

Existenziell, existenzial, personal

Information und Diskussion

Von Helmut Ogiermann S. J.

Im Folgenden sollen die im Titel genannten Ausdrücke auf ihren genauen Sinn hin befragt werden, und zwar vornehmlich bei denjenigen Autoren, von denen sie ihre Herkunft ableiten, aber auch bei solchen, die sie für ihre wissenschaftlichen Zwecke übernehmen. Eine derartige Besinnung, geradezu Gewissenserforschung, ist ja immer wieder gefordert, wenn man nicht dem Sog einer gewissen Terminologie, unter Umständen sogar eines modischen Jargons, verfallen will. Es könnten dabei wertvolle und bleibende Einsichten in die mit jenen Worten angezielten Phänomene sich ergeben, andererseits Unklarheiten und Fehlgriffe in ihrer Verwendung aufgedeckt und diskutiert werden. Vor allem würde es wohl darauf ankommen, dort, wo ein spezifischer Sinn dieser Termini auszumitteln ist, auf der Verwendung in diesem Sinne zu bestehen und lässige Abwandlungen im Interesse optimaler Klarheit der philosophischen (und theologischen) Sprache abzuwehren. Freilich läßt es sich niemandem vorschreiben, wie weit er im Dienste seiner Anliegen bestimmte Wortprägungen aufgreifen und daran modeln dürfe. Vielleicht kommt aber die Auffassung, man solle derartigen Worten ihre ursprüngliche Bedeutung möglichst belassen und damit auch die Wirklichkeitsmomente, die sie meinen, im Blick behalten und nicht willkürlich verschieben, den echten Forderungen geistigen Gesprächs doch entgegen. Das beste Beispiel für ein strenges Sichausrichten am Grundsinn der philosophischen Fachausdrücke bietet gerade auch Heidegger selbst; es wird zu zeigen sein, daß er die Worte aufgibt, sobald sie einen neu gefundenen Sinnkern nicht mehr recht treffen. Unsere Untersuchung wird daher, so versteht sie sich jedenfalls, nicht nur in Begriffsforschung aufgehen, sondern den zugrunde liegenden Sachen selbst nachdenken und nachspüren.

I

Der Beginn möge sehr schlicht sein: eine Durchsicht der betreffenden Artikel in heute wichtigen philosophischen Wörterbüchern. Sie möge vorausgehen, weil sich so schon einiges über den Sinngehalt der in Frage stehenden Termini (zunächst nur von „existenziell“ und „existenzial“) ergibt, aber auch die Problematik, die ihnen einwohnt, zum Vorschein kommt. Es kann sich dabei selbstverständlich nur um

einleitende und vorläufige Bemerkungen handeln, obschon man meinen sollte, in jenen Konzentraten der Wörterbücher müsse sich eigentlich das „Wesentliche“ und dasjenige, was qualitativ neu ist, niedergeschlagen haben. Leider trifft das nicht immer zu.

„Herders kleines philosophisches Wörterbuch“ notiert: „Existenz“ im existenzphilosophischen Kontext heißt „die eigentümliche Vollzugsweise des menschlichen Daseins“, „existenziell“ — von nun an abgekürzt „e“! — „das Dasein eines einzelnen bestimmten Menschen betreffend“, „existenzial“ — von nun an abgekürzt „ea“! — „zum Dasein des Menschen als solchen gehörig“. Es ist klar, daß damit das existenzphilosophisch Typische nur eben in bezug auf das Terminologische angegeben ist, ohne daß die Eigenart der Vollzugsweise menschlichen Daseins bestimmt würde — ebensowenig wie „ea“ zunächst mehr zu besagen scheint als einen ontologischen Allgemeinbegriff, „e“ dagegen die faktischen, konkreten Besonderungen, je-individuellen Haltungen; das genügt jedoch bei weitem nicht.

W. Bruggers „Philosophisches Wörterbuch“ orientiert folgendermaßen: „e“ bezeichne das die Bedeutsamkeit für die Einzelexistenz Erhellende (so bei Jaspers im Anschluß an Kierkegaard), „ea“ ziele auf das Dasein des Menschen schlechthin, ja auf „das“ Sein (bei Heidegger); „Existenz“ stehe für das Dasein des Menschen, der sich selbst erst in der Entscheidung gewinnt, mit der er die Fülle seines Seins umfaßt und verwirklicht; persönliches Ergriffensein, „Ernstmachen“ werde damit gefordert. Es treten also hervor die Momente der Entscheidung-zu-sich, der Sinngebung von allem aus dem Bezug auf das Selbst des Menschen, das ergriffene Ernstnehmen alles Wirklichen aus dem Ernst, mit dem der Einzelne sich selbst als wirklich ergreift. Heidegger betreffend wird darauf hingewiesen, daß das Sein selbst zum zentralen Thema wird. Was aber „e“ und „ea“ bei ihm unterscheidet, verbleibt im Ungefähren — der Charakter von „ea“ als des ontologisch *Gründenden* wird immerhin klar ausgesprochen.

Lalande bringt unter „existentialisme“ J. Wahls Bemerkung zu Kierkegaard: „existence ... non plus synonyme d'être, mais de subjectivité“. „Existierend“ werde definiert als „Werden“ in „Leidenschaft“, als In-der-Welt-sein, in jedem Falle als Freiheit. Allgemein: Existenz decke sich mit „réalité vivante ou réalité vécue, par opposition aux abstractions et aux théories“. Wie man sieht, beschränkt die Auskunft sich auf ein Minimum, verlagert im entscheidenden Moment den Akzent von der Kierkegaardschen Subjektivität auf das Element des „Gelebten“ und verwischt übrigens auch den Unterschied von „e“ und „ea“. Die Schwierigkeit, die Bedeutungsnuancen von „e“ usf. bei den einzelnen Existenzphilosophen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, springt in die Augen.

Die „Enciclopedia Filosofica“ nennt „e“, das sie mit „esistentivo“ übersetzt¹, einen Terminus der Heideggerschen Philosophie und synonym mit „ontisch“, insofern die spezifische Seiendheit des je einzelnen Menschen befragt wird, das „Wer“ des konkreten Menschen, der sich frei zu sich zu entscheiden hat. Ebenso sei „ea“ original Heideggerscher Provenienz; ihm korrespondiere „ontologisch“. Was darin liegt, wird allerdings ziemlich undeutlich umschrieben: das Ontologische meine das Konstituierende — dies wiederum den „abstrakten“ Charakter einer Bestimmung; das ontologisch Konstituierende verschwimmt mit dem Abstrakten, das „allgemeine“ Strukturen wiedergibt.

Das alles stellt uns vor die Aufgabe, für einen auch nur einigermaßen zureichenden Begriff von „e“ und „ea“ und für dessen eventuelle Übernahme in die

¹ „Esistentivo“ ist wohl von L. Pareyson übernommen: Esistenziale ed esistentivo (in: Studi sull'esistenzialismo [1943]).

scholastische Metaphysik und auch Theologie eine grundsätzliche Interpretation zu erarbeiten (ohne uns auf alles und jedes einzulassen, was bei den Existenzphilosophen, zumal Heidegger, mit hineinspielt). Aus dem Artikel „analytica esistenziale“ wäre noch nachzutragen, daß existenziale Struktur des Daseins letztlich dessen Bezug zum Sein-selbst offenlegt; sie erweist sich als vom Sein selbst her in ihrem Spezifischen ermöglicht².

Vorstehender Durchblick hat uns somit bereits über die Problemdimension unterrichtet, in der die Untersuchung sich zu bewegen hat. Die Vorbegriffe, die sich gewinnen ließen, müssen nunmehr ausgedacht und aufgefüllt werden. Bevor wir darangehen, seien sie wie folgt zusammengefaßt: „Existenz“ heißt die Seinsweise des Menschen in ihrer Eigenart, sich als Selbstsein durch freie Entscheidung zu sich-selbst in je-einzeln, je-einmaliger Gestalt zu verwirklichen; „e“ markiert alles, was den konkreten Vollzug dieser Selbstverwirklichung ausmacht, „ea“ alles, was die konkreten Vollzugsweisen in ihrer Möglichkeit ontologisch konstituiert. Dabei entwickelt Heidegger den Sinn solcher Konstitution dahin weiter, daß Existenz erst durch ihr Hinausstehen in das Sein-selbst als Stätte der „Lichtung“ des Seins in ihrem Eigentlichen begründet wird, als „Da“ des Seins, nicht nur als Da — Erscheinungsbereich — möglichen *Menschseins*. Wie dies des genaueren zu verstehen sein mag, müssen wir noch sehen.

Dabei braucht nicht in extenso wiederholt zu werden, was bereits oft genug gesagt wurde, es ist vielmehr nur das Grundmoment von Existenz usw. jeweils zu vergegenwärtigen. Im übrigen hält das Referat sich in anspruchloser Weise an die einflußreichsten Exponenten existenzphilosophischen Denkens; der Italiener N. Abbagnano und auch M. Merleau-Ponty u. a. müssen zurücktreten.

II

Den Anfang mache „e“. Im Zusammenhang mit „ea“ will es natürlich im modernen Sinne genommen sein und nicht in einem solchen, den auch die philosophische Tradition kennt³. Existenzphilosophie gelte hierbei vorläufig als undifferenzierter Sammelname für sehr differenzierte Denkhaltungen⁴. Es liegt mithin nicht in der

² Es ist hier noch die Rede von „Fundamentalontologie“, in deren Dienst die existenziale Analyse stehe (als Grundlegung der Metaphysik). Heidegger hat diese Bezeichnung längst aufgegeben, vgl. z. B. den neusten Kommentar zu seinem Gesamtwerk: W. J. Richardson, S. J., Heidegger — Through Phenomenology to Thought (1963) 15 („after 1929 the word disappears completely“). Dazu Schol XL (1965) 108 f.

³ Scholastische Metaphysik kennt (abgesehen von „Existenzialsatz“ oder „-urteil“) die Ausdrücke „actus existentialis“, „proprium existentiale“ u. ä. — Bei M. Scheler findet sich einmal „existenzial-empirisch“ (Wesen und Formen der Sympathie, 5. Aufl., 172) — der Abstand zur Neuprägung bei Heidegger ist hier besonders fühlbar.

⁴ Heidegger und Marcel lehnen diesen Titel ab. Man sollte auch nicht über-

Absicht dieser Studie, den „existenziellen“ Aspekt in die Geschichte hinein zu verfolgen, um die geheimen Ursprünge der existenzphilosophischen Bewegung in möglichst tiefer Vergangenheit zu suchen⁵. Der Terminus selbst empfängt seinen neuen Gehalt erst durch Kierkegaard, er wird es darum sein, dem wir uns zunächst zuwenden. Schon bei ihm nimmt Existenz jene formalen, funktionalen Eigentümlichkeiten an, die sich dann durchhalten, während etwa bei Goethe, der so oft von „geistiger Existenz“ spricht, in diesem Worte sich noch ganz und gar die Fülle und Vielfalt konkreten Menschentums verdichtet⁶.

1. *Kierkegaard*. — Im Gegensatz zu Hegel will er nicht vom je Einzelnen abstrahieren, sondern gerade in den Einzelnen hinein den Ursprung „wirklichen“ Seins verlegen: „dieser einzelne Mensch zu sein“, das allein ist ihm wichtig, alles übrige erhält seinen „Ernst“ erst von da her — wofern der Einzelne selbst in seinem Eigentlichen, wesenhaft „Vereinzeln“ gesehen wird, d. h. in seinem Stehen vor Gott, in seinem Angerufensein durch Gott. Kierkegaard kennt den Ausdruck „e“, er ist für ihn mit „existierend“ identisch⁷, wenn wir den Übersetzern Glauben schenken wollen. Der einzelne Denker in seiner unaufhebbaren, unvertretbaren Einmaligkeit und Selbstheit ist der „existierende“, um seine Existenz, nämlich eben um sein unaufhebbares Selbst-sein, Selbst-dabei-sein in allem, „unendlich bekümmerte“, „unendlich interessierte“⁸ — denn ohne dieses Dabei-sein, ohne dieses Da-sein, wäre alles unernst und verblasen. Erst gleichsam die Gegenwärtigkeit-seiner im Philosophieren, künstlerischen Gestalten, politischen Handeln usw. macht es „wirklich“, wesentlich, aktuell; das Abstrakte, Allgemeingültige bleibt zutiefst uninteressant, unverbindlich, solange es nicht von mir „ergriffen“ und aus dieser Ergriffenheit heraus behauptet, vertreten, „realisiert“ wird.

Existenz bedeutet folgerichtig nicht einfach nur das je-einzelne Wirklichsein, das „nur so Existieren“, sondern zugleich ein Sich-verhalten zur Existenz, „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst ver-

sehen, daß selbst für Jaspers „Existenz“-Deutung und -Erhellung nicht das Letzte ist: Philosophieren „drängt über Existenz hinaus, diese in der Transzendenz wieder vergehen zu lassen“ (Philosophie I 27). Zudem möchte J. seine Philosophie statt „Existenzphilosophie“ nunmehr lieber „Philosophie der Vernunft“ nennen (Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit [1950] 50).

⁵ Vgl. H. Knittermeyer, Die Philosophie der Existenz. Von der Renaissance bis zur Gegenwart (1952).

⁶ Dazu vor allem H. U. v. Balthasar, Prometheus (1947) 407 ff.

⁷ Siehe auch W. Struve, Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität (Symposion I [1959] 234 237).

