

Karl Löwith

Wissen, Glaube und
Skepsis

SÄMTLICHE SCHRIFTEN
BAND 3

SONDERAUSGABE



J.B. METZLER

Karl Löwith
Sämtliche Schriften 3
Wissen, Glaube und Skepsis

Karl Löwith
Sämtliche Schriften



J.B. METZLER

Karl Löwith
Wissen, Glaube und Skepsis

Zur Kritik von Religion
und Theologie

Kartonierte Sonderausgabe



J.B. METZLER

Sämtliche Schriften von Karl Löwith

ISBN 978-3-662-65932-8 ISBN 978-3-662-65933-5 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-662-65933-5>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

J.B. Metzler

© Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature 2022

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten. Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature. Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Typographie: Hans Peter Willberg, Eppstein

Ursprünglich erschienen bei J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und C.E. Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 1985

Inhalt

Seite

- 1 Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie
- 33 Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur
Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie
- 96 Die philosophische Kritik der christlichen Religion
im 19. Jahrhundert
- 163 Der christliche Gentleman
- 171 Man between Infinites
- 187 History and Christianity
- 197 Wissen, Glaube und Skepsis
- 275 Die beste aller Welten und das radikal Böse im Menschen
- 299 Der Atheismus als philosophisches Problem
- 305 Pierre Teilhard de Chardin
- 331 Atheismus als philosophisches Problem
- 349 Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung
in H. Cohens Religionsphilosophie
- 385 Rezensionen
- 457 Anhang
- 457 Nachweise und Anmerkungen
- 465 Zu diesem Band

Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie

1930

Daß die Theologie als Wissenschaft überhaupt philosophiert und philosophieren muß, sofern sie das gläubige Dasein wissenschaftlich verständlich machen will, dies ergibt sich der Sache nach daraus, daß dieses »gläubige« Dasein *zugleich* ein »menschliches«, ein dem Menschen »natürliches« und überhaupt Dasein ist. Dieses dem Menschen rein als solchem natürliche Dasein – es mag im Vergleich zur Natur noch so unnatürlich sein – ist aber spezifisches Thema der Philosophie. Sofern nun aber die Theologie speziell von der *ontologisch-existenzialen* Analytik des Daseins Gebrauch macht, und zwar deshalb, weil sie in der *ontologischen Weite und Formalität* dieser philosophischen Analyse die Gewähr sieht für deren *ontische »Neutralität«*¹, so muß sich die Frage nach der möglichen Aufnahme und Übernahme der ontologisch-existenzialen Analyse des Daseins von seiten der Theologie dadurch beantworten, daß zunächst gefragt wird nach dem *Zusammenhang und Unterschied ontischen und ontologischen Seins und Verstehens innerhalb der philosophischen Analyse selbst*. Gesetzt, es ließe sich zeigen, daß die ontologische Weite und Formalität der Analytik des Daseins nur die formalisierte Ausweitung eines *ganz bestimmten* und *voraussetzungsvollen* ontisch-ontologischen Daseinsverständnisses ist, so wäre die weitere Frage: ob die mögliche Übernahme der philosophischen Ergebnisse von seiten der Theologie sich nicht gerade dadurch selbst ermöglicht, daß sich die Theologie in dieser ganz bestimmten ontologischen Interpretation ein *theologisches* Vorverständnis entgegenkom-

1 S. den Aufsatz *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, in diesem Band S. 33 ff., bes. Anm. 7.

men läßt – nämlich so, wie dem Glauben der ausgesprochene Atheismus entgegenkommt –, aber keineswegs eine »rein sachliche« Analyse eines sogenannten natürlichen Daseins – *diesseits*, aber nicht jenseits des Glaubens und der christlichen Tradition. Die ontologische Bestimmung des Daseins, z.B. als einer »Geworfenheit« (ins Dasein), wäre dann also *deshalb* spezifisch verwendbar auch für die theologische Interpretation der »Geschöpflichkeit« des Menschen, weil die Geworfenheit den puren Tatbestand des Da-seins von vornherein so ausdeutet, wie er ausgedeutet werden muß, wenn das Dasein spezifisch gottlos gesehen wird – aber nicht, weil die Rede von der Geworfenheit etwa einen puren Sachverhalt (der dann als solcher auch dem gläubigen Dasein zugrunde liegen müßte) deutungslos ausspricht. Desgleichen wäre die Bestimmung des Daseins durch »Tod«, »Angst«, »Schuld«, »Gewissen« und »Sorge« nicht deshalb theologisch verwendbar, weil etwa diese Existenzialien Ausdruck sind für eine schlechterdings natürliche Daseinsverfassung, sondern weil sie Ausdruck sind für ein solches philosophisches Verständnis der menschlichen Existenz, *welches die christliche Daseinsauslegung*, im Hegelschen Doppelsinne, *in sich »aufgehoben« hat*, d. h. aufbewahrt und zugleich beseitigt.

Um diese, für das mögliche Verhältnis von ontologischer Phänomenologie und protestantischer Theologie entscheidende Frage zu entwickeln, sei kurz zusammengefaßt, was den Fortgang der Phänomenologie zur Philosophie im wesentlichen kennzeichnet².

Worauf es positiv im Fortgang von der naiv-deskriptiven Phänomenologie zur reflektiert ontologischen Interpretation ankommt, ist die auf solchem Wege erzielte und gesicherte Einsicht, daß erstens schon jede »schlichte« *Beschreibung* des schlicht Gesehenen von einem die Beschreibung vorwärtsführenden »*Verstehen*« geführt ist – daß zweitens dieses Verstehen den Charakter eines »Entwurfs« hat und sich folglich an Hand von *leitenden Vor-urteilen* bewegt, nämlich bezüglich dessen, was überhaupt und wie es und worauf hin es verstanden werden soll – daß drittens gerade deshalb alles darauf ankommt, sich dieser im wörtlichen Sinn »produktiven« Vorurteile kritisch zu vergewissern, um sie im entscheidenden Ansatz der Interpretation in Rechnung zu stellen, und daß es viertens mit dieser, gerade für die »Objektivität« einer Interpretation erforderlichen Durchsichtigkeit ihrer Bedingtheit noch nicht getan ist, sondern daß es auf Grund solchen Durchschauens

2 S. auch in diesem Band S. 33 ff.

der maßgebenden Vorurteile einer Auslegung nun darauf ankommt, diese von Grund auf leitenden Vorurteile *ihrerseits* ausdrücklich in Frage zu stellen, sie hinsichtlich ihrer »Wahrheit« und Evidenz im ganzen und einzelnen zu befragen, um so eine spezifisch vorurteilslose, »objektive« und »natürliche« Interpretation zu ermöglichen – wozu es freilich keines illusorischen *Absehens* von der menschlichen Subjektivität bedarf, sondern der positiven *Ausbildung* einer von traditionellen Vorurteilen freien und unbefangenen interpretierenden Subjektivität.

Das leitende Vorurteil einer jeden Interpretation *menschlicher* Existenz ist aber ein vorbildliches *Existenzideal*, welches niemals ein »beliebiges« ist, sondern stets der realen Faktizität menschlicher Lebenserfahrung entspringt. Und so wird zur ersten und letzten kritischen Frage notwendigerweise die nach der *Wahrheit und Evidenz des maßgebenden Existenzideals der Auslegung menschlichen Lebens*. Diese ebenso »persönliche« wie »sachliche« Frage überlassen die Vertreter positiver *Wissenschaften* zumeist dem Privatleben des einzelnen oder der Kirche; die *Philosophie* kann sich aber nicht mit einer billigen Verteilung der Wahrheit – einerseits in allgemein gültige, »rein wissenschaftliche« Wahrheiten, die für alle, weil für keinen verbindlich sind, und andererseits in »rein persönliche«, die für niemand andern als für einen selbst verbindlich sind – zufriedengeben, ohne damit ihren Charakter als Philosophie aufzugeben. Sie wird daher nolens volens, wenn sie nur überhaupt spricht, und das heißt zu Andern spricht, wenn schon keinen »Machtspruch«, so doch einen Ausspruch tun und eine entsprechende Verantwortung für »existenzielle Möglichkeiten und Verbindlichkeiten« auf sich nehmen müssen, auch wenn sie das nicht will und sich – wie Heideggers Analytik des Daseins – vor einer *direkten* Verbindlichkeit durch eine »indirekte« und *deshalb* »formale« Mitteilung« zu sichern weiß³. Eine solche Übernahme von Verbindlichkeiten läßt sich auch nicht reduzieren auf diejenige Verbindlichkeit, welche im persönlichen »Einsatz« einer Interpretation für den Interpreten liegt.

