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

zumindest meinen. Die Geschichte des philosophischen Denkens belehrt jedoch eines Besseren. Wie oft werden Autoren wie Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche oder Franz Rosenzweig zu Randgängern des offiziellen Diskurses erklärt und als genau das betrachtet: Autoren, deren Schriften eher im Kontext des Literarischen zu rezipieren wären, weil sie all das sind, was einem Bild von Philosophie als Wissenschaft der Erkenntnis kaum zu integrieren ist: zu individuell, zu emotional, zu unwissenschaftlich. Der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit wird in Kauf genommen, um eine Form anwenden zu können, in der der Einzelne Gegenstand der philosophischen Reflexion werden kann. Doch woher rührt dieses Interesse? Warum konzentrieren sich die Denker der Existenz nicht darauf, ihm in literarischer Gestalt gerecht zu werden? Warum sollte er Thema der Philosophie werden, wird dabei doch von Anfang an eine kaum zu überwindende Problematik erkennbar? Im gängigen Repertoire philosophischer Theoriebildungen schien es nach Auffassung der Denker der Existenz noch kein geeignetes Instrument zu geben, um den Einzelnen, diesen Einen, thematisieren zu können. Beschreibbar ist er, wie die Texte von Kierkegaard und Schopenhauer zeigen. Doch ist er damit noch lange nicht kategorisierbar, das heißt auf ein gemeinsames Merkmal zu reduzieren, das als seine Wesensbestimmung verstanden werden kann. Eine kurze Betrachtung der beiden Begriffe «der Mensch» und «der Einzelne» kann diesen Umstand veranschaulichen. Der Begriff des Menschen bezeichnet ein Gattungswesen, dessen Bestimmung dazu dient, es von anderen Lebewesen zu unterscheiden. Rationalität ist nach landläufiger Auffassung dieses Kennzeichen, sein Alleinstellungsmerkmal. Eine interne Differenzierung einzelner Menschen ist weder beabsichtigt noch erforderlich, da sie zu dieser externen Abhebung nichts beitragen würde. Der Begriff des Menschen erfüllt seine Funktion, Aussagen über jenes Wesen zu treffen, das als allen Menschen gemeinsam gedacht wird. Die Frage, ob es eventuell Menschen gibt, die dieser allgemeinen Bestimmung nicht entsprechen, würde an der Gültigkeit derartiger Aussagen nichts ändern. Denn dessen Kennzeichnung bedarf keiner Verifikation durch Einzelfallprüfungen, weil sie im Kontext der Aussagen selbst begründet ist.

Anders würde es sich mit dem Begriff des Einzelnen verhalten. Sollte für ihn ein Kriterium allgemeiner Gültigkeit gesucht werden, das es erlaubt, ihn auf jedes Wesen dieser Gattung, wenn es denn eine solche gäbe, anzuwenden, käme hierfür lediglich die Vereinzelung in Betracht. Diese ist jedoch keine Eigenschaft, die jedem Einzelnen zukommt, sondern eine Feststellung, die darauf abzielt, Vergleichbarkeit von Vornherein aufzuheben. Der Begriff «der Einzelne» bezeichnet nicht Wesen, die durch ein gemeinsames Merkmal von allem anderen unterschieden werden können, sondern jeweils ein einzelnes Exemplar, dessen Verallgemeinerbarkeit daraus resultiert, dass es eine potentiell unendliche Anzahl solcher Einzelwesen geben kann. Über deren Beschaffenheit sagt der Begriff jedoch nichts aus. Noch eine weitere Differenz zum Begriff des Menschen wird absehbar. Das von ihm Bezeichnete ist in jedem Augenblick als gleich und gleichblei-

bend zu verstehen, da es sich um ein Gattungswesen handelt. Wird nach dem Bezeichneten des Begriffes vom Einzelnen gefragt, zeigt sich eine grundsätzlich andere Situation. Denn der Einzelne ist kein mit seiner Bestimmung identisches Wesen, wie es beim Menschen der Fall ist. Wie er sich als vereinzelter zu erkennen gibt, hängt von seinen individuellen Entwürfen und seinem personellen Profil ab und ist daher weder vorhersehbar noch im Begriff zu fixieren. Letztlich entspricht diese Beobachtung exakt dem Anspruch, der zur Entwicklung des Gedankens vom Einzelnen und seinem Begriff geführt hat. Hier soll nicht jedes Individuum unter einer allgemeinen Kennzeichnung, die in der Benennung aufgehoben ist, gedacht werden, um mittels dieser Subsumption des Besonderen unter das Allgemeine Gegenstand philosophischer Reflexion werden zu können. Stattdessen soll das Bild vom Einzelnen sich einer solchen funktionalen Reduktion verweigern, so dass dieser stets etwas anderes sein kann, als das von seinem Begriff Bezeichnete. Der Variabilität individueller Entwurfsakte sollte damit Rechnung getragen werden, selbst um den Preis der Unartikulierbarkeit des Einzelnen im Begriff. Es gibt in der philosophischen Terminologie nicht viele weitere Beispiele, an denen diese grundsätzliche Unerfüllbarkeit des Zeichens durch das von ihm Bezeichnete abzulesen ist. Zwar sind Fälle bekannt, in denen dem Wort kein Benanntes als Konkretion entsprechen kann, weil es sich um solche reiner Idealität handelt. Das Wahre, das Gute und das Schöne sind solche Begriffe, deren Reihe noch um einige weitere Beispiele ergänzt werden könnte. Anders steht es hingegen beim Begriff des Einzelnen. Denn dieser hätte den in der Vereinzelung seiner Individualität vorfindlichen Menschen zu bezeichnen, der jedoch gerade in dem Aspekt, den der Begriff feststellt, nicht als der Einzelne erscheint. So ist es nicht verwunderlich, dass häufiger von dem erwähnten Ausdruck «dieser Eine» Gebrauch gemacht wird. Denn dieser erweist sich als sehr viel geeigneter dafür, auf *diesen* Menschen als diesen *einen* Menschen hinzudeuten.

Endlich ist der Boden bereitet, um auf die angesprochene Beziehung der Termini des Einzelnen und der Existenz zurückkommen zu können. Die Bezeichnung «der Einzelne» setzt einen Erfüllungsrahmen – nicht mehr, aber auch gewiss nicht weniger. Es wird das Feld der Möglichkeit angezeigt, dass sich ein Mensch in individueller Weise verhält und entwickelt. Nicht die Eigenschaften, die ihn mit anderen Menschen verbinden, stehen im Fokus der Betrachtung, sondern seine ihm eigene unvorhersehbare Besonderheit, die nur darin mit den Vorstellungen der anderen verbunden werden kann, dass auch ihnen diese besondere Unvorhersagbarkeit eignet. Der Einzelne kann sich als ein verantwortungsbewusster Freund zeigen oder als in sich gekehrter Grübler, er kann das eine werden und das andere aufgeben – alle Entwicklungsmöglichkeiten werden von dem Begriff des Einzelnen umschlossen, ohne doch nur eine einzige von ihnen exakt bezeichnen zu können. Denn im Gegensatz zum Bild des Menschen ist dasjenige des Einzelnen von der Zeit abhängig, in der er sich artikuliert, gebärdet und verändert. Es muss folglich dazu geeignet sein, allgemeine Anzeige dieser Variabili-

