

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 16 (1938)

Artikel: Die Existenz-Philosophie Martin Heideggers [Fortsetzung und Schluss]

Autor: Droege, T.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762329>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Existenz-Philosophie Martin Heideggers.

Von Dr. Th. DROEGE C. Ss. R., Geistingen.

(*Fortsetzung und Schluss.*)

III. Kritik der Existenzphilosophie Heideggers.

Um eine sichere Grundlage für die Kritik der Existenzphilosophie H.s zu gewinnen, werden wir Heidegger und Thomas von Aquin einander gegenüberstellen. Freilich verliert dadurch die Kritik ihre Gültigkeit für alle, die sich nicht auf den Boden der scholastischen Philosophie im Sinne des hl. Thomas stellen. Trotzdem scheint ohne eine solche Einschränkung der kritischen Stellungnahme eine «rationale» Kritik einer Philosophie nicht möglich, die bewußt auf «irrationalen» Grundlagen aufgebaut ist. Um trotzdem ein möglichst getreues und objektives Bild von der Philosophie H.s zu bieten, werden wir nicht nur die Schattenseiten hervorheben, in denen beide Denker sich voneinander unterscheiden, sondern auch die Lichtseiten, in denen sie übereinstimmen.

1. Die Lichtseiten des Systems.

Die Lichtseiten, in denen das System H.s mit demjenigen des hl. Thomas übereinstimmt, können selbstverständlich nur an der Peripherie der Existenzphilosophie gefunden werden. Denn im Wesenskern sind beide Systeme verschieden, ja einander entgegengesetzt wie Wasser und Feuer.

Zu den Lichtseiten der Existenzphilosophie Heideggers gehört vor allem die Tatsache, daß sie das ontologische Seinsproblem in Übereinstimmung mit Aristoteles und Thomas von Aquin wieder in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens gerückt hat. H. fragt genau wie Thomas von Aquin nach dem Wesenssinn des Seins in seiner ganzen Ausdehnung. Zwar gehen beide in der Lösung dieses metaphysischen Grundproblems auseinander. Doch muß es sicherlich als ein Fortschritt des modernen Denkens angesehen werden, daß die Existenzphilosophie H.s die naturgemäße Aufgeschlossenheit des menschlichen Verstandes

für alles Sein auf dem Gebiete der Denkphilosophie, der Seinsphilosophie wie Wertphilosophie anerkennt. Darum stimmt H. mit Thomas von Aquin überein in der Anerkennung des « *Materialobjektes* » der philosophischen Forschung. Das « *objectum formale quod* » der Philosophie besteht nach dem hl. Thomas in der Untersuchung der übersinnlichen Ursachen des Seins, nämlich der Material-, Formal-, Wirk- und Zweckursache. Auch damit stimmt H. überein, insofern er die Philosophie nicht zu den Erfahrungswissenschaften, sondern den Wesenswissenschaften zählt. Doch schließt H. jede wirk- und zweckursächliche Betrachtung des Seins von der philosophischen Untersuchung der Existenzphilosophie aus. Das « *objectum formale quo* » der Philosophie sieht der hl. Thomas in dem natürlichen Licht der Vernunft. Dadurch wird das übernatürliche Licht der Offenbarung ausgeschlossen, das die Hauptquelle der Theologie bildet. Auch darin begegnet sich H. mit Thomas von Aquin und zwar in dem Maße, daß er sogar jede Erörterung des Gottesproblems sowohl in der übernatürlichen wie auch der natürlichen Ordnung vom Bereiche der Existenzphilosophie verbannt. Mit Recht hat man darum H. den « *säkularisierten Kierkegaard* » genannt. Das Hauptverdienst H.s besteht jedenfalls darin, daß er das Grundproblem der Metaphysik, die ontologische Frage nach dem Wesenssinn des Seins in seiner ganzen Ausdehnung wieder in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses gerückt hat.

Eine zweite *Lichtseite* des Heideggerschen Systems besteht darin, daß H. trotz der starken Betonung der Geistigkeit und Freiheit des menschlichen Seins doch nicht nur das rationale Denken, sondern auch die Erfahrung als eigentliche Quelle der philosophischen Forschung betrachtet. Allerdings deutet er beide Quellen nicht nur im rationalen, sondern auch im irrationalen oder existenzialen Sinne, während Thomas von Aquin eine « *irrationale Erkenntnis* » unbekannt ist. Doch stimmt H. mit der Scholastik überein sowohl in der Ablehnung des extremen Empirismus, der nur die Erfahrung als Quelle der philosophischen Erkenntnis anerkennt, wie auch in der Ablehnung des extremen Rationalismus, der alle philosophischen Schlußfolgerungen aus dem abstrakten Denken ableitet ohne jede Rücksichtnahme auf die Tatsachen der Erfahrung. Auch Thomas von Aquin wird die Maxime H.s unterschreiben: « Zu den Sachen selbst ». Denn auch er ist ein ausgesprochener Feind aller unwissenschaftlichen Hirngespinste, die mit den Erfahrungstatsachen nicht mehr im kausalen Zusammenhang stehen. Allerdings soll nach H. die Seinserkenntnis als apriorische

Bedingung für die Möglichkeit jeder Erkenntnis der Erfahrung vorausgehen. Der hl. Thomas lehnt einen solchen transzentalen Apriorismus ab, weil auch dieser den kausalen Zusammenhang des Denkens mit der Erfahrung aufhebt. Doch gibt er zu, daß das Sein, das zuerst in das Blickfeld unseres Geistes fällt, kein bestimmtes Objekt neben andern ist, sondern nur die in der Außenweltserfahrung begründete Bedingung für die Möglichkeit jeder bestimmten Gegenstandserkenntnis darstellt. Das Sein ist daher auch nach Thomas von Aquin nicht ein «Begriff im eigentlichen Sinne», sondern die letzte Voraussetzung aller begriffsbildenden und urteilenden Erkenntnis. Nur unterscheidet sich dieser scholastische Apriorismus von demjenigen H.s dadurch wesentlich, daß nach der Scholastik das abstrakte Sein nicht unabhängig von der Erfahrung gewonnen wird, sondern das erste Abstraktionsprodukt darstellt, das aus dem realen Sein der Existenzialordnung gewonnen wird. Darum bezeichnet das Sein im eigentlichen Sinne nur das wirkliche und mögliche ens reale, während das logische Sein des ens rationis an sich ein Nichtsein ist, das nur im analogen Sinne nach Art eines realen Seins gedacht wird.

Eine dritte Lichtseite der Existenzphilosophie H.s besteht in der engen Verbindung der praktischen Philosophie mit der theoretischen. Zwar sieht Thomas von Aquin in der rein spekulativen Philosophie, die die allgemeinen und notwendigen Wahrheiten aus den Erfahrungsdingen abstrahiert, nur um die Erkenntnis zu vervollkommen, eine vollkommnere Erkenntnisweise, als in der praktischen Seinserkenntnis, welche die allgemeinen und notwendigen Schlußfolgerungen der theoretischen Philosophie auf die individuellen und zufälligen Erfahrungstatsachen anwendet, wie es z. B. auf dem Gebiete des ethischen Handelns oder des praktischen Kunstschaffens geschieht. Denn das Allgemeine und Notwendige ist nach Thomas von Aquin wegen seiner Unabhängigkeit von der Materie an und für sich vollkommner als das Individuelle und Zufällige, das wesensnotwendig eine Abhängigkeit von der Materie einschließt. Trotzdem ist auch der hl. Thomas der Ansicht, daß das theoretische Wissen uns von Gott nur für das praktische Handeln gegeben ist und nicht umgekehrt. Denn das letzte Ziel des Menschen, dem alles andere als Mittel untergeordnet werden muß, besteht nach dem hl. Thomas in der formellen Verherrlichung Gottes und der Erreichung der eigenen Glückseligkeit. Darum soll der Mensch nach dem Willen des Schöpfers nicht nur an der Weisheit Gottes teilnehmen, indem er durch die spekulative Vernunft die in den individuellen und

