

WAS IST EXISTENZ-PHILOSOPHIE?

5

Existenzphilosophie hat eine mindestens hundertjährige Geschichte. Sie begann mit dem späten Schelling und mit Kierkegaard, sie entwickelte sich in einer großen Zahl bis heute nicht erschöpfter Möglichkeiten in Nietzsche, sie bestimmte das Wesentliche des Bergsonschen Denkens und der sogenannten Lebensphilosophie, bis sie schließlich im Nachkriegsdeutschland mit Scheler, Heidegger und Jaspers zu einem bisher nicht übertroffenen Bewußtsein dessen kam, worum es moderner Philosophie eigentlich geht.

10

Der Name Existenz bezeichnet vorerst nicht mehr als das Sein des Menschen, unabhängig von allen psychologisch erforschbaren Qualitäten und Begabungen des Individuums. Insofern gilt für Existenz-Philosophie das gleiche, was Heidegger einmal mit Recht von der »Lebens-Philosophie« bemerkte: der Name ist ungefähr so sinnvoll wie Botanik der Pflanzen. Nur daß es kein Zufall ist, daß das Wort ›Sein‹ durch das Wort ›Existenz‹ ersetzt wurde. In diesem terminologischen Wechsel verbirgt sich in der Tat eines der Grundprobleme moderner Philosophie.

15

20

Hegels Philosophie, die in einer nie erreichten Komplettheit sämtliche Natur- und Geschichtsphänomene philosophisch expliziert und in einem unheimlich einheitlichen Ganzen organisiert hatte – von dem man nie ganz sicher war, ob es Behausung oder Gefängnis des Wirklichen war –, war wirklich die »Eule der Minerva, die erst am Abend ihren Flug wagt«. Dies System, stellte sich unmittelbar nach seinem Tode heraus, war das letzte Wort der gesamten abendländischen Philosophie, sofern sie – trotz aller Mannigfaltigkeit und scheinbaren Widerspruchsvollheit – seit Parmenides nicht daran zu zweifeln gewagt hat: to gar auto esti noein te kai einai, denn dasselbe ist Denken und Sein. Was nach Hegel kam, war entweder epigonal, oder es war Rebellion der Philosophen gegen Philosophie überhaupt, Rebellion gegen oder Verzweiflung an dieser Identität.

25

30

Allen den sogenannten Schulen der neueren Philosophie eignet dies Epigonale. Sie alle versuchen, die Einheit von Denken und Sein wiederherzustellen, wobei es ganz gleichgültig ist, ob sie die Harmonie dadurch erzielten, daß sie die Materie (Materialisten) oder dadurch, daß sie den Geist (Idealisten) als alldurchherrschend annahmen, gleichgültig auch, ob sie versuchten, mit Aspektspielereien ein mehr spinozistisch gefärbtes Ganze herzustellen.

35

40

Unter den epigonalen philosophischen Strömungen der letzten hundert Jahre sind die modernsten und interessantesten der Pragmatismus und die Phänomenologie. Die Phänomenologie vor allem hat auf die heutige Philosophie einen Einfluß ausgeübt, der weder zufällig ist noch nur ihrer Methodik geschuldet. Husserl versuchte die uralte Beziehung zwischen Sein und Denken, die dem Menschen die Heimat in der Welt garantiert hatte, auf dem Umwege über die intentionale Struktur des Bewußtseins wiederherzustellen. Da jeder Bewußtseinsakt seinem Wesen nach einen Gegenstand hat, kann ich zum mindesten einer Sache gewiß sein, nämlich daß ich die Gegenstände meines Bewußtseins »habe«. Dabei kann, von der Frage der Realität ganz abgesehen, die Seinsfrage einfach »ausgeklammert« werden; als Bewußtes habe ich alles Seiende, und als Bewußtsein bin ich auf meine menschliche Weise das Sein der Welt. (Der *gesehene* Baum, der Baum als Gegenstand meines Bewußtseins braucht nicht der »wirkliche« Baum zu sein, er ist jedenfalls der wirkliche Gegenstand meines Bewußtseins.)

Das moderne Gefühl der Unheimlichkeit der Welt hat sich immer an den individuellen, aus ihrem Funktionszusammenhang gerissenen Dingen entzündet. Hierfür ist die moderne Literatur und ein guter Teil der modernen Malerei ein kaum übersehbares Zeugnis. Wie immer man soziologisch oder psychologisch diese Unheimlichkeit interpretieren mag, ihr philosophischer Grund ist der, daß der Funktionszusammenhang der Welt, in welchen auch ich selbst noch mit einbegriffen bin, zwar immer rechtfertigen und erklären kann, daß es z. B. Tische oder Stühle überhaupt gibt, niemals aber mir wird begreiflich machen können, warum *dieser* Tisch *ist*. Und es ist die Existenz *dieses* Tisches, unabhängig von Tischen überhaupt, woran der philosophische Schreck entsteht.

Die Phänomenologie schien dieses Problems, das sehr viel mehr als nur ein theoretisches ist, Herr zu werden. Sie erfaßte in der phänomenologischen Bewußtseinsbeschreibung gerade die isolierten, aus ihrem Funktionszusammenhang gerissenen Dinge als Inhalte beliebiger Bewußtseinsakte und schien sie durch den »Bewußtseinsstrom« mit dem Menschen wieder zu verbinden. Ja, Husserl behauptete sogar, daß er auf diesem Umwege über das Bewußtsein und ausgehend von einer Gesamterfassung aller faktischen Bewußtseinsinhalte (eine *mathesis universalis*) die in Stücke gegangene Welt wieder neu aufzubauen imstande sei. Solch eine Neukonstitution der Welt vom Bewußtsein her würde einer zweiten Welterschöpfung insofern gleichkommen, als in ihr der Welt ihr Kontingenzcharakter, der zugleich ihr Realitätscharakter ist, genommen würde und sie nicht mehr als eine dem Men-

schen vorgegebene, sondern als eine vom Menschen geschaffene erscheinen würde.

In diesem Fundamentalanspruch der Phänomenologie liegt der eigenständigste und modernste Versuch einer Neubegründung des Humanismus. Hofmannsthals berühmter Abschiedsbrief an Stefan George, in welchem er sich zu den »kleinen Dingen« bekennt gegen die großen Worte, weil in den kleinen Dingen gerade das Geheimnis der Wirklichkeit verborgen liege, hängt mit dem Lebensgefühl, aus dem Phänomenologie entstanden ist, aufs innigste zusammen. Husserl wie Hofmannsthal sind gleichermaßen Klassizisten, wenn Klassizismus der Versuch ist, sich durch eine bis ins Letzte konsequente Imitation der Klassik, und das heißt der Beheimatetheit des Menschen in der Welt, aus der unheimlich gewordenen Welt wieder eine Heimat herauszuzaubern. Husserls »zu den Sachen selbst« ist nicht weniger eine Zauberformel als Hofmannsthals »kleine Dinge«. Könnte man mit Zauber noch etwas erreichen – in einer Zeit, die nur das eine Gute hat, daß in ihr alle Zauber versagen –, so müßte man allerdings mit dem Kleinsten und scheinbar Bescheidensten, mit unscheinbaren »kleinen Dingen«, mit unscheinbaren Parolen anfangen.

Es liegt natürlich an dieser scheinbaren Unscheinbarkeit, daß Husserls Bewußtseinsanalysen (die Jaspers immer für die Philosophie belanglos fand, weil er weder zum Zaubern noch zum Klassizismus neigte) sowohl Heidegger wie Scheler in ihrer Jugend so entscheidend beeinflussten, obwohl Husserl der Existenzphilosophie keinen ihrer entscheidenden Inhalte vorzugeben wußte. An der verbreiteten Annahme wiederum, daß Husserls Einfluß nur methodisch von Belang gewesen sei, ist in der Tat soviel richtig, daß er die moderne Philosophie, zu der er selbst nicht eigentlich gehörte, aus den Fesseln des Historismus befreit hat. In der Nachfolge Hegels nämlich und unter dem Eindruck eines außerordentlich intensivierten Interesses an Geschichte, drohte die Philosophie in Spekulationen über eine mögliche Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Ablaufs unterzugehen. Hierfür ist gleichgültig, ob solche Spekulationen optimistisch oder pessimistisch gestimmt waren, ob sie Fortschritt als unausweichlich oder Untergang als vorausbestimmt zu errechnen suchten. Wesentlich war allein, daß in beiden Fällen der Mensch in den Worten Herders der »Ameise« gleicht, die »auf dem Rad des Verhängnisses nur kriecht«.

Husserls Insistieren auf »den Sachen selbst«, welches solch leere Spekulationen abschneidet und darauf besteht, den phänomenal gegebenen Inhalt eines Vorganges von seiner Genese abzutrennen, wirkte insofern befreiend, als nun der Mensch selbst wieder und nicht der geschichtliche oder natürliche oder biologische oder psychologische Ablauf, in den er verstrickt ist, zum Thema der Philosophie werden konnte.

