

Eine Grundfrage der Existenzphilosophie

Autor(en): **Barth, Heinrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia =
Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **19 (1959)**

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883389>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Eine Grundfrage der Existenzphilosophie*

von *Heinrich Barth*

Wer in der letzten Phase seiner amtlichen Lehrtätigkeit steht, hat das Bedürfnis, sich über das auszusprechen, was seine Gedanken bei diesem letzten oder vorletzten Anlauf in Anspruch nimmt. Wenn er es unternehmen wollte, sich über die Anfänge und die mittleren Etappen seines Weges zu verbreiten, dann müßte er davon absehen, Vorträge zu halten. Denn sie könnten ja frühestens um Mitternacht ihr Ende finden. Von diesem äußern Grunde abgesehen, muß aber vor Allem dem Desiderate der gegenwärtigen Aktualität Genüge getan werden. Dies hat freilich seine Nachteile. Wer einen Vortragenden anhört, der in seiner Darbietung einem Abschluß entgegengeht, weiß in vielen Fällen nicht, wo die Ausgangspunkte des Weges liegen, noch weiß er, welche Strecken – schnurgerade oder in Kurven – durchschritten worden sind. In kurzschlüssigem Urteil meint er vielleicht, es stehe Alles in der Luft; oder er wird verdrießlich, weil er von den Voraussetzungen keine Kenntnis hat. Das Risiko solcher Reaktion ist aber unvermeidlich. Denn wer kann einem Vortragenden zumuten, ewig sich selbst zu wiederholen? – Diese ganze Verlegenheit ist aber im Wesen der philosophischen Nachforschung begründet. In den «normalen» Disziplinen, die sich mit der Natur oder mit dem Menschen befassen, sieht sich der Einzelne von einer Kollektivität von Forschern begleitet, die mit ihm ungefähr denselben Weg von Anfang bis zum Ende zurücklegen. Diese Weggefährten kennen einander. Und weil sie am Fortschreiten der Forschung wechselseitig beteiligt waren, wissen sie, was es bedeutet, wenn der Eine oder der Andere zu diesem oder zu jenem Ziele gelangt. Bei den Philosophen dagegen gibt es kaum eine wirkliche Gemeinschaft des Weges. Wenn sich zwei zum Gespräche begegnen, dann ist es vielfach so, wie wenn zwei Menschen zufällig

* Vortrag gehalten in der Deutschschweizerischen Philosophischen Vereinigung, Olten, am 25. Oktober 1959.

irgendwo in der Landschaft zusammentreffen. Der Eine hat nur eine blasse Ahnung, aus welcher Himmelsrichtung der Andere kommt. Noch weiß er um das Ziel seines Weges. Wie kann er aber dann die Intention seiner Wanderung verstehen? Die Beiden werden ratlos aneinander vorbeigehen. Denn wir haben ja bei unseren zahllosen Verpflichtungen keine Zeit, unsere Gedanken wirklich auszutauschen. Und unsrer sind nicht nur zwei, sondern allzuviele, von denen fast ein jeder, wenn er nicht ein bloßer Nachtreter ist, seinen eigenen Weg geht.

Wir wollen in unserer Untersuchung bei Fichte einsetzen. In seiner «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» (1794) behandelt er in einem I. Teil die «Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre», in einem II. Teil die «Grundlage des theoretischen Wissens» und in einem III. Teil die «Grundlage der Wissenschaft des Praktischen». Die Wissenschaft des Theoretischen ist begründet durch den Satz «Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich». Die Wissenschaft des Praktischen ist begründet durch den Satz «Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich». – In der Konfrontation dieser beiden Sätze springt zunächst das Moment der Unterscheidung in die Augen: hier ein Bestimmen und dort ein Bestimmtwerden. Unsere tiefer dringende Überlegung wird aber ergeben, daß diese Unterscheidung weniger Gewicht hat als das, was die gemeinsame, tragende Grundlage der beiden Aussagen darstellt: Der Aufbau der beidseitig vollzogenen Prädikation auf das sich-setzende Ich, in seiner Beziehung zum Nicht-Ich. Fichtes «absolutes Ich» ist das gemeinsame Subjekt beider Feststellungen, dieses Ich in seiner Gegenstellung gegen das Nicht-Ich. Und im «Sich-Setzen» findet der Philosoph denjenigen Verbalbegriff, der für das Bestimmen wie für das Bestimmtwerden des Ich in eigenartig einleuchtender Weise einzutreten vermag. Nun steht aber bei dieser Unterscheidung, die durch die grundlegende Übereinstimmung überboten wird, Großes auf dem Spiele, etwas vom Größten, was zum Gegenstande philosophischer Problematik werden kann: Die Entgegensetzung und die Vereinigung von theoretischer und praktischer Vernunft. Mit dem Auftreten von Fichtes Wissenschaftslehre wird eine wesentliche philosophiegeschichtliche Wendung in die Wege geleitet: Die Tendenz zu einer Überbietung der von Kant auf den Plan gerufenen scharfen, einprägsamen Entgegensetzung von theoretischer und praktischer Vernunft. Der mit Fichte einsetzende spekulative Idealismus meint

tiefer zu sehen als die sich vorwiegend in rational eindeutigen Unterscheidungen aussprechende Vernunftkritik. Er wird auch bei Schelling und Hegel im Zeichen der Überhöhung der beiden Dimensionen der Vernunft durch eine Einheit der Schau von Vernunft, Geist, Geschichte stehen. Nichts ist für den spekulativen Denker fragloser, als daß die von Kant vollzogene Diastase nach einer synthetischen Überwindung ruft, und daß der in der Vernunft aufgedeckte innere Unterschied die spekulative Herleitung aus einer übergreifenden Einheit erfordert. Diesem Idealismus ist kein Genüge getan, bevor theoretische und praktische Vernunft eingebettet sind in ein einziges Vernunftgeschehen, in dem sie zwar nicht verschwinden, aber nur mehr als mitbestimmende Ingredientien in die Erscheinung treten. Der eine Strom der Vernunftbewegung überflutet diese Unterscheidung.