zufälligen Dingen verwirklichten Gedanken Gottes in immaterieller Weise ohne die individuellen Eigentümlichkeiten in sich aufnimmt, sondern er soll auch an der Allmacht Gottes teilnehmen, indem er nach dem Vorbilde der verwirklichten Gedankenformen Gottes neue Formen in der realen Daseinsordnung z. B. auf dem Gebiete des Kunstschaffens und des ethischen Handelns hervorbringt. Gerade auf dem sittlichen Gebiet erreicht die praktische Vernunft des Menschen ihren eingentlichen Höhepunkt, indem sie durch Verwirklichung des Idealbildes der menschlichen Persönlichkeit entsprechend den Vorschriften des ewigen Gesetzes den Menschen nicht nur akzidentell, sondern wesentlich oder in Bezug auf seine Endbestimmung vervollkommenet. Auch der hl. Thomas wird daher die ethische Grundforderung H.s anerkennen: « Mensch, werde wesentlich »! oder « werde das, was du nach deinem Wesen sein sollst »!

Eine vierte Lichtseite der Existenzphilosophie H.s besteht darin, daß er die Philosophie aus den abstrakten Höhen der metaphysischen Spekulation in die Niederungen der konkreten Daseinswirklichkeit zurückrufen will. Es braucht nicht gelegnet zu werden, daß der von Thomas behauptete Primat der spekulativen Vernunft über die praktische die Gefahr in sich schließt, sich in den Höhen der metaphysischen Spekulation zu verlieren und den ernsten Problemen des praktischen Lebens nicht mehr die erforderliche Aufmerksamkeit zuzuwenden. Wie sehr der hl. Thomas selbst eine solche Unterschätzung der praktischen Philosophie prinzipiell mißbilligt, hat er am deutlichsten gezeigt in seinem reifsten Hauptwerk der *Summa theologica*. Die *Summa theologica*, die man als das beste Idealbild einer katholischen Existenzphilosophie bezeichnen kann, stellt das menschliche Leben als eine Bewegung dar, die von Gott ausgeht und zu Gott durch Vermittlung Christi zurückkehrt. Man kann daher den drei Teilen der S. th. mit Portmann die Überschrift geben: « Von Gott, zu Gott durch Christus », oder mit O. Willmann: « Gott, Mensch, Gottmensch », oder auch « Urbild, Ebenbild, Verähnlichung », oder « Natur, Gesetz, Übernatur ». Das Charakteristische ist jedenfalls, daß im Mittelpunkt der Darstellung der sittliche, zur Gesetzeserfüllung berufene, freie Mensch steht. So werden die beiden Flügel des mächtigen Baues, nämlich die prima und tertia pars, durch einen zwiegeteilten Mittelbau, die 1. 2. und die 2. 2., welcher die Lehre vom sittlichen Menschen enthält, zusammengehalten, obgleich dieser Mittelbau die Seitenflügel an Ausdehnung weit überragt. In diesem Sinne ist die Betrachtungsweise

des Aquinaten eine « praktisch-anthropozentrische, weil sie das sittliche Handeln des Menschen zum Zentrum des Philosophierens macht. Mit dieser praktischen Grundeinstellung des Aquinaten stimmt H. überein, indem er die sittliche Lebensaufgabe, auf der Grundlage der Kontingenz und des Todesgedankens verankert, in den Vordergrund der Untersuchung rückt. Es ist ein unbestreitbares Verdienst H.s, daß er den stolzen Vertretern des mechanischen Monismus, denen der Mensch nur eine künstlich gebaute Maschine ist, und den wirklichkeitsfremden Propheten eines illusionären Idealismus, die im Menschen nur eine ideale Sinneinheit von Bewußtseinsinhalten sehen, das harte Wort von der « Geworfenheit » des menschlichen Seins als des « Seins zum Tode » entgegenschleudert. Dieser Ruf zu größerer Wirklichkeitstreue und praktischem Lebensernst ist um so wirksamer, als er nicht von einem weltfremden, stillen Einsiedler kommt, sondern von einem Vertreter der Wissenschaft, der mitten im Leben steht und die ganze Problematik des modernen Menschen an sich selbst erfahren hat. Dazu kommt seine Meisterschaft, die Strukturschichten des menschlichen Daseins, wie Daseinsangst, Schuldbewußtsein, Sorge und Entschlossenheit in psychologisch feiner Sinnanalyse zu zergliedern und in markiger Sprache dem modernen Menschen nahe zu bringen. So wird der außerordentliche Einfluß der Existenzphilosophie H.s auf die moderne Jugend verständlich. Was sie für H. begeistert, ist das, was man mit Recht den « heroischen Finitismus » genannt hat, den er unserer Nachkriegszeit, die nur von Katastrophen und Daseinsvernichtungen und Daseinsbedrohungen lebt, durch die Parole vor Augen stellt: « Laßt euch nicht zu Sklaven der Maschine und zu bloßen Werkzeugen des Kapitalismus degradieren » ! « Heraus aus der uneigentlichen Daseinsweise des Alltags und hinauf zur eigentlichen Daseinsweise des idealen Menschentums » ! Insofern kann man sagen, daß H. die Philosophie aus den abstrakten Höhen einer rein spekulativen Soseinsbetrachtung in die Niederungen der konkreten Daseinsbetrachtung herabgerufen hat, die ähnlich wie Thomas von Aquin Antwort zu geben versucht auf die ernsten Lebensfragen, die den modernen Menschen bewegen.

Doch trotz aller dieser Lichtseiten ist die Existenzphilosophie H.s bei genauer Betrachtung *nicht geeignet*, den modernen Menschen aus seiner Existenzbedrohung zu den idealen Höhen eines gesunden und gesicherten Menschentums emporzuführen. Vielmehr würde eine allgemeine Annahme dieser Daseinsphilosophie gerade das herbeiführen,

was sie beseitigen will: eine neue Bedrohung der Existenz und inneren Gesundheit des modernen Menschen. Das zeigt ein Blick auf die Schattenseiten, die dem Wesenskern der Philosophie H.s anhaften und diesen Wesenskern in einen unüberbrückbaren Gegensatz zu den Grundanschauungen des hl. Thomas von Aquin bringen.

2. Die Schattenseiten des Systems.

Bei der Existenzphilosophie H.s kann man ein Doppeltes unterscheiden: einen *psychologischen Unterbau*, der die psychologischen Voraussetzungen umfaßt, von denen H. ausgeht, und einen *metaphysischen Überbau*, der die ontologischen Schlußfolgerungen enthält, die H. aus seinen Voraussetzungen ableitet. Zu den wichtigsten *psychologischen Voraussetzungen* H.s gehört die Annahme eines irrationalen oder existentialen Selbstbewußtseins, das in den emotionalen Akten enthalten sein soll. Das wichtigste *ontologische Ergebnis* der beschriebenen Sinnanalyse besteht in der metaphysischen Behauptung, daß das eigentliche Wesen des menschlichen Seins im Dasein besteht, in dem ein vom Dasein irgendwie verschiedenes Sosein nicht enthalten ist.