⁸ Kierkegaards „unendliches Interesse“ der Subjektivität daran, daß sie auch wirklich „engagiert“ werde und sei, spiegelt sich noch in Formeln bei Sartre (z. B. L'être et le néant 29).

hält“⁹. Damit ist eine Nicht-Identität von Sein und Denken angezeigt, jedenfalls eine Spannung beider, die sich immer neu überwinden muß: Existenz ist als Durchdrungensein von Sein und Bewußtsein „ungeheuer angestrengt“, unablässig ringend um jenes Selbstbewußtsein, das niemals selbstverständlich, sondern immer wieder nur als Möglichkeit gegeben ist; un-endliches Interesse an der (stets nur werdenden, nie einfachhin seienden) Identität von Sein und (erkennend-wollendem) Vollzug des Seins im je-konkret-einzelnen „Akt“ des Selbstseins — man denke hier „Sein“ verbal, „Selbst“ als Innigkeit des sich mit sich bewußt Identifizierens, um so erst eigentlich und wirklich zu *sein*. Eine apriorische, „objektiv“ sich vermittelnde Identität von Sein und Denken, wie sie Hegel nach Kierkegaard annimmt, wird leidenschaftlich verworfen. Existenz ist Identität, jedoch nur je-aktuell entschiedene, und zwar Identität mit sich (als Selbst-sein) und mit allem, worin der Mensch sich denkend und handelnd vergegenständlicht. Solcher Ernst im Sichergreifen und des Sichidentifizierens mit anderem kennzeichnet die Subjektivität als *ethische*: Subjektivität ist ethisch-existierende¹⁰, darum ihrer selbst nur im Selbst-Tun eigentlich gewiß. Man darf vorgreifend betonen, daß gerade dieses „ethische“ Moment der Existenz in der späteren Existenzphilosophie ausschlaggebende Bedeutung, ineins damit aber auch eine Formalisierung erfahren hat, die es (außer wohl bei G. Marcel, indes auch bei ihm noch irgendwie) allen Bezugs zu herkömmlich abendländisch-christlichen Vorstellungen von Ethik entfremdet. Es handelt sich dann nur noch um ein „Zu-sein“, „Zu-sein-haben“, das als reines Seinsverhältnis, reine Seinsstruktur verstanden werden muß, nicht etwa als „Wert“-Forderung oder Handeln aus Wertmotiven, selbst dort, wo Existenz sich in ihrem Sich-zu-sich-selbst-verhalten zugleich zur Transzendenz verhält. Eine Philosophie der Werte, auch ethischer, gibt es weder bei Heidegger noch bei Jaspers, schon gar nicht bei Sartre, obgleich da und dort eine Reminiszenz an Nietzsches schöpferisches Wert-Setzen aufklingt, bei Sartre sogar die Formel, Wert sei dem Fürsichsein konsubstanziell und nicht durch es abfolgend „gesetzt“, es sei selbst „sein“ Wert — so wertsetzend, wie es selbst-setzend ist¹¹.

Nun ist Existenz nie nur monomanes Kreisen in sich selbst, sondern gleichwesentlich mit ihrem Zu-sich-selbst-kommen ist sie Transzendieren, Selbst-Überstieg, und nur in diesem dialektischen Zugleich sie selbst. Für Kierkegaard ist das zu bekannt, als daß wir uns dabei aufhalten müßten. Aber jede Existenzphilosophie weiß um solche

⁹ Zur Textgestalt dieser berühmten Stelle vgl. Struve a. a. O. 274.

¹⁰ Ethische Subjektivität ist hier allgemeiner gefaßt als an jenen Stellen, wo sie der „religiösen“ entgegengesetzt wird.

¹¹ A. a. O. 138.

Dialektik, wenigstens insofern Existenz in „Welt“ hinausschwingt und erst in der Reflexion (Rückkehr) aus Welt in sich selbst ihrer konkret gewiß wird. Das Präfix „ex“ zeigt dann nicht so sehr einen Ursprung (ein Woher) an, als vielmehr jenes Aus-sich-hinaus, das dem Transzendieren eigentümlich ist. Vom existenziellen „ex“ soll später noch die Rede sein.

2. *Jaspers*. — J. dürfte von allen Existenzphilosophen am direktesten und nachhaltigsten von Kierkegaard beeinflusst sein. Zumal seine Idee von Existenz und „e“ entwickelt sich handgreiflich unmittelbar aus der Kierkegaardschen. Es geht ihm um die Rückgewinnung des Einzelnen aus seiner Verlorenheit ins Allgemeine, Allgemein-gültige, Abstrakte, immer auch irgendwie Kollektive, ans „Objektive“, auch an die Objektivität der Wissenschaft, sog. „wissenschaftliche“ Philosophie nicht ausgenommen. Im Sinne Kierkegaards geschieht das nicht ohne wesenhaften Bezug zur Transzendenz¹². Worin bekundet sich bei J. nun der Grundzug, das wurzelhaft Spezifische von „e“?

Gegenüber allem, was Bestand, Gegebenes, Objektivierbares ist, fixiertes Sein und Sosein, entscheidet Existenz sich zu sich selbst, entscheidet sie sich selbst: ich bin, „was noch selbst entscheidet, was es ist“¹³. Die Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“ gibt kein Sich-vorgegebensein, sondern eben jenes Selbst als es selbst, in seiner Identität mit sich selbst¹⁴ (nicht in Distanz zu sich, wodurch Objektivität, Objektivierbarkeit und Verallgemeinerung ermöglicht, sogleich aber gerade die reine Einmaligkeit und Identität-mit-sich aufgehoben würde). Solche Je-eigentlichkeit erfährt sich als Freiheit, ist „Freiheitsbewußtsein“, gegenüber jeglichem Vorgegeben- und somit Festgelegtsein, so daß Existenz mit Selbstsein, dieses mit Freiheit zusammenfällt. Daher erscheint der Mensch in seinem bloßen (vitalen, psychischen, umwelthaften, soziologisch faßbaren wie auch „geistigen“) Dasein nur als Möglichkeit von Existenz, als mögliche Existenz; der faktische existenzielle Aufschwung zu sich selbst vollzieht sich geradezu wie ein Wunder an der äußersten Grenze der Reflexion, die durch alle objektivierbaren Gehalte zum Selbst zurückführt als „mein die Selbstreflexion beendender Wille“.

¹² Erstmalige, allgemeinste Definition: „Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält“ (Philosophie I 15). Man darf nicht übersehen, daß auch Jaspers das eigentliche „Sein“ sucht und letztlich in einer unverkennbaren Analogie zur Intention Heideggers das sich entbergend-verbergende Sein denkt: am „Ende des Philosophierens“ steht „das Schweigen vor dem Sein“ (Einführung in die Philosophie [1953] 47). Ganz allgemein gilt: „Was das *Sein* sei, ist die nicht aufgehörende Frage des Philosophierens“ (Philosophie III 1).

¹³ Philosophie I 15. Also heißt menschliches Sein: „es ursprünglich *entscheiden*“.

¹⁴ Von der Wahrheit [1947] 83; der klassische Text. Dazu einen der anderen großen Texte von Jaspers: Philosophie II 41 f.

Vielleicht muß man sagen, J. sehe das Typische von Existenz und „e“ in jenem „Identischsein“. „Ich“ bin als eigentlich ich-selbst nicht mehr mir gegenüber wie in den Weisen der Ich-Aspekte, welche die Reflexion durchläuft. Wohl kann eine „Trennung“ einsetzen, ein Abfall vom Selbst, ein Sichversäumen, aber dieser Abfall hieße Rückfall in „Objektivitäten“ und Gegebenheiten, Aufhebung eigentlichen Seins.

Während nun idealistische Philosophie das Ich, das immer wieder zurückweicht und nur als Subjekt, keinesfalls mehr als Objekt, „objektivierend“, gedacht werden könne, in völliger Seinslosigkeit untergehen läßt, seinen status ontologicus für grundsätzlich unbestimmbar hält, erlebt Existenzphilosophie das Ich (das dann freilich nicht mehr ein „allgemeines“, transzendentes, vielmehr prägnant das je-meinige ist) als Sein, ja als Wirklichsein; seine Ungegenständlichkeit dient nicht zum Vorwand, ihm das Sein abzusprechen oder wenigstens in bezug darauf Epochè zu üben; Sein kann eben nicht einfachhin mit Gegenstand-sein, mit „für ein Subjekt gegeben sein“ u. ä. gleichgeschaltet werden. Trotzdem entzieht seine Ungegenständlichkeit es nach J. andererseits aller „Erkenntnis“, allem „Wissen“ im Sinne wissenschaftlicher Behandlung; es ist nur im existenziellen „Glauben“ gewiß.

Wenn nun solches (Mit-sich-) Identischsein des Selbst die „Wahrheit der Existenz“ bedeutet, dann heißt das, hier vollende sich jene „Übereinstimmung“, die „formaler Charakter allen Wahrseins“ ist¹⁵. Dazu gehört, so möchten wir knapp zusammenfassen, zweierlei: erstens „Vernunft“ als Verstehen der Grenzen der Wahrheit in den vorexistenziellen Sphären (Dasein, Bewußtsein-überhaupt, Geist) ineins mit deren Relativität auf existenzielle Wahrheit, und zweitens Wahrheit der Existenz als in den anderen Weisen von Wahrheit sich zu bewährende. — „Vernunft“: Was J. damit aussagen will, wird erst in seinen späteren Schriften deutlich. Sie sei das „Band“ aller Weisen des Umgreifenden in uns; die Vielheit der Sphären muß zu einer Einheit zusammengehen, etwas in uns drängt nach und dringt auf Einheit, sie aber ist durch „Vernunft und Existenz“¹⁶. Alles, was irgendwie Wahrheitssinn hat, lasse Vernunft sich „angehen“ in unbegrenzter Aufgeschlossenheit, doch gerade indem sie die jeweiligen Grenzen eines Sinnes von Wahrheit (z. B. wissenschaftlicher) durchschaut und, von Existenz erweckt und in Bewegung gehalten, jeden Wahrheitssinn auf Existenz bezieht und von dieser her erst eigentlich sinnvoll macht. Sie läßt sich auch nicht einengen auf eine einzelne, die eigene Existenz, sie verbindet gerade auch andere Existenz mit der eigenen und wird so zu „totalem Kommunikationswillen“. Ganz prinzipiell: Zur Entschiedenheit von Existenz gehört die Weite und Spannkraft ihrer Fähigkeit zu Kommunikation, und deren „Werkzeug“ ist die Vernunft.

Von Existenz ermöglicht, vertieft Vernunft ihrerseits die Wahrheit

¹⁵ Von der Wahrheit 461.

¹⁶ Ebd. 113, vgl. 967, dazu als Ganzes „Vernunft und Existenz“ (1949), bes. 48.

der Existenz: „daß sie sich verwirkliche und offenbar werde“¹⁷. Existenz verwirklicht sich, bewährt gleichsam und bewahrheitet sich, indem sie sich einsenkt und eingestaltet in die anderen Weisen des Seins, also sich „identifiziert“ mit dem, woraus sie zu sich kommt. Sonst bliebe sie welt-los, seelen-los, geist-los, geschichtslos. Sie läßt also jene Sphären nicht einfach hinter sich zurück, sie nimmt sie in sich auf, um sich-selbst in ihnen wiederzufinden und sie so mit sich-selbst zu durchdringen, auf daß sie eigentliche, existenzielle Bedeutsamkeit und Sinnfülle empfangen. Sie verwandelt sie in Weisen der Erscheinung von Existenz. Das gilt vor allem für die existenzielle Selbstidentifikation mit dem geschichtlich Gegebenen; wie Existenz nie „von vorne anfangen kann“, so versenkt sie sich mit der ganzen Kraft ihrer Unbedingtheit, die sie ist, in ihre Geschichtlichkeit. Unbedingtheit des Selbstseins gibt es für J. nicht im gestalt- und weiseloßen Gespräch mit sich selbst und mit der Transzendenz, sondern nur im Sicheinlassen in und auf konkrete gegenwärtige Geschichte — und alle geschichtliche Vergangenheit, soweit sie „vergegenwärtigt“ werden kann. Das Geschichtlichwerden nimmt J. so konkret, daß es sich zu Bindung und Treue, und zwar in höchster Einmaligkeit, dem geschichtlich zugewiesenen *Menschen* gegenüber verdichtet¹⁸. Wie daraus die Verwerfung „allgemeingültiger“ Geschichtlichkeit und allgemeingültigen Anspruchs einer bestimmten Situation geschichtlicher Vergangenheit folgt, braucht an dieser Stelle nicht erörtert zu werden.

Existenz ist also ganz identisch mit sich, ohne doch dem Dasein, Bewußtsein, Geist entfremdet zu sein, ja sie „erfährt“ sich in der Energie, mit der sie das andere zu durchdringen, zu erfüllen vermag. Existenz trägt „den Gehalt“ alles Umgreifenden, ist dasjenige, wodurch anderes „eigentlichen Seinssinn für mich gewinnt“¹⁹. Man erinnert sich an Kierkegaard: das Existieren ist in allem „mitzudenken“, erst dann wird alles „ernst“²⁰. Solches Sichidentifizieren der Existenz mit dem, wovon sie sich zugleich abstößt, macht die Dialektik des konkreten Menschseins in seiner Geschichtlichkeit aus. Und es ist die „Vernunft“, die diese Dialektik auslöst; ebendarum nennt J. seine Philosophie „Philosophie der Vernunft“²¹.

¹⁷ Von der Wahrheit 116.

¹⁸ Ebd. 83, Philosophie II 44 123 u. o.

¹⁹ Ebd. 76 f. „Wahrheit der Existenz *bewährt* sich als eigentliches Wirklichkeitsbewußtsein“ in diesem Erfüllen von allem mit dem Gehalt „Wirklichkeit“ (vgl. Existenzphilosophie [1938] 32; Vernunft und Existenz 44).

²⁰ Zum Kontext dieses Terminus s. M. Theunissen, Der Begriff „Ernst“ bei S. Kierkegaard (Symposion I, Freiburg/München).