Es ist immer eine eindrucksvolle Sache, wenn ein Gegensatz der Begriffe und Prinzipien in philosophischer Synthese überwunden wird. Allein dieser synthetische Prozeß ist stets begleitet von der Gefahr, daß die Bedeutung dessen, was uns in einer Entgegensetzung begegnet, bei der Verschmelzung in einer «höheren Einheit» mehr oder weniger in Verlust gerät, so daß wir im Ergebnisse vor einer Einbuße an Bedeutungsgehalt der Begriffe und der Prinzipien stehen. Wenn die Einheit der Gegensätze eindrucksvoll ist, dann kann es andererseits sein, daß wir die Gegensätze gerade in ihrer Unterscheidung als höchst ausdrucksvolle Bedeutungseinheiten erkennen dürfen – ausdrucksvoller als die in der Synthese vollzogene Vereinigung. In dieser Vereinigung liegt eben keine Gewähr, daß der Sinn dessen, was vereint wird, seine präzise erfaßte, seine begrifflich scharf gegliederte Bedeutung, nicht verwischt und verdunkelt wird.

Das Desiderat eines Zusammendenkens des Unterschiedenen bleibt grundsätzlich bestehen. Darum bestreiten wir nicht, daß das spekulative Anliegen einer synthetischen Vereinigung auch im Hinblick auf die Einheit der Vernunft auf ein bleibendes, echtes Desiderat zurückgeführt werden darf. Kants Kritik der praktischen Vernunft, in der die entscheidenden Prinzipien der «Praxis», in ihrem Unterschiede von der wissenschaftlichen Vernunft, mit großer Klarheit und Eindeutigkeit herauskristallisiert werden, erscheint uns freilich noch immer als ein gewaltiges Ereignis der Philosophiegeschichte. Allein es ist wohl wahr, daß mit jener so erhellenden Konfrontation der beiden Grundformen der Vernunft im Hinblick auf diese Dualität nicht das letzte Wort gesprochen sein kann. Kant selbst hat sich ja

bei dieser Entgegensetzung keineswegs beruhigt. In der «Kritik der Urteilskraft» sehen wir ihn umgetrieben von einem unstillbaren Verlangen, auf dem Wege kritischer Erkenntnis zu einem Prinzip der Koinzidenz von Natur und Sittlichkeit durchzudringen. Nicht zu einem Prinzip der Indifferenz! Denn die Lösung des Problems kann nur von einem Denken erwartet werden, das die Gegensätze wohl «aufhebt», das aber dabei in der Lage ist, in dieser Aufhebung die Erkenntnis eines unverkürzten, ungebrochenen Sinnes dieser Bereiche der Vernunft durchzuhalten. Im Prinzip des «Endzwecks» sucht Kant die Koinzidenz, d.h. das Zusammentreten der beidseitigen Bedeutungszusammenhänge wahrzunehmen. Doch vermag er das Ziel nicht zu erreichen.

Indem Kant die Philosophie der praktischen Vernunft auf das Prinzip ihrer eigenen Autonomie aufbaute und in ihren Mittelpunkt die Persönlichkeit des Menschen stellte, ließ er den menschlich-übermenschlichen Anspruch dieser «existentiellen» Wahrheit neu ins Licht treten. Wie in vulkanischer Eruption wurde die Ebene einer nivellierenden Aufklärungsphilosophie durchbrochen, indem sich eine neue Vertikaldimension der Erkenntnis zu erschließen schien. Und doch bedeutete dieser Ausbruch aus den Niederungen eines zeitgemäßen Denkens nicht einen Abbruch der Überlieferung, sondern die befreiende Erhellung dessen, was seit dem Altertum Gemeingut aller Philosophie großen Formates gewesen war.

Die Kant vorausliegende Philosophie von Jahrtausenden steht im Zeichen eines Zusammendenkens von Natur und Sittlichkeit, von Welt und Mensch. Physische und moralische Notwendigkeit hat nach Leibniz ihren einen Ursprung in der Weisheit Gottes. Die Vernunft von Spinozas geometrisch-rationaler Ontologie tritt unverhofft als die Vernunft einer tief ethisch verstandenen Humanität in die Erscheinung – durchaus im Sinne des stoischen Weltdenkens, in dessen Naturbegriff der Sinn der menschlichen Existenz die sie begründende Hypostase zu finden vermochte. Durchgehendes Prinzip in der die Epochen übergreifenden Tradition ist der fundamentale Gedanke einer Einheit von «Realität» und «Vollkommenheit». Die Vollkommenheit ist im Grunde ein ontologisches Prinzip; und die Realität liegt bedeutungsmäßig im Horizonte des Guten. Wenn die Vollkommenheit im Sein des Kosmos und im Weltgeschehen gefunden werden soll, dann muß dafür freilich eine Voraussetzung erfüllt sein: Das Weltsein muß aufgeschlossen sein für eine Sinnbedeutung,

die den Ausblick auf eine Güte des Seienden erlaubt. Eine Neutralität und Indifferenz des Seienden gegenüber dem, was die Spätgeborenen den «Wert» nennen, kann für solche Ontologie allerdings nicht in Frage kommen. Darum liegt die Einheit von Realität und Vollkommenheit weit ab von der verhärteten Bedeutung dessen, was «ist», wie er der neuzeitlichen Wissenschaft geläufig ist.

Wir könnten in unserer retrospektiven Betrachtung Plato und Aristoteles zur Sprache bringen, und vor Allem auch den Neuplatonismus. Und wir könnten zurückgreifen auf die altgriechische Kosmologie als solche, wie sie sich etwa im pythagoreischen Weltbewußtsein ankündigt. Der Sinngehalt, der dort im Kosmos als ein fraglos Vorhandenes wahrgenommen wird, hat die qualitativ eminente Bedeutung der Güte und der Vollkommenheit. Für den alten und für den neuen Platonismus, dessen Nachwirkung tief in die beginnende Neuzeit hineinreicht, ist die Einheit von Realität und Vollkommenheit in der transzendierenden Seinsordnung der Ideen tief begründet. Hat doch die Bedeutung des «Guten» in der letzt-denkbaren Transzendenz der Idee ihre unverrückbare Grundlage. – Doch wir wollen hier innehalten. Gilt es ja nur das Eine hervorzuheben, daß dieses grundlegende Moment unserer großen philosophischen Überlieferung uns noch immer sehr viel angeht. Es «geht uns an» in dem aktuellen Sinne, daß es auf uns zukommt mit dem stillen, aber nachdrücklichen Anspruch, wir möchten uns die in ihm beschlossene Erkenntnis nicht entgehen lassen und nicht versäumen, den Sinn dieser ehrwürdigen Grundlehre immer wieder zu bedenken und ihrer Bedeutung innezuwerden. Und es will immerhin etwas sagen, daß der spekulative Idealismus nach Kant alsbald auf das Einheitsdenken der vorkantischen Philosophie zurückkommt.