Es kann gegenüber einer philosophischen Interpretation des menschlichen Daseins auch nicht der Ausweg beschritten werden, ihren Gehalt in unmittelbar einleuchtende, weil »rein phänomenologische« und nicht ohne weiteres überzeugende, weil höchst persönlich »wertende« Abschnitte aufzuteilen, wobei es einem dann freistünde, diesen

3 S. zum Begriff der indirekten Mitteilung: Kierkegaard, *Abschl. unwiss. Nachschrift*, II, § 2 u. 4.

oder jenen Teil vorzuziehen. Denn philosophisch ist z. B. in Heideggers »Analytik des Daseins« der systematische Begriff der »Welt« oder des »Man« oder auch nur des »Zeugganzen« um kein Haar weniger voraussetzungsvoll als etwa der Begriff von »eigentlicher Existenz«, »Freiheit«, »Tod«, »Schuld« und »Gewissen«. Nicht erst der »weitere Aufbau« – nach der vorausgehenden Analyse der Alltäglichkeit – steht in Heideggers System des Daseins, wie S. Marck meint⁴, im Zeichen der Unterscheidung: entweder eigentlichen oder uneigentlichen Existierens, »himmlischer oder irdischer Sorge«, sondern mit dieser grundsätzlichen und fragwürdigen Unterscheidung eigentlichen und uneigentlichen Daseins (sie ist nicht minder voraussetzungsvoll als Kierkegaards »Entweder-Oder«) wird der positiv leitende Existenzbegriff, eben im Sinn einer »Eigentlichkeit«, von vornherein formal angezeigt, und dieser leitet den *ganzen* Aufbau von *Anfang* an, wenngleich diese leitende Idee von der Eigentümlichkeit der Existenz dem äußeren Fortgang der *Darstellung* nach erst am Ende deutlich heraustritt. Die vorausgehende Phänomenologie des Alltags weicht nicht, wie Marck sagt, an einem bestimmten kritischen Punkt der Untersuchung einem ausgesprochen »ethischen und religionsphilosophischen« Gepräge der Analysen, und die Untersuchung verläßt nicht »mehr und mehr« ihren »nur phänomenologischen« Ausgangspunkt, und das »schlichte Vernehmen des Gegebenen« macht nicht erst hinterher der »Konstruktion« Platz – sondern die Konstruktion im Hinblick auf ein bestimmtes Existenzideal leitet notwendigerweise schon von Anfang an durchgehend gleichmäßig das »schlichte« Vernehmen, und sie bewirkt überhaupt, daß auf diese Weise vieles vernommen wird, was sonst unvernehmlich geblieben wäre, und daß es so und nicht anders vernommen wird.

Wenn aber auch die einzelnen Bestimmungen einer *systematischen* phänomenologischen *Philosophie* durchweg *gleichmäßig* voraussetzungsvoll sind – ist denn eine »ontologische« Interpretation des Daseins *überhaupt* im *ontischen* Sinn eines anthropologisch bestimmten Existenzideals voraussetzungsvoll? Sind nicht vielmehr alle ontologischen Bestimmungen in *gleicher* Weise rücksichtlich eines ontisch maßgebenden Existenzideals gerade voraussetzungs-los? Wenn dem so ist, dann wäre auch die Annahme und Übernahme einer ontologischen Interpretation des Daseins von seiten einer christlichen Theologie keine Unmöglichkeit; denn sie könnte dann in die formalen Umrisse rein

4 *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, I, 1929, S. 144 ff.

ontologischer Ergebnisse ihre theologischen Inhalte einzeichnen, ohne dadurch mit einem unchristlichen Inhalt in Konflikt zu geraten. Es ließe sich dann z. B. der ontologische Leerbegriff der »Entschlossenheit« des Daseins theologisch durch das, wozu die »Liebe« entschlossen ist, erfüllen, so, wie sich dann auch der Begriff von der »Geworfenheit« des Daseins – als ein rein formaler, weltanschaulich voraussetzungsloser Begriff – konkret interpretieren ließe im Sinne der »Geschöpflichkeit« des gläubigen Daseins. Das christliche Gebot der Nächstenliebe widerspräche dann nicht dem »neutralen« Sinn des ontologisch-existenzialen Grundsatzes, daß das Dasein »um willen seiner selbst« existiere, da sich dieser Satz ja selbst als die Bedingung der Möglichkeit sowohl »egoistischen« als auch »altruistischen« Verhaltens verstanden wissen will⁵. Gewissen, Schuld und Tod und Sorge hätten dann überhaupt keine ontisch verbindliche und verständliche Bedeutung, sondern die Bedeutung reiner Methodenbegriffe zum Zwecke einer Erhellung des Seinsproblems als solchen. Man muß sich dann freilich wundern, weshalb denn nun überhaupt noch derartig »weltanschaulich«, »ethisch«, ja sogar moralistisch und christlich belastete Ausdrücke von der Ontologie verwandt werden, wenn z. B. »Sorge« eigentlich etwas ganz anderes meint, nämlich »die Einheit der transzendentalen Struktur der innersten Bedürftigkeit des Daseins im (!) Menschen«⁶ – eine Definition im Hinblick auf das abstrakte Problem des Seins als solchen, in der nur noch die unformalisierte Redewendung von einer »innersten Bedürftigkeit« inkonsequent ist und wiederum ein »ontisches« Mißverständnis nahelegt wie eben jeder, der natürlichen Logik der Sprache und des gesunden Menschenverstandes entnommene Ausdruck. Aber – sagt Heidegger:

»Am Wort selbst liegt zwar gar nichts, wohl aber *alles* am Verständnis *dessen, was* die Analytik des Daseins mit dem so Genannten (!) herauszustellen versuchte. Nimmt man nun aber den Ausdruck ›Sorge‹ – *entgegen* und *trotz* der noch ausdrücklich gegebenen Anweisung, daß es sich *nicht* um eine *ontische* Charakteristik des Menschen handelt – im Sinne einer weltanschaulich-ethischen Einschätzung des ›menschlichen Lebens‹ statt als Bezeichnung für die *strukturelle Einheit* der in sich endlichen Transzendenz des

5 Vgl. in diesem Band S. 64, und Heidegger, *Wesen des Grundes* (Husserl-Festschrift 1929), S. 97.

6 S. Heidegger, *Kant u. d. Problem d. Metaphysik*, S. 226.

Daseins, dann gerät alles in Verwirrung. Von der die Analytik des Daseins einzig leitenden Problematik wird dann überhaupt nichts sichtbar.«

Heideggers Selbstinterpretation kommt also offenbar der möglichen Übernahme der phänomenologischen Ontologie von seiten der Theologie entgegen. Desgleichen gilt nach Heideggers eigener Aussage die »Angst« als die »entscheidende« Grundbefindlichkeit »nicht in Absicht auf irgendeine weltanschauliche Verkündigung eines konkreten Existenzideals, sondern sie hat ihren entscheidenden Charakter lediglich aus dem Hinblick auf das Seinsproblem als solches« – wobei freilich weiter unten wiederum die – nur sprachliche? – Inkonsequenz unterläuft, daß in bezug auf diese fundamentalontologische Angst von einem »meist verborgenen Erzittern alles Existierenden« gesprochen wird, was wiederum, gegen den Sinn des Autors, ein »ontisches« Mißverständnis nahelegt, weil solche Ausdrücke zum mindesten *ontisch-ontologisch zweideutig* sind. Überhört die Theologie diese grundsätzliche Zweideutigkeit, so erzielt sie nur ein illusorisches Einverständnis mit der Ontologie. Hält man sich an die Selbstinterpretation des Autors, so hat es zwar den Anschein, als wären die ontologischen Begriffe *rein* ontologische Wesensbegriffe, für die – analog Husserls »Wesen« – die ontischen »Tatsachen« wesenlos sind – ein Reich der »unbefleckten Erkenntnis« (Nietzsche) weitab vom »vulgären« Verständnis der naiven Höhlenbewohner, denen die philosophische Sonne Platons noch nicht geleuchtet hat.

