BÉLA VON BRANDENSTEIN

LEBEN UND TOD

GRUNDFRAGEN DER EXISTENZ

H. BOUVIER u. CO. VERLAG BONN

Dual 423

Ph 48

BRANDENSTEIN / LEBEN UND TOD

BÉLA VON BRANDENSTEIN

LEBEN UND TOD

GRUNDFRAGEN DER EXISTENZ

1948

H. BOUVIER u. CO. VERLAG BONN

10 7H-10
10

Redemptoristen
Grenzgebiete
der Wissenschaft
Österr. Provinz

110/1983
(b 176)

ALLE RECHTE VORBEHALTEN
COPYRIGHT 1948 BY H. BOUVIER u. CO VERLAG BONN
DRUCK VON J. F. CARTHAUS. BONN

VORWORT

Den wesentlichen Inhalt dieses kleinen Buches gibt der doppelte Titel an: es sind die grundlegenden Fragen unserer Existenz, die darin, möglichst am Faden ihres Sinneszusammenhangs fortgehend, behandelt werden. Die wichtigsten Gründe für die Antworten und Lösungen, die gegeben werden, habe ich darzulegen gesucht: freilich konnten nicht alle, zum Teile weit verzweigten Beweise mit geboten werden; diese sind ausführlich in meiner philosophischen Anthropologie (Der Mensch und seine Stellung im All, Einsiedeln, 1947) sowie in dem hoffentlich demnächst erscheinenden „System der Philosophie" zu finden, das alle wesentlichen Teile meiner „Grundlegung der Philosophie" (erschienen Bd. I 1926, Bd. III 1927, Halle/Saale) enthält. Eine gute Ergänzung des im Folgenden dargestellten Seinsbildes gibt auch mein kleines Buch „Der Werdegang des Geistes in der Seele". Die Probleme des vorliegenden Buches bilden auch das Hauptthema der modernen „Existenzphilosophie": ich habe ihre wichtigsten Lehren, zum Teil eingehend, berücksichtigt. Doch möchte ich meine

Hoffnung nicht verhehlen, ein volleres und wahreres Bild vom Sein überhaupt und von der menschlichen Existenz imbesonderen geboten zu haben: jedenfalls würde das unserer, eben auch an ihrem Geiste schwer angeschlagenen und an sich selber irre gewordenen Zeit dringend not tun.

Feldkirch-Bangs, den 2. Februar 1948.

1. HÄRTE DER EXISTENZ

Der ist nie ein echter Mensch geworden, wem Menschsein immer leicht gefallen ist. Allerdings ist daraus keineswegs zu schließen, daß ein jeder, dem das Leben schwer fällt, auch zum echten Menschen wird, denn das Wesentlichste dazu liegt doch an ihm selber. Das Leben schmiedet uns mit hartem Hammer: doch nur wenn und wie wir uns davon schmieden lassen. Das ist des Menschen größte Kraft und größte Last: seine Freiheit, der im letzten und tiefsten Sinne selbst sein Schicksal überantwortet ist. Dieses Schicksal tritt zunächst allerdings als eine unheimliche Gewalt auf und erscheint launisch, ja heimtükkisch: es erhebt den Menschen, doch schmettert es ihn auch nieder und nur zu oft bleibt dieser auf der Strecke.

Wenn wir die Geschichte der Menschheit bis auf unsere Tage betrachten, zeigt es sich leider — bisher! — immer mehr als ein ausnahmsweise vorkommendes Glücksgeschenk verhältnismäßig kurzer, friedlicher bürgerlicher Zeiten und bevorrechtigter bürgerlicher Gesellschaftsschichten, daß der Mensch in seiner Kindheit im trauten

Familienheime wohlgeborgen lebt und aufwächst. Freilich gibt es dann auch höhere und niedrigere Stände, z. B. begüterte Bauern, die ihren Kindern eine solche Geborgenheit noch zu sichern vermögen; dafür aber bricht das schlagende Schicksal oft ganz unerwartet auch in die bestbewahrten Familienheime ein. Und in den meisten Zeiten der Menschheitsgeschichte und in den weitesten Kreisen der menschlichen Gesellschaft steht schon der kleine Mensch, seitdem er sich erinnert, im mühseligen und oft unerbittlichen Kampfe des Lebens. In diesem wächst er auf und im allgemeinen weiß er auch ihn zu bestehen: handelnd und schaffend, schauend und denkend, planend und sorgend. Und so leben und handeln viele, ja alle: einander beistehend, in Gemeinschaft helfend, doch auch nicht selten miteinander ringend und streitend, den Lebenskampf auch selbst gegen die Mitmenschen steigernd und verschärfend.

Das erste, was den Menschen bedrängt, ist die Not, die Dürftigkeit und daher die Bedürftigkeit seiner Existenz. Sein Leben ist seit längstem und im weiten Allgemeinen kein Paradies und kein Schlaraffenland: es erfordert Arbeit, oft sehr mühevolle Arbeit, soll es nicht bloß durchgebracht, sondern vielleicht sogar „erhöht", „verbessert", in manchem auch gewiß erleichtert werden; denn die Erhöhung und Verbesserung ist gar nicht immer Erleichterung, sondern zu-

meist deren Gegenteil, und selbst die Erleichterung erfolgt erst um den Preis vieler Bemühung. Aus dem Gesagten zeigt sich aber auch sogleich, daß der Mensch keineswegs einfach das Opfer seiner Lebensnot ist: er ist ihr von vornherein angepaßt und daher vermag er sich auch in der Regel immer wieder anzupassen. Er ist eine bewußte geistige Kraft, mit Willen und Verstand, die ihren Leib in ihrer Wirkungsmacht hat und durch ihn auch auf die Umwelt einwirken und deren Energien fast unbeschränkt weit in ihren Dienst einspannen kann und das auch lernt. Er ist das handelnde Wesen in der Natur und er wird vermöge seines Handelns der Herr ihrer und somit bereits weitgehend seiner Welt: auf diese zwar lebenswichtige, doch schließlich nicht nur alltägliche, sondern selbst für den Durchschnittsmenschen recht „äußerliche" Tatsache richten verschiedenste moderne pragmatistische Lehren der Lebensphilosophie und der biologischen oder gar philosophischen Anthropologie, sowie auch einige Grundtheoreme der selber recht pragmatistisch orientierten Existenzphilosophie ihr Augenmerk; durch die allzu wichtigtuerische Herausstellung und „Ueberstilisierung" dieser Tatsache erhalten sie allerdings einen gewissen Stich ins Banale. Freilich erweist sich auch, daß diese handelnde Sorge und schöpferische Anstrengung des Menschen trotz vielen zweifellosen und glänzenden Erfolgen nicht und

nimmer genügen, die Not des menschlichen Lebens zu bannen: die ist wirklich eine anhängliche Gefährtin, und werfen wir sie bei der Tür hinaus, so steigt sie unvermutet bei irgendeinem absichtlich geöffneten oder zufällig offen gelassenen Fenster wieder herein und es bedarf neuer Sorge und frischer Anstrengung, sie wieder aus dem Haus hinaus zu schaffen. Und das Ungemütlichste dabei ist, daß sie fast beständig von einem treuen Hund begleitet ist, den sie uns gern zurückläßt und der dann dem Menschen noch treuer ist als ihr: nämlich vom Leide.

Das Leben tut dem Menschen vielfach weh. Nicht immer und auch gar nicht in der Regel: die pessimistischen Lehren, die das seit den indischen Weisen, seit Hegesias und noch früher bis heute behaupten, sind für den gesunden Menschen aller Zeiten und aller Völker sicher übertrieben. Doch tut es vielfach weh und manchmal sehr: das ist einer jener Lebenssätze, für den man den Beweis nicht bloß nicht verlangt, sondern gar nicht wünscht und nicht gern hört; man spürt ihn nur zu oft und nur zu gut, und wenn man ihn nicht spürt, befürchtet man ihn, wie schon das Beispiel von Polykrates uns zeigt.

Das Leid kommt nun sehr oft eben mit und aus der Not; nur selten ist diese ein Genuß für einen Starken, den sie zur Tat herausfordert und ihm zugleich die heiß ersehnte Gelegenheit und damit die Erlösung zur Tat gewährt. Doch

— leider — hängt das Leid sich auch von selber dem Menschen an: und da wird eben es zu seiner eigentlichen Not. Damit ist aber auch der erste, vorhin angedeutete Sinn seines Notstandes aus leiblicher Lebensbedürftigkeit überboten.

Ausdruckserscheinungen des Leides finden wir reichlich in der Natur, und zwar besonders in der höheren Tierwelt; doch selbst die durch Säftemangel hervorgerufene Gefäßschrumpfung bei Pflanzen zeigt im Hängenlassen der Stengel und Blüten und Blätter gewissermaßen den Ausdruck des Leids. Gefühlt wird dieses erweislich auch vom Tiere nicht, das kein persönliches Ich hat: erst beim Menschen ist es erlebte Wirklichkeit. Dementsprechend ist es in unserer Erfahrungswelt nur dem Menschen eigen, wehleidig zu sein: zum mindesten gibt es dafür wohl keine Ausdruckserscheinung in der außermenschlichen Natur, vielleicht selbst bei verwöhnten Haustieren, wie z. B. Schoßhunden, nicht, die jedenfalls schon der Mensch nach seinem Bilde und meistens eben nach seinen Unformen zu formen versucht hat. Der Mensch aber kann vielfach und recht wehleidig, überempfindlich gegenüber dem Leide sein: allerdings ist das auch nicht sein natürlicher, gesunder Zustand. Leid erlebend tragen aber liegt tief in seiner Natur: es ist geradezu ein existenzialer Grundzug des Menschseins, der schon in den verschiedensten Mythen dargestellt wird.

Was ist dieses Leid? Es ist im Grunde stets eine unmittelbare Behinderung der Entfaltung des menschlichen Daseins, eine unmittelbare Lebenshemmung: möglich wird es nur dadurch, daß der Mensch einesteils erlebend tätig, anderenteils aber auch dem Erleiden unterworfen und dabei mangelfähig, anschlagbar ist. Ohne Bewußtsein — und das ist die Erlebnisfähigkeit im weitesten Sinne! — könnte er selbstverständlich auch kein Leid erleben; und wenn er nicht wesentlich selbsttätig wäre und in und mit dieser Selbsttätigkeit sich entfalten würde, könnte er auch keine eigentliche Behinderung erleiden und das Erleiden wäre für ihn überhaupt natürlich und nicht leidig. In seiner geschöpflichen Geistnatur aber ist dem Menschen nur das Leiden von Gott natürlich: und Gottes Einwirkung empfängt er geradezu als Erfüllung und somit höchste Entfaltung seiner Natur und erleidet sie selig. Jedes sonstige Erleiden aber fühlt er als seiner sich selbsttätig entfaltenden Natur zuwiderlaufend und erlebt es daher oft mit Leid. So verhält es sich vor allem mit dem Leide des Schmerzes.

Das unmittelbar erlebte Bewußtseinsleben des Menschen ist leibgebunden, psychophysisch: doch auch dieses verhält sich als Bewußtseinsleben im Wesen aktiv. Im allgemeinen aktiv erfolgt auch die Aufnahme der Welt vom Menschen im Empfinden und Wahrnehmen: in der Regel erlebt er sie auch mit Lust und mit Freude. Die

Leibgebundenheit des Menschenbewußtseins aber bringt diesem auch ein weltliches und somit seinem Geistwesen zuwiderlaufendes Erleiden: das Ich, die Seele selbst erleidet es auch nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar, in der Beschränkung und Behinderung ihrer leiblichen Betätigung. Denn der Leib erleidet naturgemäß die verschiedensten und verschiedenartigsten Einwirkungen der Welt, d. h. der Weltkräfte: unmittelbar der Naturkräfte und durch diese vermittelt auch die Wirkungen anderer Menschen. All diese Wirkungen sind für den Leib natürlich: und solange sie sein Leben fördern oder doch nicht schädigen, werden sie vom Menschen auch im allgemeinen leidlos und oft geradezu freudvoll aktiv empfunden, wahrgenommen, erlebt. Doch treffen den Leib auch verschiedenste hemmende, schädigende, zerstörende Einwirkungen: und die normale Wahrnehmung dieser ist der Schmerz, dessen normales Erlebnis für den Menschen leidverbunden ist; er bedeutet ja schon selbst in der Regel die Behinderung des menschlichen Lebens, auch seines leibgebundenen Seelenlebens. Und obwohl auch die Schmerzempfindung vom Ich aktiv erfaßt, erlebt wird, wie das die Notwendigkeit der Aufmerksamkeitshinwendung zu ihrem Erleben hinlänglich beweist, ist dieses Erleben, das Erfassen der entsprechenden Einwirkung auf den Leib, oft eine unvermeidliche Bedingung dafür, daß das psychophy-

sische Erleben, das Menschenbewußtsein überhaupt betätigt werden könne. Dieser Zwang zum mittelbaren Erleiden, dieses Aufdrängen, diese Nötigung des Schmerzerlebnisses ist ein weiterer Quell und Grund für die Leidverbundenheit dieses Erlebens: es ist nun schon mittelbares seelisches Erleiden einer leiblichen Behinderung und Schädigung und somit auch eine unmittelbare Behinderung der aktiven Seinsentfaltung des Menschen, vorzüglich seines naturgemäß aktiven Ich, seines selbsttätigen Seelenlebens. So wird der Schmerz für den im Leibe lebenden Menschen geradezu das Grundleid, obwohl er gar nicht immer und notwendig, doch in der Regel und naturgemäß leidverbunden ist: so sehr, daß er zum großen Leidsymbol und sein Name sogar oft zum Namen des Leids überhaupt — im Sinne von jedem, leiblichen sowie *seelischen* „Schmerze" — wird. Und doch ist der Schmerz, so qualvoll er auch oft sein mag, zwar ein starker, aber bloß der äußerlichste und — wie erkannt — auch gar kein notwendiger Leidquell: die tiefsten und die herbsten Leiden kommen jedenfalls nicht von ihm her; und manchmal kann er sogar Freude und eine Art von keineswegs menschlich widernatürlicher Seligkeit bereiten. Die menschliche Natur ist eben tiefer und auch viel abgründiger, als daß der Schmerz ihre Leidfähigkeit erschöpfen oder auch nur notwendig bestimmen könnten; und auch die Härte

der menschlichen Existenz ist beschwerender.

Das tiefere Leid des Menschen entspringt aus dem Mißlingen. Dieses kann nun äußerst mannigfaltig sein. Es folgt im Grunde aus der nicht aktualen, bloß potenzialen Unendlichkeit des Menschen, die für gewöhnlich, doch ungenau auch als seine Endlichkeit bezeichnet wird. Doch ist es eben nicht die bloße, einfache Endlichkeit, sondern die durch die Potenzialität begrenzte Unendlichkeit des Menschen, die vielfältig „mißlingen" kann: nicht in ihrer stets vollkommenen Gotterschaffenheit, wohl aber insoweit sie sich selbst, ihrer größten Kraft, ihrer Freiheit überlassen ist; denn diese Freiheit ist trotz ihrer großen Kraft eben nicht ur- und allkräftig, nicht allweise und allmächtig, sondern beschränkt und in ihrem beschränkten Wesen auch mangelfähig, anschlagbar. Nun *widerfährt* dem freien menschlichen Beginnen vielfach das Mißlingen, der Verlust, der auch als Mißlingen des Erhaltungswunsches betrachtet werden kann, seiner Entfaltung die Behinderung, Beschränkung durch äußere Macht oder eigene Ohnmacht: und daraus erwächst dem Menschen immer wieder Leid. Kaum hat er das eine überwunden, steigt das neue in ihm auf: und im beständigen Kampfe mit dem nie endenden, nur höchstens manchmal aussetzenden Zug der Leiden reibt sich sein Leben auf und wird zermürbt; doch selbst wenn es mit Stärke widersteht und sich an den Leiden auch

noch stählt, wird es durch diese ständig mehr abgeschliffen und damit abgewetzt.

Dieses Leid des mißlingenden Strebens in Planen und Tat, Verstehen und Gestalten, Wünschen und Hoffen, Leistung und äußerem Erfolg ist oft recht bitter und im Wesen tiefer als das Leid des leiblichen Schmerzes; es muß keineswegs aus egoistischem Streben, sondern kann auch aus dem unmittelbaren Mißlingen reinster und moralisch hoch wertvoller gemeinschaftlicher, selbst religiöser Bestrebungen herkommen, das Leid am Mißlingen des „Du", am Unglück oder auch am Verkommen und Verfall des Nächsten und vieler Liebsten sein: doch — und oft eben darum! — ist es noch immer nicht das tiefste und findet auch Trost, besonders in der Sichbescheidung des erkannten und anerkannten menschlichen Begrenztseins. Noch viel tiefer und bitterer und manchmal herb bis zur Untröstlichkeit ist das Leid des Erlebens der *Mißlungenheit:* jenes Zustands, in dem das freie Ich seine Entfaltung selbst behindert oder gar für endgültig verstellt, verhindert hat und diese Behinderung dennoch frei nicht aufheben will. Das ist die schwerste und schon zutiefst schuldige Art alles Mißlingens.

All das bezeugt die Härte der Existenz: diese widersetzt sich dem Menschen schwer und sucht ihn zu erdrücken, zu zermalmen. Sie ist, wie erwähnt, der unheimlich übermächtige Bedränger

des Menschen, als sein Schicksal, mit dem er kämpfen, es etwa zwingen oder sich ihm ergeben, doch ihm nicht entrinnen kann; das gnädig verhüllt auf ihn zuschreitet, ihn aber auch eben deshalb mit seiner unbestimmten, unbekannten Drohung ängstigen kann, ihn nie zur Ruhe kommen läßt, sondern beständig auf dem Kriegspfade des qui vive zu wachen zwingt. Nicht minder hart aber ist die Existenz für den Menschen in ihm selbst, als seine eigenste Existenz, ja, die ist ihm vielleicht die härteste. Denn sie ist die Existenz eines Menschen und fordert dennoch gleichsam Uebermenschliches von ihm: sich selbst entscheiden, sich und anderen die Zukunft geben, mit der eignen freien Entscheidung sich und anderen zum Schicksal werden, ohne daß er diese Zukunft richtig sehen könnte. Wohl wird er dem anderen nur bedingt zum Schicksal, doch immerhin oft sehr bedeutsam, bis zum Ernst des Todbringens; sich selber aber wird er letztlich unbedingt zum Schicksal, das er, einmal bestimmt, vielleicht noch wenden, doch nie mehr einfach aufheben kann. Ueberhaupt ist all das, was der Mensch frei bestimmt hat, nicht mehr ungeschehn zu machen, im vollen Sinne *harte* Existenz: und umso härter, als die Gründe ihres *Wertsinns* trotz der von mir gegebenen Wertbestimmtheit von mir wesentlich unabhängig sind. Und wie oft ist diese Existenz besonders darum so hart, weil ihr Mißwert gleichsam kalt und

rauh, leblos in seiner Unvollheit ist: hart als glutlos, lichtlos, untraut leer! Darin verschärft sich die Härte der Existenz zur Lebensschalheit, ja zum Lebensgrausen.

2. LEBENSSCHALHEIT, LEBENSGRAUSEN

Der Mensch als geistiges, erlebendes Sein existiert tief und stark: er hat ein unheimlich starkes Dasein, ist im Wesen Kraftsein. Und doch, wie wenig, wie nichtig kann er sich sein! Je größer er in seinem geistigen Kraftsein ist, umso weniger, umso nichtiger kommt er sich vor. Ein bloßer, lebloser Gegenstand ist eben was er ist: sachlich recht wenig, aber dennoch etwas, und er verlangt weder mehr zu sein, noch erlebt er seine Geringheit. Der Mensch sieht diese Geringheit des Gegenstandes: im allgemeinen will er auch von diesem nicht, daß er mehr sei als er eben ist, ausgenommen, wenn er unvollkommen, das heißt nicht ist, was er sein soll. Weit anders bei sich selbst: er erlebt, daß er ist, gewissermaßen bloß ist — und das ist auch sehr viel und tief! Und doch erlebt er eben in diesem Sein seine Nichtigkeit. Nicht nur jene Nichtigkeit, die Heidegger — nach dem ebenfalls und wohl gesehenen bloßen Dasein des Menschen — etwas hochtrabend vorträgt und dabei im Wesen die Beschränktheit, die Begrenztheit jedes menschlichen Wählens, jedes menschlichen Bestimmens, imbesonderen

auch gegenüber seinen Möglichkeiten, die er beim Wählen ungewählt lassen mußte, meint. Diese Nichtigkeit ist viel tiefer, obwohl der Mensch als Kraftsein immer viel mehr, viel stärker ist, als ein der Unmöglichkeit der Existenz ausgeliefertes, bewußt dem Nichts entgegenragendes Sein zum Tode: sie ist gleichsam ein „Nichtsgrund" in dem unerschöpflich-unvergänglichen, zeitüberlegenen Kraftsein, der in ihm trotz seiner unglaublichen Seinskraft aufgähnt, es gewissermaßen leer zeigt, in der Tat als „bloßes" Sein. In diesem erlebten besonderen Seinscharakter des Menschen gründet ihm *die Schalheit des Lebens*: und von daher kann ihm das ganze Leben schal werden. Diese Schalheit liegt eben in der Ausnichtsgewordenheit und in der auch passiven Potenzialität des menschlichen Kraftseins, die wohl aktive und wirkliche Unbegrenztheit, unbegrenzte Fähigkeit, doch wieder auch Begrenztheit ist: in Wahrheit also daseiende begrenzte Unbegrenztheit (also viel mehr als die von Heidegger in der Nichtigkeit gemeinte Begrenztheit bei bloß unbegrenzten Möglichkeiten), und Nichtigkeit in der gesamten begrenzten Unbegrenztheit. Daraus ist es verständlich, daß das Erlebnis dieser Schalheit besonders im Erleben der Potenzialität des geistigen Kraftseins des Menschen aufspringt: so beim ersten Aufgehn des geistigen, bewußten Selbstdaseins in der Kindheit als *Langeweile*, und am stärksten in der

Zeit der Pubertät, als die potenzial unendliche Seelentiefe dem in den Tiefensinn des Seins und vor allem des eigenen Daseins bewußt eindringenden Jugendlichen erstmal und naturgemäß noch fast zur Gänze ungefüllt aufgeht. Da erscheint zuerst die Lebensschalheit in einer später gar nicht immer erreichten fürchterlichen Deutlichkeit und ihre Bodenlosigkeit, ihre endlose Nichtigkeit steigert sich unheimlich zum erstmal stark aufwogenden Gefühl des Lebensgrausens. Dessen gutes Ueberwindungsstreben zeigt sich klar im großen geistigen Hunger des Jugendlichen und am besten in seinem Vertiefungswunsch: der wird ihm aber alsbald zu anspruchsvoll mit seinen unerbittlichen absoluten Wertforderungen und so sucht ihn der teils widerwillige, teils seinsbequeme Mensch meistens wieder zu vergessen. Damit befällt ihn aber wieder das Erlebnis der Schalheit. Wohl flieht der junge Mensch vor diesem ängstigenden Erlebnis alsbald in den Lärm der Welt und sucht im Dahinleben in ihr den grausen Abgrund der Lebensschalheit zu bedecken: das gelingt aber dem Menschen doch nicht. Erstens bricht das Erlebnis der Schalheit ab und zu doch immer wieder durch und verleidet ihm den würzigen Geschmack so vieler Tage und Nächte seines in Genuß und Geschäftigkeit narkotisierten Daseins; zweitens aber — und das ist das weit Schlimmere und viel Wesentlichere — verliert die Würze

immer mehr ihre Kraft, weil der Geist die Fähigkeit der Selbstnarkose in ihrer allzu gewohnt werdenden Ueberübung verliert; und dann wird das Dahinleben selber offen das, was es in Wahrheit immer ist, nämlich fade, offenbar in seiner Schalheit: und keine Flucht entrinnt mehr diesem spleen. Damit ist die Schalheit des Lebens gleichsam endgültig, „reif" geworden: und darin verfestigt sie sich nun dauerhaft zur düsteren Gestalt des Lebensgrausens. Dieses hat aber auch noch andere, trübere Quellen.

Der Mensch ist gewohnt, den Grund dieses Lebensgrausens allerlei äußeren Ursachen zuzuwerfen: und in der Tat findet sich Grausliches genug in der Welt. So zeigt sich schon vieles in der Natur, was den Menschen mit Recht grausen lassen kann: Erdbeben und Ungewitter, Bestien und Ungetier und Seuchenerreger und noch vieles andere vermögen in ihren zahllosen, unter Schrecken und Entsetzen erscheinenden zerstörenden Wirkungen den Menschen recht wohl das Grausen zu lehren. Noch viel mehr und tieferes Grausen aber wird ihm von seinesgleichen bereitet: sowohl in seinen Taten und Werken, die den verwandten Geist am meisten spiegeln, als auch in seinem unmittelbaren handelnden Gebaren offenbart der Mensch dem Menschen jenes abgründig grausige Gesicht, das eben nur dem Geiste selber eignen kann, wenn er sein gottähnliches Wesen ins Nichts verzerrt,

wenn die nun schon verschuldete Nichtigkeit in erschreckend schärfster Paradoxie aus der Gottähnlichkeit hervorgrinst. Vom Menschen kommende tierische Rohheit und teuflische Grausamkeit, flackernde Lüsternheit und lodernde Gier, schleichende Tücke und scheler Neid, tobende Wut und grimmige Rachsucht vermögen im Menschen ein Grausen zu erwecken, wie er es wohl im Angesicht der grausigsten Naturgewalten nicht erlebt. All das ist in der Tat grauslich, grauenerregend und offenbart die Grauslichkeit des Lebens in ihrer unerschöpflichen Findigkeit: nicht mit Unrecht wirft der Mensch die Gründe seines Lebensgrausens verschiedensten äußeren Ursachen zu.

Und doch ergeben diese wirklichen äußeren Gründe des Grausens in Wahrheit nur die Folie, den wesensverwandt zurückwerfenden Hintergrund des Lebensgrausens, das im Menschen in der Seele selber wohnt und von ihr ausstrahlt. Denn wo in einem Menschen das Lebensgrausen gar keine Wohnung mehr besitzt, dort wirkt selbst das grausigste Ereignis nicht mehr grauenerregend: das in seinem objektiven Grausenausdruck selbst vollständig aufgefaßte fremde Sein erweckt damit noch kein echtes, tiefes Grausen, wo im Erlebenden kein Lebensgrausen wühlt. Dieses kann gefühllos, in völliger Gefühlsverarmung oder Gefühlsverhärtung unterbunden, es kann aber auch schon gelöst verschwunden

sein; in den weitaus meisten Menschen aber steckt und wühlt es tief und es sind gleichsam nur die Untermenschen, die Unmenschen und die Uebermenschen, die es verlernt, erdrosselt oder überwunden haben.

Das Lebensgrausen hat seine wahre Grundlage in der Seele selber, und zwar auch in einer Art von Nichtigkeit: darin ist es mit der Lebensschalheit verwandt. Während aber die Lebensschalheit im „bloßen" Sein des geschöpflichen Geistes, im „Nichtsgrund" seiner überendlichen Kraft, in seiner so verstandenen Nichtigkeit gründet, ist die Nichtigkeitsgrundlage des Lebensgrausens schon weit weniger harmlos und natürlich: sie ist die Nichtigkeit der Verschuldung, des Abgefallenseins des geschöpflichen Seins von seinem urseienden Urquell und daher „nach dem Nichts zu". Diese Nichtigkeit ist also Versündigung oder doch der Hang danach bzw. deren Folge. Denn gegenüber der bloßen Lebensschalheit als des Erlebens irgend eines tiefen Nichtseins, einer „bloßen Leere" der menschlichen Existenz, zeigt das Lebensgrausen ganz deutlich einen positiven Seinszug, ein drohendes Widersein im eignen Sein der Seele, das dennoch hohl, abgründig ist im Sinne eines drohenden Verfalls ins Bodenlose. Diese sonderbare, widernatürlich fremdartige und doch so wohlbekannte Mischung oder noch besser ausgedrückt „Legierung" von Sein und Nichtsein, Position und Negativität,

eigentlich von Position der Negativität eignet aber eben der Sünde und ihrer Schuldenlast, der frei gewählten, sich aber dann schon unfrei „entfaltenden" und „enthüllenden" Widernatur in der geschöpflichen Natur: als ihre Wirkung auf sich selbst, d. h. auf den geschöpflichen Geist erscheint das Lebensgrausen. Es ist also im Grunde das Grausen des schuldig-nichtigen Lebens vor sich selber, sein stark positiv erfassendes und dennoch wieder auch wesenlos gespenstisches, unseiendes und daher so unheimliches Abgestoßenwerden von sich selbst. Seine Seinsweise ist also noch viel komplexer und viel bedrohlicher als die der Lebensschalheit: es kann geradezu verhängnisvoll mitreißend sein, bis in den Tod des Selbstmords. Im Lebensgrausen wirft der Mensch seine eigene widrige Verfassung, durch alle, zweifellos auch möglichenfalls vorhandene, doch immer auch nur möglicherweise und nie notwendig bestimmende äußere Gründe, auf ein ungeheuerlich großes und gewaltiges, dunkles, ja finsteres Machtgebild zurück: auf das Schicksal, das ihm schließlich das Verhängnis bringt.

Der Mensch steht im Leben, in der Welt. Wohl ist seine Macht in der Welt beschränkt und die Dauer seines Erdenlebens endlich begrenzt: doch reicht sie in der Regel für vieles Tun und der Mensch hat auch die Kraft und die Macht, vieles zu tun. Er erfaßt sich überhaupt immer mehr als

Kraft: als eine Kraft, die sehr vieles in der Welt vermag, sogar ihr Antlitz zu verändern, viele Gewalten in ihr zu beherrschen, ihr selbst mit listiger Vernunft geheime Mächte, wie die belebende und zerstörende Macht des Feuers, zu entwenden. So wird der Mensch alsbald ein großer Herr in der Welt; der größte Herr aber ist er in sich selbst. Denn die Gewalten der Natur vermögen ihn schließlich zu bedrängen und zu bedrücken, sogar am Leibe zu zermalmen: im Geiste aber kann er ihnen widerstehen. Da ist er frei, sein eigener Herr: selbst gegen die Götter und ihren tyrannischen Willen vermag er sich in seinem Selbst zu halten. Da ist er Herr und nichts und niemand kann ihm das verbieten, noch ihm da gebieten, wenn er selbst nicht zustimmt: das ist schon die Titanik der menschlichen Selbstherrlichkeit. Und gegen diese hebt sich nebelhaft, unheimlich, ein Unbestimmtes: eine unsichtbare, unhörbare, ungreifbare und doch allgegenwärtige, alles belauschende, alles ergreifende Macht; unendlich überlegen, selbst die lichten, die herrlichen Götter beugend und beherrschend. Sie hat eine furchtbare, launige Willkür: lang wartet sie zu, dann schlägt sie zerschmetternd herab; und selbst den Guten, Reinen scheint sie finster zu verfolgen. Denn sie folgt und verfolgt: im Geheimen ist sie immer da und lauert und lastet; das ist ihre grausam-grausliche Beständigkeit und Ordnung trotz und

in ihrer Willkür. Damit zermürbt sie sogar den selbstherrlichsten Geist: er verblutet an ihr in geheimer Angst. Denn er fühlt es, er weiß es, sie hängt über ihm und wird ihn einmal sicher zur Strecke bringen. Sie ist das Schicksal und ist sein Verhängnis: gefaßt, doch mit verhülltem Antlitz empfängt der antike Weise ihren letzten Streich, wie Caesar die tödlichen Stiche seiner Mörder. Sie ist außer ihm und über ihm: und dennoch dringt sie durch tausend Fugen und Risse in sein verschlossenstes Inneres, in sein verborgenstes Selbst hinein. So waltet sie bereits in ihm und steigt aus seinem tiefsten Seinsgrund, in ihm selber auf: und dieses innerste Beherrschtsein von ihr erlebt er in dem Lebensgrausen. Da graust es seinem Leben vor sich selber und darin vor einer fürchterlichen Macht, deren er sogar in seinem freiesten, stärksten Widerstand nie Herr zu werden vermag, sondern im letzten ihr ausgeliefert, ihr eigen ist. So erlebt der tragisch selbstherrliche Geist den absoluten Grund des Seins: *als sein eigenes, unendliches Widerspiel,* unendlich und doch mit seinem eigenen selbstherrlichen Gesicht, zu einer furchtbaren, unendlichen Fratze verzerrt, den tückischen unendlichen Vorwurf seiner Schuld. Das ist der nun erschlossene Sinn des Lebensgrausens.

