

Susanne Möbuß

Neue Überlegungen zur
Existenzphilosophie

*Anschlüsse
an Barth, Jaspers
und Heidegger*

SCHWABE VERLAG





Susanne Möbuß

Neue Überlegungen zur Existenzphilosophie

Anschlüsse an Barth, Jaspers und Heidegger

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.

© 2021 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.
Korrektorat: Ricarda Berthold, Freiburg i. Br.
Cover: icona basel gmbh, Basel
Layout: icona basel gmbh, Basel
Satz: 3w+p, Rimpär
Druck: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Printausgabe 978-3-7965-4334-0
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4335-7
DOI 10.24894/978-3-7965-4335-7
Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind
Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch
www.schwabe.ch

Inhalt

Einleitung	9
I. Darstellung	
I.I Wesen in der Zeit	17
I.II Karl Jaspers	29
I.II.1 Sinn	29
I.II.2 Transzendenz	33
I.II.3 Der Einzelne	38
I.II.4 Gemeinschaft	40
I.II.5 Existenzphilosophie	45
I.III Heinrich Barth	51
I.III.1 Das Transzendente	55
I.III.2 Der Einzelne	59
I.III.3 Gemeinschaft	64
I.III.4 Existenzphilosophie	68
I.IV Martin Heidegger	73
I.IV.1 Wesen	73
I.IV.2 Sinn	82
I.IV.3 Das Geviert	87
I.IV.4 Schonendes Denken	92
I.IV.5 Existenzphilosophie	94

II. Reflexion

II.I Sein und Existenz 101

II.I.1 Heinrich Barth 101

II.I.2 Karl Jaspers 105

II.I.3 Martin Heidegger 110

II.II Zeitlichkeit 117

II.III Aporie der Existenz 139

II.IV Existenz und Welt 147

II.IV.1 Jean-Paul Sartre 158

II.IV.2 Albert Camus 166

II.IV.3 Emmanuel Lévinas 176

II.IV.4 Hans Jonas 185

III. Entwurf

III.I Die Vorwegnahme 193

III.II Welt und Existenz 201

III.II.1 Das sich selbst tragende System 202

III.II.2 Transzendenzen 212

III.II.3 Koextension 220

III.II.4 Relation 223

III.II.5 Sein-Als 228

Ausblick 237

Literatur 239

Heinrich Barth 239

Albert Camus 239

Martin Heidegger 239

Karl Jaspers	241
Hans Jonas	241
Emmanuel Lévinas	241
Jean-Paul Sartre	242
Weitere Autoren	243
Existenzphilosophie und ergänzende Literatur	243

Einleitung

Existenzphilosophie hat auch in unseren Tagen nichts von ihrer ursprünglichen Strahlkraft verloren. Nahezu einzigartig wirkt sie in einer Landschaft philosophischer Theorien, indem sie eine kühne Konzeption des Menschen zu formulieren wagt. Nicht *der Mensch* interessiert ihre Denker, dessen Natur durch eine allgemeine Bestimmung wie die des *animal rationale* definiert werden könnte, sondern *dieser einzelne Mensch*. Für ihn sollen Möglichkeiten aufgezeigt werden, wie er sein existentielles Potential erkennen und in größtmöglichem Umfang verwirklichen kann. Denn das ist es, was mit dem Begriff der Existenz des Menschen im vorliegenden Kontext gemeint ist: entwerfendes Werden. Diese Feststellung klingt tautologisch. Denn bezeichnen nicht beide Begriffe ein und denselben Prozess, innerhalb dessen sich etwas im Menschen verändert? Keineswegs. Jede Veränderung ist ein Werden, doch nicht jede Veränderung folgt einem Entwurf. Im existentiellen Denken ist die Auffassung entscheidend, dass der Mensch dazu in der Lage ist, in grundsätzlicher Weise über sein Sein, sein Denken und sein Handeln zu entscheiden.

Im Mittelpunkt der vorliegenden Überlegungen stehen drei Vertreter dieser Sicht, deren Werke darüber hinaus teils erhebliche Unterschiede aufweisen. Fast könnte man daran zweifeln, ob es sich bei ihnen allen um Denker der Existenz handelt, zumal dieser Titulierung nicht von allen einhellig zugestimmt wurde. Doch die erwähnte Gemeinsamkeit genügt an dieser Stelle, um einen tragenden Aspekt der Existenzphilosophie benennen zu können. Heinrich Barth, Karl Jaspers und Martin Heidegger gehen übereinstimmend davon aus, dass der Schritt in die Existenz der individuellen Initiative bedarf. Weit von bloßer persönlicher Interessenverfolgung entfernt, geht es in der Entscheidung zur Existenz um die Bestätigung der Möglichkeit, eine Haltung einzunehmen, die Entscheidung als Ausdruck gewählten Seins ausweist.

Das Sein des Einzelnen ist kein starres *so und nicht anders*, das ihn auf bestimmte Ansichten und Wertmaßstäbe festlegt, sondern ein fortgesetztes Werden. Selbst-Bestimmtheit im Denken und Reflexion des Wollens kennzeichnen das Existieren des Einzelnen. Jedem Entwurf, den er verwirklicht, geht seine Entscheidung voraus. Hierin liegt die Freiheit des Menschen, aber auch seine Verantwortung. Er kann wählen, wie sein zukünftiges Sein, das heißt seine Existenz, beschaffen sein soll, muss diese Wahl aber auch rechtfertigen können. Keine Norm, keine Doktrin und kein Gebot kann ihn von diesen Bedingungen

seiner Existenz entlasten. Keine Institution kann ihn von seiner Freiheit entbinden, die absolute Eigenverantwortlichkeit von ihm fordert. Im Zentrum existenzphilosophischer Theorien steht jedoch nicht die Sorge, dass dem Menschen damit eventuell zu viel abverlangt werden könnte, sondern das unerschütterliche Vertrauen in seine kreative Kompetenz und sein kritisches Bewusstsein. Seine Entscheidung zur Existenz setzt die genaue Kenntnis der Situation voraus, in der er sich befindet, und zwar als Individuum und als Wesen in Gemeinschaft. Dass diesen beiden Bestimmungen eine dritte zu ergänzen ist, stellt die These der folgenden Betrachtungen dar.