²¹ Der Zusammenhang von Existenz mit „Vernunft“ wird in der Literatur über Jaspers noch zuwenig beachtet. Sogar der Beitrag von K. Hoffmann „Die Grundbegriffe der Philosophie K. Jaspers“ in: Karl Jaspers, hrsg. von P. A. Schilpp (1957) übergeht ihn. — Eine Analyse von „Vernunft“ in ihrer Funktion für die

3. G. Marcel. — Was das Wort „e“ bei Kierkegaard bedeute, umschreibt M. in ziemlich vager Weise²²; wie versteht er es im Hinblick auf seine eigene Philosophie? Zunächst: In diesem Terminus konzentriert sich ganz sicherlich sein zentrales Anliegen und Bemühen, auch seitdem das „Sein“ als Frage thematischer wird²³. Existenzielle Philosophie ist für ihn „konkrete Philosophie“, Existenz das in ungegenständlicher, „unverifizierbarer“ Unmittelbarkeit, ohne „Dualismus“ in eigentümlicher „indivision“ gegenwärtige Selbstsein²⁴. Er sieht jedoch das Selbst in strenger Einheit mit dem „Leib“; dieser ermöglicht das „ex-sistere“, wie es den Menschen charakterisiert, das Ausstehen-in-Welt, das Exponiertsein; der eigene Leib wird miterfahren als Mitsubjekt, als „corps sujet“²⁵. Trotzdem darf man es riskieren, hier davon abzusehen (davon nämlich, daß es der Leib ist, der zu Welt und zu anderen hin öffnet), wenn nur immer bewußt bleibt, daß Existenz als das Sich-unmittelbare sich auch transzendiert. Für M. geschieht das Transzendieren ja noch wesenhafter und wurzelhafter, dabei jedoch gerade nicht durch Vermittlung des Leibes, zu Gott hin, der mich, auch nach M., als mein „Grund“ ermöglicht.

Die Unmittelbarkeit, in der ich bin und über mich verfüge, ist nicht einfachhin jene vorreflexe, wie sie „gelebt“ wird; sie ist reflexiv ergriffen, also in einem Verstehen zu eigen gemacht, das man ontologisch nennen muß²⁶. Jedenfalls bleibt für M. das „indubitable existentiel“ letztlich das „moi en tant que je me suis assuré d'exister“. Was nicht heißen soll, daß die Selbstvergewisserung sich intellektuell-theoretisch vollziehe; sie ist Gegenwärtigkeit im Akt der Freiheit-zu-sich: „j'ai choisi d'exister“. Es handelt sich um ein Sich-verstehen und damit um ein ontologisches Sicherwirken in der Wahl seiner selbst — Redewendungen, die ihre offensichtlichen Parallelen bei Jaspers und auch Heidegger (in „Sein und Zeit“) finden.

Selbstverständlich — um noch darauf zurückzukommen — kennt M. keine Existenz als Gegenwärtigkeit-zu-sich ohne den fundamentalen Bezug zur „présence“ schlechthin, dem Sein-selbst, an dem alles andere partizipiert²⁷. Der Entscheid zu sich ist nur möglich als Entscheid zu Gott. Der theoretische Zusammenhang dieses

Einheit von Wahrheit bei Fr. Furger, Die Struktureinheit von Wahrheit bei K. Jaspers: Salzb. Jahrb. f. Phil. IV (1960) 113 ff.

²² Vgl. „Der Mensch als Problem“ (dt. 1956) 132.

²³ Seit „Le mystère de l'être“ (1951). Dazu R. Troisfontaines, De l'existence à l'être (1953). Trotzdem bleibt der existenzielle Ansatz, siehe „Le mystère . . .“ 91 ff. Interessant ist auch Marcells Bemerkung, „Position et approches concrètes du mystère ontologique“ (1949) sei für ihn fundamental geblieben, also der Aspekt des „e“ (Der Mensch als Problem 203).

²⁴ Troisfontaines a. a. O. 154 161 u. ö. Als typisch darf der Ausdruck „indistinction existentielle“ gelten (Le mystère de l'être I 108).

²⁵ Ebd. 117, vgl. 107.

²⁶ Die „zweite Reflexion“ „récupère l'immédiation de l'existence“ (Troisfontaines a. a. O. I 189).

²⁷ Ebd. 270.

Sich-Wählens mit dem Bewußtsein der Transzendenz zu Gott wird durch Reflexionen vermittelt, die gewisse Analogien zu den sog. „personalen“ Gottesaufweisen erkennen lassen²⁸. Aber jene Reflexionen sind sekundär, die existenzielle Gottesgewißheit ineins mit der Existenzgewißheit selbst gibt sich in „praktischer“ Unmittelbarkeit, oder besser: in wechselseitiger (dialektischer) Vermittlung durch die „Praxis“ der Freiheit, darum auch immer und notwendig unobjektivierbar.

4. *J.-P. Sartre*. — Sein Existenzbegriff, soweit er unser Thema interessiert, bildet sich durchaus nicht nur auf der Ebene der „metaphysischen“ Korrelation von Essenz und Existenz, wenngleich in Erinnerung daran²⁹. Auch er sieht das Wesenhafte des Menschen, und zwar kompromißlos, weil er es absolut setzt, in der Freiheit-zu-sich, im freien Sichselbstergreifen und damit in der Unmittelbarkeit des Selbstseins. Alles „Was“ wird im Existieren erst entworfen, geschaffen: der Mensch ist das, was er ex-sistierend aus sich macht; alles Was ist zutiefst nichts anderes als eine Weise zu existieren (aus Freiheit über sich zu verfügen), wie es auch der frühe Heidegger formuliert.

Im Gegensatz zum Dingsein, das sich in purer Faktizität erschöpft, ist der Mensch nicht einfachhin sein Sein, er ist seine *Beziehung* zu ihm, gleichsam ein Sich-sein. Gerade darin aber ist er unmittelbar er-selbst, d. h. in der Unmittelbarkeit des Sich-identifizierens mit sich im Akt der Freiheit. Seine Identität ist also (Kierkegaards These wird radikalisiert) eine je-werdende, je-sich-setzende, sie ist die je freie Überwindung jener ontologischen Nichtidentität, die dem „pour-soi“ zukommt, der Nicht-Koinzidenz mit sich — daher Identität bei bleibender Nichtidentität. Ja, in Freiheit geschehende Überwindung der Nicht-Identität bestätigt und „setzt“ zugleich auch wieder Nicht-Identität, da sie nicht anders als in Kraft der Nicht-Identität vollbracht wird, die dem Selbstsein eignet. Daher kennzeichnet S. das Selbstsein als „présence à soi“, womit die dialektische Einheit von Identität und Nicht-Identität ausgesagt sein soll. Doch nochmals: Es kommt wirklich zu einer unmittelbaren Identität, nur nicht jener statischen, kompakten der Dinge, die einfachhin „sind“ und weiter nichts, sondern zu jener schöpferischen, deren „Unmittelbarkeit“ die eines „Aktes“ ist, nämlich der Freiheit-zu-sich im Sich-zu-sich-verhalten (wobei „Verhalten“ aktives, das „Sich“ und Selbst erst erwirkendes Bezugnehmen meint).

Daß Existenz für S. ebenfalls gleichwesentlich Sein in Welt und Geschichte heißt, belegt sein Begriff des „engagement“ zur Genüge. Wir wollen darauf nicht näher eingehen.

²⁸ Vgl. vom Verf.: Gottes Existenz im Denken G. Marcells (Schol XXIX [1954] 174 ff.).

²⁹ Wie anfangs auch Heidegger vom Vorrang der „*existentia*“ vor der „*essentia*“ spricht (Sein und Zeit 43). Daß Sartres These nur eine Umkehrung des alten metaphysischen Satzes vom Vorrang der „*essentia*“ sei (s. Brief über den Humanismus [1947] 72), stimmt einfach nicht.

5. *M. Heidegger.* — Er prägt jenes Begriffsdoppel „e“ und „ea“ (das Sartre nicht übernimmt, obwohl er sich H. tief verpflichtet weiß). Die präzise Erläuterung seines Sinnes, oft genug reproduziert und interpretiert, durch H. selbst enthebt der Notwendigkeit, hier weitläufig zu werden. Nur einige Notizen dazu.

Die klassischen Stellen, an denen Auskunft einzuholen ist, bleiben diejenigen aus „Sein und Zeit“. Möglichst zusammengedrängt und formelhaft verkürzt, stellt sich der Gegensatz „e“ und „ea“ folgendermaßen dar. Wenn Dasein ein Seiendes ist, „das nicht nur unter anderen Seienden vorkommt“, sondern sich dadurch auszeichnet, daß es ihm „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“, daß er mithin in seinem Sein sich und dieses sein Sein irgendwie „verstehet“, so daß es *ontologisch ist*; und wenn das Sein, zu dem es sich so verhalten kann und immer irgendwie verhält, „Existenz“ genannt werden soll, dann versteht Dasein „sich selbst immer aus seiner Existenz, (d. h.) einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein“. Das darin leitende Verständnis seiner bezeichnet H. als „e“, insofern Existenz vom jeweiligen Dasein faktisch entschieden wird; dabei spielt die Frage nach der „ontologischen Struktur der Existenz“, nach dem, was Existenz konstituiert, noch keine Rolle, sie bleibt unthematish, vorreflex. Nennt man den Zusammenhang dieser Strukturen „Existenzialität“, dann erschließt Existenz sich einem Verstehen, das „ea“ heißt, und die Theorie der konstitutiven Existenzstrukturen in einem solchen thematisch-ontologischen Verstehen ist Aufgabe einer „existenzialen Analytik“ des Daseins. Das explizite, ausdrückliche Fragen danach deckt sich mit „Ontologie ausbilden“, das vorontologische Verstehen reflex „auf Begriffe bringen“.

„Die ea Analytik ihrerseits aber ist letztlich ‚e‘, d. h. ontisch verwurzelt.“ Immer wieder wird „ea“ mit „ontologisch“, „e“ mit „ontisch“ in Parallele gesetzt. Existenzial-ontologisch wird Terminus für ein Phänomen, das eine Möglichkeit des Daseins (auf sein Sein, die Existenz hin) bedeutet, es als existenzbestimmt auslegt, z. B. das In-der-Welt-sein, Sein-zum-Tode, Zeithaftigkeit usw. Es gilt zu beachten, daß alles Ontologische konstitutiv ist, also „Grundstrukturen“ angibt, wie Dasein sich zu Existenz verhält; ein Existenzial meint nicht etwa nur einen Allgemeinbegriff im Sinne einer Allgemeinstruktur vieler existenzieller Verhaltensweisen (z. B. das „Allgemeine von Weisen des Wie des In-der-Welt-seins“); es drückt eine Bedingung der Möglichkeit aus, gewisse Verhaltungen auszuprägen, auf ontologischer Ebene analog den Kantischen Bedingungen der Möglichkeit empirischer Erkenntnis, noch viel tiefer analog zu den „Seinsgründen“ thomistischer Konstitutionsmetaphysik (etwa „Akt“ und „Potenz“).

„Dasein“ ist als „reiner Seinsausdruck“ dem Worte „Mensch“ vorgezogen, weil es sich nicht durch washafte Eigenschaften (Wesens-Merkmale) charakterisiert, sondern durch Verhalten zum Sein, durch ein Zu-sein, ein Zu-sein-haben.

Auch nach H. ergreift das Dasein sein Sein in einer „Wahl“ seiner selbst, es ist zum Seinkönnen durch Freiheit bestimmt: im „Sich-entscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst“ hat es „sich selbst gewählt“³⁰. Dabei betrifft „e“ Wahl eine konkrete So-Entscheidung (z. B. das Sichgleitenlassen ins Man), „ea“ Freiheit die Grundstruktur, der gemäß das Dasein sich überhaupt so entscheiden kann, sich so zu seinem Sein verhalten kann (z. B. „Uneigentlichkeit“ als Möglichkeit des Daseins ist formale Bedingung dafür, daß es überhaupt „verfallen“ kann). H. spricht gerade im Umkreis der Frage nach der Eigentlichkeit von den „e“ Möglichkeiten, die gewisse „moralische Qualitäten“ im Gefolge haben, er redet auch von „inhaltlichem Existenzideal“³¹. Die fundamentale Differenz von „e“/„ea“ wird also im Hinblick auf die Grundmöglichkeit des Daseins, die Freiheit-zu-sich-selbst, überaus deutlich: „e“ geht auf das Inhaltliche, Qualitative, Materiale, „ea“ dagegen auf das ontologisch Formale, Konstitutive, qualitativ noch Neutrale — nicht etwa ist nur „eigentliche“ Existenz überhaupt erst als „Existenz“ anzuerkennen.

Doch bringt die vielberufene „Kehre“ Heideggers zunächst schon einmal größere Klarheit (wenn nicht von völlig neuer Konzeption gesprochen werden muß) über das „Sein“, um das es dem Dasein wesenhaft geht. Es ist nicht mehr gleichsam vordringlich *sein* Sein, die Existenz, sondern „das“ Sein selbst. Während „Sein und Zeit“ von einem Vorverständnis „des“ Seins als Voraussetzung eines Verständnisses von Existenz als Sein des Daseins redet, tritt erst jetzt in aller Deutlichkeit hervor, daß Dasein als „Da“ von Sein-überhaupt begriffen werden müsse — und die Existenz, das Sein des Daseins, als die Verfassung des Daseins gesehen werden müsse, in „das“ Sein „hinauszustehen“: Ek-sistenz gleich Aus-stand ins Sein, transzendierendes Innestehen im Sein, daher „Stätte“ des Seins, des Sichentbergens des Seins³². Also verhält Dasein sich zu Transzendenz konsequenterweise auch im Sinne von Jaspers? H. stellt diese Frage zurück, bis der Sinn von Sein ausreichend aufgeheilt sei; das sei bisher nicht gelungen; wir wissen nicht, was „das“ Sein „ist“, was Sein heißt³³. — Schwerer wiegt die nunmehrige These, das Denken des Seins suche keinen Anhalt beim Seienden; vor allem Denken des

³⁰ Sein und Zeit 287.