Diese Befreiung der Philosophie hat gewirkt, diese gleichsam negative Tat, der noch dazu Husserl, dem es völlig an historischem Sinn gebrach, sich nie wirklich bewußt geworden ist. Sie ist viel wesentlicher geworden als Husserls positive Philosophie, in welcher er uns zu beruhigen sucht, worüber eben die ganze moderne Philosophie sich nicht beruhigen konnte – daß der Mensch zu einem Sein, das er nicht geschaffen hat und das ihm wesensmäßig fremd ist, doch gezwungen ist, Ja zu sagen. Mit der Verwandlung des fremden Seins in das Bewußt-Sein versucht er die Welt wieder menschlich zu machen, wie Hofmannsthal mit dem Zauber der kleinen Dinge in uns wieder die alte Zärtlichkeit für die Welt zu erwecken sucht. Woran dieser moderne Humanismus, dieser gute Wille zur Bescheidenheit immer wieder scheitert, ist die gleichermaßen moderne Hybris, die ihm zugrunde liegt, und die heimlich (bei Hofmannsthal) oder offen und naiv (bei Husserl) hofft, auf diese ganz unauffällige Weise doch noch das zu werden, was der Mensch nicht sein kann, Schöpfer der Welt und seiner selbst.

Im Gegensatz zu der hybriden Bescheidenheit Husserls versucht die moderne nicht-epigonale Philosophie auf mancherlei Weise sich damit abzufinden, daß der Mensch nicht Schöpfer der Welt ist. Dafür versucht sie immer und immer wieder gerade dort, wo sie ihre besten Ansätze zeigt, den Menschen dorthin zu stellen, wohin Schelling in einer eigentümlich sich selbst mißverstehenden Weise Gott stellte – an den Platz des »Herrn des Seins«.

Kants Zertrümmerung der alten Welt und Schellings Ruf nach einer neuen

Das Wort Existenz im modernen Sinne taucht meines Wissens zum ersten Male beim späten Schelling auf. Schelling hat genau gewußt, wogegen er rebellierte, als er gegen die »negative Philosophie«, gegen die Philosophie des reinen Gedankens, die »positive Philosophie« setzte, die »von der Existenz ausgeht ... (die) sie erst nur als reines Daß hat«. Er weiß, daß damit der Philosoph von dem »beschaulichen Leben« Abschied genommen hat; weiß, daß es das »Ich ist, welches das Signal zur Umkehr gegeben hat«, weil »die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt« hatte in der Philosophie des reinen Gedankens, die nicht imstande ist, »das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären«. Aller moderne Irrationalismus, alle moderne Geist- und Vernunftfeindschaft hat ihren Grund in dieser Verzweiflung.

Mit der Erkenntnis, daß das Was niemals das Daß zu erklären imstande ist, mit dem ungeheuren Chok einer an sich leeren Realität fängt die moderne Philosophie an. Je entleerter die Realität von allen Qualitäten, desto unmittel-

barer und nackter erscheint das an ihr von nun an einzig interessante – daß sie ist. Deshalb verherrlicht sie von Beginn an den Zufall als dasjenige, worin Realität als ganz unberechenbare, ganz und gar undenkbare und unvorhergesehene den Menschen direkt überfällt. Deshalb werden die philosophischen »Grenzsituationen« (Jaspers), das heißt die Situationen, in denen der Mensch zum Philosophieren getrieben wird, als Tod, Schuld, Schicksal, Zufall aufgezählt, weil in allen diesen Erfahrungen sich Wirklichkeit als unausweichlich, als nicht durch Denken auflösbare, herausstellt. In ihnen kommt der Mensch zum Bewußtsein dessen, daß er abhängig ist – nicht von irgend etwas Einzelnem und noch nicht einmal von seiner allgemeinen Begrenztheit, sondern abhängig davon, daß er *ist*.

Darum aber auch, weil *essentia* mit *existentia* offenbar nichts mehr zu tun hat, wendet sich die moderne Philosophie von den Wissenschaften ab, welche das Was der Dinge erforschen. Kierkegaardisch ausgedrückt ist die objektive Wahrheit der Wissenschaft gleichgültig, weil sie neutral zu der Frage der Existenz steht, und die subjektive Wahrheit, die Wahrheit des »Existierenden« ist ein Paradox, weil sie nie objektiv, nie allgemeingültig werden kann. Wenn Sein und Denken nicht mehr dasselbe sind, wenn ich durch Denken nicht mehr in die eigentliche Realität der Dinge eindringen kann, weil die Natur der Dinge mit ihrer Realität nichts zu tun hat, dann mag Wissenschaft sein, was sie wolle – sie gibt jedenfalls nicht mehr Wahrheit in den Besitz des Menschen, keine den Menschen interessierende Wahrheit. Dieses Sich-Abwenden von der Wissenschaft ist oft, vor allem wegen des Beispiels Kierkegaards, als eine dem Christentum entstammende Haltung mißverstanden worden. Dieser auf Realität bedachten Philosophie geht es aber keineswegs darum, daß im Angesicht einer anderen und wahreren Welt die Beschäftigung mit den Dingen dieser Welt vom Heil der Seele abzieht (als *curiositas* oder *dispersio*). Was sie will, ist durchaus diese Welt, die nur eben ihren Realitätscharakter verloren hat.

Die Einheit von Denken und Sein hatte zur Voraussetzung die prästabilierte Koinzidenz von *Essentia* und *Existentia*, daß nämlich alles Denkbare auch existiere und alles Existente auch schon seiner Erkennbarkeit wegen vernünftig sein müsse. Diese Einheit wurde von Kant, dem eigentlichen, wenn auch gleichsam heimlichen Urheber der neueren Philosophie – der gleichzeitig bis heute ihr heimlicher König geblieben ist – zertrümmert. Kants Aufweis der antinomischen Struktur der Vernunft und seine Analyse der synthetischen Sätze, in welcher bewiesen wird, daß wir in jedem Satz, in welchem etwas über Realität ausgesagt wird, über den Begriff (die *essentia*) eines gegebenen Dinges hinausgehen, hatten bereits den Menschen der antiken Geborgenheit im Sein beraubt. Diese Geborgenheit hatte selbst das Christentum nicht ange-

tastet, sondern nur in den »göttlichen Heilsplan« uminterpretiert. Jetzt aber konnte man weder des Sinns oder des Seins der diesseitigen christlichen Welt noch des ewig präsenten Seins des antiken Kosmos sicher sein, und selbst die überlieferte Definition von Wahrheit als *aequatio intellectus et rei* war zuschanden geworden.

Schon vor Kants Revolutionierung des abendländischen Seinsbegriffs hatte Descartes die Realitätsfrage in einem sehr modernen Sinne gestellt, um sie dann in einem durchaus traditionsgebundenen Sinne zu beantworten. Die Frage, ob Sein überhaupt *ist*, ist ebenso modern, wie die Antwort des *cogito ergo sum* belanglos ist: denn sie beweist, wie schon Nietzsche bemerkte, niemals die Existenz des *ego cogitans*, sondern höchstens die Existenz von *cogitare*. Mit andern Worten, aus dem »Ich denke« springt niemals das wirklich lebende Ich, sondern ebenfalls nur ein gedachtes Ich heraus. Dies gerade wissen wir seit Kant.

Mehr als man gemeinhin annimmt in der Geschichte der Säkularisation, hängt an der Kantschen Zerstörung der antiken Einheit von Gedachtem und Seiendem. Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises hat jeden Vernunftglauben in Gott zerstört, der darauf beruhte, daß das, was ich vernünftig erschließen kann, auch sein müsse, und der nicht nur älter ist als das Christentum, sondern vermutlich auch gerade seit der Renaissance viel fester in der europäischen Menschheit verwurzelt war. Die sogenannte Entgötterung der Welt, nämlich das Wissen, daß wir mit Vernunft Gott nicht beweisen können, trifft die antiken philosophischen Begriffe mindestens so wie die christliche Religion. In der entgötterten Welt kann der Mensch in seiner »Verlassenheit« oder in seiner »Eigenständigkeit« interpretiert werden. Für jeden der modernen Philosophen – und nicht nur für Nietzsche – wird diese Interpretation zum Prüfstein ihrer Philosophie.