In unserer Zeit sind die Gedanken der Existenzphilosophie so kostbar wie in ihren ersten Tagen. Ihnen verstehend folgen zu wollen, mag Geduld erfordern, denn nicht immer erschließt sich sofort ihre Bedeutung. Um durch den Begriff der Existenz die menschliche Seins-Weise kennzeichnen zu können, ist es bisweilen unumgänglich, ihn zunächst vor dem Hintergrund ontologischer Analyse zu interpretieren. Dafür erscheint die Erklärung erforderlich, wie sich das Sein des Einzelnen vom Sein insgesamt abhebt. Auch wenn sich beileibe nicht jede existenzphilosophische Konzeption als Beitrag zur Ontologie begreift, bestehen doch mitunter Berührungen zwischen beiden Kontexten. Es würde jedoch dem Anspruch existentiellen Denkens nicht gerecht, sollte es als Erscheinung in bruchloser Kontinuität zum bestehenden philosophischen Diskurs gewertet werden. Das Gegenteil ist der Fall. Aus variierenden Perspektiven wird Kritik am Selbstverständnis von Philosophie geübt. Denn diese erweist sich verbreiteter Meinung zufolge als ungeeignet, jene Entscheidung des Einzelnen zu beschreiben, die ihn zur Existenz führt. Vor allem seit den 1920er Jahren wird daher der Ruf nach einem *neuen Denken*, sogar nach einem *neuen Begriff und Typ des Philosophen* laut. Doch worauf bezieht sich die Hoffnung auf Erneuerung? Freiheit und Verantwortung sind keine Themen, die die Existenzphilosophie erfand. Sie zählen seit jeher zu den wichtigsten Begriffen der Philosophie, die in exemplarischer Weise vor allem in der Konzeption der Aufklärung zum Ausdruck kommen. Und doch halten einige Denker der Existenz eine neue Ausrichtung dieser Begriffe für notwendig. Denn sie meinen, in dem bisherigen Anspruch der Philosophie, Aussagen von allgemeiner Gültigkeit zu treffen, ein eklatantes Defizit zu erkennen. Diese Aussagen beschreiben den Menschen schlechthin. Wenn es hingegen das Sein des Einzelnen zu untersuchen gilt, soll zugleich die Situation bedacht werden, in der er existieren wird. In dieses Szenario faktischen und zu entwerfenden Seins können politische oder gesellschaftliche Faktoren ebenso hineinspielen wie intellektuelle oder religiöse Vorstellungen und psychische Verfasstheiten. Franz Rosenzweig, der hier die deutlichsten Worte findet, fordert vom neuen Typus des Philosophen nicht nur, dass er die möglichen Untiefen existentieller Erfahrungen aus eigenem Erleben kennt, sondern dass er sie in seinem Denken reflektiert. Die Begriffe der Freiheit und der Verantwortung werden zu situativen Bestimmungen.

Bereits in diesen einleitenden Zeilen wird die Schwierigkeit spürbar, repräsentative Aussagen über *die* Existenzphilosophie vorzunehmen. Zu stark differieren ihre Entwürfe in einzelnen Aspekten, weshalb es nachvollziehbar ist, dass Fritz Heinemann 1929 bei seinem Versuch, das neue Denken zu charakterisieren, das die Menschen seiner Zeit zunehmend fasziniert, von *Philosophien* der Existenz spricht. Und doch gibt es Merkmale, in denen diese Philosophien übereinstimmen. Werden die Erscheinungsformen betrachtet, in denen sich existentielles Denken zeigt, sind vor allem die genannten Motive der Entscheidung und des Entwurfs des Einzelnen zu erwähnen. Das Fundament, auf dem diese stehen, ist der Gedanke der Zeitlichkeit. Auf ihm basieren die Deutungen von Entscheidung und Entwurf, vom Sein im Werden und von der Freiheit und Verantwortung der Existenz. Auf ihm gründet ebenfalls der Gedanke der Möglichkeit menschlicher Seins-Gestaltung, die nur dann Realität werden kann, wenn der Einzelne sie wissentlich und willentlich ergreift. Existenzphilosophie kann daher unter Berücksichtigung aller Divergenzen als ein Denken der Zeitlichkeit verstanden werden. In detaillierteren Betrachtungen wird diese Sichtweise im Folgenden bestätigt.

Doch warum wird hier davon ausgegangen, dass es *neuer Überlegungen zur Existenzphilosophie* bedarf? Nicht deshalb, so wird zu zeigen sein, weil die bestehenden Überlegungen nicht mehr gelten würden, sondern deshalb, weil sie in unserer Zeit nicht mehr ausreichen. Die Begründung dieser Überzeugung hängt mit dem existenzphilosophischen Verständnis von *Situation* zusammen. Deren Erfahrung war in den 1920er Jahren Ausgangspunkt der Reflexion von Existenz und deren Erfahrung ist es noch immer. Doch hat sich die existentielle Situation seither merklich verändert. Bereits im Denken von Karl Jaspers und vor allem in den Schriften von Martin Heidegger finden sich Hinweise auf die Besorgnis, die sich angesichts der Folgen menschlichen Agierens in der Natur abzuzeichnen beginnen. Diese Folgen stellen unser Denken und Handeln vor Herausforderungen, die zu ihrer Zeit noch kaum absehbar waren. Die neuen Überlegungen verstehen sich daher als Beitrag zu der Diskussion, wie eine philosophische Reflexion menschlicher Welt-Bezüge aussehen könnte. Hierin besteht das dritte Thematisierungsfeld, in dem das Sein des Einzelnen zu untersuchen ist. Als Individuum im Selbst-Bezug und im Gesamt der Gemeinschaft wird es im Rahmen der Existenzphilosophie in unterschiedlichen Akzentuierungen bereits analysiert. Es mag verwundern, dass sich für das Vorhaben, die Welt-Bezüge des Menschen zu reflektieren, gerade diese Philosophie als bedeutsam erweist. Denn bisweilen kann durchaus der Eindruck entstehen, als liege ihr Fokus eher auf dem Nachweis, dass der Einzelne seine Existenz zu prägen vermag als auf der Frage, wohin diese Prägung letztendlich führen wird. Gelegentlich wären deutlichere Stellungnahmen darüber wünschenswert, welche Bedeutung die Entscheidungen des Einzelnen für die Gemeinschaft haben. Die Auffassung ist nicht gänzlich von der Hand zu weisen, dass diese Frage erst in