Wir können das Ergebnis unseres geschichtlichen Überblicks etwa in folgender Weise formulieren: Kant hat seine Stärke und sein Verdienst in der «Explikation» der uns vorliegenden Problemlage. Theoretische und praktische Vernunft werden bei ihm zu unterschiedenen, aber eben darum faßbaren, scharf umrissenen Gebilden der philosophischen Erkenntnis. Wobei wir nicht die Vorstellung erwecken wollen, daß er mit seiner explikativen Leistung in der Geschichte der Philosophie allein steht! Wo sich immer in alter und neuer Zeit aus der ontologischen Grundlage der Gebilde philosophischen Denkens so etwas wie eine «Ethik» deutlich heraushebt, wird unser Problem um so schärfere Umrisse gewinnen. – Der Stärke der

Explikation steht gegenüber die Tiefe der «Implikation», die in der Einheitsschau früher und später Epochen beschlossen ist. Die Lehre von der Einheit von Realität und Vollkommenheit impliziert in ihrer großartigen Vereinfachung des Problem es eine Antwort auf die uns im Blickpunkt stehende Frage. Sie regt uns an, dem in diesen Begriffen verborgenen Bedeutungsgehalt nachzudenken und uns auf das Problem ihrer Einheit, auf die Frage einer letzten Einheit von Natur und Sittlichkeit, zu besinnen. Die Antwort auf unsere Frage bleibt verhalten; ihr Sinngehalt bleibt latent. Denn Vieles bleibt unausgesprochen, was zur Erhellung des Problem es unentbehrlich ist. Das metaphysische Einheitsdenken vollzieht eine Antezipation von unerhörter Tragweite. Darin ist es vor der Vernunftlehre Kants, die das Problem der Einheit erst am Rande der Vernunftkritik auftauchen läßt, unleugbar im Vorsprung. Explizierende und implizierende Philosophie haben aber je ihre besondere Größe und ihre unverlierbare geschichtliche Bedeutung.

Wir werfen endlich einen Blick auf die neuesten Phasen dieser Problematik. – Wenn in der Polarität von theoretisch-wissenschaftlicher und praktisch-existentialer Vernunft dort die Welt und hier der Mensch im Mittelpunkt steht, dann bedeutet Kierkegaard einen Exzeß der Konzentration des Denkens auf den Menschen. In seiner Existenzdialektik hat eine gewisse Exklusivität der modernen existenzphilosophischen Haltung ihre Wurzel, auf die Karl Löwith mit Recht aufmerksam gemacht hat: Sie begegnet uns in dem fast völligen Verluste eines tiefen kosmologischen Bewußtseins – einer Dimension geistiger Möglichkeiten, die einer fast ausschließlich der geschichtlichen Existenz zugewandten philosophischen Sicht abhandeln gekommen ist. Nun können wir aber sowohl bei Heidegger wie bei Sartre eine ontologische Substruktion der Aussage von der menschlichen Existenz wahrnehmen, die letztlich geeignet ist, das Problem des Menschen und damit auch das der praktischen Vernunft zu verdecken. Wie denn übrigens auch auf den Einfluß Hegels eine Tendenz gegenwärtigen Philosophierens zurückzuführen ist, die alles Andere als das Problem einer Diastase von Natur und Sittlichkeit lebendig werden läßt! Unter den Gegenwärtigen ist es Karl Jaspers, der mit seiner betonten Unterscheidung der existentiellen Vernunft von der wissenschaftlichen Erkenntnis des Gegenstandes der Problem-disposition Kants und seinem Denken im Horizonte unüberholbarer Grenzwahrheit am nächsten kommt.

Der hier Vortragende bemüht sich seit Jahrzehnten um die explikative Darlegung einer Philosophie der Existenz, die nicht nur in ihrem Grundprinzip, sondern in der Ausgliederung ihrer besondern Probleme zur Sprache gebracht wird. Diese Existenzphilosophie beruht auf einem Weiterdenken der Kritik der praktischen Vernunft, bei deren Positionen sie freilich nicht stehen bleibt. Durch diesen Ausgangspunkt ist etwas Wesentliches nahegelegt: Daß sich die existentielle Erkenntnis von der Wissenschaft durch eine Eigenständigkeit ihrer Prinzipien, die durch keinen Szientismus, aber auch durch keine Ontologie verdunkelt werden darf, eindeutig abhebt. Es liegt am Tage, daß bei solcher Intention der philosophischen Bemühung das Problem der Diastase von existenzphilosophischer und wissenschaftlicher Erkenntnis von Neuem aktuell werden muß. Ihm sollen die hier vorgetragenen Gedanken zugute kommen.

Alle Philosophie der Existenz wird Anlaß haben, zurückzufragen nach der präzisen Bedeutung des Begriffes der «Existenz» und durchzudringen zu der bestmöglichen Erkenntnis der konstituierenden Momente dieser Bedeutung. Wir gehen aus von dem allgemein anerkannten Sachverhalte, daß sich für die Existenzphilosophie die ihr im Blickpunkte stehende Bedeutung der Existenz abhebt von ihrer ursprünglich rein ontologischen Bedeutung, in der sie zur «Essenz» in Gegensatz steht. Doch darf dieser Unterschied nicht als eine Beziehungslosigkeit verstanden werden. Wir werden die alltägliche Bedeutung des «Vorhandenseins», die uns auf der Ebene theoretisch-wissenschaftlicher Gegenstandserkenntnis begegnet, nicht aus dem Auge verlieren dürfen.

Unter «Existenz» verstehen wir zunächst die «Wirklichkeit» der Dinge, im Unterschied zu ihrer Möglichkeit. «Existenz» im Sinne der zeitgemäßen Philosophie dagegen bringt die verbale Bedeutung der Existenz als ein «existere» neu zu Ehren. Dieses existere dürfte der «Verwirklichung» eines Wirklichen entsprechen. In der theoretischen und in der praktisch-existentiellen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit geht es aber um eine theoretische oder existentielle Bezogenheit auf das phänomenale Sein, auf die «Erscheinung», mag diese Bezogenheit immerhin auf weite Strecken von höchst indirekter Art sein. Wirklichkeit fällt mit der Erscheinung freilich nicht zusammen. Sie hat eine weitere Bedeutung als Erscheinung. Doch würde mit dem Ausfall der Erscheinung alles Wirkliche, alle Verwirklichung und damit auch alle Existenz zunichte werden. Daran

kann alle geistig-seelische Introspektion nichts ändern, sofern auch sie die Auseinandersetzung mit dem phänomenalen Weltsein und dem in die Erscheinung tretenden Menschen voraussetzt. Erscheinung ist für die Bedeutung der Existenz konstituierendes Moment.