tät sein zu können, eine Notwendigkeit, die für den Begriff des Menschen nicht besteht. Über diesen, der sich nicht in einem besonderen Exemplar konkretisiert, kann in jedem Augenblick mit der Sicherheit gesprochen werden, ein und dasselbe Vorstellungsbild zu erzeugen. Hierin liegt sein keinesfalls, nicht einmal in Ansehung des existentiellen Denkens, zu vernachlässigender Vorzug. In jedem Moment ruft er, wenn er im Begründungskontext der Tradition westlicher Rationalität erwähnt wird, die Imagination des vernunftbegabten Wesens, des *animal rationale,* hervor. Der Begriff des Einzelnen kündigt ein Wesen variablen Selbst-Entwurfs an. Diese Unterscheidung wirkt sich auf die Weise aus, in der vom Sein beider gesprochen werden kann. Dem Begriff des Menschen kann die Annahme des Seins entsprechen. Denn soll er eine Aussage über den Menschen enthalten, den es tatsächlich geben kann, wäre es unsinnig, sie als Aussage über ein Nicht-Seiendes verstehen zu wollen. In diesem Zusammenhang würde aus analytischer Warte von Existenz zu sprechen sein, die Vorhandenheit oder Nicht-Sein kenntlich machen soll. Aus existenzphilosophischer Sicht verschiebt sich diese Verwendung, von Existenz zu sprechen. Sie dient nicht mehr dazu, diese Differenzierung anzudeuten. Der Ausdruck Existenz wird stattdessen zur Bezeichnung der Seins-Weise des Einzelnen ausgewählt. Wird von Sein gesprochen, was im weiteren Verlauf dieser Überlegungen ausführlich geschehen wird, wird damit die Vorhandenheit dessen, dem Sein attestiert wird, gesetzt. Der Begriff des Menschen zielt darauf, dieses Wesen von allen anderen Wesen kraft der Exemplifizierung seiner speziellen Eigenschaft unterscheiden zu können. Der Begriff des Seins grenzt dasjenige, von dem er ausgesagt wird, von dem Bereich des Nicht-Seins ab. In freier Übertragung handelt es sich in beiden Fällen um Maßnahmen der differenzierenden Bestimmung, da beide Termini nur dadurch sinnvoll in Gebrauch genommen werden können, dass sie das Bezeichnete durch Negation ihres Gegenteils hervorheben. In Kombination ergibt sich hier eine starke Aussagedominanz: Der Begriff des Menschen impliziert das Sein des Bezeichneten als notwendige Option, da es widersinnig wäre, ihn zu Bezeichnung von etwas Nicht-Seiendem zu verwenden. Die Frage, ob das Benannte tatsächlich vorfindlich ist, ist in diesem Moment von sekundärer Bedeutung. Sein bezeichnet hier optionale Faktizität.

Anders verhält es sich im Fall des Ausdrucks der Existenz. Dass er nicht mehr in Anwendung kommt, um Faktizität auszudrücken, wurde bereits erwähnt. Stattdessen eröffnet er die Möglichkeit, die optionale Entwurfsdynamik des Einzelnen denken zu können, dem in dem Augenblick Sein zugesprochen wird, in dem ihm Existenz bescheinigt wird. Insofern ist von Existenz nicht losgelöst vom Sein auszugehen, da sie eine bestimmte Erfüllungsmöglichkeit besonderer Seins-Weisen benennt. Als solche hat sie optionale Gültigkeit, indem sie ankündigt, dass Seiendes kraft eigener Setzung so und nicht anders sein kann. Dieser Aspekt ist im Rahmen existenzphilosophischen Denkens von vorrangiger Bedeutung. Während Sein, da es nicht auf einen göttlichen Schöpfungsakt zu-

rückgeführt werden kann, als grundlos und infolgedessen zunächst als nicht sinnhaft bestimmt zu betrachten ist, inhäriert der Bezeichnung Existenz stets der Gedanke selbstgründender Setzung. Mag Sein als Faktizität immer unerklärlich bleiben, kann für Existenz in ihrem spezifischen Verständnis, um das es hier geht, die Begründung im Sein des Einzelnen angenommen werden. Wenn dieser nicht aktiv wird, indem er sich als dieser Eine sein macht, gäbe es keinerlei Grundlage, von Existenz zu sprechen. Für eine philosophische Konzeption, die erklärtermaßen auf die Vorstellungen vorgängiger Kausalität, wie sie im religiösen Glauben gefunden werden kann, verzichtet, ist dieser Aspekt von entscheidender Bedeutung. Denn so läuft das Seins-Verständnis des Menschen, der hier als der Einzelne gedacht wird, nicht Gefahr, sich in der Unverbindlichkeit grundloser Faktizität zu verirren, da diese in jedem Moment in der Gewissheit steht, eigentliches Sein erst noch werden zu können. In jedem Moment? Diese Behauptung bedarf der Präzisierung. Damit die Gewissheit selbstgründender Existenz möglich wird, muss, darin sind sich existenzphilosophische Denker bisher erstaunlich einig, eine Erschütterung erfolgt sein, die die Möglichkeit selbstgründenden So-Seins erschließt. Solche Erschütterungen affizieren den Menschen emotional, indem sie sich im Erleben von Angst äußern, und dadurch die Tatsache der scheinbaren Sinnlosigkeit des Seins bis ins Extrem der Vergegenwärtigung steigern. Auf dieser Basis einer vollständigen Zersetzung des Vertrauens in ein Anderes als Bedingung der Sinnhaftigkeit kann das Bewusstsein eigener Gründungskompetenz entstehen, das den Einzelnen zum Entwurf seiner Existenz befähigt. Mit diesem Hinweis hat sich die Perspektive der Betrachtung allerdings schon merklich verändert, wodurch den späteren Überlegungen vorgegriffen wird. Zunächst ging es darum, die Begriffe «der Mensch» und «der Einzelne» sowie «Sein» und «Existenz» für einen kurzen Moment auf ihre formale Beschaffenheit zu befragen. Im weiteren Verlauf wird es hingegen darum gehen, ihre Bedeutung zu diskutieren.

Auf der Suche nach Gemeinsamkeiten

Einleitend wurde auf Unterschiede hingewiesen, die die verschiedenen Konzeptionen von Existenzphilosophie kennzeichnen, ohne dass diese bisher benannt wurden. Darum ist es nun an der Zeit, jenen Begriff einer näheren Prüfung zu unterziehen, der diesen Philosophien ihre Bezeichnung gab. Wie einheitlich ist der Gebrauch des Begriffes der Existenz, oder ist es bereits eine falsche Voraussetzung, hier überhaupt von Einheitlichkeit zu sprechen? Anhand von drei Deutungen soll dieser Frage nachgegangen werden, die in einem weiteren Schritt dazu führen wird, auch die Übereinstimmung der hier vertretenen Ansicht mit diesen Interpretationen zu diskutieren.