Hegel galt uns als der letzte der alten Philosophen, weil er zum letztenmal sich erfolgreich um diese Frage herumdrückte. Mit Schelling beginnt die moderne Philosophie, weil er eindeutig erklärt, daß es ihm um das Individuum geht, das »Gott haben will ... bei dem eine Vorsehung ist«, der »Herr des Seins ist«, wobei es Schelling wirklich auf das »von allem Allgemeinen befreite Individuum«, also den wirklichen Menschen ankommt; denn »nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum«. In dieser erstaunlichen Unverblümtheit des individuellen Glückseligkeitsanspruchs (nach Kants Verachtung für das alte Glückseligseinwollen war es durchaus nicht so einfach, sich zu so etwas wieder zu bekennen) liegt mehr als nur der verzweifelte Wunsch, in die Geborgenheit einer Vorsehung zurückzukehren. Was Kant nicht verstanden hatte, als er den antiken Seinsbegriff zertrümmerte, war, daß er damit zugleich die Realität von allem

nicht nur Einzelnen in Frage stellte, ja eigentlich implizierte, was Schelling nun geradezu sagt: »Es existiert überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes, und das *allgemeine Wesen* existiert nur, wenn das *absolute Einzelwesen* es ist.«

Mit dieser Position, die sich unmittelbar aus Kant ergab, war mit einem Schläge das absolute, von Menschen durch Vernunft erfaßbare Reich der Ideen und allgemeinen Werte gelehnt und der Mensch in die Mitte einer Welt gestellt, in welcher er sich an nichts mehr halten konnte, weder an seine Vernunft, die offenbar zur Erkenntnis des Seins unzulänglich war, noch an die Ideale seiner Vernunft, deren Existenz nicht beweisbar war, noch an das Allgemeine, denn dieses wieder existierte nur als er selbst.

Von nun an wird das Wort »existierend« immer wieder im Gegensatz zu dem nur Gedachten, nur Betrachteten gebraucht; als das Konkrete im Gegensatz zum nur Abstrakten; als das Individuelle im Gegensatz zum nur Allgemeinen. Das besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß die Philosophie, die seit Plato nur im Begriffe denkt, gegen den Begriff selbst mißtrauisch geworden ist. Seitdem sind die Philosophen sozusagen das schlechte Gewissen, Philosophie zu betreiben, nie ganz los geworden.

Kants Zertrümmerung des antiken Seinsbegriffs hatte zum Ziel die Etablierung der Eigenständigkeit des Menschen, das, was er selbst die Menschenwürde nannte. Er ist der erste Philosoph, der den Menschen ganz aus seinem eigenen Gesetz heraus verstehen will und ihn aus dem allgemeinen Seinszusammenhang, in welchem er Ding unter Dingen wäre (auch wenn er als *res cogitans* der *res extensa* entgegengestellt ist), herauslöst. Im Lessingschen Sinne ist hier die Mündigkeit des Menschen im Gedanken etabliert, und es ist kein Zufall, daß diese philosophische Mündigkeitserklärung mit der Französischen Revolution koinzidierte. Kant ist in Wahrheit *der* Philosoph der Französischen Revolution. Wie es entscheidend für die Entwicklung des 19. Jahrhunderts war, daß nichts schneller zugrunde ging als der neue revolutionäre Begriff des *citoyen*, so war es entscheidend für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie, daß nichts schneller zugrunde ging als dieser erst im Keim entwickelte neue Begriff vom Menschen.

Die Kantsche Zertrümmerung des antiken Seinsbegriffs hatte nur halbe Arbeit geleistet. Er zerstörte die alte Identität von Sein und Denken und mit ihr die Vorstellung von der prästabilierten Harmonie zwischen Mensch und Welt. Was er nicht mitzerstörte, sondern implizite beibehielt, war der ebenso alte und mit dieser Harmonie aufs innigste verbundene Begriff vom Sein als dem Vorgegebenen, dessen Gesetzen der Mensch auf alle Fälle unterworfen ist. Diese Vorstellung konnte der Mensch nur ertragen, solange er im Gefühl der Geborgenheit im Sein und der Zugehörigkeit zur Welt wenigstens die

Gewißheit hatte, das Sein und den Lauf der Welt erkennen zu können. Darauf beruhte der antike wie überhaupt der gesamte abendländische Schicksalsbegriff bis zum 19. Jahrhundert (das heißt bis zum Aufkommen des Romans); ohne diesen Stolz des Menschen wäre die Tragödie so unmöglich gewesen wie die abendländische Philosophie. Auch das Christentum hat niemals geleugnet, daß der Mensch Einsicht in den Heilsplan Gottes hat; wobei es gleichgültig ist, ob er diese Einsicht seiner eigenen gottähnlichen Vernunft oder der Offenbarung Gottes verdankt. In jedem Falle blieb er in die Geheimnisse des Kosmos und den Lauf der Welt eingeweiht.

Was für Kants Zertrümmerung des antiken Seinsbegriffs gilt, gilt in verstärktem Maße für seinen neuen Begriff von der Freiheit des Menschen, in welchem bereits seine modernistische Unfreiheit vorgezeichnet ist. Bei Kant hat der Mensch zwar die Möglichkeit, aus der Freiheit des guten Willens seine Handlungen zu bestimmen; diese Handlungen selbst aber verfallen dem Kausalgesetz der Natur, einer dem Menschen wesentlich fremden Sphäre. Sobald also die menschliche Handlung aus der Subjektivität, die die Freiheit ist, herausgetreten ist, geht sie ein in die objektive Sphäre, die die Kausalität ist, und verliert ihren Freiheitscharakter. Der in sich freie Mensch ist hoffnungslos dem ihm fremden Naturablauf, einem ihm konträren, seine Freiheit zerstörenden Schicksal ausgeliefert. Hierin drückt sich nochmals die antinomische Struktur seines Daseins, sofern es sich in der Welt abspielt, aus. Kant, als er den Menschen zum Herrn und Maßstab des Menschen machte, hat ihn gleichzeitig zum Sklaven des Seins erniedrigt. Gegen diese Entwürdigung hat jeder der neueren Philosophen seit Schelling protestiert. Mit dieser Demütigung des gerade zur Mündigkeit aufgerufenen Menschen bleibt die moderne Philosophie bis heute beschäftigt. Es ist, als sei noch nie zuvor der Mensch so hoch gestiegen, und als sei er gleichzeitig noch nie so tief gefallen.

Seit Kant hat jede Philosophie das Element des Trotzes auf der einen und irgend einen offenen oder verborgenen Schicksalsbegriff auf der anderen Seite an sich. Selbst Marx, der doch, als er erklärte, er wolle die Welt nicht mehr interpretieren, sondern sie verändern, gleichsam an der Schwelle eines neuen Seins- und Weltbegriffes stand, in welchem Sein und Welt nicht mehr als nur vorgegebenes, sondern als mögliches Produkt des Menschen erkannt ist, flüchtete sich schleunigst in die alte Geborgenheit zurück, als er erklärte, die Freiheit sei Einsicht in die Notwendigkeit, und gab damit dem Menschen, der mit seinem Halt auch seinen Stolz verloren hatte, eine Würde zurück, mit der er eigentlich nichts mehr anzufangen wußte. Der amor fati Nietzsches, die Heideggersche Entschlossenheit, Camus' Trotz, es mit dem Leben doch zu versuchen trotz der Absurdität der condition humaine, die in der Heimatlosigkeit des Menschen in der Welt besteht, – sind alles nichts als solche

Versuche, sich in die Geborgenheit zurückzueretten. Die Heldengeste ist seit Nietzsche nicht zufällig *die* Pose der Philosophie geworden; es gehörte in der Tat einiger Heroismus dazu, in der Welt, so wie Kant sie zurückgelassen hatte, zu leben. Die neueren Philosophen mit ihrer modernistischen Heldenpose zeigen nur allzu deutlich, daß sie Kant zwar in vielen Richtungen zu Ende zu denken imstande waren, aber über ihn nicht einen Schritt hinaus, wenn auch – konsequenter- und verzweifelterweise – zumeist einige Schritte hinter ihn zurückgegangen sind. Denn sie alle, mit der einen großen Ausnahme Jaspers', haben den Kantschen Grundbegriff von der menschlichen Freiheit und Würde irgendwann einmal aufgegeben.

Als Schelling den »wirklichen Herrn des Seins« zu »haben« verlangte, wollte er an dem Lauf der Welt, von dem der freie Mensch seit Kant ausgeschlossen war, wieder beteiligt werden. Schelling flüchtet sich wieder zu einem philosophischen Gott, gerade weil er von Kant »das Tatsächliche des Abfalls« übernimmt, ohne über die außerordentliche Gelassenheit Kants zu verfügen, sich damit einfach abzufinden. Denn Kants Gelassenheit, die uns so sehr imponiert, ist schließlich nur dem geschuldet, daß er noch in einer Tradition fest verwurzelt war, der Philosophie im wesentlichen mit Betrachtung identisch war – einer Tradition, die Kant selbst halb unwissentlich mitzerstörte. Schellings »positive Philosophie« rettet sich zu Gott, damit er dem »Tatsächlichen des Abfalls entgegentrete«, das heißt, damit er dem Menschen, der, als er seine Freiheit fand, seine Realität verlor, wieder zu einer Realität verhelfe.