Solche Überlegung gibt uns Anlaß, «Erscheinung» in den Brennpunkt philosophischen Nachdenkens zu rücken. Wobei wir «Erscheinung» als solche als ein unüberholbares philosophisches Grundprinzip erkennen! Wir kennen keinen wissenschaftlich-ontologischen oder existenzphilosophischen Zusammenhang, aus dem sich Erscheinung irgendwie ergeben, aus dem sie auf dem Wege irgendwelcher Deduktion erklärt oder hergeleitet werden könnte. Erscheinung ist aller explizierenden Vernunft unzugänglich. Sie ist in aller Erklärung schon vorausgesetzt.

Im Horizonte der Wissenschaft ist die Erscheinung zunächst als «Phänomen» auf dem Plane. Wissenschaft betätigt sich in der eingehenden Erforschung der Phänomene, die sich ihr im Felde der Natur oder der Menschheit darbieten. Wenn sie sich so der Erkenntnis der Erscheinungen hingibt, dann bleibt *ein* Mißverständnis von vornherein ausgeschlossen: Daß die Erscheinung zur Voraussetzung hat «etwas, das erscheint», im Sinne der Hypostase eines «an sich seienden» Dinges, das in der Erscheinung irgendwie zum Vorschein kommt. Von jener Formulierung Kants distanzieren wir uns mit aller Entschiedenheit. Wir kennen keine ontische Substruktion, die sich an ihrer Oberfläche als Erscheinung kundgeben würde. Es wird damit ausgeschieden derjenige ontologische Realismus, der der Erscheinung ein von ihr unterschiedenes Wirkliches zugrunde legt. Wirkliches meinen wir in der Erscheinung selbst zu erkennen.

Nichtsdestoweniger reden wir in einem bestimmten Sinne von «Erscheinung von Sein». Dies bedeutet nicht, daß – zufolge einer Wendung ins Metaphysische – der Erscheinung Sein hypostasiert wird. Wenn Erscheinung als Erscheinung von Sein ausgesagt wird, dann bedeutet es, daß Erscheinung «ist». Indem die Erscheinungen «sind», stehen sie in der transzendentalen Grundbestimmtheit des Seins. Es ist schon vorgekommen, daß diese übergreifende Bestimmung der Erscheinung durch das Sein für den, der ihrer inne wurde, zum Ausgangspunkte eines eigenständigen Philosophierens geworden ist. Wir werden die Bedeutung dieses transzendentalen Grundsverhaltes nicht verkennen. – Erscheinung erscheint aber in einer unübersehbaren qualitativen Mannigfaltigkeit. Über die Aussage

ihres Seins hinaus stellt sich im Hinblick auf diese Mannigfaltigkeit die Frage, «was es ist», das erscheint. Die transzendental begründete Seinsbestimmtheit der Erscheinung expliziert sich durch deren eidetische Bestimmung. Im Vollzuge der Was-Bestimmung der Erscheinung, in ihrer Durchdringung mit dem Identität, Unterschied und Relation stiftenden Begriff vollzieht sich die Aktualisierung der theoretischen Vernunft, oder sagen wir kurz: der Wissenschaft. Sie ist es, die die Erscheinungen mit einem dichten Netz von eidetischen Bestimmungen und Beziehungen umspannt und die auf diesem Wege der Erscheinung eine Aussagbarkeit verleiht. Erscheinung als solche spricht sich nicht aus. Sie ist das Subjekt, das einer Prädikation zu harren scheint. Erst in ihrer Prädikation liegt Wahrheit oder Irrtum. Zur Täuschung wird die Erscheinung erst durch eine verfehlte Auslegung. – Wesentlich ist, daß wir in der Lage sind, der wissenschaftlichen Vernunft ihre Stelle im Systeme der Philosophie zuzuweisen. Auf Grund der transzendentalen Voraussetzung von Sein aktualisiert die Wissenschaft in fortschreitender Ausgliederung ihrer eidetischen Apparatur die Erkenntnis von Seiendem. – Wir reden an dieser Stelle aus guten Gründen nicht vom «Gegenstande», sondern vom «Seienden». Diese Terminologie ist darin motiviert, daß wir die Subjekt-Objekt-Beziehung neu zu interpretieren genötigt sind. Ein Eintreten auf dieses Thema würde uns aber zu weit führen.

Im Vollzuge der Was-Bestimmung der Erscheinung werden wir aber ihrem Probleme nicht gerecht. Erscheinung hat ein Sein in der Zeit, das in die wissenschaftliche Bestimmung nicht eingeht. Von der «Erscheinung» sehen wir uns unmittelbar auf den Verbalbegriff des «Erscheinens» verwiesen, in dem uns Erscheinung als Ereignis, sich vollziehend in aktueller Gegenwart, begegnet. Diese Aktualität des gegenwärtig sich ereignenden Erscheinens der Erscheinung liegt in einer andern Dimension, als in der sich die theoretische Vernunft mit ihren eidetisch bestimmten Feststellungen bewegt. Und doch können wir uns die Rede von einem «Erscheinen» bestimmter Gestalten des Seienden nicht nehmen lassen. Solches Erscheinen der Erscheinung können wir uns als gegenwärtig, aber auch als zukünftig oder vergangen denken. Die Aussage von den Phasen der Zeit liegt aber außerhalb des Bereichs wissenschaftlicher Was-Bestimmung. Sie beruht auf Voraussetzungen der Erkenntnis der Zeit, die auf der Ebene eines theoretisch-wissenschaftlich verstandenen Seienden keinen Raum haben. Mit dem Hinweis auf die Aktualisierung der Erschei-

nung im Erscheinen sind wir in einen andern Horizont getreten – in denjenigen der Existenzphilosophie, in der das Zeitproblem eindeutig seine Stätte hat. Dies ist vielleicht das größte Verdienst Heideggers, daß er den Zusammenhang von Zeit und Existenz zur Geltung gebracht hat.

