

Besprechungen

De Finance, J., S. J., *Existence et Liberté* (Problèmes et Doctrines, 9). gr. 8° (389 S.) Paris 1955, Vitte. 1650.— Fr.

Mit sicheren und einprägsamen Strichen wird in der Einführung die Tatsache der Freiheit des Menschen aufgezeigt, phänomenologisch und spekulativ-metaphysisch; dabei ist schon anzumerken, daß die Sollenserfahrung im Gewissen als unabdingbar und unmittelbar gegeben erscheint (und die Freiheit, wie bei Kant, impliziert) (11 f.); die Auseinandersetzung mit dem Determinismus (12 f.) verstärkt die Evidenz, freilich einer Freiheit, deren Bewußtsein intermittierend und gefährdet ist (23) und die als „engagiert“ und „in Situation“ befänglich bezeichnet werden muß (26). Seine eigentliche Aufgabe erblickt der Verf. nun darin, weniger den traditionellen Aspekt der Freiheit, nämlich ihre Beziehung zur Wertordnung und schließlich zum subsistierenden Guten, sondern ihr Wesen als innerster Dimension der „Subjektivität“ zu entwickeln (29): zugleich mit dem Ziel, das tragische Drama des modernen, prometheischen Menschen, der sich in die Idee seiner angeblich absoluten Freiheit verkrampft, besser zu verstehen. Das ergibt eine Interpretation der Freiheit aus einer Metaphysik des Subjekts, das als solches zum „esse“ selbst und schließlich zum „esse subsistens“ einen auszeichnenden, reflex bewußt werdenden Bezug hat — mithin eine Interpretation aus dem Zusammenhang von „Existenz“ und „Freiheit“, wobei ersterer Terminus ganz und gar im thomistischen, nicht etwa existenzialistischen Sinne genommen wird (30—31, vgl. 245 375).

Vorausgesetzt wird die thomistische Theorie des „esse“. Nach einem Hinweis auf die Notwendigkeit, weder die „existentia“ noch die „essentia“ zu verdrängen und den „actus essendi“ in seiner Doppelbedeutung von Wirklichkeit des Existierens wie auch „Fülle“ der „Vollkommenheit“ zu denken (54), bes. eindringend im Abschnitt „Aspekte des Seins-Aktes“ (58 f.), entwirft der Verf. zunächst in weitläufigen Analysen die „Struktur des in Freiheit Existierenden“ (63 ff.); es geht da um die metaphysische Dignität der Person in ihrem Bezug auf das „esse“ selbst (als „intelligibile“ und „amabile“, vgl. 72). Ihre höchste Manifestation findet sie im freien Akt (75 ff.): d. h. in der Fähigkeit zu selbstbestimmter Entscheidung zu sich selbst und zu Akten, die ihr Sein von ihrem „Eigenen“ her bereichern (78). Von der Erfahrung dieser Freiheit steigt die Reflexion zur „ursprünglichen“, unendlichen Freiheit auf, zumal in Kraft des Phänomens des Sollens, das eine echte „Bindung“ der endlichen Freiheit an die unendliche, an die „absolute“ Person einschließt (86 f.). Diese ist in ihrer Aseität der Archetyp der Freiheit (97 ff.); eine subtile, weit ausgreifende Diskussion des Verhältnisses von Aseität und Freiheit im „esse subsistens“ zeigt, daß die ontologische Identität beider Momente nicht bedeuten könne, Gott existiere durch einen freien Akt seiner selbst. Weitere Fragen, die sich auf Grund der Identität von Existenz, Wesen, Erkennen und Wollen in Gott erheben und die für die christliche Philosophie nicht neu sind, diskutiert der Verf. mit Scharfsinn, vor allem auch Descartes' These, Gott dürfe „causa sui“ genannt werden (131 ff.). Es tritt der „existenzielle“ Aspekt der Aseität deutlicher ans Licht (136), der in einer „métaphysique oubliuse de l'acte d'être“ (ebd.), auch bei Aristoteles (182), vom mehr essentiellen abgelöst wurde, wobei die Existenz Gottes irgendwie aus seiner Essenz erfließen sollte. Was das Wollen Gottes zu sich und seinem Wert betrifft, wird eigens auch die Auffassung des Duns Skotus behandelt, Gott wolle seine eigene Güte notwendig und bleibe darin doch „frei“ (147).

Das 4. Kap. spricht von Gottes Schöpferum und der Kontingenz der Geschöpfe. Mit wirksamer Dialektik kommen die alten und neue Einwände zu Wort, die eine „Koexistenz“ von unendlichem und endlichem Sein unmöglich finden (159 ff.); die Liebe im Schöpferwillen Gottes (175 f.), die uns an seinem Sein teilnehmen läßt und für die ein Geschöpf kein Etwas ist, das ihm gleichsam Existenz-Raum streitig macht, bringt die letzte Lösung: Immanenz Gottes in der Welt und der Welt in ihm; durch seine Macht und Liebe ist das Eigensein der Geschöpfe gerade garantiert (187 ff.). Auch die sich anschließenden Untersuchungen über das ontologische Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf erhärten die alten Wahrheiten, aber oft genug

