Susanne Möbuß

Gelingendes Sein

Existenzphilosophie im 21. Jahrhundert

SCHWABE VERLAG

Susanne Möbuß

Gelingendes Sein

Existenzphilosophie im 21. Jahrhundert

Schwabe Verlag

MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2023 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.
Cover: icona basel gmbh, Basel
Layout: icona basel gmbh, Basel
Satz: 3w+p, Rimpar
Druck: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Printausgabe 978-3-7965-4831-4
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4832-1
DOI 10.24894/978-3-7965-4832-1
Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch
www.schwabe.ch

Inhalt

Ein Wort vorab 7

I. Annäherung an ein Phänomen 9

II. Existenz 21

Der Einzelne 26

Auf der Suche nach Gemeinsamkeiten 33

Martin Heidegger 34

Karl Jaspers 57

Heinrich Barth 86

Vergleich 100

Übereinstimmung im Problematischen 110

Existentialismus 130

Zwei Extreme 160

Sinn 176

Merkmale der Erkennbarkeit 190

Von Grund auf 205

Selbst-Sein 213

Im Sinne einer Erweiterung 226

III. Sein 249

Jenseits der Ontologie 283

In Erscheinung 301

Die Affizierbaren 323

Angesichts der Seins-Lage 330

Homogenität 334
Vergegenwärtigungsmetaphern 358
Das doppelte Sein 367
Aus anderer Perspektive 387
Seins-Vergewisserung 412
Vom Gelingen 423
Einstehen für das Andere 442

Literatur 455
Heinrich Barth 455
Martin Heidegger 455
Emmanuel Lévinas 456
Franz Rosenzweig 457
Weitere Autoren 458
Existenzphilosophie 459
Theologie 460

Ein Wort vorab

Existenzphilosophie steht heute vor der gleichen Herausforderung wie in den 1920er Jahren, als ihre Konzeptionen die philosophische Landschaft so unerwartet zu verändern begannen. Es gilt, den Einzelnen zu denken und dabei seine Besonderheit zu bewahren. Dieser Ansprung ist deshalb so einzigartig, weil es damit möglich wird, eine Vorstellung dieses Einzelnen zu entwerfen, die aus dem Schatten jener Definition des Menschen hervortritt, die unser philosophisches Denken seit jeher prägt. Wie sich jedoch gezeigt hat, gehen mit der Umsetzung dieses Vorhabens nicht unerhebliche Schwierigkeiten einher. Denn Einzelnes ist sehr wohl erfahrbar, doch nicht ohne Weiteres denkbar. Theoretiker wie Martin Heidegger, Karl Jaspers oder Heinrich Barth lösten das Problem, indem sie den Wert des Selbst-Seins zum Gegenstand philosophischer Betrachtung erklärten. Doch nicht nur das – sie bestimmten es als Zielpunkt der existentiellen Bewegung, die der Mensch vollziehen kann. So faszinierend dieser Schritt auch ist, scheint er doch einen hohen Preis zu fordern. Denn nach ihrer Auffassung, die grundsätzlich repräsentativ für Existenzphilosophie jener Phase ist, fordert das Selbst-Werden die Isolation vom Anderen.

Hier zeichnet sich der Moment ab, an dem wir ihren Konzeptionen nicht mehr folgen können. Die Bedeutung des Selbst-Seins als Ausdruck des reflexiven Denkens steht nach wie vor außer Frage, doch sollte damit keine Forderung nach Separation vom Anderen einhergehen, das heute in der ganzen Weite seines Ausdrucks sowohl den anderen Menschen als auch die Welt meint, in der unser Existieren stattfindet. In dem Verständnis, das hier vertreten wird, bedeutet Existenz, Selbst im Kreis des Anderen zu sein. Damit tritt neben die Betrachtung ihres Gedankens die Reflexion des Begriffes vom Sein, aus dessen Denkbarkeit die Überzeugung der Gleichwertigkeit alles Seienden resultiert. Der Vorstellung des Seins heute Aufmerksamkeit zu schenken, wie es an dieser Stelle geschehen wird, ist weder selbstverständlich noch unproblematisch. Zu schwer lasten die Ablehnungen auf ihr, die ihr nicht nur von einigen existenzphilosophischen Autoren entgegengebracht wurden. Und doch lohnt es den Versuch, sie jenseits der Ontologie wieder in das Denken der Existenz aufzunehmen. Die folgenden Seiten verstehen sich nicht als Erörterung eines philosophiehistorisch relevanten Themas, sondern als Einladung zu einer gemeinsamen Meditation über die beiden Begriffe

der Existenz und des Seins. Denn ein Text wie dieser kann nur funktionieren, wenn er sich an jemanden richtet. Nicht an irgendjemanden, sondern an den Anderen, mit dem Existenz zu gelingendem Sein werden kann.

I. Annäherung an ein Phänomen

Es wäre kaum möglich gewesen, den Anspruch, der mit dem existentiellen Denken einhergeht, im formalen Gerüst der bestehenden Philosophie zu realisieren. Zu offensichtlich hebt sich die Bedeutung, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts dem Begriff der Existenz zugeschrieben wird, von seiner vorherrschenden Verwendung ab – und tut es noch immer, wie im Bewusstsein der Folgen dieser Feststellung hinzugefügt werden kann. Nach exakt einhundert Jahren auf diese Tatsache hinzuweisen, ist nicht Zeichen philosophiehistorischen Interesses, sondern Indikator ungebrochener Aktualität, die die Suche nach einem geeigneten Ausdruck philosophischer Haltung kennzeichnet. Denn darum ging es damals wie auch heute: im Denken Verhalten zu repräsentieren, in dem sich das Verhältnis zum Anderen spiegelt. In der Weise, wie dieses Andere betrachtet wird, hebt sich existentielles Denken vom philosophischen Diskurs ab. Und in eben diesem Aspekt ergänzt der moderne Ansatz wiederum dieses Denken. Denn Existenzphilosophie kann in bemerkenswerter Präzision auf die Erfordernisse ihrer jeweiligen Zeit reagieren, womit sie ein grundsätzliches Selbstverständnis zu erkennen gibt, das entscheidend zu ihrer Profilierung beiträgt. Sie positioniert sich nicht primär als Gesamtheit ihrer theoretischen und methodischen Konzeptionen, um nach Wahrheit und Wirklichkeit zu fragen. Sie sucht vielmehr ihren Standort im Gesamt bestehender Positionen, um Instrument jenes Verstehens zu sein, das zum Gedanken des Sein-Könnens – der Existenz – führt. Für die Denker, die zwischen den 1920er und 1960er Jahren dieses Sein-Können reflektierten, war es unauflöslich mit der Vorstellung des Selbst-Seins verbunden, weshalb es nicht einmal übertrieben wäre, Existenzphilosophie dieser Phase als Denken des Selbst zu kennzeichnen. Doch damit wird schneller gedacht, als diese Zeilen zu folgen vermögen.

Welche Bilder stellen sich ein, wenn nach dem Phänomen «Existenzphilosophie» gefragt wird? Versuche der Deskription, so könnte geantwortet werden, dazu bestimmt, den Menschen in seiner Daseins-Situation zu beschreiben. Das fast übermächtige Motiv der Geworfenheit wird in der Erinnerung erscheinen, das die Tatsache des Seins erklärt, ohne dessen Grund und Sinn benennen zu können. Von der Angst würde zu reden sein, die den Menschen überfällt und in schonungsloser Weise mit dem Faktum seines Nicht-mehr-Seins konfrontiert. Szenarien der Erschütterung des bisher für selbstverständlich Gehaltenen werden aufsteigen, durch die ein Mensch mit brutaler Unausweichlichkeit auf sich selbst

zurückgeworfen wird, gelöst von Halt und Orientierung bietenden Bindungen. Doch zugleich, und darin liegt die Kraft des existentiellen Denkens, werden wir uns an Beschreibungen jener Momente erinnern, in denen der Einzelne sich aufrichtet und sein eigenes Sein-Können zu verwirklichen beginnt. In solchen Augenblicken wird uns klar, dass er aus eigenem Vermögen schafft, was er nicht mehr aus Vorsehung oder Bestimmung zu schöpfen versteht. Es sind Bilder wie diese, die unsere Sichtweise der Existenzphilosophie prägen. Ihre ungewöhnliche Plastizität könnte beinahe die Frage nach dem Selbstverständnis jenes Denkens in den Hintergrund treten lassen, das sich in ihnen auszudrücken sucht. Die Frage nach dem Selbstverständnis ist nicht mit jener nach der Intention existentiellen Denkens identisch, ist diese doch durch die Vorstellung des zu erreichenden Ziels bestimmt, wohingegen jene das Verständnis zu erfassen versucht, aus dem überhaupt Vorstellungen entstehen können. Für deren Umsetzung sind Formen der Begrifflichkeit und der Argumentation zu finden, die geeignet sind, im Kontext des philosophischen Diskurses ihren Platz einzufordern. Doch in der Frage nach dem Verständnis des existentiellen Denkens wird dieser Diskurs selbst Gegenstand der Reflexion. In beiden Ausrichtungen positioniert sich Existenzphilosophie in kritischer Distanz, womit sie sich grundsätzlich von einem Großteil gültiger Konzeptionen abhebt. Denn deren Intention kann durchaus darin bestehen, Schwächen innerhalb des Diskurses aufzudecken und auszugleichen, ohne dass damit zwangsläufig dessen Infragestellung insgesamt einhergehen müsste.