³¹ Ebd. 266.

³² Ausführlich dokumentiert bei Richardson a. a. O. 536 ff.

³³ Der Satz vom Grund [1957] 205. Dazu: Holzwege [1950] 311 f.: Das „Sein“ in seinem Eigensten „entzieht“ sich in der „Epochè“ grundsätzlich.

Seienden geschehe die Erfahrung des Seins selbst, aus der heraus erst Seiendes als solches „erscheine“. Ohne alle verschleiernde Kunstgriffe kommt nun zutage, daß das Sein selbst, Sein überhaupt, sich nicht verstehen läßt auf dem Wege, den „Sein und Zeit“ eingeschlagen hatte, also aus einem vorgängigen Verständnis von Dasein und dessen Sein. Daher dürfen Fr. Wiplinger und O. Pöggeler mit vollem Recht behaupten, „Sein und Zeit“ sei gescheitert; der Versuch, Sein aus der Existenz und diese aus einer Phänomenologie existenzieller Erfahrungen zu denken (da alles Ontologische im Ontischen verwurzelt sei), müsse fehlschlagen³⁴. Statt den Sinn von Sein aus dem Existenzsein des Menschen zu erfragen, befragt H. jetzt die frühesten Äußerungen des Denkens (am geschichtlichen „Anfang“ bei den Griechen); sie stehen für Ursprünglichkeit und Echtheit des Erfahrens ein. Ek-sistenz meint also „Sorge“ um das Sein-selbst, Sorge um Wahrung der „ontologischen Differenz“, Hut der eigenen Wahrheit des Seins vor aller Wahrheit der Seienden, gegenüber allem Abgleiten in Besorgtheit um Seiendes, damit auch in Subjektivismus und Anthropozentrität.

Ja es fallen sogar die typischen Termini dahin. Nicht einmal „Sein“ bleibt verschont — es ist das „vorläufige Wort“ und gehört eigentlich in die (ihrem Wesen nach selbst nur vorläufige) Metaphysik³⁵. Auch „ontologisch“ sei noch zu sehr vom „Ontischen“, letztlich Metaphysischen her entworfen³⁶. Was aber besonders interessiert: Wohl wird der Gebrauch von „e“ nicht angetastet, doch „ea“ muß im Kontext des Um- und Neudenkens von Existenz (Ek-sistenz) auch selbst an der Kehre teilnehmen. In einem gewissen Übergang zum radikalen Verzicht auf das Wort wird es mit „ekstatisch“ gekoppelt. Seine Herkunft aus dem Dasein und dessen Selbstsein läßt sich freilich nicht verleugnen, und so wird es schließlich zugunsten neuer Wortprägungen aufgegeben; der letzte Anschein, Sein könne von der „Subjektivität“ her in den Blick kommen, soll vermieden werden³⁷. Sein darf nur von sich selbst her das Denken er-eigen und in Anspruch nehmen. „Existenzialien“ weisen immer noch vom Menschen her auf das Sein und zum Sein hin, verdecken also das Entscheidende: daß nicht der Mensch den „Sinn“ (die „Wahrheit“) von Sein entwirft, sondern umgekehrt er vom Sein her ermöglicht, er-worfen wird; das Sein offenbart sich nun erst wahrhaft in seiner eigenen Ursprünglichkeit. Darum löst „Seinsdenken“ die „existenziale Analytik“ ab. Der Terminus „ea“ hat seine zentrale Stellung verloren, auch in seiner Synthese mit „ekstatisch“. Was zählt, ist nunmehr allein ein Denken, das dem „Andenken“ an die Geschichte gewidmet ist, als welche das Sein-selbst in seiner Differenz zum Seienden sich uns zuschickt. „Die“ Differenz ist jetzt die von Sein und Mensch-als-Geschichte, als Schickung des Seins. Das schließt

³⁴ F. Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken M. Heideggers [1961] 310 (vgl. Schol XXXVII [1962] 449 f.). O. Pöggeler, Der Denkweg M. Heideggers [1963] 174 u. ö. (vgl. Schol XXXIX [1964] 108 f.).

³⁵ Vorträge und Aufsätze (1954) 229; Identität und Differenz (1957) 69/70.

³⁶ Auch „ontologische Differenz“ wird nun einfach zu „die Differenz“ (vgl. Richardson a. a. O. 15 Anm. 42).

³⁷ Vgl. Pöggeler a. a. O. 175 177. Daher verfällt auch „transzendental“ dem Verdikt, Ausdruck einer Subjekt/Objekt/Metaphysik zu sein (Gelassenheit [1959] 55 59), selbst in der Umdeutung, die es in „Vom Wesen des Grundes“ (19 f.) erfährt.

natürlich nicht aus, nach H. sogar ein, daß der Mensch (das Menschwesen, die „Sterblichen“, wie H. jetzt statt „Dasein“ zu schreiben pflegt) für das Sein notwendig, der Mensch als Stätte und „Hirt“ des Seins unerläßlich ist — Sein und Mensch gehören wesenhaft zusammen³⁸.

In „Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik“³⁹ macht H. selbst einige Anmerkungen zum geschichtlichen Werden und Entwerden des Existenzbegriffs. Bedeutsam ist schon, daß ihm zufolge Kierkegaard das Wort Existenz „im Sinne Schellings“ übernimmt und auf den Menschen einschränkt; wie Existenz bei Schelling ausfällt, bleibe dahingestellt, nur die Kennzeichnung „Offenbarwerden, Sich-zu-sich-selbst-bringen, Selbstsein im Selbstwerden“ sei festgehalten. Zwei Seiten weiter notiert H. auch die komplementären Kierkegaardschen Begriffe „Interesse“ und „Glaube“ — darin liege die Sicht von „Existenz im neuzeitlichen Sinne“. Jaspers lehne sich an Kierkegaard an, „nur ohne den wesentlichen Bezug auf den christlichen Glauben“. In „Sein und Zeit“ habe er, H., „Existenz“ als „Charakter des Da-seins“ gebraucht, und zwar „zeitweilig“; die zeitweilige Verwendung des Existenzbegriffs sei bedingt durch die Frage nach der möglichen Überwindung der Metaphysik; weder Kierkegaards Existenzidee noch die der Existenzphilosophie überhaupt sei hier im Spiel, alles stehe außerhalb auch der Metaphysik, obwohl in Auseinandersetzung mit ihr. Existenz besage dann schließlich „Inständigkeit in der Wahrheit des Seins, gegründet auf die ausdrückliche Gründung der ontologischen Differenz“.

Das „Existenzielle“ (wird hier nun doch auch der Terminus „e“ angetastet?) liege in der Linie des „Willens zur Macht“, verstehe den Menschen als „Erwirker des Wirklichen“ — der Anklang, den es gefunden, bezeuge nur die Zuspitzung der Rolle der Anthropologie im Zeitalter der „Vollendung“ (des „Endes“) der Metaphysik.

Mit ein paar knappen und selbstbewußten Strichen erledigt H. eine ganze philosophische Bewegung, schließlich die gesamte abendländische Metaphysik. Freilich vermittelt, um das noch anzufügen, der auf jenen Abschnitt in „Nietzsche“ Bd. II folgende, höchst verdichtete Essay „Die Erinnerung in die Metaphysik“ einen faszinierenden Eindruck vom „Ernst“ des Heideggerschen Anliegens. Damit können wir uns jetzt freilich nicht auseinandersetzen, denn eine Hilfe zur näheren Bestimmung von „e“ und „ea“, wie wir sie versucht haben, finden wir dort nicht. Es erhöht und vertieft sich nur das Gefühl, der anregendste und einflußreichste Denker unserer Zeit sei über all das, was die Worte „e“ und „ea“ an Begriffs- und Stimmungsgehalten

³⁸ Am entschiedensten (als Konkretion der Differenz von Sein und Denken und zutiefst der von Sein und Seiendem) formuliert in: Identität und Differenz 21 ff.

³⁹ Nietzsche II (1961) 458 ff., bes. 475 ff.

auslösen mögen, längst hinaus. Das heißt jedoch nicht, wir müßten ihm darin ohne Vorbehalt folgen; im Gegenteil, jene Stichworte haben vielleicht mehr zu sagen, als H. jetzt wahrhaben will. Immerhin darf man sich nicht schmeicheln, ganz und gar auf der Höhe gegenwärtigen Denkens zu sein, wofern man nur ausgiebig auf sie zurückgreift.

6. Ein *vergleichender Rückblick* mag herausstellen, welcher bleibende Sinn mit „e“ und „ea“ verbunden werden kann, und die Überlegung vorbereiten, ob hier etwas gesehen sei, was auch für die *philosophia perennis* (um den vielfach geschmähten Ausdruck beizubehalten) fruchtbar werden könne.

Kierkegaards Akzent auf dem Einzelnen, seiner Einmaligkeit und Geschichtlichkeit, hält sich durch. Zumal aber die Bestimmung, Existenz „mit Bewußtsein zu durchdringen“, was impliziert, daß sie ontologisch zu werden hat. Wo und solange Existenz noch im Vorontologischen, Vorreflexen verharret (also im Unbegrifflichen, Unbegriffenen, was nicht notwendig mit *wissenschaftlicher* Begrifflichkeit zusammenfällt), gewinnt sie sich nicht völlig selbst. Darum werden diejenigen der letzten Möglichkeit von Existenz nicht gerecht, die gerade die „Wahl“ seiner selbst sich ausschließlich im vorreflex Bewußten abspielen lassen. Denn obgleich Sartre und auch Jaspers es nicht leugnen, daß die ursprüngliche und grundsätzliche Entscheidung zu sich selbst (oder gegen sich selbst) in begrifflichen Vorstellungen objektiviert zu werden sucht, betrachten sie dies als sekundär und nachträglich. Jaspers verlegt sie in ein „absolutes“ Bewußtsein, das (eben nicht relativ, gegenstandsetzend, sondern) ungegenständlich und nicht eigentlich „erkennend“ sei; Sartre spricht von der reinen Spontaneität jener Wahl, die allem Erkennen und Wollen voraufliege und vorausgehe. Aber beide verkennen nicht die Möglichkeit einer Zurücknahme der Entscheidung, die Möglichkeit des Abfalls, der Untreue, wie eben auch die Notwendigkeit von „Treue“, wenigstens bei Jaspers (und erst recht bei G. Marcel). Die ursprüngliche Entscheidung muß also, soll sie voll-existenziell sein, in Treue gegen die Anfechtung zu Abfall durchgetragen werden, was doch offensichtlich reflexive Vergegenwärtigung und thematische Bewußtmachung der „Wahl“ einschließt.

An dieser Stelle wollen wir uns gleich auf einen weiteren phänomenologisch beschreibbaren Zug in der Struktur des Grund-Entscheidens besinnen, um ein schwerwiegendes Mißverständnis auszuschalten und den Gedanken für unser Philosophieren fruchtbar zu machen. Beschränken wir uns auf Texte von Jaspers.

Existenzielle Entscheidung geschieht in und zu jener Identität-mit-

sich, die gerade das eigentliche Dabei-sein garantiert. Als Akt der Freiheit darf sie nun nicht eine Identität aufweisen, die der „Doppelmöglichkeit“, auf der alle Freiheit beruht, widerspräche. Nach Jaspers aber ist „Trennung von Wahl und Ich“ nicht möglich — „Entschluß und Selbstsein sind eins“⁴⁰. Hier scheint das Denken existenzieller Identität sich zu überschlagen. Der Sinn von Freiheit hebt sich auf. Doch es heißt bei J. auch: Im geschichtlich Besonderen bin ich aus Freiheit mit ihm identisch, habe darin jedoch zugleich die Möglichkeit der Nichtidentifizierung — und: Statt der Identität mit mir selbst kann eine Trennung von mir einsetzen⁴¹. Wie soll man das verstehen? Ist die Identität-mit-mir nur je-weilig, im je geschichtlichen Augenblick der Wahl, nicht aber damit schon ein für allemal festgelegt? So daß ich im Verlaufe meiner geschichtlichen Existenz mich anders entscheiden könnte, mir untreu werden könnte usw., was auch die Forderung nach Treue und Endgültigkeit der Entscheidung begreifen läßt. Man kann obigen Text freilich auch strenger beim Wort nehmen und die Wendung „ich habe darin zugleich die Möglichkeit . . .“ dahingehend auslegen, daß im Akt der Entscheidung selbst die Distanz zu anderer Entscheidung verbleibt. Dann würde es sich um Freiheit im eigentlichen Sinne handeln⁴², dann aber auch bei aller (tolerieren wir diese Sprechweise) Identität mit sich in der Wahl-seiner-selbst eine *Nicht*-Identität, die das Selbstsein zu sich distanziiert: das wesentliche Charakteristikum menschlicher Freiheit. Die ursprüngliche Entscheidung soll also nicht nur gegen die Anfechtung zu Abfall durchgehalten und behauptet werden, was, wie gesagt, thematische Bewußtmachung der Wahl, die Vergegenständlichung des Woraufhin der Wahl einschließt. Die ursprüngliche Wahl selbst wird nur verständlich, wenn sie Vergegenständlichung zuläßt; die „Doppelmöglichkeit“, die ihr bleibt, würde sonst in wenig humaner Weise rein vorreflex entschieden, auf einen un-begriffenen, J. sagt oft: grund-losen, Impuls des Selbstseins hin. Dagegen wehren wir uns; das scheint dem phänomenologischen Befund zuwiderzulaufen. Die Konsequenz solcher Auffassung meldet sich in dem Satz von Jaspers: „Die Entscheidung wird erst bewußt, wenn ich schon auf der einen

⁴⁰ Philosophie II 181.