Martin Heidegger

Im Jahr 1967 veröffentlicht Martin Heidegger eine Auswahl seiner Arbeiten unter dem Titel *Wegmarken*, die er mit folgenden Worten einleitet: «Die Aufreihung schon veröffentlichter Texte möchte etwas von dem Weg merken lassen, der sich dem Denken nur unterwegs andeutet: zeigt und entzieht.»[14] Über einen Zeitraum von vierzig Jahren erstreckt sich die Zusammenstellung, die mit den *Anmerkungen zu Karl Jaspers' ‹Psychologie der Weltanschauungen›* von 1919/21 beginnt und mit *Kants These über das Sein* von 1961 endet. Wie sehr Heidegger das Bild des Unterwegs-Seins favorisiert, das Metapher für die ununterbrochene Annäherung des Denkens an die Denkbarkeit seines Seins ist, zeigt nicht zuletzt dessen Formulierung in den unterschiedlichen Phasen dieses Denkens. Nicht zu allen Zeiten will Heidegger dieses mit Philosophie, so wie sie als wissenschaftlicher Diskurs betrieben wird, identifizieren. Gerade in den 1950er Jahren häufen sich die Bemerkungen, dass es notwendig sei, aus ihr herauszutreten, um zu einer unverstellten Sicht auf die Möglichkeit gelangen zu können, Seyn zu denken. Denn dieses kann seiner Überzeugung nach niemals Gegenstand logischer Erörterungen werden, weshalb Heidegger sogar die Forderung erhebt, das Denken müsse «alogisch» werden. Mit dem Abstand von rund dreißig Jahren konstatiert er, die ontologische Differenz in *Sein und Zeit* noch nicht entschieden genug reflektiert zu haben. Die Entwicklung des Formverständnisses, auf die eigenen Werke angewandt, kennzeichnet Heideggers Schriften in markanter Weise. So nähert sich sein Schreiben, das nicht Gestalt, sondern Wesen des Denkens ist, kontinuierlich der Dichtung als Form des artikuliert Erfahrenen an, wobei selbst diese in den späten Jahren mitunter noch zu stark vom Wort getragen erscheint. Der Schritt, das Gedachte in Symbolen und Zeichen darzustellen, ist die vielleicht nicht naheliegende, aber doch nachvollziehbare Wendung zum Denken, das sich selbst die Form verweigert, verweigern muss, will es das Verstehen des Seyns zum Ausdruck bringen. Für Heidegger bedeutet dieses nicht rationales Nachvollziehen eines zuvor Erfahrenen, sondern Erfahrung des Denkens selbst, das nichts anderes als sein Objekt zu begreifen vermag denn sein eigenes denkend-Sein. Da einiges auf eine Entwicklung innerhalb Heideggers Verlautbarungen hindeutet, stellt sich die Frage, ob dieses auch mit Blick auf seinen Begriff von Existenz zutrifft.

Als frühester hierfür relevanter Text kommen jene *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›* in Betracht, mit denen die *Wegmarken* eingeleitet werden. Es sind verschiedene Blickwinkel vorstellbar, in denen diese Schrift gelesen werden kann: als philosophische Kritik, als Auseinandersetzung mit Karl Jaspers in einer Zeit, da beide noch nicht ihren einige Jahre währenden Briefwechsel aufgenommen hatten, als Bezugnahme auf die Phänomeno-

14 *Wegmarken,* S.IX.

logie seines Lehrers Edmund Husserl oder auch als eine der ersten Explikationen des eigenen Existenz-Verständnisses. Nur die letzte Perspektive ist im vorliegenden Zusammenhang von Bedeutung. Neben dem Konstatieren seiner Ansicht nach unzulässiger Unreflektiertheit methodischer Aspekte der Darstellung stellt Heidegger doch anerkennend fest, Jaspers habe «durch das Beistellen von bisher so nicht gesehenen Phänomenen auf das Existenzproblem in verstärkter Konzentration aufmerksam gemacht».[15] Bei den Phänomen, die Jaspers beigestellt habe, handelt es sich vor allem um die Ableitung des Daseins aus dem Leben, das in zweifacher Gestalt erfasst werden könne: als «schöpferisches Gestalten und Leisten» sowie als «Erleben […] Er-fahren, Erfassen, Zusicheinholen».[16]Es ist jedoch festzuhalten, dass Heidegger diese Herleitung keineswegs teilt, sondern lediglich den Effekt zu schätzen weiß, der dadurch entsteht, nämlich auf das Existenz-Problem als solches zu schauen. Es als Problem kenntlich zu machen, steht für ihn im Mittelpunkt seines Interesses, dessen Artikulation noch sehr stark dem gedanklichen und terminologischen Kontext phänomenologischer Untersuchungen entspricht. Daran, Existenz als etwas «Besonderes» und «Neues»[17] herauszustellen und «damit in der Philosophie neuen Lärm zu schlagen», ist ihm hingegen nicht gelegen. Den Problemansatz bereitstellend schreibt Heidegger:

> ‹Existenz› ist eine Bestimmung von etwas; […] eine bestimmte Weise des Seins, als ein bestimmter ‹ist›-Sinn, der wesentlich (ich) ‹bin›-Sinn ‹ist›, der nicht im theoretischen Meinen genuin gehabt wird, sondern gehabt im Vollzug des ‹bin›, eine Seinsweise des Seins des ‹ich›. Das so verstandene Sein des Selbst besagt, formal angezeigt, Existenz.[18]

Mit Blick auf die weiteren Überlegungen ist aufschlussreich, dass hier eine Erläuterung des Begriffes der Existenz vorbereitet wird, die über ein Seins-Testat hinausgeht. Zwar spricht Heidegger vom «‹ist›-Sinn», stellt aber sofort richtig, dass dessen Explikation nicht auf die Feststellung des Seins zielt, sondern auf den Sinn von Sein, insofern er sich in der Selbst-Begegnung des Ich erschließt. Daher spricht er vom «Vollzug» des ‹Ich bin›, der sich als Weise des Seins verstehen lässt. Zu Beginn wurde ein kurzer Blick auf die Verschiedenheit der Begriffe «der Mensch» und «der Einzelne» geworfen. Daran anknüpfend kann nun Heideggers Hinweis darauf gelesen werden, dass das Ich sich dem Erfahren nicht als «Vereinzelung eines ‹Allgemeinen›»[19] zeige, wodurch es, wie ergänzt werden kann, Exemplar wäre, dem letztlich kein So-Sein unabhängig von einem umfassenden Allgemeinen zukommen könnte. Im Gegensatz dazu gewinnt das Ich einen Eindruck seines So-Seins durch die Erfahrung seiner selbst als seiend, das

15 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›,* S.15.
16 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›,* S.15.
17 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›,* S.28.
18 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›,* S.29.
19 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›,* S.29.