Dieses Lebensgrausen verzehrt den Lebensschein des Dahinlebens, der von der Lebensschal-

heit bloß in seiner Seinsleere enthüllt, doch stehen gelassen wird: denn im Lebensgrausen zeigen oft auch die angenehmsten und oft auch heimlichsten Seiten und Gestalten des Lebensscheines ein plötzlich auftauchendes grausliches Gepräge und in seiner allgemeinen Unheimlichkeit verunwesentlicht sich auch der sonst traulichste und auch jetzt keiner unmittelbaren Grauslichkeit verfallende Lebensschein. Dadurch zerbirst und schwindet immer mehr die Oberfläche des Lebens: und mit manchmal unsagbarer *Angst*, die sich bis zu exzessiven Neurosen steigern kann, blickt das für seine Existenz immer wacher werdende Auge des Geistes in den sich bodenlos eröffnenden Abgrund seines Lebens, seines eigensten Seins.

3. LEBENSABGRUND, LEBENSTIEFE

Den Abgrund des Lebens eröffnet dem Menschen vor allem das leidende Erleben des Schicksals: das offenbart sich tief aus der abgründigen Lebensweisheit der antiken, griechischen Tragödie; in ihr zeigt sich zum mindesten in der europäischen Geistestradition zuerst die Selbstbesinnung des Menschen auf die dunkel gähnenden Schlünde seiner Existenz in literarisch durchgebildeter Gestalt. Freilich war all das bereits im Mythos, z. B. des Tantalos und seiner Nachkommen oder der Niobe, in naiver, geistig undifferenzierter, doch keineswegs weniger eindringlicher, weniger durchlebter Gestalt vorgebildet. In den Abgrund seines Lebens stürzt der starke, gesunde, selbstherrliche Mensch zunächst durch die Schläge des Schicksals: die entreißen ihm in wirbelndem Sturm oder mahlendem Nagen alles, was ihm lieb und teuer ist; entlaubt und geschunden steht er am Ende da. An sich selber wäre nun all das noch gar nicht abgründig, bloß ein geschwinder oder allmählicher trauriger Verfall: erst die Weise, wie er es erlebt, führt in den Abgrund. Denn er erleidet

erlebend und erlebt daher voll Leid dieses Entrissenwerden seines Lebensguts: und immer mehr fühlt er sich nun dadurch auf sich selbst, in sich selbst zurückgestoßen, und fühlt sich da sinken, fallen, stürzen, ins quälende Nichts, ins zerfleischende Bodenlose, in den brennenden Unbesitz des Elends. So geht auch dem nüchternsten Lebensrealisten sein abgründig schmerzendes Selbst in der Bedrängnis der Schicksalsgeschlagenheit auf: und doch ist all das nur der erste Anstoß.

Das eigentliche Wirbeln in den Abgrund beginnt nun in den sich sturzbachähnlich überstürzenden Fragen des Seins: Warum all das? Wozu? Wohin? Wofür? Alle Seinsfragen des zur Selbstbesinnung erwachenden Menschen bedrängen ihn nun plötzlich und reißen ihn mit sich, kommen nicht zur Ruhe, wirbeln durcheinander und drohen ihm die Besinnung wieder zu rauben: er flieht vor ihnen und kann ihnen nicht mehr entfliehn, denn was einmal in der Seele erwacht ist, schläft nie wieder ganz ein. Es läßt sich zeitweilig bedecken, betäuben, doch nur um den Preis der Selbstverdeckung, der Selbstbetäubung, die doch nicht beständig aufrecht erhalten werden kann: und mit ihrem Schwinden ist es wieder da, wach und quälend, und selbst bedeckt spielt es dem Menschen üble Streiche; in dieser Erkenntnis und dem Lösungs*streben* liegt ein echter Wert der Verdrängungs- und

Fixationslehre sowie der Auflösungstherapie der Psychoanalyse. Sie zeigt auch gut, was alles mit diesen Fragen des Seins verwoben und verbunden in den Tiefen des Seelenlebens wühlen und daraus hervorgespenstern kann: es ist ein noch beinahe unübersehbares Rudel der verschiedensten Bestien, bis zu den phantastischesten seelischen Lebensungestalten.

Und nun kommt die Sichstellung und Sichvergleichung des Ich, des Selbst zu und mit diesen Fragen: wie werde ich mit ihnen fertig, wie kann, wie soll ich auf sie antworten, was verlangen sie von mir, von meinem ganzen Dasein? Wer und was bin ich und was ist das Sein, dem ich verhaftet bin, in dem ich stehe?

Und schließlich kommt dasjenige — bereits erwähnte — Erlebnis, das vielen einfach ist, doch einem Kierkegaard als das abgründigste erschienen ist: frei muß ich selber mit meiner Entscheidung die Tore in das Sein aufreißen, vielleicht die Falltür in den Abgrund, und frei muß ich selbst in seinen unendlichen Weiten, vielleicht in seiner unendlichen Leere einen Weg finden, einen Weg bahnen, einen Weg schaffen! Wie und wohin? Wer sagt es mir? Vielleicht nur allzuviele! Und jeder anders! Und trotzdem bahnt ihn keiner für mich, wenn ich ihm nicht vorbahnen kann: denn bloß nachbahnend geht kein Weg in den *Abgrund*, der als solcher weglos leer ist! Die Wege, die ich vor dem Abgrund

hatte, sind an ihm alle abgerissen! Und selbst wenn ich dann irgendwo doch wieder gebahnte Wege fände, muß *ich* sie frei beschreiten und durchschreiten: und das ist im Grunde doch ein Wagnis! Vor der Entscheidung kann mich niemand retten: und die entscheidet über mein ganzes Sein und vielleicht noch über das von vielen andern, zum mindesten in äußerst ernstem Maße. Das volle, tiefe, verantwortungsbewußte Erleben dieser Fragen und dieser Aufgaben des Seins eröffnet wahrlich einen zunächst grundlos erscheinenden Abgrund des Lebens, der viele, sich in ihn verirrende Geister auch schon in Verzweiflung getrieben hat: zugleich aber führt es auch schon von dem bloßen leidigen Erleben des vom „äußeren" Schicksal heimgesuchten Seins weiter in das noch mehr schicksalsschwere Innensein des Seelenlebens selber. Und damit zeigt es auch des Lebens Tiefe.

Denn da erfährt der Mensch bereits mit einer bis zur Erschütterung gehenden seligen Ergriffenheit, daß ihm das Sein grundsätzlich erschließbar ist und, wenn er ihm mit recht geöffneten Augen naht, sich ihm auch grenzenlos weit und tief erschließt. Daß er erfassen kann, vieles und vielseitig, das ist dem Menschen von früher Kindheit an so natürlich, so geläufig, daß er daran zunächst gar nichts Besonderes findet und sich dabei gar nichts Besonderes denkt, es kaum bemerkt: so wenig bemerkt er es, daß ihm

die Tatsache seines Seinserfassens erst mit dessen Problem und dieses Problem zumeist erst mit dem gelegentlichen Fehlgehn und Scheitern des Erfassens in Täuschung und Irrtum auffällt. Das ist aber auch erst nur die Erfassung des Oberflächensinns des Seins. Wohl ist es auch schon Sinnerfassung, denn eine andere gibt es nicht, alles Erfassen und Erfaßte hat bzw. ist als solches Sinn: doch wird der Sinn bezeichnenderweise für gewöhnlich erst dort als solcher gesehn und anerkannt, wo er bereits der Tiefensinn des Seins und sein Erfassen eine bewußte Richtung, eine Reflexion auf die Erschließung des Seins durch mich und für mich ist.

Die Erfassung des Tiefensinns des Seins bedeutet gegenüber der „positivistischen" Erfassung seines Oberflächensinns nun wahrlich eine große „Wendung", oder, noch treffender ausgedrückt, die Erreichung einer ganz neuen Sinnschicht und damit einer höheren Stufe von — ebendeshalb vertiefter — Bewußtheit. Das erlebt in der Regel der Jugendliche in der seelischen Pubertät, deren eine Hauptbedeutung eben in dem seelischen „Aufgehen" dieser Tiefenregion des Seinssinns besteht: da erwacht in ihm die Bewußtheit des Lebens, des Daseins, des Ichs, seiner Einsamkeit und seiner unendlichen Seinssehnsucht, des Geistseins, der Gemeinschaft, der Liebe im Sinne des vielfältigen Eros, des Strebens nach Selbstergänzung, und noch vieles anderen; das ganze

Leben, das Sein überhaupt zeigt sich damit dem Menschen in einem wesentlich anderen Lichte. Dieses neue Licht, die seelische Aufgeschlossenheit für den Tiefensinn des Seins vergeht von da an auch nie mehr völlig dem Menschen: die dahinlebende Verhaftung an den Alltag, das „Verfallen an die Welt" aber kann es oft beträchtlich trüben, schwächen und verdecken; und das wünscht der sich vor diesem Tiefensinn oft insgeheim oder offen fürchtende Mensch auch nicht selten mehr oder minder direkt. Allerdings verfällt er dafür der Lebensschalheit und es erwächst ihm die schlechte Art der Lebensangst und aus ihr und dem Schicksalserlebnis entspringt ihm zuletzt das Lebensgrausen: so gerät er schließlich in den Lebensabgrund und auf diesem schweren Umweg — der menschlich verständlich, doch nicht unvermeidlich und im Grunde auch nicht natürlich, sondern ein schuldiger Verfall ins Mangelsein ist! — wieder in die volle Region der Lebenstiefe. Nun kann er sie auch schuld- und leiderfahren, nachdem er von dem Baum des Wissens um Gutes und Böses gegessen hat, gereift erleben: und wohl ihm, wenn er sich noch so viel Jugendlichkeit bewahren konnte, daß er diesen Tiefensinn in seiner wahren Fülle erleben, so das Sein verstehen kann. Denn dieser Sinn ist zwar oft schwer und traurig, doch im Wesen immer schön und vielfach heiter, froh; und im Grunde

und in seiner Fülle erweist er sich auch schließlich als hell und klar und gut: doch nur der für ihn noch frei und wahrhaft Geöffnete vermag ihn zu erfassen. In diesem Erfassen aber ist der *Wert* und seine absolute, von uns unabhängige und uns bei voller Freiheit dennoch voll bindende und daher auch verbindende Polarität unweigerlich enthalten: er ist ja eben die Vollkommenheit oder die Mangelhaftigkeit des Seins und seines Sinnes selbst. Daher vermag auch jede Sinnschau, die diesen Wert des Seins und Sinns nicht anerkennt, nicht sehen will, den Seinssinn nie gehörig zu erfassen und wird unvermeidlich hohl und ihr Ergebnis banal; banal an sich und für den, der den Tiefensinn des Seins erfassen kann, wenn auch die hohle Sinnschau das — leicht verständlich — nicht zugeben möchte und zu verschleiern sucht, ja, schließlich auch selbst, sich wieder blendend, verkennt. Ein solches Verschleiern, das zumeist durch neue, möglichst dunkle Wörter und Wortgefüge erstrebt wird, um durch ihren Tiefenschein der Enthüllung vielfach eigenen Geredewesens zu entgehn, vermag doch nur den Naiven zu betören: es ist ein trauriges Merkmal unserer Zeit, daß die wirksamste Philosophie unserer Moderne, die Existenzphilosophie, aufweisbar vielfach diesem Tiefenschein verfallen ist, selbst in ihrem kräftigsten, „substanzhaftesten" Denker, in Heidegger; bei ihren großsprechenden Rhetoren klingt

dann die Scheinfülle so deutlich, daß hinter ihr wahrlich nur taube Ohren sich die Resonanz der Tiefe einbilden und nicht das Hohle hören. Und da wird sogar noch oft mehr oder minder klar gesagt, der Mensch wäre erst jetzt oder doch erst vor kurzem, etwa im Denken Kierkegaards und Nietzsches, zum Tiefensinn des Seins vorgedrungen. Nun, diese beiden haben ihn gekannt: doch keiner meinte — Kierkegaard am wenigsten! —, daß er ihn nun zuerst erschlossen hätte. Im Grunde muß das jeder Mensch für sich vollziehn, obwohl der andere ihm helfen kann zu schaun, weniger zu sehn, *wenn er nur will*. Das Schauen und das Sehn des Tiefensinns des Seins — das ist recht tröstlich und für die im Grunde stets gleiche Geistigkeit des Menschen sehr bezeichnend! — ist ein *Urgut* des Menschen, wenn es sich auch vielfach entfaltet hat, auch öfters wieder abgesunken ist: auch diese letztere Tatsache, kein bloßes Oberflächenwissen, meint und trifft Aristoteles mit dem bekannten Spruch, die Menschen hätten vieles schon gewußt, was sie nachher vergessen haben. Auch für unsere Zeit und ihre „Weisen" trifft das weitgehend zu. Und Aristoteles, der große Realist und Praktiker, den die gesamte Nachwelt für mehr der Erde verhaftet, als sein Lehrer war, erkannt hat, der Platons Tiefsinn auch gewiß in vielem nicht erreicht, weiß klar: viele Erkenntnis gewinnt der Mensch von den Dingen erst im handelnden

Umgang mit ihnen, aus dem praktischen Können; der Tiefensinn des Seins aber erschließt sich ihm erst in ehrfürchtiger und ohne Machtzwecke hingegebener Schau. Das erst ist die wahre, volle Theorie: und ihr Ergebnis, die Erkenntnis, die erkannte Wahrheit, das Sinnverstehen kann umso tiefer werden, je mehr er zwar in Liebe sucht, doch ehrfürchtig vor dem Quell allen Seins und Sinns die Distanz dazu bewahrt; so erfaßt er erst dessen ewigen, urbestimmten Gehalt, ohne den es überhaupt nur Scheinerfassen gibt. In diesem Sinnerfassen aber kann der Mensch als Geist, von fern gottähnlich werdend, je einen Strahl des ewigen Lichts erhaschen und in seinem Anschaun selig sein: das ist kein weicher, feiner, intellektualer Eudaimonismus, wie er schon von antiker, zynisch-stoischer Seite dem Aristoteles vorgeworfen worden ist, sondern das Erlebnis der seligen Ergriffenheit des Menschen von der Erschlossenheit des Seins für ihn, besonders seines Tiefensinns und gar zuhöchst des *Ursinns*. Und dessen volle Selbsterfassung in Gott ist in der Tat *ein* Urvollzug seiner seligen Vollkommenheit: und an dieser hat der Geist des Menschen analogiehaft teil, wenn er in sich den Sinn des Seins erfaßt, und voll, real teil, wenn er schließlich von Gott übernatürlich erfüllt und erleuchtet, an Gottes Sein und Selbsterfassung mitschauend und miterfassend teilzunehmen gewürdigt wird. Doch das ist schon das

Höchste an geschöpflich geistiger Schau: die übernatürlich befähigte Teilnahme an der Urschau des Urseins in seinem Ursinn.

Die Erfassung des Tiefensinns des Seins hat aber, wie erkannt, auch schon selbst und natürlich ihre geistig unerschöpflich wertvolle Bedeutung. Denn da zeigen sich nun alle, auch die gewöhnlichsten Dinge in einer neuartigen und zwar volleren Bedeutung. Die Natur, das Leben zeigt sich uns tief verwandt, voll geistigen Ausdrucks. Auch dieses „uns", das Ich, dann auch das Wir, und unsere geschichtlich entfaltete geistige Wirkungswelt, die Kultur, offenbart sich unvergleichlich reicher, tiefer, als sie uns vorher vorgekommen war. Wir sind ergriffen, alles ist farbig, leuchtend geworden, wie im Glanz der Liebe: diese Ergriffenheit kommt aber auch in der Liebe nicht nur von der Gefühlssteigerung, sondern eben von der Fülle des Seinstiefensinns her, der auch in anderen „Erwachtheitszuständen", z. B. des Gemeinschaftslebens, packend aufgehen kann. *Es lebt* in uns und außer uns durch und durch, und dieses Leben ist sich selbst in uns erhellt, erschlossen: und allwegs zeigt es eine große, dennoch nirgends starre, eben nicht tote Ordnung, die zuhöchst — oder zutiefst — zusammenstrebt; und dort, wohin dieses Zusammenstreben weist, befindet sich nicht nur der Urquell des Sinns, sondern dortzu *verdichtet sich auch das Sein.* Diese Sinnordnung erweist

sich nämlich überall als Seinsordnung, eben des geistigen Seins: und die Seinsverdichtung nach dem Urquell — oder der „Spitze" — des Sinns weist darauf hin, daß das reine Sein, das Ursein überhaupt der Ursinn, und daher alles Sein überhaupt sinnvoll ist. Und diesen Sinn, der sich uns grenzenlos erschließt, erfassen wir in allen Weisen unseres lebendigen geistigen Seins: nicht etwa bloß verstandesmäßig, sondern auch ebensogut mit dem sinn- und werterfühlenden Gefühl sowie mit dem sinn- und wertbewußten und dafür aufgeschlossenen Willen. Dabei entsteht auch keine Konfusion, keine artlose Sinnverwirrung und Sinnverwaschung: sondern jede sinnvolle und sinnerfassende Seelenkraft erfaßt die ihr eigene Art des Sinns und erst alle verbunden dringen in den allseitigen Sinn des vollen Seins erschließend ein. Damit aber löst sich zugleich eine für manchen Menschen beängstigendste Lebensurfrage: die Frage nach dem Sinn oder dem Unsinn des Seins.

4. LEBENSUNSINN, LEBENSSINN

Wie kann sich im Menschen der seiner ganzen Natur zuwiderlaufende Wahn von der Unsinnigkeit des Lebens, ja allen Seins entfalten? In der Regel entsteht er als Folge einer großen Enttäuschung am Leben. Diese hebt meistens schon in der Pubertät oder sogar noch früher an und ergibt sich aus einem Lebenswunsch oder aus Lebenswünschen, die einer Unkenntnis oder einer Verkennung des Lebens bzw. eben *meines* Lebens entstammen. Diese Unkenntnis oder diese Verkennung ist an sich natürlich und leicht verständlich: denn wohl führt der „dunkle Drang" der Seele den Menschen oft auf seinen rechten Lebensweg, indem er seiner eigensten Natur entspringt und diese zu entfalten sucht; doch ist weder dieser Drang noch etwa die Vernunft oder das Gefühl des Menschen, und gar des unerfahrenen, ungereiften jungen Menschen, ein sicherer Führer auf dem Lebensweg. So irrt und verirrt sich der Wunsch auch oft und seine Erfüllung ist unmöglich oder wäre doch für den bestimmten Menschen mißsinnig, etwa banal oder lebensverzerrend. Darum ist allerdings der Wunsch

noch nicht schlecht oder gar bös und im allgemeinen birgt er auch einen guten, wahren Kern, nur eben mißverstanden: schlimm wird es erst, wenn sich der Mensch auf ihn versteift und das Leben, das wohl in vielem und großem sein Entscheiden und Führen verlangt, doch im Tiefsten Demut und Hingabe an den Urquell des Seins von und in der Seele fordert, unbedingt nach eigenem Wunsch und Gutdünken beherrschen will. Da wird er schuldig: denn die demutlose und hingabelose, unwillige Versteifung auf die eigene Willkür läuft bereits seiner Natur zuwider. Da beginnt die Sinnverfälschung, die Sinnverzerrung: und nun folgt der endlose, bittere oder resignierende, zur Lebensenttäuschung führende Kampf mit dem widrigen Schicksal, als dessen schuldloses Opfer sich der Mensch wähnt, auch mißfühlt; denn es gibt das Mißraten des Gefühls ebensowohl wie das des irrenden Verstandes, so gut wie es auch das richtig erfühlende Gefühl — und analog den erfassenden und verfehlenden Willen — neben dem erkennenden Verstande gibt. So wird nun das Schicksal als ungerecht, dann als widersinnig angesehn und durch die als ungerecht gefühlte Widrigkeit des eigenen Schicksals bricht der Zweifel an dem anfänglich mit natürlicher Naivität vertrauend hingenommenen Sinn des Seins ein. Das Dahinleben, das nun ein Ersatzleben für das unerreichbare Wunschleben und das

möglichste Entschlüpfen von dem Schicksal versucht, führt früher oder später in die Lebensschalheit, die auch den im Ersatzleben des Dahinlebens mehr oder minder zurechtgeschnittenen und gekleisterten Ersatzsinn des Lebens verliert: und dem Lebensgrausen, vor dem das widrige Schicksal nun schon als lebensverfolgendes und lebenszermalmendes Verhängnis auftaucht, erscheint der Unsinn des Seins bereits in einer fürchterlichen Gestalt, als undurchbrechbare und unübersteigbare, wesenlos weiche und doch unendlich feste Wand des Seins, die den Menschen von allem Licht und wahren Leben, selbst von der blassesten Möglichkeit eines solchen Zustands wie Glück abschließt. Da ist es noch das größte Glück, eine wahre Lust „der Negation der Negation", wenn das Leid einmal fehlt, das als die Wirkung des sich zum Gegensinn verhärtenden Unsinn des Seins, zum treuesten Lebensgesellen zu werden droht: und in dieser Verfassung braucht der Mensch wahrlich keinen „zum Tode überredenden" Hegesias, um auf die Idee zu kommen, sich das Leben zu nehmen, und dieser Idee auch verzweifelt oder resigniert zu folgen. Er hofft ja, sich vom Unsinn des Seins im Unsein zu erlösen, das zwar auch keinen eigentlichen Sinn hat, einen solchen aber, im Gegensatz zu dem wünschenden und gierigen Sein, auch nicht verlangt und so wenigstens darin mit sich in Harmonie gelangend etwas wie

einen letzten Rest von Sinn erhält. Denn diesen kann der Mensch, selbst wenn er ihn verfehlt, verleugnet, mit Wort und Tat verneint, doch nie vollständig missen: er sucht und findet ihn irgendwie sogar dort, wo er an seinem extremen Gegenpol, im Nichts angelangt zu sein scheint. Selbst dieses Nichts ist ihm kein reines Sinn-Nichts: zum besten Zeichen dafür, daß es auch real kein Nichts-Sein ist.

Der Mensch begeht viel Unsinn und es widerfährt ihm auch im Leben vieles, was er getrost für Unsinn halten und oft auch als solchen klar erkennen kann. Es gibt also im Leben Unsinn, doch eben als Verfehlung des Sinns. Und so folgt daraus auch keineswegs, daß das Leben selbst, im ganzen, sinnlos ist: im Gegenteil, erst in seinem Sinn erweist sich manches als sinnwidrig, nämlich den Sinn des Lebens, des Seins überhaupt, und auch des eigenen Seins verfehlend. In dieser Hinsicht hat dann auch der Unsinn Sinn, doch eben einen mangelhaften: und damit widerlegt er nicht, sondern beweist gerade den allgemeinen Sinn des Seins. Daher ist es auch für den Menschen unvollziehbar, den Sinn des Seins, des Lebens überhaupt mit Konsequenz zu leugnen: dieses Leugnen erfolgt immer aus einem Grund und damit bereits aus einem Sinn, wenn der auch sehr mangelhaft gefaßt ist. Und selbst der extreme Vollzug aus dieser allgemein sinnleugnenden Position, der Selbstmord als

Versuch der Tilgung des sinnlosen Seins in mir und dadurch überhaupt für mich, verbirgt noch einen negativen Sinnausgleich und darin die Anerkennung eines Restes von Sinn, wie wir erkannt haben. Darin widerlegt und überführt sich sowohl theoretisch als auch praktisch die Verneinung des Seinssinns überhaupt, die so gemeinte grundsätzliche Behauptung des Lebensunsinns, sei sie nun rein gefühlhaft und persönlich, oder theoretisch allgemein gefaßt, oder etwa auch praktisch auszuleben versucht: und es scheint erneut die Grundsinnhaftigkeit des Seins, des Lebens auf.

Wir können nicht umhin, irgendwelchen Sinn im Sein zu sehen und anzuerkennen; wir müssen aber auch begreifen, daß wir diesen Seinssinn im allgemeinen nicht setzen, sondern erfassen und ihn daher als das und so zu erfassen haben, was und wie er, uns vorgegeben, ist: sonst ist es unvermeidlich, daß wir ihn verzerren und verfehlen. Dieser Seinssinn ist in seinem Quell der Ursinn des Urseins, das urpersönlich und urbewußt ist. Als solcher ist er *für sich* offenbar, durch und durch klar: das Ursein ist vollständig selbstbewußter, reiner persönlicher Geist. Daß dem so ist, vermögen auch wir wohl zu erfassen, ja, wir können auf Grund der auseinander unableitbaren, ursinnigen Urwerte des Guten, Wahren und Schönen auch das Bestehen eines dreieinigen und trotzdem ureinfachen, noch keineswegs

zur Vielheit und Teilmäßigkeit auseinandergelegten Sinnurgrundes im Ursein erblicken: sein Durchschaun aber ist in Anbetracht seiner intensiv aktual unendlichen Tiefe und Fülle, seiner unendlichen und ursprünglich reinen und vollen Selbstbewußtheit, für uns unmöglich. Das überwältigendste Zeugnis von seiner für uns unfaßlichen, unendlichen Erhabenheit gibt uns die für uns bereits schrittweise mögliche Erfassung, Aufhellung des aus dem Ursinn quellenden und sich entfaltenden, überall auf ihn hinweisenden, von ihm aber stets unvergleichlich zurückbleibenden Allsinns.

Der als Sinn durchgängig vom Ursinn bestimmte und auf seinem Grunde entfaltete Allsinn ist als solcher wesensgemäß *Ordnung:* diese ist ja eben ein vielfältig einheitlicher Sinnzusammenhang. Die Ordnung des Seins, ein höchster Gegenstand aller Philosophie, dem am tiefsten Aristoteles und seine großen scholastischen Geisteserben, Thomas von Aquin, aber auch Duns Scotus nachgegangen sind, erweist sich vor der besinnlichen Schau als innerlichst, wesentlich ins Sein eingewurzelt: sie bildet das Gewebe seines Wesenssinns und dieser ist schon das Wesen des Seins, ja das immer, an sich schon wesen- und sinnhafte, durch und durch geordnete Sein selbst; hier ist eine Vertiefung und darin zum Teil auch eine Korrektion an der aristotelisch-avicennisch-scholastischen Seins-

Wesens- und auch Ordnungslehre durchzuführen. Das Sein überhaupt, alles Sein ist wesentlich geistbezogen: das Ursein ist ja Urgeist und jedes weitere Sein ist von ihm gesetzt, also geistbewirkt und — außer der das geschöpflich-geistige Wechselwirken zu tragen und so zu vermitteln bestimmten, damit aber schon wesentlich geistbezogenen, wenn auch eben nicht geistigen Materie — geistigen Wesens, nämlich zur fortgesetzten persönlichen Geistwerdung befähigtes und insoweit von Anfang und zur Gänze zum Geistsein angelegtes, also aktiv-geistiges Seelensein, sowie passiv-geistiges Ideensein. Und so ist es zu verstehn, daß die gesamte Wesens- und Seinsstruktur dieser geistigen Wesen eben eine Seins-Sinnordnung ist, die im höheren Seinsrang des Geschöpfes auch aktiv, sinnvollziehend-sinnerfassend, ja in gewissem Maße auch selbst sinnsetzend sein und im entsprechenden Gefüge auch selbstwirklich, substanzial, an sich seiend bestehen kann. So ist das Grundgefüge des Seins, und zwar allen Seins ein „kategorial" erfaßbares Seinssinngewebe, das die natürlichste und zutiefst wesenhafte, durchgängige Ordnung des Seins „von selbst", eben naturgemäß, ohne jeden, von außen notwendigen Zwang sichert. Diese Ordnung betrifft keineswegs nur reine, „bloße" Gegenstände als die grundlegende Sinnstruktur aller möglichen bloßen Gegenstände, sondern stellt auch ein in der eigenen geschöpflichen Natur der — und zwar aller — aktiven Geistgeschöpfe und ihrer Subjektgemeinschaften gründendes, natürlich immanentes „Sinngericht", „Ordnungsgericht" der allgemeinen Wertbestimmtheit dar, das, sich oft auch geschichtlich entfaltend, die tiefste, gottbestimmt wesensgemäße Grundlage des von Hegel betonten weltgeschichtlichen Weltgerichtes bildet. Das grundlegend Wesentliche der geistig-seelischen Wert- und damit gegebenen Seinsentwicklung geht nach den Gesetzen dieser geistnatürlichen Sinnordnung, die im Sein der Geistgeschöpfe selber wurzelt, vor sich: und erst auf diese gebaut zeigt sich einesteils die freibestimmte, „äußerliche", natürliche Geschichtsordnung der freiausgewählten, in diesem Sinne zufälligen Welt und anderenteils die beide übernatürlich vervollkommnende, rein geschenkte Gnadenordnung für die Geistgeschöpfe.