Nach dem hl. Thomas stehen beide Annahmen mit den absoluten Forderungen des Kontradiktionsprinzips in unlösbarem Widerspruch. Sollte sich diese Ansicht als richtig erweisen lassen, so stände sowohl der empirische Unterbau, wie der metaphysische Überbau mit den Forderungen des Kontradiktionsprinzips in unlösbarem Widerspruch. Um also die Schattenseiten genau kennen zu lernen, die dem Wesenskern des Heideggerschen Systems anhaften, ist es weder notwendig, noch möglich, alle Voraussetzungen und Folgerungen H.s im einzelnen zu untersuchen. Es genügt vielmehr, das psychologische Problem des irrationalen Selbstbewußtseins und das metaphysische Problem des soseinslosen Daseins einer genauen kritischen Nachprüfung zu unterziehen.

§ 1. Das psychologische Bewußtseinsproblem.

H. geht von der Voraussetzung aus, daß die Frage nach dem Sinn des Seins nur vom konkreten Einzelmenschen gestellt und nur von ihm durch eine hermeneutische Sinnanalyse des individuellen Selbstbewußtseins gelöst werden kann. Zwar anerkennt H. mit Thomas von Aquin auch ein rationelles Selbstbewußtsein, durch das der menschliche Verstand seine eignen Denkakte und in denselben sich selbst und das

Ich nach seinem Dasein und Sosein erkennt. Doch glaubt er in Weiterführung der Bewußtseinsauffassungen von Brentano, Husserl, Scheler, Dilthey und andern, daß es neben dem rationalen auch ein *irrationales oder existenzielles Selbstbewußtsein* gibt, das in jedem emotionalen Akt des Fühlens und Wollens wesentlich eingeschlossen ist. So soll sich uns in der Stimmung der Daseinsangst nicht nur das Wesen des Menschen als « *Sorge* » enthüllen, sondern auch der ontologische Wesenssinn der Sorge sich als « *Zeitlichkeit* » offenbaren. Ja, H. vertritt die Ansicht, daß das eigentliche Wesen aller psychischen Seins, das er mit dem menschlichen Dasein identifiziert, in einem irrationalen oder existenziellen *Selbstbewußtsein* besteht, das H. apriorisches « *Seinsverständnis* » nennt. Denn in diesem irrationalen *Selbstbewußtsein* sieht H. die apriorische Bedingung für die Möglichkeit jeder rationalen Erkenntnis überhaupt.

Um die *Bewußtseinstheorie des hl. Thomas* zu verstehen, müssen wir anknüpfen an die Auffassungen der modernen experimentellen Psychologie. Seit Külpe unterscheidet die experimentelle Psychologie drei Zonen des Bewußtseins: die Randzone, Blickfeldzone und Blickpunktzone.

Zur Randzone des Bewußtseins gehören jene Bewußtseinsinhalte, die mit dem « *direkten Bewußtsein* » nur dunkel oder halbbewußt werden. So hört der Müller das Klappern der Mühle nur dunkel und halbbewußt, solange seine Aufmerksamkeit nicht auf die Tonempfindung, sondern auf andere Gegenstände gerichtet ist. Diese Inhalte bilden also den « *unanalysierten Hintergrund des Bewußtseins* ». Denn sie werden zwar durch ein dunkles Gesamtbewußtsein als vorhanden erkannt, aber noch nicht deutlich von einander unterschieden. Dieses Bewußtsein wird « *direktes* » genannt, weil es in jedem direkten Erkenntnisakt eingeschlossen ist und jede Reflexion ausschließt, die in einem zweiten Akt die Aufmerksamkeit auf einen ersten Akt zurückwendet. Dem direkten oder Randzonenbewußtsein entspricht nach Külpe die Bewußtheitsstufe des « *einfachen Gegebenseins* ». Denn die Randzoneninhalte sind im Bewußtsein einfach vorhanden und darum dunkel bewußt, aber wegen der Ablenkung der Aufmerksamkeit auf andere Gegenstände, z. B. in der Zerstreutheit, im Schlaf oder der Narkose, « *nicht beachtet* » oder « *nicht bemerkt* ». Zwar glauben Leibnitz, Herbart, Hagemann, Gutberlet u. a., daß die Randzoneninhalte nicht nur « *unbemerkt* », sondern auch « *unbewußt* » seien. Doch ist nach Aristoteles (De anima, lib. III, c. 2) und Thomas von Aquin (ebenda

lectio 3), Cajetan (De anima, lib. II, c. 13), Johannes a s. Thoma (De anima, lib. IV, c. 4) u. a. eine unbewußte Erkenntnis, d. h. eine Erkenntnis, die dem Erkennenden unbekannt ist, begrifflich ebenso unmöglich, wie ein Wissen, von dem der Wissende nichts weiß. Gerade weil zum Wesen jedes Erkenntnisaktes nicht nur ein Gegenstandsbewußtsein, sondern auch ein Akt- und Ich-Bewußtsein gehört, lehnt Thomas jedes Unterbewußtsein, das nur unbewußte Erkenntnisse vermittelt, wie die Psychoanalytiker mit Freud und die modernistischen Religionsphilosophen mit James behaupten, als eine widerspruchsvolle psychologische Mystifikation ab. Damit stimmt die moderne Psychologie überein, die ein vom dunklen Randzonen-Bewußtsein verschiedenes Unterbewußtsein nicht anerkennt.

Die zweite Zone, die Blickfeldzone, umfaßt alle jene Bewußtseinsinhalte, die vom «unvollkommenen reflexen» oder «phänomenalen» Bewußtsein zwar beachtet und bemerkt, aber doch nur *indirekt* erkannt werden, weil die Aufmerksamkeit primär und direkt auf die Inhalte der Blickpunktzone gerichtet ist. Der Blickfeldzone entspricht nach Külpe die Bewußtheitsstufe des «Beachtens oder Bemerkens». Diese zweite Entwicklungsstufe der Bewußtheit begründet das «reflexe» *Bewußtsein* oder Bewußtsein «im eigentlichen Sinne». Denn bei dem Blickfeldzonen-Bewußtsein ist nicht nur ein Erkenntnisakt vorhanden, sondern zwei Akte werden vollzogen, indem in einem zweiten Akt die Rückwendung der Aufmerksamkeit auf einen bereits vollzogenen ersten stattfindet. Trotzdem ist die Reflexion eine «unvollkommne», weil der Inhalt infolge der mangelhaften Konzentration der Aufmerksamkeit sich noch nicht zur vollen Klarheit der Bewußtheit entwickelt hat. Man nennt dieses Bewußtsein darum auch «phänomenales». Denn die seelischen Vorgänge werden infolge der mangelhaften Konzentration der Aufmerksamkeit nicht erfaßt, wie sie in sich sind, sondern nur wie sie uns infolge der unvollkommen entwickelten Aufmerksamkeit erscheinen. Ein solches phänomenales Bewußtseinsurteil ist bei einem Amputierten vorhanden, wenn er richtig urteilt: «Die Schmerzempfindung scheint mir im amputierten Finger lokalisiert zu sein». Solche phänomenale Bewußtseinsurteile besitzen den höchsten Grad absoluter Sicherheit, sodaß sie weder *per se* noch *per accidens* falsch sein können. Denn die absolute Sicherheit und Objektivität des phänomenalen Bewußtseins ist die *conditio sine qua non* für die Möglichkeit irgend eines Gegenstandsbewußtseins. Erkannen wir nämlich die seelischen Akte nicht mehr wie sie in sich sind, noch auch wie sie uns

erscheinen, erkännen wir die seelischen Akte überhaupt nicht mehr. Wer aber die seelischen Akte überhaupt nicht mehr erkennt, erkennt auch nicht, was sie enthalten: die Aktinhalte oder Gegenstände. Weil aber die phänomenalen Bewußtseinsurteile nicht nur vom realen Sein der seelischen Akte, sondern auch von den Bedingungen des erkennenden Subjektes abhängig sind, kann der freie Wille das *phänomenale* Urteil durch einen voreiligen Willensbefehl in ein *noumenales* Urteil umwandeln, indem z. B. der Amputierte irrtümlicher Weise urteilt: «Der Schmerz ist in Wirklichkeit im amputierten Finger lokalisiert». Darum können die noumenalen Bewußtseinsurteile, die auf Inhalte der *Blickfeldzone* sich stützen, per accidens, d. h. durch einen voreiligen Willensbefehl falsch sein.