heißt als in bestimmter Weise seiend: «[…] das Erfahren ist Erfahren des ‹ich› qua Selbst».[20] Es muss also immer schon eine Erfahrung theoretisch bestehen, die es dem Ich ermöglicht, sich selbst als in bestimmter Weise seiend zu begreifen: «Der Existenzsinn ist, […] gerade der Seinssinn, der nicht aus dem ‹ist› des spezifisch kenntnisnehmend explizierenden und dabei irgendwie objektivierenden ‹ist› gewinnbar wird, sondern aus der Grunderfahrung des bekümmerten Habens seiner selbst, […].»[21] Wichtig an dieser Erläuterung ist, dass Heidegger mit ihr jeden Versuch ausschließt, Existenz etwa als Eigenschaft des Seins interpretieren zu wollen. Es ist nicht vom Sein auszugehen, dem dann nachgeordnet ein Portfolio möglicher Eigenschaften, zu denen auch Existenz zählen kann, zugewiesen wird. Vielmehr wird Sein in dieser Deutung immer schon und immer nur in der «Grunderfahrung» des Selbst-Seins erfahrbar. Diese ist nicht, wie ihr Begriff schon zu erkennen gibt, als ein Verstehen zu denken, das etwa aus verschiedenen vorausgehenden Erfahrungen gewonnen werden könnte, sondern als Erschließungsmodus der Seins-Erfahrung schlechthin. Damit wird solches Bestreben hinfällig, Sein als Terminus aufzufassen, der Abstraktes bezeichnet. Denn es ist nur in jener Erfahrung zugänglich, in der das Ich sich selbst erfasst, sich selbst als so-seiend, wie hinzugefügt werden muss. In letzter Konsequenz folgt daraus, dass Sein immer nur als So-Sein erfahren werden kann, weshalb Heidegger erklärt: «Sofern das ‹ich bin› als etwas artikuliert werden kann […], kann formaliter Existenz als ein Seinssinn, ein Wie des Seins angesprochen werden.»[22] Das würde heißen, dass Sein stets nur als Existenz erfahrbar wäre. Doch würde damit nicht mehr gefolgert, als Heidegger hatte sagen wollen? In einer ersten Annäherung war hier bisher davon ausgegangen, Existenz als Ausdruck der Möglichkeit zu begreifen, sich in einer verstehenden Weise im Sein zu halten. Klingt diese letzte Formulierung vielleicht ein wenig gekünstelt, so liegt es daran, dass sie in exakt dieser Gestalt der Vermeidung einer vermutlich näherliegenden Wortwahl dient. Denn wäre es nicht sehr viel geläufiger gewesen, davon zu sprechen, dass sich Existenz zum Sein verhält? Genau dieser Vorstellung, die durch eine solche Erwähnung hätte hervorgerufen werden können, gilt es zuvorzukommen. Nach Heideggers Ansicht gibt es nicht das Sein, aus dem dann Vereinzelungen hervorgehen, die sich zu ihrem Ursprungs-Sein verhalten. Diese Assoziation eines Zugrundeliegenden, an dem Seiendes partizipiert, lehnt er ab und liefert gerade in diesem frühen Zeugnis seines Existenz-Denkens eine Erklärung unter Hinweis auf das ‹Ich bin›.

Bisher wurde in recht großzügiger, vielleicht auch unzulässiger Sorglosigkeit, wie kritisiert werden könnte, vermieden, auf die Bedeutungs-Differenz der Begriffe vom Ich und vom Selbst einzugehen. Psychologische Faktoren, die zur

20 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›*, S.29.
21 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›*, S.30.
22 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›*, S.31.

Unterscheidung angeführt werden könnten, nimmt zumindest Heidegger nicht in Anspruch, da beide Begriffe ihn ausschließlich vor dem Hintergrund ontologischer Betrachtung interessieren. Es sind Weisen, sich im Sein zu halten, die allenfalls durch das Maß der Bewusstheit des Seins-Bezuges, das sie dem einzelnen Menschen eröffnen, unterschieden werden können. So markiert die Aussage des Ich Bewusstsein ontischer Faktizität, diejenige des Selbst ontologisches Verstehen. «In der auf das Ich bezogenen Grunderfahrung wird dessen Faktizität entscheidend; die eigene hic et nunc gelebte, […] Lebenserfahrung, […].»[23] Wie stark diese Auffassung auf phänomenologisches Denken rekurriert, kann hier nicht berücksichtigt werden. Dagegen ist dem Umstand größte Aufmerksamkeit zu schenken, wie wichtig für Heideggers Darstellung der Begriff der Erfahrung ist, der, nicht nur in diesem Zusammenhang, gleichsam das Gegenstück zu jenem der Abstraktion im Denken ist. So wird in den Seiten dieses kurzen Textes immer wieder sichtbar, dass Seins-Verstehen nach seiner Überzeugung kein Vorgang des Urteilens über eine ontische Tatsache ist, sondern Erleben in der Unmittelbarkeit des eigenen So-Seins. Die Gratwanderung, auf die sich Heidegger damit begibt, ist insofern riskant, als sie ihn in gefährliche Nähe zu Karl Jaspers' Vorstellung vom Leben als dem Gründend-Begründenden führt, die er eindeutig ablehnt, und zwar nicht nur als Zeichen methodischer Unschärfe. In einer kurzen Passage nimmt Heidegger Jaspers' Position ein und formuliert aus dessen vermeintlicher Warte: «Das Leben als Ganzes ist für mich eine leitende Idee, ich brauche mich nur umzusehen, dieses Leben ist überall irgendwie einfach da. Dieses Ganze, Einheitliche, Ungebrochene, […] führt mich.»[24] Dass diese Zeilen mehr Persiflage denn sachlich korrekte Zusammenfassung sind, bedarf wohl keiner Erwähnung. Gegen das vermeintlich Vage diese Ansicht versucht Heidegger, das Existenz-Problem als Frage zu installieren, der gerade nicht durch den Hinweis auf das «überall irgendwie einfach» vorkommende Leben beizukommen ist. Diese Auffassung würde letztlich – wenn auch unter anderer Denomination – den Glauben an jenes Zugrundeliegende befördern, den er mit Blick auf das Sein ablehnt. Ihn interessiert nicht, was es gibt, sondern wie dasjenige, das es gibt, sich seiner vergewissern kann. Doch ist es dann klug, von der «Lebenserfahrung» zu sprechen, die das Ich durchläuft? Zugleich heißt es im Text aber auch, dass das «Erfahren des ‹ich› qua Selbst» erfolge. Und das Selbst ist nicht in vergleichbarem Maß in Prozesse der Lebenserfahrung eingebunden, sondern in die diesen vorlaufende «Grunderfahrung des bekümmerten Habens». Um den Begriff der Bekümmerung für den vorliegenden Kontext ausreichend zu verdeutlichen, kann mit dem Vorbehalt der nur möglichen Annäherung der Gedanke des Selbst-Verhältnisses ins Spiel gebracht werden. Dieses ist nicht mit den Lebenserfahrungen identisch, sondern vergegenwärtigt dem sich als Selbst setzenden Ich in der Be-

23 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›,* S.32.

24 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›,* S.23.