größerem Umfang von existentialistischen Denkern gestellt wird. Und welche Bedeutung hat die Entscheidung des Einzelnen für die Welt? Der Vorbereitung möglicher Antworten dienen diese Überlegungen. Existenzphilosophie repräsentiert in besonderer Weise die Möglichkeit der Entscheidung des Menschen in der Situation seiner Existenz. Situation ist dabei kein abstrakter Begriff, sondern Bezeichnung existentieller Bedingtheit, die sich nicht nur rational, sondern vor allem im Erleben und Erfahren des Einzelnen erschließt. Von unserer Situation ausgehend wird gefragt, ob das Instrumentarium der Existenzphilosophie heute zu ihrer Reflexion und Gestaltung ausreicht. Es zeigt sich, dass es um einen Gedanken zu erweitern ist, weil es in der vorliegenden Form der heutigen existentiellen Situation nicht mehr gerecht zu werden vermag. Unverzichtbar ist nach wie vor das Wissen um die Entscheidungsfähigkeit des Einzelnen, in deren Entfaltung sich seine existentielle Freiheit und seine existentielle Verantwortung vereinen. Von einem Denken, das zwischen den beiden Weltkriegen sprunghaft auf sich aufmerksam macht, war diese Akzentuierung nicht unbedingt zu erwarten, aber zu erhoffen. Die Suche nach der existentiellen Kompetenz des Einzelnen mag nicht dem gesellschaftlichen Konsens jener Zeit, wohl aber dem Bedürfnis des einzelnen Menschen entsprechen. Dieser ringt um die verloren geglaubte Autorisierung individueller Selbst-Setzung. Die heutige existentielle Situation verlangt jedoch nicht mehr nur nach dem Einzelnen, der dieser Möglichkeit nachgeht, sondern nach dem Menschen, der sich zugleich seiner Relation zur Welt, in der er wirkt, bewusst ist. Existenzphilosophie kann die Mittel zur Verfügung stellen, um diese Bewusstheit zu reflektieren.

An diesem Punkt setzen die neuen Überlegungen ein. Sie halten an der existenzphilosophischen Akzentuierung der Entwurfs-Kompetenz des Menschen fest, stellen ihr jedoch dessen Relations-Kompetenz zur Seite. Gestaltend wirkt der Mensch in der Welt, wobei mit diesem Ausdruck zunächst noch keine Bewertung der Weise, in der es geschieht, verbunden ist. So wie die Entwurfs-Kompetenz auf den ihr zugrunde liegenden Gedanken der Zeitlichkeit verweist, deutet die Relations-Kompetenz auf den ihr zugrunde liegenden Begriff der Räumlichkeit. Dessen Einführung in das terminologische Repertoire der Existenzphilosophie erfolgt parallel zur Herausarbeitung des Gedankens der Zeitlichkeit, die in den ersten beiden Teilen dieser Überlegungen vorgenommen wird. Zunächst sind jene Formen aufzuzeigen, in denen zeitgebundenes Agieren des Menschen erkennbar ist. Das Auswählen ist hier in der ganzen Vielfalt vorstellbarer Bedeutungen zu nennen. Von ihm werden im existenzphilosophischen Denken die qualifizierten Vermögen von Entscheidung und Entwurf differenziert. Sie tragen nicht primär dazu bei, menschliches Wollen unter pragmatischer Ausrichtung zu organisieren, sondern Existenz zu präformieren. Und in welchen Formen wird das raumgebundene Agieren des Einzelnen erkennbar? In seinem Umgehen mit Dingen. In unmittelbarer Weise drückt die Art, wie wir mit Dingen hantieren, unsere Einstellung der Welt gegenüber aus. Sie ist das erste erkennbare

Anzeichen unseres Welt-Bezuges. Doch so wie sich die reflektierte Entscheidung von momenthaften Präferenzen existenzbildend unterscheidet, ist der reflektierte Bezug zum Dinglichen gegen eine beliebige Handhabung, so zweckdienlich sie auch sein mag, abzugrenzen. Auch er stellt ein qualifiziertes Vermögen dar, das eine bewusste Einstellung den Gegenständen gegenüber zu erkennen gibt. Zu Existieren bedeutet, eine Haltung einzunehmen, die von der Selbstbestimmtheit des Einzelnen getragen ist. Genau diese Haltung ist nun auch in Bezug zum Dinglichen erforderlich. Sie drückt sich in der Bereitschaft aus, dessen Präsenz nicht als beliebiges Faktum zu betrachten, sondern als relationstragende Vorfindlichkeit. Es wäre sinnvoll, nicht mehr primär danach zu fragen, was das Sein des Menschen von allem Übrigen unterscheidet, sondern aufzuzeigen, was beide verbindet.