Daß dem trotzdem *nicht* so ist und sein kann, geht aber nicht nur aus der offenbar stark »weltanschaulichen« *Wirkung* von *Sein und Zeit* hervor (was ja immerhin auf einem Mißverständnis beruhen könnte), sondern unwiderleglich aus *Sein und Zeit* selbst, worin nicht nur die Differenz selbst, sondern auch der *Zusammenhang* von ontischen und ontologischen Ursprünglichkeiten klargelegt wird. Die existenzial-ontologische Analytik ist danach ihrerseits »letztlich *existenziell*, d. h. *ontisch* verwurzelt« (*Sein und Zeit*, S. 13), und das Dasein hat vor allem anderen Seienden sowohl einen ontischen als auch einen ontologischen Vorrang, es ist die »ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologie«. Philosophie aber ist »universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurück-*

schlägt«⁷. Heidegger stellt die grundsätzliche Problematik des ontisch-ontologischen Zusammenhangs aber an späterer Stelle noch viel ausdrücklicher heraus. Bei der Analyse der »Ganzheit« des Daseins heißt es im Hinblick auf eine mögliche Vorwegnahme des ausstehenden Todes:

»Die existenzial entwerfende Umgrenzung des Vorlaufens hat die *ontologische* Möglichkeit eines existenziellen eigentlichen Seins zum Tode sichtbar gemacht. Damit taucht aber dann die Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins auf – *aber doch nur als eine ontologische Möglichkeit*. Zwar hielt sich der existenziale Entwurf des Vorlaufens an die früher gewonnenen Daseinsstrukturen und ließ das Dasein gleichsam selbst sich auf diese Möglichkeit entwerfen, ohne ihm ein ›inhaltsliches‹ Existenzideal vorzuhalten und ›von außen‹ aufzuzwingen. Und trotzdem bleibt doch dieses existenzial ›mögliche‹ Sein zum Tode existenziell eine phantastische Zumutung. Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins bedeutet so lange nichts, als nicht das entsprechende ontische Seinkönnen aus dem Dasein selbst erwiesen ist. Wirft sich das Dasein je faktisch in ein solches Sein zum Tode? *Fordert* es auch nur aus dem Grunde seines eigenen Seins ein eigentliches Seinkönnen, das durch das Vorlaufen bestimmt ist? [...] Die schwebende Frage nach einem eigentlichen Ganzsein des Daseins [...] wird erst dann auf probehaltigen phänomenalen Boden gebracht sein, wenn sie sich an eine vom Dasein selbst bezeugte mögliche Eigentlichkeit seines Seins halten kann. Gelingt es, eine solche Bezeugung und das in ihr Bezeugte phänomenologisch aufzudecken, dann erhebt sich erneut das Problem, *ob das bislang nur in seiner ontologischen Möglichkeit entworfene Vorlaufen zum Tode mit dem bezeugten eigentlichen Seinkönnen in einem wesenhaften Zusammenhang steht*« (S. 266 ff.).

Faktisch erfolgt die nachfolgende »Bezeugung« der existenziellen Möglichkeit aber wiederum *ontologisch-existenzial*, und doch schließt der § 59 mit Sätzen, welche die Fraglichkeit des Verhältnisses ontologischer und ontischer Möglichkeiten als eine Frage nach dem Verhältnis von Leben und Erkennen, d. i. als *die* »lebensphilosophische« Frage des »wissenschaftlichen Menschen« an sich selbst für einen Augenblick

7 Vgl. hierzu G. Mischs kritische Frage an Heidegger: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, in: *Philosophischer Anzeiger*, III (1929), S. 279.

offenlassen. Es heißt dort in bezug auf ein ursprüngliches, d. i. ontologisches Verständnis des Gewissens:

»So wenig die Existenz notwendig und direkt beeinträchtigt wird durch ein ontologisch unzureichendes Gewissensverständnis, so wenig ist durch eine existenzial angemessene Interpretation des Gewissens das existenzielle Verstehen des Rufes gewährleistet. Der Ernst ist in der vulgären Gewissenserfahrung nicht weniger möglich als der Uernst in einem ursprünglicheren Gewissensverständnis. Gleichwohl erschließt die existenzial ursprünglichere Interpretation auch *Möglichkeiten* ursprünglicheren existenziellen Verstehens, solange ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt.«

Und so ist auch die Frage nach dem »Ganzseinkönnen« eben doch »eine *faktisch existenzielle*«, und »das Dasein beantwortet sie als entschlossenes« – das heißt doch wohl: als faktisch entschlossenes und somit ontisches, menschlich-allzumenschliches Dasein. Und so heißt es nun (S. 309), gerade umgekehrt wie in den früher (auf S. 57) zitierten Stellen:

»Die Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins hat jetzt den anfänglich gezeigten Charakter völlig abgestreift, als sei sie lediglich (!) eine theoretische, methodische Frage der Daseinsanalytik, entsprungen aus dem Bemühen um eine vollständige ›Gegebenheit‹ des ganzen Daseins. Die anfangs nur (!) ontologisch-methodisch erörterte Frage der Daseinsganzheit hatte ihr Recht, aber nur (!), weil dessen Grund auf eine ontische (!) Möglichkeit des Daseins zurückgeht.«

Diese vorlaufende Entschlossenheit, nämlich *zu sich selbst* (aber nicht etwa zu einer nicht minder prinzipiell und ontologisch bestimm-
baren »Nächstenliebe«), und zwar im Sinne einer absoluten, »je eigenen« und unüberholbaren »Selbständigkeit« und einer entsprechend doppelsinnigen »Eigentlichkeit« des Daseins, dies und nichts anderes charakterisiert die Eigentlichkeit des »existierenden« Daseins! *Aber:*

»Gleichwohl, woran ist abzunehmen, was die ›eigentliche‹ Existenz des Daseins ausmacht? Ohne ein existenzielles Verstehen

bleibt doch alle Analyse der Existenzialität bodenlos. Liegt der durchgeführten Interpretation der Eigentlichkeit und Ganzheit des Daseins nicht eine ontische Auffassung von Existenz zugrunde, die möglich sein mag, aber doch nicht für jeden verbindlich zu sein braucht? Die existenzielle Interpretation wird nie einen Machtanspruch über existenzielle Möglichkeiten und Verbindlichkeiten übernehmen wollen. Aber muß sie sich nicht selbst rechtfertigen hinsichtlich *der* existenziellen Möglichkeiten, mit denen sie der ontologischen Interpretation den ontischen Boden gibt? Wenn das Sein des Daseins wesenhaft Seinkönnen ist und Freisein für seine eigensten Möglichkeiten und wenn es je nur in der Freiheit für sie bzw. in der Unfreiheit gegen sie existiert, vermag dann die ontologische Interpretation anderes als *ontische Möglichkeiten* (Weisen des Seinkönnens) zugrunde zu legen und *diese* auf ihre *ontologische Möglichkeit* zu entwerfen? [...] Die ›gewaltsame‹ Vorgabe von Möglichkeiten der Existenz mag methodisch gefordert sein, läßt sie sich aber dem freien Belieben entziehen? Wenn die Analytik als existenziell eigentliches Seinkönnen die vorlaufende Entschlossenheit zugrunde legt, zu welcher Möglichkeit das Dasein selbst aufruft und gar aus dem Grunde seiner Existenz, ist diese Möglichkeit dann eine *beliebige*? Ist die Seinsweise, gemäß der sich das Seinkönnen des Daseins zu seiner ausgezeichneten Möglichkeit, dem Tod, verhält, eine zufällig aufgegriffene? *Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod?*« (S. 312 ff.)

In dieser rhetorischen Frage, die aber in *Sein und Zeit* eine faktisch fraglose Beantwortung erfährt, gipfelt offensichtlich und ausdrücklich das entscheidende »Vorurteil« der ontologischen Interpretation (des menschlichen Daseins) als einer *existenzialen*, und wenn eine christliche oder auch unchristliche Interpretation des menschlichen Lebens nicht hier, an dieser Idee von »eigentlicher Existenz«, ansetzt, so hat sie ihre kritischen Gegenmöglichkeiten auch schon aus der Hand gegeben. In dieser ausdrücklichen Fixierung des Todes als der obersten Instanz des Daseins enthüllt sich nur die letzte Konsequenz des ersten Ansatzes der Interpretation des Daseins als eines »je eigenen«. Diese *Eigenheit* war von vornherein bestimmt im Doppelsinne der »*Eigentlichkeit*«⁹, und als die *eigenste* Möglichkeit des Daseins gilt der existenzial-ontologi-

9 S. in diesem Band S. 60.

schen Analyse der Tod¹⁰. Nur in bezug auf diese bestimmte Idee von einer eigensten eigenen Möglichkeit des Daseins »ist« der Tod »oberste Instanz«. Er ist dies nur, wenn man ihn – existenzial-ontologisch – als die äußerste *Möglichkeit* des Daseins versteht und unter dieser Möglichkeit ein *eigenes Seinkönnen*. Seiner ontischen Wirklichkeit und seiner wirklichen Möglichkeit nach ist der Tod dagegen so wenig existenzial bedeutsam, daß er in Heideggers Analyse seiner wirklichen Möglichkeit und seiner Wirklichkeit nach ausdrücklich aus dem Begriff des Todes *ausgeschaltet* wird. Trotzdem kann aber der Tod hinsichtlich seiner ontischen Möglichkeit und Wirklichkeit nach *auch ontologisch* nicht Nichts sein, wenn anders ontologische Möglichkeiten *ontische* Möglichkeiten auf *ihre* ontologische Möglichkeit hin entwerfen! Ontisch ist der Tod zwar zunächst etwas, was gerade keine »eigenste« Möglichkeit darstellt, sondern etwas, was jedermann irgendeinmal wirklich trifft – aber nicht weil und sofern er »existiert«, sondern weil und sofern er am *Leben* ist. Das schließt aber nicht aus, sondern ein, daß auch dieser lebensmäßige Tod ontologisch relevant werden könnte. Für die *existenzial-ontologische* Analyse wird er es aber nicht. Das ontische Faktum des natürlichen Sterbenmüssens wird vielmehr aus dem existenzial-ontologischen Begriff von vornherein ausgeschaltet, das mögliche Sein-zum-Ende vollzieht sich unabhängig von dem lebensmäßigen bloßen Zu-Ende-sein oder »Ableben«. Dieser so gefaßte und ausgeschaltete lebensmäßige Aspekt vom Tode entspringt aber keineswegs einer vorurteilslosen Ansicht, sondern dieser bedeutungslose Aspekt des »Ablebens« ergibt sich seinerseits aus der schon vorgängig leitenden, *existenzial-ontologischen* Bedeutsamkeit des Daseins als eines *eigenen Sein-Könnens*. Die etwa von der Theologie als rein »sachlich« beanspruchte philosophische Interpretation des menschlichen Lebens und Sterbens setzt also faktisch schon einen ganz bestimmten Begriff von der Natur des menschlichen Lebens voraus, nämlich einen solchen, wonach die »Substanz« des Menschen seine »Existenz« ist und der »Bestand« des menschlichen Lebens die »Selbständigkeit des existierenden Selbst« (*Sein und Zeit*, S. 303). Nur wenn die Substanz des Menschen ausschließlich in seine Existenz gesetzt wird, d. h. aber allgemein: in das, was das Dasein, sich selbst verstehend und überantwortet, sein *kann*, und insbesondere in das, was das Dasein gerade auch noch aus seinem Zu-Ende-sein, seinem Ableben-müssen für sich selbst mit

