

Zum Wesen der Existenzphilosophie

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

I. Die Frage

1. Die Existenzphilosophie hat sich ebenso wie die Phänomenologie zu einem vielgestaltigen Gebilde entwickelt. Diese Vielgestaltigkeit geht so weit, daß man sich fragen kann, ob überhaupt noch eine Übereinkunft in der Sache vorliegt, oder nur der gemeinsame Name geblieben ist.

Wie tiefgreifend die Unterschiede innerhalb der *Phänomenologie* sind, zeigen etwa Typen wie Husserl, Scheler und Heidegger. Dabei scheint Heidegger gerade das in den Mittelpunkt der Betrachtung zu rücken, was Husserl „einklamert“, nämlich das Dasein oder das konkrete Leben. Man hat schließlich darauf verzichtet, die Vertreter der phänomenologischen Schule im Inhalt-Sachlichen auf einen Nenner zu bringen. Als den gemeinsamen Grundzug, der sie alle verbindet, bezeichnet man heute gewöhnlich nur die phänomenologische Methode.

Was die *Existenzphilosophie* angeht, so sind gegenwärtig die Dinge noch mehr im Fluß. Einerseits sieht es fast so aus, als ob sich ein einheitliches Wesen der Existenzphilosophie überhaupt nicht finden ließe, als ob die verschiedenen Richtungen so auseinanderfielen, daß man sich damit begnügen müsse, das Wesen jeweils der einzelnen Richtungen zu umreißen. Tatsächlich kann man daran zweifeln, ob Erscheinungen wie Kierkegaard und Sartre überhaupt noch etwas miteinander zu tun haben, ganz abgesehen davon, daß es Heidegger selbst entschieden ablehnt, zu den Existenzphilosophen gerechnet zu werden. — Andererseits wird man den Eindruck nicht los, daß zwischen den verschiedenen Richtungen doch Verbindungslinien hin und her laufen, ja ein gewisser *methodischer* und auch *sachlicher Grundbestand* allen Richtungen der Existenzphilosophie gemeinsam ist.

2. Da aber dieser Grundbestand nur schwer zu sichten und noch schwerer eindeutig zu fassen ist, muß man *A. de Waelhens* dankbar sein, daß er in seinem Vortrag auf dem internationalen Philosophen-Kongreß zu Amsterdam versuchte, das allen Richtungen der Existenzphilosophie Gemeinsame herauszuarbeiten und so in etwa das Wesen der Existenzphilosophie zu umgrenzen. Unter dem Titel „Les constantes de l'existentialisme“¹ wies er als hierfür kennzeichnend die Vereinigung zweier Strömungen auf: „le Kierkegaardisme et la phénoménologie“ (169). Sie scheinen als das material-inhaltliche und das formal-methodische Moment dazu bestimmt zu sein, einander zu ergänzen. Der Kierkegaardismus, gemäß dem das Subjekt erst durch seine Beziehung zum Anderen es selbst wird, verlangt nach der Phänomenologie, damit er nicht im Psychologismus versinkt, sondern zu all-

¹ Proceedings of the tenth international Congress of Philosophy, Amsterdam 1949, I 169-171.

gemeinen, ontologischen Strukturen durchstößt. Umgekehrt wird die Phänomenologie erst wahrhaft sie selbst, wenn sie sich aus der abstrakten Allgemeinheit zu dem Subjekt konkretisiert, das sich nur durch seine jeweilige Begegnung mit dem Anderen und durch seine jeweilige Wahl verwirklicht.

Diese Gedanken *befriedigen* trotz ihres Tiefgangs *nicht ganz*, weil sie die Proportionen des Gesamtbildes wohl verschieben. Vor allem rückt die für die Existenzphilosophie schlechthin zentrale Freiheit zu sehr an den Rand. Dann schwankt die Beziehung zum Anderen zwischen der Transzendenz zur Welt und der Transzendenz zum Überweltlichen zweideutig hin und her. Schließlich spielt zwar in allen Richtungen der Existenzphilosophie die konkrete Analyse des menschlichen Daseins eine entscheidende Rolle; doch nimmt sie nicht überall die Prägung der ausgesprochen phänomenologischen Methode an.