Der Grund, daß Schelling bei Betrachtungen über Existenz-Philosophie meist übergangen ist, liegt darin, daß kein Philosoph den Schellingschen Weg zur Lösung der Kantschen Aporien zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Unfreiheit gegangen ist. Statt einer »positiven Philosophie« versuchte man trotz der Ausnahme Nietzsches, den Menschen so umzuinterpretieren, daß er wieder in diese ihn seiner Würde beraubende Welt irgendwie hineinpaßte; sein Scheitern sollte zu seinem Sein gehören und nicht nur sein Schicksal sein, sollte nicht von einer ihm feindlichen, weil durch das Kausalgesetz komplett bestimmten Natur verschuldet, sondern bereits in seinem eigenen Wesen vorgezeichnet sein. Deshalb wurden die Kantschen Begriffe von Freiheit und Würde des Menschen wie seine Entwürfe von der Menschheit als dem regulativen Prinzip alles politischen Handelns wieder preisgegeben, und es entstand jene eigentümliche Trübsinnigkeit, die seit Kierkegaard das Kennzeichen aller nicht völlig verflachten Philosophie gewesen ist. Es schien immer noch angenehmer, dem »Verfallen« als einem inneren Gesetz menschlicher Existenz unterworfen zu sein, als durch die fremde, kausal organisierte Welt zu Fall zu kommen.

Mit Kierkegaard fängt die moderne Existenzphilosophie an. Es gibt nicht einen Existenzphilosophen, auf den sein Einfluß nicht nachweisbar wäre. Kierkegaard geht bekanntlich von einer Kritik Hegels (und, könnte man hinzufügen, einem Verschweigen Schellings, dessen späte Philosophie er aus Vorlesungen kannte) aus. Dem Hegelschen System, das das »Ganze« zu fassen und zu erklären prätendierte, setzte er den »Einzelnen«, den individuellen Menschen entgegen, für den in dem vom Weltgeist dirigierten Ganzen weder Platz noch Sinn gelassen war. Mit anderen Worten, Kierkegaard geht von der Verlorenheit des Individuums in der komplett erklärten Welt aus. Zu dieser erklärten Welt befindet sich der Einzelne in dauerndem Widerspruch, weil seine »Existenz«, nämlich die reine Faktizität seines Existierens in seiner ganzen Zufälligkeit (daß ich gerade *ich* bin und niemand anderes, und daß ich gerade *bin* und nicht nicht bin) weder von Vernunft vorhergesehen noch von ihr in etwas rein Denkbarem aufgelöst werden kann.

Diese Existenz aber, die ich augenblicklich jeweils bin, und die ich mit Vernunft nicht begreifen kann, ist das Einzige, dessen ich wirklich im Sinne unfragbarer Evidenz gewiß sein kann. Also ist es die Aufgabe des Menschen, »subjektiv zu werden«, ein mit Bewußtsein existierendes Wesen, das die paradoxen Implicationen seines Lebens in der Welt dauernd realisiert. Alle wesentlichen Fragen der Philosophie wie etwa die nach der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit des Menschen, der Einheit der Welt, das heißt alle die Fragen, deren antinomische Struktur Kant in den Antinomien der reinen Vernunft erwiesen hatte, sind nur als »subjektive Wahrheiten« zu ergreifen, nicht aber als objektive zu erkennen. Das Beispiel eines »existierenden« Philosophen wird Sokrates mit seinem »Wenn es Unsterblichkeit gibt«; »also war er ein Zweifler«, fährt Kierkegaard fort in einer der größten Deutungen seines an großen Interpretationen so reichen Werkes. »Keineswegs. Auf dieses »wenn« setzt er sein Leben ein, wagt es zu sterben – die sokratische Unwissenheit war so der Ausdruck dafür, daß sich die ewige Wahrheit zu einem Existierenden verhält und ihm deshalb, solange er existiert, ein Paradox bleiben muß.«

Das Allgemeine also, womit Philosophie solange im reinen Erkennen beschäftigt war, soll in ein reales Verhältnis zum Menschen gebracht werden. Dies Verhältnis kann nur paradox sein, insofern ja der Mensch immer schon ein Einzelner ist. Im Paradox kann der Einzelne das Allgemeine wohl ergreifen, es zum Inhalt seiner Existenz machen und damit jenes paradoxe Leben führen, das Kierkegaard von sich selbst berichtet. In dem paradoxen Leben versucht der Mensch den Widerspruch zu realisieren, daß »das Allgemeine

als das Einzelne gesetzt ist«, wenn es überhaupt real und damit sinnvoll für den Menschen werden will. Ein solches Leben interpretiert Kierkegaard dann später in den Kategorien der »Ausnahme«, der Ausnahme nämlich von dem allgemein-durchschnittlichen alltäglichen Dasein, einer Ausnahme ferner, zu der der Mensch sich nur entschließt, weil Gott ihn hierzu aufgerufen hat, um an ihm ein Exempel dessen zu statuieren, wie es um die Paradoxie des Lebens des Menschen in der Welt überhaupt bestellt ist. In der Ausnahme realisiert der Mensch als Einzelner die allgemeinen Strukturen des Dasein überhaupt. Es ist charakteristisch für die gesamte Existenzphilosophie, daß sie unter »existentiell« im Grunde das versteht, was Kierkegaard in der Kategorie der Ausnahme dargestellt hat. Bei existentiell Verhalten wird es sich immer wieder um die Realisierung (im Gegensatz zu dem nur Betrachten) der allgemeinsten Strukturen des Lebens handeln.

Die Leidenschaft, subjektiv zu werden, entzündet sich bei Kierkegaard an der realisierten Angst vor dem Tode als dem Ereignis, bei dem ich garantiert allein bin, ein Einzelner, abgeschnitten von der durchschnittlichen Alltäglichkeit. Der Gedanke an den Tod wird zu einer »Handlung«, weil in ihm der Mensch sich selbst subjektiv macht, sich von der Welt und dem alltäglichen Leben mit Menschen herauslöst. Psychologisch liegt dieser inneren Reflektionstechnik einfach die Annahme zugrunde, daß mit dem Gedanken, daß ich einmal nicht mehr sein werde, auch mein Interesse an dem was ist erlöschen muß. Es ist durchaus bezeichnend für die moderne Philosophie, daß diese Annahme von so vielen unbesehen und gleichsam unschuldig akzeptiert wird. Auf dieser Voraussetzung beruht nicht nur moderne »Innerlichkeit«, sondern auch die ebenfalls mit Kierkegaard einsetzende fanatische Entschlossenheit, den Augenblick, der allein Existenz, nämlich Realität verbürgt, ernst zu nehmen.

Dieser neue, vom Tode sich abstoßende Ernst gegenüber dem Leben implizierte keineswegs notwendigerweise ein Ja zum Leben oder zum Dasein des Menschen als solchem. In der Tat haben nur Nietzsche und in seiner Nachfolge Jaspers ein solches Ja ausdrücklich zum Boden ihres Philosophierens gemacht; und dies ist auch der Grund dafür, daß von ihren philosophischen Überlegungen ein positiver Weg in die Philosophie führt. Kierkegaard und in seiner Nachfolge Heidegger haben stets den Tod als den eigentlichen »Einwand« gegen das Sein des Menschen, als Beweis seiner »Nichtigkeit« interpretiert – wobei möglicherweise Heideggers Analyse des Todes und der mit ihm verbundenen Charaktere des menschlichen Lebens die Kierkegaards an Eindringlichkeit und Schärfe noch übertrifft.

Es ist klar, daß das eigentümliche innere Handeln Kierkegaards, sein »Subjektiv-werden«, unmittelbar aus der Philosophie herausführt. Es läßt sich

mit Philosophie nur insofern ein, als philosophische Gründe für die Revolte des Philosophen gegen Philosophie gefunden werden müssen. Ähnlich, wenn auch gleichsam am entgegengesetzten Pole, liegt der Fall Marx, der ebenfalls philosophisch nur noch erklärte, daß der Mensch die Welt verändern könne und deshalb aufhören solle, sie zu interpretieren. Beiden ist gemeinsam, daß sie unmittelbar zu einem Handeln kommen wollten und gar nicht auf die Idee kamen, Philosophie auf einer neuen Grundlage zu beginnen, nachdem sie erst einmal an der Prerogative der Betrachtung zu zweifeln und an der Möglichkeit rein betrachtender Erkenntnis zu verzweifeln begonnen hatten. Das Resultat war, daß Kierkegaard sich in die Psychologie zur Beschreibung des inneren Handelns und Marx sich in eine Wissenschaft der Politik zur Beschreibung des äußeren Handelns retteten. Mit dem Unterschied allerdings, daß Marx dann doch wieder die Sicherheit Hegelscher Philosophie, die sich durch sein »Auf den Kopf stellen« weniger änderte als er annahm, akzeptierte. Für die Philosophie war es nicht so entscheidend, daß das Hegelsche Prinzip des Geistes durch das Marxsche der Materie ersetzt wurde, als daß die Einheit von Mensch und Welt wieder auf eine doktrinäre, rein hypothetische und daher moderne Menschen nie überzeugende Weise wieder hergestellt wurde.