10 S. in diesem Band S. 63.

Wille und Verstand machen kann – nämlich eine existenzielle Vorwegnahme des Ablebens in einer vorlaufenden Entschlossenheit –, *nur dann* ist dieser bestimmte Begriff vom Tode der dem Menschen natürliche und sachgemäße. Diese Natürlichkeit kann damit noch immer so unnatürlich und unsachgemäß sein wie der christliche Glaube an die Auferstehung für den, der nicht daran glaubt. Und die zum Tode vorlaufende Entschlossenheit, welche den Tod allererst als ein mögliches Sein-Können erschließt, ist auch nur deshalb im gleichen Sinne oberste Instanz, weil sie das Dasein auf sein »eigenstes Selbstseinkönnen zurückholt«, aus der Verlorenheit in das »Man«. Dieser oberste und zugleich unterste Grundbegriff der Analytik des Daseins ist also voraussetzungsvoll bestimmt durch das maßgebende Existenzideal von einer absoluten Selbständigkeit des Daseins. So unbestreitbar das *bloße* Faktum des Ablebens ist, welches ist, ganz unabhängig von *jedem* Existenzideal, so wenig unabhängig ist doch die bestimmte – existenzielle und existenziale – Bedeutung bzw. Bedeutungslosigkeit des Ablebens von dem leitenden Existenzideal der systematischen Interpretation. Nur unter dessen Leitung kann Heidegger paradoxerweise sagen: »*Ableben* kann das Dasein nur, solange es *stirbt*«, und weil das »*Sterben* ontologisch-*existenzial* kein Zu-Ende-sein ist, sondern ein Sein-*zum-Ende*, d. h. ein existierendes Sich-dazu-verhalten-Können bedeutet, kann Heidegger noch paradoxer weiterhin sagen: das *Sterben* gründe – nämlich hinsichtlich seiner existenzial-ontologischen Möglichkeit! – in der *Sorge*, nämlich in der Sorge des existierenden Daseins um sich selbst und sein mögliches Ganzseinkönnen. Nur so versteht sich das Dasein auf den Tod »*eigentlich*«, d. h., nur so ist das Verhalten zum Tod dem maßgebenden Existenzideal gemäß.

Nun gibt es und gab es aber zu jeder Zeit auch noch ganz *andere* menschliche Möglichkeiten, sich zum Tode zu verhalten, und entsprechend andersartige Aspekte auch schon vom bloßen »*Ableben*«. Ohne aus diesen möglichen Aspekten die ontisch-ontologische Konsequenz zu ziehen, seien – der philosophischen Unbefangenheit wegen – einige angezeigt: Man kann im Tode den natürlichen Tribut sehen, welchen der Mensch *als Lebewesen* der *Natur* seines Daseins schuldet, und man wird ihm dann entsprechend ergeben entgegensehen. So betrachtet bedeutet der Tod keine radikale Individuation, sondern die menschenunmögliche Aufhebung der menschlichen Individuation durch die Natur alles Lebens. So schildert Tolstoi in seiner Erzählung *Die drei Tode* drei mögliche Arten des wirklichen Sterbens, und er läßt keinen Zweifel

darüber, daß für ihn der dritte dieser Tode, d. i. der schlechthin naturhafte, die würdigste Art des Sterbens ist, und auch für den Menschen von vorbildlicher Bedeutung¹¹. Der Mensch kann auch so in den Tod gehen, daß er ihm erst im *gegebenen* Augenblick des *wirklichen* Sterbenmüssens entgegensieht und dann – ohne Angst und Vereinzelung auf sich selbst – in den Tod geht, mit stoischem Gleichmut und im Gedanken an die Angehörigen – wie W. Scott auf seiner Südpolexpedition. Der Mensch kann sich auch so zum Tode verhalten, daß er sich jederzeit im Besitz der Freiheit weiß: sein Leben durch freien Entschluß zu beenden und *daraus* eine bestimmte Grundhaltung im Leben gewinnen. Man kann aber auch im Hinblick auf die Bedeutsamkeit des »Unbewußten« für das menschliche Leben überhaupt bestreiten, daß das »eigentliche« Problem des Todes im *eigenen* Tod zu suchen ist, und statt dessen als das menschlich entscheidende Problem das ambivalente Verhältnis zum Tode von *Angehörigen* ansehen, weil sich hierbei die unbewußt-bewußte Zweideutigkeit des menschlichen Seins und Verhaltens am deutlichsten offenbart¹². Man kann im Tode auch einfach einen »Abschied« aus dem Leben sehen, und dann wird das »natürliche« Verhältnis zum Tode »Ergebung« sein und das spezifische Sinnbild des Todes der Friede der Totenstille. So hat der Theologe Overbeck¹³ im Tode vor allem »das unzweideutigste Symbol unserer Gemeinschaft im Schweigen« respektiert wissen wollen, »ein uns allen gemeinsames Los«, aber gerade keine je eigenste Möglichkeit; die er trotzdem auch ist, aber so, daß diese Eigenheit als eine allgemein menschliche erfahren wird. Overbeck hat demgemäß die Art, wie Montaigne und Spinoza den Tod betrachteten, der christlichen vorgezogen, weil sie weniger »affektiere«. Affektiert ist aber auch die forcierte Gleichgültigkeit gegenüber dem Tode, wie sie aus Hegels Äußerung¹⁴ spricht. Und so ist und bleibt die offene Frage immer die: welche bestimmte Art des Verhaltens zum Tode die dem Menschen als Menschen natürliche und dem Tode gegenüber sachgemäße ist. Die Beantwortung dieser Frage setzt voraus eine Explikation dessen, was die Natur des Menschen ausmacht. Aber auch schon ohne eine solche

11 Vgl. Tolstois eigene Interpretation dieser Erzählung in: *Tolstois Briefwechsel mit der Gräfin A. A. Tolstoj*, S. 115.

12 S. Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, II. Teil, *Sammlg. kl. Schr. zur Neurosenlehre*, IV.

13 F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, S. 282 ff.

14 S. in diesem Band S. 67.

Explication kann von vornherein so viel gesagt werden: daß *kein* Begriff vom Tode unbefangen und natürlich sein kann, der nicht *auch* das faktische »Ableben« in seinen Gehalt mit aufnimmt. Denn wenn auch dieses Ableben den Tod noch nicht menschlich bestimmt, so gehört es doch so notwendig zum Tode dazu wie das menschliche Leben im ganzen zum existierenden Dasein als solchem. Denn wenn das Dasein seinen lebensmäßigen Tod auch nicht »ontisch-isoliert« hat, sondern »mitbestimmt durch seine ursprüngliche Seinsart« (*Sein und Zeit*, S. 247), und menschliches Dasein weder tierisch »verendet« noch physiologisch »ablebt«, sondern ein ursprüngliches und freies Verhältnis zum Bevorstand seines Todes hat, so kann diese ursprüngliche Seinsart doch nicht »ursprünglich« bestimmt werden, wenn – um der erwünschten Reinheit eines rein existenzial-ontologischen Begriffs vom Tode willen – von der *faktischen Ungeschiedenheit dieses freien Könnens und jenes naturnotwendigen Müssens* abstrahiert wird. Von dieser phänomenalen Ungeschiedenheit kann so wenig abstrahiert werden wie überhaupt von dem problematischen *Zusammenhang des Menschseins und Daseins, des Lebens und Existierens*.