⁴¹ Einerseits: „Trennung nicht möglich von Wahl und Ich, sondern ich selbst (bin) die Freiheit dieser Wahl“ (ebd. 182); andererseits: „Statt der Identität meiner mit mir selbst kann eine Trennung von mir einsetzen“ (Der philosophische Glaube angesichts . . . 173).

⁴² Es genügt also doch wohl nicht der Satz: „Wenn auch in der Zeit noch immer Möglichkeit bleibt, so ist doch mein Sein nun gebunden durch sich selbst und zugleich noch frei“ (Philosophie II 195) — das „noch“ scheint nur auf zukünftige, nicht zugleich-gegenwärtige Möglichkeit zu deuten. Ebenso in der Formulierung: „Im geschichtlich Besonderen bin ich aus Freiheit mit ihm identisch, während ich zugleich darin die Möglichkeit der Nichtidentifizierung habe“ (ebd. 123).

Seite stehe.“⁴³ Damit stürzt „existenzielle“ Haltung, mag man sich noch so sehr dagegen verwahren, ins inhuman Irrationale ab⁴⁴.

Wenn daher Existenz zutiefst Freiheit, darin Identität mit sich durch Selbstvollzug, also recht eigentlich Selbst-Sein ist, darf das nicht besagen, das gegenständliche Moment im Sichvergewissern und des Sichbewußtmachens des Woraufhin der Entscheidung müßten ausfallen.

Wir stimmen zu (und die Existenzphilosophie hat uns das, im Gefolge Kierkegaards, neu und besser sehen gelehrt): Es gibt das, was sie „Existenz“ nennt, das niemals und nirgendwo, auch im Marxismus nicht, völlig übergangene Phänomen des Selbstseins aus Freiheit, das wir sind. Es vergegenwärtigt sich da ein Sein, das erst im Akt der Freiheit „eigentlich“ zu-sich-kommt; das im Sichzusichentscheiden in einem Sinne bei-sich, eins-mit-sich ist, wie das sonst nicht in den Bereich unserer Erfahrung fällt. Diese eigentümliche Identität mit sich im Akt der Freiheit zu sich darf nicht bestritten oder verkürzt werden. Einiges weitere dazu im III. Teil der Studie, wenn der Zusammenhang von „e“ und „ea“ mit „personal“ durchsichtig wird. Doch der Gedanke Heideggers, das Existenzielle habe wesenhaft mit einer Metaphysik des „Willens zur Macht“ zu tun, scheint abwegig; das „Sicherwirken“ der Existenz läuft so wenig auf Machtideologie hinaus, daß es bei Kierkegaard, Marcel und Jaspers Bewußtsein der göttlichen Transzendenz einschließt, bei Heidegger selbst immerhin die Unmöglichkeit, gegen eine solche Abhängigkeit sich a priori abzuschirmen. Wille zur Macht kann nur ein absolut weltimmanentes Denken aus sich erzeugen, doch von allen existenzphilosophischen Denkern operiert nur Sartre auf der Basis eines dezidierten Atheismus. Übrigens nimmt auch er, seit er die marxistische „Kehre“ vollzogen hat, Abschied von „Existenzphilosophie“⁴⁵.

Nicht nur der Sinngehalt von „Existenz“, auch der Zusatz „ethisch“, wie er in Kierkegaards „ethischer Subjektivität“ auftritt, geht nicht verloren. Jaspers kennt keine Existenzerhellung und -verwirklichung ohne das, was dem Worte „ethisch“ zugrunde liegt: Wahl des Eigentlichen, der „erfüllten“ Möglichkeiten des Menschen, Wahr-sein-wollen im Entscheid zu sich, d. h. im positiv gerichteten Ergreifen des Selbst — im Gegensatz zu einem negativ gewendeten Sichfallenlassen, Sich-

⁴³ Ebd. 300.

⁴⁴ Die äußerste Konsequenz solch irrationalisierender Tendenz scheint in Sartres „choix originel“ vorzuliegen.

⁴⁵ Das existenzphilosophische Anliegen soll *innerhalb* des Marxismus zu seinem Recht kommen, eine selbständige „existentielle Ideologie“ wird nur noch „provisoirement“ aufrechterhalten (Critique de la raison dialectique I [1960] 15 sqq. 107). Der Marxismus fordere eine „existentielle Grundlegung“ (ebd. 108) — im Endstadium der frei gewordenen Menschheit werde allerdings auch er selbst überholt von einer völlig neu zu konzipierenden „philosophie de la liberté“ (ebd. 32).

versäumen. Solche Positivität der Selbstwerdung macht dasjenige aus, was im emphatischen Sinne als „e“ gilt. Ebenso verknüpft Heidegger einmal „ethisch“ mit „e“⁴⁶. Der ganze Ernst der „subjektiven“ Leidenschaft des „existierenden“ Denkers atmet auch in seinem Werk, obschon die existenziale Analyse dem uneigentlichen Sichverhalten des Menschen keine ontologische „Minderwertigkeit“ ankreidet.

Vielleicht fällt sein Existenzbegriff gegenüber demjenigen von Jaspers und Marcel gerade deshalb ab, weil er, wie dann in extremen Formulierungen Sartre, ihn zu sehr neutralisiert. Wohl darum strahlt der Existenzbegriff von Jaspers stärker aus, während das modisch Existenzialistische, wie es von Sartre her die Literatur und ein gewisses Studentengehabe infizierte, keine ernst zu nehmende Rolle mehr spielt. Um aber nochmals auf Heidegger zurückzukommen: Er hat mit dem Terminus „e“ nach eigener Versicherung ja nur vorübergehend gearbeitet. Nicht minder sind „Ek-sistenz“ und sogar „Existenzialien“ abgebaut worden⁴⁷. Was bleibt? Etwas für uns ganz Wesentliches und Verheißungsvolles. Das Bewußtsein, vom Sein her, vom Geheimnis des Seins her denken zu müssen, bereitet doch wohl den Weg zu einem Vor- und Mitverständnis absoluter Transzendenz. Wie für Heidegger das „Nichts“ schließlich zum „Schleier des Seins“ wurde, so könnte es geschehen, daß nunmehr „das“ Sein auch für ihn zum transparenten Schleier des Göttlichen wird. Jedenfalls darf man behaupten, daß eine Parallele aufscheint zu jenem Existenzverständnis, dem Kierkegaard und Jaspers folgen: daß nämlich die Existenz des Menschen in ihrer Tiefe überhaupt erst ermöglicht und ihrer gewiß sei durch den Bezug zum Sein-selbst, zur Transzendenz im höchsten Sinne. Mag sich Heidegger vorerst noch so sehr dagegen wehren, er streift das Geheimnis des „göttlicheren Gottes“, dem er sich nicht versagen möchte, sobald es aus dem „Sein“ entgegenblickt⁴⁸. Ob darüber hinaus seine Konzeption des Seinsdenkens (eines Denkens, das streng vom Sein her auf den Menschen hin und nicht umgekehrt denkt) gar das Verständnis wesenhafter Offenheit der Philosophie für mögliche *Offenbarung* begünstigt, mehr und eher, als es etwa der Jaspersche Existenzbegriff vermag? Eine derartige Fragestellung reicht freilich weit über die Heideggerschen Ambitionen hinaus.

Auf jeden Fall kommt in den Überlegungen zur Transzendenz der Existenz auch die *Etymologie* dieses Terminus zu ihrem Recht und zum Zuge. Das Wort „existere“ oder „exsistere“ soll in aller Existenzphilosophie anscheinend den Rückbezug auf sein Etymon bewahren. Allerdings wird das „ex“ sehr unterschiedlich gedeutet. Bekanntlich nimmt G. Marcel es als Anzeige für das Hinausstehen des Menschen in Welt kraft seines Leibes, also als gleichsam Exponiertsein durch die

⁴⁶ Brief über den Humanismus 59; vgl. auch „Vom Wesen der Wahrheit“ 16.

⁴⁷ Vgl. Pöggeler a. a. O. 175.

⁴⁸ Identität und Differenz 71.

Leibstruktur; ähnlich, wenn nicht noch ausschließlicher, faßt es Merleau-Ponty⁴⁹. Was Sartre betrifft, so legt er auf den Rückgang ins Etymologische, soweit man sieht, keinen Wert, er orientiert sich wohl einfach an Heideggers Ansatz. Dieser seinerseits spricht ja von Hinausstehen in Welt und Sein, von Hinaus- und Hineingehaltenheit in Nichts und Sein, doch behält für ihn das Wort Existenz zunächst den Sinn eines „reinen Seinsausdrucks“, d. h. es verbleibt im Gegensatz zu „Wesen“ und Wesensbestimmung und meint das „reine“ Sein und Zu-sein, etymologisch etwa „sistere“ als Reflexiv (sich-stellen), und zwar „ex“ = „heraus aus seiner Möglichkeit“. Vielleicht klingt auch an, daß solches Sich-heraus-stellen eben ganz formell „aus sich selbst“, d. h. in Freiheit, vollzogen wird. Jaspers greift nicht eigentlich aufs Etymologische zurück; ihm gilt „existere“ als synonym mit „subsistere“ und dieses als Sein von der Transzendenz her und auf sie hin⁵⁰.

Was schließlich den Terminus „ea“ betrifft, so erübrigt es sich, darauf einzugehen, da einerseits Heidegger selbst ihn faktisch aufgegeben hat, andererseits einiges zu seinem vertretbaren Gebrauch im folgenden Teil der Untersuchung nachgetragen werden soll. Gegen die Weise etwa, wie K. Rahner ihn einsetzt, läßt sich fürs erste kaum etwas einwenden⁵¹.

III

Jedem, der sich im existenzphilosophischen Bereich umtut, begegnet in der Nähe von „e“ und „ea“ wie in vertrauter Umgebung das Wort „personal“ (weiterhin „p“ abgekürzt). Häufig wird „p“ mit „ea“, eher noch mit „e“ zusammengeschaud oder gar das eine für das andere gesetzt. Von den Existenzphilosophen selbst scheint Marcel mit Person das gleiche wie mit „Existenz“ zu meinen⁵²; Jaspers umschreibt Existenz einmal geradezu: „Selbstsein als Personsein“⁵³. Heidegger dagegen vermag dem Sinn von Person nicht (noch nicht?) das Letzte abzugewinnen. Insbesondere im theologischen Schrifttum stoßen wir auf jene Parallele⁵⁴. Ferner verknüpft man „e“ („ea“ kaum) mit „menschlich-subjektiv“ und anthropologisch: die eigentliche anthropologische und anthropozentrische Wende neuzeitlicher Philosophie und Theologie soll dann mit „personaler“ Denkhaltung zusammenfallen, eins gibt das andere⁵⁵.

1. Fragen wir zunächst nach der Bedeutung von „p“, wie sie sich unter dem Einfluß und im Schatten der neuzeitlichen Subjektsmeta-

⁴⁹ Vgl. R. C. Kwant, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty* (1963), dazu Schol XXXIX (1964) 142 f.; für Marcel vgl. *Troisfontaines a. a. O.* I 145 f.

⁵⁰ Der philosophische Glaube angesichts ... 120.

⁵¹ Z. B.: „Wenn von der geistigen Substanz ausgesagt wird, sie sei ‚einfach‘, dann haben wir eine *ontische* Aussage. Wenn wir sagen, sie sei der *reditio in se completa* fähig, dann machen wir eine erkenntnistheoretische, *ontologische* oder existenzial-philosophische Aussage“ (Schriften I 189).

⁵² Vgl. *Troisfontaines a. a. O.* I 347 f.

⁵³ *A. a. O.* 220.

⁵⁴ Bes. im Schrifttum R. Bultmanns und in der gesamten Auseinandersetzung damit. Es genüge der Hinweis z. B. auf Wendungen wie: „Existenz“ sei „personales Sein“, die menschliche „Subjektivität“ im Sinne Kierkegaards werde als „das Personsein des Menschen verstanden“ (Kerygma und Mythos II [Theologische Forschung, 2 (1952)] 198 Anm. 2), vgl. auch Glauben und Verstehen III (1960) 117 u. ö.

⁵⁵ Siehe z. B. J.-B. Metz, *Christliche Anthropozentrik* (1962).

physik herausgebildet hat. Die weitere Frage wird dann dahin gehen, ob und in welchem Sinne die neu gewonnenen Momente die klassische, thomistische Idee der Person zu bereichern und zu vertiefen vermögen.