Die freiausgewählte Weltordnung zeigt sich uns zunächst in der Naturgesetzlichkeit: stellt sich ja die Welt „von außen" vor allem als der große Aufbau der Natur dar. Die Naturgesetze sind ebenfalls durchgängig Sinngesetze: nach ihnen ist die Ordnung des Naturaufbaus und seines geschichtlichen Verlaufs bestimmt. Auch die Sinngesetze der Natur enthalten an sich notwendige Sinnstrukturen als Komponenten in sich: die bekanntesten davon sind die mathematischen Strukturen in den Naturgesetzen. In ihrer Totali-

tät aber sind die Naturgesetze nicht notwendig, weder einzeln, noch in ihrer Verwebung zur großen Naturgesetzordnung: denn die Natur und ihre Gegenstände sind weder überhaupt notwendig da, noch sind sie, wenn sie schon überhaupt da sind, notwendig eben als solche da, wie sie gerade da sind; sie könnten auch anders oder überhaupt nicht da sein. Darum ist auch ihre sinngesetzliche Ordnung mit ihnen nicht notwendig, sondern freiausgewählt, d. h. zufällig; doch zu ihrem Dasein, wie es eben da ist, gehört sie bereits als ihr notwendiges Sinn- und Ordnungsgefüge. Unter diesen mit der Natur frei ausgewählten Naturgesetzen gibt es zweierlei: solche, die gleichsam geschichtslos den im ganzen dennoch einmaligen geschichtlichen Aufbau und Verlauf der Natur bestimmen, wie z. B. die Gesetze des Stoßes, der Strahlenbrechung und Spiegelung usf.; und solche, die wesentlich und direkt auf den geschichtlichen Verlauf des Naturgeschehens gerichtet sind, wie z. B. die Gesetzlichkeit der Elementverwandlung oder des Entstehens, Wachstums, Alterns und Verfalls sowohl der einzelnen Lebewesen als auch ihrer natürlichen Arten. Auf die freie sinngesetzliche Naturordnung erbaut sich schließlich die freie sinngesetzliche Ordnung des Menschenlebens: zum Teil und unmittelbar nicht so fest bestimmt wie die Ordnung der vormenschlichen Natur, weil das Menschenleben weitgehend auch von

der noch ungesetzlichen Willkür der Menschenfreiheit abhängt; zum Teil von der Naturgesetzlichkeit und der immerhin nicht völlig ungesetzlichen freien menschlichen Tätigkeit gesetzlich bestimmt; und zuhöchst in der großen Sinnordnung der gesamten Schöpfung von Gott sinngesetzlich geordnet. Auch da gibt es gleichsam geschichtsgleichgültige Verhaltungs- und Handlungsgesetze der einzelnen Menschen sowie ihrer Gemeinschaften: z. B. bestimmte Kleidungs- oder Speiseregeln einzelner Personen, oder Verkehrsgesetze, Zollverordnungen von Staatsgemeinschaften. Auch die betreffen immer geschichtlich verlaufende Verhaltungen und Handlungen, wie auch jeder Stoß und jede Strahlenbrechung in der Natur in ihre große, einmalige Geschichte gehört; sie beziehen sich aber nicht unmittelbar auf die Regelung des einmaligen Ablaufs der Geschichte. Dagegen sind frei vorgesetzte Regeln für den persönlichen Lebenslauf oder Schaffensgang, Gesetze für den Vollzug eines Ansiedlungs- oder Eroberungs- oder Staatsschuldabzahlungsplanes wesentlich Geschichtsordnungsgesetze; und solche zeigen sich zuhöchst in den von uns nur meistens nicht genug erkannten, oft verkannten, andersmal doch geahnten, von Gott frei, doch in höchster Vollkommenheit ausgewählten Sinn- und Ordnungsgesetzen des persönlichen und des gemeinschaftlichen Lebensschicksals. Auch in diesen gibt es gleichsam

geschichtslose, z. B. auch „statistisch" gültige Gesetze, die der Volksmund sogar nicht selten in Sprichwörter faßt, wie z. B. „Der Krug geht solange zum Brunnen bis er bricht"; sie betreffen wohl geschichtliche Prozesse, doch immer wieder. Am wichtigsten sind aber da die das einmalige persönliche oder gemeinschaftliche geschichtliche Schicksal betreffenden Schicksalsgesetze, mit denen sich auch die vorhin erwähnten schließlich ins große gesetzliche Sinngewebe der geschichtlichen Schicksalsordnung der Person und der Gemeinschaft vereinigen: aus ihnen entfaltet sich nun bereits in seiner Ganzheit das sinnvoll, durch und durch ordnungsgesetzlich schicksalhafte „Weltgericht der Weltgeschichte" sowohl für jede einzelne Person als auch für alle Persongemeinschaften und zuhöchst für die gesamte Weltgemeinschaft der persönlichen Geschöpfe. Darin verwebt sich dann bereits allwegs krönend und vervollkommnend die von Gott wohl mit Rücksicht auf die freie Güte der Geschöpfe vollkommenst gerecht bestimmte, doch zugleich liebevoll überfüllend freiest, rein geschenkte, für das Geschöpf übernatürliche, zutiefst sinnvolle *Gnadenordnung*, die die große Heilsordnung der Schöpfung, die Gotterfüllung aller guten Geschöpfe und ihr reines Leben in Gott und der von ihm voll durchdrungenen, „durchgöttlichten" guten Welt — mit Ausschluß nur der sich endgültig abkehrenden Bösen — zum Ziele

hat und auch erreicht. Das Walten dieser Ordnung hat den höchsten, tiefsten Sinn und doch verbirgt es sich vielfach geheimst im Innersten der Seele; andersmal geht es herrlich weltweit auf und offenbart sich für alle, die sich nicht verschließen, in den Wahrheiten des Glaubens: das Christentum entdeckt uns seinen Kern und den reichsten Teil aus seiner unendlichen Fülle. Zu seiner wahren, *lebendigen* Erfassung aber gehören Demut und Liebe: Demut, das heißt Sichbeugen vor Gott, dem Ursinn und dem Spender des Allsinns, und Liebe, hingebende Hinneigung zu seiner Sinnoffenbarung. Der Sinn des Seins ist ja in seinem Ursprung wesensgemäß über uns: darum vermögen wir ihn im tiefsten Wesen nicht zu schaffen, sondern müssen ihn erfassen; und dessen, des wahren Sinnverstehens letzte Bedingung von uns her ist eben unser anerkennendes Beugen davor, die freie volle Hingabe an seinen Urquell, die Demut. Diese, die freie liebevolle Demut ist der einzige Schlüssel zur Erschließung des uns nächsten Sinns, der letztlich allen anderen Sinn für uns bedingt: des für uns unmittelbar existenziellen Sinns des eignen Schicksals. Am widerwilligen Verfehlen von dessen Sinnerfassung strandet schließlich die Erfassung des gesamten Seins- und Lebenssinnes für den Menschen; und erst aus seiner liebenden Erfassung vermag des Menschen Auge für die wahre, lebensvolle, „existenzielle", d. h. erlebte

und lebenbestimmende Sicht des Allsinns und zuhöchst des Ursinns aufzugehn.

5. VERSPIELEN DES LEBENS — LEBEN ALS OPFER

Denn das Leben des Menschen ist, unmittelbar und gleichsam von außen, oberflächlich gesehen, doch nur Stückwerk: und wenn er es einfach als solches, oberflächlich und sinnschwachsichtig bejaht, vertändelt er sein Leben und verfällt; und dieses Verfallen ist auch ein Verfallen an die Sinnlosigkeit, die er dann aus dem eigenen sinnentblößten Leben verständnislos auf das Leben, auf das Sein überhaupt entwirft. Wie kommt dieser sonderbare, im Grunde geistig widernatürliche Vorgang eigentlich zustande? Geht doch dem jungen Menschen in der Pubertät der Tiefensinn des Lebens reichlich auf! Das stimmt: und eben da auch liegt ein Grund für den Verfall, der allerdings keineswegs notwendig, sondern eben frei und verschuldet ist. Denn der Tiefensinn des Seins ist eben auch wesentlich Wertsinn, der Mensch erlebt darin das Aufgehn einer tiefstens sinnvollen Wertordnung des Seins, die nunmehr nicht, wie noch meistens bei dem Kind, von außen, „heteronom", als Befehl der Eltern oder anderer Erwachsener oder „Größerer" an ihn herantritt, sondern an sich

selbst und in ihm selbst verpflichtet. Und dabei ist sie unendlich anspruchsvoll: sie verlangt volle, vorbehaltlose und innerlichste Anerkennung und Hingabe, ist in ihrer im innersten Sein des Menschen verankerten Autonomie dennoch wesentlich übermenschlich, absolut. Und diese Hingabe fällt dem freien, die Selbständigkeit seiner sich entfaltenden Persönlichkeit entdekkenden und Selbstherrlichkeit erstrebenden und sich anmaßenden Ich schwer: es will seine freie Selbständigkeit zur Unabhängigkeit überspannen — und verzerrt sich damit. Der aufgegangene Tiefensinn des Seins aber ist unerbittlich: er hält ihm den unbedingten Geltungsanspruch der absoluten Wertordnung vor und zeigt den Widerwillen dagegen als sündhaft, als mangelhaft, als Seinslüge, als Verschuldung. Das sieht und hört der Mensch nun nicht gern, auch nicht von sich selber: und so sucht er sich von dem ihm aufgehenden Tiefensinn des Seins abzuwenden und sein Wort zu bedecken und damit zum Verstummen zu bringen. Freilich gelingt ihm das nie ganz und von da an spricht ihn „die Stimme des Gewissens" dauernd, zuständlich schuldig; trotzdem kann er sein Ohr für diese Stimme weitgehend betäuben, die Tiefensinnerfassung wieder bedecken und sich in das „reale" Getrieb der Welt begebend, in ihre „Geschäfte" und „Verhältnisse" einspannend „sich vergessen". Ja, er kann sogar dieses „Sichvergessen" als

Tugend, als Aufgeben einer fruchtlosen und im Grunde sogar schlecht ichsüchtigen Sichzugewandtheit, als Altruismus und Gemeinschaftlichkeit ausgeben, sogar versuchen, das vor sich selber glauben zu machen: und doch ist es in Wahrheit eine Vergessenheit des Sichverlierens aus Widerwillen und Selbstherrlichkeit, das nun das Leben zum hingabe- und liebelosen Dahinleben verflachen läßt und in seiner selbstverschuldeten tieferen Verständnislosigkeit sich selbst mit Sinnblindheit aus Selbstverblendung geschlagen hat. Das ist der Verfall des Lebens ins Dahinleben, an das von Heidegger mit Recht gerügte — und *bezeichnenderweise* doch wieder nicht gerügte, sondern sogar für unvermeidlich und natürlich behauptete! — Man, an sein in tieferer Bedeutung verständnisloses und sinnloses Gerede mit seinem harmloseren Nachsprechen und Nachplappern oder auch mit seiner oft schon recht bösen Nachrede, an seine im Grunde hohle oder gar leere Vielgeschäftigkeit, der Verfall an die erst nun in Wahrheit schlecht selbstsüchtige Genuß-, Macht- und Nutzsucht, an die Veräußerung, Vertändelung der Seelenwerte, im Wesen ein fortgesetztes und vielfach zunehmendes Verspielen des Lebens im doppelten Wortsinn, nämlich sein Verspielen *im* bloßen Lebensschein und *zum* bloßen Lebensschein. Und dieses Dahinleben im äußerlichen, oberflächlichen, sinnentblößten Lebens-

schein, dieses Verspielen des Lebens zur unsinnigen Selbstauslieferung an die Welt ist nicht nur Verfallen von dem sinn- und wertvollen Leben der tief selbstbewußten Person in ihren wertgefüllten Gemeinschaften, sondern auch Verfall in dem Sinne, daß es wesensgemäß dem Zusammenbruch geweiht, weil ja diese Art von „Leben in der Welt" für den Menschen wesentlich vergänglich ist. Wie kann er sich von diesem Verfall, von diesem Dahinleben im stückwerkhaften Sein retten und befrein?

Offenbar muß er sein Leben irgendwie als Ganzheit zu erfassen suchen: dazu gehört aber auch eine entsprechende Sinngebung bzw. — am besten! — die richtige Sinnerfassung des Lebens. Jede tiefere Welt- und Lebensanschauung bemüht sich darum; ihre Gewinnung ist ein höchstes Anliegen jeder ernsthaften Philosophie und ein Grundthema aller Religion. Mit der Ganzheitsauffassung des menschlichen Lebens ist nun unvermeidbar die Sicht des Todes verbunden: so tritt er auch zum erstenmal direkt in unseren gegenwärtigen Betrachtungen auf. Wir werden uns mit seiner Problematik, dieses Urmotors des menschlichen Philosophierens nach Platon, im weiteren eingehend zu beschäftigen haben; und in dieser Hinsicht bestätigt auch die moderne Existenzphilosophie, sei sie übrigens noch so weit von Platon abgekommen, seine Behauptung. Der ernsteste Wert in der jedenfalls tiefsten

Lehre unter den modernen Existenzphilosophien, in der Lehre Heideggers, besteht eben in seinem Streben, eine feste Haltung zum menschlichen Leben als je eigenem Ganzen, und zwar gerade in dessen „Sein zum Tode", zu gewinnen: es ist die neustoisch-heroische Haltung, die das menschliche Dasein als in die Welt geworfene und bewußt-tätig, sorgend-entwerfend und zugleich entwerfend-sorgend in der Zeit ihrem Ende zugehende Existenz ansieht und als solche in ihrem einmaligen und ihr Leben, seiner Endlichkeit bewußt, frei als Ganzes vollziehenden Dasein bejaht. Freilich verliert sich diese moderne düstre Nibelungen-Seinshaltung im Nebel des Nichtseins, aus dem sie emportaucht und der sie beständig irgendwie umwallt und ihren Sinn arg beschränkt und sogar gewissermaßen banalisiert, eben wesensgemäß „verendlicht"; sie ist in ihrer wesensmäßig harten Schalheit auch gewiß tragisch; der „positivistisch-metaphysische" Sinn, den sie dem Menschenleben zu geben sucht, ist auch im Grunde widersinnig: sie ist aber eine — allerdings „verfallene" — ganzheitliche Seinshaltung. Und darin hat sie viele kongeniale Geister, und gerade bessere und tiefere, edlere, dem tragischen Heroismus des Seins zum Tode zustimmende, ergriffen: sie ist ein guter Ausdruck für den Geist des Geschlechtes unserer Zeit zum Tode. Sie ist heroisch: und so lebt in ihr der Geist des Opfers. Tragisch ist, daß dieses

Opfer im Grunde ein Opfer der menschlichen Existenz *an und für nichts* — im strengen, nächsten Sinne dieses Wortes — ist: die heroische Bejahung einer in ihrer existenziellen Endlichkeit dem vernichtenden Tode zugeworfenen Existenz. Die stoisch-heroische Haltung des Opfergeistes aber gewinnt auch da einen Charakter der Lebensganzheit, den eben nur der Geist des Lebens als Opfer gewinnen kann: denn nur die Haltung des Lebens als Opfer *gibt das Leben in einem hin* und erlangt es so als Ganzes; auch dann schon, wenn sie das Leben entschlossen dem Nichts gibt. Denn die Haltung ist auch da die Haltung des Opfers, hingebend: und die freie Hingabe des eigenen Seins ist die große Lebensaufgabe jedes „geworfenen" freien Daseins, d. h. des als selbständigen und freien erschaffenen, doch eben weil erschaffenen, nicht unabhängigen Geistgeschöpfs. Die Haltung hat also einen guten Kern, sie ist nur, meistens noch aus dem Mangelwesen selbstherrlicher Widerwilligkeit gegen die Anerkennung eines höheren Seins, fehllaufend, gewissermaßen leerlaufend. Darin liegt ihr tragisches Wesen und auch ihre im Grunde schale Sinnarmut: ihre Hingabe ist eigentlich ziel- und damit sinnlos, weil an das Nichtsein; und dieses ist die Hingabe nicht wert. In Wirklichkeit ist aber hinter diesem gewähnten Nichtsein Gott: und so kann das sich hingebende Sein für seine Opferhaltung erlöst, nach dem

Hinsinken seiner Selbstherrlichkeit im schließlichen Vollzug seiner Selbsthingabe erhoben werden. Und dann erfaßt es erst den wahren Sinn des Seins und seines Opfers.

Näher an dieses Sein und diesen Sinn kommt von Anfang an jene heroische Haltung, die das Leben bewußt für ein Sein opfert, das sie als wertvoller als das eigene Sein anerkennt, wenn es auch nicht das absolute, urwertige Ursein ist. So kann der oder die Verliebte den Sinn des Lebens in der Liebe und das Leben als Ganzes im Zeichen und im Dienste der Liebe stehend erblicken und für die Geliebte oder den Geliebten sowie ihrer Liebe opfern: diese erotische Liebesweltanschauung ist naturgemäß besonders der Jugend eigen und sie wird von jugendlichen Dichtern, vor allem Lyrikern, oft und mit Begeisterung besungen. Das Opfer für die Liebe ist ein gern, vielfach beglückt gebrachtes Lebensopfer: der Verliebte meint ja sein Leben einer als zauberhaft gewaltig gefühlten Macht der Lebensfülle hinzugeben. Einem „gänzeren", weil überpersönlich geschlossenen und zugleich die Endlichkeit des Menschenindividuums überholenden Leben gibt sich auch jener Mensch hin, der den Sinn seines Lebens und darin dieses als Ganzes im aufopfernden Dienste am Leben und Gedeihn seiner Familie, seines Volkes oder etwa der gesamten Menschheit auffaßt. Da gibt sich das persönliche Menschenleben überall einem

als höher angesehenen und anerkannten Lebensganzen hin und erfaßt darin auch das eigene Leben als Ganzes wie als wohleingegliederten Teil eines höheren Lebensganzen sinnvoll: und in der freien Entscheidung, das Leben in diesem Sinne betätigend zu leben und auch hinzugeben, überwindet der Mensch den Mißcharakter des sinnlosen Stückwerkdaseins seines Lebens.

Das Leben als Opfer kann aber auch einer wesentlich geistigen Idee, einem geistigen Werte dargebracht werden: viele Menschen haben ihr Leben dem Fortschritt der Menschheit, dem Erhaltenbleiben und dem Gedeihn der Kultur, der Zivilisation hingegeben; bewußt dafür lebend und wirkend und auch, wenn es nötig war, sterbend. Noch höher erscheint das Lebensopfer für geistige Werte, deren Sein und Gültigkeit der Mensch als wesentlich übermenschlich, ewig und allverbindlich, doch für seine Person als besonders verbindlich fühlt oder erkennt und anerkennt. Ein solches Lebensopfer bringt der Forscher oder Denker, der sein ganzes Leben der Erfassung, Enthüllung und Verkündigung der Wahrheit, etwa auch ohne jede Aussicht auf materialen oder Ruhmerfolg und ohne jede Rechnung damit, also ganz dem hingebenden Dienst der Wahrheit widmet, gelegentlich bis zur bewußten Uebernahme der Aufopferung des Lebens. Ein solches Lebensopfer kann der Künstler im Dienste der Schönheit vollziehen, in deren

Suchen, Schauen und bildend-gestaltendem Ausdruck er durch und durch bewußt und dennoch gleichsam selbstvergessen aufgeht. Und wo ein wahrhaft an die Menschenliebe hingegebener Mensch sich selbstlos der Hilfe, Pflege, Unterstützung anderer widmet, hat er unmittelbar — ganz recht! — zwar eben die Not, das Leid, die Bedürftigkeit derer vor Augen und opfert sich ihnen, im Grunde aber gibt er sich da doch *der Güte* hin, die in ihm lebt und fordernd ihn von Tat zu Tat, zur Hingabe des ganz verlorenen und doch eben darin als Ganzes gefundenen Lebens treibt. All diese Lebensopfer für wesentlich geistige, ewige Werte erscheinen nicht nur, sondern sie *sind* auch — wenn *ganz* vollzogen — im Wesen höher, als alle vorher betrachteten: denn im Grunde dieses ewigen Wertes meint der Mensch, selbst unerkannt, schon Gott, der allein der Seinsgrund dieser absoluten Werte ist. Und damit wird das so geopferte und unter dem Seinssinn und im Dienste ewiger Werte betrachtete und gelebte menschliche Leben bereits sinngemäß, wenn auch noch nicht seinsmäßig, über die bloße vergängliche Erdengebundenheit hinausgehoben: es erhält ja von den Werten, denen es dient und sich hingibt, eine das bloße wandelbare, endliche Dasein überragende Würde.

So wird es nun weiter nicht schwer verständlich sein, daß der volle Sinn des Lebens in seiner

bewußten liebenden Hingabe an seinen ewigen, urseienden Urquell, an Gott gewonnen wird. Denn nur in diesem Lebensopfer des Menschen wird das Leben wahrlich in seiner Gänze auf die Ursache seiner Ganzheit bezogen; und all das, was im Leben des Menschen von Gott nicht unmittelbar abhängt, nämlich seine freie Selbsttätigkeit, wird in dieser freien Entscheidung zur vollen Selbsthingabe, zum Lebensopfer aus Liebe, gesammelt und in Einem Gott hingegeben, in Anerkennung seiner absoluten, seins- und sinnes- und wertmäßigen Liebesherrschaft ihm dargebracht. So wird auch jede noch so unscheinbar geringe und verstückelte Betätigung des Menschenlebens in seine aus dem tiefsten Lebensgrund und Lebenssinn erlangte Ganzheit vereinigt und buchstäblich *nichts verloren* und verspielt oder vergesssen, sondern alles gesammelt und bewahrt. Zunächst sinngemäß: da aber jeder Sinn in Wahrheit Seinssinn und daher auch für den Menschen jeder echte Sinn eben Seinssinn ist, sucht er nun naturgemäß die erlangte Sinnganzheit und Sinneinheit des Lebens in entsprechender Seinsganzheit und Seinseinheit zu wahren. Und da wird ihm das selbstverständlich auch vorher erfühlte und oft tief leidvoll erlebte *Halbsein* der Vergänglichkeit des Daseins in der sich eröffnenden Perspektive der Ewigkeit besonders klar und kraß bewußt und die Lebensgrundfrage der Ueberholung dieses Halbseins geht ihm auf.

6. HALBSEIN DES DASEINS UND SEINE ÜBERHOLUNG

Es ist verständlich, daß der Mensch seit jeher das „Halbsein" in der Vergänglichkeit des Daseins begriffen hat: das gehört zum menschlichen Wesen, dem diese Art der Zeitunterworfenheit widernatürlich erscheint, wie sie auch in der Tat dem Grunde seiner Natur zuwider ist. Darum suchte er dieses Halbsein auch immer irgendwie zu überwinden: am deutlichsten und vielleicht auch am meisten durch das Streben, sein Dasein zeitbeständig zu befestigen. Am besten bewiesen wird das durch den keineswegs nur im alten Aegypten gepflegten Brauch der Mumifizierung des Leichnams, im Glauben, daß die Erhaltung des Leibes selbst bei der — überzeugt angenommenen — Unsterblichkeit der Seele für ihr Weiterleben und besonders für das des auch leiblichen Wesens Mensch gar nicht gleichgültig, sondern im Gegenteil, sehr wichtig ist. Im Wesen mit ähnlichen Ueberzeugungen vom Weiterleben des Menschen oder doch seiner Seele und mit den Bestrebungen, dasselbe nach Möglichkeit zu sichern, hängen aber die Be-

stattungsriten überhaupt zusammen: und diese sind so allgemein verbreitet, daß sie geradezu einen vielfach gesuchten und erbrachten empirischen Beweis für die Menschlichkeit sonst etwa zweifelhafter urtümlicher Leibesüberreste liefern. Der Mythos spricht dann auch sehr oft mit klarem Bewußtsein dieses ursprüngliche menschliche Streben nach seiner Daseinsbefestigung aus. Die philosophische Reflexion verallgemeinert und vertieft nun die für den Menschen so „existenzial" wichtigen Erkenntnisse vom Wesenszusammenhang des Seins mit seiner Dauer: Parmenides erklärt offen, daß das wahre Sein eins und unwandelbar und das vielfältige und wandelbare Sein nur ein Scheinsein ist; übrigens spricht er damit ebenfalls eine uralte religiöse Weisheit aus. Ihm teils folgend, seine Gedanken aber auch klarer und differenzierter weiterentwickelnd und mit ähnlichen Gedanken der Pythagoräer verbindend, bildet Platon seine wesentlichste Lehre aus. Danach ist das wahre Sein, das der Ideen, ewig-unwandelbar, gar keiner Wandlung und Vergänglichkeit unterworfen, und eben darum ist es volles Sein: dagegen ist das Sein unserer wandelbaren und vergänglichen, stückwerkhaften Welt nur so etwas wie ein halbes Sein, wesentlich unvoll, ja gewissermaßen unecht, d. h. nicht ursprünglich, sondern nachgebildet und irgendwie mit dem Nichtsein durchsetzt und daher verfallgeweiht. Allein im Menschen unter den Schattenwesen dieser Wandelwelt lebt eine Kraft, die Seele, die jene wahren Seienden, die Ideen gesehen hat: und vermöge dieser ihrer hohen Fähigkeit, andererseits auch infolge ihrer Daseinsfestigung durch diese Schau, durch die bewußte Insichbildung der Ideen, ist die auch nicht körperlich teilbare und auflösbare Seele wohl der Wandlung, doch nicht der Vergänglichkeit des zeitlichen Seins untergeben. So steht sie an Sein und Dauer zwischen den Ideen und der Körperwelt, seinshöher als diese und seinsniedriger als jene, selbst unkörperlich, doch vorübergehend in den Leib verbannt, und zwar nicht ideenmäßig, doch den Ideen wesentlich verwandt, „ideenhaft", d. h. an den Ideen haftend, so wie das Auge nach Plotin und Goethe „sonnenhaft" ist. Damit hat Platons durchdringender Geist in tiefste Tiefen des Seins hineingeschaut.

Das Sein ist in der Tat mit seiner Dauer in seinem Grund bestimmt: und das bloß zeitliche Sein ist daher mit Recht als „Halbsein" zu bezeichnen. Denn die bloße Zeit ist wesentlich die Dauer der vergänglichen wechselnden Wirklichkeit: und bei dieser ist das vergangene Sein tatsächlich nicht mehr, das zukünftige Sein noch nicht, und seiend ist da nur die Gegenwart, das Gegenwärtige; das ist aber, wenn auch in Wirklichkeit nie punktartig dauerlos, für gewöhnlich doch nur ein mehr oder weniger kurzes, flüch-

tiges und sich alsbald verflüchtigendes, vergehendes Sein. Daran läßt sich nicht rütteln: das bloß Zeitliche ist, wenn vergangen, eben vergangen, nicht mehr da und auch nicht mehr seiend. Es ist vernichtigt, infolge der „Kraftlosigkeit" seines eigenen vergänglichen „Halbseins", ohne noch eigenst vernichtet werden zu müssen. Dieses Vernichtigtsein des bloß Verlaufenen sieht und anerkennt auch der moderne Philosoph des Nichtseins, Sartre, klar; und erst für die Vergangenheit des noch daseienden und erlebnisfähigen menschlichen Seins behauptet er ein solches Gewesensein, das in seinem Gegenwartsein da ist: des Menschen Sein ist auch seine Vergangenheit, sein Gewesensein im tiefen und strengen Sinne dieses Wortes. Das ist eine gute und bedeutsame — wenn auch keineswegs sehr originelle — Einsicht dieses in vielem so verzerrt sophistischen Philosophen: und sie beweist, daß die Annahme des bloß-zeitlichen Seins selbst nach ihm, dem so scharf ewigkeitsabgeschworenen Raisonneur, *für den Menschen* nicht nur untragbar ist, sondern die Erfassung dieses Seins geradezu unmöglich macht; das führt er auch recht überzeugend aus. (L'être et le néant, Paris, Gallimard, 5-e édition, S. 152 ff.). Das bloß zeitliche Sein ist also tatsächlich ein seiner *flüchtigen* Gegenwart und dessen voller Seinsvergänglichkeit ausgeliefertes „Halbsein", ja „Kaumsein", das nicht nur an das Nichtsein

grenzt, sondern bloß kurz vorübergehend „daraus" hervortaucht, um alsbald wieder „darein" zurückzusinken: es ist verständlich, daß der Mensch dieses „Scheinsein" für sich als untragbar und widernatürlich begreift und nach seiner Ueberholung sucht. Doch wie und wo?

Er hat seit jeher ein scharfes Auge dafür, daß die bloße Zeitlichkeit und ihre reine Vergänglichkeit schon in der großen gegenständlichen Welt der Natur nicht bedingungslos herrscht: die nachfolgenden Naturerscheinungen und Zustände bewahren die vorausgegangenen oder mindestens deren Spuren mehr oder weniger in sich. Auch die Natur hat ihre Geschichte im guten und tiefen Sinne dieses Wortes: sie ist ein zeitlicher Aufbau mit Tradition, d. h. mit der vielfachen und weitgehenden Uebergabe des Vorausgegangenen an das Nachfolgende und mit dem Uebergehen und Einverwobenwerden jenes in dieses. Das zeigt sich schon in der vororganischen Natur: der kosmische Energieprozeß, der Weltvorgang der Elementenumwandlung, die Ausbildung eines Sonnensystems, eines Planeten ist einmalige und einsinnige Geschichte, wo die jeweilige Gegenwart auf die Vergangenheit baut, diese weitgehend in sich einverwoben hat und daher nur auch aus ihr genügend zu verstehen ist. In der Welt des organischen Lebens *verdichtet* sich diese Geschichtlichkeit noch ganz gewaltig: schon die Pflanze baut nicht nur, son-

dern lebt auch auf und aus ihrer Vergangenheit weiter und das Tier verwebt einesteils seine Vergangenheit im Leibesaufbau gelegentlich *bis zur Unkenntlichkeit vollständig* — also nicht etwa mangelhafter, sondern eben vollständiger, „innerlicher", „organischer" als die Pflanze — in seine Gegenwart, anderenteils aber offenbart es sogar die in sich innerlichst einverwobene Ansammlung seiner Vergangenheit in seinen auf individualer Erfahrung beruhenden Betätigungen. Weiter ist die Vererbung eine gesetzmäßige geschichtliche Fortführung des Vergangenen in der Gegenwart allen organischen Lebens, und der Instinkt entfaltet sich zweifellos auf einer art- und gattungsmäßigen Tradition in der Tierwelt.

All das beweist klar, daß auch in der Welt der Natur nicht alles Vergangene einfach vergangen, bloß-zeitlich ist, sondern — mit einem guten doppelsinnigen Ausdruck Hegels — von und in der Gegenwart „aufgehoben" wird. Die Entfaltung der menschlichen gegenständlichen Kultur bedeutet nur den zuhöchst gesteigerten Abschluß dieser gegenständlichen Geschichtlichkeit: da liegt uns der Sinn der Tradition nur eben am offenbarsten vor Augen und die zuhöchst gesteigerte Geschwindigkeit der menschlichen Hochkulturentfaltung zeigt uns diese in ihrer verdichtetsten und konzentriertesten Erscheinungsweise. Diese Geschichtlichkeit hat

dennoch einen großen „Mangel": sie ist zwar „an sich" da, das heißt, sie ist zwar objektiv wirklich, doch *nicht selbst erlebt;* in diesem Sinn vergeht alles zeitlich Ueberholte in der rein gegenständlichen Welt tatsächlich und besteht doch nur gleichsam „virtual" in seinen geschichtlichen Folgen weiter. Das meint Sartre, wenn er, übertreibend, das zeitliche Fortleben jeder außermenschlichen Vergangenheit in der außermenschlichen Gegenwart bestreitet; doch hat es sowohl Hegel als auch in einem weit anderen Sinne Bergson gut gesehn, daß dieses echt geschichtliche Fortbestehen des Vergangenen im Gegenwärtigen auch in der Welt der Natur gegeben ist, wenn es auch da, wie Hegel betont, gleichsam bloß geistig schlummernd weiterwest.