Ist aber die als ursprünglich beanspruchte existenziale Interpretation methodisch überhaupt in der Lage, auch noch Ursprünglichkeiten anderer als rein existenzialer Art zu sehen und in den Ansatz der Interpretation aufzunehmen? Ursprünglichkeiten z. B., welche gerade *nicht* dem Dasein selbst als einem je eigenen Seinkönnen entspringen, sondern einem solchen Sein des menschlichen Daseins, welches das eigene Können fundamental begrenzt, und zwar so begrenzt, daß sich an solcher Begrenzung auch allererst das *Sein dieses »Könnens«* in seiner ursprünglichen Problematik entdeckt? Auf solche ursprüngliche Grenzen des eigenen Könnens, wie sie gerade der Tod schon dem »gemeinen« Verstand in den Blick bringt, müßte aber nicht zuletzt die *Theologie* bedacht sein, wenn sie sich von der Philosophie etwas sagen lassen will. Was das Dasein hinsichtlich des Todes »kann«, ist nichts, was den *Tod* betrifft, sondern nur das *eigene Sein zum Tode*. Aber selbst dieses Sein *zum* Tode könnte nicht sein, was es sein kann, wenn ihm nicht in Gedanken – und ursprünglicher in der Angst¹⁵ – *das* vor Augen

15 Beide Phänomene – die Angst vor dem Nichts und der Gedanke an den Tod – haben in Heideggers System des Daseins die Funktion: das *Sein* des Daseins, seinen Seinssinn als solchen zu erhellen, zu zeigen, daß es überhaupt »ist«, nämlich geworfen in den Tod und hineingehalten in das Nichts. Indem *beide* das Dasein vor das *Nichts* stellen, zeigen sie ihm dadurch, daß es überhaupt *ist* und

stünde, was gemeinhin als Sterben und existenzial als *Ableben* bezeichnet wird. Das existenziale Sterben, d. i. das mögliche Sein-zum-Tode, kann noch sehr in der Sorge und in der Angst des Daseins begründet sein, so ist doch nicht minder die daraus hervorgehende Entschlossenheit ihrer wirklichen Möglichkeit nach in dem angstvollen Vorblick auf die nackte, sinnbare Tatsache des *wirklichen Sterbenmüssens* begründet. Diese Tatsache läßt aber, wie jede pure Tatsache, prinzipiell eine *Mannigfaltigkeit* von möglichen Ausdeutungen zu. *Eine* dieser möglichen Ausdeutungen gibt die existenziale Interpretation. Für diese ist das tatsächliche Sterbenmüssen relativ bedeutungslos, weil sie als ontologische Interpretation von vornherein nach dem Logos des Seienden, nach

zu sein hat und daß es ihm in diesem seinem Sein um sich selbst geht. Beide Phänomene erschließen somit dem Dasein die Möglichkeit: zurückgeworfen auf sich selbst, vereinzelt *es selbst* zu sein, frei von den Illusionen des »Man«. Die Angst zeigt nur konkreter und ausdrücklicher, was von vornherein als die »Grundbefindlichkeit« des Daseins angesprochen wird: »daß es ist und zu sein hat«, d. h., daß es ins Dasein *geworfen* ist. Die Abschnürung dieser existenzialen »Geworfenheit« von der lebensmäßigen *Geburt* bleibt dabei so fragwürdig wie die des »Seins-zum-Ende« vom »Ableben«. In dieser existenzialen Abstraktion der Geworfenheit von der Geburt gewinnen Tod und Angst die positive Bedeutung: das Dasein sich selbst ent-werfen zu lassen und es ganz und gar auf sich selbst zu stellen. Einen Vorrang hat die Angst vor dem Tode aber insofern, als sich die Geworfenheit des Daseins (in den Tod) »ursprünglicher und eindringlicher« in der Befindlichkeit der Angst enthüllt als in der bewußten Vorwegnahme des Todes (*Sein und Zeit*, S. 251). Ihrer methodischen Bedeutung nach gehören Tod und Angst aber so zusammen wie Verstehen und Befindlichkeit. Beide ermöglichen es dem Dasein, entgegen dem Verfallen an das Man, es selbst zu sein und damit überhaupt im *existenzialen* Sinn eigentlich da-zu-sein. Wenn also in Heideggers Vortrag *Was ist Metaphysik?* nicht mehr vom *Tode* und von der vorlaufenden Entschlossenheit, sondern nur noch vom *Nichts* und von der Angst die Rede ist, so ändert das im Prinzip nichts an dem Ansatz der Analytik des Daseins in *Sein und Zeit*. Nur in *einem* Satz scheint sich etwas prinzipiell Neues zu zeigen: die in *Sein und Zeit* vorausgesetzte »Neutralität« des *Daseins* – neutral gegenüber dem *Menschsein* – scheint hier einen phänomenalen *Ausweis* zu erfahren, nämlich in dem Satz (a.a.O. S. 18); die Angst *verwandelt* den Menschen in ein pures Dasein; denn, in der Angst sei es nicht »mir« oder »dir« unheimlich, sondern »Es« ist »Einem« unheimlich, in ihr ist faktisch nur noch so etwas wie ein reines Dasein des Menschen da (S. 16, 17). Ist aber die Angst die ursprüngliche, ontisch-ontologische Basis für die mögliche Rede von einem reinen »Dasein«, so müßte sich von hier aus die *gesamte* Analytik des Daseins hinsichtlich ihres rein ontologischen Anspruchs »verwandeln«, nämlich in einem phänomenologischen Ausweis der *wirklichen* Möglichkeiten *anthropologischer* »Neutralität«.

dessen Seinssinn, nach dem »Sein« fragt. Damit *setzt sie voraus*, daß alles Seiende nach seinem Sinn befragt werden kann! Und dieser vorausgesetzte und befragte »Sinn« ist für die ontologische Interpretation von keiner beliebigen und auch nicht von vielsinniger Art, sondern die ontologische Interpretation fragt *als existenziale nur* nach einem *solchen* Sinn, wie er dem eigensten Sein- und Verstehen-Können des Daseins selbst entspringen kann. Die ihrer Absicht nach universale ontologische Fragestellung schließt also nicht aus, daß der Tod für den Menschen auch noch eine ganz andere Bedeutung haben kann, z. B. eine solche, welche nicht dem entspringt, was der Tod für ein »eigentlich« *existierendes* Dasein sein und bedeuten kann, sondern dem, was er lebensmäßig für das menschliche Leben bedeuten kann. Von dieser lebensmäßigen Bedeutsamkeit des Todes abstrahiert die existenziale Analyse bewußtermaßen, weil sie als solche überhaupt keine andern Ursprünglichkeiten kennt als die, welche dem existierenden Dasein selbst entspringen können – *abgesehen* davon, daß es als *menschliches* Dasein *im Leben* steht. – In dieser Abstraktion liegt sowohl die Stärke als auch die Schwäche einer jeden, nicht nur systematisch durchdachten, sondern systemhaft abschließenden Philosophie, einer jeden »reinen« Philosophie, im Unterschied zu jener Art von Philosophie, welche man als anthropologische bezeichnen müßte, weil sie ihre philosophische Bestimmtheit und Systematik an der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des menschlichen Lebens bemißt. Eine anthropologische Philosophie wie diejenige von Dilthey und Nietzsche wird sich gegenüber der verführerischen Dichtigkeit der geschlossenen philosophischen Systeme eine philosophische Skepsis bewahren und die entscheidenden Fragen fraglich, d. h. offenlassen, so offen, wie es das menschliche Leben selber tut, wenn es dem Menschen die geschichtlich gebundene Freiheit läßt: auf grundverschiedene Art zu leben und zu sterben, bei sich und außer sich, eigentlich und uneigentlich zu sein. Diese Differenzen sind immer nur *scheinbar* durch die Ausweitung einer bestimmten, grundsätzlich gewordenen Lebenserfahrung zu einer formal ontologischen Möglichkeit *des* Daseins zu umspannen. In Wirklichkeit reicht die Universalität der Ontologie und überhaupt der Philosophie nicht weiter als die menschliche Reichweite der philosophierenden Individualität. Auch alle *ontologisch-existenzialen* Möglichkeiten (die ihrerseits nicht die Möglichkeiten von Ontologie erschöpfen) entwerfen nur – wie Heidegger selbst sagt – ontisch-existenzielle Möglichkeiten auf ihre ontologische Möglichkeit hin.