Deshalb unternehmen wir es, die *Frage nach dem gemeinsamen Grundbestand* sämtlicher Richtungen der Existenzphilosophie *von neuem aufzugreifen*.

II. Vorläufige Klärungen

1. *Existenz im heutigen Sinne* fällt nicht mit der „*existentia*“ der Scholastik zusammen. Doch führt vielleicht eine Brücke von dieser zu jener hinüber. Wir sind gewohnt, die Unterschiede innerhalb des Wirklichen als ein je und je anderes Sosein (Essenz) zu sehen, während das Dasein (Existenz), das jeweils das Sosein begleitet, immer dasselbe sei. Im Gegensatz dazu kennt die Existenzphilosophie verschiedene Weisen des Daseins, durch die auch für das Sosein bestimmte Grundlinien festgelegt werden, so daß irgendwie das Dasein dem Sosein vorausgeht.

Drei Stufen des Daseins heben sich in den verschiedenen Richtungen der Existenzphilosophie mehr oder minder deutlich ab. Ihre Kennzeichnung geschieht am besten von der Doppelheit her, die Heidegger „*ontologische Differenz*“ nennt, nämlich von der Spannung zwischen dem Seienden und dem Sein her. Ganz vorläufig gesagt, ist das Seiende dadurch es selbst, daß es im Sein gründet; das Sein ist also der Grund des Seienden.

Die *erste Stufe* ist das bloß Seiende, an dem der Bezug zum Sein nicht hervortritt, das wenigstens selbst sich in seinem Bezug zum Sein nicht explizieren kann. Bei Heidegger heißt es das Vorhandene oder Ontische. — Die *zweite Stufe* ist das Seiende, das sich in seinem Bezug zum Sein reflex vollzieht, das deshalb als Seiendes in das Sein hinaus-steht oder (nach Heidegger) ek-sistiert. Sein Wesen ist die Ek-sistenz; die ihm zugeordnete Sphäre heißt bei Heidegger die ontologische, weil das Seiende in seinem Sein oder das On in seinem Logos (Wesen, Sein) aufgeht. Jedes Seiende trägt in sich das Verhältnis zum Sein, auch das bloß Seiende, in dem dieses Verhältnis einfach da ist, ohne sich zu sich selbst zu verhalten, d. h. sich als solches zu vollziehen. In der Existenz aber verhält sich dieses Verhältnis insofern zu sich selbst, als es sich als solches reflektiert oder das Seiende in seinem Verhältnis zum Sein für sich selbst da ist. — Die *dritte Stufe* ist das Sein selbst, von dem noch zu untersuchen ist, in welcher Beziehung es zum Seienden steht; es fragt sich vor allem, ob es immer und wesenhaft Sein des Seienden ist, oder ob es auch irgendwie unabhängig vom Seienden west.

Das bloß Seiende entspricht dem Untermenschlichen. Das Seiende, das sich in seinem Bezug zum Sein reflektiert, ist das Menschliche. Das Sein selbst zeigt auf das irgendwie Übermenschliche und in gewissem (näher zu bestimmendem) Sinne Göttliche hin. Der Mensch hat als das Wesen der Mitte an den beiden anderen Bereichen teil. Nur durch seinen Bezug zum Sein ist er über das bloß Seiende erhoben. Beständig schwebt er in der Gefahr, durch Verflüchtigung dieses Bezugs in

das bloß Seiende abzusinken und so sich selbst zu verlieren oder zu zerstören. Da er jedoch nie aufhören kann, das zu sein, was er ist, erzeugt dieses Absinken merkwürdige Entartungsformen, die etwa Kierkegaard in seinem „ästhetischen Stadium“ und Heidegger in seinem „Verfallen“ analysiert.