Bruggers Wörterbuch behauptet, die Existenzphilosophie setze sich wieder für die „Person“ ein, verlege deren Wesen jedoch zu sehr ins „Akthafte“; es sei freilich wahr, daß der Mensch erst durch die freie Entscheidung zu seinem Sein zu „Existenz“, d. h. (!) „zur erfüllten Verwirklichung des Personseins“ gelange. Die moderne Wendung im Personbegriff geschehe also aufs Akthafte hin. „Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch“ zieht keine Verbindungslinien zur Existenzphilosophie. Das „Kleine Theologische Wörterbuch“ unterscheidet in aller Form den traditionellen Personbegriff vom neuen, modernen, der sich schließlich an „Existenz“ anlehnt: Selbstbesitz des Subjekts als solchen in wissender und freier Bezogenheit auf die Wirklichkeit als ganze und auf Gott, in Leibhaftigkeit, Geschichtlichkeit und zwischenmenschlicher Kommunikation. Die neue Schau dessen, was Person sei, hat sich damit weitgehend von Heideggers Intuition inspirieren lassen⁵⁶. Daran werden wir gleich wieder anknüpfen. Vorerst nur noch die Notiz, daß K. Rahner an mehreren Stellen seiner Schriften zur Theologie das Personale aus und mit existenzialphilosophischen Denkmitteln entwickelt; die neue, moderne Fassung von „P“ und „p“ bestimmt sich auch ihm zufolge vom Sichvollziehen und der Freiheit her, wobei der Vollzug in die Materialität der konkreten weltgeschichtlichen Situation eingebettet bleibt⁵⁷. Der Bezug auf das Sein-selbst wird hier nicht ausdrücklich gemacht. Beides jedoch, also das Moment des (vereinfachend gesagt) aktualen, situationsgebundenen Sichwählens und das des Erschlossenseins zum Sein-selbst hin, scheint bei den Versuchen, ein aus moderner Sichtweise gestaltetes Personverständnis zu finden, mit gewissen Akzentverschiebungen in den jeweiligen Formulierungen den Ausschlag zu geben.

2. Die *klassische Personidee* braucht an dieser Stelle nicht des langen und breiten exponiert zu werden — einige Bemerkungen dazu dürften nichtsdestoweniger der Diskussion um das Verhältnis von „p“ und „e“ Starthilfe leisten.

Als „das Einzelne der geistigen Ordnung“ besitzt sie die Fähigkeit zu geistigem Selbstbewußtsein und zur entsprechenden Selbstverfügung (Bruggers Wörterbuch). Das Kleine Theologische Wörterbuch insistiert auf „konkreter geistiger Natur“, und zwar auf deren Eigentümlichkeit letzten ganzheitlichen Insichstehens, in letztmöglichster Unmittelbarkeit Sichselbstgehörens. „Selbstand geistigen Einzelseins“, aus dem heraus sie sich in Bewußtsein und Freiheit „selbst vollzieht“; so auch Coreth⁵⁸. Muß man konstatieren, daß innerhalb der scholastischen Metaphysik sich in diesem Punkte nichts Neues ereignet hat,

⁵⁶ Das Moment der interpersonalen Kommunikation ist zentral für Jaspers, für Heidegger unbegreiflich peripher. Das Existenzial Mitsein in „Sein und Zeit“ hat nach der Kehre noch keine Reinterpretation gefunden. Und soll man die allerdings sehr originelle Idee, Sprache sei urwesentlich Dialog mit dem Sein (und nicht zumindest ebenso mit dem anderen Menschen), in ihrer gewaltsamen Einseitigkeit auch fürderhin als Errungenschaft des Sprachdenkens anstaunen — wie auch die rücksichtslose Umdeutung des Hölderlin-Verses: „Seit ein Gespräch wir sind . . .“?

⁵⁷ Vgl. etwa Schriften zur Theologie I 393 Anm. 1, II 239 Anm. 1.

⁵⁸ Metaphysik (1961) 538.

abgesehen davon, daß überall das Bewußtsein der Notwendigkeit durchschlägt, den „alten“ Personbegriff durch das „neue“ Personenverständnis existenzphilosophischer Provenienz aufzuhellen und aufzufüllen?

Einen neuen Ansatz versucht *J.-B. Lotz*: auch dieser Versuch betont die Nähe von Person zu Existenz⁵⁹, verankert sie aber ausdrücklicher, als es sonst geschieht, im Bezug zum Sein-selbst, in ihrer Mächtigkeit, „das“ Sein zu „vollziehen“. Solcher Vollzug vollbringt sich als „Rückkehr“ aus Welt, weshalb die Gefahr auftaucht, Personalität wesentlich ins Akthafte zu verlegen. Es wird darum zwischen Erst-Konstitution und Vollkonstitution der Person unterschieden; die „Befähigung“ zur *reditio* konstituiert Person primär, der „aktuelle Vollzug des Ontologischen“ in der Heimkehr aus der Welt zu sich selbst macht aber erst, daß Person „als“ solche da ist, „auf personale Weise“ und so allererst ganz sie selbst ist. Alles Unter- oder Nicht-Personale bleibt dahinter zurück, weshalb es nicht eigentlich „wie die Person in sich steht, sondern an anderes ausgeliefert ist“.

Lotz beabsichtigt nicht (vgl. a. a. O. Anm. 19), dasjenige, was das „suppositum“ formell ausmacht, in die Untersuchung einzubeziehen, sondern nur abzuheben, worin das suppositum, das Person heißt, sich von anderen supposita unterscheidet. Man fragt sich sofort, ob eine derartige Einschränkung das metaphysische Problem nicht doch umgeht oder wenigstens unterbewertet: Person als Person konstituiert sich ganz gewiß dadurch, daß sie die „suppositalitas“ von *Geistwesen* bedeutet; worin liegt indes ontologisch dieses „suppositum“-Sein?

Freilich fragen wir damit zugleich nach dem ontologischen Sinn von suppositum im allgemeinen. Doch hat diese Frage ihre eigentliche Bedeutsamkeit und Schärfe natürlich in bezug auf Geistwesen. Denn Person ist ja nicht nur suppositum im höchsten und tiefsten, sondern wesentlicher noch im primären Sinn, so daß jeder andere Sinn (im Untergeistigen) nur von ihm her, also abfolgend und abgeschwächt, gelten kann. In seiner Fülle verwirklicht es sich dort, wo es in die Helle des Bewußtseins und sogar gleichsam in einen Bereich der Verfügbarkeit zu treten vermag. Aber auch dann ist es nicht diese Bewußtseinshelle und Verfügbarkeit, sondern deren ontologischer Grund im Hinblick auf Ermöglichung einer solchen Natur.

Darum verbleiben Analysen, die auf die „*reditio completa*“, auf den (akthaften, bewußten) „Vollzug“ des Seins ausgehen, in der Dimension des Geistes als „Wesen“, als „Natur“, treffen also gerade Personalität als Personalität noch nicht. Zumal die Hineinnahme der „*reditio*“ und damit zugleich der „Entfremdung“ (in Welt) dient nicht der Klarheit. Man kann nicht behaupten, die *reditio besage* den

⁵⁹ Person und Ontologie (in: Schol XXXVIII [1963] 335 ff.).

„Selbstbesitz des ganz In-sich-stehenden oder Sich-selbst-gehörenden“. Mit letzteren Termini wird allerdings das zentrale Problem eingeführt. Was macht ein Seiendes zum „suppositum“ oder (weil wir nur vom geistig Seienden sprechen wollen) zur „Person“? Das ganz-in-sich-Stehen, Sich-gehören, Selbstbesitz. Das Akthafte, also jener Vollzug, der als Geschehen der „Vollkonstitution“ ausgegeben wird, hat zunächst gerade außer Betracht zu bleiben, wiewohl man natürlich phänomenologisch davon auszugehen hat, um überhaupt den Sinn „geistigen“ Selbstseins in den Blick und vor das Forum der ontologischen Kritik zu bringen. „Als“ Person wird dann ein geistig Seiendes nur und auch völlig durch etwas Substanzielles, durch eine „Struktur“ seines „actus primus“ konstituiert.

Um einen viel konkreteren Ansatz für die metaphysische Reflexion über Sein und Sinn von Person bemüht sich *Max Müller*⁶⁰. Hier interessiert aber nur das metaphysische Ergebnis, die ontologische „Definition“ von Person oder zumindest die aufgefundenen Elemente einer solchen. Vor allem sei Person nicht identisch mit Individuum, wofern Individuum aus dem Gegensatz Einzel-Allgemein gedacht wird. Bereits die etymologische Herkunft des Wortes Person verweist nach Müller auf eine „Identität des Differenten“ im Personsein: es sei „wesenhafte Einmaligkeit“, will sagen, Einheit von Einzelheit und Übereinzelheit, Überwindung des Gegensatzes von Individualität und Essentialität, einzelner Vollzug und Übernahme „eines Gemeinsamen und des Gemeinsamsten: des Geistigen, des Wesens und des Seins“ — „Geist als Gemeinsamkeit gibt diese in seiner Individuation nicht auf.“ So möchte Müller die beiden Gegensatzelemente „individua incommunicabilis subsistentia“ und „natura rationalis“ umschreiben und deuten. Er bezieht sich auf Thomas, dessen Gedanken er frei zusammenfaßt: „Conceptus personae pertinet non ad essentiam sive naturam, sed ad subsistentiam essentiae.“⁶¹

⁶⁰ Person und Funktion (in: PhJb 69 [1961/62] 371 ff.). — Zu den zeitdiagnostischen Analysen in dieser Abhandlung könnte man anmerken, daß G. Marcel (und nicht nur er, auch z. B. Martin Buber) das Wesentliche längst gültig beschrieben hat (vor allem in „Les Hommes contre l'Humain“). Übrigens könnte es scheinen, daß R. Guardini in „Das Ende der Neuzeit“ die endneuzeitliche Erfahrungsmöglichkeit dessen, was Person sagt und ist, noch eindrucksvoller gezeichnet hat als Müller auf den letzten Seiten seines Essays. Es dürften, wenn die „konkrete“ Erfahrungsbasis der Personidee gesucht wird, auch G. Marceles „Remarques sur les notions d'acte et de personne“ (in: Du refus à l'invocation [1940] 139 ff., bes. 145 ff.) nicht unterschlagen werden.

⁶¹ Die sich anschließende Eindeutigung dieser Formel sei mitgeteilt, obwohl sie, oder besser: gerade weil sie die schon wiedergegebene „Einheit“, die im Personsein kraft ontologischen Selbstvollzugs nach Müller sich herstellt, nochmals ausspricht: „Nicht auf ein Wesen bezieht sich der Personbegriff, sondern auf die Weise, den Vorgang, wie hier das Universale des ‚Seins‘ und des ‚Wesens‘, ohne seine Universalität aufzugeben und zu verlieren, als solches dennoch ‚subsistiert‘, d. h. als ‚Dieses‘, als Seiendes aktuell ist“ (a. a. O. 378).

Soll dabei „essentia“ äquivalent sein mit „natura rationalis“? Doch wohl. Inwiefern meint Geistwesen hier etwas „Allgemeines“, Über-einzelnes, Gemeinsames? In einem anderen Sinne, als sonst „essentia sive natura“ etwas Allgemeines, Gemeinsames konstituiert, das in einem Seienden sich vereinzelt, individuiert? Das wird man schwerlich zugeben wollen. *Jedes* Einzelseiende ist letztlich „suppositum“, nämlich eine ontologische Ganzheit, die in völliger Unmittelbarkeit selbst-ist. Wenn Geist etwas Besonderes ausmacht, dann nicht bezüglich solcher ontologischer Konstitution, sondern kraft seiner Wesenheit, die nun freilich, anders als die übrigen Wesen, infolge ihrer nicht mehr von der Materie mitverursachten „intentionalen“ Mächtigkeit zum Sein-selbst hin eröffnet ist. So wird man auch sagen müssen, daß die „Identität“ der real-differenten Konstituentien des Seienden untereinander sowie die der Konstituentien mit dem Konstituierten, wobei Identität die Differenz nicht aufhebt⁶², keineswegs spezifisch ist für die ontologische Konstitution der Person, wie Müller die „scholastische Definition“ der Person auslegt, sondern für alles und jedes endliche, kontingente Seiende gilt. Wenn Person kein „Wesen“ meint, vielmehr „die Weise der Wesen und Sein seinlassenden Wirklichkeit beider“, wie es weiter heißt, dann kann es sich nur um die Besonderheit des *geistigen* suppositum handeln, als welches kraft seiner Geistigkeit Wesen und Sein „intentional“ vollzieht und so sein-läßt. Versteht man jedoch die Weise des Sein-lassens nicht nur intentional, also im Sinne jener griechischen Termini, die als Beleg für die Sinngeneese des klassischen Personbegriffs angeführt werden⁶³, dann nimmt die Sache freilich ein anderes Gesicht an: das Spezifische der „subsistentia incommunicabilis“ tritt hervor. Daran wollen die folgenden Überlegungen anknüpfen.

3. Was leistet das Moment der *Unmittelbarkeit* für das ontologische Personverständnis?

Ausdrücklich von der ontologischen Unmittelbarkeit in Abhebung von Individualität und Einzelheit handelt M. Müller nicht⁶⁴. J. B. Lotz klammert, wie wir sahen, die Frage ebenfalls aus, während er

⁶² A. a. O. 379. — Zur Lehre von der ontologischen Identität bei bleibender Differenz in jedem endlichen Seienden vgl. C. Nink, *Ontologie* (1952) 11 ff., 211 ff.

⁶³ Geist als εἶδος εἰδῶν, λόγος ὄντων (a. a. O. 380). Die „Identität“ von Erkennendem und Erkanntem ist gerade eine „intentionale“, jede darüber hinausgehende Interpretation überfordert das Phänomen. Selbstverständlich wäre nun des genaueren zu fragen, worin „intentionale Identität“ ihr Wesen habe.

⁶⁴ M. Müller schreibt anderswo: „Die Person ist als Selbstbesitz Subsistenz und Insistenz“, verlegt aber die schlechthin einzigartige und geradezu absolute Bedeutung solchen Seienden in die „Freiheit“ des Selbstbesitzes. Es ist dann also von der „Vollkonstitution“ im Sinne von Lotz die Rede (vgl. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3. Aufl. [1964] 179). Die „incommunicabilitas“ des „actus primus“ wird nicht gesichtet, ebensowenig wie im französischen und italienischen Personalismus, den wir hier deshalb nicht eigens vorführen.

sie sonst natürlich thematisch ausarbeitet und beantwortet⁶⁵. Wie steht es also um jene „incommunicabilitas“, die auf der Ebene des Geistes gerade das Personsein ausmachen soll? So muß man tatsächlich formulieren. Zwar kann es auch heißen: Die Geistnatur ist es, die ein „suppositum“ Person sein läßt. Und doch ist strenger so zu denken: Wodurch ist ein Geistwesen Person? Durch die Unmittelbarkeit des (oder der Weise des) Geist-Besitzes. Was kann damit gemeint sein? Und als abschließende Frage stellt sich dann die nach dem Zusammenhang von Person und „Existenz“, nach der möglichen Fruchtbarmachung der existenzphilosophischen Grundintuition für die klassische Personidee.