Hat man sich auf diese Weise den notwendigen und unzerreißbaren Zusammenhang der ontischen und ontologischen Bestimmungen des Daseins an Hand des ontisch-ontologischen Begriffs vom Tode klargemacht, so verbietet sich aber von selbst die Idee einer möglichen Übernahme philosophischer Begriffe in die Theologie *auf Grund ihrer ontologischen Weite und Formalität*. Denn diese bedeutet keine ursprüngliche ontische Neutralität der phänomenologisch-ontologischen Analyse, sondern diese versachlicht nur in der Art der Neutralisierung ihren notwendigerweise voraussetzungsvollen Ausgang durch Formalisierung. Was auf diese Weise gewonnen wird, ist keine »rein« ontologische Explikation eines sowohl ontisch wie ontologisch vor allem andern Seienden ausgezeichneten Daseins. Auch das Ontologisch-sein ist eine *ontische* Auszeichnung des Daseins, und dieses sein ontisches Ontologisch-sein bedeutet, daß es ein solches Seiendes ist, dem es in seinem Sein *um* sein Sein geht, daß es damit zugleich *zu* seinem Sein ein Seinsverhältnis hat und daß es sich selbst in seinem Sein – ausdrücklich oder unausdrücklich – *versteht* (*Sein und Zeit*, S. 12). Sosehr aber dieses Verstehen das Dasein schon ontisch auszeichnet, liegt doch gerade im *Ontologisch-sein* des Daseins dessen »Auszeichnung«. Die Aufgabe einer ontologisch-existenziellen Analyse ist aber immer »hinsichtlich ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit in der *ontisch-existenziellen* Verfassung des Daseins *vorgezeichnet*« und eigentlich nicht »letztlich«, sondern von Anfang an »existenziell, d. h. ontisch *verwurzelt*«.

Trotz oder vielmehr gerade wegen dieses Zusammenhangs ist nun aber doch noch die Frage zu stellen, inwiefern die ontologisch-existenzielle Bestimmung des Daseins vor der ontisch-existenziellen einen »Vorrang« hat. Einen Vorrang hat die eine vor der andern *für* etwas Bestimmtes. Dieses den Vorrang bestimmende Wofür des Vorrangs ist aber nicht schon allein dies, daß es dem Dasein in seinem Sein um sich selbst geht und daß es sich zu sich selbst verhalten kann, sondern dies, daß es sich, in seinem *Sein*, *verstehen* kann. Dieser daseinsmäßige *Vorrang des Verstehens* ist aber seinerseits in unausdrücklicher Weise mitbestimmt durch den selbstverständlichen Vorrang, welchen das ausdrückliche Verstehen der *philosophischen* Ontologie des Daseins für sie selber hat – »selbstverständlich« nämlich unter der Voraussetzung eines vorzüglich »wissenschaftlichen« Daseins! Weil sich die philosophische Ontologie des Daseins vorzüglich im Verstehen bewegt, deshalb gilt auch schon für das Dasein selbst vor aller Wissenschaft, sein mögliches »sich selbst in seinem *Sein Verstehen*« als das, wodurch es

ontisch »ausgezeichnet« ist. Die Frage ist aber, ob das ausdrückliche Verständnis der Philosophie *gleich* ursprünglich zum Dasein gehört wie dasjenige vorphilosophische Verstehen, welches das Dasein implizit darin bestätigt, daß es ihm überhaupt um sein Sein geht und daß es dazu ein Verhältnis hat. Das »Denken« mag noch so identisch sein mit dem »Sein« (Hegel) und das Seinsverständnis noch so sehr zum Dasein selbst gehören (Heidegger), so ist und bleibt doch der »wissenschaftliche Mensch« – diese anthropologische Voraussetzung der Ontologie – nur eine bestimmte und begrenzte Ausgeburt eines vorgängigen und allgemeinen Menschseins, genauso, wie auch die abstrakten Begriffe der Philosophie – nach Herder – ein »künstlich aufgeworfener Maulwurfshügel« sind gegen den »Berg« der »Muttersprache«, d. h. gemessen an den vorgegebenen Begriffen und Ideen des gemeinsamen Menschenverstandes. Setzt sich nun aber das ontologische Dasein über das Menschsein begrifflich und sachlich hinaus und hinweg, indem es sich – aus rein *onto-logischen* Gründen – für eine ursprünglichere Bestimmung erklärt als das Menschsein, ursprünglicher nämlich im Sinne der vorausgesetzten, rein *ontologischen Verständlichkeit*, so verkehrt sich die Sachlage, und es entsteht der Anschein, als philosophiere das Dasein »im« Menschen, während in Wirklichkeit doch nur immer der Mensch über sein Dasein nachdenkt. Dieser Hegelsche Kopfstand braucht aber nicht marxistisch auf die Beine gestellt zu werden, sondern was die spezifische Lage des Menschen kennzeichnet und die »Analytik des Daseins« *trotz* ihrer rein ontologischen Absicht herausgestellt hat, das ist der *ontisch-ontologische Zusammenhang*, und dessen Glieder sind nicht einseitig aufeinander fundiert, sondern so wechselseitig ineinandergreifend wie das menschliche Sein, Verhalten und Verstehen selbst. Nur in rein ontologisch-*begrifflicher* Absicht hat das Ontologischsein des ontischen Daseins einen *undiskutierbaren* Vorrang von dem Ontischsein des Ontologischen; diese ontologisch-begriffliche Tendenz kann sich aber so wenig wie die Wissenschaft überhaupt aus sich selbst begründen. An und für sich ist das menschliche Dasein und Daseinsverständnis ontisch-ontologisch, und jede Übernahme von Begriffen einer philosophisch ausgebildeten Ontologie übernimmt damit *nolens volens* auch ganz bestimmte, ontische Voraussetzungen einer anderen, ungläubigen Daseinsfassung und Daseinsinterpretation. Zu einem bloßen gegenseitigen Ausspielen von Standpunkten führt aber eine Auseinandersetzung an der ontisch-ontologischen Quelle der Problematik der verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten menschlichen Lebens nur dann,

wenn die »Standpunkte« des Lebens auf den schwachen Füßen von bloß theoretischen »Gesichtspunkten« stehen.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß mit einer wortreichen *Predigt* von der »Liebe«, im Gegensatz zur »Sorge«¹⁶, eine durchgeführte begriffliche *Analyse* widerlegt oder auch nur diskreditiert werden könnte.

16 S.W.Koepps *Polemik* gegen Heideggers Analytik des Daseins, Seeberg-Festschrift 1929: *Merimina und Agape*. An Heideggers Begriff von »Sorge« redet Koepps »Agape« aber in erster Linie nicht einfach deshalb vorbei, weil Koepps die rein ontologisch gedachte Sorge »ontisch« mißverstehen, sondern deshalb, weil Koepps zwar ständig von einer »noch ursprünglicheren Analyse« des Daseins, nämlich aus der Liebe, spricht, aber der von Heidegger faktisch durchgeführten – und auf diesem Wege ontologisch gewordenen – *Analyse* der Sorge nur dies unanalysierte, wenngleich schöne *Wort* entgegenzustellen hat. An sich wäre es jedoch durchaus denkbar, daß die schon an und für sich fragwürdige »Liebe« zum Nächsten auch *philosophisch* von *prinzipieller* Bedeutung für das Verständnis des Daseins werden könnte, weil sie sich nicht auf eine bloße Modifikation der »Fürsorge« reduzieren läßt, ohne ihren eigentümlichen Sinn einzubüßen. Christlich, von der Forderung der Nächstenliebe aus verstanden und interpretiert, bekäme aber auch die *Sorge* ein anderes Gesicht und einen anderen Sinn, eine andere Art von Eigentlichkeit und Ursprünglichkeit. Der Bruch zwischen Liebe und Sorge läßt sich aber auch nicht auf den formalen Generalnenner der *Sorge* bringen. Denn dies verlangte eine Formalisierung beider Begriffe, bei welcher sowohl der eine wie der andere nichtssagend würde und jeden erfüllbaren Sinn verlöre. Worauf es für eine positive Kritik der Philosophie ankäme, das wäre ein ursprüngliches *theologisches* Verständnis gerade der *Sorge*, am Leitfaden und im Ausgang von der Liebe, aber weder eine bloße Gegensetzung von unexplizierter »Liebe« noch eine Interpretation der Liebe am Leitfaden einer philosophisch interpretierten *Sorge*. So, wie Koepp den Unterschied von *Sorge* und *Liebe* festhält, wird er hinfällig wie ein zweibeiniges Wesen, dessen eines Bein viel zu kurz geraten ist. Auf zwei gleichartigen und deshalb auch vergleichbaren und unterscheidbaren Beinen steht dagegen die Unterscheidung dann, wenn sie, wie in Tolstois Volkserzählung »Wovon die Menschen leben« *beiderseits* im Sinne einer christlichen *Predigt* durchgeführt ist. Dem Volk will aber Koepp mit seiner Kritik von Heidegger doch offenbar nichts erzählen? – Nicht prinzipiell, sondern nur der Front nach von Koepp unterschieden ist auch diejenige *Polemik* gegen die *Ontologie* des Daseins, welche H. Barth in *Zwischen den Zeiten* (1929, Heft 6) veröffentlicht hat. Ein Satz wie der: »Schuld« beherrscht nicht in ihrer »Nichtigkeit«, sondern in ihrer Dämonie das Dasein«, ist so lange nichtssagend, als diese »Dämonie« nicht ebenso *expliziert* wird, wie Heidegger die *Nichtigkeit* als *Schuld* expliziert hat. Desgleichen nützt keine Berufung auf den »platonisch verwurzelten Idealismus«, um Heideggers *Analyse* der »Werkwelt« dadurch zu diskreditieren, daß man sagt: »Wir wollen aber lieber das Wirken des Handwerkers aus der Schöpfungstat des Demiurgen verstehen, anstatt daß wir den Demiurgen in die kleinbürgerliche Alltäglichkeit des Handwerks hinunterziehen«, wenn man diesen Demiurgen im wissenschaftlichen Dunkel eines bloßen Lieberwollens beläßt.