In seiner durchgehenden Befragung des Seienden auf sein So-Sein ist das wissenschaftliche Bewußtsein geneigt, über die Aktualisierung der Erscheinung im Erscheinen hinwegzusehen und sie irrelevant werden zu lassen. Die «Entdeckung» eines Sachverhaltes gehört in den Horizont der Geschichte der Wissenschaft. Sie bleibt im Hinblick auf das ihr zuteil werdende Interesse gegenüber dem Sachverhalte selbst im Rückstand. Indem aber das Erscheinen der Erscheinung über der wissenschaftlichen Auslegung dessen, was sie «ist», sozusagen vergessen wird, droht die Erscheinung zu einem «an sich» Seienden zu werden, wobei ihre Aktbedeutung zugunsten ihrer eidetischen Bestimmung in den Hintergrund tritt. So werden vom gemeinwissenschaftlichen Bewußtsein die «Phänomene» fast wie Dinge an sich vorausgesetzt – als etwas Vorhandenes, bei dem es nicht ins Gewicht fällt, ob es gesehen und gehört wird, und dies heißt: ob es in die Erscheinung tritt. Dieses Vorhandensein der Erscheinungen, in dem sich ein durchschnittlicher Realismus des Weltbewußtseins geborgen fühlt, läßt das In-die-Erscheinung-Treten in sinnlicher Empfindung zu einem akzidentiellen Faktor werden. An den «objektiven» Sachverhalten tritt mit dessen Aktualisierung keine Veränderung ein. – Die gegenwärtige Wissenschaft weiß freilich, daß ein solches An-sich-Sein des phänomenalen Gegenstandes nicht haltbar ist.

Allein auch aus dem weitem Horizonte der Erkenntnisphilosophie ist es uns verboten, die Erscheinung zu einem «absoluten» Seienden werden zu lassen. Wobei wir hier unter der Voraussetzung eines «Absoluten» dies verstehen wollen, daß im Sinne eines dogmatischen Realismus die ontologische Ablösung des Seins und des So-Seins der Erscheinung von ihrem Erscheinen vollzogen wird. Nun läßt aber Erscheinung die Ablösung ihrer ontischen von ihrer gnoseologischen Bedeutung nicht zu. Von «Erscheinung» kann ohne die gegenwärtige Aktualität des In-die-Erscheinung-Tretens in einem strengen Sinne nicht die Rede sein. Die Voraussetzung eines «An sich» der Erscheinung würde die Welt mit schattenhaften Gebilden bevölkern, von denen z.B. umsonst gefragt würde, welcher perspektivischen Be-

stimmtheit sie sich erfreuen. – Erscheinung «ist» und ist «so etwas» in ihrem Erscheinen, und nicht «an sich». Damit ist erwiesen, daß sie, unbeschadet ihrer theoretisch-wissenschaftlichen Bedeutung, einer existenzphilosophischen Betrachtung zugänglich ist. In der Erscheinung scheint uns – in vorläufigen Umrissen – so etwas wie die Verklammerung der theoretischen und der existentiellen Vernunft sichtbar zu werden. Hier gewinnt die alte Unterscheidung von «quid est» und «quod est» eine ungemaine Tragweite. Mit dem «Was» der Erscheinung erschließt sich der Horizont der Wissenschaft, mit dem «Daß» der Erscheinung derjenige des Seins in der Zeit und der Erkenntnis der Existenz.

Aus dem bis dahin Gesagten kann ersehen werden, daß wir bei unserer Darlegung einer «Grundfrage der Existenzphilosophie» vor Allem Eines im Auge haben: Die Erhellung der Beziehung von existentieller und wissenschaftlicher Vernunft. Wenn nun das In-die-Erscheinung-Treten der Erscheinung zum existere der Existenz in offenkundiger Beziehung steht, dann bleibt immer noch die Frage bestehen, ob die Erscheinung in ihrem Sein gegenüber dem Anliegen der existentiellen Erkenntnis in einer neutralen Indifferenz verharrt. Worin besteht dieses Anliegen? Hier ist es erlaubt, unsere Terminologie im Sinne der klassischen Überlieferung zu vereinfachen, indem wir sagen: Anliegen der existentiellen Erkenntnis ist das «Gute». Und die Frage stellt sich dahin, ob in einem grundsätzlichen, durchgehenden Sinne von einer «Güte» der Erscheinung die Rede sein kann. – Das moderne wissenschaftliche Bewußtsein denkt von ferne nicht daran, den Erscheinungen – wie es das nennt – eine «Wertbedeutung» zuzuerkennen. Die Erscheinungen sind für es «Phänomene». Und im Phänomene dürfen wir scheinbar nicht mehr sehen als eine wertindifferente «Tatsache». Allein auch diese scheinbar höchst wissenschaftliche Neutralisierung und Nivellierung der phänomenalen Tatbestände beruht auf einer epochal begründeten Kurzsichtigkeit, die im Hinblick auf den wenig besinnlichen modernen Wissenschaftsbetrieb nur allzu gut verständlich ist. Wir kennen aber andere Epochen der Geistesgeschichte, die von der Atmosphäre einer lebendigen Beziehung zum Kosmos erfüllt waren.

An dieser Stelle müßten wir freilich weit ausholen, wenn wir Aussicht haben sollten, uns völlig verständlich zu machen. Wir könnten nicht unterlassen, das Ästhetische zur Sprache zu bringen. Im Ästhetischen erkennen wir die Erscheinung, sofern sie in der

Integrität reinen, intellektuell ungebrochenen Erscheinens erscheint. Wir meinen im Ästhetischen das wahrzunehmen, worin Erscheinung die Erfüllung ihres Seins findet, während die verstandesmäßige Schematisierung der Erscheinung, in der sich unser wissenschaftlich imprägniertes Weltbewußtsein bewegt, geeignet ist, ihr durchgehend Abbruch zu tun. Anästhetisches Verhalten bedeutet im Grunde, daß wir uns Erscheinung nicht erscheinen lassen. Die ästhetische Erfahrung der Erscheinung dagegen kann ausgelegt werden als eine Reintegration der gemeinhin durch den vorgreifenden Intellekt zerstückten und verunstalteten Erscheinung. In seinem Desiderate einer Übereinstimmung von Anschauung und Begriff, von Einbildungskraft und Verstand hat Kant das Ästhetische in einem analogen Sinne ausgelegt.