In der dritten Zone, der *Blickpunktzone*, die nach der experimentellen Psychologie höchstens 6-7 disparate Inhalte umfaßt, werden die seelischen Vorgänge nach ihrem Dasein und Sosein mit Hilfe des «*vollkommenen reflexen*» Bewußtseins so erfaßt, wie sie in sich sind. Dieses Bewußtsein wird «*vollkommen reflexes*» Bewußtsein genannt, weil es die höchste, nicht mehr steigerungsfähige Entwicklungsstufe der Aufmerksamkeits-Anspannung darstellt. Man bezeichnet dieses Bewußtsein auch als «*noumenales*», weil dieses Bewußtsein ausschließlich vom realen Sein des Bewußtseinsvorganges bestimmt wird und jeder verändernde Einfluß des erkennenden Subjektes vollkommen ausgeschaltet ist. Während das phänomenale Bewußtsein die seelischen Vorgänge unmittelbar erfaßt und darum mit ihrem Subjekt und Objekt, ist das noumenale Tatsachen-Bewußtsein eine mittelbare Erkenntnis, die sich auf einen Kausalschluß stützt. Denn die noumenale Tatsachen-erkenntnis, wie sie in der empirischen Psychologie vorliegt, wird aus der phänomenalen Erfahrungserkenntnis gewonnen, indem durch einseitige Veränderung der Aufmerksamkeits-Anspannung und Konstanz-haltung der übrigen Erkenntnis-Bedingungen aus dem phänomenalen Erfahrungsbilde alle jene Züge ausgemerzt werden, die auf Rechnung des Subjektes und seiner willkürlichen Aufmerksamkeit zu setzen sind. Aus der noumenalen *Erfahrungserkenntnis* der seelischen Tätigkeiten gewinnen wir dann die noumenale *Wesenserkenntnis* der Seele und ihrer *Akzidentien*, indem wir z. B. von den Eigenschaften des eigentümlichen Formalobjektes unseres Verstandes auf das Wesen des Denkaktes und Denkvermögens und von diesem auf das Wesen der Seele und des Ichs mit Hilfe des Kausalprinzips schließen. So leitet die rationelle Psychologie aus der Geistigkeit des intellektiven

Formalobjektes die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele ab. Der Blickpunktzone entspricht nach Külpe die Bewußtheitstufe des « *Konstatierens* », die das aktuelle und potentielle Wissen umfaßt. *Aktuell* ist das *Wissen*, wenn der Bewußtseinsinhalt nicht nur klar und deutlich erkannt und unterschieden, sondern auch ausdrücklich benannt wird. Aktuelles Wissen geht allmählich in *potentielles* über, indem die anschaulichen Wortvorstellungen in den Hintergrund des Bewußtseins treten, sodaß die Inhalte zwar noch klar und deutlich erkannt und unterschieden werden, aber nicht mehr ausdrücklich benannt werden können. — Die noumenalen Bewußtseins-Urteile, die sich auf Inhalte der Blickpunktzone stützen, können weder per se noch per accidens falsch sein. Denn ihr Vollzug ist dem freien Willen entzogen, weil diese Urteile ausschließlich vom objektiven Zwang des realen Seins abhängig sind. Urteile aber, die ausschließlich von den objektiven Notwendigkeiten des realen Seins normiert werden, sind mit begrifflicher Notwendigkeit immer wahr. Noumenale Bewußtseinsurteile können daher nur per accidens, d. h. durch den voreiligen Willensbefehl falsch werden, wenn sie sich auf Inhalte der *Blickfeldzone* stützen, die nicht nur von den Bedingungen des Objektes, sondern auch des Subjektes abhängig sind.

Worin besteht nun der eigentliche Unterschied zwischen der Bewußtseinstheorie H.s und derjenigen des hl. Thomas? Nach dem hl. Thomas ist ein direktes Objekt-, Akt- und Ich-Bewußtsein im Wesen jedes Erkenntnisaktes eingeschlossen. So schließt die Tonempfindung des Müllers mit begrifflicher Notwendigkeit nicht nur ein Gegenstands-Bewußtsein, sondern auch ein Akt- und Ich-Bewußtsein ein, selbst wenn die Tonempfindung nur der Randzone des Bewußtseins angehört, weil jede Reflexion oder Rückwendung der Aufmerksamkeit durch das sinnliche oder intellektive Bewußtsein fehlt. H. überträgt diese Theorie des « direkten Bewußtseins » von der Erkenntnis auf die emotionale Sphäre. Denn nach ihm ist auch in jedem Gefühl oder Willensakt nicht nur ein direktes Gegenstandsbewußtsein, sondern auch ein direktes Akt- und Ich-Bewußtsein wesentlich eingeschlossen. Ja, dieses irrationale Bewußtsein soll sogar die apriorische Bedingung für die Möglichkeit jeder rationalen Erkenntnis und des menschlichen Daseins überhaupt sein.

Wie stellt sich nun Thomas von Aquin zu dieser Auffassung? Er lehnt zunächst die Kantische Dreiteilung des Seelenlebens in Erkennen, Fühlen und Wollen grundsätzlich ab, auf der die Bewußtseinstheorie

H.s beruht. Denn nach Thomas werden die verschiedenen seelischen Funktionen spezifiziert durch ihre Formalobjekte. Das Erkennen aber ist auf das ens oder das verum fundamentale als Formalobjekt gerichtet, während das bonum das Formalobjekt des Wollens ist. Sollte also das Fühlen eine gleichwertige Funktion neben dem Erkennen und Wollen sein, so müßte es ein drittes gleichwertiges Formalobjekt geben, das als Spezifikationsprinzip des Fühlens dienen könnte. Ein solches Formalobjekt gibt es aber tatsächlich nicht; vielmehr ist das Fühlen genau so wie das Wollen auf das Bonum oder das Wertvolle als Formalobjekt gerichtet. Daher ist nach Thomas die Dreiteilung des Seelenlebens durch eine Zweiteilung zu ersetzen, nach der alle seelischen Tätigkeiten auf zwei oberste Gattungen zurückgeführt werden müssen: die Kenntnisnahme und Stellungnahme. Trotzdem anerkennt der hl. Thomas den berechtigten Kerngedanken der Dreiteilung, daß nämlich die theoretische Kenntnisnahme in der cognitio eine praktische Stellungnahme des Willens im amor concupiscentiae nur dann hervorzurufen vermag, wenn der Wille vorher durch das lustbetonte Gefühl des amor complacentiae innerlich bewegt und ergriffen ist. Darum unterscheidet die moderne Psychologie im Anschluß an den hl. Thomas eine passiv wertende Stellungnahme im Gefühl und eine aktiv vollziehende Stellungnahme im Wollen.