Im Menschen aber *wacht* auch irgendwie seine Vergangenheit beständig in seiner Gegenwart: nur darum kann sie da auch oft in Erinnerung erweckt werden. Seine Vergangenheit ist in ihm nicht nur einmal Gegenwart gewesen, sondern auch als solche erlebt worden: und sie wird in seiner jeweiligen Gegenwart nicht nur gegenständlich aufgehoben, d. h. zwar überholt, doch aufbewahrt und mitgeführt, sondern auch fort und fort noch miterlebt; sie bestimmt sein ganzes weiteres Erleben — selbst sein Vergessen, wie es die Erscheinung der Verdrängung bestens zeigt! — und wird auch oft besonders nacherlebt. Dadurch hat der Mensch Geschichte und

Tradition in einem noch unvergleichlich höheren und tieferen Sinne als alles bloß gegenständliche Sein: er ist — und hat nicht bloß! — auch Gedächtnis und damit ist er auch seine eigene Geschichte und Tradition und hat sie nicht bloß; von hier aus sucht ihn Dilthey zu verstehen, und auch bei Heidegger ist die Betonung dieser Geschichtlichkeit des Menschen ein wertvoller Zug seiner vielfach fragwürdigen Lehren. Der Mensch *ist* somit als Gedächtnis auch seine Geschichte, er ist, erlebt-bewußt, seine Vergangenheit. Auf diese Weise überholt er wahrlich und im vollen und direkten Wortsinn das bloß-zeitliche Sein der reinen Vergänglichkeit: denn soweit er der Vergangenheit „gedenkt", ist diese eben nicht verwest, sondern weiter in ihm, für ihn Erlebnis, da; und selbst soweit er ihrer nicht gedenkt, sondern sie wohl gar zu vergessen scheint, *spukt* sie in ihm, in seinem Gegenwarterleben, und beweist damit, daß das Vergessen eben nur ein scheinbares ist. Nun ist das „Gedenken", die „Erinnerung", allerdings ein etwas ausgebleichtes Erleben des Vergangnen, nicht seine ursprüngliche, volle Erlebnisfrische: muß das aber so sein? Dagegen spricht die manchmal unheimliche Erlebniswucht des in der Erinnerung neu aufstehenden Vergangenen; im allgemeinen ist es dennoch so, daß der Mensch mit seiner immer neuen Gegenwart über das Vergangene hinweg und hinauswächst und dieses sich auch seelisch-

geistig, erlebnishaft einverwebt. Wie aber ist das möglich? Was bedeutet das für seine Dauer, für sein Sein? Und hier versagt die ganze moderne, so überbetont ausschließlich auf den Menschen ausgerichtete Existenz- und sonstige Philosophie eben im Verständnis des Grundwesens im Menschen; gerade weil sie übermäßig nur auf ihn ausgerichtet ist und so mit dem Selbstverbaun ihrer allgemeinen Seinssicht sich auch die richtige Sicht für den Menschen vermauert.

Daß die Dauer einer Existenz mit deren Sein wesensverbunden, eigentlich deren Sein und das Sein auch schon seine Dauer ist, das sieht die Existenzphilosophie ein; und es entgeht ihr auch im Grunde nicht, daß die Vergänglichkeit eines Seins gewissermaßen dessen „natürlicher Seinsmangel" ist: das Vergehn bedeutet den Eintritt des nunmehrigen Fehlens des vergangenen Seins und so ist die Vergänglichkeit in dessen Dauer in gewissem Sinne bereits von Anbeginn ein „Fehlen" in seinem Sein, die Möglichkeit seines — dann auch eintretenden — Seinsfehlens. Es ist eben ein „geringes" Sein, dem Nichtsein ausgesetzt: vermag ein solches das „Gedächtnissein" der menschlichen Existenz zu begründen, zu tragen? Zudem müssen wir ja nun auch erwägen, daß das menschliche Sein irgendwie auch schon seine Zukunft umschließt, diese in einem sogar erlebnishaften Sinne sein, besser gesagt „vorsein", vorausnehmen kann: in Voraussicht

und Vorsorge. Es ist zwar für den Menschen keineswegs möglich, seine ganze Zukunft im einzelnen vorauszusehn und im voraus zu besorgen: sie bleibt ihm bis zu ihrem Eintritt, ihrer Gegenwärtigung verborgenes Geschick. Doch gibt es für ihn *auch*, sogar weitgehend sichere, Voraussicht, die ihm die bereits vorsorgliche Vorsicht ermöglicht; und die Vorsorge im weitesten Sinne dieses Wortes ist ein wesentlichster Inhalt der Betätigung seiner Freiheit, denn auch seine grundsätzliche Lebensentscheidung wird in ihr stets gefordert und offenbar. Wann und wie sich dann diese der Zukunft vorsorglich zugewandte Freiheit in Angst äußert, ja als Angst erscheint, behandelt am eingehendsten und am treffendsten der existenziellste unter den Existenzphilosophen, Kierkegaard.

Von welcher Art nun ist das Sein und die Dauer der menschlichen Existenz, die in sich die Vergänglichkeit und überhaupt den Lauf der Zeit *wirklich und erlebnismäßig* so weit überholt, daß sie als Gedächtnis ihre Vergangenheit immer noch ist und als voraussehende Vorsorge ihre Zukunft weitgehend „vorist" und bewußt wollend, tätig herbeiführt, nicht bloß herbeischafft, sondern in einem sehr tiefgehenden Sinn erschafft und dabei auch noch sich aus sich in sie, sie aus sich und sich in sie entfaltet, verwirklicht?

Dieses Sein als vergängliches und seine Dauer als Vergänglichkeit zu fassen ist im Grunde

falsch: sie ist ja über die Bloß-Zeitlichkeit wesentlich erhaben. An diesem Punkt wird Nietzsches vermeintlich hochgespanntes Menschenbild gering und auch die Existenzphilosophie Heideggers oder Sartres unfruchtbar; und sonderbarerweise hat auch die klassische Philosophie, die gar nicht weniger existenziell, als die moderne, so genannte, gewesen ist, in dieser Hinsicht eher nur geahnt und sich versucht als klar erkannt: allerdings ist es ein wegen seiner bedeutenden Sinn- und Seinstiefe schwer zu erfassender „Punkt". Das zurückschließende Zuendedenken der zu seiner sinnvollen Wirkungsmöglichkeit notwendigen Grundstruktur des persönlich geistigen Seelenlebens erweist das lebendige Dasein und Tätigsein eines die gesamte persönliche Vergangenheit bewußt weiter enthaltenden, umfassenden persönlichen „Vollbewußtseins" im Menschen, auf dem Grunde seines leibgebundenen und leibbeschränkten, vergänglichen psychophysischen „Menschenbewußtseins", eben als rein seelisch-geistige Seinsgrundlage dieses leiblich-seelischen Menschenbewußtseinslebens. Und die exakte Erfassung des Kausalprinzips erweist die notwendige Unerschöpflichkeit und Unvergänglichkeit jeder wandelbaren Ursache, jedes wandelbar wirkenden Seins, das seine Wirkungen an Seinsinhalt und Dauer unendlich überragen und somit der Fähigkeit nach, das heißt als selbsttätiges und selb-

ständig wirkliches Kraftsein, potenzial unendlich sein muß. *Das bedeutet aber ein in seiner Wandelbarkeit wohl begonnenes und zeitverbundenes, doch in seiner stets zugleich, d. h. in Einem, eben in sich besessenen potenzialen Unendlichkeit, in seiner unerschöpflich-unvergänglichen Seins- und Wirkungskraft zeitüberlegen vorhandenes, also auch wesentlich überzeitlich vorhandenes Dasein.* Nur auf dem Grunde dieses, des frei selbsttätigen persönlich geistigen Seelendaseins läßt sich die menschliche Existenz mit ihrem Gedächtnissein und erlebten Zukunft-Vorsein, mit ihrer Daseinsangst und ihrer ursprünglichen Vergänglichkeitsanwiderung verstehen: damit aber hat das menschliche Leben in seinem persönlich geistig lebendigen Seinsgrunde, in seinem persönlich geistigen Seelendasein und Seelenleben die Bloß-Zeitlichkeit und ihre Vergänglichkeit wesensgemäß überholt und besitzt ein dem vergänglichen Sein und seiner Bloß-Zeitlichkeit gegenüber ranghöheres, wesentlich und unvergleichlich höheres, volleres Sein und dessen Dauer, die zeitverbundene Ueberzeit.

Es gibt aber für den Menschen auch eine andere Ueberholung der bloßen Zeitlichkeit: die hebt zwar die Vergänglichkeit nicht auf, erkennt aber eine solche Bestimmtheit in ihr, die ihre Abhängigkeit von einer schlechthin zeitüberlegenen Dauer erweist und dadurch verbürgt, daß das in der Zeit Entschwindende in einem,

bestimmten, und zwar recht guten Sinne doch nicht überhaupt verschwindet. Das ist die Erkenntnis der Ewigkeitsbestimmtheit alles Zeitlichen, jedes noch so unscheinbaren Augenblicks: dadurch wird dieser Augenblick zu einer absoluten, zeitlosen Befestigtheit, zu der Erblicktheit von einem solchen Auge, das ihn in seiner Seinsgeprägtheit fest-stellt. Die Ewigkeitsbestimmtheit aller Zeit hebt deren Fluß und auch Vergehn nicht auf: wohl aber gibt sie jedem vergänglichen, insoweit unmittelbar bloß-zeitlich wirklichen Sein eine Geprägtheit, seinen absolut wert- und sinnbestimmten Charakter, das, was Platon mit dem Beisein der Idee bei dem sie nachahmenden vergänglichen Halbsein gemeint hat, was die Scholastik mit dem Satz „omne ens est unum, verum, bonum" ausgedrückt hat, und moderne Wertphilosophen in der absoluten Wertunterworfenheit, Wertbestimmtheit allen Seins erblickt und gemeint haben. Schon seine Identität befestigt derart alles Sein: es ist ein krasses Mißverständnis ihres Sinns von Seiten neuerer Philosophen, darunter auch Sartres, anzunehmen, daß sie so etwas wie die Petrifizierung der Dauer bedeute und daher vom Vergänglichen oder überhaupt sich Wandelnden nicht gälte; sie bestimmt in Wahrheit das sich wandelnde und vergehende Sein als solches, eben als das, was es ist, ebensogut, d. h. ebenso absolut wie das unwandelbar ewige Sein. Auch die Wahr-

heit einer Erkenntnis vergeht zwar „existenziell" mit dieser, doch ist sie, *wenn sie da ist*, schlechthin, zeitunbedingt gültig, wahr; und so ist ein schönes Bildwerk oder eine schöne Tanzbewegung eben zeitunbedingt schön, ein aufopfernder Liebesakt zeitunbedingt gut, auch wenn sie alsbald wieder vergangen sind. Sie sind für endgültig geprägt und auch gerichtet, eben ewigkeitsbestimmt, auch wenn sie keineswegs endgültig existieren, sondern bloß-zeitlich da sind und alsbald vergehn. In dieser Ewigkeitsbestimmtheit aber ist auch das bloß-zeitliche Sein selbst in seiner Sinn- und Wertbestimmtheit und damit auch in seinem vergänglichen Sein zugleich *zeitlos-überzeitlich bedeutsam:* und insoweit ist die Bloß-Zeitlichkeit selbst im bloß-zeitlichen Sein überholt und weist auf dessen zeitlos-überzeitliche Quellen, Seinsgründe, damit auf das zeitlos-überzeitliche Sein selber hin. Und so eröffnet sich uns nun bereits die wahre, urweite Perspektive des Seins.

7. SEIN UND NICHTSEIN (MIT EINEM EXKURS ÜBER DIE „EXISTENZPHILOSOPHIE")

Jede echte Philosophie hat das Sein zum Hauptgegenstand, wenn es auch keineswegs immer vor allem das menschliche Sein ist: der Blick auf das menschliche Sein ist immer schon reflektiert und daher später als der Blick auf das äußere gegenständliche Sein und darin auf das Sein überhaupt. Die erste große Seinsphilosophie in Hellas ist die des Eleaten Parmenides: und er wußte, auf den Spuren der geläuterten Gotteslehre seines weisen Lehrers Xenophanes wandelnd, das Wesen des absoluten Seins sehr rein und erstaunlich tief zu fassen und von dem Nichtsein schärfstens abzugrenzen; erst durch die Gegenüberstellung allen weiteren, abgeleiteten Seins als — übrigens recht sinnreich dargestellten — Scheinseins dem Ursein als einzigem eigentlichem Sein erhielt seine Lehre ihr einseitig pantheistisches Gepräge. Platons Seinslehre wußte diesen Mangel durch die Unterscheidung der Abstufung des Seins zu überwinden: und im Erfassen und Unterscheiden des ewig-unwandel-

baren Ideenseins, des unvergänglichen Seelenseins und des vergänglichen sinnlichen Seins hat er auch die grundlegenden Seinsränge klar erkannt. Aristoteles, der die „erste" Philosophie, die spätere Metaphysik, geradezu als die Lehre vom Seienden als Seienden bestimmt hat, suchte nunmehr sehr tiefdringend die Struktur und die Verhältnisse der Seinsränge festzustellen; und dabei wußte er sogar dem Nichtseienden einen solchen geeigneten Sinn zu geben, daß es, ohne dem Negativen eine wesentlich positive Rolle im Seinsaufbau zu leihen, tiefe Bedeutung in der Seinsstruktur erhielt. Die scholastische Philosophie des europäischen Mittelalters baute die durch die religiöse Weltanschauung des Christentums vervollkommnete Erkenntnis der Seinsordnung auf den Grundlagen der platonischen und der aristotelischen Lehren aus und zeitigte, wie schon betont, in den philosophisch-theologischen Systemen Thomas von Aquins und des Duns Scotus die durchgebildetesten Seinsordnungslehren. In dieser Hinsicht hat die Philosophie der Neuzeit einen bedeutenden Verfall der Seinserfassung, ausgehend von der Verkümmerung der Gotteslehre als der Lehre vom Ursein, erlitten; in anderen Beziehungen hatte sie die philosophische Erkenntnis wieder entschieden und zum Teile stark bereichert. Umsomehr mußte schließlich die — sit venia verbo! — „Entseinung" dieser, zuletzt im deutschen Idealismus zu zweifel-

los genialen und vielfach tiefsinnigen, auch viele echte und tiefe Seinserkenntnisse bergenden, doch im Grunde schemenhaften Zauberkünsten von einem erdachten Sein entartenden Philosophie auffallen: und da war es der scharfe und tiefe Geist des sich in seiner äußerlich schwachen und innerlich schwanken Existenz schwer bedroht fühlenden Kierkegaard, der an dieser — der hegelischen — Philosophie den ärgsten Anstoß nahm und nun selbst zu einer neuen Seinsgewinnung und Seinsvertiefung der modernen philosophischen Besinnung den ersten großen Anstoß gab. Kierkegaard war Existenzphilosoph im echten, vollen Sinne dieses Wortes: er philosophierte in der Tat mit und aus seiner tiefen und reichen und sich im fast überempfindlich erfaßten maßlosen Unsicherheitsgefühl ängstigenden persönlich-geistigen Existenz und strebte diese mit echter, christlich suchender Demut in der Urexistenz Gottes zu verankern; und so waren auch seine Einsichten in das Wesen des persönlich geistigen Seins bei aller erstaunlichen Originalität tief und reich und sehr weitgehend wahr und mit dieser originalen Kernigkeit und trotz seiner oft äußerst schweren Ausdrucksweise verblüffend und fesselnd. Uebrigens war dieser Stil, den der große Sprachkünstler des „Entweder-Oder" keineswegs von Anfang an gebrauchte, schon zum Teil so etwas wie eine Trotzdem-Kapitulation vor Hegel, an-

derenteils aber jedenfalls durch den möglichst adäquaten Ausdrucksversuch der vielen originalen und tiefen Geisteseinsichten bedingt.

Der sonderbare Däne blieb allerdings für lange fast unwirksam; weniger lang, doch sein geistig helles Leben überdauernd war das gleiche Los seinem in vielen Zügen ähnlichen, jüngeren deutschen Partner beschieden. Auch Nietzsche begann nach einigen schon wohlbeachteten Erstlingsversuchen mit einem stark auffallenden Jugendwerk über die Geburt der Tragödie bei den Griechen, wie Kierkegaard mit dem Entweder-Oder; und auch er entfernte sich dann so weit von der Verständnisfähigkeit seiner Zeitgenossen, daß seine Hauptwerke zunächst kaum beachtet worden sind und auch da fast nur auf Ablehnung stießen: und auch er rang in ihnen mit und aus der tiefen und erschütternden Unsicherheit seiner als im Grunde gefährdet gefühlten Existenz. Doch im scharfen Gegensatz zu — dem ihm unbekannten — Kierkegaard versuchte er diese tiefe Existenzgefährdung und ihr unheimliches Gefühl *par force* zu überwinden: und so geriet er durch die Seinsforcierung immer mehr in ein forciertes Sein, das zuletzt in eine sein stets schwächer und machtloser werdendes Leben krampfhaft bejahende Lebens- und Machtvergötterung und damit in ein getarntes Seinsressentiment ausartete und daran strandete, sich auch geistig selbst zerschlug. Nur aus einer vollständigen Verkennung sowohl des Seinssinns überhaupt als auch des persönlichen Seinssinns von Kierkegaard bzw. Nietzsche kann eine Behauptung, wie die von Jaspers, entstammen, wenn er den sehr durchdachten und nach schwerem innerem Ringen und reifer Ueberlegung beschlossenen, scharf und aus enttäuschter Liebe erbittert geführten Kampf Kierkegaards, kurz vor seinem Tode, gegen die Verweltlichung und christliche Verunwesentlichung der dänischen Staatskirche seiner Zeit und ihres Leiters, mit dem gleichsam hysterisch maniatischen, schon deutliche Zeichen des nahenden Wahnsinns im Gefühlsleben verratenden, ressentimentgefüllt und gehässig wesenlosen Endkampf Nietzsches gegen das Christentum überhaupt und gegen Christus, die er vergeblich zu übertrumpfen versucht hatte, in eine *Entsprechungs*parallele stellt (K. Jaspers: Vernunft und Existenz, S. 22). Da ist es auch zu verstehen, daß Jaspers in seinem Nietzschebuch die je denselben Gegenstand betreffenden Aeußerungen Nietzsches aus dessen verschiedensten Lebensperioden ohne weiteres zusammenstellt und damit seine sehr wohl verständliche seelengeschichtliche Entwicklung derart aufhebt und seine Auffassung relativiert, daß diese geradezu sinnlos widersprüchlich erscheinen muß. Das lag jedenfalls nicht im Sinne des „alles versuchenden und wagenden" Nietzsche, der da trotz allem Versuchen doch viel konse-

quenter und kerniger existenziell gewesen ist.

Kierkegaard und Nietzsche waren Einzelgänger und in ihrem existenziellen Philosophieren, das bei Kierkegaard sich vertiefte und ans Ziel gelangte, bei Nietzsche sich verzerrte und noch vor der Umnachtung seines Geistes scheiternd sich in gespenstischer Entwesentlichung verlor, waren sie Vorläufer viel später einsetzender und sich dann stark und schnell ausbreitender Bestrebungen. Diese kamen auf, als der moderne europäische Mensch seine extrem gewordene Seinsunsicherheit bereits an ihrer alles Leben zu verheeren und zu zerstören drohenden *leiblichen* Gefährdung bemerken *mußte:* so entstand schon nach dem ersten Weltkrieg die sich nun bald auch so nennende Existenzphilosophie mit der programmatischen Verkündigung, eine Philosophie des Seins nach so vielem wesenlosen philosophischen Gerede sein zu wollen. Die erste systematische Lehre, die den Anspruch erhob, eine solche Philosophie der — menschlichen — Existenz zu sein, war in Martin Heideggers bis heute unvollendet gebliebenem Werk *„Sein und Zeit"* niedergelegt; und sie ist auch vor den verwandten Theorien von Jaspers, Sartre und anderen, weniger berühmten Autoren bis heute die bedeutendste und wirkungsvollste „Existenzphilosophie" geblieben. Ihre Stimmung und ihre Haltung haben wir bereits kurz gekennzeichnet, nun müssen wir auch auf ihren begrifflichen Aus-

bau einen etwas eindringlicheren Blick werfen.

Einigermaßen auffallend ist da schon die theoretische Herkunft des Autors: von scholastischen Ausgängen und vom Dilthey-Kreis kommend wendet er sich der phänomenologischen Richtung Husserls zu. Nun liegt Diltheys Kraft in der Bestrebung und Befähigung, dem vielfältigen geschichtlichen Dasein des Menschen möglichst nahe kommend gerecht zu werden: und vielleicht sind gerade Heideggers Analysen über die Geschichtlichkeit nicht nur die schlichtesten, sondern auch die besten Teile seines Werkes; dabei erwecken sie den Eindruck, trotz ihrer Stelle am Schlusse des Buches, die ältesten Partien von „Sein und Zeit" zu sein. Anderenteils aber hat Dilthey in seinem vielfältigen Ankosten der menschlichen Wirklichkeit die Grundtiefen ihres Seins und ihre absolute Bezogenheit auf das Ursein trotz manchen Bemühungen danach nie zu erfassen vermocht: und Heidegger hat sich vor dieser Auffassung sogar noch verschlossen. Erfaßt aber dann diese Philosophie in Wahrheit *die Existenz* des Menschen?

In Husserls Phänomenologie hat nun die *Einklammerung des* (Hier- und Jetzt-) *Daseins* eine grundlegende Bedeutung: denn so will er die klare Sicht des von aller Seinszufälligkeit gereinigten Wesens erreichen. Und seine Wesensanalysen sind zwar meistens schwerfällig, doch erhellen sie auch manche feine Züge der universalen

Wesensstruktur. Diese Analysen könnte nun Heidegger nach der Entklammerung des Seins weiterführen und vertiefen und dabei eben die Struktur des Seins enthüllen, die ja im Grunde mit der des Wesens ineinsfällt. Er vollzieht denn auch die Entklammerung und betont grundsätzlich eben die Hier-und-Jetzt-Zufälligkeit des individualen, „geworfenen" Daseins: die Strukturanalyse dieses und seines Wesens aber ist gegenüber dem, was die Phänomenologie darin geleistet hat, weitgehend verfallen. Und daraus ergibt sich in dem Bild der heideggerschen Philosophie ein verhältnismäßig sehr simples und daher untiefes Dasein: so gewinnt man trotz der gegenteiligen Versicherungen schließlich doch den Eindruck, als wäre diese Existenz nur in ihrem Oberflächensein entklammert und dafür ihr Wesen zum größten und bedeutendsten Teile eingeklammert worden. So ist von Dilthey der Relativismus und von Husserl die Klammer dageblieben und in eine Art von metaphysischem Positivismus und Pragmatismus einverwoben worden: doch weder jenes Erbe noch diese, mit einer heroisch-nihilistischen Seinshaltung verbundene Eigenperspektive Heideggers genügt zur wahren Begründung einer Philosophie von der menschlichen Existenz. Denn was erblicken wir bei Heidegger von dieser Existenz?

Dieses Erblicken wird uns zunächst gar nicht leicht gemacht. Im Gegensatz zur schönen Klarheit Diltheys bekennt sich Heidegger zum „phänomenologischen Stil", dessen sich Husserl in dem ersten kritischen Band der „Logischen Untersuchungen" noch gar nicht richtig befleißigt hatte, sondern erst im zweiten Band sowie in den „Ideen", offenbar auch durch die Schwierigkeit seiner tiefen und oft auch gar nicht bewältigten Probleme bedingt, sich zu bedienen begann. Husserl müht sich zu dem objektiven Wesen vorzudringen, und auch Heidegger will von den Worten über Worte endlich zur Sache kommen und betont, daß seine Kräfte in der gehörigen Enthüllung dieser Sache nicht an jene etwa des Aristoteles heranreichen; zu Aristoteles und seiner noch recht frischen, unbeschwerten Seinsschau wendet er sich wiederholt zurück und lernt auch manche Ausdrücke von und nach ihm formen. Er weiß auch ganz gewiß manche anregende und vielfach, wenn auch nicht in jeder Hinsicht zutreffende Ausdrücke zu wählen, wie z. B. die „Geworfenheit". Trotzdem ist es nicht nötig, das Streben nach originaler Hinwendung zur Sache zunächst mit der Streichung fast der ganzen gewöhnlichen sowie auch der herkömmlichen philosophischen Sprache unterstützen zu wollen, um den Leser etwa vor einem allzu leichten Verständnis und darin vor einem, im herkömmlichen Sinne der verwendeten Worte erfolgenden Mißverständnis des Gesagten zu bewahren: bei verständnisvollen Lesern gelingt das

auch sonst und bei verständnislosen mißlingt es auch so. Es wird also nur die ehrliche Bemühung um Verständnis bestraft, wenn außer den viel angebrachteren und, wenn treffend, immer einprägsamen neuen, zum Teil bildlichen Ausdrükken und Benennungen die kompliziertesten und schwerfälligsten Präpositional- und Infinitivformen zu Worten zusammengesetzt werden, die an der Stelle ganzer Sätze als Nominalformen fungieren. Die Entelecheia des Aristoteles spürt der Deutsche überhaupt nicht mehr als Zusammensetzung und kann ihre Bedeutung doch verstehn, das Ansichsein und Fürsichsein Hegels ist prägnant und leicht und konnte sich daher gut einbürgern: das Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt bei Heidegger aber ist stilistischer Unfug und auch das Nicht-mehr-in-der-Welt-sein usf. ist die Folge unnötiger Satzbauart. All das ist nicht nötig, wenn auch Heidegger sagt: Gewaltsamkeiten sind auf diesem Untersuchungsfelde (d. i. der Ontologie und ihrer Terminologie) nicht Willkür, sondern sachgegründete Notwendigkeit. Denn schließlich können Sätze, wie in den folgenden Beispielen, die keineswegs Ausnahmen sind, auch schlichter und mit einer herkömmlichen Terminologie und doch nicht weniger treffend und verständlich ausgedrückt werden: „Verstehen ist das existentiale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm

selbst Seins erschließt" (S. 144). — „Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode" (S. 266). — „Zukünftig auf sich zurückkommend bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation" (S. 326). — Davon verdeckt der erste Satz eigentlich ein „praktisches Verstehen" (das sich aber real auf das „reine" Verstehen gründet und von diesem losgerissen eine einseitig pragmatistische Erkenntnistheorie entwirft); der zweite Satz bedeutet die heroische, doch im heideggerschen Todessinn nihilistisch gestimmte Lebenshaltung; und der dritte Satz hängt mit dem zweiten durch die in ihm ermöglichte Erfassung und Verbürgung eines einheitlichen Lebenssinns zusammen, ist aber auch mit der eigenartigen Umdrehung der Zeitlichkeit in der Philosophie Heideggers — in manchem der *Klages*-schen Auffassung ähnlich — verbunden. Nun, die Beispiele beweisen eben nur, daß das Verständnis des Buches eine sehr mühevolle, langwierige Vertiefung in die eigenartige Terminologie selbst vom philosophisch geschulten Leser verlangt; und da begrüßt er die in anderen Fällen eher ärgerlich wirkenden vielfachen Wiederholungen des

Autors froh und mit Dank, zur Uebung seines Gedächtnisses und Verständnisses bei dieser ungewohnten sprachlichen Materie. Selbstverständlich werden aber nun seine Erwartungen betreffs des so mühsam angeeigneten Inhalts ungemein gesteigert: und um den so hohen Preis wünscht er auch eine gleichwertige „Ware" zu bekommen. Erhält er die, wenn er die Ausführungen endlich im Wesen verstanden und sich möglichst ins übliche Deutsch übersetzt hat? Er gewinnt ungefähr das folgende Seinsbild.

In der Ausarbeitung der Seinsfrage ist das Durchsichtigmachen eines Seienden — nämlich des Fragenden — in seinem Sein das Ziel. Das Seiende, das wir selbst sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, ist das *Dasein*. [Heidegger nennt eben das menschliche Sein und nur dieses: Dasein; in diesem Sinne wollen auch wir in dieser kurzen Uebersicht das Wort gebrauchen.]* Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, ist Existenz. [Auch dieses Wort ist also wesentlich auf die menschliche Seinsform bezogen.] Ueberhaupt: die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind in der ontischen Struktur des Daseins selbst *fundiert* und motiviert. [Damit ist eine grundsätzlich anthropologische Ontologie behauptet und die Philosophie Heideggers erhält mit und von ihrem Seinsbegriff her einen anthropologisch subjektivistischen Charakter.] Als der Sinn des Seins des Seienden, das Dasein genannt wird, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen. Im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit ist die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt, auch das „Unzeitliche" und „Ueberzeitliche" ist hinsichtlich seines Seins „zeitlich"; damit wird auch die grundsätzliche Temporalität des Seins überhaupt verkündet.

Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir *je selbst*. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*. Die Grundverfassung des Daseins ist nun das In-der-Welt-sein überhaupt; „Welt" ist ontologisch keine Bestimmung des Seienden, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst. [Auch das ist eine wesentlich subjektivistische Grundthese.] Statt bloßer, gegenständlicher Dinge sagt Heidegger zunächst „Zeug", das „zuhanden" ist. [Diese Benennung beleuchtet klar den *Pragmatismus* seiner Lehre in dem Sinne, daß sie im Wesen eine technisch-praktische Auffassung der Objektwelt einschließt.] Erst das umsichtige Ent-fernen der Alltäglichkeit des Daseins entdeckt das An-sich-sein der „wahren Welt", des Seienden, bei dem Dasein als existierendes je schon ist. [Dabei wird nicht beachtet, daß schon

*Zur Vermeidung von Mißverständnissen setze ich hier meine Reflexionen zu den Thesen Heideggers in [] Klammern.

das Naturverhältnis des einfachsten, primitiven Menschen sowie des Kindes keineswegs nur die Auffassung der Natur als einer Zeugwelt ist; sowohl der Magismus als auch der Animismus deuten auf eine Belebung und Personifizierung der Natur und somit jedenfalls auf die Anerkennung ihrer Selbständigkeit und Menschunabhängigkeit in der primitiven Naturauffassung, in der die technische Weltbetrachtung allerdings auch, doch eben nur untergeordnet mitenthalten ist.] Das in der Welt seiende Dasein verhält sich zu dieser sorgend, d. h. vor allem besorgend; erst auf das Mitsein (Mitdasein) bezieht sich die Sorge nicht mehr als Besorgen, sondern als *Fürsorge.* [In dieser Terminologie steckt allerdings schon äußerst viel, nämlich im Grunde die Anerkennung der kantischen Forderung, den Menschen nie als bloßes Mittel, sondern wesentlich als Zweck anzusehen, wovon aber als von einem „schönen Sollen" die Wirklichkeit der gegenseitigen Menschenauffassung und Menschenbehandlung vielleicht seit dem Verlassen eines Urstandes — der sich etwa noch in den Urkulturen gewissermaßen widerspiegelt — himmelweit entfernt ist. Hier liegen Ansätze zu einer absolutistischen Ethik, die aber in „Sein und Zeit" nicht weiter behandelt wird und sogar prinzipiell fraglich ist. In der Tat besorgt „man" ja für gewöhnlich auch den anderen Menschen, und meistens ohne für ihn zu sorgen oder ihn zu versor-

gen: damit sind wir aber schon beim „Man" angelangt, das nach Heidegger ein Existenzial ist und als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins gehört, — womit aber auch die ursprünglich recht „unfürsorgliche" Menschenbehandlung anerkannt werden muß.] Zunächst ist das Dasein, betont Heidegger, Man und zumeist bleibt es so. Mit der Interpretation des Mitseins und des Selbstseins im Man ist die Frage nach dem Wer der Alltäglichkeit des Miteinanderseins beantwortet. Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existentielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existentials.*

Das „daß es ist" des Daseins ist die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Sein: dieser Ausdruck „Geworfenheit" soll die *Faktizität der Ueberantwortung* andeuten. Das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit.* [Die Geworfenheit ist also die konkrete Insseingestelltheit und somit Abhängigkeit des Menschen, der aber als ihm selbst überantwortetes Möglichsein eben frei handlungsfähig und somit im guten Sinne auch selbständig ist.] Das In-der-Welt-sein des Daseins wird ihm erschlossen in der „Befindlichkeit" [Gefühl], dessen Sein die „Stimmung" ist, sowie im Verstehen, das — wie schon zitiert — das existentiale Sein des eigenen Seinkönnens

des Daseins selbst ist, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt. [Heidegger hält sich an den Satz „Kennen ist Können" und erweist damit seinen Verstehensbegriff als Begriff von einem grundsätzlich und ursprünglich praktischen Verstehen, was wieder seinen Pragmatismus zeigt; denn in Wahrheit gründet sich das praktische Verstehen logisch, doch meistens auch zeitlich auf das reine Verstehen mit „Erfassen" und „Anschaun" auch im unmittelbaren Wortsinn: der Verstand dringt dann in das Erfaßte und Angeschaute auffassend und einsehend ein und weiß seine Einsicht freilich auch mittels vieler, doch nicht blind tappender praktischer Versuche erprobend und läuternd, praktisch verwenden zu lassen. Es sind da allerdings auch die Lehren Heideggers vom Zuhandensein der Gegenstände als Zeug, vom Verstehen als Entwerfen und von dem nun folgenden „Sinn des Sinns" mit heranzuziehen.

Der Sinn ist ein Existential des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, „hinter" ihm liegt oder als Zwischenreich irgendwo schwebt: „Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird". *Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein.* [Diese Bestimmung des gänzlich undefinierbaren urgegebenen Sinns als etwas

Menschabhängiges zeigt vielleicht am klarsten, wie eine solche anthropozentrisch fundierte Lehre auf den Kopf gestellt ist: viel einfacher und wahrer läßt sich sagen, daß es für uns nichts gibt, was nicht irgend einen Sinn hat, so auch schon jene Begriffe, durch welche Heidegger den „Sinn" zu bestimmen versucht. Daß der Sinn die allgemeine Sinnhaftigkeit des Seins überhaupt bedeutet, die dann freilich auch für den Menschen da ist, wird aus der „Geworfenheit" des Menschen und aus seiner Stellung in einer in den Grundsätzen erkennbaren, universalen, vor- und übermenschlichen Seinsordnung erkenntlich. So wird auch das Vorhandensein eines zweifellos menschunabhängigen Natursinns verständlich, sowie die unvermeidliche und ebenfalls menschunabhängige, ursprüngliche Sinnhaftigkeit des logischen, mathematischen usf. „Seins". Die Beschränkung des Sinns auf das menschliche Sein führt daher unvermeidlich zur Beschränktheit und zur Unfähigkeit, selbst den Sinn des Menschenlebens und im Menschenleben genügend zu verstehen.]

Mit Befindlichkeit und Verstehen existential gleich ursprünglich ist nach Heidegger noch die Rede. Dagegen sind Gerede, Neugier und Zweideutigkeit Charaktere des Verfallenseins des Daseins an die Alltäglichkeit: Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die „Welt"

verfallen. Dasein kann der Welt verfallen, weil sein Sein ein In-der-Welt-sein ist, das nur eben nun uneigentlich wird. Umgekehrt ist die *eigentliche* Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existential nur ein modifiziertes Ergreifen dieser. Das Verfallen enthüllt eine *wesenhafte* ontologische Struktur des Daseins selbst, die so wenig die Nachtseite bestimmt, als sie alle seine Tage in ihrer Alltäglichkeit konstituiert. So ergibt sich schließlich: Das Sein des Daseins konstituiert sich in Befindlichkeit, Verstehen und Rede; die alltägliche Seinsart der Erschlossenheit wird charakterisiert durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit, Bewegtheit des Verfallens.

Das Sein der ursprünglichen Seinsganzheit des Daseins ist die *Sorge*. In ihr sind auch solche Phänomene fundiert wie Wille, Wunsch, Hang und Drang. [Aus den Erklärungen und Beispielen Heideggers ergibt sich, daß die Sorge im Wesen *das Tätigsein überhaupt* des Daseins bedeutet; aus ihren ursprünglichen Modifikationen des Besorgens und der Fürsorge erweist sich wieder die praktische, ja eben pragmatistische Ausrichtung dieser Lehre.]

Eine, ja wohl die Grundbefindlichkeit des Daseins ist die Angst. Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches. Das beruhigt vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das

Un-zuhause muß existential-ontologisch als das ursprüngliche Phänomen begriffen werden. [Diese Haltung ist bei Kierkegaard verständlich, in der gott-losen Daseinswelt Heideggers beweist sie aber nur einesteils das Unheimlichgewordensein des verwaisten Menschendaseins, andererseits ist sie eine Art von Existenzhypochondrie des sich in seiner Nichtigkeit überspannenden Menschendaseins. Wenn dann die Seltenheit der Angst als Bürge ihrer Grundbefindlichkeit behauptet wird, kann das nur mehr die im allgemeinen weiteste Abgefallenheit des Daseins von den eigenen „Gründen" bedeuten.]

Das Sichängsten ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins; das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können. Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das Dasein, dem es um etwas geht, ist sich vorweg: Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Das ist die Bedeutung der *Sorge*, des Seins des Daseins. Die Sorge ist *vor* jeder Verhaltung und Lage des Daseins, sie soll also nach Heidegger keineswegs den Vorrang des Praktischen vor dem Theoretischen bedeuten; das nur anschauende Bestimmen eines Vorhandenen hat nicht weniger den Charakter der Sorge als eine „politische" Aktion oder das ausruhende Sichvergnügen. [Daraus

wird deutlich, daß die Sorge eben nur die Tätigkeit überhaupt, das Tätigsein des Menschen bedeutet: warum aber auch das anschauende Bestimmen, ja das Sichvergnügen Sorge genannt wird, läßt sich eben nur einesteils durch die praktisch-pragmatistische Auffassung — Sorge als Besorgen —, anderenteils aber als Seinshypochondrie der Seinsunheimlichkeit — Sorge als Sichsorgen — verstehen.]

Die Realität der Außenwelt ist nach Heidegger gar nicht zu beweisen, da Dasein eben In-der-Welt-sein ist; der eigentliche Skandal der Philosophie besteht nicht darin, daß ein solcher Beweis nicht gefunden wird, sondern daß solche Beweise noch immer wieder gesucht werden. [Diese Behauptung beweist erneut den praktisch-pragmatistischen Standpunkt, auf dem er steht: denn als praktisches, handelndes Wesen stehe ich unmittelbar wirkend in einer Welt. Für die echte Theorie ist diese tatsächliche praktische Erfassung, diese praktische Welterfahrung eben nur ein naiv unreflektierter Ausgang, denn die Welt, in der ich handle, könnte ja auch etwa *nur meine* sein, im Sinne einer bloßen „Innenwelt", eines Nicht-Ich für ein solipsistisch verstandenes Ich. Durch einfache Tatsächlichkeit der Erfahrung ist diese Möglichkeit *nur praktisch* überwunden, nicht für die kritisch urteilende Theorie; darin erweist sich also wieder der Pragmatismus Heideggers und daher

sein *Unverständnis* für Descartes, der diesen praktischen Standpunkt sehr wohl gekannt hat, doch nicht so unbedenklich war, eine allgemeine Daseinslehre einfach darauf gründen zu wollen, und sich um ihre tiefere Begründung redlich, wenn auch nicht erfolgreich genug mühte.]

Das Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muß verstanden werden als entdeckendsein (nicht adaequatio). Das Wahrsein als entdeckendsein ist wiederum ontologisch nur möglich auf dem Grunde des In-der-Welt-seins. Das Dasein ist „in der Wahrheit"; das verfallende Dasein ist wesenhaft (also nicht im abwertenden Sinne) in Unwahrheit, verschlossen und verdeckt. Wahrheit „gibt es" nur, sofern und solange Dasein ist. Daß es „ewige Wahrheiten" gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit [„per omnia saecula saeculorum"!] Dasein war und sein wird. [Da ist der Begriff der Ewigkeit allerdings auf den Mißbegriff des zeitlichen Immerseienden verzerrt.] Die Wahrheit ist aber nicht nach Belieben des Subjekts, eben weil sie als Entdecken eine *Seinsart des Daseins* ist. [Mit dieser Behauptung eines allgemein menschlichen existentialen Relativismus und Subjektivismus sucht Heidegger dem von Husserl so scharf widerlegten Psychologismus zu entgehen: Husserl wird aber mit Recht gesagt haben, daß Heidegger eben auch mit diesem Standpunkt seinen antipsychologisti-

schen Beweisen verfallen ist; seine ganze Wahrheitslehre ist wesenhaft undurchdacht, weil sie eben dem schlechthinigen „Sein" der Wahrheit und *daher* dem Entdeckendsein der Wahrheitserkenntnis nicht gerecht wird. Ist ja doch die Wahrheitslehre Heideggers, wenn auch bloß in seinem Sinne wahr, auch für ein nichtmenschliches Wesen gültig vom Menschen, oder aber bloß ein „nichtseiender" Seinsschein für den Menschen oder gar mit dem Menschen; mit der letzteren Annahme sind wir dann ungefähr bei Sartre angelangt.]

Vielleicht die — wenigstens gefühlsmäßig — bedeutungsvollste Stelle in der Philosophie Heideggers hat der Tod. Daseinsmäßig *ist* der Tod nur in einem existentialen *Sein zum Tode*. [Weil er ja, wenn eingetreten, für den Menschen *mit diesem* nicht mehr da ist, da er für Heidegger das Ende des Daseins bedeutet und *Dasein* in diesem Fall, aus dem Ganzen der Lehre verstanden, nicht mit bloßem *Hiersein* des Menschen (im Diesseits gegenüber einem *Dortsein* im Jenseits nach dem Tode) gedeutet werden kann. Mit einer solchen, begrifflich gar nicht unmöglichen „Wendung" ließe sich die Lehre Heideggers allerdings weit anders ausgestalten.] Der ursprüngliche ontologische Grund der Existentialität des Daseins ist die *Zeitlichkeit*. Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt eine *ständige Unabgeschlossenheit;* nämlich so-

lange es da ist, eben Dasein ist. Denn: Sobald das Dasein so „existiert", daß an ihm schlechthin nichts mehr aussteht, dann ist es auch schon in eins damit zum Nicht-mehr-da-sein geworden. Die Behebung des Seinsausstandes besagt Vernichtung seines Seins. Das Dasein der Anderen ist mit seiner im Tode erreichbaren Gänze ein Nichtmehrdasein im Sinne des Nicht-mehr-in-der-Welt-seins. Doch kann keiner dem Anderen sein Sterben abnehmen und so freilich auch mir das meine nicht. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, [da es ja dann nicht mehr Dasein ist], sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Diese Endgültigkeit aber sucht das Man zu verbergen: das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen. In der Angst vor dem Tode wird das Dasein vor es selbst gestellt als überantwortet der unüberholbaren Möglichkeit [d. h. dem Tode, nach dem es keine weitere Möglichkeit mehr gibt]. Das alltägliche Sein zum Tode ist als Verfallendes eine ständige *Flucht vor ihm*. Dem Dasein geht es auch in der durchschnittlichen Alltäglichkeit ständig um dieses eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen, wenn auch nur im Modus des Besorgens einer unbehelligten Gleichgültigkeit *gegen* die äußerste Möglichkeit seiner Existenz. Das Verdecken des Seins zum Tode aber ist ein unangemessenes Fürwahrhalten. Der Tod als Ende des Daseins

ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende. Das eigentliche Sein zum Tode bedeutet eine existentielle Möglichkeit des Daseins. Im Sein zum Tode muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden. Je unverhüllter die Möglichkeit (im Sein zum Tode) verstanden wird, umso reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*. So gilt es streng: Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist unüberholbar. Das Sein zu ihr läßt das Dasein verstehn, daß ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben. Das Vorlaufen (Vergegenwärtigen dieser Möglichkeit) aber weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für* sie. Die Befindlichkeit, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelten Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst. In ihr befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz (mit dem Tode). So ist das Sein zum Tode wesenhaft Angst. Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor

die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden *Freiheit zum Tode*. [So entfaltet sich nun in dieser Lebens- und Todesethik Heideggers aus der früher gesehenen ursprünglichen Verbundenheit mit dem Man eine geradezu einsam-personalistische, modern stoische Haltung zum Tode, der eine gewisse Größe nicht abgesprochen werden kann, die aber auch das platonische Sichbeschäftigen mit dem Tode als ein Hauptanliegen des Philosophen doch zu einer Art von Existenzhypochondrie übertreibt, die aus dem heideggerschen Begriff der Angst und des Sichängstens vor dem Nichts des Todes gut hervorscheint. Der Angstbegriff Kierkegaards ist da bedeutend vielfältiger und in seinem Ewigkeitsverhältnis *kerniger*.]

Mit dem Sein zum Tode des Daseins und seiner Angst hängt auch das *Gewissen* wesentlich zusammen: Gewissenhabenwollen ist das existentielle Wählen der Wahl eines Selbstseins, ist Entschlossenheit. Das Gewissen ruft das Selbst des Daseins auf aus der Verlorenheit in das Man. Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst: die Unheimlichkeit setzt dem Dasein nach und bedroht seine selbstvergessene Verlorenheit. Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstend in der Ge-

worfenheit um sein Seinkönnen. [Das sind wieder schön geprägte Sätze Heideggers.] Der Ruf des Gewissens spricht von der Schuld: was ist die? Schuldigsein bedeutet das Grundsein einer Nichtigkeit, wie ja „Schuldhaben an" etwas überhaupt „Grund-sein an" etwas bedeutet. Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich „auf Grund" eines ursprünglichen Schuldigseins. Seiend ist das Dasein geworfenes, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht. Seiend ist es als Seinkönnen bestimmt, das sich selbst gehört und doch *nicht* als es selbst sich zu eigen gegeben, hat. Die Nichtigkeit des Daseins bzw. seines Entwurfs ergibt sich nun infolge der Freiheit *eine* und *nicht* die andere Möglichkeit gewählt zu haben. [Allerdings wurde das bisher endliche Begrenztheit, also beschränkte, teilmäßige Positivität genannt.] In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Entwurfs liegt wesenhaft eine Nichtigkeit. Und sie ist der Grund für die Möglichkeit der Nichtigkeit des *un*eigentlichen Daseins im Verfallen, als welches es je schon immer faktisch ist. *Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt.* Die Sorge — das Sein des Daseins — besagt demnach als geworfener Entwurf: Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit. [Das hieß früher: „als beschränkt ins Sein gesetztes und beschränkt auswählendes Sein";

bei Heidegger aber bedeutet das nun weiter:] *Das Dasein ist als solches schuldig,* wenn anders die formale existentiale Bestimmung der Schuld als Grundsein einer Nichtigkeit zurecht besteht. [Das ist allerdings eine arge Verschiebung der traditionalen Bedeutung von Schuld und Nichtigkeit und wird bei diesem Wortgebrauch zu einem gefährlichen Spiel mit Worten: gefährlich deshalb, weil bei Heidegger, der den Sprachsinn keineswegs verachtet, sekundär der alte Sinn von Schuld als Verschuldung — wie auch der Zusammenhang mit der Nichtigkeit und dem Gewissensruf beweist — trotz seiner primären Verneinung doch wieder hereinspielt; so gespenstert auch im Sinn der „Sorge" das Sichsorgen, wie es auch Heidegger gelegentlich zugibt und wie ja sonst die Wahl dieses Wortes für „Tätigkeit überhaupt" geradezu unsinnig wäre.]

Der vorrufende Rückruf des Gewissens gibt dem Dasein nun zu verstehen, daß es aus der Verlorenheit des Man sich zu ihm selbst zurückholen soll, d. h. *schuldig ist.* Das Seiende soll nun das „schuldig" — als welches es ist — eigentlich sein. Und das Dasein ist rufverständig *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit.* Es hat sich selbst gewählt. [Dabei ist allerdings der Ausdruck „sich zurückholen" etwas unklar, da ja die Verfallenheit an das Man ursprünglich, existentiell ist; und „schuldig" ist das Dasein mit und ohne Man: die Selbstwahl als Wahl des Ei-

gentlichseins sollte ja da konsequent ein Abfall vom Mansein sein oder aber die Verfallenheit an das Man — wie Heidegger auch in der Tat für gewöhnlich meint — *ein Verfallen* im Sinne von Uneigentlichwerden bedeuten. Jedenfalls wird da mit Worten und Bedeutungen auch gespielt, unausdrücklich oder halb ausgedrückt des öfteren zurückgenommen, was ausdrücklich behauptet worden ist.]

Das Gewissen-haben-wollen ist die ursprüngliche, existentielle Voraussetzung für die Möglichkeit des faktischen Schuldigwerdens. Die im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit — *das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein* — nennt Heidegger die *Entschlossenheit.* Sie ist die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins. Die Entschlossenheit läßt die Möglichkeit frei, ist insoweit unbestimmt, und hat gleichwohl existentiale Bestimmtheit. Die Unentschlossenheit des Man bleibt gleichwohl in Herrschaft, nur vermag sie die entschlossene Existenz nicht anzufechten. Die Entschlossenheit ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst. Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit *ist.* Die Sorge birgt Schuld und Tod gleichursprünglich in sich. Wenn die Entschlossenheit vorlaufend die Möglichkeit des Todes in ihr Seinkönnen *eingeholt* hat, kann die eigentliche Existenz des Daseins durch nichts mehr *überholt* werden. Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem *Grunde* bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod. Die vorlaufende Entschlossenheit wird, indem sie dem Tod die Möglichkeit freigibt, der Existenz des Daseins mächtig: [so lautet die heroisch-stoische Selbstbejahung in der Beschränktheit zum Tode, dieser im Grunde nihilistische „amor fati" Heideggers.]

Nun folgt der Uebergang zum Sinn des Seins des Daseins, zur Zeitlichkeit. Der Seinssinn des Daseins ist nicht ein freischwebendes Anderes und „Außerhalb" seiner selbst, sondern das sich verstehende Dasein selbst. Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich bin-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es zurück-kommt. Eigentlich zukünftig *ist* das Dasein eigentlich *gewesen.* Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein,* sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft. Zukünftig auf sich zurückkommend bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zu-

kunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennt Heidegger die *Zeitlichkeit*. Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. *Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.* Zeitlichkeit ist das ursprüngliche „Außer-sich" an und für sich selbst. [Also Entfaltetsein.] Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.

Im Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganz als das Seiende, das es „geworfen in den Tod" sein kann. Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern *existiert endlich*; insoweit ist die eigentliche Zukunft endlich. Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als welche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht. Die Zeitlichkeit ist wesenhaft ekstatisch [außer-sich, entfaltet]. Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft. Die ursprüngliche Zeit ist endlich. Die Zeitigung bedeutet kein „Nacheinander" der Ekstasen. Die Zukunft ist *nicht später* als die Gewesenheit und diese *nicht früher* als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft. Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit, d. h. die Einheit des „Außer-sich" in den Entrückungen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Seiendes sein kann, das als sein „Da" existiert. Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da ursprünglich. Die existential-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt darin, daß die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont, ein „Wohin" der Entrückung hat. Andererseits stellt erst das Seiende „zwischen" Geburt und Tod das gesuchte Ganze (des Menschen) dar. Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode. Als Sorge *ist* das Dasein das „Zwischen" (Geburt und Tod). Weil die Zeitlichkeit die Gelichtetheit des Da ekstatisch-horizontal [zeitlich-welträumlich] konstituiert, deshalb ist sie ursprünglich im Da schon immer auslegbar und somit bekannt. In diesem Rahmen erfüllt sich auch das Verstehen, das ursprünglich existential gefaßt besagt: *entwerfend Sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert.*

Die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit zeitigt sich *primär* aus der *Zukunft*. Das vulgäre Zeitverständnis hingegen sieht das Grundphänomen der Zeit im *Jetzt* und zwar in dem in seiner vollen Struktur beschnittenen, puren jetzt, das man „Gegenwart" nennt. Das Jetzt geht nicht schwanger mit dem Noch-nicht-jetzt, sondern die Gegenwart entspringt der Zukunft in der ursprüng-

lichen ekstatischen Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit. [Diese, auch bei Klages vorhandene gewaltsame Umdrehung der wirklichen „Zeitigung" bei Heidegger entstammt seiner „Endansicht" des Seins zum Tode, woher dann die Ganzheit des endlichen Daseins entspringt. Damit wird aber die Möglichkeit der Freiheit im Grunde aufgehoben, denn *ich*, je mein Dasein kann nur in der Gegenwart für die Zukunft, doch nicht als die Gegenwart entspringen lassende Zukunft frei sein. Das *Ich* ist übrigens auch gar nicht so „Man-verhaftet", wie es gelegentlich bei Heidegger erscheinen könnte: es ist ursprünglich auch gar nicht Gesagtsein, wie es dann allerdings vom Man oft — „Ich-Ich" — gesagt wird. Wenn Heidegger die bis heute fruchtbarste Bestimmung des Aristoteles über die Aktualität und Potentialität besser beachtet und weiter analysiert hätte, wäre es ihm vielleicht auch möglich gewesen, die Einheit des menschlichen Daseins aus dem überzeitlichen Sein und seinem wirklich und wesentlich zeitüberholenden, die „Ekstasen" der Zeitlichkeit einheitlich umspannenden höheren Jetzt zu verstehen: und nur so hätte er seine, Tiefe erstrebende Seins- und Zeitlehre des menschlichen Daseins nicht im Grunde doch wieder veralltäglicht. Man liest aber auch bei ihm:] Daß der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des „stehenden Jetzt" (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis ge-

schöpft und in der Orientierung an der Idee der „ständigen" Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung. Wenn die Ewigkeit *Gottes* sich philosophisch „konstruieren" ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und „unendliche" Zeitlichkeit verstanden werden.

Es ist schon seltsam genug: Heidegger, der sich trotz mancher abschätzenden Bemerkung scholastischen Seinsbestimmungen — z. B. dem ab-alio-Sein des geworfenen menschlichen Daseins usf. — so stark nähert, daß man fast ihre stillschweigende Uebernahme und dann freilich ihre wesentliche Umformung, d. h. Entwurzelung und damit Entwesentlichung vorauszusetzen verleitet sein könnte, beweist hier ein so kolossales Unverständnis, daß man fast glaubt, er wolle nicht verstehn. Das Jetzt bedeutet eben für die Scholastik die Aktualität, das Verwirklichtsein, Erreichtsein des Seins, und das ewige, stehende Jetzt die reine und volle Seinsaktualität, während alle Zeitlichkeit Potenzialität, Unfertigkeit, Unabgeschlossenheit — auch nach Heidegger — enthält und bedeutet. Und eben diese ist im reinen, vollen Sein Gottes, im schlechthinigen Ursein unmöglich, widersprechend, und Gottes Ewigkeit als ursprüngliche und „unendliche" Zeitlichkeit wäre, als die unendliche Unabgeschlossenheit und damit vielleicht sogar Unübergreifbarkeit für Gott selber, der krasseste Widerspruch im reinen, vollen Sein. Die Ewigkeit ist

Zukunft her, vorlaufend vergegenwärtigend und sie damit auch „gewesend": so folgt er auch dem Ruf seines Gewissens und übernimmt im freien Sein zum Tode seine Schuld, die da im Grunde besteht in der Nichtigkeit des eben nur das und nicht zugleich jenes, nicht alles Sein- und Setzen-Könnens, in seinem „Stückwerksein" bei und trotz dem Ganzsein seiner sich aus dem Verfallensein an das Man zurückholenden, seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einheitlich zeitigend überspannenden Entschlossenheit.

Die „Haltung" ist, wie gesagt, „gut", d. h. hier tragisch-heroisch, und edel, obwohl sie eigentlich viel zu viel Aufhebens von einem solchen Wesen macht, dessen Sein im Grunde „Sein zum Tode" und in ihm zum Nichtmehrdasein, ja zur Unmöglichkeit des Daseins ist: darin und in der Angst, ja schon in der „Sorge" genannten Selbsttätigkeit zeigt sich der erwähnte Zug einer Seinshypochondrie. Das hat man aber bisher das Ethos, das Ethische genannt; das Ontologische, das Seins- und Zeitbild des in der Welt stehenden und endgültig sterblichen Menschen ist dabei im Wesen nicht mehr als ein ontologisch ausgeschmückter Positivismus der gewöhnlichen Alltagserfahrung mit falscher Ausdeutung, wegen dessen die terminologische und programmatische Ansprüchlichkeit und die wiederholt ausgedrückte philosophiegeschichtliche Ueberheblichkeit keineswegs gerechtfertigt erscheint. Darin wäre die

vielleicht schönste Partie des heideggerschen Werkes, die Ausführung über das *Schweigen*, besser zu beherzigen gewesen, um von dem zu schwer bemühten Leser nicht doch den Vorwurf vielfachen — gewiß keineswegs ausschließlichen — Spielens mit Worten gewärtigen zu müssen. Denn die „Ontologie" beginnt in Wahrheit erst dort, wo Heidegger schon aufgehört, bzw. gar nicht angefangen hat: und noch nicht einmal bei der eigentlich metaphysischen Regression, die er wohl „Konstruktion" nennt und, freilich mit unrichtiger Beurteilung, verwirft, sondern bei der einfachen *Strukturanalyse* des Seins selbst, das keineswegs ein solches einfältiges „ens brutum", ein stumpfes Sein ist, wie es bei Heidegger, selbst in seiner „Erschlossenheit", aussieht. Denn auch diese Erschlossenheit entdeckt weder seine Struktur, sein inneres Urgewebe, noch seinen damit verbundenen Tiefen- und Grundsinn: sie bleibt an seiner Oberfläche haften und diese als seinen Wesenssinn ausgebend, macht sie es im Grunde *sinnlos*. Das ist die wahre Nichtigung des Seins, doch eben nur in einer völlig unzureichenden Theorie; und so kommt es zu ihrem nihilistischen Aspekt. In dieser Hinsicht hat auch Alfred Delp in seiner schönen Heideggerstudie „Tragische Existenz" den dargestellten Begriffsinhalt dieser Existenzphilosophie zu höflich eingeschätzt.

Und doch ist da Heidegger selbst gar nicht so

sehr „schuldig", wie die „Verfallenheit" der modernen Philosophie überhaupt, die da „Grund ist an" einer solchen, im Wesen geringen Ontologie eines zu gewiß feinen Teilanalysen fähigen Denkers. Das zeigt sich, wenn wir die Existenzphilosophie unserer Tage im allgemeinen überblicken: Heideggers Lehre ist da sicher noch weitaus die substantialste unter allen sonst berühmten Existenzphilosophien. Dagegen ist die viel mehr schillernde und sich vorsichtig nach allen Seiten zu verteidigen bestrebte Philosophie von Jaspers eigentlich mehr rhetorisch: mit einem Begriff der Wahrheit als Communication — die als „Offenbarung" der Wahrheit naturgemäß schon ihre Folge und keineswegs ihr eigentliches Wesen ist — mit den vielen sachlosen Ausführungen über die Philosophie als denkenden Lebensausdruck und mit dem Verneinen einer Erfaßbarkeit von absoluten Wahrheiten und von echtem, endgültig wahrem philosophischem Gehalt — der wohl oft weiter vertieft werden kann, ohne doch seine Wahrheit und wahre Erkanntheit zu verlieren! —, mit der auf den Kopf gestellten Argumentation gegen eine Lehre als wahre Lösung aus der dadurch erfolgenden Zerstörung der Aufgabe des Menschen in seiner Zeit — schöpft er das Wissen über das Vorhandensein dieser Aufgabe etwa aus einer wahren Lösung dieses Wesenszugs des Menschseins? — bleibt all dieses „Philosophieren in der Schwebe

zwischen Offenbarungs-Gottgläubigkeit und Gottlosigkeit" eben wesentlich Rhetorik. Philosophie ist ja gewiß nicht Offenbarungsgläubigkeit, doch mit dieser sowohl sachlich, als auch in derselben Person ohne „Verrat" durchaus verträglich. Jaspers hätte jedenfalls besser getan, jenem schönen Ausspruch „Wahre Philosophie ist ursprünglich unpolemisch" (in: *Vernunft und Existenz)* zu folgen, anstatt z. B. zu behaupten: „Denke ich an den alten Satz, Gott sei die Wahrheit, so wäre diese Wahrheit — verglichen mit allen Warheiten als Weisen einer Uebereinstimmung — ohne alle Uebereinstimmung, da sie ungespalten, ohne Gegensätzlichkeit sie selber wäre. Sie ist ein in der Tat leerer Gedanke, nur existentiell geschichtlich für mich erfüllbar. Dort, wohin ich nicht dringen kann, hört auf, daß Wahrheit noch einen für mich *denkbaren* Sinn behält". Positiv, unpolemisch denkend hätte er ja an diesem alten Satz seinen Wahrheitsbegriff besser prüfen und als teils widersprechenden, teils anderes bedeutenden und den Begriff der realen, absoluten Wahrheit voraussetzenden entlarven können. Und schließlich haben Augustinus, Anselm, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Descartes, Leibniz und andere auch eine Ahnung davon gehabt, was Philosophieren, aber auch, was Philosophie ist, und sie haben diesen „ihren Weg" ganz gewiß nicht „verraten", wenn sie

auch „betend in die Kniee gesunken sind"; sogar Platon und Aristoteles als zwar nicht offenbarungsmäßige, doch ausgesprochene Gott-Wahrheits-Lehrer wären hierher zu zählen. All das ist im Grunde billige Rhetorik, der auch keine mit der heideggerschen vergleichbare Philosophie zur Seite steht; ihm gegenüber hat Jaspers allerdings den Vorteil, die Aufhellung einer Seinsstruktur eingehender in Angriff zu nehmen. *Der Mangel* einer, wenn auch etwa standpunktmäßig einseitigen, doch die Sache selbst *gründlich angreifenden* philosophischen Erkenntnis aber erweist sich bei ihm auch in der bei allem Verständnisstreben und vielfachem Verständnis, ja manchmal Tiefsinn — z. B. für die verschiedenen Bedeutungen des „Augenblicks" — doch oft gar nicht tief eindringenden Erfassen der Weltanschauung in seiner psychologischen Typologie derselben *(Psychologie der Weltanschauungen)*. Auch eine psychologische Betrachtung wird eben untief, ja falsch, wenn sie die Frage nach der *Realität* (oder Irrealität) der in den seelischen Akten intendierten Ziele und Inhalte nicht stellt bzw. nicht zu beantworten weiß: denn da wird ihr „Lebendigkeits"- und ihr „Echtheitsbegriff" äußerst fraglich begründet sein. Auch Jaspers hat diesen und ersetzt eigentlich den metaphysischen Wahrheitsbegriff durch ihn; es ist auch unverkennbar, daß er „den Halt im Unendlichen" für die echteste und lebendigste Geistesverfassung hält: damit erfaßt er auch recht gut einen Teil des Sinns der potentialen Unendlichkeit der Seele, allerdings ohne diese richtig zu kennen. Wie er aber dabei z. B. mit dem Problem der „Gehäuse" umspringt, verrät klar seine metaphysische Untiefe und verfälscht auch seine psychologische Einsicht; dadurch verkennt, ja verbanalisiert er auch das Erlebnis des Mystischen und die — charakteristisch sehr oft echt und lebensvoll weltzugewandte! — Verfassung des wahren Mystikers. — Diese rhetorische Unkernigkeit seines vielseitig empfänglichen Denkens wird auch in seinem neuen, kolossal umfangreichen, doch innerlich keineswegs durchkonstruierten Sammelwerk von der Wahrheit nicht überwunden.