wusstheit seines So-Seins die Einsicht in das stets um dieses Selbst kreisende Bewusstsein. Alles andere als Ausdruck extremer Zentriertheit auf Akte der Introspektion schöpft diese Einsicht ihre Unmittelbarkeit aus dem Erleben des Ich in der Zeit, das als Sinn des Sich-selbst-Habens zugleich Entwurf eines «Erwartungshorizontes» des selben Sich-Habens ist.[25] Der Begriff der Bekümmerung könnte zwar die Vorstellung von Sorgfalt hervorrufen, die als Antizipation des Motivs der Sorge in *Sein und Zeit* gelesen werden könnte, signalisiert aber vor allem die Tatsache, dass es dem Selbst um es selbst geht. Diese Vergegenwärtigung ist nicht als Form theoretischen Wissens zu verstehen, sondern als Erkenntnis existentieller Bedeutung. In grundsätzlicher Weise zeichnet sich in diesem Zusammenhang, den Heidegger entwirft, die Möglichkeit der Aussage über Existenz als «Seinssinn», ein «Wie des Seins» ab. Neben die Lebenserfahrungen, die in ihrer Faktizität das Erleben des Ich kennzeichnen, tritt als Seins-konstitutiv die Grunderfahrung des Sich-selbst-Habens, das ein Selbst-Verhältnis genuiner Art ist. Dieser Umstand wird daran ablesbar, dass Heidegger ihn an das Erleben der Zeit bindet, in dem das Ich sich erfahrend und Erwartung setzend zu sich selbst verhält. In äußerst freier Deutung könnte man sagen, dass das Ich, stets in Erfahrung seiner Faktizität begriffen, in diesem Verhältnis zu einem ihm Entsprechenden eine Ahnung seines Sein-Könnens gewinnt. Dieses Entsprechende bezeichnet Heidegger als das Selbst, dem es nicht um Lebenserfahrungen geht, sondern darum, sich kontinuierlich in der Möglichkeit des eigentlichen Seins zu halten. Heidegger verwendet den Begriff des Eigentlichen in seinen *Anmerkungen* nur äußerst zurückhaltend, und zwar interessanterweise dann, wenn er Kritik an der Existenz-Sicht seiner Zeit übt. Vorausgegangen ist dieser eine Erwähnung des Gewissens, die aufhorchen lässt. Zunächst heißt es: «Das Existenzphänomen erschließt sich also nur einem radikal angestrebten historischen, […] wesentlich selbst bekümmerten Erfahrungsvollzug.»[26] Das Historische als Erstreckungslinie des Selbst-Bezugs ist nicht als Zeit-Dimension zu verstehen, in der Existenz abläuft. Es erweist sich vielmehr als erfahrender Selbst-Bezug, insofern das Bewusstsein, Sein in der Zeit zu sein, stets präsent ist, jedoch nicht im Sinne eines Selbstverständlichen, sondern im Sinne eines zu vollziehenden Bezuges zum Sein. Dann fährt Heidegger fort: «‹Gewissen›, hier verstanden als Gewissensvollzug, […] ist seinem Grundsinn nach historisch charakterisiertes Wie des Selbsterfahrens […].»[27] Als dessen formales Kennzeichen kann die «Selbstbekümmerung» verstanden werden, die kein faktisches sich um sich Sorgen meint, sondern darauf verweist, dass Existenz in der Zeitlichkeit der Erfahrung als Weise des Seins – als *die* Weise, zu sein – zu begreifen ist. Hieraus folgt, «[…] daß das eigentliche Existenzphänomen auf einen ihm eigentümlichen Zugangsvollzug hinweist, daß

25 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›*, S.31.
26 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›*, S.33.
27 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›*, S.33.

es nur in einem in bestimmter Weise zu gewinnenden Wie des Erfahrens gehabt wird, […].»[28]

Das Merkmal, das diese Auffassung am einprägsamsten kennzeichnet, besteht in eben diesem Begriff des Erfahrens, der sich in einer nicht unbedingt zu erwartenden Bipolarität darstellt. Erfahren wird einmal etwas, das gleichsam als Medium der Erfahrung schlechthin gedeutet werden kann, dann aber auch das Selbst, das sich nur medial vermittelt erfahren kann. Beide Vollzugsrichtungen des Erfahrens, die nicht mit dem vielleicht geläufigeren Begriff der Erfahrung gleichzusetzen sind, bedingen einander, doch nicht so, wie es in Anlehnung an philosophische Terminologie eventuell als Subjekt-Objekt-Relation erscheinen könnte. Das Selbst wird zu keinem Moment seines Seins in der Zeit Subjekt, das heißt in diesem Fall selbstmotivierender Ausgangspunkt des Erkennen-Wollens, das sich auf ein Objekt seiner Wahl richten könnte. Denn als Seiendes vermag es niemals jene erkennende Distanz einzunehmen, die erforderlich wäre, um von dem Erkannten mit absoluter Gewissheit sagen zu können, dass es nicht mit dem Erkennenden gleicher Art sei. Genau diese Voraussetzung ist im Erfahren nicht gegeben, insofern Erfahrenes und Erfahrender ein und derselben Weise sich im Vollzug erst ermöglichender Seins-Setzung angehören. Für Heideggers Verständnis von Existenz ist dieser Umstand grundlegend. Der Erfahrende, der in den bisher betrachteten Aussagen als Ich in der Vollzugsgewissheit des *Selbst*-Seins erscheint, erfährt letztlich nichts anderes als dieses Selbst-*Sein,* was soviel bedeutet wie: Sein eigenen Erfahrens. Der mehrfache Gebrauch des Begriffes «Vollzug» deutet aber bereits an, dass dieses Sein kein faktisch Vorfindliches ist, sondern Ausstehendes in der Unabgeschlossenheit des Selbst-Seins, das niemals als erfüllte Seins-Ganzheit zu denken ist. Denn als Sein in der Zeit läuft es sich stets voraus, wie bereits in diesem frühen Text durch den Gedanken der Selbstbekümmerung angedeutet wird. Der Selbst-Bezug, der in diesem Begriff zum Ausdruck kommt, spiegelt den Seins-Bezug, den Heidegger mit dem Motiv des Erfahrens veranschaulicht. Auch im Selbst-Bezug der Bekümmerung laufen die Vorstellungen des Aktiven und des Empfangenden zusammen, sind niemals identisch, doch in jedem Moment als funktional geschieden aufeinander bezogen.

In ihrer Verwurzelung im phänomenologischen Denken wie auch in ihrem Beharren auf der einer Untersuchung notwendig vorgängigen Klärung des methodischen Zugangs nehmen Heideggers *Anmerkungen* den Ansatz vorweg, der rund sieben Jahre später in *Sein und Zeit* aufgegriffen wird. Für die vorliegende Betrachtung ist die dort vorgenommene Einordnung des Begriffes der Existenz besonders aufschlussreich: «Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat,

28 *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‹Psychologie der Weltanschauungen›,* S.35.

woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt.»[29] Und wo ist dieser Punkt zu finden, der hier durch das «woraus» und das «wohin» angedeutet wird? Im Selbst, das in der Seins-Weise der Existenz sein Selbst-Sein erfährt. Immer wieder ist hilfreich, sich daran zu erinnern, dass dasjenige, das das Selbst erfährt, sein Sein ist, das es als Selbst erfährt. Diese wie eine unnötige Verzerrung klingende Formulierung weist darauf hin, dass es eben keine Vision totalen Seins ist, die das Selbst gewinnt, sondern Sein im Zuschnitt seiner selbst. Doch auch umgekehrt ist dieser Gedanke festzuhalten: Das Selbst erfährt sich nicht in einem Bild isolierter Ich-Identität, sondern immer seiend, was als Begriff von Sein verstanden werden kann. In den einleitenden Paragraphen von *Sein und Zeit* geht Heidegger auf die «phänomenologische Methode der Untersuchung» und darin speziell auf den «Begriff des Phänomens» ein, den er als «das Sich-an-ihm-selbst-zeigende» bestimmt, womit eine «ausgezeichnete Begegnisart von etwas» gemeint ist.[30] Von hier aus fällt noch einmal Licht auf die zuvor erwähnte Formulierung aus den *Anmerkungen*, wonach Existenz eine Weise des Seins sei. In beiden Gedanken ist entscheidend, wie großen Wert Heidegger auf die Art und Weise legt, in der etwas geschieht beziehungsweise sich zeigt. Hier von bedingend-bedingt zu sprechen, mag manieriert klingen, erfüllt aber doch die Funktion, bereits jetzt den Begriff des Eigentlichen vorzubereiten. Es gibt verschiedene Weisen, zu sein, darunter auch die, eigentlich zu sein. Es gibt Seins-Vergessenheit, aber auch das «schonende Denken», das der Frage des Wie in so außergewöhnlichem Maße Rechnung trägt. Je weiter eine Entwicklung in Heideggers Texten erkennbar ist, spielt diese Frage eine immer drängendere Rolle, die deshalb so besonders ist, weil sie in seinem Denken jenen Platz erfüllt, der traditionellerweise von Theorien der Ethik eingenommen wurde.