Weil Kierkegaard an der Verzweiflung an Philosophie festhielt, ist er für die spätere Entwicklung der Philosophie so viel wichtiger geworden als Marx. Sie hat von ihm vor allem ihre neuen konkreten Inhalte übernommen. Diese sind im wesentlichen die folgenden: *Tod* als Garant des principium individuuationis, weil der Tod als das Allerallgemeinste mich gleichzeitig unausweichlich ganz allein trifft. *Zufall* als Garant der Realität als nur gegebener, welche mich gerade durch ihre Unberechenbarkeit und Unauflösbarkeit in Denkbare überwältigt und überzeugt. *Schuld* als die Kategorie alles menschlichen Handelns, das nicht an der Welt, sondern an sich selbst scheitert, sofern ich immer Verantwortungen auf mich nehme, die ich nicht übersehen kann, und durch die Entscheidungen selbst immer schon gezwungen werde, anderes zu vernachlässigen. Schuld wird damit zugleich die Art und Weise, auf die ich selbst real werde, in die Realität nämlich mich verstricke.

In aller Ausdrücklichkeit tauchen die neuen Inhalte der Philosophie zum ersten Male in Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* als »Grenzsituationen« auf, in die der Mensch auf Grund der antinomischen Struktur seines Daseins gestellt ist und die ihm den eigentlichen Antrieb zum Philosophieren geben. Jaspers selbst versucht bereits in dem frühen Werk auf ihnen eine neue Art Philosophie überhaupt zu begründen und gesellt daher den von Kierkegaard übernommenen neuen Inhalten einen weiteren bei, den er manchmal Kampf und manchmal Liebe nennt, der aber jedenfalls später in

der Theorie der »Kommunikation« für ihn die neue Form philosophischer Mitteilung wird. Im Gegensatz zu Jaspers versucht Heidegger, mit den neuen Inhalten systematische Philosophie durchaus im Sinne der Tradition wieder zu beleben.

Das Selbst als Sein und Nichts: Heidegger

Heideggers Versuch, trotz und gegen Kant wieder eine Ontologie zu etablieren, führte zu einer tiefgreifenden Umänderung der überkommenen philosophischen Terminologie. Aus diesem Grund nimmt Heidegger auf den ersten Blick immer sich weit revolutionärer aus als Jaspers und dieser terminologische Schein hat der richtigen Einschätzung seiner Philosophie sehr geschadet. Er sagt ausdrücklich, daß er eine Ontologie wieder begründen wolle, und kann damit nichts anderes gemeint haben, als daß er beabsichtige, die mit Kant begonnene Zertrümmerung des antiken Seinsbegriffs rückgängig zu machen. Es liegt kein Anlaß vor, dies nicht ernst zu nehmen, selbst wenn man zu der Erkenntnis kommen sollte, daß mit den aus der Revolte gegen die Philosophie stammenden Inhalten Ontologie im traditionellen Sinne nicht zu reetablieren ist.

Heideggers Ontologie ist niemals wirklich etabliert worden, denn der zweite Band von *Sein und Zeit* ist nie erschienen. Auf die Frage nach dem Sinn von Sein hat er die vorläufige und in sich unverständliche Antwort gegeben, daß der Sinn des Seins Zeitlichkeit sei. Damit war impliziert, und mit der Analyse des Daseins (d.h. des Seins des Menschen), das vom Tode her bestimmt wird, wurde begründet, daß der Sinn von Sein Nichtigkeit ist. So endete Heideggers Versuch einer Neubegründung der Metaphysik erst einmal folgerichtig nicht bei dem versprochenen zweiten Band, der den Sinn von Sein überhaupt an Hand der Analyse des menschlichen Seins bestimmen sollte, sondern mit einer schmalen Broschüre *Was ist Metaphysik*, in welcher trotz aller augenscheinlichen sprachlichen Tricks und Sophistereien doch gewissermaßen konsequent gezeigt wurde, daß das Sein im Heideggerschen Sinne das Nichts ist.

Die eigentümliche Faszination, welche der Gedanke des Nichts auf moderne Philosophie ausgeübt hat, ist nicht ohne weiteres Kennzeichen von Nihilismus. Sehen wir das Problem des Nichts in unserm Zusammenhang einer gegen die Philosophie als reine Betrachtung revoltierenden Philosophie, als eines Versuchs, zum »Herrn des Seins« zu werden und somit philosophisch so zu fragen, daß zur Tat gleichsam unmittelbar fortgeschritten werden kann, so hat der Gedanke, daß das Sein eigentlich das Nichts sei, einen

ungeheuren Vorteil. Auf ihn sich gründend kann der Mensch sich einbilden, er verhalte sich zu ihm vorgegebenem Sein nicht anders als der Schöpfer vor der Erschaffung der Welt, die ja bekanntlich ex nihilo erschaffen ward. In der Bestimmung des Seins als Nichts liegt schließlich auch noch der Versuch, aus der Definition des Seins als des Vorgegebenen herauszukommen und die Handlungen des Menschen aus gottähnlichen zu göttlichen zu machen. Dies ist auch der wenn auch nicht zugestandene Grund dafür, daß bei Heidegger das Nichts plötzlich aktiv wird und zu »nichten« beginnt. Das Nichts versucht sozusagen, das Vorgegebensein des Seins zu vernichten, sich »nichtigend« an seine Stelle zu setzen. Wenn schon das Sein, das ich ja nicht geschaffen habe, Angelegenheit eines Wesens ist, das ich nicht bin und nicht kenne, so ist vielleicht das Nichts die eigentlich freie Domäne des Menschen. Da ich schon ein Welt-schaffendes Wesen nicht sein kann, könnte es vielleicht meine Bestimmung sein, ein Welt-zerstörendes Wesen zu sein. (Diese Ansätze werden ganz frei und klar bei Camus und Sartre heute entwickelt.) Dies jedenfalls ist die philosophische Grundlage des modernen Nihilismus, sein Ursprung aus der alten Ontologie: in ihm rächt sich der hybride Versuch, die neuen Fragen und Inhalte in den alten ontologischen Rahmen spannen zu wollen.

Gleichgültig aber, wie der Heideggersche Versuch schließlich ausgegangen ist, sein großer Vorteil war, an die Fragestellung, die Kant aufgebrochen hatte und die nach ihm keiner weiter geführt hatte, wieder unmittelbar anzuknüpfen. In den Trümmern der prästabilierten Harmonie vom Sein und Denken, von Essentia und Existentia, von Existierendem und dem durch Vernunft faßbaren Was des Existierenden, behauptet Heidegger, ein Wesen gefunden zu haben, bei dem Essenz und Existenz unmittelbar identisch sind, und dies ist der Mensch. Seine Essenz ist seine Existenz. »Die Substanz des Menschen ist nicht der Geist ... sondern die Existenz.« Der Mensch hat keine Substanz, sondern geht darin auf, daß er ist; man kann nicht nach dem Was des Menschen fragen wie nach dem Was eines Dinges, sondern nur nach dem Wer des Menschen.

Der Mensch als Identität von Existenz und Essenz schien einen neuen Schlüssel zu der Frage nach dem Sein des Ganzen an die Hand zu geben. Man braucht sich nur daran zu erinnern, daß für die traditionelle Metaphysik Gott das Wesen war, in dem Essenz und Existenz zusammenfielen, bei dem Denken und Handeln identisch waren und der darum zu dem obzwar jenseitigen Grund alles diesseitigen Seins erklärt worden war, um zu verstehen, wie verführerisch dieser Entwurf war. Es war in der Tat der Versuch, den Menschen unmittelbar zum »Herrn des Seins« zu machen. Heidegger nennt dies den »ontisch-ontologischen Vorrang des Daseins« – eine Formulierung, die nicht daran hindern sollte zu verstehen, daß hier der Mensch exakt an

die Stelle gestellt worden ist, an der in der traditionellen Ontologie Gott stand.