Daraus zieht die scholastische Psychologie im Anschluß an den hl. Thomas den Schluß, daß ein irrationales oder emotionales Selbstbewußtsein begrifflich unmöglich ist. Denn das metaphysische Wesen der Erkenntnis enthüllt sich dem Bewußtsein in der beschreibenden Sinnanalyse als eine objektive oder immaterielle Aufnahme fremder Seinsformen, durch die das erkennende Subjekt, trotz der realen Verschiedenheit in der realen Daseinsordnung, mit dem erkannten Objekt in der idealen Soseinsordnung identisch wird. Ebenso offenbart sich uns das Fühlen in der wesentlichen Sinnanalyse als passives Ergriffensein des Ichs von einem erkannten Wert, während das Wollen sich darstellt als ein aktives Sichhinbewegen des Ich zum realen Besitz des erkannten Wertes. Allerdings ist nach der scholastischen Psychologie ein unbewußtes Fühlen und Wollen begrifflich ebenso unmöglich, wie ein unbewußtes Erkennen. Doch wird der Akt des Fühlens und Wollens nicht durch sich selbst bewußt, sondern durch den vorausgehenden und begleitenden Erkenntnisakt des Selbstbewußtseins. Denn ein konkreter Akt des Gefühls und Willens ist nach dem hl. Thomas nicht möglich, ohne daß ein Verstandesakt, nämlich das imperium

in der Ordnung der Zweckursächlichkeit vorausgeht, der zugleich in der Ordnung der Wirkursächlichkeit nachfolgt. Darum ist der gefühlsbetonte Willensakt im Verstandesakt wie die Wirkung in der Ursache enthalten, weshalb der hl. Thomas in seiner *Summa theologiae* sich auf den Satz des Aristoteles stützt: « *Voluntas in ratione est* » (S. th. I. q. 87 a. 4 c.). Daraus folgt, daß das Selbstbewußtsein den Verstandesakt nicht erkennen kann, ohne gleichzeitig den lust- oder unlustbetonten Willensakt mitzuerkennen, der im Verstandesakt eingeschlossen ist.

Ein irrationales oder emotionales Selbstbewußtsein, das H. das « *existenziale* » Selbstbewußtsein nennt, wäre also nur dann möglich, wenn der emotionale Akt des gefühlsbetonten Wollens ein doppeltes Formalobjekt haben könnte, nämlich das *bonum*, soweit es ein gefühlsbetontes Wollen ist, und zugleich das *verum* fundamentale oder *ens*, soweit es ein irrationales Erkennen des Objektes, Aktes und Subjektes wesentlich einschließt. Nach dem Kontradiktionsprinzip ist es aber ebenso begrifflich unmöglich, daß ein seelischer Akt ein doppeltes Formalobjekt hat, wie es begrifflich unmöglich ist, daß ein Ding, etwa Petrus, eine doppelte Wesensform und damit ein doppeltes Wesen hat. Mit Recht zieht daraus die thomistische Psychologie die Folgerung, daß die psychologische Bewußtseinstheorie H.s, die den empirischen Unterbau der Existenzphilosophie bildet, mit den unerbittlichen Forderungen des Kontradiktionsprinzips in einem unüberbrückbaren Widerspruch steht.

Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir den metaphysischen Überbau der Existenzphilosophie H.s: das metaphysische Daseinsproblem, einer genaueren Kritik unterziehen.

§ 2. Das metaphysische Daseinsproblem.

H. unterscheidet die Welt des *dinglichen Seins*, die nur vorhanden ist, von der Welt des *persönlichen oder menschlichen Seins*, das existiert. Beim dinglichen Sein muß man ein Spannungsverhältnis von Sosein und Dasein unterscheiden. So heißt es im Kantbuche: « An jedem Seienden 'gibt' es so Was-sein und Daß-sein, *essentia* und *existentia*, Möglichkeit und Wirklichkeit » (Km 214). Beim menschlichen Sein hält aber H. ein solches Spannungsverhältnis für unmöglich, weshalb er es « *ontisch* » im Gegensatz zum « *ontologischen* » Dasein nennt. Denn das Wesen des menschlichen Seins besteht in der Sorge. Die Sorge

schließt aber jeden substantiellen Träger aus, der als Sosein das Dasein in sich aufnehmen könnte. Das $\pi\varphi\omega\tau\sigma$ $\psi\epsilon\bar{\nu}\delta\sigma$ der altgriechischen Philosophie besteht nach H. darin, daß sie ausschließlich am dinglich oder ontisch Seienden orientiert ist und darum den Substanzbegriff auch auf das menschliche Sein ausdehnt, obgleich dadurch die wesentliche Eigenart des Menschen zerstört wird. Denn der Grundcharakter des dinglichen Seins besteht darin, daß es Dasein von etwas ist. Das menschliche Sein dagegen stellt eine Daseinsform dar, die nicht Dasein von etwas, sondern soseinsloses Dasein ist.

Man könnte glauben, daß H. nach Ablehnung der scholastischen *Substanztheorie* sich auf den Boden der antischolastischen *Aktualitätstheorie* stellen würde. Doch lehnt H. die Aktualitätstheorie ebenso ausdrücklich ab, wie die *logische Ichtheorie Kants* mit der Begründung, daß auch diese Erklärungen noch unter dem beherrschenden Einfluß der alten Dingontologie stehen. Nach H. besteht das Wesen des Menschen in der Sorge oder dem Gerichtetsein des konkreten Menschen auf sein eigenes Seinkönnen. Dieses Gerichtetsein ist aber eine jeden Augenblick wechselnde Beziehung ohne jedes Beziehungssubjekt und Beziehungsgrundlage. Will man also dem Wesensunterschied zwischen menschlichem und dinglichem Sein gerecht werden, so müssen wir uns frei machen von der Erbschuld der scholastischen Ontologie, daß das menschliche Dasein eine Substanz als Soseins- und Daseinsträger und jede Beziehung des menschlichen Daseins notwendig eine Substanz als Beziehungsträger und eine Beziehungsgrundlage unterstelle. Denn das menschliche Sein kann nicht auf die Kategorien der Substanz oder des Akzidenz, sondern nur auf die Kategorie des Daseins zurückgeführt werden. Darum ist der Mensch seinem Wesen nach nicht eine *res cogitans* oder *curans*, sondern reine *cura* oder Sorge ohne jedes Subjekt.

Wie stellt sich nun Thomas von Aquin zu dieser metaphysischen Daseinsauffassung? Zunächst muß im Interesse der historischen Wahrheit festgestellt werden, daß H. irrt, wenn er glaubt, daß die scholastische Philosophie die ontologische Grundfrage nach dem Wesen des Seins nicht untersucht habe. Ein kurzer Blick in die entsprechende scholastische Literatur hätte ihn von der Unwahrheit seiner Auffassung überzeugen können. So faßt z. B. der hl. Thomas in seiner Jugendschrift: « *De ente et essentia* » den Inhalt der Schrift in der Einleitung also zusammen: « Es soll untersucht werden, was mit dem Wort Sein und Wesenheit gemeint ist, wie beide in den verschiedenen

Dingen verwirklicht werden und wie sie zu den logischen Auffassungen sich verhalten » (De ente et essentia, ed. Baur, Introductio)¹. Das ist genau das Problem, mit dem H. sich abmüht.