Aus dem Gesagten ergibt sich, was das Wort „Existenz“ besagt. *Existenz* heißt grundlegend der Mensch als das im reflektierten Bezug zum Sein stehende und dadurch in seinen Tiefen gefährdete Seiende. In einem schärfer zugespitzten Sinne bezeichnet Existenz den Menschen insofern, als er, zunächst und zumeist seiner Gefährdung erliegend, diese (seinem innersten Kern nach immer schon) überwindet und so sich wirklich in seinem Bezug zum Sein vollzieht oder wahrhaft ek-sistiert. Diese heutige Bedeutung von Existenz hat zum erstenmal Kierkegaard voll ausgebildet. Ein Philosophieren, das irgendwie *um diese Existenz* oder dieses Existieren des Menschen kreist, gehört zur *Existenzphilosophie* im weitesten Sinne des Wortes.

2. Innerhalb des damit abgesteckten Raumes sind nun die *verschiedenen Richtungen* der Existenzphilosophie, von denen eingangs die Rede war, von ihren Namen her kurz zu kennzeichnen. Kierkegaards Denken weist ein ausgesprochen theologisches Gepräge auf, weshalb wir dafür den Namen *Existenz-theologie* wählen. Nach ihm kann nämlich der Mensch sich selbst nur als Christ verwirklichen. Besonders hat sein Bezug zum Sein nicht im philosophisch-menschlichen, sondern im theologisch-christlichen Bereich seinen Ort, weil sich dieser Bezug wesentlich in der Gestalt des christlichen Glaubens entfaltet. — *Existenzphilosophie* im genauesten Sinne des Wortes findet sich bei Jaspers, weil sein Hauptanliegen die „Existenzerhellung“ ist, der auch die „Weltorientierung“ und die „Metaphysik“ (so lauten die Titel der drei Teile seiner „Philosophie“) dienen. Im Gegensatz zu Kierkegaard geht es dabei immer um den Menschen, nicht um den Christen; ebenso öffnet sich der Bezug zum Sein oder die Transzendenz im philosophischen Glauben. — Heideggers Schaffen läßt sich vielleicht mit der Bezeichnung *Existenzialphilosophie* treffen. Man kann es nicht mit Existenzphilosophie gleichsetzen, weil sein Kernproblem nicht die Existenz des Menschen, sondern die uralte Frage nach dem Sein ist; es handelt sich bei ihm eher um Seinsphilosophie. Doch erschließt sich uns das Sein einzig im Seinsverständnis des Menschen. Was das Sein ist, zeigt sich mithin durch Auslegung dieses Seinsverständnisses oder des Menschen nach seinem Hinausgehen in das Sein oder nach seiner Ek-sistenz. Diese Auslegung nennt Heidegger eine „existenziale Analytik“. Die Eigenart seiner Seinsphilosophie liegt also darin, daß sie im Durchgang durch die existenziale Analytik der Ek-sistenz vollzogen wird; deshalb soll sie Existenzialphilosophie heißen.

Den bisher besprochenen Namen steht der Titel *Existentialismus* gegenüber. Wir sind zunächst geneigt, ihn wie alle „Ismen“ im Sinne einer einseitigen *Übersteigerung* der Existenzphilosophie zu verstehen. Diese Übersteigerung würde hier darin bestehen, daß die Philosophie, einzig auf die Existenz beschränkt, alles, was darüber hinausliegt, in bloße Weisen oder Ausstrahlungen des Existierens verflüchtigt. Diese Bedeutung gibt man tatsächlich dem Wort Existentialismus, wenn man etwa sagt, Marceles Lehre sei im Gegensatz zu Sartre nicht Existentialismus, sondern Existenzphilosophie. Die darin liegende terminologische Verfeinerung wäre zu empfehlen, wenn sie sich auch noch nicht durchgesetzt hat.