Das Sein des Menschen nennt Heidegger Dasein. Durch diese terminologische Festsetzung kommt er darum herum, den Ausdruck Mensch gebrauchen zu müssen. Dies ist keineswegs terminologische Willkür, sondern hat zum Zweck, den Menschen in eine Reihe von Seinsmodi aufzulösen, die phänomenologisch nachweisbar sind. Damit entfallen alle jene Charaktere des Menschen, die Kant als Freiheit, Menschenwürde und Vernunft vorläufig skizziert hatte, die aus der Spontaneität des Menschen entspringen und darum phänomenologisch nicht nachweisbar sind, weil sie als spontane mehr sind als bloß Funktionen des Seins und weil der Mensch in ihnen mehr intendiert als sich selbst. Hinter Heideggers ontologischem Ansatz verbirgt sich ein Funktionalismus, der dem Realismus Hobbes' nicht unähnlich ist. Wenn der Mensch darin aufgeht, daß er ist, ist er nicht mehr als seine Seinsmodi oder Funktionen in der Welt (oder der Gesellschaft, bei Hobbes). Der Heideggersche Funktionalismus wie der Hobbessche Realismus enden schließlich nur dabei, ein Modell vom Menschen zu entwerfen, demzufolge der Mensch noch besser inmitten eines Vorgegebenen funktionieren würde, weil er von aller Spontaneität »befreit« wäre. Dieser realistische Funktionalismus, dem der Mensch nur als ein Konglomerat von Seinsmodi erscheint, ist prinzipiell willkürlich, weil keine Idee vom Menschen die Auswahl der Seinsmodi leitet. An die Stelle des Menschen ist das »Selbst« getreten, sofern das Dasein (das Sein des Menschen) dadurch ausgezeichnet ist, daß es ihm »in seinem Sein um es selbst geht«. Diese Rückbezüglichkeit des Daseins kann »existentiell« ergriffen werden, und das ist auch alles, was von der Macht des Menschen und seiner Freiheit verblieben ist.

Dies Ergreifen der eigenen Existenz ist nach Heidegger das Philosophieren selbst: »das philosophisch-forschende Fragen selbst (muß) als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existentiell ergriffen werden«. Philosophie ist die ausgezeichnete existentielle Seinsmöglichkeit des Daseins – was schließlich nur eine Umformulierung des Bios theoreticos des Aristoteles, der kontemplativen Haltung als der höchsten Möglichkeit des Menschen ist. Dies ist um so gravierender, als in der Heideggerschen Philosophie der Mensch zu einer Art von summum ens, zu dem »Herrn des Seins« gemacht ist, insofern in ihm Existenz und Essenz identisch sind. Nachdem der Mensch als das Wesen entdeckt wurde, für das er solange Gott gehalten hat, stellt sich heraus, daß solch ein Wesen auch nichts vermag und daß es also einen »Herrn des Seins« nicht gibt. Das einzige, was verbleibt, sind anarchische Seinsmodi.

Das Dasein ist also dadurch charakterisiert, daß es nicht einfach *ist*, sondern daß es ihm in seinem Sein *um* sein Sein selbst geht. Diese Grundstruktur

heißt »Sorge«, welche allem täglichen Besorgen in der Welt zugrunde liegt. Das Besorgen hat in Wahrheit einen rückbezüglichen Charakter; es richtet sich nur scheinbar auf das, womit es gerade beschäftigt ist; in Wahrheit tut es alles im modus des Um-willens.

Das Sein, um das sich das Dasein sorgt, ist die »Existenz«, die ständig vom Tode bedroht schließlich zum Untergang verurteilt ist. Zu der also bedrohten Existenz verhält sich das Dasein ständig; von ihr her allein sind alle Verhaltensweisen zu verstehen und eine Analyse des Seins des Menschen einheitlich zu leiten. Die Strukturen der Existenz des Menschen, nämlich die Strukturen seines Daß, nennt Heidegger Existenziale und ihren strukturellen Zusammenhang die Existentialität. Die individuelle Möglichkeit, diese Existenzialen zu ergreifen und damit in einem ausdrücklichen Sinne zu existieren, nennt Heidegger existentiell. In diesem Begriff von existentiell tritt die seit Schelling und Kierkegaard nicht zur Ruhe gekommene Frage, wie das Allgemeine *sein* kann, zusammen mit der bereits von Kierkegaard gegebenen Antwort wieder auf den Plan.

Sieht man von Nietzsche ab, der immerhin ehrlich versucht hat, aus dem Menschen einen wirklichen »Herrn des Seins« zu machen, so ist Heideggers Philosophie die erste absolut und ohne alle Kompromisse weltliche Philosophie. Das Sein des Menschen wird als In-der-Welt-sein bestimmt und das, worum es diesem Sein in der Welt geht, ist schließlich nichts anderes, als sich in derselben zu halten. Dies gerade ist ihm verwehrt; und darum ist die Grundart des In-der-Welt-seins die Unheimlichkeit in der doppelten Bedeutung von Heimatlosigkeit und furchteinflößend. In der Angst, die grundsätzliche Angst vor dem Tode ist, äußert sich das Nicht-zu-Hause-sein in der Welt. Das In-sein kommt in den existentiellen ›modus‹ des Unzuhauses. Dies ist die Unheimlichkeit.

Wirklich es selbst wäre das Dasein nur, wenn es sich aus diesem seinen In-der-Welt-sein auf sich selbst zurückziehen könnte – was es wesensmäßig nie kann, warum es eben wesensmäßig immer Abfall von sich selbst ist. »Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen – an die ›Welt‹ verfallen.« Nur in der Realisierung des Todes, der ihn aus der Welt herausnehmen wird, hat der Mensch die Gewißheit, nur er selbst zu sein. Dieses Selbst ist das Wer des Daseins. (»Mit dem Ausdruck Selbst antworten wir auf die Frage nach dem Wer des Daseins.«)

Mit der Rückführung des Daseins auf das Selbst ohne jeden Umweg über den Menschen ist die Frage nach dem Sinn von Sein im Grunde aufgegeben und durch die dieser Philosophie offenbar ursprünglichere Frage nach dem Sinn des Selbst ersetzt. Diese Frage aber scheint in der Tat unbeantwortbar, weil ein Selbst, genommen in seiner absoluten Isolierung, sinnlos ist; nicht

isoliert ist es, verfallen in der Alltäglichkeit des Man, kein Selbst mehr. Zu diesem Ideal des Selbst kommt Heidegger in der Konsequenz jenes Ansatzes, in dem er den Menschen zu dem gemacht hat, was in der früheren Ontologie Gott war. Ein solches höchstes Wesen ist in der Tat nur als Einzelnes und Einzigartiges denkbar, das niemanden seinesgleichen kennt. Was infolgedessen bei Heidegger als »Abfall« erscheint, sind alle jene modi des Menschseins, die darauf beruhen, daß der Mensch Gott nicht ist und mit seinesgleichen zusammen in einer Welt lebt.

Heidegger hat diese hybride Leidenschaft, ein Selbst sein zu wollen, sich selbst widerlegt; denn nie zuvor wurde so klar wie in seiner Philosophie, daß dies vermutlich das Einzige ist, was der Mensch nicht sein kann.

Das Selbst kommt im Rahmen dieser Philosophie auf die folgende Weise zu Fall: als In-der-Welt-sein hat der Mensch sich nicht selbst gemacht, sondern ist in dieses sein Sein »geworfen«. Aus der Geworfenheit versucht er durch den »Entwurf« im Vorlaufen zum Tode als seiner äußersten Möglichkeit wieder herauszukommen. Aber »in der Struktur der Geworfenheit sowohl wie der des Entwurfes liegt wesenhaft eine Nichtigkeit«: der Mensch hat sich nicht selbst ins Sein hineinmanipuliert und manipuliert sich auch gewöhnlich nicht selbst aus selbigem wieder heraus. (Der Selbstmord spielt bei Heidegger noch keine Rolle; erst Camus, der behauptet: »Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide«, zieht eine Konsequenz aus dieser Position, die Heidegger deshalb konträr ist, weil bei ihm dem Menschen noch nicht einmal die Freiheit des Selbstmords bleibt.) Mit anderen Worten, der Charakter des Seins des Menschen ist wesentlich dadurch bestimmt, was er *nicht* ist, seine Nichtigkeit. Das Einzige, was das Selbst tun kann, um ein Selbst zu werden, ist, »entschlossen« diese Faktizität seines Seins auf sich zu nehmen, womit es in seiner Existenz »der nichtige Grund seiner Nichtigkeit *ist*«.

In der »Entschlossenheit«, das zu werden, was der Mensch auf Grund seiner »Nichtigkeit« nicht sein kann, nämlich ein Selbst, erkennt der Mensch, daß »Dasein *als solches* schuldig ist«. Das Sein des Menschen ist ein solches, daß es dauernd an die Welt verfallend gleichzeitig dauernd den »Ruf des Gewissens aus dem Grunde seines Seins« vernimmt. Existentiell leben heißt darum: »Das Gewissen-haben-wollen entschließt sich für dieses Schuldig-sein.« In dieser Entschlossenheit konstituiert sich das Selbst.

Der wesentlichste Charakter dieses Selbst ist seine absolute Selbstischkeit, seine radikale Abtrennung von allen, die seinesgleichen sind. Dies zu erzielen war der Vorlauf zum Tode als Existential eingeführt; denn in ihm realisiert der Mensch das absolute principium individuationis. Er allein reißt ihn aus dem Zusammenhang mit denen, die seinesgleichen sind, und die als »Man«

Selbstsein immer verhindern. Der Tod mag zwar das Ende des Daseins sein; er ist zugleich der Garant dafür, daß es letztlich auf nichts ankommt als auf mich selbst. Mit der Erfahrung des Todes als der Nichtigkeit schlechthin habe ich die Chance, mich dem Selbstsein ausschließlich zu widmen und die Mitwelt, in die ich verstrickt bin, im Modus der grundsätzlichen Schuld ein für allemal los zu werden.