Das Sein der Dinge, die als Gegenstände der Natur wie auch als gestaltete Objekte begegnen können, und das Sein des Menschen sind koextensiv. Ihre Erscheinungen füllen ein und denselben existentiellen Raum. Um in dieser Hinsicht eine ausgewogene Relation annehmen zu können, ist der ontologische Status der Dinge zu überdenken. Es ist kein Status, dem im Vergleich zum menschlichen Sein immer nur eine nachgeordnete Wertigkeit zukommen kann, weil das Dingliche stets gestaltet, das Menschliche stets gestaltend erscheint. Nicht die Frage materieller oder geistiger Natur steht im Vordergrund, sondern die Tatsache, dass beide ein vergleichbares Maß quantitativer Raumerfüllung aufweisen. Der Gedanke der Koextension bedeutet, dass sich eben nicht zwischen einem gestaltungsfähigen und einem gestaltbaren Sein unterscheiden lässt. Denn das vermeintlich passive Element in dieser Gegenüberstellung ist in jedem Augenblick existenztragend. Kein Sein in dem hier zugrunde gelegten Verständnis ist jenseits konkreter Raumbindung vorstellbar. Und keine Entscheidung ist denkbar, die sich nicht im Kontext koextensiven Seins ereignen würde. Entscheidungen für die Existenz sind Entscheidungen für das zukünftige Sein. Doch ist es an der Zeit, sie auch vermehrt als Entscheidungen für das Sein *vor Ort* zu begreifen. Angesichts solcher Erscheinungen wie dem Einbruch klimatischer Konstanten, den teilweise nicht mehr erneuerbaren Beständen natürlicher Ressourcen oder dem unwiederbringlichen Verlust ursprünglicher Artenvielfalt ist dieses *vor Ort* keine beliebige Floskel mehr. Die Formulierung zeigt vielmehr die Notwendigkeit an, auch philosophische Mittel einzusetzen, um unsere existentielle Situation, die uns in vielleicht nie gekanntem Umfang an die Welt, in der wir leben, bindet, zu reflektieren. Ob eine solche Reflexion auch Grundlage einer Handlungsmotivation sein könnte, kann an dieser Stelle nicht thematisiert werden. Zunächst geht es darum, einen Kontext aufzuzeigen, in dem überhaupt nach dem ontologischen Status des Dinglichen zu fragen wäre. Da Dinge, wie bereits angedeutet, der erste Indikator unserer Relation zum welthaften Sein sind, sind zwei Aspekte ihrer Denkbarkeit hervorzuheben: Ihre Präsenz und ihre Eigen-Wertigkeit. Beide werden im Begriff des *Gegenständigen* berücksichtigt.

Denn er bezeichnet Vorfindlichkeit und jene Eigenständigkeit, die es zu betonen gilt.

Die nun folgenden Gedanken werden in drei Schritten verlaufen. In einem ersten Schritt unter dem Titel *Darstellung* werden die Konzeptionen von Heinrich Barth, Karl Jaspers und Martin Heidegger vergleichend betrachtet, um ihre jeweiligen Besonderheiten herausstellen zu können. Bereits hier zeichnet sich der Übergang zu dem zweiten Schritt, *Reflexion* überschrieben, ab. Denn trotz zum Teil gravierender Unterschiede liegt den Entwürfen dieser Denker doch die gemeinsame Überzeugung zugrunde, dass Existieren Sein im Werden bedeutet. Welche Schwierigkeiten sich aus einer solchen Sichtweise ergeben können, wenn sie als vorrangiges Kriterium existenzphilosophischer Theoriebildung genutzt werden soll, wird in diesem Kapitel diskutiert. Der letzte Schritt *Entwurf* führt schließlich in die Verwendung des Begriffes der Gegenständigkeit ein und geht in ersten Ansätzen der Frage nach, was dessen Integration in den Bestand existenzphilosophischer Terminologie bedeuten könnte.

I. Darstellung

I.I Wesen in der Zeit

Ein Blick auf jene Denkformen, die unter der Titulierung Existenzphilosophie zusammengefasst werden, zeigt, dass es sich im Grunde um Wesensphilosophien handelt.¹ Dieser Umstand mag zumindest im Gedanken an die existentialistische Formulierung verwundern, der zufolge die Existenz der Essenz vorausgeht. Das Bestreben Jean-Paul Sartres, der dieses Postulat programmatisch verkündete, bestand darin, die Annahme eines vorgegebenen Bildes dessen abzulehnen, was der Mensch zu sein habe. Keine Definition sollte festlegen, was den Menschen ausmacht. Stattdessen sei diesem die Freiheit zu eigen, sich zwar geprägt durch Gesellschaft und Geschichte, doch letztlich in der Verantwortlichkeit eigener Entscheidung zu einem selbstbestimmten Individuum zu entwerfen. Dieser Anspruch, der an späterer Stelle noch einmal aufzugreifen sein wird, scheint für Existenzphilosophien nicht zu gelten. Die wichtigsten Schriften, die im Geiste der neuen Schule des Denkens verfasst oder ihr zugeordnet wurden, kreisen um die Vorstellung dessen, was der Mensch zu sein vermag: eigentliches Selbst. Auch wenn spätestens seit Theodor W. Adornos vernichtender Kritik des Sprachgestus in *Sein und Zeit* mit dem Begriff der Eigentlichkeit primär der Name Martin Heideggers assoziiert wird, finden sich Aussagen darüber, was dem Menschen eigentlich entspricht, auch in anderen existenzphilosophischen Texten, wie die folgende exemplarische Übersicht verdeutlichen wird. Unterscheiden sich nun aber die Konzepte von eigentlichem Selbst-Sein und Wesen überhaupt? Beide Begriffe verweisen, davon wird hier ausgegangen, auf das dem Menschen Mögliche, das allein deshalb, weil es ihm gemäß ist, auch von ihm realisiert werden sollte. Das den Menschen als solchen Kennzeichnende wurde in der Philosophie kaum je hinsichtlich seiner Begründung befragt. Auf der Grundlage scheinbar unbezweifelbarer Selbstverständlichkeit wird das Wesen des Menschen postuliert. So wird er lange als *animal rationale* definiert, weil seine Vernunftbegabung ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Ohne weitere Reflexion

¹ Diese Deutung unterscheidet sich von derjenigen Hannah Arendts in *Was ist Existenzphilosophie?*, wo sie schreibt: «Nur daß es kein Zufall ist, daß das Wort <Sein> durch das Wort <Existenz> ersetzt wurde.» S. 5. (Rechtschreibung und Hervorhebungen entsprechen in allen Zitäten den jeweiligen Textausgaben.) In der vorliegenden Betrachtung wird davon ausgegangen, dass das Wort <Wesen> durch das Wort <Existenz> vertreten wird.

scheint es konsequent zu sein, dieses Differenzierungsmerkmal als den Ausdruck seines Wesens zu werten.