Daß Philosophie und selbst Existenzphilosophie übrigens nicht nur die Schwebe zwischen geoffenbarter Gottgläubigkeit und Gottlosigkeit ist, beweist die neue Größe dieser Richtung, der allerdings sich auf Heidegger — und Hegel und Husserl — stützende Sartre.

J. P. Sartre selbst bezeichnet zwar sein 724 Seiten starkes Buch »L'être et le néant« (Paris, 1943, 5e édition) als »Essai d'ontologie phénoménologique«, seine Philosophie wird aber von seinen Anhängern als die führende französische Existenzphilosophie angesehen. Nun hängt er ja geistig gewiß wesentlich von Heidegger ab, wie er überhaupt vielleicht der erste französische Denker ist, der wohl vom Geiste der deutschen

Philosophie stärker besetzt ist als Paris es 1943 von den deutschen Truppen war: trotzdem hat er mit seiner Bezeichnung im Wesen recht, denn seine Lehre kann höchstens als Phänomenologie über die Existenz angesehen werden. Sie ist — und das ist bereits typisch französisch — ein fortgesetztes raisonnement, ein Vernünfteln über die Fragen des Seins: Sartre ist da ein in der Tat großer raisonneur, doch auch von wesentlich sophistischer Art; seine verblüffenden Folgerungsraketen sind sehr oft eben nur blitzende Scheinfolgerungen. So verhält es sich vor allem schon mit seinem von Hegel und von dem damit allerdings viel weniger hantierenden Heidegger ererbten Begriff des Nichtseins. Sartre versucht nämlich — und darin ist er wieder mehr Phänomenologe und hat mit seinem Bestreben recht — eingehendere Strukturanalysen des Seins durchzuführen: da stößt er aber, da sich ja auch bei ihm alles um das menschliche Sein dreht, bei diesem, das, gegenüber einem bloß identischen Ansich, erlebendes Fürsich, Bewußtsein ist, auf das darin steckende Nichtsein, das nun früher oder später alles „nichtigt", bis auf ein etwa zurückbleibendes totes Rest-Ansichsein. Ursprünglich soll bei ihm diese Nichtigung freilich etwas anderes, nämlich die Selbstabhebung des Erlebens vom Erlebten — in manchem ähnlich wie Husserls Noesis-Noema — bedeuten und dann die verschiedensten Unterscheidungen eines Seins

und besonders eines Bewußtseins von all dem, was es nicht ist, sowie auch all deren verschiedenstes In-Verhältnis-treten: das Nichtsein aber ist ein tückisches „Wesen" und nichtigt schließlich alles, wo es sich breit macht. Das Grundübel ist hier die Deutung aller positiven Seinsverhältnisse zwischen verschiedenen Seienden — also des Anderesseins, der Verschiedenheit, ja schon der bloßen Unterschiedenheit in einem selben Seienden — als Nichtsein von etwas: das von A verschiedene B ist aber nicht deshalb von A verschiedenes B, weil es Nicht-A ist, sondern als von A positiv verschiedenes, nämlich *positiv auch anders bestimmtes* B ist es nicht A, ohne durch diese letztere bloße Negativität im eigenen Sein und Wesen irgendwie bestimmt zu sein; so verhält es sich auch oft mit Erlebnis und Erlebtem. Sartre kennt aber ursprünglich nur einen ganz oberflächlich positivistisch gefaßten, doch sofort dogmatisch als selbstverständlich festgesetzten Seinsbegriff, den er dann zu einem mittels der falsch als petrifizierend verstandenen Identität bestimmten stumpfen Ansichsein entwickelt und ihm gegenüber auch das eigentlich sinngebende menschliche Erleben aufscheinen läßt, das aber nicht eigentlich ist, sondern sich bloß vollzieht, zeitigt und nichtigt, und darin sein flüchtiges „gleitendes" Fürsich erlebt: es ist bezeichnend, wie gern Sartre das Gleiten auf Skis über das Schneegefild beschreibt, auch sonst das gleitende Sein

hochschätzt und dagegen das Klebrige, Viscose als Symbol eines das Fürsich zu verschlingen drohenden Ansich verabscheut. Da er ein Ursein nicht nur nicht sucht, sondern mit oberflächlichsten Argumenten ablehnt, versperrt er sich selbstverständlich auch den Weg, das abgeleitete, teilhabende, positiv beschränkte Sein in seiner wesentlich positiven Seinsordnung — als dessen Außenfolie oder Verfallsfolge das Nichtsein höchstens gefaßt werden kann — zu verstehen. Um ein Beispiel zu bieten: »Mais cette conception d'un Dieu qui *est* ses créatures nous fait tomber dans un nouvel embarras: c'est celui que manifeste le problème des substances dans la pensée postcartésienne. Si Dieu est moi et s'il est autrui, qu'est-ce donc qui garantit mon existence propre? Si la création doit être *continuée*, je demeure toujours en suspens entre une existence distincte et une fusion panthéiste dans l'Etre Créateur. Si la création est un acte originel et si je me suis refermé contre Dieu, rien ne garantit plus à Dieu mon existence, car il n'est plus uni à moi que par un rapport d'extériorité comme le sculpteur à la statue achevée, et derechef il ne peut me connaître que par des images. Dans ces conditions, la notion de Dieu, tout en nous révélant la négation d'intériorité comme la seule liaison possible entre des consciences, laisse paraître toute son insuffisance: Dieu n'est ni nécessaire ni suffisant comme garant de l'existence de l'autre; en outre, l'existence de Dieu comme intermédiaire entre moi et autrui suppose déjà la présence en' liaison d'intériorité d'un autrui à moi-même, puisque Dieu, étant doté des qualités essentielles d'un Esprit, apparaît comme la quintessence d'autrui et puisqu'il doit pouvoir déjà être en liaison d'intériorité avec moi-même pour qu'un fondement réel de l'existence d'autrui soit valable pour moi.« (S. 287—288). Dieses Beispiel zeigt die Weise seines Räsonnierens gut. Im letzten Satz: »en outre . . .«, sieht er manches richtig und doch macht er die Unterscheidung zwischen den bloßen Möglichkeiten eines pantheistischen bzw. fast-pantheistischen Gottesbegriffs oder eines ursprünglichen Schöpfers, der dann nicht einmal so sehr, wie der angeführte Bildhauer sein Werk, sondern eher wie ein sich am siebenten Tag ins Himmelscafé setzender Philosoph, seine ehemaligen Werke durch die Fensterscheiben betrachtet. Ein solcher Gottesbegriff ist allerdings nichts wert: daran ist aber nur der schuld, der ihn so faßt und damit sein Unvermögen oder seinen Unwillen, echte Seinsfragen tiefdringend zu behandeln, deutlich verrät.

Neben einer oft treffenden Behandlung der Qualität des Diesesseins (l'être de ceci), weiß Sartre die Quantität und die meisten echten logischen Formen nur als nichtseiend zu fassen oder er bemerkt sie gar nicht, bzw. faßt sie, wie

die Identität, ganz falsch auf: das ist ein deutliches Zeichen des Sensualismus, der sich mit dem bloßen Positivismus und der Unfähigkeit, den Tiefensinn des Seins zu fassen, naturgemäß verbindet; so ist es auch begreiflich, daß er den Seinssinn überhaupt und den Wert überhaupt vom Menschen abhängig sein läßt und an sich für nichts erklärt. Besser, wenn auch vielfach falsch begründet, sind Sartres Ausführungen über das Sein des Anderen und für den Anderen: aber auch da weiß er das unsinnliche Sein der Gemeinschaft im Wesen gar nicht zu fassen, wohl aber in vielem treffend das eminent sinnliche Sexualverhältnis. So sagt er auch viel Richtiges über die Freiheit, weiß aber, als jede psychische Substantialität ablehnender extremer „Prozessualist" oder noch besser „Aktualist" des seelischen Seins, das Wesen des Willens schon nicht mehr zu erfassen. Auch gegen die traditionale Psychoanalyse hat seine „existentielle" Psychoanalyse in manchem recht; seine Grundauffassung vom Menschen und dadurch von der Welt, ja, von dem ein schemenhaftes Bewußtsein sich gebärenden Sein zu dem auch nach Sartre zum Scheitern verurteilten Zweck, Gott zu werden, ist im Wesen nicht die Erfassung des potential unendlichen seelischen-geistigen geschöpflichen Seins, sondern hat im Grunde eine diabolische Sinnrichtung; in anderer Hinsicht wirkt sie freilich marottenhaft. Aehnlich verhält es sich mit

seinem grenzenlos gierigen Aneignungsbegriff, wonach selbst das Geben Zerstören und auch das Zerstören In-Besitz-nehmen ist: eine allerdings schon diabolische Aneignung. Es würde aber viel zu weit führen und kann gar nicht das Ziel dieses Buches sein, in die sehr weitläufigen, fast ins Uferlose gehenden, Sinn mit Sinnlosigkeit, Treffendes mit Nichtigem, also überhaupt eben in seinen Ausführungen Sein mit Nichtsein bunt verwirrenden raisonnements von Sartre weiter einzugehen: wenn das noch Existenzphilosophie ist, dann endet die moderne Existenzphilosophie, schon bei Heidegger gegenüber Kierkegaard und Nietzsche ontologisch bloß ein — dennoch bedeutungsvolles — Oberflächensein behandelnd und bei Jaspers in ein relativistisches Seinsschwanken geratend, bei Sartre in der Ontologie eines Schein- und Schattenseins. Und wenn das den Lebensweg unserer modernen Existenz anzeigen soll, dann endet diese konsequent im Nichts, in der Selbstnichtigung selbstverschuldeten Untergehens. — —

Das Sein ist uns das unmittelbar Nächste: es gibt nichts, das nicht irgend ein Sein hätte. In diesem Sinne scheint es völlig trivial zu sein: in Wahrheit aber ist dem keineswegs so. Denn das Sein ist wohl in seinem letzten Ursprung einfach und einheitlich, doch weiterhin gar nicht einerlei: es artet sich in alle Arten und Weisen des Seins und bildet so eine ursprünglichste

Struktur und von dieser abhängig eine großartige Ordnung. Die wesentliche Aufgabe der gesamten Philosophie, aller ihrer Disziplinen ist die Aufhellung dieser Seinsstruktur und Seinsordnung, — wie das kürzlich Amadeo Silva Tarouca von der größten klassischen Seinsordnungslehre, nämlich Thomas von Aquins, klar dargestellt hat *(Thomas heute)* — und so muß ich mich hier mit bloßen Hinweisen begnügen: in den Bänden meiner *„Grundlegung der Philosophie"*, sowie in dem ihren wesentlichsten Inhalt in einem Bande gedrängt, doch einheitlich übersichtlich zusammenfassenden *„System der Philosophie"* habe ich jene Aufgabe nach Kräften zu bewältigen gesucht.

Das Sein ist vor allem keineswegs „einfältig", sondern im tiefsten Sinne „dreifaltig"; ohne diese Einsicht läßt sich an seine Urstruktur und damit an die unendlich tiefe Feinheit seiner Gewobenheit überhaupt nicht herankommen. So ist das Sein schon in seinem Ursein, in seinen letzten Gründen strukturiert. Es ist in seiner ersten, ursprünglichen Art qualitativ gefülltes Wassein, das aber sogleich sein aus ihm entspringendes formales Wiesein hat, sogleich das ist, was es ist; und beide vereinigen sich in der aus beiden entspringenden Ureinheit, in der Urquantität. Damit ist erst ein einfaches, ursprünglichstes Sein da, das aber eine dreifaltige Struktur der einander durchdringenden, ineinanderseienden Ur-

Seinsarten ist, die unbeschadet ihrer strengen und unveränderlichen Entspringens-Reihenfolge dennoch einander voll bestimmen. In dieser Urstruktur des Seins erscheint auch die ursprüngliche Seinsstufenstruktur. Von dieser Urstruktur des Urseins hängt nun die gesamte Ordnung des abgeleitet entfalteten Seins ab, das die Urstruktur des Seins doch immer an sich trägt und weist. Nun entfalten sich die grundlegenden Seinshöhenunterschiede der Seinsränge und es zeigt sich, daß das Sein keineswegs „einschichtig", an Ursprünglichkeit, Hoheit und „Gewicht" gleich ist: die spätneuzeitliche Lehre „Sein ist Sein", d. h. alles Sein ist gleicherweise, einsinnig Sein, ist ganz barbarisch. Das sieht auch die Existenzphilosophie, wenn sie das „Dasein" gegenüber dem bloßen Sein, das Fürsich gegenüber dem Ansich usf. hervorhebt: allerdings oft dem modernen Grundsatz der Seinserschütterung folgend mit der Behauptung, daß das höhere Sein das schwächere ist. Das behauptet auch Schelers und N. Hartmanns Seinsschichtenlehre, zum Teil aus metaphysischer Undurchgestaltetheit, zum Teil als lehrhafter Ausdruck des modernen menschlichen Gefühls seiner Seinslabilität. All das folgt im letzten Grunde daraus, daß auch diese modernen Seinsschichtenlehren „geköpft" sind, d. h. den ursprünglichsten und höchsten Seinsrang Gottes, des absoluten Urseins nicht kennen bzw. — wie Scheler in

seiner letzten Periode — nicht mehr voll anerkennen und dadurch das ganze Seinsgewichtverhältnis des im Grunde ungeordnet bleibenden Seins verkehren. — Mit den Unterschieden und der Ordnung der Seinsränge erfolgt die Entfaltung der Ordnung des abhängigen Seins, somit auch eben des Weltseins nach der Höhe und dem Aufbau dieses gesamten, vielfältigen Seins, also auch die Entfaltung der Seinsgrade, der objektiv-ideenmäßigen Geistschichtung, des Naturaufbaus, der Gemeinschaftsordnung des subjektiv-geschöpflichen Geistes und der großen Geschichtsordnung des auch zeitlichen Seins. Nur mit der Entdeckung wenigstens der Grundzüge der ursprünglichen Seinsstruktur und der universalen Seinsordnung, die auch die Erkenntnisordnung einschließt, dürfen wir sagen, daß wir das Sein zu kennen beginnen: eben in seiner unendlich feinen und überwältigend großartigen *Gewobenheit*. Denn all das gehört eben zur Unterschiedlichkeit des Seins selber und ohne deren grundsätzliche Erfassung bleibt unser Seinsbegriff leer oder doch unvoll, banal oder doch wesentlich ungenügend: und so ist gerade auch die Existenz, das Leben des Menschen, eben der kompliziertesten, der mikrokosmischen Seinsgewobenheit überhaupt, nicht zu verstehen; wohlverstanden gibt der Mensch dagegen gleichsam den zentralen Seinsschlüssel, der er selber ist, sich in die Hand. Und mit diesem Seinsschlüssel

ist, wenn auch in einem anderen Sinne als die Existenzphilosophie und besonders Sartre annimmt, auch das Problem des Nichtseins aufzuschließen.

Das Nichtsein ist vor allem das schlechthinige Fehlen des Seins, des Etwas, bloßes Nichtsein: das ist das Nichts, eben nichts, das in keiner Hinsicht ist und von dem schon nach der Feststellung des Aristoteles eben auch nichts aussagbar ist. So kann es auch kein Seinsgrund sein und zu keiner Seinserklärung verwendet werden. Von nichts wird nichts: und wenn gesagt wird, Gott erschaffe die Welt aus nichts, so bedeutet das eben nur das Fehlen jedes seinsmäßigen Substrats für ein Sein, das und insofern es erschaffen wird; es kommt eben ganz und nur von der Seinskraft und Wirkungskraft der erschaffenden Ursache her. Und wenn der erschaffene Geist sich ängstend vor dem Nichts steht, aus dem er geworden, erschaffen ist, dann ist das ein Grunderlebnis der Seinsunheimlichkeit eines solchen Seins, das nicht von sich da ist, also sein Sein nicht im Sinne der Seinsunabhängigkeit besitzt, eben geworden und abhängig ist, dabei aber selbst, an sich existiert, und sein Dasein wesensmäßig erlebt, insoweit erschlossen für sich hat; und außerdem ist sein Dasein noch von ihm selbst, frei weiter zu bestimmen, zu befestigen, ohne von ihm selber, infolge der ihm ermangelnden Seinsfülle, erfüllt werden zu können, obwohl

es wesensgemäß diesem vollen, erfüllten Dasein zustrebt und ohne seine bzw. vor seiner Erreichung stets das Erlebnis einer gewissen Seinslabilität, eben des an sich unvollen und dennoch bewußten und tätigen Daseins behält. Diese Seinsangst kann bei dem Menschen, im vergänglichen und zeitweise aussetzenden Menschenbewußtsein, sehr wohl die Furcht vor dem Zunichtswerden, dem endgültigen Vergehn sein, unter welcher Nietzsche, aus der Fassung und Schätzung seiner Idee von der ewigen Wiederkunft ersichtlich, gewiß schwer gelitten hat, und die wohl auch im Begriff der Angst des Seins zum Tode sich ausdrückt; im nervös überspannten Zustand kann sich die Furcht des Zunichtswerdens auch in der Furcht vor dem Einschlafen äußern. Schließlich ist diese Furcht grundlos, denn der erschaffene Geist ist wesensgemäß unvergänglich, und daher ist diese Art der Seinsangst im reinen erschaffenen Geiste kaum vorhanden; da hat die Seinsangst vor dem Nichtsein eine andere Bedeutung, die sich auf eine bereits teilweise positive Bedeutung des „Nichtseins im gewissen Sinne" stützt.

Jedes Sein außer dem absoluten Ursein Gottes ist beschränkt, in diesem Sinne teilhaft, an und von der Seinsfülle des Urseins teil-nehmend in einem keineswegs pantheistisch-emanationsartigen Sinne dieses Wortes. Dieses beschränkte Sein ist eben nicht alles und selbst als All des

teilnehmenden Seins nicht das Sein schlechthin, nicht das Ursein: für all dieses gilt, und keineswegs nur für den bewußten, erlebenden, erschaffenen Geist, das es manches und im allgemeinen vieles *nicht* ist. Dieses Nichtsein ist kein unnatürlicher Mangel in ihm, sondern das natürliche Abgehn der absoluten Seinsfülle dem beschränkten Sein: es kann schließlich auch sein natürlicher Mangel genannt werden, obwohl diese Bezeichnung nicht eben glücklich ist; richtig ist dafür die Bezeichnung Seins- bzw. Wesensbeschränktheit. *Bestimmt* wird aber das beschränkte Sein keineswegs durch das, was es unbeschränkt nicht ist, sondern eben durch jenes positive etwas, das es beschränkt ist: und in diesem seinem beschränkten Sein kann es auch auf seine Weise vollkommen, auch vollständig durchstrukturiert und geordnet sein. Und dementsprechend wird es auch in dem, was es ist, eigentlich erkannt, und durch das, was es nicht ist, höchstens in der *Erkenntnis*, durch Verneinung ihm nicht zukommender Bestimmungen, von anderem Sein abgegrenzt; in sich selber aber wird es ebenfalls nur mittels seiner positiven Seinsbestimmungen von all dem, was es nicht ist, abgegrenzt. Das bloß gegenständliche Sein *beruht* nun in seiner Beschränktheit: dagegen wird das bewußte, erlebende Sein des erschaffenen Geistes dadurch umsomehr irritiert, je bewußter es ist und lebt. Das weist nun klar auf seine *potenziale Unend-*

lichkeit hin, die nach Seinsfülle verlangt und allein in deren Erreichung sich beruhigen kann: und die ist nur in der Erreichung der erlebten Gotterfüllung möglich. So ist der tiefere Sinn der Seinsangst des erschaffenen Geistes das Erlebnis der natürlichen Seinsunruhe des Unerfüllt- und dadurch auch Partialseins in der wesentlich unverwirklichten Potenzialität des potenzial unendlichen und dessen bewußten erschaffenen Geistes. Der kann es in seiner potenzialen Unendlichkeit nicht gut ertragen, etwas nicht zu sein: und das umso weniger, je vergeistigter, d. h. selbstbewußter, seines potenzial unendlichen Geisteswesens bewußter er ist; hieraus erklärt sich zutiefst das „existenziale" Allesversuchen und Sichversuchen in allem bei Nietzsche und vielleicht in einem noch tieferen Sinne bei Kierkegaard, der die Gefährlichkeit, die drohende Seinsgefährdung dieses Sich- und Allesversuchens äußerst empfindlich erlebte.

Denn dieses Versuchen führt eine große Gefahr und mit deren Erkenntnis eine Verstärkung der Seinsangst mit sich: diese stammt aus der Unvermeidlichkeit für den erschaffenen Geist, sein nicht unabhängiges, wohl aber selbständiges und selbsttätiges, potenzial unendliches Sein frei von sich aus weiter zu bestimmen, zu entfalten. Damit hängt nun der dritte und letzte grundsätzliche Sinn des Nichtseins und der tiefste Sinn der Angst des erschaffenen Geistes vor dem

Nichtsein zusammen. Der selbständig daseiende und in seiner weiteren Entfaltung vor allem sich überlassene, frei erschaffene Geist hat die Möglichkeit und auch die Notwendigkeit, sich und seine Wirkungen frei nach Gott zu, nach dem göttlichen Ursein, d. h. aber Gott folgend und sich ihm, dem Seinsspender frei hingebend, gewissermaßen frei wiedergebend zu bestimmen und zu entfalten, oder aber sich und seine Wirkungen von Gott abfallend ohne und gegen ihn zu bestimmen und entfalten zu suchen. Im letzteren Falle übertreibt er aber seine freie Selbständigkeit zum Versuch der Unabhängigkeit, die er wesensgemäß nicht besitzt und der daher nötigerweise scheitern muß. Gegen, überhaupt nicht nach Gott, dem Urpositiven, ist nur in gewissem Sinne Nichtseiendes setzbar, bestimmbar: und dieses Nichtsein in und aus dem Bestimmen des freien, doch in seiner Potenzialität trotz seiner potenzialen Unendlichkeit beschränkt daseienden erschaffenen Geistes ist bereits *verschuldetes, schuldiges Mangelsein,* Mangelhaftigkeit im voll zurecht verstandenen Sinne dieses Wortes; ein Nichtsein an Stelle eines Seins, das dasein sollte und doch nicht da ist, also ein unnatürliches Nichtsein, nicht das natürliche Nichtsein des wesentlichen Beschränktseins. Und zwar kann dieses Mangelsein unmittelbar frei verschuldet sein und heißt dann das Böse; oder es kann aus solcher unmittelbaren Verschuldung *folgen*

und heißt dann das Schlechte im engeren Wortsinn. Doch kann der nicht vollständig und vollkommen hingabebereite Wille des erschaffenen Geistes auch nicht direkt böse, d. h. nicht unmittelbar gegen Gott und sein auf den Willen bezogenes Sittengebot sich auflehnende, aber trotzdem von seinem strengen Maß abgehende Bestimmungen setzen; und das nicht absolut vollkommene und daher auch gebrechliche geschöpfliche Sein kann in seiner Selbsttätigkeit überhaupt fehlerhaft, mangelhaft bestimmen und damit weitere mittelbare Mängel hervorrufen, wie z. B. den Irrtum, in dessen Grund Descartes mit Recht ein ungerechtfertigt willensmäßiges *Vorurteil*, nämlich *vor* der eigentlichen Verstandeseinsicht, erblickt hat, oder die poietische Mißbildung, wo der sich ungerechtfertigt vordrängende Wille die Autonomie des Gefühls und seines Bestimmens verzerrt: so zieht er im ersten Fall, nämlich des Irrtums, auch die Verzerrung des Verstandes selbst, und im zweiten, nämlich der Mißbildung, auch die Verzerrung des Gefühls selbst nach sich; die speziale Problematik des Irrtums und auch der Mißbildung, wie auch des Bösen und des Schlechten, ist dann weit verzweigt. Oder es kann eine bloße, aus mangelhafter Uebung oder Körperverfassung stammende Ungeschicklichkeit und ähnliches mehr Mängel hervorrufen. All diese Mängel gehören zusammen in die weit gefaßte Bedeutung des Schlechten, dessen weiter Sinn somit mit dem der — unmittelbaren oder mittelbaren — frei *verschuldeten* oder auch nur unfrei unvollkommenen, *gebrechlichen* Mangelhaftigkeit ineinsfällt. In die Bedeutung des Uebels pflegt man noch das mit dem Schlechten zusammenhängende leidhafte Erleiden des erschaffenen Geistes sowie dessen Umstände und gegenständliche Grundlagen einzubeziehen, jenes Leidens, das zum Teile aus dem Schlechten folgt, zum Teile zur Festigung in seiner Vermeidung erziehen soll und in beiden Fällen zur Läuterung von ihm bestimmt ist, doch bei völligem Abfall des geistigen Geschöpfes von Gott auch sein selbstverschuldetes endgültiges Unheil bedeuten kann. Dagegen bedeutet das erlebte Erleiden der unmittelbaren Gotteswirkung auf den geschöpflichen Geist dessen tiefste Beseligung und wird in dem die persönliche Gotterfüllung der Seele erlebenden und von Gott zur Mittätigkeit erhobenen und gestärkten erschaffenen Geiste zu dessen Heil und Seligkeit in seiner erreichten und erlebten Seinsfülle durch und in Gott.

So ist es verständlich, daß der tiefste Grund der Seinsangst des Geschöpfes die in seiner Freiheit gegebene Möglichkeit seines Abfalls von Gott in das Nichtsein der verschuldeten Mangelhaftigkeit, der Bosheit sowie der im weitesten Sinne verstandenen Schlechtigkeit ist. Da ist das mangelhafte Sein jenes, das nicht das und so-

viel Sein hat, wie es in seiner Seinsart haben soll und kann, und der Mangel ist das Nichtsein jenes Seins, das in dem mangelhaften Sein nach seiner Seinsart dasein sollte und könnte, doch aus dessen freier Verschuldung fehlt, nicht da ist, unverwirklicht geblieben ist. Ein solches mit dem verschuldeten, schlechten Mangel-Nichtsein mißbestimmtes beschränktes Sein kann sowohl das des erschaffenen Geistes selber als auch das seiner Wirkungen sein und ist in den meisten Fällen, bei seiner freien „Umkehr", „Reue", oder bei seiner besseren „Einsicht", bzw. in seinen Wirkungen durch „Ausbesserung" usf. heilbar, mit den mangelnden Seinsbestimmtheiten ausfüllbar; erst bei endgültiger freier Verstockung des erschaffenen Geistes wird die Mangelhaftigkeit des beschränkten geschöpflichen Seins unheilbar und nimmt in ihm gleichsam endlos zu, ohne doch sein sachlich gut erschaffenes potenzial unendliches Dasein zu vernichten. Und erst da verkehrt sich schließlich die im allgemeinen heilsame Seinsangst des freien und noch unausgereiften Geschöpfes als Furcht vor der Bosheit und überhaupt der Schlechtigkeit, vor allem der eigenen, in die Furcht des freien Bösen vor seiner Bekehrung, vor seiner freien Hingabe und Gutwerdung und dadurch zu einem Mißmotiv zu seiner unheilbaren Verstockung. Dagegen ist jene Form der Seinsangst, die Furcht vor dem Uebel ist, der Ausdruck der Schwäche und der

Labilität des noch ungefestigten und unausgereiften bzw. des seine Gotterfülltheit gar nicht oder noch nicht oder nur eben nicht erlebenden und daher schwachen erschaffenen Geistes, seine Furcht vor dem leidhaften Leiden; gelegentlich, wenn auch gar nicht genug begründet, mischt sich auch diese Furcht vor dem leidhaften Erleiden eines großen Uebels in die Furcht vor dem Tode, überhaupt in die entweder „chronische", dem menschlichen „Sein zum Tode" eignende, oder „akute", durch das wahr oder irrtümlich meinende Erlebnis einer unmittelbaren Gefahr des Todes, des Sterbens hervorgerufene *Todesangst.**

* Die im allgemeinen der Existenzphilosophie zugerechnete, doch von deren dargestellten Richtungen weltanschaulich weit unterschiedene philosophische Auffassung *Gabriel Marcel's* soll in einem demnächst erscheinenden Buch behandelt werden.