In dieser absoluten Vereinzelung stellt sich heraus, daß das Selbst der eigentliche Gegenbegriff zum Menschen ist. Wenn nämlich seit Kant das Wesen des Menschen darin bestand, daß jeder einzelne Mensch die Menschheit repräsentiert und es seit der französischen Revolution und der Erklärung der Menschenrechte zum Begriff des Menschen gehörte, daß in jedem Einzelnen die Menschheit geschändet oder gewürdigt werden konnte, so ist der Begriff des Selbst der Begriff vom Menschen, in welchem er unabhängig von der Menschheit existieren und niemanden zu repräsentieren braucht als sich selbst – seine eigene Nichtigkeit. Wie der kategorische Imperativ bei Kant gerade darauf bestand, daß alles Handeln die Verantwortung für die Menschheit mit übernehmen müsse, so besteht die Erfahrung der schuldigen Nichtigkeit gerade darauf, die Anwesenheit der Menschheit in jedem Menschen zu vernichten. Das Selbst hat sich als Gewissen an die Stelle der Menschheit gesetzt und das Selbstsein an die Stelle des Menschseins.

Heidegger hat dann später in Vorlesungen versucht, seinen isolierten Selbst in mythologisierenden Unbegriffen wie Volk und Erde wieder eine gemeinsame Grundlage nachträglich unterzuschieben. Es ist evident, daß derartige Konzeptionen nur aus Philosophie heraus- und in irgend einen naturalistischen Aberglauben hineinführen können. Wenn es nicht zum Begriff des Menschen gehört, daß er mit anderen, die seinesgleichen sind, die Erde zusammen bewohnt, bleibt nur eine mechanische Versöhnung, in der den atomisierten Selbst eine ihrem Begriff wesentlich heterogene Grundlage gegeben wird. Dies kann nur dazu dienen, die nur sich wollenden Selbst in einem Überselbst zu organisieren, um die in der Entschlossenheit ergriffene grundsätzliche Schuld irgendwie in die Praxis überzuleiten.

Indikationen menschlicher Existenz: Jaspers

Historisch betrachtet wäre es korrekter gewesen, die Diskussion der gegenwärtigen Existenzphilosophie mit Jaspers zu beginnen. Die *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919 in 1. Auflage erschienen, ist zweifellos das erste Buch der neuen »Schule«. Hiergegen sprach nicht nur der äußere Umstand, daß Jaspers' große *Philosophie* (in drei Bänden) etwa 5 Jahre nach *Sein*

und Zeit erschienen ist, als vielmehr die Tatsache, daß Jaspers' Philosophie nicht eigentlich abgeschlossen ist und gleichzeitig sehr viel moderner ist. Mit modern ist dabei nicht mehr gemeint, als daß für das gegenwärtige philosophische Denken sich unmittelbare Anhaltspunkte ergeben. Solche Anhaltspunkte gibt es in gewissem Sinne natürlich auch bei Heidegger; aber sie haben das Eigentümliche an sich, daß sie entweder nur zu Anhaltspunkten einer Polemik oder zum Anlaß einer Radikalisierung des Heideggerschen Entwurfs führen können – wie etwa in der gegenwärtigen französischen Philosophie. Mit anderen Worten, Heidegger hat entweder sein letztes Wort zum Stand gegenwärtiger Philosophie gesagt oder er wird mit seiner eigenen Philosophie brechen müssen. Während Jaspers ohne solchen Bruch zur gegenwärtigen Philosophie mit dazu gehört, sie weiter entwickeln und in ihre Diskussion entscheidend eingreifen wird.

Jaspers hat seinen Bruch mit der überlieferten Philosophie in der *Psychologie der Weltanschauungen* vollzogen, in der er alle philosophischen Systeme als mythologisierende Gebäude darstellt und relativiert, in welche der Mensch sich schutzsuchend vor den eigentlichen Fragen seiner Existenz flüchtet. Weltanschauungen, die ja prätendieren, den Sinn des Seins erfaßt zu haben, Systeme als »formulierte Lehren vom Ganzen« gelten Jaspers als »Gehäuse«, welche das Erleben der »Grenzsituationen« unterbinden und einen Frieden der Seele bescheren, der grundsätzlich unphilosophisch ist. Von den Grenzsituationen her versucht er vielmehr einen neuen Typus des Philosophierens selbst zu entwerfen, wobei er sich auf Kierkegaard und Nietzsche beruft; dies Philosophieren will vorerst nichts lehren, sondern besteht in einem »fortwährenden Erschüttern, *Appellieren* an die eigene Lebenskraft und die des anderen«. In dieser Weise stellt sich Jaspers in die die neuere Philosophie begründende Revolte gegen die Philosophie. Er versucht Philosophie in Philosophieren aufzulösen und Wege zu finden, in denen philosophische »Resultate« so mitgeteilt werden können, daß ihnen ihr Resultatcharakter genommen wird.

Eines der zentralen Probleme dieser Philosophie wird darum die Frage der Mitteilbarkeit überhaupt. Kommunikation gilt als die ausgezeichnete Form philosophischer Mitteilung, die gleichzeitig ein Zusammen-Philosophieren ist, bei dem es nicht um Resultate, sondern um »Erhellung der Existenz« geht. Die Affinität dieser Methodik zur sokratischen Mäeutik ist evident; nur daß das, was bei Sokrates Mäeutik heißt, bei Jaspers zum Appell wird. Diese Akzentverlagerung wiederum ist kein Zufall. Jaspers versucht es in der Tat mit der sokratischen Methode, aber so, daß er ihr den eigentlich pädagogischen Charakter nimmt. Wie bei Sokrates gibt es bei Jaspers nicht *den* Philosophen, der (seit Aristoteles) eine vor andern Menschen ausgezeichnete

Existenz führt. Es gibt aber bei ihm nicht einmal mehr die sokratische Priorität dessen, der fragt; denn in der Kommunikation bewegt sich der Philosoph prinzipiell unter seinesgleichen, an die er appelliert, wie sie an ihn appellieren können. Damit ist die Philosophie grundsätzlich aus dem Bereich der Wissenschaften und der Spezialitäten herausgetreten, hat sich der Philosoph grundsätzlich um jede wie auch immer geartete Prärogative gebracht.

Sofern Jaspers Resultate mitteilt, bringt er sie daher in die Form einer »spielenden Metaphysik«, in die Form einer ständig experimentierenden, nie sich festlegenden Darstellung bestimmter Gedankenbewegungen, die gleichsam den Charakter von Vorschlägen haben, durch die Menschen dazu gebracht werden können, mitzutun, nämlich mitzuphilosophieren.

Die Existenz ist für Jaspers keine Form des Seins, sondern eine Form der menschlichen Freiheit, und zwar die Form, in welcher »der Mensch als Möglichkeit seiner Spontaneität sich gegen sein bloßes Resultatsein« wendet. Nicht das menschliche Sein als solches und als vorgegebenes ist Existenz, sondern »der Mensch ist im Dasein mögliche Existenz«. Dabei drückt das Wort Existenz aus, daß nur, sofern sich der Mensch in dieser seiner eigenen auf Spontaneität beruhenden Freiheit bewegt und »in Kommunikation auf andere Freiheit gerichtet« ist, Wirklichkeit für ihn ist.

Damit bekommt die Frage nach dem Daß der Wirklichkeit, die nicht in Denkbare auflösbar ist, ohne ihren Charakter als Wirkliches zu verlieren, eine neue Bedeutung. Das Daß des Vorgegebenseins – sei es als Wirklichkeit der Welt oder als Unberechenbarkeit des Mitmenschen oder als die Tatsache, daß ich mich nicht selbst geschaffen habe – wird zur Kulisse, von der sich die Freiheit des Menschen abhebt, wird gleichsam zu dem Stoff, an dem sie sich entzündet. Daß ich Wirkliches nicht in Denkbare auflösen kann, wird zum Triumph möglicher Freiheit. Paradox ausgedrückt: nur weil ich mich nicht selbst gemacht habe, bin ich frei; hätte ich mich selbst geschaffen, hätte ich mich voraussehen können und wäre dadurch unfrei geworden. In diesem Zusammenhang kann die Frage nach dem Sinn des Seins dann so in der Schwebe gehalten werden, daß die Antwort darauf nur lautet: »Das Sein ist so, daß dieses Dasein möglich ist.«

Dieses Seins können wir inne werden, indem wir denkend uns aus der »Scheinwelt des nur Denkbaren« bis an die Grenze der Wirklichkeit begeben, die als bloß Denkbare oder bloß Mögliches nicht mehr zu erfassen ist. Dieses denkend sich an die Grenzen des Denkbaren Bringen nennt Jaspers Transzendieren, und seine »spielende Metaphysik« ist eine geordnete Aufzählung solcher sich selbst überschreitender Denkbewegungen. Entscheidend für diese Bewegungen ist, daß der Mensch als »Herr seiner Gedanken« mehr ist als jede dieser denkenden Bewegungen, so daß Philosophieren selbst nicht zu

einem höchsten »existentiellen« Modus menschlichen Seins wird, sondern eher zu einer Vorbereitung auf die Wirklichkeit sowohl meiner selbst wie der Welt. »In die Schwebe gebracht durch Überschreiten aller das Sein fixierender Welterkenntnis appelliert es an meine Freiheit und schafft den Raum eines unbedingten Tuns im Beschwören der Transzendenz.« Dies aus den »Grenzsituationen« entspringende »Tun« kommt in die Welt durch die Kommunikation mit anderen, die als meinesgleichen und durch den Appell an die uns allen gemeinsame Vernunft etwas Allgemeines garantieren; im Handeln setzt es die Freiheit des Menschen in der Welt durch und wird damit »zum wenn auch verschwindenden Keim einer Wertschöpfung«.