Seine Kritik am Seins-Denken seit der Antike gipfelt in der Feststellung, dass die Frage nach dem Sinn von Sein fast systematisch unterdrückt worden sei.[31] Soll diesem Zustand ein Ende bereitet werden, ist ein methodischer Zugang zu benennen, der es erlaubt, nach dem Sinn von Sein zu fragen. Dieser zeigt sich am Sein selbst, weshalb Heidegger folgert: «Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich. Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate.»[32] Deswegen ist in den *Anmerkungen* vom Existenz-Phänomen die Rede, das, wie sich nun in *Sein und Zeit* zeigt, von demjenigen Seienden aufgesucht werden

29 *Sein und Zeit,* § 7, S.38.

30 *Sein und Zeit,* § 7, S.31.

31 «Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert.» *Sein und Zeit,* § 1, S.2.

32 *Sein und Zeit,* § 7, S.35.

kann, das «die Seinsmöglichkeit des Fragens hat».[33] Dieses Seiende wird als Dasein bezeichnet. Wenn Heidegger hier vom Fragen spricht, meint er damit nicht den Wunsch, aus interessegeleiteter Haltung Verständnis von etwas bis dahin Unbekanntem erreichen zu wollen, sondern den Ausdruck des Verstehens von Sein, das immer schon besteht. Ist es dann aber nicht unnötig, vielleicht sogar unsinnig, überhaupt noch nach demjenigen fragen zu wollen, das stets im Verstehen gegeben ist? Heidegger selbst wirft diese Überlegung auf. Für unseren Kontext ist sie insofern aufschlussreich, als mit ihrer Beantwortung die Möglichkeit entsteht, Dasein und Existenz zu differenzieren. Denn dass mit letzterem Begriff keine bloße Vorhandenheit ausgesagt werden soll, weder in Heideggers noch dem hier verfolgten Sinn, hat sich schon abgezeichnet. Was bietet Existenz aber, das nicht auch vom und im Dasein geleistet werden könnte? Existenz «bestimmt» Dasein, so heißt es im Paragraphen vier von *Sein und Zeit,*[34] was folgendermaßen begründet wird: «Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer schon irgendwie verhält, nennen wir Existenz.» Die Bedenken der Zirkularität, die einem Fragen nach etwas attestiert werden kann, das immer schon im Verstehen ist, scheinen durch diese Formulierung noch intensiviert zu werden, denn das «Sein selbst» ist dasjenige, das erfragt werden soll. Hier wird nun klar, dass Existenz das Erfragte ist, ein Gedanke, der zunächst auf ein An-sich-Sein hindeuten könnte, zumal dann, wenn vom «Sein selbst» die Rede ist. Einige Zeilen später nimmt dieser Gedanke dann jedoch eine radikal andere Wendung: «Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein.»[35]

Existenz ist Möglichkeit, die aus der Kontrastierung zweier Optionen entsteht, diese aber zugleich auch erst eröffnet. Sofort bietet sich die Erinnerung an die Erklärung in den *Anmerkungen* an, wonach es sich bei Existenz um eine Seins-Weise handele. Wenn das Dasein sich aus «einer Möglichkeit seiner selbst» versteht, und dieses eben Heideggers Deutung von Existenz ist, wird diese frühe Auffassung nun in entscheidender Weise präzisiert. Denn die Seins-Weisen sind keine Optionen, die etwa von einem Sein vorgegeben würden, das einen Stand ontischer Allgemeinheit hat. Sie liegen vielmehr als Weisen des Seins im Selbst, das sich ihrer nicht anders zu bemächtigen vermag als in den Möglichkeiten des Sich-Verstehens, das nach Heideggers Deutung Seins-Verstehen ist. Nun lägen sicherlich Deutungen nahe, die von ihm nicht vorgesehen sind. Hören wir den Begriff des Selbst, assoziieren wir eventuell den Bestand psychischer Verfassung, mit dem die Vorstellung des unverwechselbar Eigenen in Charakter, Handeln und Denken einhergeht. Selbst zu sein bedeutet oftmals eine Unterscheidung von anderen Menschen, die unmöglich mit mir ein Selbst teilen können. Die enge

33 *Sein und Zeit,* § 2, S.7.
34 *Sein und Zeit,* § 4, S.13.
35 *Sein und Zeit,* § 4, S.12.

Verbindung zu einer Konzeption vom Ich hatte Heidegger in seinen *Anmerkungen* hergestellt, ohne jedoch eine klare Differenzierung beider Termini vorzunehmen. Prägende Faktoren wie Kultur, Sozialisation und Zeit, in der sich ein Mensch nach nicht wissenschaftlich fundiertem Verständnis als er selbst erlebt, scheinen zunächst in Heideggers Darstellung keine Rolle zu spielen. Eine andere Deutung der zitierten Zeilen könnte dahin tendieren, Existenz als Eigenschaft zu begreifen, über die ein Mensch – nach Heideggers Terminologie das Dasein – verfügt. Diese könnten ergriffen werden oder ungenutzt bleiben, in jedem Fall würde ihr bloßer Bestand Dasein im Sinne einer Wesensbestimmung kennzeichnen. Die Deutung des Selbst, die sich in *Sein und Zeit* findet, hat wenig mit unserer üblichen Auffassung gemein. Denn hier geht es gerade nicht darum, einen Weg zu beschreiben, wie das Selbst es selbst werden kann und sich damit von allen übrigen Persönlichkeiten abhebt, sondern darauf hinzuweisen, dass es ein Format darstellt, Sein zu erfahren, und zwar Möglich-Sein, Existenz. Auf die Annahme, bei dieser handele es sich um eine Eigenschaft, reagiert Heidegger selbst:

> Das ‹Wesen› des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausgestellten Charaktere sind daher nicht vorhandene ‹Eigenschaften› eines so und so ‹aussehenden› vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. […] Dasein ist je seine Möglichkeit und es ‹hat› sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes.[36]

Zwar nutzt Heidegger in diesem Zusammenhang den Begriff der «Jemeinigkeit» zur Verdeutlichung der Tatsache, dass diese Möglichkeit, zu sein, Selbst-Sein kennzeichnet, doch führt dieser Ansatz nicht zur Ausarbeitung einer Theorie der Individuation, wie vielleicht zu erwarten wäre. Der Gedanke ist schwer zu fassen, weil die Erwartung womöglich auf anderes setzt, doch ist er in größtmöglicher Entschiedenheit zu artikulieren: Der Begriff der Existenz dient Heidegger als formale Bestimmung des Daseins. Dieses Faktum wird für den anstehenden kurzen Vergleich der Existenz-Deutungen, der hier zum Zweck einer möglichst differenzierten Verwendung des Begriffes angestellt wird, entscheidend sein. Denn hinter dieser Gegenüberstellung zeichnet sich eine der wichtigsten Fragen an existenzphilosophisches Denken ab, die im weiteren Verlauf zu stellen sein wird: Kann der Vorstellung von Existenz ethisch motivierende Bedeutung zuerkannt werden? In einem Denken, das erklärtermaßen ohne Rückgriffe auf die Vorstellungen von Transzendenz oder religiöser Verbindlichkeit auskommen will, ist dieses tatsächlich das vorrangige Problem, an dessen Lösung sich sein Gelingen oder Versagen entscheiden wird.