Genau das geschieht in jenem Denken, das sich nun zu präsentieren beginnt. Es versteht sich als existentielles Denken, da es der Intention seiner bedeutenden Vertreter folgt, geht aber insofern darüber hinaus, als es dessen Selbstverständnis stärker fokussiert. Die Arbeit an Begriffen zur Reflexion der Existenz ist das eine, die Frage nach deren Sinn das andere. Hier zeichnet sich eine Beobachtung ab, die im Folgenden zu thematisieren sein wird. In ihrem grandiosen Bestreben, Diskurs-erneuernde Elemente in die Philosophie einzubringen, scheinen manche der klassischen Texte der Existenzphilosophie den Anspruch, diesen als solchen zu bedenken, ein wenig aus dem Blick zu verlieren. Verwunderlich wäre es keinesfalls, wird die Größe der Aufgabe berücksichtigt, vor der Denker der Existenz standen. Nicht weniger als die Entscheidung zwischen Zuspruch oder Korrektur wesentlicher Funktionsformen der Philosophie stand auf dem Spiel, was sie mitunter unversehens zu einem Bekenntnis zu deren Tradition werden ließ. Vor uns liegt ein Tableau unterschiedlichster Reaktionen auf diese Herausforderung, beginnend bei Martin Heideggers Kritik am bestehenden Seins-Denken bis zu Heinrich Barths Rückgriff auf Elemente der Transzendentalphilosophie. Ist es angesichts des immensen Anspruches, das Projekt «Existenzphilosophie» zu realisieren, verwunderlich, dass nicht auch noch in jedem Moment die Reflexion dessen, was dieses für den Menschen bedeute, geleistet werden konnte? So kommt es dazu, dass das existentielle Denken in manchen Augenblicken traditioneller wirkt, als es von seinen Vertretern vielleicht selbst für

erstrebenswert gehalten worden wäre. Aus der Distanz von einhundert Jahren fällt es leichter, Intention und Selbstverständnis zu differenzieren und dort anzusetzen, wo ein Defizit nicht zu übersehen ist. Ist es ein allzu hartes Urteil, das durch das Wort vom Defizit ausgedrückt wird? Hart mag es sein, doch es entstammt dem ungebrochenen Vertrauen in dieses Denken, das noch immer als das geeignete Medium erscheint, das Sein-Können des Menschen zu bedenken. Worin liegt also dessen Besonderheit, die es in den folgenden Seiten ins Licht zu rücken gilt? Ihre erste Bestimmung enthüllt zugleich das erwähnte Defizit, da das, was Existenzphilosophie zum Teil ist und sein kann, nicht immer mit jenem Erscheinungsbild übereinstimmt, das sie uns bisher gezeigt hat.

Auch wenn die Formulierung äußerst pathetisch klingen mag, entspricht es ihrem Selbstverständnis, dienendes Denken zu sein. Da jedes Denken und besonders solches im Kontext der Philosophie einem Zweck dient, wird diese Feststellung möglicherweise kaum überraschen. Ist es nicht immer die Aufgabe philosophischer Erwägungen, einen bestimmten Zweck zu verfolgen, der als definiertes Ziel deren Ausrichtung festlegt? Doch um diese Form der Ausrichtung geht es im Motiv des dienenden Denkens keineswegs. Damit soll ihm gewiss nicht sein Zweck abgesprochen werden, der allerdings nun in spezieller Weise interpretiert wird. Denn existentielles Denken stellt sich in den Dienst des Menschen, und zwar nicht des Menschen schlechthin, sondern des personifizierten Einzelnen. Ihn will es im Kontext philosophischer Betrachtung reflektieren, was in doppeltem Sinne gemeint ist: gleichermaßen bedenken wie spiegeln. Ein Motiv hält damit Einzug in das Repertoire philosophischer Begrifflichkeit, das auch in der Vergangenheit immer wieder vereinzelt thematisiert wurde, ohne jedoch zu einem umfassenden Theorie-bildenden Gedanken geworden zu sein. Hier setzen die Stimmen des existentiellen Denkens an und formulieren eine jener wenigen gemeinsamen Überzeugungen, die ihre Aussagen repräsentieren. Zur Selbst-Bildung des Einzelnen will es aufrufen, denn nichts anderes ist Existenz als der Weg zum eigenen Sein. Aber ist das wirklich ein neuer Ansatz? Besteht die Aufgabe von Philosophie nicht seit jeher darin, Formeln zu finden, die den Menschen fordern, fördern und bilden, indem sie ihn beispielsweise zur Selbstbestimmtheit ermutigen? Und wird deren Notwendigkeit nicht gerade in Zeiten erkennbar, in denen die gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen eher das Gegenteil nahelegen? Insofern könnte doch beinahe jede Philosophie als Ausdruck dienenden Denkens verstanden werden. Warum konnten oder wollten sich Denker der Existenz mit diesem Wirken nicht zufriedengeben? Weil es Gefahr läuft, die Situation des einzelnen Menschen aus dem Blick zu verlieren. Für sie steht fest, dass es nicht genug ist, wenn Philosophie Sätze der Wahrheit formuliert, solange sie nicht gleichzeitig darüber Rechenschaft ablegt, was diese Wahrheit für den einzelnen Menschen bedeutet. Die subversive Botschaft des ‹es ist nicht genug› ist freilich älter als ihre moderne Artikulation in den Schriften von Franz Rosenzweig, Martin Heidegger oder Karl Jaspers. Sie klingt in den Werken von Søren

Kierkegaard ebenso an wie in den Aphorismen von Friedrich Nietzsche, findet sich in Arthur Schopenhauers Texten ebenso wie in den Bekenntnissen des Aurelius Augustinus. Fast wirkt es so, als würden die Existenz-Denker zu allen Zeiten vor derselben Aufgabe stehen, wenn sie dem bestens funktionierenden Apparat philosophischer Argumentation ein Ungenügen attestieren und Modelle zu dessen Kompensation vorschlagen wollen. Doch handelt es sich tatsächlich um einen Mangel, der so schwer wiegt, dass er dazu auffordert, das Wirken von Philosophie grundsätzlich in Zweifel zu ziehen? Die Frage nach der Bedeutung ihrer Theoreme für den einzelnen Menschen ist nicht irgendeine Suche nach Verständnis, das auf dem Wege der Erkenntnis zu erlangen wäre. Sie bildet vielmehr den kontextuellen Rahmen, innerhalb dessen überhaupt von Erkennen und Verstehen zu sprechen ist. Existentielles Denken reagiert auf die Situation des modernen Menschen, der nach der Bedeutung theoretischer Sätze der Philosophie fragt und greift mit kühner Entschlossenheit in deren Funktionsmechanismus ein, indem sie nicht mehr von *dem Menschen*, sondern von *dem Einzelnen* spricht. Doch dann spielt sich etwas ab, das an Tragik kaum zu überbieten ist: Aufmerksamkeit und argumentative Kreativität werden so sehr von dieser Operation in Anspruch genommen, dass das eigentliche Ziel, mit dem dieses Denken einmal angetreten war, hinter den Erfordernissen der theoretischen Explikation fast ein wenig in Vergessenheit zu geraten scheint. So wirken manche Erörterungen der Existenzphilosophie bisweilen so, als würden sie über den Einzelnen in derselben Manier reden, wie es zuvor vom Menschen üblich gewesen ist. Ist die formale Dominanz des Diskurses am Ende stabiler, als erwartet? Wer sich heute zum existentiellen Denken bekennt, steht in derselbe Spannung zwischen Intention und Selbstverständnis eines Denkens, das Theorien formulieren muss, um über die Begrenztheit theoretischer Aussagen über den Einzelnen sprechen zu können. Denn dieser soll nicht nur als ein Begriff unter anderen zur Disposition stehen, sondern als dieser Einzelne der Adressat existentieller Philosophie sein. Als solcher ist er jedoch nicht nur als Begriff zu fassen, sondern er erscheint in der unvergleichlichen Besonderheit individueller Präsenz.