Und es ist nun wiederum Kant, der über einen reinen Ästhetizismus hinausführt, indem er die menschliche Bedeutung des Schönen keineswegs verschweigt. Unbeschadet derjenigen Vorbehalte, die mit der «Interesselosigkeit» des ästhetischen Verhaltens verknüpft sind, bedeutet das Schöne für Kant ein «Symbol des Sittlich-Guten». Wenn das Ästhetische aber für die Erscheinung – im Sinne unserer Aussage – fundierende Bedeutung hat, dann kann von einer Indifferenz der Erscheinung im Hinblick auf die menschliche Existenz nicht die Rede sein. Im Ästhetischen kristallisiert sich die Erscheinung zu ihrem reinsten Erscheinen. Wenn es aber nicht anders sein kann, als daß sich im Ästhetischen der Mensch in der Tiefe seines Seins angesprochen sieht, wenn er nicht umhin kann, das Erlebnis des Schönen als etwas Gutes zu erfahren, dann fällt auf die Erscheinung als solche zum mindesten ein Abglanz der dort erfahrenen Güte. Es bedeutet dem Menschen etwas, sich Erscheinung erscheinen zu lassen; in seinem persönlichen Sein geht es ihn etwas an. So wie es «besser» ist, daß er im Ästhetischen eine Bereicherung seiner Existenz erfährt, als daß sie ihm verschlossen bleibt, so ist es etwas Gutes, daß er in die Erscheinung tritt und sich weitsichtig und hellhörig für das Erscheinen der Erscheinung erschließt. – Die israelitische Überlieferung kennt eine Güte der in die Erscheinung tretenden Schöpfung. Und im «Kosmos» der Griechen ist Alles beschlossen, was hier zu sagen ist. In seiner Schönheit manifestiert sich seine Güte, in der Realität seiner Erscheinung seine Vollkommenheit. – Über aller Beflissenheit für die Wissenschaft dürfen wir diese Grundlage unseres Weltbewußtseins nicht vergessen.

Unsere Untersuchung bewegt sich um die beiden Pole des «Seins» und der «Existenz». Wir haben uns bis dahin der ontologischen so gut wie der existenzphilosophischen Bezogenheit unseres zentralen Problembegriffes der «Erscheinung» vergewissert. Es bleibt uns vorbehalten, die entscheidenden Schritte zu vollziehen, mit denen wir über «Sein» und «Existenz» die dem Probleme angemessene systematische Aussage zu erreichen suchen. In ihr wird auch unsere Stellungnahme zur Diastase und Synthese von theoretischer und praktischer Vernunft, und wie immer dieser Gegensatz bezeichnet sein mag, beschlossen sein.

Was «Existenz» bedeutet, wollen wir an einer sehr qualifizierten Möglichkeit des in die Erscheinung tretenden Menschen illustrieren: am Schaffen der künstlerisch produktiven Persönlichkeit. Wir könnten wohl auch – nach sokratischer Manier – von irgendeinem Praktiker, etwa einem Baumeister, ausgehen, um von seiner Erwägung, seinem Entwurfe, seiner Entscheidung und endlich seiner realisierenden Betätigung zu reden. Wenn wir aber «humane» Existenz zur Sprache bringen wollen, dann darf das Ästhetische, als das aller in die Erscheinung tretenden Existenz unentbehrliche Ingrediens der Menschlichkeit, nicht außer acht bleiben. – Wie legen wir uns die ästhetische Produktion zurecht?

Wenn sich das künstlerische Schaffen im Erwachen der produktiven Einbildungskraft vorbereitet, wenn es das in der bildenden Phantasie erfaßte Bild im ästhetischen Gebilde in die Erscheinung treten läßt, – dann stehen wir vor einem Spezimen dessen, was wir das «Ereignis der Existenz» nennen können. Solches Schaffen vollzieht sich in der Antezipation eines Zukünftigen, das wirklich werden, das in die Erscheinung treten soll. Auf dieses «Sein-Sollen» werden wir allen Nachdruck legen. Für die Erkenntnis des Sinnes von «Existenz» hat es entscheidende Bedeutung. Was der künstlerischen Phantasie unsichtbar vor Augen tritt, ist nicht etwas, das «ist», noch etwas, das in dem Sinne «sein wird», daß man ihm als einem schon Vorhandenen «entgegensehen» könnte. Es gewinnt für den schaffenden Künstler den Charakter eines Telos, auf dessen Verwirklichung durch geeignete Mittelhandlungen sich sein Schaffen ausrichtet. Darüber müssen wir uns nun vor Allem verständigen, daß von einer ontologischen Auslegung des Telos nicht die Rede sein kann. Wer wollte sich getrauen, den Prozeß künstlerischer Produktion in reinen Seinsrelationen zur Aussprache zu bringen! Die

in ihr beschlossene Ausrichtung des Handelns vollzieht sich darin, daß ein teleologisch Aktuelles aus der Zukunft zu seiner Gegenwart geführt wird. Solche Aktualisierung wird dann zur Gegenwart, wenn der künstlerisch schöpferische Mensch den Entwurf seiner ästhetischen Phantasie sichtbar oder hörbar in die Erscheinung treten läßt. – Was hier umschrieben wird, ist in einem eminenten Sinne ein Problem der Erscheinung. Das Geschehen der ästhetischen «Bildung» vollzieht sich offenkundig im Horizonte des Erscheinens der Erscheinung, als ein in der Zeit sich vollziehendes Geschehen, das von der wissenschaftlichen Objektivierung des Seienden nicht erreicht wird. Erscheinung in ihrem ästhetischen Vollsinn ist das Telos solcher «Bildung». Und wenn von einem «In-die-Erscheinung-Treten» dieses Telos die Rede ist, dann bedeutet es sein Eintreten aus einem antezipierten Sein der Zukunft in eine aktuelle Gegenwart – sein Gegenwärtigwerden. Wenn wir dem Begriffe des «Werdens» eine ebenso präzise wie aktuelle Bedeutung zurückgeben wollen, dann beziehen wir es auf die Aktualisierung eines Sein-Sollenden in aktueller Gegenwart der Erscheinung.

Dieses Eintreten eines entworfenen phänomenalen Seins in die gegenwärtige Erscheinung ist nichts Anderes als der Akt des existentiellen Geschehens. Was wir heute «Existenz» nennen, gewinnt die Relevanz seiner philosophischen Bedeutung aus dem Überholen der trägen Gegebenheiten in der befreienden Entscheidung zu einer Zukunft, die von den Antezedentien wohl mitbedingt, aber nicht vorgezeichnet ist. Das «existere» der Existenz bedeutet das Hinaus-treten aus den Niederungen der nächstliegenden Motivierung unserer Entscheidungen und das Hineintreten in eine neue Aktualität menschlichen Seins.