Wenn also davon ausgegangen werden kann, dass Existenz die formale Bestimmung des Daseins in der Weise des Sein-Könnens meint, tut sich zumindest ein zunächst marginal anmutender Deutungsspielraum auf, der dem Dasein die

36 *Sein und Zeit,* § 9, S.42.

Möglichkeiten, es selbst oder nicht es selbst zu sein, eröffnet. Wo Entgegensetzung alternativer Optionen besteht, muss aber auch eine Erklärung dafür geboten werden, wie es zu der einen oder der anderen von ihnen kommt. Ist Existenz als Wesen des Daseins anzusehen, kommt ihm dieses offenbar nicht automatisch zu, wie es durch die Annahme einer dem Dasein eignenden Eigenschaft zu belegen wäre, sondern muss vom Dasein ergriffen werden können. Der Gedanke ist zutreffend, doch seine Formulierung irreführend. Denn sie erweckt den Eindruck, als könne von Seiten das Daseins – also von Seiten des Menschen, wie einmal mehr in Erinnerung gerufen werden sollte – etwas unternommen werden, um dem Wesen entsprechend sein zu können. Diese Vorstellung trifft nicht zu. Es gibt keinen wirklich stichhaltigen Hinweis darauf, dass Heidegger das Wollen zur Bedingung des existentiellen Seins setzt oder zum existentiell Sein-Wollen auffordert, weil es etwa die anzustrebende Seins-Weise sei. Gleichwohl sind seine Ausführungen in *Sein und Zeit* von der Überzeugung durchdrungen, dass es um Existenz geht, wenn nach dem Sinn von Sein gefragt wird. Um diesen Eindruck überprüfen zu können, ist ein etwas tieferer Blick in diese Schrift erforderlich, der mit dem Begriff der Eigentlichkeit das Argument eines So-und-nicht-anders-Sein-Sollens vorzubereiten scheint. Punktuelle Querschnitte durch den Text erweisen sich als geeignetes Mittel, um im vorliegenden Kontext erfolgversprechende Resultate zu erzielen.

In Erinnerung ist aus den *Anmerkungen* der dort vielleicht unvermutet auftauchende Begriff des Gewissens, unvermutet, weil er eher in Abhandlungen ethischer oder religiöser Natur zu erwarten wäre. In Verbindung mit dem Motiv des Rufes taucht der Begriff in *Sein und Zeit* wieder auf und verweist auf ein dem Dasein Mögliches. Sofort bemüht sich Heidegger aber um eine Klarstellung dessen, was durch diese Ausdrücke tatsächlich angedeutet wird. «Solche Erwartungen, die zum Teil auch der Forderung einer materialen Wertethik gegenüber einer ‹nur› formalen unausgesprochen zugrundeliegen, werden allerdings durch das Gewissen enttäuscht. Dergleichen ‹praktische› Anweisungen gibt der Gewissensruf nicht, einzig deshalb, weil er das Dasein zur Existenz, zum eigensten Selbstseinkönnen, aufruft.»[37] Obwohl Heidegger an dieser Stelle seinen Gebrauch des Begriffes Gewissen von dessen «vulgärer» Auslegung abhebt, gibt es doch zumindest eine Priorisierung der Existenz, wenn hier vom Aufruf gesprochen wird, der zu ihr auffordert. Doch welche Tätigkeit führt zu dem damit Priorisierten? Ist es ein Wählen, was so naheliegt, klingen doch noch immer Søren Kierkegaards Erläuterungen an, wenn in existenzphilosophischem Kontext von Wahl die Rede ist? Dann entsteht allerdings sofort eine nur schwer in ihren Folgen einschätzbare Frage: Der Wert des zu Wählenden ist nach Kierkegaards Überzeugung durch den Glauben verbürgt. In letzter Konsequenz weiß der Mensch seiner Auffassung nach, was er wählen sollte. Doch woher sollte ihm eine solche

37 *Sein und Zeit,* § 59, S.294.

Gewissheit zuteilwerden, wenn das Religiöse im Seins-Denken nicht mehr zur Sprache kommt? Die gerade zitierten Zeilen geben Antwort, indem sie auf das eigenste Selbst-sein-Können hinweisen. Auf den Begriff der Eigentlichkeit bezogen ergibt sich eine interessante Erklärung. Wird mit ihm im ersten Moment das Richtige assoziiert, das vielleicht durch Hindernisse oder Ablenkungen verstellt ist oder unerreichbar scheint, zeigt der zweite Blick den Wortkern des Eigenen, der in ihm enthalten ist. Das Eigentliche ist das Eigenste, das sich dadurch auszeichnet, dass es nur von dem je und je Einzelnen übernommen werden kann. Diese Deutung widerspricht der des Richtigen keineswegs, sondern ergänzt sie um einen wichtigen Aspekt. Heidegger selbst spricht nicht vom Richtigen, doch soll dieser Ausdruck hier auf einen keineswegs zu unterschätzenden Aspekt im Verständnis der Eigentlichkeit hinweisen. Denn es muss etwas mit diesem Begriff verbunden werden, das ihn der Uneigentlichkeit gegenüberstellt. Wird nun im Eigentlichen das Eigene erkannt, das Heidegger noch durch die Formulierung des Eigensten intensiviert, wird die für den Moment ausreichende Bedeutung dieser Vorstellung klar: Das Eigentliche ist dasjenige, das nur jeweils vom Einzelnen als sein Eigenstes geleistet werden kann. Und das ist nichts anderes als seine Existenz als sein eigenstes Sein-Können.

Wenn also nach dem motivierenden Impuls gefragt wird, der von dem Denken der Existenz ausgehen könnte, zeigt sich Folgendes: Der Ruf, der im weitesten Sinne als ein solcher Impuls verstanden werden kann, ermutigt zu jenem Geschehen, das nur der Einzelne zum Austrag bringen kann. Diese Arbeit darf er sich nicht abnehmen lassen, indem er sie jenem Man überlässt, aus dessen öffentlicher und allgemein verbindlicher Herrschaft die Möglichkeit des eigensten Selbst-sein-Könnens ihren Ausgang nimmt. Wird Heideggers Denken an dieser Stelle radikal auf seine fundamentale Konzeption heruntergebrochen, zeigt sich die Kontrastierung von Man und Selbst, von Öffentlichkeit und dem Eigenen. Existenz, so hieß es, ist eine Seins-Weise des Daseins. Nun kann hinzugefügt werden, dass es die Seins-Weise des Einzelnen ist, der sein Sein-Können reflektiert. Bedeutet aber eine solche Fokussierung des Selbst-Seienden nicht seine Distanzierung von allen vormals bestehenden faktischen Bezügen, die ihn an die Welt und den anderen Menschen binden? Ist der Ruf zur Eigentlichkeit als Weg der Existenz nicht Aufforderung zur Isolation des Einzelnen, von dem fortan in Anlehnung an Friedrich Rückerts Zeilen nur noch festgestellt werden kann, er sei der Welt «abhanden gekommen»? Derartige Folgerungen könnten unter Hinweis darauf zugleich bestätigt und verharmlost werden, dass es in der existentialen Analyse gar nicht um Weisen faktischen So-Seins geht, die das Verhalten und Handeln eines Menschen abbilden. Vielmehr sollen Strukturen des Verstehens von Sein offengelegt werden – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Unter Hinweis auf diese gewiss zutreffende Feststellung könnte solche Kritik von Heideggers Denken ferngehalten werden, die diesem den eklatanten Mangel an tatsächlicher Daseins-Relevanz attestiert, weil es eben keine Aussagen über das real