Im weiteren Verlauf dieser Überlegungen, besonders im Kapitel *Entwurf*, wird an diese Feststellung anzuknüpfen sein. Denn es wird zu zeigen sein, wie die existenzphilosophische Konzeption des Selbst-Seins grundsätzlich an dem Gedanken des dem Menschen Möglichen festhält. Auch wenn die Ansichten darüber, wie dieses verwirklicht werden kann, von der traditionellen Deutung des Wesens abweichen, wird doch auch in der Existenzphilosophie nahezu durchgängig auf diejenige Fähigkeit zurückgegriffen, die nur dem Menschen eignet. Dieses ist sein Vermögen der Selbst-Setzung. Entwerfend entscheidet er über seine Existenz. Existenzfähig ist nur der Mensch. Existenzphilosophisches Denken scheint insofern über die Wesensvorstellung hinauszugehen, als sie deren Inhalt nicht mehr bestimmt. Der Inhalt der Selbst-Setzung bleibt dem einzelnen Menschen überlassen. Dieses Denken stimmt jedoch trotz zunächst innovativer Anmutung bezüglich des Verständnisses der Existenzfähigkeit mit traditioneller Sicht überein. Selbst-Setzung ist ein Merkmal, das ausschließlich dem Menschen zukommt. Denker der Existenz ersetzen fast durchgängig die Vorstellung des Wesens, das dem Menschen in jedem Augenblick Ziel und Rechtfertigung seines Seins ist, durch das Motiv der Selbst-Setzung, die individuell und situativ erfolgt. Die Bedeutung dieses Schrittes der Erneuerung kann kaum überschätzt werden. Denn er signalisiert den Anspruch, das Denken des Einzelnen zu ermöglichen. Bei weiterer Betrachtung zeichnet sich allerdings eine Einsicht ab, die durchaus ernüchternd wirken kann. Auch die so wichtige Einführung des Gedankens der Selbst-Setzung basiert noch auf der Überzeugung menschlicher Besonderheit, die ihn von allem Seienden in grundsätzlicher Weise unterscheidet. In diesem so entscheidenden Punkt, der das Potential des neuen Denkens in uneingeschränkter Form offenlegen sollte, wird damit ein retardierendes Element des Denkens erkennbar. Es transportiert die Auffassung menschlicher Exzeptionalität auch noch in einen argumentativen Kontext, der nach dem Verständnis einiger Denker der Existenz gerade dazu dienen sollte, die menschliche Entwurfs-Kompetenz zu erweisen, wonach er als Einzelner sein Selbst zu setzen vermag. Im Vorgriff auf die weiteren Überlegungen kann an dieser Stelle bereits Folgendes festgehalten werden: Wenn danach gefragt wird, ob Existenzphilosophie auch ein Denken für unsere Zeit sein kann, wird der Gedanke der Exzeptionalität zu relativieren sein. Doch zurück zu der Frage nach der motivischen Entsprechung von Wesen und Selbst-Sein. Beide verbindet die Überzeugung, Vorstellungen vor Augen zu haben, die keiner expliziten Begründung bedürfen, weil diese in der unveränderbaren Natur des Menschen angelegt sind. Hinsichtlich der existenzphilosophischen Konzeption bedeutet dies, dass es dem Menschen qua ontischer Natur entspricht, sich im Selbst-Werden zu verzeitlichen, weil sein Sein in der Zeit ist. Das Motiv des fortgesetzten Sich-Entwerfens, das sowohl existenzphilosophisches als auch existentialistisches Denken kennzeichnet, hat hier

seinen Ursprung. Je nach argumentativer Färbung eines Textes kann es als Merkmal extremer Bürde oder als Zeichen ungebrochener Freiheit erscheinen. Sich selbst zu demjenigen Wesen entwerfen zu können, das dem eigenen Gutdünken entspricht, könnte in der Tat ein bemerkenswerter Gedanke sein. Jedoch ist es nicht das, was existenzphilosophische Konzepte meinen. Wie sich zeigen wird, enthalten sie fast ausnahmslos eine sehr starke Vorstellung davon, was das eigentliche Selbst des Menschen ausmacht, ohne es jedoch in einer verlässlichen Form fixieren zu wollen. Bereits die Formulierung des eigentlichen Selbst verwundert. Benennt sie individuelles Profil oder gemeinschaftliches Merkmal des Menschen? Gerade diese so wichtige Frage wird in den seltensten Fällen beantwortet oder auch nur reflektiert. Der Befund, den die folgenden Seiten erbringen werden, wird vermutlich überraschen. Denn ist es nicht gerade die Existenzphilosophie, die mit dem Anspruch angetreten war, Denken des Einzelnen sein zu wollen?

Wird ihr Ursprung im Denken Søren Kierkegaards gesehen, wäre dieser Anspruch jedenfalls nachzuweisen. Doch bereits in seiner Theorie bleibt es fraglich, wie viel Bedeutung dem Individuellen tatsächlich zukommen kann. Als Einzelner trifft er die Wahl, sich gegen die Fremdbestimmtheit seines Wollens zu entscheiden. Diese Entscheidung, die bereits die später ausformulierte Vorstellung der existentiellen Bewegung antizipiert, wird sich in den meisten neueren Texten wiederfinden. Doch ist für Kierkegaard wie auch für Existenzdenker späterer Zeit diese Bewegung damit noch nicht abgeschlossen. Denn deren Ziel ist es, in einem Sprung die Vergegenwärtigung im Religiösen zu erwirken. Stellt nicht bereits die Annahme eines Ziels der Existenzbewegung einen Widerspruch in sich dar? Wäre auch die Selbst-Setzung, die als Erneuerung des Begriffes vom Wesen beabsichtigt war, als zielgerichtete Aktion zu verstehen, könnte dadurch ihr Entfaltungsrahmen deutlich eingegrenzt erscheinen. Dieser ist jedoch äußerst bedeutsam, da er Voraussetzung menschlicher Freiheit sein sollte. Wird diese eingeschränkt, wird es schwierig zu zeigen, worin sich dann Selbst-Setzung von Wesens-Verwirklichung unterscheidet. Die folgenden Betrachtungen werden aufzeigen, dass selbst im Bild der existentiellen Entwurfsbewegung eine deutliche Vorstellung ihrer Zielgerichtetheit enthalten ist. Kann angesichts dieser Feststellung aber die Idee des Einzelnen, der individuell und situativ entscheidet, überhaupt noch aufrechterhalten werden? Ist es tatsächlich der einzelne Mensch, der entscheidet? Und, was noch weitaus wichtiger zu sein scheint, bleibt dessen Status als Einzelner auch in jeder Phase der existentiellen Bewegung erhalten? Gegen die hier angedeutete Gleichsetzung von Wesen und eigentlichem Selbst könnte eingewendet werden, dass Ersteres die Eigenheit aller, Letzteres die Eigenheit des Einzelnen bezeichne. Davon würde jedoch der Gedanke nicht betroffen, dass in beiden Fällen die Vorstellung von Eigenheit vorliegt, die in irgendeiner Weise zu erkennen gibt, was den Menschen ausmacht. Es wäre ein Irrtum zu glauben, dass Existenzphilosophie frei von einer solchen Vorstellung