Um eine vollständige Kennzeichnung der Grundlagen der Existenzphilosophie zu bieten, müßten wir freilich noch Wesentliches zur Sprache bringen. Aus den konstituierenden Bestimmungen der Existenz greifen wir nur noch eine heraus: «Existenz» bedeutet uns ein Erkenntnisproblem. Sie existiert in der Erkenntnis der vorzüglichen Möglichkeit ihrer Aktualisierung. In Anlehnung an den kantischen Terminus der «praktischen Vernunft» reden wir von «existentieller Vernunft». Wenn sich aber in der Vernunft «Wahrheit» erschließt, dann wird es verständlich, daß wir uns zu einer «transzendentalen» Begründung der existentiellen Erkenntnis bekennen. – Doch können wir darauf nicht weiter eingehen.

Unsere Aufmerksamkeit ist auf die Polarität von «Sein» und «Existenz» gerichtet. Gelangen wir zu einer endgültigen Dualität dieser beiden Prinzipien, analog derjenigen des «Reiches der Natur» und des «Reiches der Gnade»? Wobei diese Prinzipien vielleicht in einem Gleichgewichte stehen möchten? Oder werden wir einem der beiden Prinzipien einen letzten Vorrang zugestehen? – Wir wissen, daß die in größtem Ansehen stehende Existenzphilosophie einen Vorrang des Seins voraussetzt, indem sich die Existenz – in dem maßgebenden Werke – als so etwas wie einen Exponenten des Seins darstellt. Die Existenz findet sich eingebettet in eine Ontologie, die ihrer Auslegung das Gepräge gibt. Wir sind aber nicht in der Lage, dieser Philosophie in ihrer Ontologisierung des Existenzproblems Folge zu leisten. Denn in der Bedeutung von «Sein» ist die Bedeutung der «Existenz» nicht enthalten. «Sein» ist das transzendente Prinzip der Was-Bestimmung der Erscheinung. Diese transzendental begründende Bestimmung der Erscheinung, derzufolge sie als «seiend» ausgesagt wird, hat nicht eine so große Spannweite der Bedeutung, daß in ihr das existere der Existenz enthalten sein könnte. Diesen Sachverhalt haben wir uns hinlänglich klar gemacht.

In der Bedeutung der «Existenz» hingegen ist die Bedeutung von «Sein» enthalten. Begründendes Prinzip der Existenz ist ein «Sein-Sollen» – ein Sein, das als ein Sollen seinen Anspruch auf Aktualisierung erhebt. Das Telos des Entwurfes, das im Sein-Sollen beschlossen ist, aktualisiert sich, indem es in die Erscheinung tritt – in die Erscheinung, die «ist» und die «so etwas» ist. Existenz steht also zum Sein von ferne nicht in einem Gegensatz. Ihre Bedeutung läßt sich vielmehr dahin explizieren, daß sie als Werden zum Sein, als Eintreten eines Seienden in seine Gegenwart, als In-die-Erscheinung-Treten eines Seienden ausgelegt wird. Der ontologische Aspekt kommt in der Bedeutung der «Existenz» zu seinem Rechte. Sein ist ein konstituierendes Moment dieser Bedeutung.

Zwischen Sein und Existenz besteht also insofern kein Gleichgewicht, als der Existenz in ihrem Verhältnis zum Sein eine übergreifende Bedeutung zugestanden werden muß. Wir können aber nicht umhin, dem in seiner Bedeutung übergreifenden Begriffe eine Priorität vor dem übergriffenen Begriffe zuzuerkennen. Sehen wir uns doch sogar zu der Folgerung gedrängt, daß wir nicht im Sein, sondern in der Existenz das letzte, begründende Prinzip der philo-

sophischen Systematik wahrzunehmen haben. – Ist dies ein gesichertes Ergebnis?

Natur und Sittlichkeit, theoretische und praktische Vernunft klaffen vorderhand auseinander. Das optimistisch-synthetische Weltbewußtsein der Aufklärung wurde durch das Erdbeben von Lissabon erschüttert. Es wurde aufgeschreckt durch die alte und immer wieder neue Erfahrung, daß die Natur über die sittliche Existenz des Menschen teilnahmslos und brutal hinweggeht, ohne ihrem Fortbestehen und ihren Anliegen die leiseste Rücksicht zu schenken. – Von einer tiefen Beunruhigung über die Sinnfremdheit des Naturgeschehens sehen wir auch Kant ergriffen. Er hatte um so mehr Grund, sich mit ihr auseinanderzusetzen, als ihm die Wissenschaft seiner Zeit dieses Geschehen als einen streng mechanischen Prozeß vor Augen stellte. Bedeutete dies nicht die Voraussetzung einer Naturwirklichkeit, die mit der sittlichen Persönlichkeit des Menschen nichts zu tun hat?

Unser Zusammendenken von Sein und Existenz, das zum Ergebnis eines Übergewichtes der Existenz über das Sein führte, scheint dann fragwürdig zu werden, wenn der Existenz das Sein eines Seienden gegenübersteht, dessen Bewegung dem Gesetze eines strengen Mechanismus unterliegt. Diese mechanistische Voraussetzung der klassischen Physik ist für uns zu einem vorläufigen Aspekte der Naturerkenntnis geworden. Für Kant war sie die unerschütterte Grundlehre einer wissenschaftlichen Naturphilosophie. Sie bezeichnet eine extreme Möglichkeit der Entfernung des Naturbegriffs von einer Erkenntnis des Menschen, die seine Existenz in die Verantwortung gerufen sieht. Allein gerade im Hinblick darauf, daß wir es mit einem sehr ungünstigen Grenzfall der Möglichkeiten zu tun haben, können wir unsere These auf die Probe stellen.

Indem sich Kant im Geiste seines Zeitalters mit den Naturproblemen auseinandersetzte, erwog er unablässig den Sinn und das Recht einer teleologischen Auffassung der kosmischen Bewegung. Sie tat der Strenge des mathematischen Naturbegriffs keinen Eintrag, während sie anderseits die Anerkennung einer Sinnhaftigkeit des Weltgeschehens in sich schloß. – Auch uns kann die Teleologie des 18. Jahrhunderts zu denken geben. Wir verstehen die Vorbehalte und Bedenken, die Kant gegen diese Grundüberzeugung seiner Zeit vorzubringen hat. Wir verstehen ihn aber auch darin, daß er es nicht unterlassen kann, die Teleologie immer wieder neu in Erwä-

gung zu ziehen. Ist es doch ihre wesentliche Intention, allen Gegeninstanzen zum Trotz an einer sinnhaft-existentiellen Bedeutung des Naturgeschehens festzuhalten. Ein Unternehmen von großem Formate!