8. AUSLÖSCHEN DES SEINS IM TODE

Schon Platon bezeichnet es als besondere Eigenheit des Philosophen gegenüber dem Alltagsmenschen, sich stets den Tod vorzuhalten, und betrachtet das als Offenbarung höherer Besinnlichkeit, Klar- und Hellsichtigkeit bei jenem. Christus mahnt zu einem Leben, das ständige Bereitschaft sei für den Tod, von dem der Mensch nicht weiß, wann er ihm bevorsteht. Und man darf schon sagen, daß der Gefühlsstrom und der Ideenkreis jeder Religion um die Pole Gott und Tod kreisen: der Sinn beider wird in den verschiedenen Religionen recht unterschiedlich zu fassen versucht, sie hängen aber immer eng zusammen und ihr Sinngehalt variiert verbunden. Jedenfalls ist der Tod das große Mahnmal für den Menschen, das seinen Sinn für Religion beständig wach hält und schärft. Und daß die wirksamste Richtung der modernen Philosophie, die Existenzphilosophie, um das Problem von Leben und Tod, nur schon meistens als Sein und Nichtsein gefaßt, kreist, das haben wir deutlich sehen können. Am reichsten und wahrsten erfaßt ihn Kierkegaard; Nietzsche-Zarathustra sucht ihn und das Jenseits und die Seele abzulehnen und von Leben, Leib und Diesseits zu predigen: hinter seiner Lebensvergötterung aber steckt die Todesangst, wie seine Wiederkunft-Idee uns klar bezeugt. Und bei Heidegger und Sartre ist er das Nichts, dem der Mensch ausgeliefert ist: bei Heidegger ist dieses Sein zum Tode geradezu das geistige Gravitationszentrum seiner Lehre, und in unserer Zeit zum Tode, wo der Tod tatsächlich und sehr augenfällig zum größten Herrn der Menschenwelt geworden ist, zieht seine düstre Lehre viele an. Doch ist die offenbar gewordne Todessorge in unseren Tagen eben nur das Offenbargewordensein eines menschlichen Urgefühls, das auch „verdrängt" sich in dem Unterbewußtsein betätigt und vielfach neurotische Symptome zeitigt; offenbar geworden kann es allerdings wieder zu Massenpsychosen führen, wie in der Vergangenheit gelegentlich zu großen Seuchenzeiten. Dieses Bewußtsein des Sein zum Tode mit Todesangst oder doch Todessorge, kurzum der Tod als das große Fragezeichen des Lebens ist typisch menschliche Zuständlichkeit: menschliches Vorrecht und menschliche Qual im ganzen gewaltigen Reich der irdischen Natur, ja wohl in aller Welt. Und doch stirbt ja so vieles: ganz natürlich. Warum ist also nur dem Menschen das Sterben, ist der Tod so unnatürlich, daß er es sich stets neu erklären muß und trotz aller

Erklärung sich doch nie damit abfinden kann?

Im empirischen Sein bedeutet der Tod das Auslöschen, das Durchstreichen des Seins: er ist da zweifellos irgend ein Vergehn, irgend ein Abbau. Im engen, eigentlichen Sinne reden wir von ihm im Zusammenhang mit dem Leben und zwar mit dem Abbau und dem Vergehn des Lebens, dem Verlöschen der Lebenserscheinungen, oder doch des höheren, differenzierter entfalteten Lebens bzw. seiner Erscheinungen. Im allgemeinen zieht er auch mehr oder weniger bald und vollständig die Auflösung des toten Tier- oder Pflanzenleibes in seine — teils schon unorganischen — Bestandteile nach sich und zeigt damit das Vergangensein der Lebensorganisation an; es ist aber auch möglich, daß von einem gestorbenen und in seiner höheren Lebenseinheit vergangenen, aufgelösten Lebewesen dennoch primitivere, untergeordnet gewesene lebendige Bestandteile, Zellgewebe am Leben bleiben und ein niedriger, undifferenzierter geartetes Leben weiterleben. Da bedeutet also der Tod das Ausgelöschtsein des Lebens bzw. des höheren Lebens in dem verstorbenen Lebewesen; das Sterben aber bedeutet eben das Verlöschen der Lebenserscheinungen, den Uebergang des lebendigen Seins ins tote, das Vergehn des Lebens und damit den „Eintritt des Todes": dieses Eintreten aber muß da im negativen Sinne verstanden werden, eben als Aufhören des Lebens

bzw. der Lebenserscheinungen. Auch im übertragenen, weiteren Sinne des Todes bedeutet dieser den Abbau und damit das Verlöschen, das Vergehn der höheren Seinsform, wie z. B. bei dem Tode der ihren Schmelz verlierenden Perle, bei dem Tode des Radiums oder anderer radioaktiver Stoffe mit ihrem Uebergang in „radiopassive" Stoffe, wie z. B. in Blei, bei dem „Kältetod" des dadurch erstarrenden und infolge der Wärmeausgeglichenheit den Naturaufbau nicht mehr zu tragen fähigen physikalischen Universums. Und schließlich, doch für uns vor allem, bedeutet der Tod des Menschen das Auslöschen seines leiblichen Lebens und auch das Verlöschen und Verschwinden der damit verbundenen seelischen Lebenserscheinungen: so erfahre ich es immer wieder bei anderen Menschen und so muß ich es daher auch bei mir gewärtigen.

Nun hat dieser, in gewissem Sinne aus Erfahrung gewonnene Todesbegriff ganz sicher auch seine Berechtigung: zweifellos vergeht das Leben mit dem Tod im verstorbenen Lebewesen und der tote Leib löst sich früher oder später, mehr oder minder auch als biochemische Verbindung auf und hört jedenfalls auf, ein lebender Leib zu sein, wenn auch, wie erwähnt, niedriger geartete lebende Ueberreste von ihm eventuell zurückbleiben können. Und ganz gewiß vermag auch das an den lebenden Leib und

seine Lebensfunktionen gebundene, von diesen abhängige Bewußtseinsleben des Menschen nach dem Aufhören dieser Lebensfunktionen nicht weiter zu bestehen, wie es ja auch schon durch bestimmte, relativ leichte und flüchtige, behebbare Schädigungen und überhaupt durch gewisse Hinderungen und Hemmungen vorübergehend, in der Ohnmacht aufgehoben werden kann und im vorletalen Verfall, in dem Koma, oft auf ein kaum beobachtbares Minimum zurücksinkt. Und da der Mensch und sein Leben ganz wesentlich den Leib und das leibgebundene, psychophysische Bewußtseinsleben einschließt, wird er als solcher, als Mensch, im Tod auch ausgelöscht und vergeht im Sterben. In dieser Hinsicht hat die auf einer, bei gesunder Beurteilung unbezweifelbaren Reihe von Beobachtungen beruhende „positivistische" Todesauffassung sicher recht; es läßt sich nur fragen, ob dieser nächste, an der Oberfläche des erfahrenen Seins zutageliegende Sinn des Menschentodes dessen vollen Sinn für den Menschen, für mich und für je mich erschöpft? Ob der Tod des Menschen unter diesem offenbaren „Oberflächensinn" nicht auch einen „Tiefensinn" verbirgt? Die am weitesten verbreitete und fast gewiß auch als ursprünglichst ansehbare Meinung bejaht diesen „Tiefensinn" des Todes jedenfalls und sucht ihn verschiedentlich zu fassen und zu deuten.

Die Todessorge, ja die Todesangst bezieht

sich, wiederum zweifellos, auch auf diese im Oberflächensinn des Todes gegebene Verneinung, Nichtigung des Lebens durch den Tod. Darin hat sie auch ihre Berechtigung: denn der Leib und das mit ihm verbundene Bewußtseinsleben vergeht ja zweifellos mit dem Tode; und schon der Schlummer und die Ohnmacht bedeuten ein zeitweiliges Aussetzen des Bewußtseinslebens, und die Furcht vor dem Nicht-wiedererwachen und dem Vergehn kann sich auch schon auf diese beziehn. Dagegen hat die Furcht vor dem Sterben als schmerzvollen Erleiden schon weniger Grund: denn ein Erlöschen des Bewußtseinslebens kann ja verständlicherweise doch nur als Aufhören des weiteren Erleidens und des Leiderlebnisses begriffen werden; und je näher der Tod tritt, desto wahrscheinlicher ist die Abnahme des Leids, weil ja das Leben und damit die Erlebnisfähigkeit geschwächt wird. Es gibt auch in der Tat Arten des Sterbens, die schmerzlos aussehn: und wohl nicht so sehr gegen den Tod als gegen den Schmerz der Verletzung und mancher Krankheit bäumt sich das schmerzvoll sterbende Leben gelegentlich in sichtbar schweren Qualen auf. Der Tod als ein gefürchtetes Uebel kann also rechtmäßig nur als das Uebel des Zunichtswerdens und damit des Verlustes des Lebens und allen, was mit diesem als teuer verbunden ist, gefürchtet werden, und nicht als positiv leidvolles, gar

schwer leidvolles Erleiden: gegen diese letztere Annahme spricht auch der leibliche Gefühlsausdruck vieler Sterbender und Toter, so daß also die Annahme nicht allgemein und so auch nicht wesensgemäß, auf das wesentliche Wie des Sterbens bezogen, zurecht bestehen kann. All das gilt freilich nur, soweit der leibliche Seelenausdruck überhaupt und besonders auch noch im Sterben gilt und sich darauf erstreckt; und besonders auch nur, falls die Annahme, der Tod bedeute *bloß* das Auslöschen des leiblichen Lebens und des damit verbundenen Bewußtseinslebens, berechtigt ist: denn wenn er auch noch anderes bedeutet, dann kann dieses Weitere bereits auch prinzipiell leiblich unausdrückbar und daher am fremden Sterben nicht, nur in dem eigenen erfahrbar sein. Und auch auf solche Eigenschaften des Todes, dieses größten Unbekannten unseres eigensten Daseins, bezieht sich oft die Todesangst.

Diese Todesangst kann „kernig", d. h. dem menschlichen Wesen gemäß und somit vollständig berechtigt sein; auch und gar sehr eine Todesangst als Furcht vor dem Vergehen im Tod: denn das Vergehen ist für den persönlichen Geist in der Tat widernatürlich. Und eben darum ist es nicht nur vollständig berechtigt, sondern eine menschlich-geistige Selbstverständlichkeit, daß der Mensch sich sorgend mit dem Tod beschäftigt und ihn nach Möglichkeit vollständig

zu deuten, ja zu verstehen sucht: und echte religiöse und philosophische Haltung des menschlichen Daseins zum Tode ist wahres menschliches Vorrecht und menschliche Hoheit. Es gibt aber auch eine „unkernige", hypochondrische Todesangst: die kreist beständig und steril um das Gespenst des Todes und weiß dabei weder recht zu leben noch zu sterben. *Denn die kernige Todesangst ist jene, die den Menschen zu sterben und damit zu leben erzieht, ihn dazu bewegt, im Sinn des Todes den des Lebens immer tiefer zu erfassen und bejahend zu verwirklichen, zu vollziehn.* So ist sie produktiv, sie läßt reifen, gibt Weisheit und Demut und auch Mut: Weisheit, das Leben und den Tod zu erfassen, jenes zu führen und diesen vorzubereiten; Demut, Hingabe an das große Sinngesetz des Lebens zum Tode; und Mut, das Leben im Hinblick auf den Tod erfassend zu wagen und zu tragen. Einen Teil von all dem bietet die Philosophie Heideggers und darin besteht ihr eigentlicher Wert, und eben aus der richtigen Erfühlung dieses Wertes entspringt auch ihre bedeutende Wirkung. Darin hilft sie manchen wohl sogar, die hypochondrische Todesangst zu überwinden. Und andererseits ist sie ihr, *trotz ihrer Kernigkeit in einem Sinne,* doch wieder auch selbst verfallen. Denn *die hypochondrische, unkernige Todesangst ist die ungelehrige Unreifeform der Todesangst:* und sie stammt im Grunde daher, daß das nicht hin-

übernimmt, sich in seiner unreif erlebten Art, in seinem dahinlebenden Sein für wichtiger nimmt als es ist und darin unfruchtbar konservieren will; es will und kann daher kein todesreifes Leben und so auch keinen reifen Tod aus sich gebären. Das trifft für die Lebens- und Todeshaltung der heideggerschen Philosophie nicht zu, insofern sie, wie gesehen, das eigentliche Sein zum Tode entschlossen bejaht; es trifft aber, wie ebenfalls gesehen und wie es sich alsbald noch besser zeigen wird, in einem tieferen Sinn wieder zu, insofern sie nämlich nur den Oberflächensinn des Lebens und des Todes erfaßt und anerkennt: und bloß mit diesem ist das menschliche Leben schließlich doch *seinsmäßig zu gering*, um eine solche große Todessorge zu verdienen, wie sie die heideggersche Lehre verlangt und bietet. Dann ist das Menschenleben im Wesen doch nur ein flüchtiges Flatterdasein, das *ihm angemessen*, möglichst selbstvergessen und selbstverloren zu flattern hätte und sich nur hypochondrisch im *eitlen* Fürsichsein übernimmt, wenn es sich um sich im Letzten und Ganzen sorgt: dann ist sein Verfallensein dem Man nicht nur seine natürliche, sondern seine rechte, angemessene Lebensform und die heideggersche „Eigentlichkeit" eine fruchtlos selbstquälerische, auf ein unbegründetes — bei Heidegger in der Tat *gar nicht* genügend begründetes — Wahngespinst gebaute Haltung, also im tieferen Sinne

gabebereite persönlich-menschliche Leben sich verstanden doch nur eine Form der Seinshypochondrie. Denn das Leben hat vor allem hier und jetzt zu leben: und *nur wenn der Tod sein eigentliches, höheres Sein und Leben bedeutet*, hat es im tiefsten Grund für ihn zu leben; aber auch dann hat es hier und jetzt zu leben und soll den Tod nur stets vor Augen halten, doch nicht beständig nach ihm schielen, d. h. es soll sich durch die Bewußtheit seines Seins zum Tode im Leben stärken und festigen, doch nicht beständig hemmen, schwächen und auf die Dauer, ja endgültig sich unsicher machen zu leben. Und ein Leben mit dem ständigen Bewußtsein des Seins zum Tode als Zunichtswerden hemmt zweifellos die Kraft und Lust zu leben und damit auch die gesunde Entfaltung des Lebens. Denn wohl kann und soll die rechte, kernige Todesangst das Leben bedrängen, ja sein Dahinleben erschüttern helfen, doch eben nur zur Erziehung, zum Ausreifenlassen: aus dieser Bedrängnis und Erschütterung soll das reife, zum Tode und damit im Leben feste Leben hervorgehen. Dieses enthüllt aber bereits in sich, dem Leben, lebensvoll einen weiteren, tieferen Sinn des Todes, als den des Auslöschens des Seins: das ist das Feststellen des — menschlichen— Seins im Tode.

9. FESTSTELLEN DES SEINS IM TODE

Wenn die Existenzphilosophie den griechischen Spruch zitiert, „Keiner ist gücklich zu nennen vor seinem Tode", dann zielt sie damit auf einen ganz einfachen Sinn des Feststellens menschlichen Daseins im Tode hin: dieses wird erst mit dem Tode abgeschlossen und dadurch sowohl in der beständigen Seinsunruhe seines Lebens festgestellt als auch im Fazit der Ganzheit seines nun abgeschlossenen Daseins feststellbar. Es ist in seiner Totalität historisch geworden und steht nun fest als ein durch die vérité de fait bestimmtes Objekt der Geschichte, an dem nichts mehr aussteht. Dieses Festgestelltsein des menschlichen Seins im Tode gilt jedenfalls für unsere Betrachtung seines „zeitlichen Lebens", seines „Erdenlebens": es ist aber auch durchaus trivial, weil es ja nur das Festgestelltsein jedes Faktums, bezogen auf das nunmehr fertige Leben des Menschen, bedeutet. Hat das Feststellen des menschlichen Seins im Tode auch einen anderen, tieferen Sinn? Es hat ihn wohl, wenn es zurecht besteht, daß das Leben des Menschen ganz wesentlich auch seine Reifung bedeutet oder

doch zu bedeuten hat: denn da ist er mit dem Tode ausgereift.

Schon Aristoteles sieht im Leben überhaupt eine solche Entfaltung, die sein Ausreifen zur vollständigen Durchformung, zur vollständigen Verwirklichung seiner Form, d. h. seines Wesens, und damit die Erreichung seines Zieles in sich selbst, das Haben dieses Zieles in sich selbst bedeutet: die lebendige Entfaltung ist die Ausbildung der Entelecheia, der Wesensdurchdrungenheit und damit des „Ziel-in-sich-habens". Und mit der Erreichung seiner Entelechie hat das Leben seinen Höhepunkt erklommen, von dem es nunmehr abfällt, verfällt und stirbt. Eine solche Entfaltung stellt auch das Menschenleben vor: auch der menschliche Leib blüht auf und reift und mit seiner Mannes- oder Frauenreife ist meistens auch die Erreichung und der Besitz seiner geistigen Vollkraft, seiner seelisch-geistigen Wirkungsfülle verbunden. Von da geht es nach dem Greisenalter leiblich und meistens auch seelisch-geistig abwärts: die Schöpferkraft und Frische, die geistige Empfänglichkeit und Regsamkeit nehmen merklich ab. Das ist aber nicht alles: und wenn es auch „für die Welt" das Auffallendere und vielleicht Wichtigere ist, so ist es das keineswegs für die alternde Person selber. Auch diese spürt und beklagt auch oft die Abnahme der leiblichen sowie der seelisch-geistigen Kräfte: wenn sie aber bei dieser we-

sensgemäß eitlen Klage bleibt, versteht sie es nicht, gut oder auch „schön" alt zu werden. Unsere Zeit und Kultur hat diese Kunst in der Tat weitgehend vergessen: der Osten aber besitzt sie auch heute. Da weiß man, daß das menschliche Leben im allgemeinen erst im Alter richtig reif wird: wie es sich in der gegenüber jener aller Tiere unverhältnismäßig langen Jugend geistig langsam, aber hoch entwickelt, so überdauert seine geistige Ausreifung die des Leibes oft sehr lang und geht auch noch in der Zeit seines Verfalls wesentlich weiter. Erst dann wird der Mensch in Wahrheit weise und gerecht: allerdings nur dann, wenn er richtig gereift ist. Denn das muß er keineswegs sein und er ist es auch bei weitem nicht in jedem Falle.

Das geistige Ziel des Menschen ist, sein geistiges Wesen frei, von sich aus in Wahrheit zu entfalten und darin seine endgültige geistige Lebensentscheidung zu vollziehen. Er ist ein frei-bewußtes, selbständig wirkliches, persönliches Kraftsein: er ist aber nicht unabhängig, sondern in seiner ganzen Existenz an Gott, seinen urwertigen schöpferischen Urquell gebunden. Ihn hat er zu erkennen und anzuerkennen: und das heißt, daß er sich ihm, dem aus reiner Liebe Schöpfenden, in Liebe frei hinzugeben hat. Wenn er das erreicht, erfaßt er schon den Grundsinn seines Seins und des Seins überhaupt und vermag sein Schicksal als die weise, liebevolle Fügung seiner

Sendung in der Welt zu verstehen, möge es ihm sonst auch manchmal schwer fallen: damit ist er geistig richtig reif geworden, er hat sein Wesen wahr entfaltet und entschieden und ist darin lebensvoll gesetzlich, doch eben „im Gesetze" zuhöchst frei geworden. Er kann sich aber auch vor dieser Erkenntnis, weil vor ihrer Anerkennung verschließen: dann lebt er in beständigem Hader mit dem Schicksal, das er geistig nicht zu „verdauen" vermag und sich widerwillig immer wieder dagegen auflehnt, — bis seine menschlich doch recht beschränkten Kräfte reichen. In diesem ungleichen Kampfe zieht er doch den Kürzeren, wie lang er auch standhält: er wird „vom Leben aufgerieben" und ergibt sich schließlich mehr unwillig als willig, mehr der Gewalt weichend als „eigenem Triebe" gern, in Liebe folgend. Und bis dahin zwingt ihm das Leben Formen auf, die auch aus seiner Willkür, aus seinen Launen erwachsen und deren schlechtgebrauchte Freiheit in seelische Notgesetze der „Grillen" kleinlicher Versteifung, „verkalkter" Verfestigung zwängend schmälern, wenn auch nie ganz aufheben. Und das ist noch immer besser, als wenn er der natürlichen Forderung seines Wesens sich in seiner Freiheit endgültig, schärfstens widersetzt und mit dieser verstockt-selbstgesetzlich durchgehaltenen Entscheidung seine geistige Entfaltung zur Mißreife führt und darin sein Geistesleben dem selbstverschuldeten, endgülti-

gen und endlosen Verfall preisgibt.

Somit zeigt sich zweifellos eine sehr wesentliche seelisch-geistige Reifung im Leben, die die höchste Ausreifung des Leibes überdauert und anscheinlich, in den meisten Fällen, bis zum Tode währt: und wo sie bis ins Alter sehr mangelhaft geblieben ist oder wo der Tod unerwartet früh eintrifft, dort kann und muß man auch noch die unermeßliche geistige Bedeutung der Sterbestunde, des Im-Angesicht-des-Todes-seins erwägen. Und überhaupt: so wie die geistige Reife erst lange nach der leiblichen eintreten kann, vermag sie dieser auch vorauszugehen, sie geht mit ihr keineswegs einfach und wesentlich parallel. Es gibt auch geistige Frühreife bei völlig normaler leiblicher Entwicklung, die dann — und das ist das Erstaunlichste — sehr oft von einem Unfall oder von einem anderen unvorhergesehenen Ereignis, wie einer plötzlichen Infektionskrankheit, tödlich unterbrochen wird. Diese gar nicht allzu selten erfahrbare Tatsache weist nur noch mehr Besinnung erweckend auf den eigentlichen geistigen Sinn des Todes für den Menschen hin: dieser zeigt sich immer wieder als eine wesentliche Feststellung des menschlich-geistigen *Lebens*, keineswegs als sein letztes Ende, als sein Verlöschen; wohl aber als seine größte *Grenze* und damit als zugleich Ende und auch Anfang. Ende wovon und Anfang wozu?

Sowohl die Erkenntnis von dem überzeitlichen

Vollbewußtsein des Seelenlebens als auch die Einsicht in die Unvergänglichkeit jeder Ursache gibt uns zu erkennen, daß — obwohl der Leib und das leibgebundene Seelenleben, damit auch das Wesen Mensch als einheitliches Leib-Seele-Kompositum stirbt und mit dem Tode vergeht — das geistige Leben der individualen Menschenseele, das persönlich geistige Ich selber diesem Auslöschen nicht anheimgegeben ist. Es lebt und wirkt und erlebt weiter: durch den Verlust des Leibes aber wird es wahrlich „weltabgeschieden", es verliert den Kontakt mit der Welt, die Möglichkeit des Einwirkens auf diese infolge des Verlustes seines weltlichen, materialen Wirkungsmediums; diese Erkenntnis ergibt sich immer noch aus dem wohlerfaßten Kausalprinzip. Damit hat aber auch das Schwanken in der Welt ein Ende und der persönliche Geist steht im bewußten Besitz seiner ganzen persönlichen Vergangenheit in sich selber da. Er ist auf sich selber zurückgeworfen und gleichsam festgenagelt: von sich kann er nicht aus sich hinaus; weder hinauswirken, noch, infolgedessen, von außen her aktiv erfahren. Und auch andere geschöpflich-persönliche Geister vermögen nicht auf ihn zu wirken; die Materie aber steht nicht unbedingt in seiner Macht und ist mit dem Tode des Leibes tatsächlich seiner Macht, die eben nur im lebendigen Leib ihren unmittelbaren Wirkungsbereich hatte, entzogen. So steht der abgeschie-

dene persönliche Geist vollständig vereinsamt da und nur in ihm geht seine geistlebendige Seelenzeit, getragen von der Ueberzeit der vollbewußten Seele, weiter, doch um ihn her steht alles völlig still. Da ist er *auf sich festgesetzt:* und wenn er nicht zugleich *in sich festgesetzt ist,* verblutet er sich geistig an der eigenen, im Vollbewußtsein unablenkbaren und unverhüllbaren, unverdrängbaren, zutiefst unheimlich ängstigenden, weil auch in keinem äußeren Wirken „abreagierbaren" Seinslabilität. Er steht in sich, einsam mit seinem ganzen Leben: um ihn ist nichts, *keine Welt,* doch über sich spürt er im unverschleierbaren Wertgericht seines eröffneten totalen Lebensbewußtseins die unendlich schwer und ernst lastende Wucht der Ewigkeit. Sein Leben ist gewertet und gerichtet und stellt sich ihm auch darin gleichsam verewigt, für ewig festgestellt dar. In diesem Sinn ist nun der Tod am wahrsten das Festsetzen des Seins für den durch ihn abgeschiedenen persönlichen Geist des Menschen.

Wir müssen ja nur wohl bedenken, was es bedeutet, im Vollbewußtsein abgeschieden zu erleben. Da öffnet sich die Wertbilanz des Lebens: es geht nicht an, das ganze eigene Leben nicht ineins zu übersehen; und es geht nicht an, die geistige Güte oder Schlechtigkeit, die geistige Seinsfülle oder den geistigen Seinsmangel der eigenen persönlichen Existenz nicht zu erkennen.

Und jede weitere Entscheidung fällt in diesem Rahmen: sie wirkt sich auf das ganze Sein der Person unmittelbar aus und ihre Wertbezogenheit ist eisig blank und klar. Dabei kommt besonders noch der gesammelte willentliche Niederschlag aller einmal getroffenen persönlichen Entscheidungen des individualen Menschenlebens im Vollbewußtsein in Betracht. Das Vollbewußtsein zeigt ja schon im leibgebundenen Erdenleben moralisch die habitual werdende und alsbald bereits weitgehend habitual gewordene Gestalt des Ich, in der sich die moralischen Entscheidungen niederschlagen und sammeln und von da aus auf das weitere Leben der Person auswirken: bezeichnenderweise beurteilen wir auch die „von selbst", kampflos unmittelbar aus dem Vollbewußtsein hervorquellenden Entscheidungen und Taten unseres Charakters, unseres sittlichen Habitus ganz wesentlich moralisch, als gute und böse, oft im tieferen Sinne, als die im Menschenbewußtsein etwa nach innerem Kampf und Schwanken gefällten Entscheidungen. Diese Beurteilung wäre falsch, ja sinnlos, wenn jene Taten aus einem wertunbewußten Automatismus kämen: sie ist aber sinnvoll und berechtigt, wenn wir das persönliche, freie und wertbewußte Vollbewußtsein unseres eigenen Ich als derer Ursprung begreifen. Dieses überrascht uns manchmal mit Entscheidungen und Taten, in denen wir uns erst so recht, weil demaskiert er-

kennen; und seine sittliche Unreife oder Reifung, aber auch Verzerrung wird mit einiger Zeitschichtverspätung auch sogar vom Traumleben gefolgt und ausgedrückt. Die abgeschiedene Seele lebt nun ganz und nur in diesem Vollbewußtsein. Damit ist das Sein der Person wahrlich festgestellt: festgestellt in ihrer Fülle oder ihrer Mangelhaftigkeit für die Person selbst, und so muß sich die Person auch selbst frei feststellen für die Bejahung der mit und in ihrem Wesen gegebenen absoluten Wertforderungen oder für die Ablehnung derselben. Darin ist sie frei: doch zur Entscheidung wird sie nun wesensmäßig gedrängt, ja gezwungen, sie kann diese weder aufschieben noch übersehen; denn auch das Aufschieben bedeutet da meist Ablehnung und das Uebersehen ist in dem Vollbewußtsein und bei der wesentlichen und bewußten Wertbezogenheit des persönlichen Geisteslebens überhaupt nicht möglich. In diesem Sinne ist der persönliche, vollbewußte Geist ganz sein Gewissen: er weiß sich selbst und er enthält ein *in den Grundlagen* unfehlbares, weil die eigene seinsmäßige Wertbezogenheit besagendes Werturteil; die absolute Werthaftigkeit oder Wertwidrigkeit wird ihm da sofort als Seinsfülle oder Seinsmangel bewußt. Den letzteren will er auch nie direkt: er will nur eben wider die absoluten Werte, wider seine Seinsabhängigkeit und deren Wesensforderungen und erleidet dabei den

Seinsmangel in seinem wesentlich mangelhaften Bestimmen und infolge dessen. Er erfaßt auch diesen Seinsmangel sofort, will aber dennoch wider, gegen die absoluten Seinsforderungen: und eben weil er dessen Fruchtlosigkeit und daher auch zugleich seine wesentliche Seinswertmangelhaftigkeit erfaßt, leidet er unsäglich, doch eben unfruchtbar unter dem Erleiden der eigenen Seinsmangelhaftigkeit und des eigenen Seinsverfalls infolge des frei *doch nicht* aufgegebenen widerwollenden Mißbestimmens. Auch darin wird er also, allerdings verzerrt, verstockt, innerlich unstark, weil völlig unkernig, doch festbestimmt; im vollen, positiven Sinne festbestimmt aber wird der sich frei für die Bejahung der absoluten Seinswertforderungen entscheidende und vollbewußt danach bestimmende persönliche Geist: denn in diesem wertgemäßen Bestimmen erlangt er volle, mangellose Seinspositivität, eben mangellos vollkommenes persönliches Geistsein und darin persönlich geistige Stärke und echte Festigkeit. In seinem objektiven Sein ist ja das potenzial unendliche, unerschöpflich-unvergängliche, bei Zeitverbundenheit dennoch zeitüberlegene geistige Seelendasein trotz seiner Erschaffenheit aus nichts äußerst seinsfest, seinsstark und auch darin wahrlich gottebenbildlich: und wenn es diese Gottebenbildlichkeit frei im Sinne des sich hingebenden Gottangleichenwollens bejaht und nicht im eitlen Widerspruch des

hochmütigen Sich-Gott-gleichstellen-wollens verneint, dann gewinnt der sich wesensgemäß seinsvollkommen entfaltende persönliche Geist auch subjektiv, bewußt, erlebnismäßig diese Seinsstärke und Seinsfestigkeit. Und das ist nunmehr wahrlich volle und doch immer freie Festgestelltheit des Seins. In jedem Falle aber, auch in dem des geistigen Verfalls, bedeutet dieses Leben des vollbewußten, im strengen Wortsinn gewissenhaften, persönlich geistigen Seins die Erschlossenheit des Seins.

10. ERSCHLIESSEN DES SEINS IM TODE

Wohl ist es menschenwürdig, ja menschliches Vorrecht und sogar menschliche Pflicht, des Todes zu gedenken und auf ihn gefaßt und auch bereit zu sein. Trotzdem ist das fortwährende, bewußte oder ins Unterbewußtsein verdrängte und von dort bedrängend wirkende Sichängsten vor dem Tode schon die Erscheinung der wiederholt erwähnten Seinshypochondrie, die entweder aus der existenziellen Ueberschätzung des irdischen Menschenlebens oder aus der verstandes- oder gefühlsmäßigen Unterschätzung des Seelenseins entspringt. Der Mensch lebt keineswegs nur für die zeitliche Gegenwart: doch hat er in der Gegenwart zu leben, und zwar ganz zu leben; die ist ja im Grunde des Bewußtseins auch nicht mehr die bloß-zeitliche Gegenwart, sondern die jeweilige Aktualität des auch zeitüberlegenen persönlich geistigen Vollbewußtseins. Wohl gibt es daher im vergänglichen und engbewußten, leibgebundenen Menschenbewußtsein ein selbstverlorenes Dahinleben in der bloß-zeitlichen Gegenwart; doch gibt es auch schon im geistig selbstbewußten Menschenbewußtsein ein gleich-

sam zeitüberlegenes ganzes Leben in der Gegenwart: Heidegger erfaßt seinen Sinn, wenn auch garnicht vollständig, sondern eben wieder nur mehr haltungsgemäß, in der eigentlichen Bedeutung des „Augenblicks", die vielleicht von Kierkegaard am tiefsten dargestellt worden ist. Der Mensch kann so recht wohl der Gegenwart hingegeben in der Gegenwart leben: denn sachlich ist sein persönlich geistiges Dasein als wesensgemäß unvergängliches sichergestellt, und wenn er der Ewigkeitsbestimmtheit aller Zeit und auch der zeitverbundenen Ueberzeit Rechnung trägt und ihre Wertforderungen frei hingebend bejaht, dann ist auch sein persönlich geistiges Subjektsein sichergestellt. So ist der Nihilismus des Lebens sowie des Todes ein verzweifelt falscher Seinsstandpunkt und auch der Seinspessimismus ist über die große Ordnung des Seins und den Sinn des Lebens und des Todes im grundsätzlichen, „existentiellen" Irrtum; allein der Seinsoptimismus ist im Grunde recht. Nun gibt es auch da einen falschen, seichten und zum Zusammenbruch verurteilten Optimismus des noch fügsamen Dahinlebens, nach dessen unvermeidlichem Zusammenbruch sich dann oft der Pessimismus oder gar der Nihilismus einstellt: doch der aus dem Erfassen und Bejahen des Tiefen- und zuhöchst des Grundsinns des Seins entspringende Seinsoptimismus ist bereits echt und sicher, wesentlich festgestellt und er allein kann

grundwahr sein. Diesen nimmt auch jedes gesunde, natürliche und gute *Frohsein* des Menschen voraus: dessen tiefer Sinn erfüllt sich endlich im Erschließen des seinswahren geistigen Seins im Tode.