vollzogene Miteinander trifft. Doch würde damit eine Rechtfertigung dieses Denken erfolgen, die es letztlich gar nicht nötig hat. Denn zum einen beinhaltet die scharfe Kontrastierung von Einzelnem und Öffentlichkeit genug Potential, um ethische Debatten anfeuern zu können. Und zum anderen finden sich in *Sein und Zeit* durchaus wenige, aber bedenkenswerte Stellungnahmen zum möglichen Einwand des Weltverlustes. Die Seins-Weise des Einzelnen «löst als eigentliches Selbstsein das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. […] Aus dem eigentlichen Selbstsein […] entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man […].»[38]

Selbst-seiend wendet sich der Einzelne dem Anderen zu, weil er die strukturale Bezogenheit im Sein, das immer auch Mitsein ist, versteht, und versucht nicht, aus den Vorgaben der Anderen eine Vision seiner Selbst zu schöpfen. Indem diese Spur der Deutung verfolgt wird, bleiben notgedrungen Begriffe unerwähnt, die für die gesamte Konzeption in *Sein und Zeit* unverzichtbar wären. Unerwähnt, doch nicht unbeachtet, so kann ergänzt werden, denn sie tragen auch diese auf eine knappe Rekonstruktion des Existenz-Begriffes zugeschnittene Interpretation. Gerade in diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass Heidegger fast niemals vom Einzelnen spricht, von diesem einen Menschen in der situativen Bedingtheit seines So-Seins. Die Rede vom Dasein tritt an dessen Stelle, womit der außergewöhnlichen Herausforderung Rechnung getragen wird, philosophisch, das heißt in allgemeingültiger Weise, über den Einzelnen in seinem eigensten Sein-Können zu sprechen. Für Heidegger steht fest, dass er eben als dieser Eine nur unter einer Voraussetzung thematisiert werden kann, nämlich in Hinblick auf seine strukturelle Seins-Möglichkeit. Im Grunde beinhaltet diese Formulierung einen Widerspruch. Indem auf die Struktur einer Möglichkeit geschaut wird, wird das allgemeine Kennzeichen von etwas anvisiert, das nur in je einzelnem Vollzug zu ergreifen oder zu vernachlässigen ist. Vor diesem Hintergrund wirkt es konsequent, dass Heidegger fast durchgängig vom Dasein spricht und selbst den Begriff des Menschen meidet. Denn hierbei handelt es sich nur um ein Vermeiden und keinesfalls um ein Ignorieren, wie bisweilen erklärt wird. Auch mit Blick auf den Begriff der Ontologie stellte sich für Heidegger eine Schwierigkeit, mit der es umzugehen galt. Als Wissenschaft des Seins thematisiert sie seiner Auffassung nach nicht nur Sein als Aussage oder faktisches Sein im Sinne seiner Faktizität, sondern vor allem das Sein-Können der Existenz. In den beiden ersten Fällen konnte Heidegger getrost die Frage nach dem Ursprung ausklammern, die dann allerdings im dritten Fall umso drängender sichtbar wird. Denn Existenz ist nicht immer schon gegeben, wie daraus hervorgeht, dass sie als Seins-Weise des Dasein bezeichnet wird. Es müssen also Gründe dafür benannt werden, dass diese Weise zu sein auch tatsächlich realisiert wird. Der

38 *Sein und Zeit,* § 60, S.298.

Hinweis auf das eigenste Selbst-sein-Können bietet hierfür eine Erklärung. Der Einzelne ergreift dieses Sein-Können und wird damit dessen Realisator. Es wäre verlockend, ihn auch als dessen Grund zu betrachten, doch wäre dann zwischen einem absolut zu denkenden Grund dafür, dass überhaupt etwas ist, und der Ursache dafür zu unterscheiden, dass sich aus diesem Gegründeten eine seiner Möglichkeiten verwirklicht.

Jean-Paul Sartre wird einige Jahre später vor genau diesem Problem stehen, das An-sich-Sein in individuell separiertes Für-sich-Sein zu differenzieren. Er verweist zur Auflösung dieser Schwierigkeit auf die Möglichkeit und Funktion des Negierens, durch das jeweils veränderbare Ausschnitte von Sein durch den einzelnen Menschen geschaffen werden. Die durch diese Partikularisierungsakte entstehenden «Utensilitätskomplexe» bieten Momentaufnahmen selbstgegründeter Seins-Bezüge. Erstaunlicherweise – zumindest dann, wenn man die massive Kritik vor Augen hat, die Emmanuel Lévinas am Seins-Begriff in *Sein und Zeit* übt – ist Heidegger an der Vorstellung eines An-sich-Sein, das ohne Bezug zum Seienden gedacht werden kann, nicht interessiert. «[…] faktisches Existieren des Daseins ist nicht nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-seinkönnen, sondern ist immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen.»[39] Entfernt erinnert der Begriff des Besorgens an den Ausdruck der Bekümmerung, den Heidegger in seinen *Anmerkungen* verwendete. In *Sein und Zeit* ist die Bedeutung der Sorge, der das Besorgen entlehnt ist, auf zweierlei bezogen: den immer schon bestehenden Bezug des Daseins – des Menschen – zur Welt und dessen Zeitlichkeit. In der Sorge und ihren verschiedenen Ableitungsformen vermag sich Dasein auf das ihm Mögliche in der Faktizität des Situativen zu beziehen, wofür eine in die Zukunft vorgreifende Erwägung des Faktischen erforderlich ist. In der Sorge ist sich das Dasein stets vorweg, so fasst Heidegger diesen Gedanken, denn in ihr erfolgt – um einen Begriff zu benutzen, der nicht dem Text entstammt – eine Projektion des Situativen unter expliziter Abschätzung ihrer Erfordernisse. Nicht dieses Geschehen steht jedoch im Mittelpunkt der Betrachtung, sondern die Tatsache, dass Sorge als Strukturmerkmal des Daseins aufzufassen ist. So erklärt es Heidegger und greift zur Bekräftigung auf ein kontextuell außergewöhnliches Darstellungsmittel zurück. Um die «Selbstauslegung des Daseins als ‹Sorge›» belegen zu können, das heißt als «vorontologisches Zeugnis», fügt er die sogenannte *cura-Fabel* aus dem zweiten Teil des *Faust* in seine Erläuterungen ein. Anschließend schreibt er: «Dieses vorontologische Zeugnis gewinnt dadurch eine besondere Bedeutung, daß es […] die ‹Sorge› als das sieht, dem das menschliche Dasein ‹zeitlebens› gehört, […].»[40] Es könnte nach der Relevanz dieser Bemerkung für die anstehende Betrachtung gefragt werden. Der Bezug wird sofort erkennbar, wenn Heideggers weitere Ausführungen betrachtet

39 *Sein und Zeit,* § 41, S.192.

40 *Sein und Zeit,* § 42, S.198.