Meist nämlich redet man von Existentialismus nicht in diesem eingegrenzten, sondern in einem ganz *umfassenden Sinne*. Der Ausdruck ist im romanischen

Sprachkreis, besonders in Frankreich, entstanden, wo man zusammengesetzte Wörter wie „Existenzphilosophie“ nicht bilden kann und deshalb statt des schwerfälligen „philosophie de l'existence“ das elegante „existentialisme“ geprägt hat. Dort umschließt dieser Titel alle Richtungen, die irgendwie mit Existenz zu tun haben, auch die deutsche Existenzphilosophie. So gibt es nach Sartre zwei Arten von Existentialismus, den theistischen eines Jaspers und Marcel im Gegensatz zu dem atheistischen eines Heidegger und Sartre selbst. Diesem Sprachgebrauch hat man sich auch in Deutschland weithin angeglichen, was wohl weniger glücklich ist, zumal dadurch oft die ganze Existenzphilosophie einseitig von Sartre her gesehen wird. Es wäre zu empfehlen, daß man die Bezeichnung „Existentialismus“ für die Erscheinungen jenes Raumes vorbehält, aus dem das Wort stammt, nicht aber auf unser eigenständiges deutsches Geistesleben überträgt. Man sollte also der deutschen Existenzphilosophie den *französischen Existentialismus* gegenüberstellen².

Daß dieser in sich recht vielgestaltig ist, zeigte schon die Äußerung von Sartre. Marcel weist tatsächlich eine gewisse Verwandtschaft mit Jaspers auf, obwohl tiefgreifende Unterschiede nicht zu übersehen sind. Sartre hingegen hat mit Heidegger nur wenig gemein, ist vielmehr in entscheidenden Punkten die Umkehrung und Aufhebung dessen, was die deutsche Existenzphilosophie, zumal Heidegger, ist.

Im folgenden wie im Titel unserer Abhandlung verwenden wir, der Einfachheit halber, den Ausdruck „Existenzphilosophie“ in einem ganz weiten Sinne, so daß er auch die Existenzialphilosophie Heideggers und selbst den französischen Existentialismus umgreift.

Nun gilt es, die *wichtigsten Züge*, die den verschiedenen Richtungen der Existenzphilosophie in dieser oder jener Sonderprägung *gemeinsam* sind, herauszuarbeiten, um so zu dem *Wesen der Existenzphilosophie* vorzustoßen. Dabei scheinen vom Inhaltlichen her die Freiheit und die Transzendenz, vom Methodischen her die konkrete Analyse der Existenz entscheidend zu sein. Freilich lassen sich das Inhaltliche und das Methodische nicht voneinander trennen, weil sie wesentlich einander bedingen. Das ist besonders bei der Existenzphilosophie zu spüren; deshalb haben wir es immer mit Demselben, nur unter jeweils verschiedenem Blickpunkt, zu tun.

III. Die Freiheit

1. Den *geistesgeschichtlichen Hintergrund* der Existenzphilosophie bildet eine unheimliche *Gefährdung* des Menschen. Mächte waren über ihn gekommen, die ihn zerstörten, weil sie ihn sich selbst entfremdeten, weil er unter ihrem Einfluß in steigendem Maße sich selbst verlor. Dabei wurde der Mittelpunkt seines Daseins nach außen verlagert, so daß er nicht mehr selbst oder von seiner eigenen Mitte her lebte, sondern von einem andern her gelebt wurde. Er geriet unter die bestimmende Kraft eines andern, das immer schon über ihn hinweg entschieden hatte und seine eigene freie Entscheidung ihm abnahm oder erstickte. Dieser Vorgang wiederholte sich als der letztlich selbe, obwohl in jeweils anderer Spielart, beim Idealismus Hegels, bei der Naturwissenschaft und beim Massendasein. Hegel unterwarf den Menschen dem notwendigen Entwicklungsgang der absoluten Idee, die Naturwissenschaft dem Naturgesetz, das Massendasein dem Diktat eben der Masse.

Damit wurde das eigentlich Menschliche verfehlt oder unterdrückt, und die

² Den italienischen Existentialismus, der im deutschen Raum noch nicht wirksam geworden ist, ziehen wir nicht in den Kreis unserer Betrachtung.