in neuer, spontaner Formulierung, zumal auch bei der Analyse der Freiheit des Schöpfungsaktes (192 ff.). Die Frage nach Ziel und Sinn der Schöpfung (215 ff.) impliziert wiederum echte Probleme wie das von der „ratio finalis“ in Gottes freiem Willen und vom angeblich göttlichen „Egoismus“ (228 ff.): hier und bei verwandten Punkten fallen Worte von hohem religiösem Verständnis; sie bemühen sich geradezu um eine vertiefte philosophische „Theodizee“, ganz ausdrücklich in bezug auf das „malum“ (266 ff.). Die Notwendigkeit für uns, in Freiheit, und zwar in „werdender“, sich selbst erst findender und läuternder, unsere Möglichkeiten zu verwirklichen, erscheint lichtvoll als Forderung von Gott her, dem es mit unserer Freiheit Ernst ist und dem gleichsam alles daran liegen muß, daß der Mensch in Freiheit und nicht anders, also auch in Prüfung und Bewährung der Freiheit, ihm gewissermaßen Aug in Aug gegenüberstehe. In immer neuen Wendungen wird dabei auch evident gemacht, wie sehr die göttliche Zulassung des Bösen und Schrecklichen um der Freiheit Gottes selbst willen und wegen der Freiheit des Geschöpfes, das seine Freiheit mißbrauchende eben nicht ausgenommen, sinnvoll ist — obwohl zugegeben sei, das Ausmaß des Schlechten und Unverständlichen in der Welt mache die Idee eines Ur-Versagens des Menschen plausibel (282).

Das letzte Kap. ist dem Drang und Verlangen des Menschen nach „Freiwerdung“ (libération), nach immer vollkommenerer, schließlich vollendeter Freiheit gewidmet; es gibt sich auf weite Strecken wie ein moderner Kommentar zur Summa contra Gentiles III 26—36 (cf. 296): die endgültige Freiheit des Menschen kann nicht im Besitz irdischer Dinge liegen, noch in der Macht, noch in der Wissenschaft, ebensowenig in der technischen Beherrschung der Welt, in der Kunst, in der Moralität der Ataraxie, der Selbstaufgabe, dem „amor fati“, überhaupt nicht in der Absicht, eine „absolute“ Freiheit, sei es eben auch nur durch den Akt der Selbstaufgabe, zu erreichen. Der Mensch hat sich in der *Kontingenz* seiner Freiheit zu sehen und anzuerkennen, indem er sich einordnet, zur Verfügung stellt. Aber auch so genügt nicht die Hingabe an „Werte“ in ihrem „abstrakten“, apersonalen Sein, oder an den Mitmenschen, um für ihn dazusein in einem selbstlosen „Humanismus“ (lautend wird hier wie bereits z. T. vorher die marxistische Welt- und Lebensanschauung gewürdigt), ja es genügt nicht einmal „Religion“, weil auch sie, da sie ihren Ausgangspunkt im Menschen hat und daher dessen Kontingenz und Begrenzung mitführt (348), nicht im vollkommenen Sinn zur Freiheit erlösen kann; Gott als unser „höchstes Gut“ lieben heißt noch nicht, ihn lieben, wie er an sich selbst ist, einfachhin um seinetwillen (351), und diese Einengung läßt den Akt unserer Freiwerdung nicht völlig zu sich kommen. Wahrhaft frei würden wir nur durch einen Akt, der ganz aus uns aufsteige und doch Gott, insofern er in sich Gott ist, ergriffe oder vielmehr in uns Gottes Liebe selbst wäre (356) — was dem Glauben des Christen gewährt ist, in Präsenz und eschatologisch. Das Geheimnis der völligen Bejahung unser selbst ruht in der völligen Hingabe an Gottes Freiheit (376); die vollkommene Freiheit ist Gabe Gottes (378), die dennoch ebensosehr unsere Freiheit in ihrem Eigensten erweckt: Freiheit durch die Liebe in der Wahrheit (380).

Ein Buch von ungewöhnlichem Ideenreichtum und oft blendenden Formulierungen, das sich in weiten Partien bei aller fachlichen Strenge, die immer angestrebt ist, doch mehr wie philosophische „Meditationen“ liest. Die Radikalität des Fragens und die Anstrengung, mit der Antwort sich nicht leicht zufriedenzugeben, sondern die ganze Tiefe der Metaphysik aufzubieten bis zu ihrer ahnungsvollen Wegweisung hin auf etwas, was über sie hinausreicht, gibt der Darstellung eine eminent moderne Note, wie auch die Dialektik in Methode und Stil, in der französische Philosophen und Schriftsteller anderen gegenüber mühelos den Vorrang behaupten.

Wenn nun zu einigen Punkten etwas angemerkt werden soll, dann betrifft es sicherlich nur Dinge, die den Verf. selbst weiter beschäftigen. — So wäre, gleich zu Anfang, der Aufweis der menschlichen Willensfreiheit noch stärker phänomenologisch zu führen; das spekulative Element drängt sich sehr früh vor. — Die Behauptung des Sollensbewußtseins im Gewissen klingt zu summarisch und begrenzt sich nicht an Schwierigkeiten, die schon rein phänomenologisch begegnen (vgl. die Gewissensanalysen etwa bei Heidegger, Jaspers und Nicolai Hartmann). — Die geistvollen Ausführungen im Sinne einer „Theodizee“ überraschen manchmal doch