Zur Lösung des Seinsproblems beginnt der hl. Thomas in seiner Schrift mit einer wichtigen Unterscheidung, die wir bei H. vergebens suchen, indem er schreibt: « Das Sein wird an und für sich in doppeltem Sinne gebraucht: einmal bezeichnet es jenes Sein, das in die 10 Gattungen zerfällt; sodann drückt es jenes Sein aus, das die Wahrheit der Aussagen bezeichnet » (De ente et essentia, c. I. p. 12)². Das *logische Sein* des Gedankendinges ist ausschließlich in unserm Denken vorhanden. Denn es bezeichnet alles, worüber wir ein logisch wahres Urteil bilden können, z. B. die *negationes* und *privationes* der Blindheit, der Nacht usw. Das *reale Sein* aber bezeichnet ein Sosein, dem das Dasein der Wirklichkeit oder Möglichkeit nach zukommt. Das reale Sein drückt darum nur das aus, was wirklich existiert oder existieren kann und deshalb in die 10 Kategorien des Aristoteles gehört. Das *ens rationis* und das *ens reale* unterscheiden sich also wesentlich im Sein. Denn das logische Sein des Gedankendinges bezeichnet an und für sich ein reines Nichtsein, das von unserm Verstande, dessen Formalobjekt das reale Sein ist, nur nach Analogie des realen Seins gedacht werden kann mit dem Nebengedanken, daß es doch kein reales Sein ist. Darum wird das Sein im eigentlichen Sinne nur vom *ens reale* ausgesagt, vom *ens rationis* aber nur im analogen Sinne.

Das *ens reale* zerfällt in das *substantielle* und *akzidentielle* Sein, sowie in das *endliche* und *unendliche* Sein. Darum sagt Thomas im 2. Kap. seiner Jugendschrift: « Weil aber das Sein uneingeschränkt und zuerst von den Substanzen ausgesagt wird und erst danach und nur in gewisser Hinsicht von den Akzidentien, so muß die Wesenheit in Wirklichkeit und eigentlich in den Substanzen sein, in den Akzidentien aber nur irgendwie und in gewisser Hinsicht » (De ente et essentia, c. II, p. 14).³ Denn das Sein im eigentlichen Sinne bezeichnet ein

¹ « Dicendum est, quid nomine entis et essentiae significetur, et quomodo in diversis inveniantur et quomodo se habeant ad intentiones logicas » (De ente et essentia, ed. Baur, introductio, p. 11).

² « Ens per se dicitur dupliciter: uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo quod significat propositionum veritatem » (ibid. c. 1, p. 12).

³ « Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est, quod essentia vere et proprie est in substantiis; sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid » (ibid. c. 2, p. 14).

Sosein, das ein Dasein besitzt oder besitzen kann. Ein solches Sosein besitzt aber im eigentlichen Sinn nur die Substanz, die in sich subsistiert. Daher kann das Sein im *eigentlichen* Sinne nur vom substantiellen Sein ausgesagt werden. Das akzidentelle Sein aber wird ein Sein genannt, nicht weil es ein Sosein besitzt, das in sich selbst existiert, sondern weil es *in einem Subjekt* ist, das in sich selbst subsistiert. Darum kommt ihm das Sein nur im *analogen*, Sinn d. h. in Abhängigkeit von der Substanz zu, weil es nach dem Ausdruck des Aristoteles nicht ein *ens* ist, sondern ein *ens entis*, d. h. ein Sein in einem Sein. Wie Substanz und Akzidenz, so unterscheiden sich auch das endliche und unendliche Sein im Sein selbst. Denn dasjenige, wodurch sich Substanz und Akzidenz unterscheiden, nämlich das esse in se und in *alio*, ist ebenso gut ein Sein und nicht ein bloßes Nichtsein, wie dasjenige, wodurch das endliche und unendliche Sein sich unterscheiden, nämlich das esse ab *alio* und esse a *se*. Mit Recht zieht daraus Thomas den Schluß, daß das abstrakte Sein nicht ein *eindeutiger* Allgemeinbegriff ist, der wie die kategorialen Gattungsbegriffe genau in demselben Sinn von seinen Subjekten ausgesagt wird. Er ist darum ein *analoger* Begriff, der von den verschiedenen Seinsträgern, wie Substanz und Akzidenz, Geschöpf und Gott, in *schlechthin verschiedenem* Sinne ausgesagt wird, weil diese Seinsträger sich im Sein selbst unterscheiden. Aber wenn sie auch schlechthin verschieden sind, so stimmen sie doch *secundum quid* darin überein, daß sie ein Sosein-Dasein-Verhältnis in verschiedenem Sinn einschließen. Gerade weil H. diese grundlegende Analogia *entis* nicht kennt, ist es nicht zu verwundern, daß ihm der Wesensunterschied zwischen *ens rationis* und *ens reale*, sowie zwischen dem substanzialen und akzidentiellen, dem geschöpflichen und unerschaffenen Sein nicht vollkommen aufgeleuchtet ist.

Worin besteht nun nach Thomas der Wesenssinn des metaphysischen Seins? Thomas antwortet: in dem, was den verschiedenen Formen des Seins: dem gedanklichen und realen, dem substanzialen und akzidentiellen, dem erschaffenen und unerschaffenen Sein gemeinsam ist. Der Wesenssinn des abstrakten Seins besteht darum in einem Spannungsverhältnis zwischen Sosein und Dasein, durch das das Sein wesensnotwendig vom Nichtsein verschieden wird.

So bezeichnet das *unendliche Sein* Gottes ein Sein, bei dem das Sosein im Dasein besteht. Man sollte fast meinen, Thomas habe das Hauptwerk H.s gekannt, als er in seiner Jugendschrift behauptete: «Daher gibt es Philosophen, die behaupten, daß Gott keine Wesenheit

oder kein Sosein habe, weil sein Sosein nichts anderes ist, als sein Dasein » (De ente et essentia, c. VII, p. 46)¹. Obgleich bei Gott also Sosein und Dasein vollkommen identisch sind, so können wir doch wegen unserer analogen Gotteserkenntnis Gott nicht denken, ohne das Spannungsverhältnis zwischen Sosein und Dasein im Sinne einer realen und logischen Identität zu behaupten. Als *ens per essentiam* ist das göttliche Sein ein unendlicher *actus purus*, der alle wirklichen und möglichen Vollkommenheiten in sich schließt. Darum sagt Thomas im 6. Kapitel seiner Jugendschrift: « Obwohl die erste Ursache nur Dasein ist, dürfen ihr doch die übrigen Vollkommenheiten und Vorzüge nicht fehlen. Sie hat vielmehr alle Vollkommenheiten, die in allen Gattungen vorhanden sind, in sich, sodaß sie vollkommen schlechthin genannt wird » (De ente et essentia, v. VI, p. 48)².

Das *erschaffene Sein* ist z. B. bei den *reinen Geistern* ein Sein, bei dem Sosein und Dasein verschieden sind, mag man diese Verschiedenheit mit den Thomisten als eine reale, oder mit den Suaresianern als eine virtuelle bezeichnen. Gerade wegen dieser Verschiedenheit ist das erschaffene Sein wesentlich ein *actus impurus*, bei dem sich Sosein und Dasein verhalten wie Potenz zum Akt. Daraus zieht der hl. Thomas im gleichen Kapitel den Schluß: « Darum ist ihr (der reinen Geister) Sein nicht absolut, sondern in einem Subjekt aufgenommen und darum begrenzt und endlich nach Maßgabe der Aufnahmefähigkeit der empfangenden Natur » (De ente et essentia, c. VI, p. 48)³. Das erschaffene Sein ist entweder substanzielles oder akzidentelles Sein. Die erschaffenen Substanzen können einfache sein, wie bei den reinen Geistern, oder zusammengesetzte, wie bei den körperlichen Dingen. Bei allen geschaffenen Substanzen aber schließt das Sein eine *Verschiedenheit von Sosein und Dasein* ein, jedoch so, daß das Sosein in sich selbst existiert ohne eines Trägers zu bedürfen.

Selbst das *akzidentelle Sein* schließt ein Spannungsverhältnis von Sosein und Dasein ein. Doch ist dieses Sosein ein unvollständiges, das eine transzendentale Abhängigkeitsbeziehung von der Substanz

¹ « Et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud, quam esse suum » (ibid. c. 6, p. 46).

² « Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones vel nobilitates; immo habet omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur » (ibid. c. 6, p. 48).

³ « Unde esse earum non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis » (ibid. c. 6, p. 48).

als dem naturgemäßen Träger einschließt. In ähnlicher Weise kann auch das *Sosein* für sich und das *Dasein* für sich in einer Wesensdefinition bestimmt werden. Doch ist weder das *Dasein*, noch das *Sosein* als solches ein vollständiges *ens quod*, sondern nur ein unvollständiges *ens quo*, d. h. sie sind nicht ein vollständiges Sein, sondern nur unvollständige Bestandteile des Seins, die ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis wesentlich einschließen. Darum ist eine Wesensdefinition des *Daseins* oder *Soseins* nicht möglich, ohne die wechselseitige Abhängigkeitsbeziehung in die Begriffsbestimmung mit aufzunehmen. — Wenn H. alle notwendigen Voraussetzungen des *Soseins* oder *Daseins* als *Strukturelemente des Wesens* betrachtet, so widerspricht ihm Thomas durch den Hinweis, daß dann auch zum spezifischen Wesen des Menschen die Abhängigkeit von Gott gehörte. Jedenfalls besteht für den Aquinaten die Wesensstruktur des abstrakten Seins in einem Spannungsverhältnis zwischen *Sosein* und *Dasein*.

Ist also nach Thomas ein *soseinsloses Dasein* begrifflich möglich? Der Aquinate wird mit einem entschiedenen Nein antworten, mag es sich um dingliches oder persönliches Sein handeln. Denn entweder ist das endliche *Dasein* vom unendlichen wesentlich verschieden oder nicht.

Besteht *kein Wesensunterschied*, so müßte das endliche *Dasein* wegen seiner wesentlichen Identität mit dem unendlichen *Dasein* notwendig durch sich existieren und darum ein absolut notwendiges und von jeder äußern Wirkursache unabhängiges *Dasein* haben. Zugleich aber müßte das endliche *Dasein* wegen seiner beschränkten Vollkommenheit durch ein anderes Sein existieren und darum ein zufälliges und abhängiges *Dasein* besitzen. Es ist aber begrifflich unmöglich, daß ein Sein notwendig kontradiktitorische Eigenschaften besitzt. Also muß mit begrifflicher Notwendigkeit ein Wesensunterschied zwischen dem endlichen und unendlichen *Dasein* bestehen.

Ist aber das endliche *Dasein* vom unendlichen *wesensnotwendig verschieden*, so liegt der Grund dieses Wesensunterschiedes entweder im endlichen *Dasein* allein ohne jedes *Sosein*, oder im endlichen *Sosein*, das mit dem *Dasein* identisch ist, oder in einem *Sosein*, das vom endlichen *Dasein* verschieden ist. Eine vierte Möglichkeit ist nicht vorhanden.

Im ersten Falle, wenn das endliche *Dasein* überhaupt kein *Sosein* besitzt, wäre es als endliches *Dasein* notwendig verschieden vom Nichtsein und zugleich notwendig nicht verschieden vom Nichtsein.

Denn jedes Sein, mag es ens quod oder quo sein, wird vom Nichtsein nur verschieden durch das Sosein oder die causa formalis, wie es vom möglichen Sein verschieden wird durch das Dasein. Es ist aber begrifflich unmöglich, daß ein Sein notwendig kontradiktorisch entgegengesetzte Eigenschaften besitzt. Also ist ein endliches Dasein ohne jedes Sosein begrifflich unmöglich.

Im zweiten Falle, wenn das endliche Dasein zwar ein Sosein hat, aber nur ein solches, das mit dem Dasein identisch ist, wäre das endliche Dasein zugleich notwendig ein ens a se, weil es absolut notwendig und unabhängig existierte und zugleich notwendig ein ens ab alio, das nur zufällig und in Abhängigkeit von einer äußern Wirkursache existiert. Denn ein endliches Sein ist nur möglich durch Teilnahme am Sein des unendlichen. Es ist aber begrifflich unmöglich, daß ein Sein notwendig kontradiktorisch entgegengesetzte Eigenschaften besitzt. Also ist ein endliches Dasein, dessen Sosein mit dem Dasein identisch ist, begrifflich unmöglich.

Folglich bleibt nur *der dritte Fall* übrig, daß das endliche Dasein ein Sosein besitzt, das vom Dasein real oder logisch verschieden ist. Und dieser dritte Fall ist nach dem hl. Thomas tatsächlich verwirklicht. Denn wie das metaphysische Wesen Gottes in der Identität von Sosein und Dasein besteht, so besteht nach dem Aquinaten das metaphysische Wesen der Geschöpflichkeit in der Verschiedenheit von Sosein und Dasein. Wegen dieser Identität ist *Gott* notwendig ein ens a se oder per essentiam, das ein absolut notwendiges und unabhängiges Dasein besitzt. Wegen der Verschiedenheit von Sosein und Dasein ist das *Geschöpf* notwendig ein ens ab alio oder per participationem, das nur ein zufälliges und von äußern Wirkursachen abhängiges Dasein besitzt. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß ein endliches Dasein, das entweder gar kein Sosein, oder nur ein mit dem Dasein identisches Sosein besitzt, mit dem Kontradiktionsprinzip im Widerspruch steht.

Fragen wir aber, ob H. vom endlichen Dasein des Menschen *jedes Sosein* oder nur ein *vom Dasein verschiedenes Sosein* ausschalten wollte, so zeigt eine genaue Vergleichung der in Betracht kommenden Stellen mit voller Sicherheit die zweite Deutung. Denn die wirkliche Absicht H.s besteht darin, die scholastische Auffassung vom actus purus, bei dem Sosein und Dasein, Tätigkeit und Sein identisch sind, auf das endliche Dasein des Menschen zu übertragen.

Allerdings wird dadurch die Denkschwierigkeit dieser Auffassung nicht gehoben, sondern nur vermehrt. Oder scheint in dieser Auffassung

der Wesensunterschied zwischen Gott und dem Menschen nicht aufgehoben? H. verneint diese Frage. Denn dieser Unterschied besteht nach ihm darin, daß der Mensch ein *ens ab alio* bleibt, während Gott ein *ens a se* ist. Aber dann entsteht von selbst die Frage: Ist ein *ens ab alio* begrifflich möglich, dessen Sosein mit dem Dasein identisch ist? Nach dem hl. Thomas kann auch diese Frage ohne Aufhebung des Kontradiktionsprinzips nicht bejaht werden. Und mit Recht.

Denn wäre der Mensch ein ens ab alio, bei dem das Sosein mit dem Dasein identisch wäre, so müßte der Mensch notwendig zugleich kraft der eignen Wesenheit existieren und darum ein unendlicher Actus purus sein, und zugleich nicht kraft seiner Wesenheit existieren und ein endlicher Actus impurus sein.

Der Mensch müßte dann kraft seiner Wesenheit existieren. Denn Wesenheit und Dasein sind bei einem Sein nur dann identisch, wenn es kraft seiner Wesenheit notwendig existiert. Was aber kraft seiner Wesenheit notwendig existiert, schließt als *actus purus* in seinem Wesen nicht nur das Dasein ein, sondern auch alle möglichen Vollkommenheiten, die sind oder sein können. Denn so lehrt der hl. Thomas: «Was einem Ding kraft seiner Natur zukommt und nicht infolge einer andern Ursache, das kann in ihm nicht verkleinert oder nur unvollkommen vorhanden sein. Denn wenn von einer Natur etwas Wesentliches weggenommen oder hinzugefügt wird, so wird die Natur eine andere, wie es ja auch bei den Zahlen der Fall ist, bei denen jede Hinzufügung oder Wegnahme einer Einheit die Art ändert» (S. c. G. II, c. 15)¹.