In diesen Überlegungen auf jene Arbeit der neuen Justierung philosophischer Selbstverortung hinzuweisen, kann nicht ohne eine plakative Kontrastierung erfolgen, die ein vermeintlich homogenes Bild *der Philosophie* ihrer neuen Bestimmung entgegensetzt. Tatsächlich gibt es weder diese Kontur noch *die Existenzphilosophie*, die sie reformieren sollte. Bereits Fritz Heinemann, der 1929 diese Titulierung benutzte, war sich der außerordentlichen Problematik ihrer Anwendung auf heterogene Ansichten bewusst und sprach daher von «Existenzphilosophien». Gemeinsam war den Denkern, auf die er sich bezog, ein ungewöhnliches Interesse am Menschen, doch nicht am Menschen schlechthin, sondern am Einzelnen, an diesem Einen, wie es später immer häufiger heißen wird. Erstaunlich ist an seiner Betrachtung jedoch nicht nur der scheinbar aussichtslose Versuch, verschiedenartigste Denkformen durch eine gemeinsame Etikettie-

rung zu fixieren, sondern vor allem sein Bedürfnis, eine geistige Erscheinung seiner Zeit noch im Moment ihrer Artikulation zu beleuchten. Seine kleine Schrift *Neue Wege des Denkens* zählt erstaunlicherweise nicht zu den Standardwerken der Literatur zur Existenzphilosophie und stellt doch ein zu Unrecht vernachlässigtes Beispiel intellektueller Positionierung dar. Als Heinemann versuchte, Kriterien zur Kennzeichnung jenes Denkens zu finden, das sich gerade mit eruptiver Kraft auszudrücken begann, war für ihn noch überhaupt nicht absehbar, welche Entwicklung diesem bevorstehen würde. Ihm ging es darum, ein Phänomen in statu nascendi zu beschreiben. Doch warum? Wird die Vitalität eines Prozesses nicht dadurch eingeschränkt, dass man seine Gesetzmäßigkeiten definiert, noch während er abläuft? Wird eine Entwicklung nicht allzu schnell uninteressant, wenn ihre Wesenszüge bestimmt werden, noch bevor sie sich vollständig entfalten konnten? Impliziert nicht der Gedanke der Vollständigkeit allein schon die Vorstellung von etwas Abgeschlossenem, das fortan allenfalls in den ihm zugewiesenen Abmessungen zirkulieren kann? Heinemanns Bestreben wäre durch Fragen wie diese schlecht umschrieben. Eher wird ihm gerecht, wer seinen Versuch würdigt, die unterschiedlichsten Theorien unter einem gemeinsamen Begriff zu bündeln, um ihre Besonderheit herausstellen zu können. Uns sind andere Beispiele bekannt, in denen ein ähnlicher Versuch unternommen wurde: die Beantwortungen der Frage, was Aufklärung sei, die von Moses Mendelssohn im September 1784 und drei Monate später vom Immanuel Kant in der *Berlinischen Monatsschrift* veröffentlicht wurden, oder François Lyotards Erklärung, was unter Postmoderne zu verstehen sei. Hannah Arendt knüpft 1945 an die von Mendelssohn und Kant exemplarisch vorgeführte Erklärungsabsicht mit ihrer kleinen Schrift *Was ist Existenzphilosophie* an und steht dabei vor einem ähnlichen Problem wie sechzehn Jahre zuvor Fritz Heinemann. Wie können allein so unterschiedliche Theorien wie die von Karl Jaspers und Martin Heidegger unter einer gemeinsamen Bezeichnung geführt werden? Arendt findet eine Lösung, indem sie die Divergenzen stärker als die Übereinstimmungen hervorhebt und sich zu einer bewertenden Stellungnahme hinreißen lässt, die beider Denken am Maßstab der Modernität misst:

> Im Gegensatz zu Jaspers versucht Heidegger, mit den neuen Inhalten systematische Philosophie durchaus im Sinne der Tradition wieder zu beleben. […] [Jaspers] hat der modernen Philosophie gleichsam die Wege vorgezeichnet, auf denen es sich bewegen muß, wenn es sich nicht in die Sackgassen eines positivistischen oder nihilistischen Fanatismus verrennen will.[1]

Wie überzeugend diese Bewertungen in ihrer Zeit waren, kann nur vermutet werden. Dass sie dem Blick kaum standhalten können, der aus heutiger Perspektive auf sie fällt, liegt vor allem an Arendts Kommentierung der radikalen Selbst-

1 *Was ist Existenzphilosophie?,* S.27 und 45.

heit, die sie im Denken Heideggers meint, erkennen zu können. Hinzu kommt, dass sie den Begriff der Existenz, wie sich gleich zu Anfang ihres Textes zeigt, als Ausdruck für das «Sein des Menschen»[2] begreift. Auf diesen Punkt wird zurückzukommen sein. In ihrer Gesamtheit gleicht Arendts Frage, was Existenzphilosophie sei, einem leidenschaftlichen Plädoyer für das Denken Karl Jaspers', das in der Feststellung mündet, mit ihm sei «die Existenzphilosophie aus der Periode ihrer Selbstischkeit herausgetreten».[3] In eben dieser «Selbstischkeit» gipfelt ihrer Kritik nach Heideggers Konzeption, die im Mitmenschen ein «störendes Element der Existenz» sehe.[4] Dass es jedoch am Ende beinahe unmöglich ist, zwischen den Entwürfen von Heidegger und Jaspers zu wählen, wenn Wahl eine größtmögliche Vergleichbarkeit voraussetzt, die zumindest auf ähnlichen Bewertungskriterien beruht, wird an Arendts Feststellung erkennbar, «Heideggers Philosophie [sei] die erste absolut und ohne alle Kompromisse weltliche Philosophie».[5] Diese Kommentierung Arendts ist deshalb so wichtig, weil sie eines festhält: Sein Bild des In-der-Welt-Seins ist ebenso sehr Metapher des Seins wie Bekenntnis zur Welt, die sich dem Menschen in der partikulären Vorfindlichkeit des Dinglichen zu denken gibt. An der Frage, ob und in welcher Intensität der Welt-Bezug des Menschen reflektiert wird, scheiden sich die existenzphilosophisch motivierten Konzeptionen deutlicher als an der Überlegung, wie sie das menschliche Selbst interpretieren. Denn in der Abwägung, ob der Welt-Bezug des Menschen Gegenstand existentieller Reflexion sein soll oder nicht, spiegelt sich eine Entscheidung von grundsätzlicher Bedeutung. Ist Existenz lediglich vor dem Hintergrund von Transzendenz denkbar, wie sie etwa in der Vorstellung eines Umgreifenden oder des ganz Anderen zu finden wäre, von dem die monotheistischen Religionen Zeugnis ablegen?

Diese Frage gilt es im Folgenden zu beantworten. Denn je länger die Beschäftigung mit Existenzphilosophie erfolgt, wird eines immer klarer: Heinemanns Formulierung der *Philosophien* war mehr als weitblickend. Über alle Differenzierungen in einzelnen Aspekten hinweg ist das Kriterium zur Unterscheidung der einzelnen Entwürfe in der Frage nach Transzendenz zu sehen. Aus der Entscheidung der jeweiligen Denker, ob und in welcher Form ihr Rechnung zu tragen sei, folgt eine Reihe von Konsequenzen, die, wie es Hannah Arendts Text zeigt, grundsätzlich zwar auch für sich betrachtet werden können, tatsächlich aber nur im Konstrukt ihrer Gesamtheit ganz zu erfassen sind. Daher bleibt zu überlegen, ob einzelne Motive wie etwa die «Selbstischkeit», wenn sie von ihrem argumentativen Kontext gelöst werden, nicht möglicherweise in verzerrter Form erscheinen. Martin Heideggers Denken ist, ganz so, wie es Arendt

2 *Was ist Existenzphilosophie?*, S.5.
3 *Was ist Existenzphilosophie?,* S.47.
4 *Was ist Existenzphilosophie?,* S.47.
5 *Was ist Existenzphilosophie?*, S.34.

konstatiert, kompromisslos «weltliche Philosophie». Weder der Bezug auf Religion noch auf den Gedanken eines Umgreifenden, wie ihn Karl Jaspers vornimmt, sind für die Ausarbeitung einer solchen Philosophie relevant. Umso nachvollziehbarer ist es dann doch aber, dass dort in anderer Weise vom Sein zu sprechen ist als in Konzeptionen, die mit der Vorstellung eines Anderen operieren. Wird weltlich nach dem Sein gefragt, muss der Begriff des Selbst in einer besonderen Funktion eingeführt werden, insofern er nicht Reflektor des ganz Anderen, sondern immer nur Resonanz des welthaft Anderen sein kann. Selbst in-der-Welt zu sein, bringt andere Forderungen mit sich, als Selbst im Angesicht des Anderen zu sein. Denn alle Möglichkeit, doch auch alle Last der Entscheidung zwischen den Weisen des Seins, alle Begabung, doch auch alle Bürde, den Sinn des Seins in der Existenz zu finden, gründet ausschließlich im Bewusstsein des Einzelnen, der sich seines Selbst in Ansehung der Welt vergewissert.