Es ist nicht beabsichtigt, die Erfahrungsbasis für den Personbegriff freizulegen, obgleich auch in bezug auf ihn M. Müller mit Recht den Rückgang auf Erfahrung fordert — nur komme da nicht einfachhin Erfahrung im ontischen Sinne, etwa wie bei Kant, ins Spiel, sondern dergleichen wie ontologische, eidetische, ja transzendente Erfahrung⁶⁶. Eine solche aber ist in ihrer Eigenart und Bestimmbarkeit doch sehr umstritten. Wir machen es uns viel leichter: Wir befragen einige Aussagen des hl. Thomas, weil sie im Hinblick auf einen möglichen metaphysischen Personbegriff geschichtsmächtig geworden sind, ja bis in unsere gegenwärtige Ontologie und Theologie am stärksten nach- und hineinwirken.

Thomas von Aquin bezeichnet das Moment der Unmittelbarkeit einmal als dasjenige, was den Sinn von Person *formaliter* ausmacht; freilich setzt er an dieser Stelle „incommunicabilitas“ sofort mit „individualitas“ gleich⁶⁷. Wie hängt das mit der voraufgegangenen Formel zusammen, Person bedeute „subsistens distinctum in natura (humana, divina)“, und zwar „formali significatione“?⁶⁸ Im selben Corpus wird „substantia individua“ als „incommunicabilis et ab aliis distincta“ umschrieben, als „distinctum incommunicabile“, so daß Individualität und Unmittelbarkeit ineins fallen, wofern man das Unterschiedensein von allen anderen als ontologische *Folge* hinzudenkt. Doch wäre nicht auch Unmittelbarkeit als ontologische Folge von Individualität aufzufassen?

Thomas dringt zu völliger Klarheit nicht durch, und auch wir werden es wohl nicht können. Immerhin läßt sich einiges weiter erörtern, und zwar im direkten Anschluß an thomanische Wendungen. Zunächst bedeutet „suppositum“ (Hypostasis) nichts anderes als „erste“, konkrete, individuelle Substanz⁶⁹, wobei die Individualität

⁶⁵ Siehe „Ontologia“ (1963) 311 sqq.

⁶⁶ A. a. O. 379.

⁶⁷ De pot. 9, 6.

⁶⁸ Ibid. a. 4.

⁶⁹ S. Th. I 29, q. u. ö.; De pot. 8, 3; 9, 4.

es ist, die die Möglichkeit der Mitteilbarkeit an andere verwehrt⁷⁰. Solche Unmittelbarkeit heißt auch Unmöglichkeit, irgendwie als Moment in etwas Höheres „aufgenommen“ zu werden⁷¹; ein derartiges Höheres wäre ein „totum“, „completum“, das erst selbst im Vollsinne „suppositum“ heißen dürfte⁷². Suppositum-sein betrifft also einen „modus existendi“⁷³, der als „per se existere“ bezeichnet wird — also das „per aliud existere“ ausschließt, nämlich Existenz in einem und durch ein Ganzes, dem etwas irgendwie zugehört, irgendwie angehört. Ein auf diese Weise Existieren nennt Thomas „subsistere“, Subsistenz ist daher der ontologische Status des „suppositum“⁷⁴. Freilich genügt auch das nicht, es wird „distinctum“ hinzugefügt, und das aus theologischen, für die Philosophie zumindest negativ und heuristisch relevanten Gründen: nicht alles „subsistens“ ist schon „distinctum“, da im dreifaltigen Gott die Substanz selbst aus ihrer Identität mit dem Seinsakt subsistiert, die Subsistenz den göttlichen Personen mithin wegen ihrer ontologischen Identität mit dem aus sich subsistenten göttlichen Wesen zukommt. Wodurch wird die Person nun „subsistens *distinctum*“ und erst so „distinctum et *incommunicabile*“ oder einfach „subsistens *incommunicabile*“?⁷⁵ In Gott konkret durch die Relationen. Und im „suppositum“ und schließlich in der Person überhaupt? Auch im allgemeinen, nicht nur bezüglich der göttlichen Personen, darf bei Individualität und Subsistenz nicht stehengeblieben werden, doch auch nicht bei „subsistens *distinctum*“ und bei einer „*incommunicabilitas*“, die faktisch nur als Eigentümlichkeit (oder Folge) beider gedeutet werden.

An einer einzigen Stelle unterscheidet Thomas mit zureichender Präzision zwischen Individualität von seiten der Essenz und von seiten der Existenz oder des Seins-selbst⁷⁶. Personsein (um nunmehr

⁷⁰ S. Th. I 11, 3; De pot. 9, 6.

⁷¹ S. Th. I 29, 1 ad 2; De pot. 9, 2 ad 7.

⁷² S. Th. III 2, 2; 3 ad 2. Erst ein solches „totum“ beansprucht den Status des „id quod“ in Eigentlichkeit, während alles andere auf der ontologischen Ebene des „id quo“ verbleibt (vgl. *ibid.* ad 4) — was in den meisten Handbüchern der thomistischen Ontologie und Theologia naturalis dargestellt wird. Vom theologischen Problem des Gottmenschen und der Dreipersonlichkeit Gottes her vgl. etwa J. Ternus, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu (in: Das Konzil von Chalkedon. Hrsg. von A. Grillmeier/H. Bacht, III [1954] 81—237, bes. 197 ff.); A. Malet, Personne et amour dans la Théologie Trinitaire de St. Thomas d'Aquin (in: Bibliothèque Thomiste, XXXII [1956] 71 sqq., bes. 107).

⁷³ De pot. 9,3; S. Th. I 29,2; 30,4.

⁷⁴ S. Th. III 2,2.

⁷⁵ Vgl. De pot. 9,6 ad 6: was hier von Gott ausgesagt wird, gilt allgemein, Person bezeichne „subsistentem ... cum distinctione et *incommunicabilitate*“, nicht einfachhin „subsistentem“.

⁷⁶ „Hoc autem nomen, *persona*, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae (!), sed ad significandum rem subsistentem in tali natura“ (S. Th. I 30, 4). Vgl. III 2, 2 ad 3. (I 30, 1 ad 1 war der Gegensatz zwischen „essentia“ und „suppositum“ nur derjenige von „substantia secunda“ und „prima“, was eben nicht zureicht.)

lediglich davon zu sprechen) liegt also in der Dimension der Existenz, und der „modus existendi“, von dem die Rede war, weist bereits in diese Richtung. Indes fragt es sich gerade, inwiefern das Sein, die Existenz als „actus ultimus“, die „letzte“ Unmittelbarkeit begründen soll. In Gott sicherlich nicht, denn in ihm gibt es nur ein, den drei Personen identisch gemeinsames Sein⁷⁷. Soll man daher einfach sagen, es müsse eben alle nur denkbare Möglichkeit von Mittelbarkeit ausgeschlossen werden⁷⁸, oder soll man auf die Formel von Richard v. St. Viktor zurückgreifen, die Thomas doch gewiß nicht ungnädig kommemoriert, und in Einfalt „*existentia incommunicabilis*“ sagen?⁷⁹ Was aber macht die Existenz unmitteilbar? Genügt die bereits zitierte Begriffsbestimmung M. Müllers? Sie führt nicht weiter, wenn die Richards nicht weiterführt. Die „*subsistentia essentiae*“ ist in Gott mit der „*essentia*“ absolut identisch und begründet nicht das „*distinctum incommunicabile*“. Doch auch, wie gesagt, Person überhaupt scheint mit dem Akzent auf „*subsistentia*“ nicht getroffen zu sein. Ebenso wenig hilft es weiter, die „*ratio formalis suppositi*“ in den „*actus essendi substantialis*“ zu verlegen⁸⁰; denn dieser garantiert in Gott ohnehin nicht die „*omnimoda distinctio*“, in den Geschöpfen aber, wie wir sehen wollen, ebenfalls nicht das Eigentliche und Letzte des Selbstseins. Auf jeden Fall konstituiert nicht ein Prinzip der Essenzordnung das Personsein, sondern etwas am und im Existenzakt, dem erst eigentlichen „Seins“-Akt. Was aber ist das?

Thomas hat sich, wie es scheint, über die „*ratio formalis suppositi*“ nirgendwo streng thematisch geäußert⁸¹, sich zumindest nicht definitiv ausgesprochen. Nur dasjenige, was man immer wieder zur Umschreibung des göttlichen (und auch menschlichen) Personseins auswertet, bringt (erstmalig?) er: das Sein gehört zur Person „*sicut ad id quod habet esse*“⁸², also „hat“ die Person das Sein und ist nicht mehr nur konstitutives Prinzip von Sein. Freilich läßt sich diese Stelle, zumal in Zusammenschau mit der 4. Erwiderung, ganz schlicht dahingehend auslegen, daß die Person das „Ganze“ des „Seienden“ als „*id quod*“ ausmacht, in dieser Hinsicht also keineswegs mehr „gehabt“

⁷⁷ De pot. 9, 4 ad 5; S. Th. III 17, 2 ad 3.

⁷⁸ Vgl. J.-B. Lotz, *Ontologia* n. 578.

⁷⁹ S. Th. I 29, 3 ad 4; De pot. 9, 2 ad 12. Solange man nicht den „modus substantialis“ hineinzieht, liest sich die bekannte Stelle bei Fr. Suárez wie eine Bestätigung: „*Ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum esse existentiae ipsius*“ (D. M. d. 34 s. 4 n. 23). Nur: Was ist das die „*existentia*“ zu „*personalitas*“ Weiterbestimmende? Etwas, wodurch sie „*existentia incommunicabilis*“ wird. Gibt Suárez das irgendwo an?

⁸⁰ Zur These Card. Billots vgl. die knappen und klaren Hinweise bei W. Brugger, a. a. O. n. 154.

⁸¹ „*Verum est S. Thomam de formali ratione suppositi nunquam explicitè tractasse*“ (R. Arnou, *Metaphysica generalis* [21941] 177).

⁸² S. Th. III, 17, 2.

wird (wie etwas, was in ein Ganzes hineingehört), sondern einfach hin „hat“. Das „Haben“ darf indessen tiefer angesetzt und verstanden werden. Es bedeutet den „Selbstvollzug“ sowohl von Wesen wie von Dasein, überhaupt von Sein, daher das Innerste von Vollzug durch das Seiende als Subjekt, das letzte und eigentliche Selbst-Sein als Subjektivität (im *ontologischen* Sinne). Person sagt nicht nur das Ganze eines geistig Seienden, insofern es „*principium quod (essendi et agendi)*“ und damit „*ultimum subiectum attributionis*“ ist, sie „vollzieht“ dieses Ganze, das durch den „*actus ultimus*“, den Seinsakt als Existenzakt, gleichsam abgeschlossen wird. In aller Strenge ist zu beachten und festzuhalten, daß jenes im Akt gelegene Funktionsmoment des Vollzugs (Selbstvollzug des Aktes, ggf. der Potenz, und so des Seienden als eines Ganzen) nicht etwa wiederum Potenz im Akt als vollzogenem vorausbedingt, in den Akt nochmals Potenz einführt; Vollzug bedeutet eben nicht nur Vollzug von Potenz, sondern von Akt, Akt-Vollzug, Selbstvollzug des Aktes und des durch ihn aktualen Seienden. — So ist Selbstvollzug jenes Moment der Akt-Energie eines Seienden, das es erst eigentlich zur „Subsistenz“ bringt, „das heißt zu einem Selbst des So- und Daseins, das nun erst in einem vollen und letzten Sinne, der nicht mehr überboten werden kann, in sich seiend ist“⁸³. Diese Formulierung von J. Ternus möchte man für die hier gemeinte Interpretation der Person in Anspruch nehmen. Was in ihr zu verdeutlichen, wohl auch zu ergänzen wäre, läßt sich vielleicht wie folgt zusammenfassen.

Es geht selbstverständlich um den „*actus primus*“, um jenen Vollzug, der substanziell geschieht, im Seinsakt selber. Die Vollzüge im „*operari*“ können im geschöpflichen Seienden hinzutreten, müssen es aber nicht. Es genügt auch nicht, das substanzielle Personsein darin zu erblicken, daß es „die Befähigung zum aktualen Vollzug“ begründet, womit man die Gefahr des Aktualismus freilich schon überwindet⁸⁴. Vollzug heißt weiterhin natürlich nicht nur „intentionaler“ Vollzug; daß die Person (kraft ihrer Geistigkeit) „das Sein vollzieht“, „das Sein als Sein vollzieht“, ein unterpersonales Seiendes hingegen nicht, dawider hat kein scholastischer Philosoph etwas einzuwenden. Hier kommt es jedoch auf ein Vollziehen des Seins im streng ontologischen Sinne an, der jedem „*suppositum*“ zusteht — und auch die Person kann „das“ Sein nicht in diesem ontologischen

⁸³ J. Ternus, a. a. O. 231. — Außer den bereits angeführten Werken wären für eine Diskussion der thomistischen Personidee aus vorwiegend philosophischem Gesichtswinkel noch zu erwähnen: L. de Raeymaeker, *Philosophie de l'être* (1947) 277 sqq.; P.-B. Grenet (Institut Catholique de Paris), *Ontologie* (1959) 81 sqq.; im übrigen die einschlägige Literatur bei Lotz, a. a. O.; Brugger, a. a. O.; im Handbuch theologischer Grundbegriffe (Hrsg. H. Fries) II (1963) 305 f.; im Staatslexikon (Hrsg. Görres-Gesellschaft) VI (1961) 208 f.