Lebensform des Menschen mehr oder minder dem Untermenschlichen oder dem bloß Seienden angeglichen. Der Bezug zum Sein wurde übersehen, verflüchtigt oder geleugnet. So entstanden *Pseudogestalten* menschlichen Existierens, in denen der Bezug zum Sein vordergründig verdrängt, aber eben nur verdrängt war, während er hintergründig am Werke blieb und über die Fehlentwicklung hinausdrängte.

2. Das, was der Mensch eigentlich ist, kommt in der Existenzphilosophie wieder zum Durchbruch. Er entzieht sich den ihn ver-gewaltigenden Mächten, indem er erfährt, daß er ihnen im Innersten immer schon entzogen ist. So nimmt er sich auf sich selbst zurück und erlebt sich als *Freiheit*. Damit verlagert er den Schwerpunkt seines Daseins nach innen, lebt selbst oder als er selbst, von sich selbst oder von seiner eigenen Mitte her und gestaltet sein Sein aus eigener Wahl oder Entscheidung. In seiner Freiheit begegnet demnach der Mensch seinem Innersten, hat er sich selbst, ist er ganz er selbst. Anders ausgedrückt, macht die Freiheit das Wesen der Existenz aus, weshalb auch die Freiheit und der Bezug zum Sein notwendig zusammengehören. Durch seine Freiheit steht der Mensch im Bezug zum Sein, wie wohl Kierkegaard sagen würde; oder durch seinen Bezug zum Sein steht der Mensch in der Freiheit, welche Formulierung wohl Heidegger bevorzugen würde.

Erst in seiner Freiheit verwirklicht sich der Mensch als Mensch oder als *Existenz*. Nach Kierkegaard setzt oder schafft er sich selbst, wird er in seiner Wahl erst geboren; nach Heidegger bringt ihn erst die „Entschlossenheit“ in seine Eigentlichkeit; auch nach Sartre ist er das, wozu er sich macht. Wohl zu beachten ist, daß sich diese Selbstsetzung auf das Stehen des Menschen im Sein oder auf die Verwirklichung seines Bezugs zum Sein bezieht, wodurch er ja erst eigentlich Mensch oder Existenz ist. Dem geht irgendwie die noch unverwirklichte Freiheit voraus, die nach Sartre das Einzige ist, das der Mensch nicht selbst macht oder hervorbringt, in die geworfen wir uns nach Heidegger immer schon vorfinden, als die immer schon gesetzt wir uns nach Kierkegaard bei unserer Selbstsetzung erfahren. Diese unverwirklichte Freiheit ist das, was gewöhnlich „Willensfreiheit“ als Vermögen zur Wahl heißt.

Wegen seiner Freiheit oder seines Bezugs zum Sein ist der Mensch nicht in der Welt des bloß Seienden heimisch; zu ihm gehört wesentlich die Un-heimlichkeit, von der Heidegger spricht. Nicht restlos in den Zusammenhang des Naturhaften eingebettet und davon getragen, kommt er sich wie ausgestoßen oder ausgesetzt vor, schwebt er über dem Bodenlosen, ist er *hineingehalten in das Nichts*. Diese Erfahrung erreicht ihre äußerste Schärfe angesichts des Todes, den der Mensch anders als das bloß Seiende stets unausweichlich auf sich zukommen sieht, so daß sein ganzes Leben „Krankheit zum Tode“ oder „Sein

zum Tode“ ist. Dem entsprechen letzte Urstimmungen wie Angst, Schauer, Verlassenheit. — Von hier aus ist der Mensch erst durch seinen Bezug zum Nichts er selbst. Wie das mit dem Bezug zum Sein zusammenstimmt, ist noch zu klären. Jedenfalls wird schon hier sichtbar, daß der Bezug zum Sein den Grund für den Bezug zum Nichts bildet. Daraus hat man, besonders bei Heidegger, entnehmen wollen, das Sein sei schließlich nichts anderes als das Nichts, weshalb sein Philosophieren auf Nihilismus und auch auf Atheismus hinauslaufe. Wie sich das tatsächlich verhält, werden wir noch sehen.