Heute kann auf Existenzphilosophie anders geschaut werden, als es etwa in den 1940er Jahren möglich war. Es ist mittlerweile ausreichend Zeit vergangen, um tatsächlich von einer Entwicklung sprechen zu können, die jedoch bei weitem noch nicht ihr Endstadium erreicht hat. Es ist möglich, zwischen den außergewöhnlichen Vorzügen dieses Denkens und jenen argumentativen Leerstellen zu unterscheiden, die es bisher nicht in zufriedenstellender Weise hat füllen können. Dazu zählt noch immer die Frage einer existentiellen Ethik, aber auch die Forderung, dass es nicht nur Denken des Menschen, sondern auch Denken der Welt sein müsse, weil sich im 21. Jahrhundert stärker als noch in den 1920er Jahren Ersterer nicht losgelöst von Letzterer reflektieren lässt. Denn die Bedingtheit der Existenz durch die Gefährdung ihres welthaften Grundes ist für uns nicht mehr abzuweisendes Faktum der Erkenntnis geworden. Soll heute eine Konzeption existentiellen Denkens zur Diskussion gestellt werden, hat sie als erstes Element ihrer Selbstreflexion über die gerade angesprochene Frage Rechenschaft abzulegen: Bezieht sie sich in irgendeiner Weise auf den Gedanken eines Transzendenten? Im Weiteren ist zu überlegen, ob der Begriff der Existenzphilosophie tatsächlich stark genug ausgeweitet werden kann, um gleichermaßen Entwürfe mit religiöser Konnotation oder gar Begründung wie auch solche, die auf beides verzichten, bezeichnen zu können. Für Hannah Arendt spielte diese Unterscheidung keine vorrangige Rolle, da für sie festzustehen schien, dass es sich in den beiden Konzeptionen von Jaspers und Heidegger um genuin philosophisch geprägte Sichtweisen handelt. In seiner zeitgleich zu ihrer Studie veröffentlichten Schrift *Esquisse pour une histoire de ‹l'existentialisme› — Skizze einer Geschichte des Existentialismus* konstatiert Jean Wahl:

> On pourrait considérer la philosophie de Jaspers comme une sorte de laïcisation et une généralisation de la philosophie de Kierkegaard, […]. Mais dans ce monde limité, nous accomplissons néanmoins un mouvement, ou plutôt des mouvements de transcendence,

> non pas vers Dieu, puisque Dieu nèxiste pas, […] mais vers le monde, vers l'avenir et vers les autres hommes.[6]

Auch wenn er keine weitere Akzentuierung dieser Differenz vornimmt, deutet sich doch bereits der Umstand an, dass je nach grundsätzlicher Ausrichtung einer Theorie der Existenz zweierlei Weisen erforderlich sind, vom Menschen zu sprechen. Was so selbstverständlich klingt, bedarf offensichtlich der besonderen Erwähnung, wird doch diese Notwendigkeit allzu selten in ihren Konsequenzen bedacht. Es reicht nicht aus, einem existenzphilosophischen Text einmal eine religiöse Komponente zu attestieren und ihn ein andermal als atheistisch zu bezeichnen. Vielmehr liegt eine tiefe Differenz darin, den Menschen einmal als den Hörenden der Grundworte des Glaubens und ein andermal als denjenigen zu beschreiben, der zwar auch fähig ist, den «Ruf des Gewissens» zu hören, der allerdings «aus [ihm] und doch über [ihn]» kommt.[7] Es ist etwas völlig anderes, ob von Schöpfung oder jener Geworfenheit gesprochen wird, die der grundlose Grund menschlichen Seins ist. Daran ändert sich nichts, wenn der Begriff der Geworfenheit stärker im Sinne eines Gefühls der Entfremdung gedeutet wird, die der moderne Mensch zu erfahren hat, dem sich keine bestehenden Sinnzusammenhänge in seinem Dasein erschließen. Das doppelt geschürte Empfinden, ausgesetzt zu sein, trifft jenen Menschen mit besonderer Härte, der nicht im letzten Augenblick doch noch zu glauben vermag. Selbst die Berufung auf einen «philosophischen Glauben» nutzt noch die Kraft dieser Möglichkeit, dem Los der absoluten Eigenverantwortlichkeit entgehen zu können. Denn er lässt ein Anderes erscheinen, das Referenzpunkt des Selben im Handeln und im Denken wird. Karl Jaspers beschreibt es folgendermaßen: «Das Sein, das uns umfängt, […]. Transzendenz ist das Sein, das niemals Welt wird, aber das durch das Sein in der Welt gleichsam spricht.»[8] Existenzphilosophie ohne den Bezug auf ein Anderes, das nicht in der Welt oder im anderen Menschen zu finden ist, ist nicht unmöglich, doch offensichtlich unattraktiv, wie der Blick in ihre Geschichte veranschaulicht. Selbst Martin Heidegger in seinem kompromisslos weltlichen Denken greift im entscheidenden Moment, da es die Denkbarkeit des gewandelten Seins zu belegen gilt, auf das Bild der Göttlichen zurück und beschwört damit Assoziationen an eine längst verloren geglaubte Verwurzelung des Anderen in der Welt herauf. Und Albert Camus, der Existenzphilosophie näherstehend als dem Existentialismus, erklärt in der schlichten Schönheit seiner Sprache, dass das Leben zu än-

6 *Esquisse pour une histoire ‹l'existentialisme›,* S.21 f. und S.29.

7 In *Sein und Zeit,* § 57, S.275 kommentiert Heidegger jenes Sich-aufgerufen-Fühlen des Menschen, das sich ihm in der Sorge eröffnet: «Der Ruf wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. ‹Es› ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.»

8 *Der philosophische Glaube,* S.17.

dern sei, nicht aber die Welt, die er zu seiner Gottheit gemacht habe. Was ist es also, dass Existenzphilosophie offensichtlich mit solcher Macht davon abhält, Sein um des Seins willen, die Welt um der Welt willen und den Menschen um des Menschen willen zu begreifen? Sie will existentielle Philosophie sein. Denn der Begriff der Existenz ist zwar ihr Gegenstand, doch reicht es, wie eingangs angedeutet wurde, nicht aus, ihn zu objektivieren. Existentiell will die Haltung des Denkenden sein, so wie es auch die Haltung des Menschen sein sollte, dem diese Philosophie gewidmet ist. Hier geht es nicht nur um die Frage, was gedacht wird, sondern wie es gedacht wird, nämlich in einem Gestus des Bezeugens. Und genau hier zeigt sich der Grund dafür, dass es so schwierig zu sein scheint, Sein ohne Transzendenz zu verstehen. Denn wenn Zeugnis abgelegt wird, werden dem Bezeugten Bestand und Wert attestiert, die allein kraft seiner Denkbarkeit gelten. Ihm gegenüber, das keiner Rechtfertigung bedarf und jeden Versuch einer Begründung ad absurdum führt, erscheint nur ein Akt der Affirmation angemessen. Setzt das Bezeugen den Bestand des Bezeugten, so wird ihm im Bekenntnis absoluter Wert zuerkannt, was bedeutet, dass es niemals dem Eigenen entsprechen wird. Daraus empfängt der Inhalt des Bekenntnisses seine unbezweifelbare Gültigkeit: Er scheint dem Kontext individueller Prägung entzogen zu sein und kann deshalb, der Dialektik von Beweis und Widerlegung nicht unterworfen, in einem Moment uneingeschränkter Bejahung bekundet werden. Kaum ein anderes Bild illustriert diese Vorstellung des wirkend Entzogenen, das keiner Legitimation bedarf und doch das Denken und Handeln des Menschen inspiriert, so eindringlich wie das des Sprunges in den Glauben, das Søren Kierkegaard entwarf. Das Denken des ganz Anderen kann nicht in der Welt erfolgen, kann aber in ihr bezeugt werden, indem sich der Mensch zur Gültigkeit dieses Undenkbaren bekennt.

Vielleicht ist es unser psychologisches Kennzeichen, denkend an etwas anknüpfen zu wollen, das nicht unserem Einfluss unterliegt. Der Glaube an das Göttliche, die Berufung auf Transzendenz und sogar der Verweis auf ein a priori der Erkenntnis erfüllen dieses Bedürfnis in ihren je eigenen Argumentationskontexten. Warum sollte also ohne zwingende Notwendigkeit auf diesen Vorzug verzichtet werden? Weil es dem konkreten Anderen, das uns in den unterschiedlichsten Situationen begegnen kann, etwas vorenthält, indem es unsere Aufmerksamkeit, die ihm ganz gehören sollte, stets zugleich auf etwas lenkt, das dessen eigentlicher Gegenstand zu sein beansprucht. Die Welt um der Welt willen denken, den Menschen um des Menschen willen – diese Worte hier noch einmal anzuführen, macht jetzt erst wirklich Sinn. Denn genau darin bestehen die Aufgabe und die einzigartige Möglichkeit von Existenzphilosophie. Die ganze Aufmerksamkeit demjenigen zu schenken, der unsere Erfahrung nicht übersteigt, sondern sie am Ort der Existenz – der Welt – entstehen lässt. Ist dieses nicht in der Tat das größte Geschenk, das wir gleichermaßen bereiten und empfangen, im Miteinander hier und nirgends sonst? Bezeugen dieser Möglichkeit und Be-

kenntnis zu ihrem Wert können als Wirkweisen des Menschen betrachtet werden, die um der Unmittelbarkeit der Existenz willen jede Form des Transzendierens überflüssig werden lassen, sofern sie als Bewegung des ‹Über-Hinaus› zumindest als partielle Distanzierung vom Überschrittenen verstanden wird. Existenzphilosophie, so könnte vermutet werden, ist deshalb dem Transzendieren besonders zugetan, weil Existenz selbst als Bewegung gedeutet wird, die im Entwurf auf ein ‹Noch-Nicht› vollzogen wird. Ohne ein Regulativ von absoluter Gültigkeit, wie es im Gedanken des Umgreifenden oder dem Glauben an Gott zu finden wäre, würde jeder Entwurf in der schwindelerregenden Bindungslosigkeit der eigenen Verantwortung schweben, sein Wohin nicht kennend und sich dennoch auf das selbstgewählte Ziel stürzend. Jean-Paul Sartre drückt dieses Erschaudern davor aus, selbst Grund jener Bewegungen sein zu müssen, in denen der Schwindel der Freiheit erscheint: «Daher erfasse ich mich selbst als total verantwortlich für mein Sein, insofern ich sein Grund bin, und zugleich total als nicht zu rechtfertigen.»[9] Existenzphilosophie, die auf den Gedanken der Transzendenz verzichtet, gibt nicht ohne Grund ein bisher für wesentlich gehaltenes Konstituens auf. Der Grund ist gegeben und könnte nicht besser sein.