wäre. Ganz im Gegenteil: In vielen ihrer Formulierungen besteht hierin sogar das Prinzip, das existentielle Bewegung motiviert. Diese gilt der Verwirklichung dessen, was dem Menschen gemäß ist. Eine Begründung dieses Gemäßen findet allerdings kaum statt. In erkennbarer Entsprechung zum Herleitungsgang der Wesens-Definition als *animal rationale*, die aus der menschlichen Vernunftbegabtheit resultiert, wird nun verfahren. Weil der Mensch in der Zeit agiert und Zukünftiges durch seine Entscheidung prägen kann, wird das ihm Gemäße als Wirken in der Zeit gedeutet. Der Mensch entspricht dieser Vorstellung am stärksten, wenn er Existieren als Sein in der Zeit begreift.

In seiner 1931 veröffentlichten Schrift *Die geistige Situation der Zeit* beschreibt Karl Jaspers Merkmale, die seiner Auffassung nach die Gesellschaft jener Tage kennzeichnen. Der Überwindung von Religiosität kommt dabei eine ebenso wichtige Bedeutung zu wie der fortschreitenden Technisierung. Durchaus an Martin Heideggers Beschreibung des «man» erinnernd, in der er vier Jahre zuvor in *Sein und Zeit* jene «Diktatur» charakterisierte, innerhalb derer der Mensch im Zustand der Uneigentlichkeit verharrt, weist Jaspers auf die Relation von «Selbst» und «Masse» hin. «Geht er [der Mensch] nicht den Weg des Selbstseins»,² gibt er sich nicht nur willenlos deren Herrschaft hin, sondern lässt die «höchste Möglichkeit der Freiheit» ungenutzt. Diese ist aber Voraussetzung und Ausdruck existentieller Bewegung und stellt damit jene Bestimmung dar, die über das Wesen des Menschen ausgesagt werden kann. Als ein Vermögen in der Zeit ist die höchste Möglichkeit der Freiheit zu betrachten, weil ihre Verwirklichung nur in der Zeit erfolgen kann. Es scheint fast einfacher zu sein, das erstrebenswerte Sein des Menschen durch Benennung dessen zu umkreisen, was ihm abträglich ist. Entscheidungslosigkeit zählt für Jaspers zu diesen Faktoren,³ Unentschlossenheit und Unreflektiertheit⁴ und damit jene Form der Unwissenheit, die den Menschen nicht zur Kenntnis seiner Möglichkeiten gelangen lässt. «Jeder Mensch als mögliche Existenz ist als Einzelner mehr als nur Glied der Masse, erfährt unübertragbare Ansprüche an sich selbst und darf sich nicht in der Masse verlieren, weil er damit sein Menschsein verliert.»⁵ Diese Zeilen sind aufschlussreich. Denn offensichtlich geht Jaspers nicht nur davon aus, dass die Vernachlässigung individueller Potentiale die Entwicklungsfähigkeit des Menschen einschränken könnte. Mit dem drohenden Verlust des Menschseins ist vielmehr zu rechnen, wodurch der Fokus der Betrachtung sich vom Interesse am Wohl des Einzelnen auf das Wohl der Menschheit zu richten scheint. In welchem Kontext wird damit aber die Sorge um das Individuum gesehen? Es wäre denkbar

2 *Die geistige Situation der Zeit*, S. 165.

3 *Die geistige Situation der Zeit*, S. 165.

4 «[...] Ziel der Situationserhellung ist, das eigene Werden in der besonderen Situation mit der größten Entschiedenheit bewußt ergreifen zu können.» *Die geistige Situation der Zeit*, S. 29.

5 *Die geistige Situation der Zeit*, S. 68.

gewesen, an dieser Stelle auf die Befürchtung hinzuweisen, dass ein Mensch, der sich nicht seiner Möglichkeiten bewusst ist, nicht zu dem erfüllenden Gefühl selbstbestimmten Lebens gelangen kann. Es hätte sich die Einbettung in eine Diskussion von Glück und Zufriedenheit angeboten. Nichts davon scheint Jaspers hier wirklich zu interessieren. Vielmehr ruft er durch die Erwähnung unübertragbarer Ansprüche die Assoziation an jene Pflichterfüllung hervor, deren Vernachlässigung nicht nur individuell, sondern vor allem gesellschaftlich relevante Konsequenzen nach sich ziehen wird. In welcher Dimensionierung sieht Jaspers also in dieser Schrift die Frage nach dem eigentlichen Selbstsein des Menschen?

Da die Krise der Zeit «planetarischen» Ausmaßes ist,⁶ muss das Verhalten des Menschen, das ihr gleichermaßen entspringt und auf sie reagieren soll, höchsten Anforderungen genügen. Der Umfang dieses Anspruches legt es nahe, dass hier vor allem an eine verstehende Haltung des Menschen zu denken ist, die aus den Erscheinungsformen der Krise auf ihre Bedingungen schließen kann. Doch wird diese allein nicht ausreichen, das gigantische Werk einer neuen Welt in Angriff zu nehmen. Es ist auch die Bereitschaft erforderlich, in Handlung und Wollen Mittel zu sehen, die dem Verstehen im Realen Raum geben. Jaspers verweist in diesem Zusammenhang auf die Rolle des Staates und der Erziehung,⁷ die dem Einzelnen jenen Rahmen bieten, innerhalb dessen er ganz zu sich zu finden vermag. Was Jaspers unter dem Selbst versteht, dessen sich der Mensch bewusst zu werden vermag, wird sich zeigen.

