten. Hier muß die Existenzphilosophie ergänzend eingreifen. Sie darf aber darum nicht den „Soseins“-begriff, das „Wesenheitsdenken“, aus der Gegenstandserkenntnis verbannen oder auch die äußere Gegenstandserkenntnis ablehnen und sie als eine Sache existentieller Haltung und freier Entscheidung darstellen. Wohl aber wird bei dieser Betrachtungsweise das Denken selbst existentiell, als eine Verwirklichung des geistigen Seins, in seiner Beziehung auf sein ganzes Dasein begriffen und beides, Dasein und Denken, in seiner wesenhaften Hinordnung auf das Absolute verstanden, die dem Dasein erst Sinn, seiner Freiheit ein Ziel und dem Denken Wahrheitsgehalt gibt. *Scire Deum et animam, nihil aliud*. Aber ist das nicht alles schon im Augustinismus enthalten — und überhaupt im Denken der Väter, das wir heute immer mehr als ein — im Ansatz — „existentialisches“ erkennen?¹⁰ Das zeigt, welche große, ganz aktuelle geistige Bedeutung für unsere Zeit als eine Antwort auf ihre ganz besondere Fragestellung eine denkerische Renaissance des Augustinismus haben müßte — freilich eines Augustinismus, der von einer Erkenntnislehre losgelöst werden müßte, die ihm nur als platonische Eierschale anklebt, und durch eine wirkliche Theorie der Gegenstandserkenntnis ergänzt werden müßte, die nur von der „aristotelischen“ Seite bezogen werden kann. Dafür hat uns gerade die existentialistische Einseitigkeit und ihre Konsequenz, die monistische Absorbierung des Erkennens durch das Dasein erst recht die Augen geöffnet. Wenn das Buch Gabriels dazu beiträgt, das Denken unserer Zeit in diese Richtung zu lenken, so hat es eine wertvolle Arbeit geleistet, auch wenn man ihm vorwerfen sollte, daß er von der Denkrichtung Heideggers ein zu negatives Bild entworfen hat, und die Ansätze zu einer positiven Seinslehre, die im Denken Heideggers auch gegeben sind, vielleicht nicht genügend berücksichtigt. Aber es war notwendig, klar und scharf auf die Positionen hinzuweisen, die widerrufen werden müssen, wenn aus der Philosophie, die in „Sein und Zeit“ vortragen wurde, wirklich eine „Fundamentalontologie“ werden soll, die dann ja notwendigerweise den Einwänden gerecht werden muß, die hier vorgebracht wurden.

Wir können nicht schließen, ohne darauf hinzuweisen, daß von ganz anderer Seite her fast genau dieselben Einwände gegen das Denken Heideggers angemeldet werden. Es handelt sich um das Buch von V. E. Frankl: *Logos und Existenz*, Wien 1951. Ein Psychotherapeut, der in der Frage nach dem Ursprung der Psychose auf die Angst vor dem Versagen gegenüber der in der Existenz liegenden Verantwortung, auf die Sorge um die Sinnggebung dem Leben gegenüber geführt wird, muß sich notwendigerweise mit der Existenzphilosophie auseinandersetzen,

¹⁰ Vgl. *Väterphilosophie und Existenzialismus: Wissenschaft und Weltbild* (Wien) 3 (1950) 105—110.

so verschieden auch der Weg, der ihn zu diesem Problem geführt hat, von dem des systematischen Philosophen ist. Bei aller Anerkennung der existentialen Grundbegriffe, wie Freiheit, Entscheidung usw., beanstandet die Einleitung des Buches zweierlei im Denken Heideggers: einmal, daß von Entscheidung gesprochen werde, ohne daß nach dem *Wofür und Wogegen* gefragt würde (ohne die sinnhafte Verschiedenheit der Termini der Entscheidung, ohne die Bezogenheit auf das Wofür verliert aber die Entscheidung ihren eigentlichen Sinn), und zweitens: daß das Sein als „offenbar und unverborgener“ dargestellt werde, ohne daß die Frage gestellt würde, *vor wem* es unverborgener sei — nämlich vor dem, der sich als Erkennender dazu verhält, und nicht bloß durch sein Sein, so daß das Erkennen des Erkannten im Selbstverständnis des Seienden schon miteingeschlossen ist und nur in ihm offenbar wird. Die Beziehung des Entscheidens auf den sinngebenden, höheren Wert, auf das Absolutum, im Existieren, und die Wahrheit, das an sich geltende Sosein im Erkennen, sind auch hier die beiden Grundmotive, deren Fehlen beanstandet wird — und es sind zugleich die beiden Eckpfeiler des augustinischen Denkens.

NACHRUF

Johannes Bapt. Schuster S. J. †

In der Frühe des Pfingstdienstags, am 3. Juni dieses Jahres, starb im Berchmanskolleg in Pullach bei München unerwartet P. Johannes Bapt. Schuster. Am 23. Februar hatte er sein 65. Lebensjahr vollendet. Ein plötzlicher Tod riß ihn aus einer Lehrtätigkeit, die er fast einunddreißig Jahre ohne Unterbrechung ausgeübt hatte. Seine wissenschaftliche Lebensarbeit war vor allem der Ethik und Sozialphilosophie gewidmet. Seit 1921 hat er diese Disziplinen vorgetragen, zuerst im Ignatiuskolleg in Valkenburg als Nachfolger von P. Viktor Cathrein. Mit diesem Meister hat er sich immer verbunden gewußt. Die Klarheit und Grundsatztreue, die Cathrein eigen war und ihn besonders durch seine „*Philosophia moralis*“ für Jahrzehnte zu einem allgemein anerkannten Lehrer machte, kennzeichnet auch die geistige Art und das Werk P. Schusters. Er hat pietätvoll die letzten beiden Auflagen des Cathreinschen Lehrbuches besorgt. Seine eigene „*Philosophia moralis*“, die infolge der Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse erst 1950 erschien, schließt sich in den Grundlinien dem Entwurf Cathreins an; sie zeigt aber auch, mit welcher Sorgfalt P. Schuster den vielen Problemen nachgegangen ist, die die Entwicklung des philosophischen Gedankens und die Realität des sozialen Lebens in neuer Weise gestellt haben. „Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI.“ hat er in einem eigenen Buche 1935 dargestellt; zu grundsätzlichen Fragen der allgemeinen Ethik lieferte seine Studie „Der unbedingte Wert des Sittlichen“ (1929) einen Beitrag, der die spekulative Fähigkeit P. Schusters deutlich spüren läßt. An der vollen Auswirkung dieser Begabung, mit der sich ein erstaunlich ausgebreitetes Wissen verband, hat ihn lange Kränklichkeit gehindert, die ihn nicht zu weiteren größeren schriftstellerischen Arbeiten kommen ließ. Aber eine ganze Reihe von Abhandlungen und Beiträgen in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften zeugt von der Vielseitigkeit seines philosophischen Interesses und der Besonnenheit seines Urteils. Der „*Scholastik*“ war P. Schuster von ihren Anfängen an bis zuletzt ein treuer Mitarbeiter.