Es ist die gerade genannte Entscheidung, sich der Welt und dem anderen Menschen ganz zuwenden zu wollen, oder, um es anders zu formulieren, ihnen nichts schuldig bleiben zu wollen. Die Folge besteht darin, die Unsicherheit eines Denkens, das nur aus dem Sein schöpfen kann, was immer zur Sinngebung erforderlich ist, aushalten zu müssen. Doch steht, wer so vorgeht, beileibe nicht mit leeren Händen da. Philosophie bietet im jahrhundertelang bewährten und in ihrem Gebrauch geschärften Theorierepertoire Instrumente, die genutzt werden können, um das so beunruhigend Wirkende erklären und seine scheinbar selbstnegierende Negativität im Bild eines Denkbaren auffangen zu können. Nicht alle Instrumente taugen allerdings gleich gut für dieses Vorhaben. Es gibt einige, die verworfen, andere, die neu geeicht werden müssen. Es werden Momente entstehen, in denen die Frage aufkommt, ob nicht die Mittel der Theologie letztlich geeigneter wären, um dem Anliegen dieser Existenzphilosophie gerecht zu werden. Vor allem das Interesse an der Welt und am Menschen artikuliert sich hier anders, folgt nicht primär einem Erkenntnisinteresse, sondern dem Wunsch, sie als Spiegel der Schöpfung zu begreifen. Die Intensität, in der Bezogenheit gedacht wird, erreichten philosophische Diskussionen bisher nur sehr selten und doch soll sie, wie die Existenz-Denker der 1920er Jahre fordern, auch die Perspektive des eigenen Fragens bestimmen. Kann aber die spezielle Haltung der Zuwendung zum Anderen, die religiöses Empfinden kennzeichnet, auch mit Mitteln der Philosophie erreicht werden? Der Nachweis, dass es möglich ist, wird auf den folgenden Seiten zu führen sein. Hannah Arendts kurze Darstellung erschien, noch bevor sie 1945 in deutscher Fassung veröffentlicht wurde, in englischer Version

9 *Das Sein und das Nichts,* S.179.

in der Vierteljahreschrift *Partisan Review*. Damit kommt ihr die Besonderheit zu, aus dem Exil einen Blick auf ein Stück deutscher Philosophie zu werfen. Der evangelische Theologe Paul Tillich verfasste 1944 in der Emigration einen Text, der als «erste Einführung der Existenzphilosophie in Amerika gedacht war».[10] Werden beide Präsentationen von Existenzphilosophie verglichen, könnte fast der Eindruck entstehen, es handele sich um zwei differente Sujets. Während Arendt dem Begriff des Seins kaum einen Platz in ihrer Skizze des existentiellen Denkens einräumt, entfaltet Tillich aus ihm dessen Merkmal. Bezogen auf die so wichtigen Begriffe wie Angst und Verzweiflung stellt er fest:

> Wenn die Philosophie der persönlichen Erfahrung den Zugang zum schöpferischen ‹Ursprung› des Seins bildet, so ist es notwendig, daß die Begriffe, in denen die unmittelbare Erfahrung ausgedrückt wird, auch die Struktur des Seins selber beschreiben. Die sogenannten ‹Affekte› sind dann nicht nur subjektive Gemütsbewegungen ohne ontologische Bedeutung; sie sind halb-symbolische, halb-realistische Merkmale der Struktur der Wirklichkeit selber.[11]

10 *Existenzphilosophie,* in: *Philosophie und Schicksal,* S.145.

11 *Existenzphilosophie,* in: *Philosophie und Schicksal,* S.160.

II. Existenz

Eine philosophische Konzeption wie diese, die auf die Inanspruchnahme des Gedankens der Transzendenz verzichtet, muss sich vom metaphysischen, nicht jedoch vom ontologischen Denken verabschieden. Damit scheint sie in eine mittlerweile bereits zur Tradition gewordene Zurückweisungsgeste einzuschwenken. Doch sollte die Ablehnung des Metaphysischen nicht unabhängig von ihrer Motivation betrachtet werden. Hier erfolgt sie aus dem Bedürfnis, die Aufmerksamkeit des Denkens und Erfahrens ganz dem Anderen im Sein zu widmen. Kaum ein anderer Begriff der philosophischen Terminologie weist eine solche Spannweite der Bedeutung auf wie jener der Existenz. Dass eine massive Differenz zwischen seiner Verwendung im existenzphilosophischen Sinne und seiner Einbindung in den Kontext analytischer Philosophie besteht, verwundert nicht wirklich. Denn hier wird er, wenn alle internen Unterschiede für einen Moment ausgeblendet werden, vornehmlich zur Aussage über Bestehendes genutzt. Wird einem Ding Existenz attestiert, kommt das seiner Anerkennung als etwas gleich, das ist. Unter stark simplifizierender Perspektive entspricht diese Auffassung noch dem traditionellen Gebrauch des Begriffes, der vor allem dazu diente, das, was ist, von der Weise zu differenzieren, als was es ist, womit dann der Begriff der Essenz zum Tragen käme. Eine nicht unwichtige Spezifikation könnte in den Bestrebungen nicht existentiellen Denkens gesehen werden, Existenz als Eigenschaft zu verstehen. Wird von einer Eigenschaft gesprochen, müsste stets nach demjenigen gefragt werden, dessen Eigenschaft sie ist. Damit verlagert sich die Betrachtung deutlich. Denn nun ist es nicht mehr möglich, Existenz als Gegenstand einer Seins-Aussage zu begreifen, da der Vorstellung einer Eigenschaft der Aspekt ihrer möglichen, jedoch nicht zwingend erfolgenden Verwirklichung inhäriert. In erweiterter Blickrichtung wäre nach den Bedingungen zu fragen, unter denen eine Eigenschaft zum Tragen kommt, womit ein Feld der Überlegungen gestreift würde, das nicht zu den genuinen Bereichen der analytischen Philosophie zählt.

Nicht zu ihren Arbeitsgebieten, so kann ergänzt werden, doch umso offensichtlicher zu jenen der Existenzphilosophie. Hier scheint sich eine gegenseitige Skepsis zweier philosophischer Positionen anzudeuten, aus der auch heute kein Hehl gemacht wird. Zumindest ist es zu einer mittlerweile fast stereotyp klingenden Verlautbarung geworden, dem existentiellen Denken begriffliche und analytische Unklarheit zu attestieren. Auch wenn bislang an dieser Stelle noch nicht geklärt werden konnte, was der Begriff der Existenz etwa bei Martin Heidegger

oder Karl Jaspers bedeutet und ob überhaupt von einer übereinstimmenden Auffassung ausgegangen werden kann, ist so viel bereits jetzt festzuhalten: Existenz als Seins-Aussage macht in diesem Zusammenhang keinen Sinn, da damit der Aspekt der Zeitlichkeit, der für das Verständnis dieses Begriffes maßgeblich ist, ausgeschlossen würde. Das Testat, dass etwas ist, reduziert das Interesse, das seiner Fragestellung zugrundliegt, auf die Fixierung eines gegenwärtig für unbezweifelbar zu haltenden Zustandes des Bestehens. Ob dieser Ausgangspunkt von Entwicklungen oder gar von Veränderungen sein kann, die das Bestehende seinem Wesen annähern, ist nicht mehr in der Frage enthalten. Denn von Existenz zu sprechen, dient letztlich in herkömmlicher Sicht dem Zweck, Aussagen über eben diesen Bestand von etwas treffen zu können, die dann Bestandteil weiterführender Betrachtungen sein können. Da in diesem Umfeld des analytischen Denkens auch die Frage nach der Wahrheit einer Aussage relevant wird, wäre es nachgerade fatal, mit dem Begriff der Existenz jenes Entwicklungspotential assoziieren zu wollen, dem im existentiellen Denken zentrale Bedeutung zukommt. Aus analytischer Sicht könnte nicht sinnvoll nach demjenigen gefragt werden, was mit dem Begriff der Existenz bezeichnet werden soll, wenn dieses primär durch sein ‹Noch-Nicht› gekennzeichnet wird. Denn so viel kann vorgreifend angemerkt werden: Wenn es die Tendenz einer Gemeinsamkeit der unterschiedlichen existenzphilosophischen Konzeptionen gibt, so besteht sie in der Kontrastierung eines Seins-Zustandes und einer Verwirklichungs-Möglichkeit, die dem Menschen zugesprochen werden können. Darüber, ob diese formaler oder pragmatischer Natur ist, herrscht dann jedoch bereits Uneinigkeit, was insofern höchst interessant ist, als sich aus der einen oder anderen Antwort Konsequenzen für die Annahme ethischer Verbindlichkeit ergeben werden.