3. Die Freiheit verlangt als Bedingung ihrer Möglichkeit das Sprengen der dumpfen Naturgebundenheit und damit das Hinausgehen in den grenzenlosen Raum des Nichts. Das bedeutet aber, daß der Mensch von dem umfassenden Wirken der Natur nicht einfach mitgenommen wird, daß er nicht wie von selbst darin mitschwingt und so selbstverständlich webt und wächst wie die Blume des Feldes oder das Tier des Waldes. Er ist vielmehr auf sich selbst gestellt und sich selbst überantwortet; einsam hat er selbst die Last seines Daseins zu tragen und *aus eigenem* ständig erneutem *Einsatz* um seine Selbstverwirklichung zu *ringen*. Daher ist er auch nicht so beruhigt und in sich geschlossen wie die Naturdinge, sondern immer voll Unruhe und am Suchen, nicht so gesichert, sondern unheimlich gefährdet, nicht so eindeutig, sondern zwei- oder mehrdeutig, nicht so ungebrochen und unmittelbar mit sich eins, sondern irgendwie in sich gebrochen und immer daran, von sich abzufallen und sich zu verlieren.

Die eben geschilderte Verfassung des Menschseins birgt die ewige *Versuchung* in sich, dessen Ungeborgenheit zu fliehen und dafür in dieser oder jener Weise die *Geborgenheit des Naturhaften* anzustreben. Dieser Versuchung erliegen die Menschen jederzeit. Da sie aber weder jene Ungeborgenheit hinter sich lassen noch diese Geborgenheit erreichen können, entstehen daraus nur unechte *Pseudogestalten* des Existierens. Sie zeigen, wie der Mensch zunächst und zumeist ist, und bilden den Ansatzpunkt für die Untersuchungen der Existenzphilosophie, die sie demaskiert und so von ihnen her zum Eigentlichen des Menschen vorstößt. Hierher gehören die Analysen, mit denen etwa Heidegger in das „Verfallen“ und das „man“ oder Kierkegaard in das „ästhetische Stadium“ eindringt. Die Pseudoformen sind das Un-wesen, das mit dem Wesen des Menschen notwendig gegeben ist. Obwohl er also sein Unwesen nie ganz von sich abtun kann, so zielt doch seine innere Dynamik nicht darauf, sondern auf sein Wesen hin; denn die Angleichung an das bloß Seiende wäre Zerstörung, nicht Erfüllung des Menschlichen.

Das Naturhafte ist nur scheinbar tiefer mit sich eins oder ein Seiendes von vollerer Dichte als der Mensch; es geht im jeweiligen Zeit-

punkt unter und ist deshalb ein grenzenlos zerstreutes oder auseinandergezogenes Seiendes, ein Seiendes von mindestem Zusammenhalt oder mindester Dichte und so gerade nicht mit sich eins. Der Mensch hingegen steht durch seine Freiheit, durch seinen Bezug zum Sein oder zum Nichts über dem jeweiligen Zeit-punkt und umgreift so sich selbst in seiner *Ganzheit*; deshalb ist er ein Seiendes von höchstem Zusammenhalt oder höchster Dichte und damit mehr als jedes andere Seiende mit sich eins.