⁸⁴ Vgl. Lotz, *Person und Ontologie* 347.

Sinne „vollziehen“. Es ist Selbst-Vollzug, wodurch ein Seiendes sein Sein sich gleichsam zueignet, es „besitzt“, es „hat“, es als das seinige „west“ und sich so als Selbst, als Selbstseiendes konstituiert. Die Ausdrücke „Selbstbesitz“, „Fürsichsein“ u. ä. — man kann auch „Selbsthabe“ bilden — übersteigen den Bereich des Akzidentellen, des „actus secundus“⁸⁵, und treffen das Sein-selbst des geistig Seienden, den „actus“ schlechthin, der eben zwei Funktionen hat: die des Seingebens und die des gleichsam Sich-seins, des Selbst-seins von So- und Dasein⁸⁶, des Sichgehörens und, das Wort ist nun einmal das suggestivste von allen, des Vollzugs des Seins als des eigenen, so daß ein Seiendes darin *sich* vollzieht — Sein als ein „Selbst“ und sich-selbst als Sein. Solches Für-sich-sein äußert sich in den Stufen der Innerlichkeit des Wirkens, bei der Person wesentlich im vollreflexiven Bei-sich-sein und damit Freisein⁸⁷. Wieweit aus den Phänomenen der Reflexion und der Freiheit das Selbstsein nicht nur spekulativ, sondern eben gerade phänomenologisch (wesensphänomenologisch) zu erheben wäre⁸⁸, lassen wir dahingestellt; die Analyse der geistigen Reflexion würde wohl ergeben, daß sich der Reflektierende nicht etwa nur irgendwie entgegensteht oder gegenständlich wird, sondern wesentlich vor allem „sich“ erfährt als sein Sein „habend“, sich zu ihm „verhaltend“, sich in seinem Sein ergreifend. Derartiges kann ohne eine vorausgesetzte „Differenz“ der obengenannten Funktionen im „actus essendi“ des personal Seienden nicht verstanden werden. Es muß bei dieser Andeutung bleiben.

Jedenfalls wird damit Personsein nicht einfachhin auf den actus existendi zurückgeführt, sondern auf ein in ihm gegebenes ontologisches Moment, nämlich den ontologischen Grundvollzug (von Existenz und Sein überhaupt). Selbstverständlich ist der „Akt“ des Selbstvollzugs ontologisch identisch mit dem „Akt“ des Seins (wie auch im dreifaltigen Gott die Relationen ontologisch identisch sind mit dem göttlichen Sein).

⁸⁵ J. Ternus faßt „Selbstvollzug“ als Zweit-Akt (a. a. O. 198), und z. B. auch A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt* (1950), beschreibt nur das akzidentelle, bewußte Fürsichsein. — Daß „haben“ hier anders gemeint ist als in der Aristotelischen Kategorientafel oder bei G. Marcel (im Gegensatz von *être* und *avoir*) oder auch in der scholastischen Entgegensetzung von „habere esse“ und „esse suum esse“ (vgl. z. B. *De pot.* 7, 4), liegt auf der Hand.

⁸⁶ Man müßte deshalb auch über den Text von B. Lonergan, *Insight* (1958) 738, hinausgehen: „Thus, if I agree with Aristotle that potency, form and act are related as eye, sight, and seeing, I also agree with Aquinas who added to Aristotle's metaphysical elements the substantial act of *esse* or existence.“

⁸⁷ Vgl. die schöne und tiefe Bemerkung von W. Brugger: „Quod aliquod suppositum sit naturae intellectualis, ipsum modum essendi suppositi afficit ... maior unitas in esse personae cognoscitur ex eius maiore interioritate in operando“ (a. a. O. n. 154).

⁸⁸ Auch Thomas argumentiert bekanntlich da und dort von der Freiheit her: *S. Th.* I 29, 1; II-II 64, 2 ad 3; *De pot.* 9, 1 ad 3.

4. Wie verhält es sich nun mit der *Möglichkeit eines Vergleichs* personalen Seins mit der existenzphilosophisch gedachten Existenz, einer Annäherung von „p“ und „e“/„ea“?

Das Anliegen einer solchen Annäherung wird schon lange empfunden und diskutiert. Wir sahen bereits, daß K. Rahner sowie in Abhängigkeit von ihm auch andere jene Termini unbedenklich synthetisieren⁸⁹. Tatsächlich entspricht dem Selbst-sein kraft des Selbstvollzugs noch am ehesten Existenz (oder Exsistenz), wie sie seit Kierkegaard gemeint wird. Es könnte „e“ jenes Moment des Fürsich-seins, des Selbstbesitzes hervorheben, das überhaupt ein „Sich“ konstituiert, nämlich jenes „medial“ gefaßte „Sich-sein“, insofern es den seinshafte Selbst-Vollzug eines Seienden bezeichnet. So würde auch „ea“ mit „p“ zur Deckung kommen, insofern „p“ nicht nur den faktischen, konkreten Vollzug (als ontischen) betrifft, sondern gerade auch eine Struktur des Seienden, die dergleichen ermöglicht und erstellt, das heißt die Differenz von Sein (So- und Dasein) und Sein-haben als Sich-sein.

Das reinste Subjektsein eines Seienden wird erst erreicht, wenn es, das Seiende, nicht nur „ist“, sondern sein Sein zugleich „hat“, indem es So- und Dasein als sein eigenes sich (ontologisch) an-eignet. Vielleicht findet Heideggers Idee, Dasein (und Existenz) als „reinen Seinsausdruck“ zu nehmen, hier eine gewisse Resonanz: Alles Wesenhafte, alles das Wesen Erfüllende und Aktuierende, aller „Akt“ also in seiner Funktion der Seinskonstitution, der Seinsgebung, der Seinsgabe, erschöpft den vollen Sinn des Subjektseins nicht, der Seinshabe; der „actus“ enthält auch und zutiefst das Moment jenes Vollzugs, der eben nicht nur „Vollzug der Potenz“ ist, wie man ja auch sagt, sondern Vollzug-seiner-selbst, Selbst-Vollzug. Damit mag tatsächlich so etwas wie das reine, nicht mehr „qualifizierbare“, „objektivierbare“ Sein im verbalen, „medialen“ Sinn getroffen sein, das möglicherweise auch Dasein und Existenz „als reiner Seinsausdruck“ ans Licht bringen wollen.

Ebenso tritt im Akt als Vollzug die *Identität* des Seienden mit sich und daher nochmals sein Subjektsein in Reinheit hervor. Wenn existenzphilosophisches Denken, wie wir sahen, diese reine Identität-mit-sich so sehr betont, dann hält sie sich zwar auf der Ebene des Tuns, des Sich-zu-sich-entscheidens (in vorreflexer und schließlich auch vollreflexer Weise). Doch hat ihr Gedanke der nicht mehr objektivierbaren Subjektivität (um dieses Wort, ein wenig gegen Heideggers Tendenz, beizubehalten) seinen hohen Sinn gerade auch für das Ver-

⁸⁹ Vgl. hingegen J. Ternus: „Ob auch dieser Begriff (der „Existenz“) noch im metaphysischen Personbegriff (im weitest gespannten Sinne) mitverstanden werden kann, ist heute einer der strittigsten Punkte“ (a. a. O. 197).

ständnis des jeweiligen Seins eines Seienden in dessen substanzieller Selbstkonstitution. Erst dann ist es es-selbst, wenn es nicht mehr ein „Gehabtes“ ist, Wassein oder Dasein, sondern das zutiefst „Habende“, Sosein und Dasein als das „seine“ vollziehende.

Das Subjekthafte, das Subjektsein des Seienden hebt mit besonderer Schärfe L. Fuetscher heraus, nur fällt bei ihm „subjectum“ allzusehr mit dem „ens“, dem „Ganzen“ des konstituierten Seienden zusammen⁹⁰. Aus anderer ontologischer Perspektive zeigt sich das Seiende als Subjekt bei C. Nink⁹¹; das Seiende, das seine konstitutiven Gründe (wie auch alle konstitutiven Seinsvollkommenheiten, z. B. Einheit, Wahrheit, Gutheit) „hat“ und „besitzt“, sie „zu eigen hat“, bedeutet ein „Innerlich- oder Insichreflektiertsein der constituentia und (durch diese) des Seienden“; von diesem Innerlichsein her bestimmt sich das Subjektsein (und ebenso „Objektsein“) des Seienden. „In seiner Vollendung besagt Subjektsein Suppositumsein.“⁹² Die hier angedeutete hochspekulative Entfaltung der Seinskonstitution bewegt sich freilich in anderer Richtung als unser obiger Versuch, den Sinn ontologischen „Vollzugs“ als Selbst-Vollzug des Seienden kraft des Aktes, dessen „Wesen“ sich nicht in Seinsgabe erschöpft, vielmehr Seinshabe realisiert, in einer gewissen Annäherung an existenzphilosophische Problematik aufzuhellen.

Solche Annäherung wäre aber gerade dann nicht überzeugend, wenn die personale Bedeutsamkeit der *actus secundi*, der „akzidentellen“ Vollzüge unterschätzt oder gar bagatellisiert würde, wie es nach dem Bisherigen den Anschein haben könnte. Gut thomistisch gilt in höchstem Maße für die geistige Substanz: Substantia est propter operationem. Vom existenzphilosophischen Gesichtspunkt aus muß also eingeholt werden, was unser vergleichender Rückblick an wesentlichem Gehalt von „e“ und „ea“ herausgearbeitet hatte (vgl. II 6). Dazu abschließend einige Hinweise, die eher nur den Ansatzpunkt einer tiefgehenden Reflexion bezeichnen, als daß sie deren Schritte selbst angäben.

Die personalen Wirkvollzüge, insbesondere, und nur sie wollen wir faktisch im Auge behalten, die Akte der Freiheit, betreffen primär nicht das Ergreifen gewisser einzelner Gegenstände und Werte (Wertobjekte), nicht einmal ein Sichverhalten zu anderen Personen (als Wertträgern und Wertvollziehern), sondern primär die bewußte und reflex-bewußte Wahl-seiner-selbst. Wenn in jedem freien Akt, was nicht übersehen werden darf, ein Verhalten zu sich selbst liegt, insofern der frei Handelnde sich selbst als „Grund“ des Handelns und Wählens bestätigt, so scheint das doch nicht alles, nicht das Letzte zu sein: Die Person wählt auch sich selbst in „thematischen“ Akten, nicht nur implizit in den freien Akten überhaupt. Sie wendet sich auf sich selbst zurück in einer „reditio completa“, kraft deren sie ihr Personsein selbst in seiner Freiheit bejaht, annimmt, übernimmt.

⁹⁰ Akt und Potenz (1933) 110 ff.

⁹¹ A. a. O. 85 ff.; Zur Grundlegung der Metaphysik (1957) 78 ff.

⁹² Zur Grundlegung ... 80.

Diese „reflexio“ geschieht bewußt, nicht vorbewußt und erst nachträglich bewußt werdend, wie wir uns bereits haben sagen müssen⁹³. Daß sich in dieser bewußten Zustimmung-zu-sich-selbst und darin zur eigenen Freiheit selbst das Personsein vollendet, indem es seine innerste Möglichkeit aktuiert, das steht außer allem Zweifel. Darum aber braucht man nicht von eigentlicher End-„Konstitution“ der Person zu reden. Es geht um reflexe Annahme der vollkonstituierten Personalität. Freilich, solange die Annahme-seiner-selbst nicht vollzogen ist, hat sich der Sinn von Personsein noch nicht „ausgewirkt“ und damit auch noch nicht erfüllt. Es ist ja gut thomistisch, die höchste Annäherung an Gott, Verähnlichung mit Gott, nicht einfachhin im „Sein“ zu suchen, sondern im Wirken⁹⁴.

Es war darauf angekommen, nur das Grundmoment des existenzphilosophischen Ansatzes mit dem der metaphysischen Ontologie in Kontakt zu bringen. Es erübrigt sich, darauf hinzuweisen, daß weitere Momente, wie vor allem die der Transzendenz zu anderer Person, zu Welt, zum Sein-selbst, einläßlicher Analyse bedürften, sich aber auch ziemlich mühelos einer solchen fügen. Erst recht nicht sollte die Möglichkeit geprüft werden, das Ergebnis (falls es Stich hält) *ex professo* für theologische Problematik auszuwerten.

⁹³ Theologen, die sich an Jaspers oder Heidegger ausrichten, überbetonen u. E. den ungegenständlichen Charakter der freien Entscheidung zu sich selbst; darin aber ist ihnen beizupflichten, daß so etwas wie eine „Grundentscheidung“, eine um- und vorgreifende personale „Einstellung“ (Stellungnahme) zu sich selbst, zu seiner Freiheit und letztlich zu Gott den Einzelentscheidungen des Menschen vorausgeht (auch zeitlich?, nur ontologisch?, nur unthematisch?). Vgl. etwa J.-B. Metz, Handbuch theologischer Grundbegriffe (Hrsg. H. Fries) I (1962) 410 f., auch K. Rahner, Schriften zur Theologie I 392, weiter z. B. M. Flick - Z. Alszeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*: Greg 41 (1960) 593 sqq.

⁹⁴ Thomas folgt Ps.-Dionysius: „Perfectior est assimilatio ad Deum secundum conformitatem actionis quam secundum conformitatem alicuius formae“ (De pot. 2, 4, 4. Praeterea).