In der gemachten Voraussetzung könnte der Mensch aber zugleich auch nicht kraft seiner Wesenheit existieren. Denn die Verschiedenheit von Sosein und Dasein hätte zur notwendigen Folge, daß der Mensch kraft des Kausalprinzips sein Dasein nur durch den wirkursächlichen Einfluß eines andern empfangen könnte und darum nicht kraft der Wesenheit notwendig existierte, sondern zufällig durch äußeren Einfluß. Was aber nicht kraft seines Wesens als *causa formalis* existiert, sondern von andern sein Dasein empfangen muß, ist wesentlich ein *Actus impurus*, weil es in seinem Wesen nicht alle möglichen Vollkommenheiten einschließt. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß nach

¹ «Quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essentiale subtrahitur vel additur, jam altera natura erit: sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat» (C. G. II, cap. 15).

der Auffassung H.s der Mensch zugleich kraft seiner Wesenheit als unendlicher Actus purus existieren müßte und zugleich nicht kraft seiner Wesenheit, sondern durch den wirkursächlichen Einfluß einer äußern Wirkursache als endlicher Actus impurus existieren müßte. Also ist die Auffassung H.s, daß der Mensch trotz der Identität von Sosein und Dasein doch ein ens ab alio bleiben könnte, mit den Forderungen des Kontradiktionsprinzips nicht in Einklang zu bringen.

Das Gleiche gilt von dem Versuch H.s das menschliche Sein in beständig wechselnde Beziehungen ohne reale Grundlagen aufzulösen. Damit Petrus dem Paulus in Bezug auf die Haarfarbe ähnlich sei, ist nach dem hl. Thomas nicht nur ein realer Beziehungsträger, nämlich Petrus, erforderlich, sondern auch ein reales Beziehungsziel, nämlich, Paulus, sowie die reale Beziehung der Ähnlichkeit mit ihrer realen Grundlage, der Haarfarbe, auf welche die Beziehung sich stützt, weil sie von ihr das Sosein erhält. Das Dasein verdankt die Beziehung der Wirkursache, die den Beziehungsträger mit der Beziehungsgrundlage hervorbringt. Allerdings ist auch die Existenz des Beziehungsziels mit seiner Beziehungsgrundlage die *conditio sine qua non* für das Entstehen der Beziehung in der Daseinsordnung. Jedenfalls bleibt aber *die Grundlage die causa formalis für das Sosein der Beziehung*. Es ist aber begrifflich unmöglich, daß ein Ding existiert ohne ein Sosein, durch das es erst vom Nichtsein verschieden wird. Also ist die Annahme H.s, daß es subjektlose und grundlose reale Beziehungen geben könne, ebenso begrifflich unmöglich, wie die Behauptung, daß der Mensch ein reines Dasein ohne jedes Sosein sei. Wenn nun diese grundlosen Beziehungen nach H. in beständigem Wechsel begriffen sein sollen, so ergibt sich von selbst die Frage: Gibt es in diesem beständigen Wechsel noch etwas Unwandelbares oder nicht? Gibt es im ewigen Werden der grundlosen Beziehungen *nichts Unwandelbares*, so ist nicht einzusehen, wie trotzdem H. unwandelbare und ewig gültige Urteile über das Wesen des Menschen und andere Dinge aufstellen kann. Gibt es aber *etwas Unwandelbares* im ewigen Wechsel grundloser Beziehungen, so ist nicht einzusehen, warum H. einen bleibenden substantiellen Träger im Menschen leugnet, die phänomenologische Wesensforschung Husserls bekämpft, die metaphysisch-religiöse Welt-erklärung Kierkegaards ablehnt. Denn erkennt man einmal die Objektivität des Seinsbegriffes und der ersten Prinzipien an, so ist die Zurück-führung des endlichen Seins auf das unendliche nur eine zwingende

Forderung der logischen Konsequenz. Lehnt aber H. diese Objektivität ab, so fordert die logische Konsequenz mit unabweisbarer Folgerichtigkeit das Bekenntnis zum absoluten Skeptizismus.

SCHLUSS

Die Frage nach dem Wesenssinn des menschlichen Daseins kann sowohl ontologisch, wie ethisch verstanden, auch vom Standpunkte der *christlichen Philosophie des hl. Thomas* gelöst werden, wie die verschiedenen Arbeiten z. B. von Dr. Firmin Hohmann O. F. M.: «Bonaventura und das existentielle Sein des Menschen» (Würzburg 1935); Dr. Theodor Steinbüchel: «Der Umbruch des Denkens», die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung (Regensburg 1936); Dr. theol. Georg Feuerer: «Ordnung zum Ewigen», Der Mensch in der religiösen Wirklichkeit seines Lebens (Regensburg 1934); der Hochland-Artikel von Peter Wust: «Ungewißheit und Wagnis» (Hochland 7. H. 1935-36, 33. Jhg. 15-29) sowie sein gleichnamiges Buch: «Ungewißheit und Wagnis» (Salzburg 1937) und andere beweisen. Doch haben die vorliegenden Untersuchungen zu dem Ergebnis geführt, daß der Wesenskern der Existenzphilosophie H.s nicht nur mit den Grundanschauungen des Christentums, sondern auch der christlichen Philosophie im Sinne des hl. Thomas in einem unüberbrückbaren Gegensatz steht, mag man den empirischen Unterbau der psychologischen Voraussetzungen oder den metaphysischen Überbau des ontologischen Daseinsproblems ins Auge fassen.

Zwar behauptet H., daß seine *Fundamentalontologie mit einer philosophischen Weltanschauung nichts zu tun habe*. Doch zeigt ein genaueres Studium dieser Fundamentalontologie, daß sie tatsächlich das geschlossene System einer *atheistischen Weltanschauung* enthält, die bis in die «Ethik der Entschlossenheit» ausgebaut ist, obgleich jede reale Grundlage des ethischen Pflichtgedankens fehlt. Aber gerade weil die Existenzphilosophie H.s bewußt den Gottesgedanken ausschaltet, bedeutet sie eine *Vergewaltigung der wissenschaftlichen Vernunft*, indem sie den Menschen zwingt, ein endliches ens per participationem zu denken ohne die transzendentale Abhängigkeitsbeziehung von einem unendlichen ens per essentiam. Weil H. keine Antwort zu geben vermag auf die letzten metaphysischen Fragen nach dem Woher und Wohin des Menschenlebens, liegt der Todeshauch eines *tragischen Pessimismus* über seiner gottlosen Philosophie. Statt der von Rätseln, Schicksalsschlägen und Ungerechtigkeiten geschüttelten,

innerlich bangen und verzweifelnden Welt einen festen Halt zu geben durch den sichern Ausblick auf einen gerechten Ausgleich im Jenseits, vergrößert dieser philosophische Atheismus nur noch die innere Haltlosigkeit, Hilflosigkeit und Unruhe des modernen Menschen, indem sie ihn auf die Unabwendbarkeit seines Schicksals verweist und zu einer sterbenden und untergehenden, sinnlosen und haltlosen Existenz aufruft. In diese dunkle Nacht eines finstern, tragischen Pessimismus vermag nur die christliche Philosophie hoffnungsfreudiges Auferstehungslicht hineinzubringen, indem sie mit einem hl. Thomas von Aquin die heutige Welt zu Dem hinführt, der von sich das trostreiche, wie jubilierendes Ostergeläute klingende Wort sprach: «Ego sum lux mundi. Qui sequitur me, non ambulat in tenebris.» (Jo. 8. 12.)