Darin sind sich alle Existenzphilosophen einig außer Sartre, den an dieser Stelle eine tiefe *Kluft von den übrigen* trennt. Nach ihm ist allein das Naturhafte ein Seiendes von voller Dichte, während er den Menschen als Seiendes von geminderter Dichte sieht. Daher wird aus der dem Menschen eigenen Hinneigung zum Naturhaften ein Streben zum Seienden voller Dichte, zur Fülle dessen, was im Menschen als bewußt-freiem Wesen nur gemindert und gebrochen erscheint. Dieses Streben gehört folglich zum Wesen des Menschen selbst, nicht zu dem es begleitenden Un-wesen. Da er aber nie ein voll Seiendes werden kann, sondern stets ein gemindert Seiendes bleibt, ist sein Wesen der verkörperte Widerspruch oder die hoffnungslose *Vergeblichkeit*. — Zu dieser Auffassung kommt Sartre, weil er wiederum im Widerspruch zu den andern Existenzphilosophen im *Nichts* nur den unbedingten Gegensatz zum Sein erblickt. So wird das vom Nichts bestimmte Menschliche zum gemindert, und das vom Nichts unberührte Naturhafte allein zum voll Seienden. Im Zusammenhang damit kennt Sartre nur das dumpfe, unreflektierte Mit-sich-eins-sein des Untermenschlichen; da dieses dem Menschen als Existenz abgeht, findet er in ihm nur die Spaltung oder Zerrissenheit, ohne zu dem darin verborgenen höheren Mit-sich-eins-sein vorzudringen.

4. In dem bisher Gesagten ist eine weitere mit der Freiheit gegebene Grundbestimmung der Existenz enthalten, nämlich ihre *Geschichtlichkeit*, die besonders bei Heidegger und Jaspers hervortritt. Das Naturhafte oder bloß Seiende ist wegen seiner Geborgenheit, weil es also des Bezugs zum Sein oder zum Nichts entbehrt, auch das Untergeschichtliche, das getrieben wird und im jeweiligen Zeit-punkt versinkt. Der Mensch hingegen ist kraft seiner Freiheit oder Ungeborgenheit, kraft seines Bezugs zum Sein oder zum Nichts wesenhaft das geschichtliche Seiende.

Einerseits erschließt sich ihm immer schon die *Ganzheit* seines Daseins, weshalb er nicht unter die Geschichte hinabgleitet; andererseits geht ihm diese Ganzheit immer nur als sich *zeitigende* oder im Vorgang des Sich-zeitigens auf, weshalb er nicht über das Geschichtliche emporsteigt. Indem das Dasein ständig auf ihn zukommt, dann bei ihm ist und ihn schließlich wieder verläßt (Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit), ist er einerseits je und je in einen bestimmten Augenblick oder eine konkrete Situation hineingebannt, hat er andererseits, weil er diesen Vorgang als solchen erfährt, je und je im einzelnen Augenblick oder in der konkreten Situation die Ganzheit. Was Kierkegaard „Augenblick“ nennt, fällt nicht mit dem bloßen Zeit-punkt

zusammen, sondern besagt gerade die Durchdringung dieser beiden Elemente und noch mehr dazu.

Zur vollen Auslegung der Geschichtlichkeit ist noch ein Schritt erforderlich. Das Dasein, von dem soeben die Rede war, ist nicht vom Menschen verschieden, sondern der Mensch selbst. Er selbst ist es, der ständig auf sich zukommt, dann bei sich ist und sich schließlich wieder verläßt. Und zwar läßt der Mensch als Existenz dieses Dasein nicht passiv an sich geschehen, sondern er vollzieht es selbst als *Tat seiner Freiheit*. Er selbst ist es, der sich zeitigt, der sich in Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit hinein entwirft, der sich je und je im einzelnen Augenblick oder in der konkreten Situation und zugleich in der Ganzheit seines Daseins setzt. Daher sind sowohl die besondere Situation als auch die umfassende Ganzheit des Daseins in der Weise, wie sie je und je auftreten, nicht unabhängig von der Freiheit, sondern gerade durch diese selbst gegeben.