Wird Existenz nicht als formales Kriterium der Denkbarkeit, sondern als daseinseffizienter Verwirklichungs-Modus gedeutet, ist es naheliegend, ihr den Wert eines zu Erstrebenden zu attestieren. Ein solcher Schritt könnte unter Berufung auf das Wort des Aristoteles aus seiner Schrift *De anima – Über die Seele* gestützt werden, wonach stets Verwirklichung wertvoller als Vermögen sei.[12] Für Aristoteles als Naturforscher, dessen Denken zu einem Großteil empirisch fundiert ist, bedarf diese Feststellung keiner Begründung, da er sie in der Entwicklung eines jeden Organismus bestätigt findet. Das, wozu dieser fähig ist, wird zu irgendeinem Zeitpunkt zur Entfaltung gelangen, wenn es nicht durch äußere Widerstände daran gehindert wird, davon ist Aristoteles überzeugt. Die Eigenschaft der Schwere etwa wird, sofern sie nicht durch externe Einwirkung aufgehalten wird, einen Körper eine abwärts gerichtete Bewegung vollziehen lassen, um an seinen natürlichen Ort, der dem Hohen entgegengesetzt ist, zu gelangen. Der

12 *Über die Seele,* III, 5, 15: «Auch dieser Geist [intellectus agens] ist abgetrennt, leidensunfähig und unvermischt, da er seinem Wesen nach Aktualisierung ist. Denn immer ist das Wirkende ranghöher als das Leidende und das Prinzip höher als die Materie.»

Sinn dieser Bewegung, wenn dieser Ausdruck hier verwendet werden sollte, liegt in der Vollführung eben dieser Bewegung. Wie wichtig diese Auffassung aus dem Kontext der aristotelischen Physik für die anstehende Frage nach der Existenz ist, mag sich nicht sofort erschließen. Sie illustriert aus einem kaum zu erwartenden Zusammenhang eine Vorstellung, die für das traditionelle Denken nicht nur der Existenz, sondern des menschlichen Wesens ausschlaggebend ist. Es ist die Möglichkeit, jedem Organismus und damit auch dem Menschen eine ihm gemäße Bewegung zuzuschreiben, die zu vollziehen seiner eigentlichen Natur entspricht. Die zwingende Folgerichtigkeit dieses Gedankens, der unsere philosophische Tradition kennzeichnet, ist niemals grundsätzlich infrage gestellt worden. Warum hätte es auch geschehen sollen, gründet sie doch auf der Beobachtung dessen, was in der Natur in jedem Augenblick zu beobachten ist. Organismen bewegen sich nicht willkürlich, vom Zufall der sie bedingenden Faktoren gelenkt, sondern folgen ihrer wesentlichen Bestimmtheit mit der Präzision regelgeleiteter Abläufe. Der einzige Schritt, der eventuell der Rechtfertigung, zumindest aber der Erklärung bedarf, besteht in der Anwendung auf das menschliche Wesen. Ihn als Organismus unter anderen ansehen zu können, stellte für Aristoteles keine unüberwindliche Schwierigkeit dar, teilt der Mensch doch Seelenvermögen mit allen anderen Lebewesen und unterscheidet sich von ihnen lediglich durch das Vermögen der Rationalität. Ob es hier angebracht ist, von *lediglich* zu sprechen, ist letztlich eine Frage der persönlichen Neigung bei der Beurteilung dessen, was den Menschen bestimmt. Ist es dasjenige, das ihn mit allem Seienden verbindet, oder dasjenige, das ihn diesem gegenüber herausstellt. Aristoteles selbst neigt zur zweiten Ansicht, was ihn jedoch nicht daran hindert, die Befunde der Empirie als Grundlage seiner Definition des Wesens – und zwar nicht nur des menschlichen – zu nutzen. In allem Seienden gibt es eine Tendenz der Entwicklung, die nur durch externe Einwirkung gehemmt oder gar unterbunden werden kann. Geschieht keines von beidem, wird diese Entwicklung stattfinden, um das Seiende seine ihm eigentümliche Positionierung einnehmen zu lassen. Ein Stein fällt, wenn keine Hand ihn auffängt; ein gasförmiger Stoff steigt auf, wenn seine Bewegung nicht verhindert wird. Und der Mensch? In jedem Fall ist auch er nach aristotelischem Verständnis, das so leise und doch so dauerhaft unser Denken prägte, in Bewegung oder sollte in Bewegung geraten, falls er diese nicht actualiter vollführt.

An diesem Punkt wird der Bezug zur leitenden Thematik, dem Begriff der Existenz, offensichtlich. Es gibt einen Zustand, in dem wir uns befinden, der als unser Sein bezeichnet werden kann. Würde dieser Zustand nach einem Muster analytischer Bestimmung bezeichnet, käme der Begriff der Existenz im Sinne einer Eigenschaft in Betracht, die grundsätzlich jedem Ding eignet und damit, die Umkehrung des Gedankens versteht sich von selbst, nicht zur Unterscheidung der Dinge geeignet ist. Spätestens an diesem Punkt ist eine nähere Betrachtung dessen erforderlich, was im vorliegenden Kontext als Eigenschaft verstanden

wird. Auf die weiteren Überlegungen vorausblickend ist sie als eigentümliche Möglichkeit aufzufassen. Etwas kann über verschiedene solcher eignenden Eigenschaften kenntlich gemacht werden, zu denen im Falle des Menschen das Sein-Können zählt, das im Zuge der existentiellen Bewegung realisiert werden kann. Die Unterschiedlichkeit analytisch und existenzphilosophisch geprägter Verwendungen des Begriffes der Existenz ist nicht zu unterschätzen. Wird in der ersten Weise einem Ding oder Menschen Existenz zugesprochen, hebt es sich von der Menge aktuell nicht seiender Gegenstände ab. Eine weitere Kennzeichnung, die seine Abgrenzung gegen andere existierende Dinge erlauben würde, ist damit nicht zu leisten, jedoch auch nicht von vorrangigem Interesse. In dieser Weise von Existenz zu sprechen bedeutet, einem Gegenstand Sein zu bescheinigen, womit es in einem ganz bestimmten Moment in den Fokus der Aufmerksamkeit gerät, der möglicherweise mit Blick auf die weiteren Überlegungen eine Wiederholung sinnvoll werden lässt. Existenz, so wäre aus existenzphilosophischer Warte zu kommentieren, ist die Eigenschaft des Sein-Könnens. Wird eine Existenz-Aussage getroffen, in der festgestellt wird, dass etwas ist, verliert der Begriff der Existenz seine eigenschaftliche Bedeutung, da die Möglichkeit, sein zu können, nicht mehr sprachlich gefasst werden kann. Wird Existenz als Eigenschaft verstanden, beobachten wir die erstaunliche Tatsache, dass ihre Explikation den logischen Ausschluss des gegenteilig Möglichen, des Nicht-Seins, anzeigt. Zur Ermöglichung sinnvoller Aussagen, um deren Gewährleistung in der analytischen Philosophie gerungen wird, stellt dieser Umstand nicht notwendig ein Problem dar, sehr wohl jedoch für existenzphilosophische Reflexionen des Begriffes der Existenz, denn hier scheiden sich die Bedeutungen der Termini «Sein» und «Existenz» eindeutig. Hier erschöpft sich die Bedeutung einer Aussage nicht in der Feststellung, dass etwas ist, sondern verlangt danach, auch Ausdruck dessen zu sein, was dieses etwas werden kann. Aus diesem Grunde scheint es in diesem Denken bis jetzt unverzichtbar zu sein, die Rede vom Sein des Seienden vom Sein des Menschen zu differenzieren, was dazu führt, dass Existenz letztlich nur dem Menschen zugesprochen werden kann. Ob mit dieser Aufspaltung das letzte Wort im Gebrauch der Begriffe «Sein» und «Existenz» gesprochen ist, wird im Verlauf der weiteren Betrachtungen zu fragen sein.