Das Denken hat bei Jaspers die Funktion, den Menschen an bestimmte Erfahrungen heranzuführen, Erfahrungen, in denen das Denken selbst (wenn auch keineswegs der denkende Mensch) scheitert. In dem Scheitern des Denkens (und nicht des Menschen), erfährt der Mensch, der als wirklicher und freier mehr ist als Denken, was Jaspers die »Chiffre der Transzendenz« nennt. Daß Transzendenz als Chiffre nur im Scheitern erfahren wird, ist selbst ein Zeichen für die Existenz, die »sich bewußt (ist), nicht nur sich als Dasein nicht geschaffen zu haben und als Dasein dem sicheren Untergang ohnmächtig preisgegeben zu sein, sondern selbst als Freiheit sich nicht allein zu verdanken«.

Das Jasperssche Scheitern ist nicht zu verwechseln mit dem, was Heidegger Abfall oder Verfallen nannte und was bei Jaspers selbst Abgleiten heißt. Dies ist ein von Jaspers vielfach beschriebener, psychologisch erklärbarer, aber nicht (wie bei Heidegger) strukturell notwendiger Abfall vom eigentlichen Menschsein. Innerhalb der Philosophie gilt Jaspers jede Ontologie, die behauptet, sagen zu können, was das Sein eigentlich ist, als ein Abgleiten in die Verabsolutierung einzelner Seinskategorien. Der existentielle Sinn solchen Abgleitens wäre, daß solche Philosophie den Menschen um seine Freiheit bringt, die nur bestehen bleiben kann, wenn der Mensch nicht weiß, was das Sein eigentlich ist.

Formal ausgedrückt ist das Sein die Transzendenz und als solches eine »Wirklichkeit ohne Verwandlung in Möglichkeit«, etwas also, bei dem ich mir nicht mehr vorstellen kann, daß es auch nicht ist – was ich prinzipiell bei jedem einzelnen Seienden kann. Dadurch, daß mein Denken an dem Daß der Wirklichkeit scheitert, wird die »Wucht der Wirklichkeit« erst fühlbar. Insofern ist das denkende Scheitern des Denkens die Bedingung für die Existenz, die als freie immer versucht, über diese nur gegebene Welt zu transzendieren; die Bedingung nämlich dafür, daß die Existenz betroffen von der »Wucht der Wirklichkeit« sich in diese einfügt und ihr in der einzigen Weise zugehört, in der Menschen ihr zugehören können, nämlich indem sie sie wählt.

Im Scheitern macht der Mensch die Erfahrung, daß er das Sein weder wissen noch machen kann und also nicht Gott ist. In dieser Erfahrung realisiert er die Begrenztheit seiner Existenz, deren Grenzen er im Philosophieren abzustecken sucht. Im scheiternden Überschreiten aller Grenzen erfährt er die ihm gegebene Wirklichkeit als Chiffre eines Seins, das er selbst nicht ist. 5

Die Aufgabe der Philosophie ist es, den Menschen »aus der Scheinwelt des nur Denkbaren« zu befreien und ihn »heimfinden (zu lassen) zur Wirklichkeit«. Daß die Wirklichkeit in Denkbarem nicht aufzulösen ist, kann der philosophische Gedanke niemals aufheben; er ist vielmehr dazu da, »diese Undenkbarkeit ... zu steigern«. Dies ist umso dringlicher, als ja auch die »Wirklichkeit des Denkenden ... seinem Denken (vorangeht)« und seine wirkliche Freiheit allein darüber befindet, was er denkt und was nicht. 10

Der eigentliche Inhalt der Jasperschen Philosophie ist nicht in Form eines Referates zu berichten, weil er wesentlich in den Wegen und Bewegungen seines Philosophierens selbst liegt. Auf diesen Wegen ist Jaspers an alle fundamentalen Fragen heutiger Philosophie herangekommen, ohne doch nur eine einzige von ihnen resultathaft zu beantworten oder festzulegen. Er hat dem modernen Philosophieren gleichsam die Wege vorgezeichnet, auf denen es sich bewegen muß, wenn es sich nicht in die Sackgassen eines positivistischen oder nihilistischen Fanatismus verrennen will. 15 20

Unter diesen Wegen scheinen die wichtigsten die folgenden zu sein: Das Sein ist als solches nicht erkennbar, es wird nur als ein »Umgreifendes« erfahren. Damit war die uralte Suche der Ontologien liquidiert, welche in dem Seienden gewissermaßen nach dem Sein Ausschau hielten wie nach einer magischen alledurchwaltenden Substanz, welche alles, was ist, präsent macht, und sich sprachlich in dem Wörtchen »ist« bekundet. Mit der Befreiung der hiesigen Welt von diesem Spuk des Seins und diesem Wahn, es erkennen zu können, entfiel die Notwendigkeit, monistisch aus einem Prinzip – nämlich eigentlich aus dieser alledurchwaltenden Substanz – alles erklären zu müssen. Anstatt dessen kann die »Zerrissenheit des Seins« (wobei diesmal Sein nicht das Sein der Ontologien bedeutet) zugestanden werden und dem modernen Gefühl der Fremdheit in der Welt und dem modernen Willen, in der Welt, die Heimat nicht mehr ist, eine Menschenwelt, die Heimat werden könnte, zu schaffen, Rechnung getragen werden. Es ist, als sei mit dem Begriff des Seins als des »Umgreifenden« in flüchtiger Kontur eine Insel entworfen, auf welcher der Mensch unbedroht von einem dunklen Unerklärbaren, das allem Seienden in der überlieferten Philosophie wie eine zusätzliche Qualität anhaftet, frei schalten und walten kann. 25 30 35

Die Grenzen dieser Insel menschlicher Freiheit sind abgesteckt in den Grenzsituationen, in welchen der Mensch Begrenztheiten erfährt, welche 40

unmittelbar zu den Bedingungen seiner Freiheit und zum Grund seines Handelns werden. Von ihnen her kann er seine Existenz »erhellen«, abstecken, was er kann und was er nicht kann, und damit aus einem bloßen »Resultatsein« zu einer »Existenz« kommen – was bei Jaspers schließlich nur noch ein anderes Wort für Menschsein in einem ausdrücklichen Sinne ist. 5

Die Existenz selbst ist wesensmäßig nie isoliert; sie ist nur in Kommunikation und im Wissen um andere Existenzen. Die Mitmenschen sind nicht (wie bei Heidegger) ein zwar strukturell notwendiges, aber das Selbstsein notwendig störendes Element der Existenz; sondern umgekehrt nur in dem Zusammen der Menschen in der gemeinsam gegebenen Welt kann sich Existenz überhaupt entwickeln. In dem Begriff der Kommunikation steckt im Grunde ein nicht voll entwickelter, aber im Ansatz neuer Begriff der Menschheit als der Bedingung für die Existenz des Menschen. Innerhalb des »umgreifenden« Seins jedenfalls bewegen sich die Menschen miteinander; und sie jagen weder dem Phantom des Selbst nach, noch leben sie in dem hybriden Wahn, das Sein überhaupt zu sein. 10 15

Durch die dem Menschen wesentliche Bewegung des denkenden Transzendierens und des damit verbundenen Scheiterns des Denkens ist zumindest so viel erreicht, daß der Mensch als »Herr seiner Gedanken« nicht nur mehr ist als alles, was er denkt – und dies wäre wahrscheinlich die Grundbedingung für eine neue Definition der Menschenwürde; sondern auch daß der Mensch von vornherein als ein Wesen bestimmt ist, das mehr ist als sein Selbst und mehr will als sich selbst. Damit ist die Existenz-Philosophie aus der Periode ihrer Selbstischkeit herausgetreten. 20

© Wallstein Verlag, Göttingen 2019
www.wallstein-verlag.de

© The Literary Trust of Hannah Arendt and Jerome Kohn