So ausdrücklich aber in den oben zitierten Stellen das leitende Existenzideal einer unbedingten und unüberholbaren »Freiheit zum Tode« methodisch in Rechnung gestellt wird und die doppelsinnige, ontisch-ontologische Problematik der Ontologie als solcher zur Sprache kommt – so sehr ist doch andererseits die »rein« onto-logische Tendenz leitend: das Dasein gerade *nicht* aus einer »konkreten möglichen Idee von Existenz« zu konstruieren. »Das Dasein soll (!) im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist [...] ein positiver Charakter dieses Seienden. Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist. Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins *Durchschnittlichkeit*« (S. 43). Die Frage ist nur, ob diese durchschnittliche Indifferenz etwas anderes ist und sein kann als eine solche Indifferenz, für welche im voraus maßgebend ist die *Indifferenz* eigentlichen oder uneigentlichen Existierens, eine Indifferenz also, die um nichts voraussetzungsloser ist als die Differenz, sondern nur eine Einebnung des differenten Daseins darstellt – so wie das Man-selbst-Sein ja auch nur eine bestimmte Möglichkeit des Ich-selbst-Seins ist. Als der zunächst »natürliche« und insofern unvoreingenommene Standpunkt des Daseins ist also die »Alltäglichkeit« auch nur dann anzusehen, wenn schon als der »eigentliche« Standpunkt der eines sich je zu eigenen Existierens feststeht. Denn nur von diesem her gesehen ergibt sich auch der spezifisch *durchschnittliche* Aspekt der Alltäglichkeit. An und für sich ist dieser Standpunkt des »Alltags« aber so unnatürlich und voreingenommen wie der ihm entsprechende Augenblick vorlaufender Entschlossenheit zu sich selbst; denn er ist seiner Charakteristik nach ein christlich-moralisch beurteiltes »Verfallensein« an das Besorgen der »Welt«. Es kann nicht gut ein bloßes ontisches Mißverständnis sein, wenn man, besonders bei der Analyse des »Man«, so oft an Kierkegaard¹⁷ und seine »Kritik der Gegenwart« und seinen »Begriff der Angst« erinnert wird oder auch an andere, spezifisch *protestantische* Kennzeichnungen der Öffentlichkeit des Lebens.

Unbeschadet aber der nahen Verwandtschaft der leitenden Existenzbestimmungen in Heideggers Analytik des je eigenen Daseins zu

17 S. M. Beck, *Philosophische Hefte*, Sonderheft über Heideggers *Sein und Zeit*, 1928.

Kierkegaards Begriff von der Existenz des Einzelnen (auf welcher Herkunft und Verwandtschaft gerade der entscheidenden *Vorurteile* nicht zuletzt auch die mögliche Zusammenarbeit dialektischer Theologie und phänomenologischer Ontologie beruht) unterscheidet sich diese *philosophische* Analyse des Daseins von jener und jeder *theologischen* prinzipiell und radikal dadurch, daß sie auf dem Wege der ontologischen Formalisierung eben gerade die theologischen Vorurteile aus dem, was Kierkegaards unvergleichliche Geisteskraft an existenziellen Phänomenen erschlossen hat, entfernt und so von Grund aus verwandelt hat. G. Kuhlmann¹⁸ hat das in seinen Fragen an R. Bultmann ganz richtig erfaßt, wenn er sagt: »Heideggers konsequentes Zu-Ende-Denken des Kierkegaardschen Existenzbegriffs ist zugleich schärfste Kritik Kierke-

18 *Zum theologischen Problem der Existenz*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* X, 1, 1929. Kuhlmann sagt: Heideggers Ontologie verfehle das einzig ernst zu nehmende Problem des Menschen, das Problem des »Andern«. Der Andere sei für die Ontologie des Daseins im bloßen »Mitsein« des je *eigenen* Daseins gegeben. Das »eigentliche« Problem beginne aber erst, wenn das Sein des Andern als ein nicht minder eigenes und das je eigene begrenzende verstanden werde. Offenbar versteht der Theologe Kuhlmann unter dieser Begrenzung des eigenen Daseins durch den Andern aber nicht eine menschlich *bedingte* Autorität des Andern und kein bloßes Gegeneinandersein des Einen und Andern, sondern der »Ander« gilt ihm, im Hinblick auf Gott, als ein so unverfügbares und unanalysierbares Phänomen, daß Kuhlmann auch selbst darüber nichts weiter zu sagen weiß als dies, daß der Andere philosophisch unanalysierbar sei. Damit entzieht sich Kuhlmann aber schon selbst den von ihm geforderten »gemeinsamen Boden der Diskussion«; denn wie sollte man über unanalysierbare Phänomene sinnvoll diskutieren können? Kuhlmann verkennt, daß die ontologische oder auch anthropologische, überhaupt die »intentionale« Bezogenheit des Andern auf einen selbst diesen Andern damit noch keineswegs zu einer bloßen immanenten Funktion des Ich macht, sondern im Gegenteil allererst zeigt, *wie* und wie sehr der Andere für einen selbst bestimmend sein kann und wie anders er ist als man selbst. Die bloße abstrakte Abwehr der Analysierbarkeit und Verfügbarkeit gibt noch keine Basis für die mögliche Kritik einer philosophischen Analyse; sie gibt kein besseres Wissen, sondern sie ist nur ein – anspruchsvolles – Nichtwissen. Gegen diese Art von philosophierender Negativität gilt, was schon Schelling über Jacobis Glaubensphilosophie gesagt hat, gegen eine Philosophie, die ebenfalls im Hinblick auf das »Du« gegen alle transzendente Immanenz gerichtet war. Anstatt aber das »Wissen, das ihr mißfällt, *wirklich* anzugreifen, räumt sie ihm vielmehr *gänzlich* das Feld, indem sie sich ins Nichtwissen zurückzieht, mit der Versicherung, nur im Nichtwissen sei Heil. Hieraus folgt also, daß sie jenes bloß substantielle, Aktus ausschließende Wissen, das im Rationalismus herrschend ist, selbst für das einzig mögliche [...] Wissen hält, indem sie ihm nicht ein anderes *Wissen*, sondern bloßes Nichtwissen entgegensetzt« (Schelling, W. X, S. 167).

gaards. Alle theologischen Momente werden ausgeschieden [...] das Dasein rein aus sich selbst [...] erfaßt. *Daß dies gelingt, ist die Kritik an Kierkegaard*; sie zeigt, daß er zu Unrecht das Paradox seiner eigenen Existenz als das christliche ausgab [...] Heidegger hat die Existenzialdialektik Kierkegaards entschlossen profanisiert und zur Erhebung des Wesens des humanum gemacht.« Die theologischen Begriffe werden aber nicht einfach *qua ontische* ausgeschieden, sondern *qua theologische*, d. h. als Begriffe, denen keine philosophisch-wissende, wohl aber eine gläubig-wissende »Erfahrung« entsprechen kann. Wenn Heidegger also in der von Kuhlmann zitierten Anmerkung (S. 306) sagt, die Ontologie des Daseins lasse von sich aus die Möglichkeit z. B. der »Sünde« nicht einmal offen, weil philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von der Sünde »weiß«, so steht diese Abwehr trotz aller ontologischen Ansprüche grundsätzlich doch auf derselben Ebene wie die psychologisch-anthropologische Kritik des Sündenbegriffs durch Nietzsche, der ebenfalls als philosophisch Wissenwollender nicht an die Sünde glaubte und deshalb auch nichts von ihr wissen konnte, aber insofern radikaler war, als er das Sündenbewußtsein konsequenterweise nun *seinerseits philosophisch-anthropologisch* zu verstehen und mithin als solches aufzulösen versuchte, nämlich als eine unkritische, unwahre Selbstausslegung der menschlichen Mißbefindlichkeit durch sich selbst – am positiven Leitfaden der Wohlbefindlichkeit des »Wohlgeratenen«. Diese Konsequenz der philosophisch-anthropologischen *Umkehrung* der theologischen Begriffe vom menschlichen Dasein *nicht* zu ziehen ist keine Frage des »wissenschaftlichen Taktes«, da es bei dem grundsätzlichen Mißverhältnis von Theologie und Philosophie nicht darauf ankommen kann, jeden auf seine Façon selig werden zu lassen. Die ebenso primitive wie entscheidende Differenz theologischer und philosophischer Existenzauslegung, die beiderseits zu Ende gedacht zur gegenseitigen Interpretation führen *muß*, besteht in dem Unterschied: ob der Mensch an Gott und auf diesem Umweg an sich selbst glaubt oder aber an sich selbst und demgemäß darin, ob man das menschliche Leben »aus ihm selber« verstehen will oder aber von einem Jenseits seiner selbst her zu verstehen glaubt und demnach will, daß nicht des Menschen Wille, sondern Gottes Wille geschehe¹⁹. Sofern eine Theolo-