Das Leben ist eine sehr ernste Angelegenheit: es ist unwiederholbar einmalig, im letzten Sinne unwiderrufliche Reifung; sein Gang ist zwar durch freie Reue reformierbar, doch bedeutet weder die Reue, noch ihre Lebensreform ein Zurückkehren in den alten Stand und das Neubeginnen des Alten, sondern die Erlangung höherer, „erfahrener" und geläuterter Reife; das serienmäßige Herumbereuen desselben oder des gleichen Verhaltens ist entweder eben noch unreifes Schwanken oder gar unreife Spekulation mit der Gnade. Schließlich führt all das zur unvermeidlichen Entscheidung und Ausreifung, die die Verfassung des Geistes dann schon im Grunde und für immer festsetzt, aus eigener Freiheit entfaltend befestigt. Darum ist das Leben eine sehr ernste Angelegenheit, sowie auch das persönlich geistige Seelensein eine unermeßlich gewichtige, seinsschwere Existenz ist. Und doch ist jener ungelöste, unaufgeheiterte Ernst, der die moderne Existenzphilosophie im allgemeinen kennzeichnet und der sich bei Heidegger geradezu in tiefste Seinsverdüsterung verballt, das Zeichen mangelhaft einseitigen Lebens. Das Leben des geschöpflichen Geistes ist selbst beim leibgebun-

denen und leidbedrängten Menschen, solange es gesund ist, auch heiter, froh und leicht: es darf und soll auch spielen und spaßen, tanzen und singen, lächeln und lachen, heiter und froh und auch lustig sein. Der leichte Sinn ist gar nicht immer Leichtsinn: er kann aus Tiefsinn kommen und sogar mit Schwermut wohlverbunden sein. Er ist zuletzt der Ausdruck der Seinsüberlegenheit des zeitüberlegenen Seelenseins: und zwar ist dieses, wie erkannt, im vollen Sinne zeitüberlegen, wenn auch zeitverbunden, d. h. der bloßen, zeitlichen Vergänglichkeit überlegen; und seinsüberlegen ist es freilich nicht im Sinne einer an sich unmöglichen Ueberlegenheit irgend eines Seins über alles Sein, sondern im Sinne eines überlegenen Seins, nämlich eines allem bloßzeitlichen, vergänglichen Sein überlegenen Seins. Diese „Seinsüberlegenheit" trägt jedes menschliche Seelensein und seine persönliche Geistigkeit naturgemäß in sich: darum ist es auch zum Frohsein angelegt. Dieses wird von dem Verantwortungsbewußtsein sowie vom Leid, von diesen beiden großen Merkmalen des Lebensernstes oft gehemmt, vom Lebensernste überhaupt vielfach überschattet und verhüllt; doch begraben wird es nur in der der Katastrophe zugehenden und bereits innerlich zu-stehenden wesentlich tragischen, selbstherrlichen Seinsverfassung und ganz verfallen und versiegen kann es allein im endgültigen Seinsverfall des schon unlösbaren

geistigen Widerseins. Zum tiefen heiteren Frohsein selbst im Leid wird es erhöht im festen Stand der Güte: dann gibt die nun auch subjektiv geistige Seinsfülle dem persönlichen Geiste die volle Seinsüberlegenheit mit der Gewähr oder gar schon der Verfassung höchster, absoluter Seinserfüllung. Und im Tod erschließt sich nun auch dem menschlichen Ich sein eigentlichstes, zeitüberlegenes Sein.

Dieses reine Seelensein des persönlichen Geistes lebt, vollbewußt, im Besitz seiner gesamten Vergangenheit und webt an dieser allwegs schöpferisch weiter, seine unendliche Zukunft in unerschöpflicher Vergegenwärtigung entfaltend. Vorstellen können wir, im eng begrenzten Menschenbewußtsein, uns kaum, was alles in dem Vollbewußtsein lebt, doch ist es trotzdem möglich, einiges Wesentliche darüber zu ermitteln: wir haben das auch schon sowohl in diesen Betrachtungen als auch sonst versucht.

Da sind zunächst alle besessenen, einmal gehabten Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken erhalten, der gesamte gegenständliche Bewußtseinsinhalt der Person. Und nicht etwa nur einzeln, isoliert, wie zerlegte Mosaikstücke des Bewußtseins: sondern in den verschiedensten Gesamtbildern der erlebten Lebenssituationen, in den verschiedensten geistigen Perspektiven der nach und nach erworbenen Lebenserfahrung, mit den mannigfaltigsten Seinshorizon-

ten eines vielleicht mehrere Jahrzehnte langen Lebens mit offenen Sinnen und offenem Sinn, — wie das alles ja auch, allerdings nach und nach, im beschränkten, psychophysischen Bewußtsein in Wach- und Traumerinnerung vergegenwärtigt werden kann. Und all das ist wohl auch ein genaues Behalten und Bewußthaben, doch keineswegs starr: das persönliche Geistesleben webt an seinem gesamten Erlebnisschatz immer schöpferisch weiter, wie das auch aus dem Wirken der Wach- und der Traumphantasie, des planlos spontan, intuitiv beleuchtenden und des planvoll systematisch vorgehenden Denkens, des auch im Innensein unentwegt wirksamen Handelns, praktischen Entscheidens und Beschließens, wieder auch im eng begrenzten, leibgebundenen Menschenbewußtsein, offenbar wird. Das ist ein Reichtum geistigen Seins und Erlebens, selbst im einfachen, kindlichen oder verhältnismäßig wenig regsamen persönlichen Geist, wie das arg beschränkte Menschenbewußtsein es sich kaum ausmalen und keinesfalls übersehen kann, weil es ja eben nicht im rein seelischen Vollbewußtsein lebt; und das Geistesleben des hohen, regen, genialen Geistes ist eine geistige Glut, ein geistiger Brand und ein geistiges Sprühen, gegen welches selbst die sprühende körperliche Glut einer Sonne an Reichtum und Gewalt, keineswegs nur am ohnedies niedrigeren Seinsrang, gering sein kann.

Noch bedeutsamer als der ständig bewußte Besitz der gesamten erworbenen gegenständlichen Bewußtseinswelt aber ist der bewußte Besitz aller erreichten Ichverfassungen, subjektiven „Bewußtseinslagen", Zustände, Fertigkeiten des persönlichen Geisteslebens: denn der bedeutet eben den über jeden Gegenstandbesitz weit erhabenen Reichtum des persönlich geistigen Seelenlebens selbst. Allerdings besteht hier scheinbar eine unüberwindliche Schwierigkeit: wie der gleichzeitig bewußte Besitz einander, doch nicht dem Ich widersprechender Gedankeninhalte, Vorstellungen keineswegs ungereimt ist, sondern eben nur von dem vielfältigen und vielseitigen Wissen der Person zeugt, da sie ja gar nicht jedem gegenständlichen Bewußtseinsinhalt zustimmen, ihn für wahr halten muß, so unmöglich erscheint der gleichzeitige Besitz einander widersprechender Ichverfassungen. Denn da müßte ja dieselbe Person in derselben Hinsicht zugleich hoffend und verzweifelt, glaubend und enttäuscht, zweifelnd und überzeugt sein und so fort: nacheinander ist das ohne weiteres möglich, im Vollbewußtsein zugleich bestehend aber würde es nicht die Bereicherung und Stärkung, sondern die hoffnungslose Zerreißung und Schwächung des persönlichen Geisteslebens bedeuten. In dieser Verlegenheit kommt uns wieder die Beachtung des engen, leibgebundenen Menschenbewußtseins zuhilfe, das ja als Bewußtsein doch

einen, wenn auch engen Ausschnitt des im Wesen geistigen Vollbewußtseins darstellt. Da zeigt es sich, daß sich die erreichten und überholten Ichverfassungen in den jeweils neuesten, aktualsten persönlichen Seinszustand einheitlich einverweben, dieser wächst an ihnen allen, doch auch über alle hinaus weiter, führt sie gleichsam in sich einheitlich verschmolzen weiter: ich bin an meiner ganzen Vergangenheit erfahren, bin sie auch noch, doch in einer sie stets lebensvoll überholenden, „transzendierenden" Weise. Im Vollbewußtsein ist das ähnlich, doch mit einer noch viel größeren Seinskraft und persönlichen Seinsfülle. Und dann zeigt sich noch der sonderbare Umstand, der, nicht erfahren, kaum zu glauben wäre, daß die vergangenen Ichzustände sich sogar noch in ihrer ursprünglichen Besonderheit sehr lebendig in der Seele erhalten: am besten im Traume, als die selbstbewußte Aufmerksamkeit über unseren ganzen, extensiven und intensiven d. h. personreichen, Existenzhorizont stark eingeengt und äußerst flüchtig ist, kehren alte, längst überholt gemeinte und im vollen Geistesleben auch tatsächlich überholte Ichverfassungen, wie die lang verschwundene Angst vor einer längst bestandenen Prüfung, die wirklich „überlebte" alte Trauer und auch Freude mit *ergreifend* lebensvoller Frische wieder. Die Psychoanalyse und überhaupt die sogenannte Tiefenpsychologie kennt diese Erscheinungen, normale

sowie krankhafte, schon recht gut, sie deutet diese bloß oft sehr willkürlich und einseitig, auch vielfach falsch. So zeigt sich, daß es auch in dem streng einheitlichen, ja einfachen, im Wesen überzeitlich intensiv, nicht extensiv, auseinandergelegt, gebauten persönlichen Seelensein so etwas wie persönlich geistige Seinsschichten gibt, die auch unbeschadet der seinsstarken und lebensvoll wirkungskräftigen, gesunden geistigen Einheit der Person nicht nur besonders „angeschaut", sondern auch wirklich je eigenst *erlebt* werden können: die überholten, *„eingeschmolzenen"* Ichverfassungen haben ein „virtuales" Eigenleben in der Person, das deren lebensvoll und wirkungskräftig einheitliche Konzentration, ja ihren einfach kernigen Seinsbau nicht hindert noch stört und dennoch ein gar nicht bloß „gespenstisches" Dasein in ihr besitzt. Im all das gleichzeitig bewußt erlebenden Vollbewußtsein bedeutet dieses vielfältig-einheitliche Leben der Person einen *intensiven* geistigen Seinshorizont, einen persönlich geistigen Lebensreichtum von solcher Weite und Tiefe, der wahrlich stark gottähnlich ist und in seiner unerschöpflich-unvergänglichen, potenzial unendlichen, fortwährenden schöpferischen Weiterentfaltung das aktual unendliche Geistesleben Gottes endlos annähert, wiewohl nie erreicht. Und alles in allem bedeutet schließlich diese vollbewußte, extensiv-gegenständliche und intensiv-ichhafte,

endlose Seinsentfaltung des persönlich geistigen Seelenlebens einen Erschluß des Seins-Sinnes überhaupt, dem gegenüber alle menschlich beschränkte Vorstellung versagt.

Das Vollbewußtsein lebt ja selbstbewußt in der persönlichen Geiststruktur, deren Leben unerschöpflich aus dem noch unbewußten, uneröffneten, sich aber durch die Ichtätigkeit selber endlos weiter und tiefer eröffnenden Seelengrund hervorquillt. Die persönliche Geistesstruktur aber spiegelt in sich selbst die Urstruktur des Seins überhaupt, in der sie durch ihr Erschaffensein gegenständlich bestimmt ist und die sie sich immer tiefer bewußt macht, sich in ihre unendliche Seins- und Sinntiefe immer mehr einlebend. Da entfaltet sich die einheitlich dreifaltige Verschlungenheit des Willens-Verstandes-Gefühlslebens im persönlichen Geiste mit seiner absoluten Wertbestimmtheit der erlebten geistigen Seelengüte, Seelenwahrheit und Seelenschönheit. Da geht der Sinn und Wert der Zeit in der Uebersicht der Reifungsgeschichte des potenzial unendlichen, persönlich geistigen Seelenseins auf; überhaupt dringt das nicht mehr nur an der Oberfläche des Seins dauernd dahinleben könnende Vollbewußtsein in den Tiefensinn des Seins, vor allem an der eigenen, selbstbewußt werdenden Sinn- und Wertstruktur, an den in ihm selbst unweigerlich aufgehenden Werterlebnissen und Wertforderungen und weiteren Wert-

erlebnissen ein. An ihr innig weiterreifend, versteht es immer tiefer seine in ihm verbleibende Vergangenheit und aus ihr seine Gegenwart und vieles von seiner Zukunft, überhaupt den Sinn des Lebens; und daß es den darauf bezogenen symbolischen Sinn der gegenständlichen Welt, sodann den reichen lebensvollen Sinn und Wert des Gemeinschaftslebens — oft am besten in der Abgeschiedenheit davon! — immer tiefer erfaßt, ist gar nicht erstaunlich, weil mit der Tiefensinnerfassung in sich selbst naturgemäß verbunden. Aus sich selber aber und aus allem erfaßten Sein und Sinn und Wert geht ihm allmählich oder in blitzhaften Erleuchtungen immer tiefer und klarer der Grundsinn des Seins, nämlich der Urseinssinn des Urseins auf: das ist das letzte Ziel, der letzte Schlüssel, der letzte Kern allen Seins und Sinns und Wertes, dem der wahr lebende vollbewußte persönliche Geist zustrebt, zudrängt, weil er bei der sich in und um ihn überall erschließenden Seins- und Sinnunendlichkeit nur im ursinnhaften, urwertigen Ursein selber den letzten Grund und Kern und Quell aller Seins- und Sinn- und Werterfüllung findet. Damit geht der persönliche Geist im Fortgang des unendlichen Seinserschlusses gleichsam — im vollbewußten Streben! — über sich hinaus: und im Gegensatz zum Nichtsein, von dem er sich nun völlig abgewandt und entwunden hat, stellt sich der Sinn des Ueberseins ihm vor.

11. NICHTSEIN UND „ÜBERSEIN"

Wir haben erkannt, daß auch die in vieler Hinsicht stark abgesunkene moderne Philosophie, sofern sie dennoch verinnerlichter wurde, sich von einem Tiefstand des Denkens, das alles Sein für einerlei hält, entfernt hat. Für die idealistischen Philosophen nach Kant war das Ich, der Geist, das Absolute höher — und sinntiefer — seiend als das Nicht-Ich, die Natur, das Noch-nicht-Absolute; und auch in den neuidealistischen Strömungen hat sich der Geist, das Bewußtsein als höheres oder sogar als das eigentliche Sein erhalten. Aber auch in der Existenzphilosophie Heideggers ist die Existenz des menschlichen Daseins und des Mitdaseins aller anderen Menschen eine wesentlich höhere Seinsform als die alles zuhandenen Zeugs; und selbst bei Sartre ist das noch so flüchtige pour-soi etwas in höherem Sinne Seiendes als das bloß identische, tote en-soi, obwohl eben jenes eigentlich das Nichtsein mit einschließt und „ist was es nicht ist" und „nicht ist was es ist": doch eben dieses in ja und nein zugleich schillernde und sich stets entfliehende, flüchtig-flüssige Sein des menschlichen Bewußtseins ist für Sartre „ein ganz besondrer Saft".

In der Tat ist festzustellen und wir vermochten es immer wieder zu erblicken, daß das Sein ganz wesentlich rangunterschieden, *in diesem Sinne* „gestuft" ist. Und zwar ist da die - echte - *Transzendenz* das Merkmal des *höheren Seins:* darum wird dieses von einer positivistischen Betrachtungsweise auch ohne viel Umschweife einfach für Nichtsein, d. h. für nicht daseiend gehalten. So steht es in der positivistischen Naturbetrachtung mit den eigentlichen Naturkräften, den wirklichen Ursachen der Naturerscheinungen: in Wahrheit sind sie mehr wirklich, höher seiend als ihre Wirkungen, die Naturprozesse und Naturbildungen, und eben deshalb sind sie nicht in einer Reihe mit ihnen, sondern „über" oder „hinter" ihnen da; diese „Hinterwelt" ist aber kein Phantom, wie auch Nietzsche bereits unter dem Einfluß des Positivismus verkündet hat, kein real nichtseiendes, überflüssiges, spekulativ metaphysisches Gespenst, wie die positivistische Naturbetrachtung der jüngeren Vergangenheit behauptet hat und ihre Nachzügler — darunter eben auch Sartre — bis heute meinen, sondern im Verhältnis zur empirischen Natur in der Tat ein „Uebersein". Ein Uebersein über jegliches Sein gibt es freilich nicht, wohl aber bildet die Welt der Kraftursachen der Natur bereits ein „Uebersein" gegenüber dem sinnlich erfahrbaren Sein ihrer Wirkungen, der Na-

turerscheinungen, der Naturvorgänge und Naturobjekte: und sie ist in der Tat eine „schwer wirkliche" Geisterwelt und nicht bloß der Traum eines Geistersehers. So verhält es sich auch mit der Seele des Menschen: eigentlich wäre sie ja für jeden unmittelbar bewußt, also nicht transzendent; das vollständige, vollbewußte Dasein der Seele aber ist sogar für das eigene, im leibgebundenen und daher beschränkten und überwiegend prozessualen Menschenbewußtsein „abgeblendete" Ich weitgehend transzendent, unmittelbar nicht erfahrbar; und so kann es von einer positivistisch verblendeten, oberflächlichen Selbstbetrachtung ebenfalls für nichtseiend behauptet werden. Und was da von der eigenen Seele gilt, wird selbstverständlich von den für mich erst recht transzendenten, wiewohl nicht höher seienden Seelen der anderen Menschen ebenfalls angenommen: in Wahrheit aber haben wir es hier wie dort mit dem gegenüber den Seelenwirkungen im Leibe wesentlich transzendenten, ranghöheren „Uebersein" der persönlich geistigen Seelenkraft zu tun, die allein im Ich des eigenen Menschenbewußtseins, wenn auch beschränkt, doch wesensidentisch da ist und so nur daselbst nicht transzendent „über ist", sondern sich selber „immanent", für sich „erscheint", besser gesagt eben selbstbewußt da ist. Die Transzendenz bedeutet da im vollen Sinne die Seinshoheit des ranghöheren, persönlich-geistigen Seins, dessen

herrschaftliche Abgeschlossenheit auch für seinesgleichen nicht unmittelbar durchbrechbar ist und selbst in der innigsten Gemeinschaft und ihrem Wirbewußtsein sich nicht auflöst, allein für das auch diesem ranghöheren, doch erschaffenen Sein unendlich überlegene, urschöpferische Ursein als seinsniedrigerer Gegenstand *bloßliegt*. Das Ursein aber ist für jedes andere, außer ihm eben nur rangniedriger mögliche geschöpfliche Sein absolut transzendent, „überseiend": und darum wird dieses an sich klarste, allein urklare Sein vom niedrigeren Sein des sich auf den Oberflächensinn des sinnlich-empirischen Seins beschränkenden und sich damit im tiefsten Sinne des Wortes sinn- und seinsblind machenden Geschöpfes so oft für nichtseiend erklärt.

Bereits im vorchristlichen Denken zeigt sich die klare Erkenntnis, daß es eine Sphäre des Seins gibt, die über unsere *wesentlich* hinaus liegt, erhaben ist: und erst jene ist die Sphäre des eigentlichsten Seins, des Urseins. So kämpft schon der Dichterphilosoph, Xenophanes, energisch für die Erkenntnis und die Anerkennung der wesentlich übermenschlichen, gar nicht menschenförmigen Seinsweise der Gottheit, die der Mensch vermenschlichend entwürdigt und mißversteht; und nach Platon vermochte die Seele zwar sogar die ewig-unwandelbaren Ideen, diese wahren Wirklichkeiten anzuschaun, doch die auch ihnen Sein und Erkennbarkeit gebende

höchste Idee, die des Guten, ist ein so überaus strahlendes Licht, in dessen Seinsfülle eben wegen seines allzuhell strahlenden Wesens nicht mehr recht hineinzuschauen ist. So können wir nach der Lehre Plotins dem Ursein gar keine anderen Prädikate mehr beilegen, als die des Guten und der Einheit, und sogar über das Wesen des Geistes, der Vernunft ist es erhaben. Die neuplatonische Philosophie entwickelt, auf diesem Wege weitergehend, dann die später so berühmt gewordene negative Theologie: sie ist bei Proklos gut ausgebildet und wird auch von einem der geheimnisvollsten Schriftsteller der patristischen Zeit, vom christlichen Neuplatoniker (Pseudo-) Dionysios Areopagita in die christliche Theologie übernommen. Nach dem Areopagiten ist Gott die übergute Güte und die übergöttliche Göttlichkeit, der urquellende Spender der Güte und der Göttlichkeit; er ist zuhöchst wesensüberlegene, übererhabene Uebergöttlichkeit, unerreichbar über alles hinaus, überseiend. Diese Lehre hat dann auf die mittelalterliche Philosophie, naturgemäß besonders auf die Mystik, starken Einfluß geübt: die mystische Gotteslehre Meister Eckharts gibt uns davon ein beredtes, großartiges Zeugnis.

So zeigt sich, daß in jenem Nichts, in jenem Nichtsein, das der nicht genügend besinnliche Mensch über sich und seiner Welt zu gähnen vermeint, das Uebersein im Sinne des wesentlich

und unendlich übermenschlichen Seins sich verbirgt. Das ist nun schon — durch strengen Rückschluß läßt es sich beweisen — das höchste Uebersein im letzten, höchsten Sinne dieses Wortes. Auch das bedeutet aber nur ein Uebersein für uns, d. h. ein Sein wesentlich über uns, doch kein Uebersein schlechthin, das unmöglich, widersprüchlich ist, wenn das Sein die „Behauptung überhaupt" besagt: sondern an sich ist es gerade das reinste Sein, das Ursein, das ursprüngliche Sein schlechthin und überhaupt. Das ist wohl einfach, doch keineswegs einfältig noch arm: es ist, wie die grundlegendste ontologische Seinsanalyse enthüllt, die dreifaltig-einheitliche Fülle des Seins.

12. FÜLLE DES SEINS

Das Ursein ist in seiner Existenz vom geistigen Geschöpf, obwohl unmittelbar unerfaßbar, dennoch mittelbar, aus seiner Schöpfung mit Sicherheit erkennbar, d. h. mit notwendiger Gültigkeit erschließbar: in Wahrheit lebensvoll eröffnet es sich aber nur dem sich ihm Vertrauenden. Einer solchen, gleichsam kindlichen und doch reifen, hingegeben vollen Seinsschau geht das Sein in seinen Gründen auf: und da erscheint auf seinem Grunde ein unendlich tiefes Auge, das den vertrauend in es Schauenden liebend betrachtet. Da fühlen wir uns von dem Sein gesehn, immer und überall gesehn und in dieser Sicht gewahrt: und dieses Sein ist Gott. Er ist das Sein im Ursprung, überhaupt, das Ursein.

Vor allem ist es dieses ursprüngliche und schlechthinige Sein überhaupt, das wir von Gottes Existenz erfassen. Das wandelbare Sein weist mit Notwendigkeit auf ein unwandelbares, ewiges, zurück. Dieses ist als unwandelbares ruhig, unbewegt: und dennoch ist es der absolute Seinquell und somit uraktiv, urtätig, urwirksam, gegenüber dem wandelbaren Sein urschöp-

ferisch. Als ewiges Sein enthält es seinen ganzen Seinsinhalt zugleich entfaltet in sich: und dieser ist unendlich, im ursprünglichsten Sinne alles; denn auch alles *weitere* Sein kommt von ihm her. So ist es eben ursprünglich *das Sein*, das Sein schlechthin, das Sein überhaupt: und diese Urbestimmtheit kann von ihm durch das Vorhandenwerden des von ihm erschaffenen und abhängigen wandelbaren Seins in nichts genommen, in ihm nicht beschränkt werden. Das wandelbare Sein ist von ihm frei bewirkt, es muß nicht da sein: das Ursein aber ist unbewirkt und somit seinsnotwendig da. Es ist als erste Ursache allen weiteren Seins frei und bewußt, von sich aus tätig, daher persönlicher Geist und als solcher und als einfaches Ursein absolut unteilbar, individual, doch in jeder Weise überspezifisch, mit keinerlei beschränkter Besonderung bestimmt: es besitzt, und zwar allein, das volle Sein.

Im Lichte einer eindringenderen Seinsanalyse zeigt sich dann allerdings, daß im Sein überhaupt und so ursprünglich eben im Ursein eine *Urstruktur* besteht: das Sein ist eine Urverbindung dreieinheitlicher Urbestimmtheit, von Urbestimmungen, die nicht eigentlich drei sind, weil sie ja erst verbunden, ineinander bestehend *ein* einfaches Sein ergeben, und trotzdem eben unterschieden sind als Ur-Was, d. h. als Urgehalt, der sein Ur-Wie, seine Urform aus sich ent-

springen läßt und sich mit ihr in der Ureinheit beider zusammenschließt. Und diese Urbestimmungen des Urseins sind gar nicht sinnleer, sondern zuhöchst sinngefüllt: sie sind mit den Urwerten wesenseins, Urseinsgüte, Urseinswahrheit, Urseinsschönheit; damit besitzen sie die ursprünglichste und höchste, auch sinntiefste, die absolut unendliche Sinnfülle des Seins. In dieser Weise eröffnet sich das Ursein auch dem es suchenden Auge des natürlichen geschöpflichen Verstandes.

Es gibt aber auch noch tiefere Eröffnungen: sie kommen unmittelbar von Gott. In der Uroffenbarung sowie in späteren religiösen Offenbarungen an die Menschheit, zuhöchst durch Christus und im Christentum, enthüllt Gott selber viel von seinem unendlichen Wesen, dessen Erkenntnis die natürlichen Fähigkeiten des geschöpflichen Verstandes übersteigt. Das betrifft vor allem seine Dreipersönlichkeit und die vorzüglichen Werke der göttlichen Personen, das Schöpfungswerk, das Erlösungswerk und das Heiligungswerk; deren Betrachtung geht aber schon weit über den Rahmen dieser, im Wesen auf der Grundlage der natürlichen menschlichen Verstandeserkenntnis beruhenden Seinsanalysen hinaus und erfordert ein eigenes, besonderes Werk. Aus diesen religiösen Offenbarungen erweist sich die dreifaltig einfache Struktur des Urseins als volle dreifaltige Persönlichkeit, in

absoluter „Ordnung" des Entspringens und wechselseitig vollkommener Durchdringung der Personen lebend, doch zugleich mit voller Eigenpersönlichkeit jeder Urbestimmung Gottes und mit vorzüglich eigener Betätigung derselben. Das ist die tiefste Struktur und zugleich die höchste Fülle des Seins, in dieser vollkommensten Weise allein im Ursein bestehend: und aus dieser seiner unendlichen Seinstiefe und Wesensfülle offenbart Gott, unerschöpflich und endlos, immer mehr den von ihm erfüllten Geistgeschöpfen in ihrer unmittelbaren, mystischen Gottschau, deren auch bereits der Mensch im Erdensein teilhaft sein kann und die er, wenn gut ausgereift, nach dem Tod im Vollbewußtsein voll erlangt. Damit ist dann die Vergänglichkeit des bloß-zeitlichen Seins endgültig und — bei voller gotterfüllter Gottschau im Vollbewußtsein — in allem überholt: nun erstrahlt das gesamte wertgefüllte Sein in der Schönheit und Vollkommenheit, die ihm vom Ursein zuteil wird, und behält seine ewigkeitsdurchdrungene Geprägtheit unverlierbar auch im gotterfüllten Geiste des Geschöpfes. Und zuhöchst lebt und wirkt in diesem, in jedem gottzugewandten Geschöpf einzeln und in allen zusammen vereint, das Ursein der dreifaltigen Gottheit selbst und durchdringt es, alles in allem seiend, mit der Fülle des Seins.

INHALT

Vorwort 5
1. Härte der Existenz 7
2. Lebensschalheit, Lebensgrausen . . . 19
3. Lebensabgrund, Lebenstiefe 29
4. Lebensunsinn, Lebenssinn 40
5. Verspielen des Lebens - Leben als Opfer 53
6. Halbsein des Daseins und seine Ueberholung 63
7. Sein und Nichtsein (Mit einem Exkurs über die „Existenzphilosophie") . . . 77
8. Auslöschen des Seins im Tode . . . 136
9. Feststellen des Seins im Tode 146
10. Erschließen des Seins im Tode . . . 157
11. Nichtsein und „Uebersein" 168
12. Fülle des Seins 174

Prof. Dr. Frh. Béla von Brandenstein

Vom Werdegang des Geistes in der Seele

Ende 1949. ca. 165 Seiten. Geb. ca. DM 6.—

Die Darstellung des eigentlichen, inneren menschlichen Lebensweges ist der Gegenstand dieses kleinen Buches. eines wahrlich liebevoll führenden Gefährten auf diesem Wege. Es zeigt, durch welche Wandlungen und Seelenschicksale das als volles Leben gewähnte und darum so viele Enttäuschungen bereitende Dahinleben schließlich zu dem Leben im tiefen. wahren Sinne dieses Wortes führt. Dadurch wird dieses Buch, das auch auf die Grundlehren Kierkegaards eingeht, im besten Sinne existenzphilosophisch

Prof. Dr. Heinrich Lützeler

Der Kölner Dom
in der deutschen Geistesgeschichte

1948. 80 Seiten. Kart. DM 3.80. — Ak. Vortr. u. Abh. H. 12

Das Auf und Ab der Anteilnahme an dem Bau selbst und an seiner Weiterführung zur Grundlage seiner Ausführungen nehmend, stellt Lützeler die großartige und geradezu symbolhafte geistesgeschichtliche Bedeutung dieses erhabenen gotischen Bauwerks klar und beglückend heraus — „Die Darstellung ist fesselnd wie alles, was ich aus Lützelers Feder kenne. Diese Studie wird ihren Wert behalten" (Prof. Dr. Schäfer, Bonn). — „Von bleibendem Wert für weitere Kreise" (Seele). -- „Die Schrift wird allen geistig Interessierten viel Anregungen bieten. Gewaltig wie das Steinmassiv ist die Fülle der Gedanken darüber" (Stimme der Arbeit).