Das mathematisch-wissenschaftlich verstandene Weltgeschehen vollzieht sich, unbeschadet der «Exaktheit» seiner Bestimmung, in den Phasen der Zeit, die als solche in keine wissenschaftliche Objektivierung eingehen. Wir haben uns aber darüber verständigt, daß sich die zeitliche Bedeutung der Erscheinung auf den Akt ihres In-die-Erscheinung-Tretens, also auf ihr Erscheinen, bezieht. In ihrem Erscheinen aktualisiert sich zukünftige Erscheinung zu ihrer aktuellen Gegenwart; sofern aber auf diese Gegenwart als auf ein «Etwas» reflektiert wird, ist sie Vergangenheit. Auch in bezug auf die mechanistisch verstandene Bewegung muß es uns klar zum Bewußtsein kommen, daß sie auf einem Erscheinen der Erscheinung beruht und sich unter diesem Aspekte der Dimension des Seienden entzieht. Diese Bewegung ist ein Spezimen rationaler Bestimmtheit. Und ihre Zeit kann mathematisch gemessen werden. Dies bedeutet aber nicht, daß ihre Zeitlichkeit in die Seinserkenntnis der Wissenschaft integral eingeht. Wobei für die Zeit nur mehr die Bedeutung einer vierten Dimension übrig bleiben würde! Die Zeit ist mehr als eine Dimension der Ausmessung. Die Aktualisierung der Erscheinung, auf der ihre Zeitlichkeit beruht, ist einer quantitativ-mathematischen Bestimmung unzugänglich.

Diese Abklärung der Problemlage macht es uns aber möglich, eine teleologisch orientierte Naturphilosophie, wiewohl sie auf der Hand liegende Angriffsflächen bietet, doch am Ende in einem positiven Sinne auszulegen. Auch die rein physikalische Bewegung ist, unter dem Gesichtspunkte der Zeit gesehen, Aktualisierung zukünftiger Erscheinung zu ihrer Gegenwart. Wir meinten diese im Erscheinen beschlossene Aktualisierung als «Werden» aussagen zu dürfen. Dieses Werden der Aktualisierung ist Bewegung «auf etwas hin», auf die Gegenwart eines Zukünftigen. Worauf das sich aktualisierende Werden ausgerichtet ist, darf mit gutem Grunde als «Telos» ausgesagt werden. Haben wir uns doch davon überzeugt, daß «zukünftig» nicht ein schon Vorhandenes ist, das sich unserem Blicke noch entzieht. Darum kann das Gegenwärtigwerden eines Zukünftigen nicht als die Bewegung eines Seienden auf einer Zeitlinie ausgelegt werden. Schon der erstaunliche deutsche Terminus

der «Erscheinung» erweckt ja die Ahnung von einem ihr anhaftenden teleologischen Momente. «Er-Scheinen» zielt auf etwas hin, auf ein Neues, das gerade nicht nur «zum Vorschein kommt».

Es brauchen nun keine Befürchtungen laut zu werden, daß mit den vollzogenen Feststellungen jener Teleologie der populären Aufklärungsphilosophie, die den Kosmos mit einer Menge von Zwecken und Zweckbeziehungen bevölkerte, Tür und Tor geöffnet werde. Das aufgeklärte Weltbewußtsein meinte mit begrenzten teleologischen Relationen, die sich auf ein bestimmtes Etwas beziehen, rechnen zu dürfen. So gelangte es zu jenen grotesken Spekulationen, in denen es die Natur in den Dienst der menschlichen Wohlfahrt stellte. Für eine derart anthropozentrische Teleologie haben wir aber keine Anhaltspunkte.

Hier geht es um die Feststellung, daß Erscheinung als solche im Horizonte eines existenzphilosophischen Denkens liegt und darum einer teleologischen Auslegung nicht unzugänglich ist. Auf die von uns gestellte Frage, die sich auf die Beziehung von Sein und Existenz richtet, darf also eine Antwort gegeben werden. Oder besser gesagt: Gerade in der exponierten Möglichkeit des reinen Mechanismus dürfen wir die Bestätigung der schon gegebenen Antwort finden. Es gibt offenbar keine Naturwirklichkeit, die der Existenz des Menschen als ein völlig unvertrautes, neutrales, beziehungsloses Gegenüber entgegenstehen würde. Wir sehen uns nicht genötigt, uns mit einer absoluten Diastase von Natur und Sittlichkeit, von theoretischer und praktischer Vernunft, in tiefer Resignation abzufinden. Wir gelangen zum Ergebnis, daß der existenzphilosophische Gesichtspunkt die theoretische Vernunft nicht von sich ausschließt, sondern sie übergreift und umspannt. Erscheinung weist in ihrem ästhetischen Gehalte auf eine Güte der Weltwirklichkeit zurück. Und als Ereignis in der Zeit bleibt auch die kosmische Erscheinung der menschlichen Existenz nicht völlig unvertraut. Dies bedeutet natürlich nicht eine Leugnung oder Aufhebung ihres Bedrohtseins durch die Natur. Allein eine letzte Bitterkeit wird dieser Bedrohung genommen, wenn wir zur Erkenntnis gelangen, daß wir es im Hinblick auf Sein und Existenz nicht mit zwei beziehungslosen, sich wechselseitig entfremdeten Bereichen zu tun haben, daß also das letzte Wort über «Welt» und «Mensch» zwar mit einer Unterscheidung, aber nicht mit einer Scheidung gesprochen ist. Wohl wäre das gewonnene Ergebnis einer weiteren Ausarbeitung und der Verfolgung seiner Tragweite bedürftig.

Bleiben wir stehen bei der erreichten These, die vielleicht paradox klingen mag: Daß der Existenz vor dem Sein (in dem genannten Sinne) eine Priorität zuzuschreiben ist. Gibt es doch nichts, das sich nicht unter bestimmtem Gesichtspunkte als Existenzproblem darstellen ließe. – Diese Darbietung beruht auf einer Auslegung des Prinzips der Erscheinung. Wir möchten zum mindesten den Eindruck erwecken, daß Philosophie der Erscheinung eine nicht ganz unfruchtbare Sache ist.