19 So formuliert Nietzsche als »Prinzip des Glaubens«: »Wer seinen Willen nicht in die Dinge zu legen weiß, der legt wenigstens einen Sinn [...] hinein, d. h., er glaubt, daß ein Wille bereits darin sei.«

gie noch in irgendeinem Sinne Theologie ist, also das menschliche Leben im Hinblick auf Gott bedenkt, und eine Philosophie eine Wissenschaft von dem, was der Mensch als solcher von sich und der Welt wissen kann, unterscheiden sich mithin beide dadurch, daß jene auf ein den Menschen übertreffendes, ihn transzendierendes Jenseits, das nicht »transzendental« zu begreifen ist, bezogen ist und diese auf das alleinige Diesseits, d.h. auf grundsätzlich transzendental zu begreifende, aus dem Dasein des Menschen als dem Transzendenten seiner selbst »begründete« Transzendenzen. Mit der philosophischen Frage nach dem »Sinn« des Seienden wird schon eo ipso alles nur mögliche Seiende auf die Seite des Menschen zurückbezogen, eine Bezogenheit, der das Christentum auf seine Weise ebenfalls Rechnung trägt, in dem paradoxen Dogma von der geschichtlichen Existenz Christi als eines »Gott-Menschen«. Auch wo es nicht, wie bei Feuerbach und Nietzsche, zur ausdrücklichen Konsequenz einer anthropologischen und insofern atheistischen Verkehrung bzw. Richtigstellung der theologischen Wahrheiten bzw. Illusionen kommt, wird die Tendenz des »wissenschaftlichen Atheismus« (Nietzsche) zur Diesseitigkeit als philosophische Grundtendenz festgehalten – äußere sie sich nun als begründender Rückgang, als Reduktion aller Gegebenheiten auf ein reines *Bewußtsein* (Husserl) oder auf ein fundamental-ontologisches *Dasein* (Heidegger) oder auf das *menschliche Leben* (Dilthey und Nietzsche), als diejenige letzte Voraussetzung, hinter welche nicht mehr weiter zurückgegangen werden kann, weil sie nämlich selbst schon alle Voraussetzungen *enthält*. Da jene letzte Art von Fundierung im Prinzip diejenige ist, welche der Idee einer selbständigen und somit anthropologischen Philosophie am nächsten steht, und da das Verhältnis von Theologie und Philosophie auf die anthropologische Differenz von Theologie und Philosophie hinsichtlich ihrer Bestimmung der menschlichen Existenz zurückweist, bedarf es zur Klärung dieser letzten Frage noch einer kurzen Vergegenwärtigung der leitenden Absichten Diltheys und Nietzsches in ihrem methodischen Rückgang auf das »menschliche Leben« als solches – abgesehen von der inhaltlichen Differenz ihres eigentlichen Begriffs vom Leben überhaupt.

Dilthey entwickelte bereits in einer seiner ersten Abhandlungen, betitelt *Erfahren und Denken* (1892), den entscheidenden Mangel der erkenntnistheoretischen Logik als eines »unanalysierten Logismus« und entsprechend positivistischen Empirismus und versuchte demgegenüber die Idee einer »analytischen Logik« festzustellen. Dasselbe

Motiv, welches bei Husserl für den Rückgang auf die *Phänomene* des Logos lebendig war, bewegte auch Dilthey, aber mit dem Unterschied, daß Diltheys Unternehmen von vornherein ungleich weitere Perspektiven hatte, weil er das »Logische« nicht – wie Husserl – aus den Strukturen des traditionellen, wenn auch »reinen« »Bewußtseins« entwickelte, sondern im Rückgang auf die Strukturen des bewußten Lebens, seine Erfahrungen und Verhaltungen. Demgemäß setzt Dilthey auch, im Gegensatz zu Husserl, den traditionellen Einsatz des Descartes, beim »Bewußtsein«, nicht fort, sondern er destruiert ihn.

»Die rationalistische Position wird heute von der Schule Kants hauptsächlich zur Geltung gebracht. Der Vater dieser Position war Descartes. Er zuerst hat der Souveränität des Intellekts siegreichen Ausdruck gegeben. Diese Souveränität hatte aber ihren Rückhalt in der ganzen religiösen oder metaphysischen Position seiner Epoche, und sie bestand ebenso bei Locke und Newton als bei Galilei und Descartes. Nach dieser ist die Vernunft das Prinzip der Konstruktion der Welt, nicht eine episodische Erdentatsache. Doch kann niemand sich dem heute entziehen, daß dieser großartige [...] Hintergrund nicht mehr selbstverständlich ist.«

So sieht Dilthey im Unterschied zu Husserl die Frage der Erkenntnis überhaupt weniger fachphilosophisch an und hat stets das konkrete Ganze der geistigen Situation des gegenwärtigen Menschen im Blick, auch wo er die speziellsten Fragen behandelt. Und so beschließt er seine nüchterne Studie mit den fast leidenschaftlichen Sätzen:

»Die Problematik des modernen Denkens [...], die pessimistisch-skeptische Denkhaltung, dann wieder eine hiervon Stütze ziehende kirchliche Theologie: das sind alles Symptome derselben Zuständlichkeit des gegenwärtigen Denkens. Das ist aber die Frage: soll die Philosophie wieder eine Macht werden, welche das menschliche Handeln und Denken wieder zu bestimmen vermag, so muß sie wieder zu behaupten und festzuhalten vermögen. Welchen mächtigen Ausdruck gab einst Hegel diesem Bedürfnis und Willen, als er die Reflexionsphilosophie der Kantischen Epoche angriff. Wie hat in England Carlyle, in Frankreich Comte dasselbe Bedürfnis und denselben Willen zum Ausdruck gebracht! Beiträge, einem solchen Ziele sich zu nähern, dürfen nachsichtige Beurteilung erbitten.«

Und an anderer Stelle heißt es: »Daß man sich nichts wollte vorma-

chen lassen, das war [...] die ungeheure Kraft des naturwissenschaftlichen Positivismus«, so verständnislos er auch für das Leben des Geistes gewesen sei. »Der Aufsatz über das Studium des Menschen und der Geschichte zeigt, wie ich mich in diesem philosophischen Streben dem Positivismus verwandt fühlte.« »Aus dieser Lage entstand der herrschende Impuls in meinem philosophischen Denken, das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen.« »Hinter das Leben« jedoch »kann das Denken nicht zurückgehen.« Und wenn Husserl überall von den transzendenten Gegenständen zurückgeht auf die sinngebenden Akte des »intentionalen«, d. h. immer schon von sich aus auf Gegenständliches gerichteten Akte des Bewußtseins, so erweist sich die volle Tragweite dieser Tendenz zur Diesseitigkeit, nämlich auf die Seite des seiner selbst gewissen, menschlichen Bewußtseins, wiederum erst bei Dilthey, der philosophisch auf das Ganze geht, wenn er in einer Schlußbetrachtung zum *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* folgendes sagt: »Ehedem suchte man von der Welt aus das menschliche Leben zu erfassen. Es gibt aber nur den Weg von der Deutung des Lebens zur Welt. [...] Wir tragen keinen Sinn von der Welt in das Leben. Wir sind der Möglichkeit offen, daß Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen.« Und wiederum derselben Tendenz zur Diesseitigkeit, wie Husserls Rückgang auf das »Bewußtsein« und Diltheys Rückgang auf das »Leben« gibt diejenige Definition der Philosophie Ausdruck, welche bei Heidegger vorliegt – Philosophie zwar als »universale« phänomenologische Ontologie; um aber in begründeter Weise universal sein zu können, müsse sie ausgehen von der Analytik des menschlichen Daseins, so daß »das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht ist, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt«. Der Leitfaden des universalen Fragens ist also auch bei Heidegger ausgesprochen diesseits, auf Seite des menschlichen Daseins festgemacht, und nur für dieses Dasein gibt es auch nach Heidegger so etwas wie »Sinn« und »Unsinn«, Verständlichkeit und Unverständlichkeit (*Sein und Zeit*, S. 151), d. h. nur in bezug auf menschliches Dasein hat es überhaupt Sinn: von Sinn zu reden und nach Sinn zu fragen.

Und wiederum dieselbe Art der Fragestellung begegnet in Nietzsches *Wille zur Macht* und in seiner Lehre von der »ewigen Wiederkunft«. Denn diese Lehre ist nichts anderes als die nihilistische Auflösung der Frage nach dem Sinn *als solchem*. Es zeigte sich Nietzsche, daß auch das menschliche Leben nur Sinn »hat«, sofern es einen solchen