Im Vorgriff auf die weiteren Überlegungen kann bereits jetzt vermerkt werden, dass Karl Jaspers die Vorstellungen von Selbst-Sein und eingreifendem Handeln nicht für unvereinbar hält. Im Gegenteil, beide sind Ausdruck ein und desselben Prozesses, innerhalb dessen der Mensch von seiner Möglichkeit zur Freiheit Gebrauch macht. Und darauf kommt es seiner Auffassung nach an: Das Versäumnis, das eigene Potential auszuschöpfen, wirkt sich als Vernachlässigung möglicher Seins-Bezüge aus. Die Verwirklichung der Möglichkeit, als Selbst zu sein, so wie es Karl Jaspers fordert, hat nichts mit privater Selbst-Erfüllung zu tun, sondern ist Voraussetzung eines geschichtlich zu begreifenden Weges, der offenlegt, wie Dasein⁸ sein sollte. Dabei erscheint das Bild der veränderten Realität nicht als Ideal, das selbst einer Rechtfertigung bedürfen würde, sondern als Maß der Verwirklichung jenes Tuns, das den Menschen zur Existenz führt. «Wirklichkeit besteht nicht als so-seiende, sondern muß ergriffen werden durch

6 *Die geistige Situation der Zeit*, S. 74.

7 «Sofern bewußter Wille mitspricht, hängt alle Zukunft vom politischen und pädagogischen Tun ab.» *Die geistige Situation der Zeit*, S. 77.

8 Der Begriff Dasein wird in der gesamten Darstellung zur Bezeichnung jener menschlichen Seins-Weise verwendet, von der sich Existenz qualitativ abhebt.

ein Erkennen, das zugleich Eingreifen und Handeln ist.»⁹ Und an anderer Stelle heißt es: «Jedoch geht der Mensch als Einzelner nie ganz in eine Daseinsordnung ein, welche ihm ein Sein nur als Funktion für den Bestand des Ganzen ließe. [...] Erst als Möglichkeit des Selbstseins sucht er aus seinem Schicksalswillen das über alle Berechnung hinausgehende Wagnis, um zum Sein zu kommen.»¹⁰ Mit aller Kraft will sich Jaspers gegen die Erscheinungen der Krise jener Zeit stemmen, entschlossen, den Menschen zu seiner Aufgabe aufzurufen. Dass aus heutiger Sicht derartige Aufrufe, wenn sie in den 1930er und 1940er Jahren formuliert werden, nicht unproblematisch wirken mögen, sollte nicht den Anspruch, der tatsächlich mit ihnen verbunden ist, überdecken. Dies verdeutlicht das Denken von Karl Jaspers in spezieller Weise. Seine Auffassung, dass der Mensch als Einzelner einem Bild seines zukünftigen Seins entgegenzuwirken vermag, entspringt der Einsicht in die psychische Disposition des Menschen. Es liegt also durchaus nahe, diese zum Ausgangspunkt seines existenzphilosophischen Denkens zu erklären.

Die Gefahr, unbeabsichtigt den Nährboden für eine extreme Weltanschauung zu bereiten, scheint in den 1950er Jahren nicht mehr in gleichem Maße zu bestehen, als Heinrich Barth an der Universität Basel seine Vorlesungen zum *Grundriß einer Philosophie der Existenz* hielt. Wie später darzustellen sein wird, war Karl Jaspers davon überzeugt, dass Philosophie der Existenz mit seismografischer Hellsichtigkeit die Stimmung ihrer Zeit zu erfassen habe, weil sie nur so Denken in Situation sein könne. Die Situation fordert ihre Resonanz im Denken ein. Nicht von der Situation, sondern von der „Lage“ spricht rund 25 Jahre später Heinrich Barth, wie Jaspers an der Universität Basel lehrend. Dass das Bild der Gesellschaft, das ihm dabei vor Augen steht, sich in einer Hinsicht gar nicht übermäßig von jenem der 1930er Jahre unterscheidet, verwundert kaum. Denn Technisierung der Lebenswelt und ihrer Arbeitsabläufe war und ist eines jener Motive, mit dem sich der moderne Mensch auseinandersetzen hat. Heinrich Barth, studierter Theologe, vertritt einen sehr differenzierten Standpunkt in ihrer Bewertung. So ist seinem Anliegen, die Relevanz der Existenzphilosophie für ihre Zeit zu vertreten, eine rundweg ablehnende Haltung kaum zuträglich, auch wenn er seine Besorgnis angesichts der Frage, «wie viele Generationen den modernen Betrieb in seiner vollen Intensität» noch werden aushalten können, nicht verbirgt.¹¹ Nur gilt es sich zu vergegenwärtigen, dass kein technischer Ablauf für sich oder im gesamten Wirkungsprozess betrachtet einen «absoluten Zweck

9 *Die geistige Situation der Zeit*, S. 19.

10 *Die geistige Situation der Zeit*, S. 39.

11 *Grundriß einer Philosophie der Existenz*, S. 168. An anderer Stelle heißt es: «Aber es soll über das moderne Leben kein Verdikt gesprochen werden.» S. 169.

verfolgt und erreicht». ¹² Weit davon entfernt, hierin lediglich ein Kennzeichen dieser Abläufe zu sehen, konstatiert Barth:

Allein die dauernde, grundsätzliche Unabgeschlossenheit aller Zwecksetzung entspricht unserer Existenzlage. Wir können kein absolutes, unbedingtes Telos zu verwirklichen suchen; [...] Die Unmöglichkeit, das Gute als solches zu wollen und zu verwirklichen, bedeutet aber keine Sinnfremdheit der Existenz. Wir erliegen der Versuchung nicht, im Hinblick auf den modernen ›Betrieb‹ von einem ›sinnlos sich drehenden Lebensrade zu sprechen; [...].¹³

Diese Auffassung Barths spiegelt sich in seiner Sicht des Menschen und, davon untrennbar, seiner Konzeption von Existenzphilosophie. Nach dem Wesen des Menschen zu fragen hatte seit jeher die Funktion, ihn von anderen Lebewesen zu unterscheiden. Heinrich Barth besteht nun darauf, dass es ein unzureichender Weg sei, sich für eine Antwort auf die Definition als *animal rationale* zu beschränken, wie sie vor allem seit Aristoteles verbreitet sei. «Sie ist aber darum keine ›existenzphilosophische‹ Bestimmung, weil sie nicht zu einer Bestimmung des Seins des Menschen vordringt; [...]»¹⁴ Die Vernunftbegabtheit des Menschen ist zwar geeignet, ihn vom Tier zu unterscheiden. Doch bleibt die Eigentümlichkeit menschlichen Seins damit ungedacht.