Zunächst kann vermerkt werden, dass es nach existenzphilosophischer Überzeugung die Möglichkeit der Entwicklung jener dem Menschen eigentümlichen Wesenhaftigkeit gibt, die sich nicht im Sein erschöpft. Darin, diese Möglichkeit anzunehmen, stimmen die existenzphilosophischen Konzeptionen überein, doch darüber, wohin diese Möglichkeit letztlich führen wird, herrscht Uneinigkeit. Geeint im Dissens könnten sie sich aber doch dem analytischen Denken gegenüber positionieren und darauf beharren, dass sie sich keinesfalls mit der Benennung eines status quo zufriedengeben werden, selbst dann nicht, wenn dieser als Seins-Testat ausgewiesen wird. Mit dessen Formulierung schließt sich das Interesse innerhalb dieses Denkens, das vornehmlich der Bildung sinn-

voller Sätze gilt. Die Reflexion von Folgerungen, die sich aus Möglichkeiten der Existenz ergeben könnten, zählt nicht zu den primären Arbeitsfeldbestimmungen innerhalb dieses Denkens, das gemeinhin als analytisch bezeichnet wird. Die Feststellung des Bestandes eines Gegenstandes oder auch des Menschen ist gleichwohl für die Aussage sinnvoller Sätze von unverzichtbarer Bedeutung, insofern sie den Gegenstandsbereich markiert, innerhalb dessen diese artikuliert werden kann. In Abgrenzung zum existenzphilosophischen Verständnis ist noch einmal zu betonen, dass das Testat der Existenz dort der Kennzeichnung eines Ist-Zustandes dient. Nur den realiter Vorliegenden kann in diesem Verständnis Existenz, das heißt eben in diesem Zusammenhang: Sein, zuerkannt werden. Fraglich könnte vor diesem Hintergrund bleiben, auf welcher Grundlage Sein erfasst wird, das dann in der Existenz-Aussage zum Ausdruck gebracht wird. In diesem Zusammenhang empirische Vorgängigkeit annehmen zu wollen, mag naheliegen, erweist sich jedoch nicht als überzeugend, da die Suche nach sinnvollen Sätzen sich damit zu unverhohlen in Abhängigkeit von vorgängigen Mustern der Erfahrung begeben würde. Die Thematisierung einer solchen Bedingung des analytischen Denkens findet jedoch kaum statt. So bleibt zu vermuten, dass die Grundlage, auf der etwas als seiend erfasst wird, für die Artikulation der Existenz letztlich irrelevant ist. Ein solcher Umstand führt jedoch zu einer nicht unbedeutenden Folgerung. Dasjenige, dem Existenz attestiert wird, wird im Zustand der Gegenwärtigkeit beurteilt werden müssen. Gegenwärtig erscheint das Sein, das in der Existenz-Aussage fixiert wird; momenthafte Gültigkeit kommt dieser Aussage selbst zu. Denn sie kann immer nur Aussage über den gegenwärtigen Zustand sein, nicht über dessen Bedingung oder Entwicklung. Was auf der einen Seite den Geltungsbereich analytischer Sätze in besonderer Weise reglementiert, reduziert ihn auf der anderen Seite auf eine Momentaufnahme des faktisch Gegebenen. Zur plastischen Hervorhebung der Differenz, die sich in dieser Hinsicht zum existentiellen Verständnis zeigt, wurde auf die Erwägung verzichtet, wie es sich mit der Existenz von Ideen oder Vorstellungen verhält.

Reduzierung auf Bestehendes – es ist speziell dieser Aspekt, der aus existenzphilosophischer Warte nicht zu akzeptieren ist. Denn hier scheiden sich, wie bereits angedeutet, die Bedeutungen der Termini «Sein» und «Existenz». Beide stimmen nicht mehr mit dem gerade angesprochenen Gebrauch überein. Der Begriff des Seins dient nicht dem Testat gegenwärtigen Bestandes, sondern fungiert eher zur Artikulation der Tatsache, dass überhaupt etwas ist. Hierauf wird zurückzukommen sein. Von Existenz in dem neuen Verständnis zu sprechen, bedeutet, über Seiendes zu sprechen, das einen Veränderungsprozess durchläuft. Aus dieser Perspektive betrachtet könnte gefragt werden, ob sie damit nicht sehr stark dem Gedanken der Eigenschaft ähnelt, der auf Seiten der analytischen Philosophie diskutiert wurde. Es könnte argumentiert werden, dass Seiendem die Eigenschaft der Veränderbarkeit zukommt und dass das Produkt der entsprechenden Vorgänge als Existenz bezeichnet wird. In Texten dieser philosophischen

Tradition wird diese Frage allerdings nicht erörtert, aus gutem Grund, wie zu vermuten ist. Allzu groß sind etwa bei Karl Jaspers oder Heinrich Barth die Vorbehalte gegen den Gedanken des Seins schlechthin, viel zu groß, um seine Reflexion in die eigenen Konzeptionen zu integrieren. Inwieweit die Vorbehalte, die sich auch noch in den Schriften des Emmanuel Lévinas finden, tatsächlich der Vorstellung von Sein gelten oder nicht eher dessen Interpretation durch Martin Heidegger, bleibt eine nicht zu entscheidende Alternative. Dass Lévinas an dieser Stelle mit den genuinen Denkern der Existenz in einem Atemzug genannt wird, mag im ersten Moment für Verwunderung sorgen. Seine frühe Arbeit *De l'évasion – Ausweg aus dem Sein* aus dem Jahr 1935 zeigt offensichtliche Parallelen zu einer Haltung dem Sein gegenüber, wie sie etwa zeitgleich, zunächst in literarischer Form, von Jean-Paul Sartre vertreten wird. Beide, Lévinas und Sartre, stehen in einer Entwicklungsphase des existentiellen Denkens, was nicht bedeutet, dass sie dessen Konturen unverändert übernehmen. Noch die späte Schrift *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence – Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* von 1974 lässt Lévinas' vehemente Ablehnung des Gedankens vom Sein erkennen. Welches Interesse sollten diese Theoretiker daran haben, Existenz als Eigenschaft von Seiendem zu begreifen, solange dieses auch nur in flüchtigster Verbindung zu einer Konzeption von Sein gedacht wird?

Der Einzelne

Eine neue Justierung der hier ansetzenden Überlegungen wird in dem Moment möglich, in dem auf eines der wenigen allgemein anerkannten gemeinsamen Merkmale existentieller Philosophien geschaut wird, nämlich den Gedanken des Einzelnen. Der einzelne Mensch in seiner situativen Bedingtheit soll Gegenstand philosophischer Reflexion werden, so lautet die Forderung, die vor allem in den 1920er Jahren erhoben wurde. Das Bedürfnis, diesen Einen in seiner individuellen Konturierung zum Gegenstand des Fragens nach dem Menschen zu machen, kommt in dieser Zeit nicht zum ersten Mal zum Ausdruck, gewinnt hier aber besondere Relevanz für die Artikulation philosophischen Denkens. Der Blick in die Geschichte dieses Denkens zeigt das Aufbrechen eines expliziten Interesses am Einzelnen in den unterschiedlichsten Epochen. Vor allem Aurelius Augustinus ist hier zu nennen. Mit seiner an Eindringlichkeit nicht zu überbietenden Suche nach demjenigen, was das Ich sei, formuliert er eine Frage, die sich nicht mehr durch Verweise auf allgemeine Bestimmungen wie etwa die Kreatürlichkeit des Menschen – aus religiöser Perspektive – oder seine Vernunftbegabtheit – aus philosophischer Sicht – beantworten lässt. Stattdessen betont er die Funktion des Erinnerns, ein und dieselbe für jeden Menschen, doch in ihrer Realisierung je spezielles Merkmal der individuellen Geschichte. Und in Søren Kierkegaards

Verständnis des Glaubens kann es letztlich nur der Einzelne sein, der sich im Aushalten der Verzweiflung der Erfahrung des Göttlichen würdig erweist.