Existenzphilosophisches Fragen grenzt hier an ontologische Analyse. Diese Annäherung ist aber lediglich durch das gemeinsame Interesse am Sein bedingt, das in der Existenzphilosophie um einen grundlegenden Aspekt erweitert wird. Denn ihr geht es, wie Barth zeigt, um den Sinn des menschlichen Seins. Es geht darum, den ursprünglichen, eigentlichen Sinn der Existenz zu eruieren und auszudrücken, worin wir ihn am reinsten und tiefsten zu erkennen meinen. Hier liegt seiner Auffassung nach der Ausgangspunkt unseres existenzphilosophischen Denkens.¹⁵ Bereits in den einführenden Zeilen war die Besonderheit dieses Denkens zur Sprache gekommen. Es will das Wesen des Menschen als Selbstsetzung begreifen. Diese zeigt sich als stete Vorwegnahme jenes zukünftigen Seins, das Ziel und Inhalt der Setzung ist. Seiend in der Zeit entwirft sich der Mensch in die Zeit – diese Auffassung vertritt auch Heinrich Barth.

Nun könnte eingewendet werden, dass die Bemühung, das Eigentliche des Menschen zu benennen, damit einen herben Rückschlag erleidet. Denn in der Zeit sind auch alle anderen Lebewesen, wie schon ihre Entwicklungsphasen zweifelsfrei belegen. Nur würde es vermutlich schwerfallen, nach ihrem Sinn zu fragen, wenn darunter die verständige Einsicht in einen Zusammenhang der Selbst-Artikulation begriffen wird. Nur vor diesem Hintergrund ist es überhaupt

12 *Grundriß einer Philosophie der Existenz*, S. 171.

13 *Grundriß einer Philosophie der Existenz*, S. 171.

14 *Grundriß einer Philosophie der Existenz*, S. 8.

15 *Grundriß einer Philosophie der Existenz*, S. 22.

angebracht, den Sinn menschlichen Seins infrage zu stellen, insofern dessen zeitliche Begrenztheit als Einschränkung freien Selbst-Entwerfens gedeutet werden kann. Barth greift gerade die Endlichkeit individuellen Seins auf, um aus ihr auf das notwendige Bestehen eines «Sinnzusammenhanges» zu schließen, der durch jede Existenz-Bekundung des Einzelnen zum Ausdruck kommt. «Alles konkrete Wollen steht in teleologischen Sinnbeziehungen, die über es selbst hinausweisen; auf übergreifende Zwecke, denen dieses Wollen zu dienen hat; und von denen es schlechthin seinen Sinn zu empfangen scheint.»¹⁶ Der Gedankengang ist bemerkenswert. Die Zeitlichkeit des Menschen gibt sich in seinem planenden Handeln zu erkennen, womit er bestätigt, was sein Sein immer schon gekennzeichnet hat. Doch während die Zeit abläuft, greift der Einzelne durch sein Wollen in eine Zukunft vor, die den gegenwärtigen Augenblick überschreitet. Dadurch gibt der Mensch nicht dem Sein insgesamt, sondern seinem Sein Sinn, der wiederum sein zukünftiges Wollen motiviert. Dieses sinnstiftende und dadurch sinnvolle Sein bezeichnet Heinrich Barth mit dem Begriff der Existenz. Wichtig ist dabei, dass dieser Sinn nicht gegeben ist, so dass sich ein Mensch nur seiner Fügung anzuvertrauen braucht. Er muss im Gegenteil erst im Wollen geschaffen werden, um dann dieses Wollen bestimmen zu können. In vergleichbarer Weise hat Barth bereits in seiner 1935 entstandenen Interpretation des Freiheitsbegriffes bei Augustinus argumentiert. Vielleicht hätte es zu dem Zeitpunkt noch so wirken können, als würde er dessen Gedanken lediglich folgen. Doch wie sich zeigt, entsprechen sie seinem eigenen Verständnis von Freiheit in einigen Punkten und antizipieren Barths spätere Ausführungen zur Systematik der Existenzphilosophie. Um zur Frage der Zeitlichkeit menschlichen Seins zurückzukommen kann auf eine Formulierung Barths hingewiesen werden, die seinen Begriff der Existenz noch einmal klar konturiert. «Das Selbstverständnis der Existenz geht aber unmerklich über in das Entwerfen des Selbst auf seine Zukunft. Die Existenz entwirft sich selbst, auf das, was sie <werden soll>.»¹⁷ Die Überlegung, ob es sich bei diesem *Sollen* um eine imperativische Weisung oder Ausdruck individuellen Wollens handelt, kann mit Blick auf das gerade Angedeutete aufgegriffen werden. Der Einzelne produziert jenes Sollen, das seine Entwürfe individuellen Seins bestimmt. Dynamik kennzeichnet Existenz, die infolgedessen niemals als Ertrag, Ergebnis oder Bestand menschlichen Wollens zu betrachten ist. Vielmehr zeigt sie sich in jener Unabgeschlossenheit, die der Endlichkeit menschlichen Seins in besonderer Weise entspricht. Denn in ihr liegt die Bedingung dafür, denkend und planend in ein Noch-Nicht vorzudringen, das nur deshalb überhaupt angenommen werden kann, weil es noch nicht in der Zeit ist. In seinem umfassenden Werk *Erkenntnis der Existenz*, 1965 posthum erschienen, drückt Barth diesen Gedanken erneut aus:

16 *Grundriß einer Philosophie der Existenz*, S. 73.

17 *Grundriß einer Philosophie der Existenz*, S. 145.