Es ist jedoch das eine, Bilder des einen Menschen zu entwerfen, das andere hingegen, sie zum Bestandteil philosophischer Theoriebildung erklären zu wollen. Denn der Gedanke des Einzelnen ist kein Motiv, das sich problemlos an jene Stelle setzen lässt, die bisher vom Begriff des Menschen ausgefüllt wurde. Einen Begriff durch ein Motiv auszutauschen, kann nicht folgenlos bleiben. Denn eine ganze Reihe philosophischer Annahmen muss nun neu ausgerichtet werden, was zum Teil sogar zu deren grundsätzlicher Infragestellung führen kann. Es sei hier nur ein Kontext genannt, in dem sich die Folgeschwierigkeiten besonders massiv zeigen. Theorien der Ethik, die auf dem Gedanken eines Norm-setzenden Imperativs basieren, sind möglich, solange davon ausgegangen werden kann, dass prinzipiell jeder Mensch in gleichem Maße dazu in der Lage ist, diesen zu verstehen und in seinen Handlungen zur Geltung zu bringen. Denn jeder Mensch ist qua Natur als vernunftbegabt zu betrachten. Soll der normierende Wert der Ethik für den Einzelnen untersucht werden, wird sehr schnell erkennbar, dass er anders begründet werden müsste, wenn er denn überhaupt noch aufrechterhalten werden kann. Mit dem Motiv des Einzelnen wird zunächst der Gedanke menschlicher Wesensbeschaffenheit hinfällig, als deren Inhalt zuvor die Vernunftbegabtheit angesehen werden konnte. Tatsächlich wird diese den einzelnen Menschen zwar nach wie vor eignen, doch ihr Bestehen kann nicht mehr als egalisierendes Element angeführt werden, auf dem dann die Formulierung einer allgemein gültigen Ethik beruhen könnte. Denn diese kann nicht mehr einen jeden in gleicher Weise ansprechen, sondern müsste sich an jeden Einzelnen in der ihm entsprechenden Weise richten. Schon die Erwähnung dieses Erfordernisses verdeutlicht seine Aussichtslosigkeit. Natürlich wird mit der Einführung des Motivs des Einzelnen nicht die Möglichkeit von Ethik bezweifelt, doch ihre Begründung muss den veränderten Bedingungen Rechnung tragen, unter denen sie nun erfolgt. Niemand brachte diese Tatsache deutlicher zum Ausdruck als Hermann Cohen, der in seiner Schrift *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* 1918 die Unmöglichkeit feststellt, den Einzelnen zum Adressaten ethischer Weisungen machen zu wollen. Erst in dem Moment, in dem dieser in seinem Mitleiden mit anderen erkannt wird, sei er als Individuum gerechtfertigt und damit im Kontext ethischen Denkens zu bedenken. Doch hat er einen berühmten Vordenker, der denselben Gedanken in etwas anderer Akzentuierung rund einhundert Jahre früher formulierte:

> Meiner Meinung nach aber ist alle Philosophie immer theoretisch […]. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie, bei gereifter Einsicht, endlich aufgeben sollte. Denn hier, wo es den Werth

> oder Unwerth eines Daseyns, wo es Heil oder Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, […].[13]

Was Arthur Schopenhauer in aller nur vorstellbaren Entschlossenheit ausspricht, rührt an den Grundfesten philosophischen Selbstverständnisses nicht nur seiner Zeit. Denn dieses fußt auf der Überzeugung, Aussagen allgemeiner Gültigkeit und Postulate allgemeiner Geltung schaffen zu können, die den einen entscheidenden Vorteil bieten: Sie bedürfen zu ihrer Anerkennung keiner Rechtfertigung in Ansehung der Person. Mit dieser Voraussetzung bricht das Denken des Einzelnen ohne jeden Kompromiss. Hermann Cohen demonstriert, wie im Rahmen philosophischer Reflexion, die seiner Auffassung nach nach wie vor durch den Primat der Vernunft geleitet wird, auf diesen Bruch zu reagieren ist. Er fragt, wie der Einzelne als Einzelner und nicht als Gattungswesen Mensch ansprechbar ist, um Ethik auch in diesem Extremfall der Denkbarkeit gewährleisten zu können. Über seine Affektivität, so lautet die Antwort, die wohl nicht zufällig die Erinnerung an Arthur Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* hervorruft. Im Mitleiden tritt der Einzelne bei Cohen als ethisch gefordert und moralisch kompetent in Erscheinung, weil er die Daseinsverfassung des anderen Menschen erkennt und versteht. Das Mitleiden ist ein Empfinden, das nicht durch einen Imperativ des «Du sollst» gefordert werden kann. Doch es kann von einem Menschen, der erkennt und versteht, was seine Mitmenschen empfinden mögen, erwartet werden. Der Frage, ob damit am Ende doch wieder eine Gleichheit, zumindest aber eine Vergleichbarkeit der Menschen denkbar wird, kann an dieser Stelle nicht nachgegangen werden. Sie wird später zu stellen sein. Am Beispiel der Problematik ethischer Theoriebildung wird ersichtlich, mit welch massiven Herausforderungen derjenige zu kämpfen hat, der den Begriff des Menschen durch das Motiv des Einzelnen ersetzen will. Mit ihnen fanden sich auch die Denker der Existenz konfrontiert. Doch zum Großteil wirken ihre Texte so, als wäre deren Bewältigung nicht ihr wichtigstes Anliegen gewesen. Immer wieder begegnet jene Kritik, die das Fehlen existenzphilosophischer Ethik hervorhebt. Selbst Jean-Paul Sartre, der als existentialistischer Denker bereits erkennbar auf Probleme reagiert, die die Existenzphilosophie unbearbeitet ließ, war vor diesem Vorwurf nicht gefeit. Das enorme öffentliche Interesse, das die Veröffentlichung seiner *Cahiers pour une morale – Entwürfe für eine Moralphilosophie* im Jahr 1983 begleitete, ist ein eindrucksvoller Beleg für das Bedürfnis, endlich auch von dieser Philosophie Erklärungen zur Ethik zu hören. Umso tiefer war die Enttäuschung, als der Band den an ihn gerichteten Erwartungen nicht gerecht zu werden schien.

Das Denken des Einzelnen und der Begriff der Existenz – dieser Verbindung gilt es im Moment zu folgen. Denn es gibt einen Zusammenhang zwischen diesen beiden Aspekten, ja es kann sogar davon ausgegangen werden, dass es die

13 *Die Welt als Wille und Vorstellung,* IV, § 53, S.357.

Umdeutung des Existenzbegriffes ohne das Bestreben, den Menschen als den Einzelnen reflektieren zu wollen, nicht gegeben hätte. Zur Erklärung muss zunächst das scheinbar selbstverständliche Faktum benannt werden, dass der Einzelne, *dieser Eine,* wie es auch heißt, nicht kategorial gedacht werden soll. Denn andernfalls würde er sich in seiner Denkbarkeit in nichts von jener hypothetischen Gesamtheit unterscheiden, die mit dem Begriff «Mensch» bezeichnet wird. Hierin bestand gerade einer der mächtigsten Anlässe zur Umdeutung, die von den Denkern der Existenz vollzogen wurde: Sie wollten Mittel und Wege finden, um tatsächlich diesen einen Menschen in seiner je eigenen Besonderheit, die zugleich seine besondere Eigenheit ist, philosophisch zum Ausdruck zu bringen. Philosophisch, das heißt in der Weise solcher Reflexionen, die ihn als Einzelnen, doch im selben Moment auch als Begriff des Einzelnen denkbar werden lassen. Zeichnet sich nicht bereits hier ab, dass der Kampf gegen Windmühlen ein erfolgversprechenderes Unterfangen ist? Ein Begriff dient nach verbreiteter Auffassung im philosophischen Diskurs dazu, als Zeichen des von ihm Bezeichneten zu fungieren, so dass er in Rede und Schrift jederzeit und unbesehen des real Gegebenen auf dieses verweisen kann. Schnell wird jedoch erkennbar, dass der Begriff «der Einzelne» nicht für ein in seiner Besonderheit vereinzeltes Bezeichnetes stehen kann. Er kann ohne Weiteres dazu genutzt werden, um auf die Möglichkeit hinzuweisen, dass es gesonderte Einzelne geben kann, doch verfehlt er damit das im Grunde von ihm zu Bezeichnende. Der Einzelne ist eben keine Klasse möglicher Individuen, sondern, wie der Ausdruck «dieser Eine» noch um ein Vielfaches besser zur Geltung bringt, dieser und kein anderer. Unter erkenntnistheoretischer, soziologischer oder ethischer Perspektive muss geklärt werden, wodurch die Verwechslung beider verhindert wird. Wodurch unterscheiden sich zwei Einzelne? So banal und fast ein wenig lächerlich diese Frage auch klingt, verbirgt sie doch eine gewichtige Problematik, die in der Philosophie spätestens seit der Zeit der Scholastik für intensive Meinungsverschiedenheiten sorgte: Worin besteht das Individuationsprinzip von Seiendem? Im Mittelalter wurden vornehmlich zwei Antwortmöglichkeit favorisiert und jeweils unter Aufbringung bemerkenswerten argumentativen Scharfsinns diskutiert – Materie und Form.

Mit Erklärungen, die hieraus ableitbar wären, können sich die Denker der 1920er Jahre nicht mehr zufriedengeben, zumal dann nicht, wenn es ihnen nicht mehr um die Erörterung der metaphysischen Kategorie des Individuellen, sondern um die Exemplifizierung vereinzelten Seins in der Welt geht. Ihnen ist der Mensch, ganz so, wie es Arthur Schopenhauer und Hermann Cohen vorausnahmen, längst zu einem Leidenden geworden, dessen affektive Gestimmtheit nicht von dem einen oder anderen Unglück herrührt, sondern von der Erkenntnis der Natur des Seins selbst, so wie es sich in den konkreten Vollzügen seiner Lebbarkeit darstellt. Diese Facette des Bildes vom Menschen drängt erst allmählich in den philosophischen Diskurs. Doch ist sie erst einmal dort sichtbar geworden, muss es schwierig sein, sie fortan nicht berücksichtigen zu wollen, so sollte man