Geschichtlichkeit besagte bei Hegel Unendlichkeit. Im geschichtlichen Prozeß stellt die absolute oder unendliche Idee zwar zunächst ihre endlichen Momente aus sich heraus; dann aber nimmt sie diese so in sich zurück, daß sie zur entfalteten Unendlichkeit gehören und deshalb selbst unendlich sind. Das Je und Je wird vom Ewigen verschlungen und damit nicht nur entwertet, sondern verflüchtigt oder aufgelöst. Hieraus ergibt sich jene Zerstörung des Menschen, die als Hintergrund zur Entwicklung der Freiheit zur Sprache kam. — Für die Existenzphilosophie hingegen besagt Geschichtlichkeit wesentlich *Endlichkeit*. Indem nämlich das Je und Je des Sich-zeitigens in der Freiheit verwurzelt wird, gewinnt es seinen unbedingten Ernst und unaufhebbaren Eigenstand, läßt es auch den Menschen als Existenz unverkürzt zur Geltung kommen. So ist auf jeden Fall und vor allen Dingen das Endliche in seiner Endlichkeit (bloßes Je und Je sagt ja als solches notwendig Endlichkeit) zu wahren, wenn und soweit sich die philosophische Besinnung um das Unendliche müht.

IV. Von der Freiheit zur Transzendenz

Unsere Erörterungen über die Freiheit weisen auf die mit ihr innigst verschlungene Transzendenz hin. Wie für die Existenzphilosophie die Freiheit erst in der Transzendenz (ganz weit verstanden) zum Abschluß kommt, so ist die Transzendenz in der Freiheit immer schon am Werke. Diesem Zusammenhang bringen uns einige Fragen näher, die auf dem Wege von der Freiheit zur Transzendenz liegen.

1. Eine *erste Frage* entsteht daraus, daß der Mensch nur in der je und je von ihm selbst gesetzten Tat seiner Freiheit oder in dem je und je von ihm selbst verwirklichten Bezug zum Sein oder zum Nichts als er selbst oder als Existenz da ist. Selbstverständlich spielt der Selbst-

vollzug des Menschen eine entscheidende Rolle; tatsächlich ergreift er allein durch seinen Selbstvollzug sich selbst, ist er allein in seinem Selbstvollzug bei sich, er selbst oder als er selbst da. Weil aber die *Existenz* den Menschen gerade in dieser seiner Vollwirklichkeit meint, hat sie ohne Zweifel *akt-haften* Charakter, besteht sie sozusagen in der Kette der freien Entscheidungen, mit denen er sich selbst wählt, ist sie etwas von ihm selbst Gesetztes und sich je und je Ereignendes.

Blicken wir von hier aus auf die überlieferte Philosophie zurück, so finden wir uns vor das *Substanzproblem* gestellt. Wird die Existenz in dem obigen scharf zugespitzten Sinne genommen, so muß man sagen, daß sie nicht Substanz genannt werden kann. In dieser Schicht bewegt sich wohl Kierkegaard, bei dem das Akthafte allein hervortritt; in dieselbe Schicht gehört wohl auch Heideggers Auffassung, die Ek-sistenz sei nicht Substanz im überlieferten Sinne, was bedeutet: nicht ein Beharrendes, sondern ein je und je sich Zeitigendes. Zu prüfen bleibt, ob deshalb die Kategorie der Substanz nur für das Untermenschliche, für das bloß Seiende oder Vorhandene gilt, oder ob es auch im Menschen eine Schicht gibt, auf die sie angewandt werden kann, ja angewandt werden muß. Dabei ist es nicht unwichtig zu beachten, daß zwar Kant das Beharren, Leibniz aber mit der Scholastik noch das In-sich-stehen als das Wesentliche der Substanz in den Vordergrund rückt.

Zu der im Akthaften sich erschließenden *Substanz-Schicht* scheinen gewisse Bestimmungen hinzuführen, die uns bereits im Zusammenhang mit der Freiheit beschäftigten. Dem Akthaften ist es nach Heidegger, Kierkegaard und Sartre eigen, vom Menschen selbst kraft seiner Freiheit entworfen, gesetzt oder hervorgebracht zu werden. Daraus entnehmen wir, daß der Mensch seinen Akten als substanzieller Träger und Ursprung vorausgeht; sonst müßten ja die Akte sich selbst entwerfen oder setzen. Diese Folgerung wird dadurch bestätigt, daß nach jenen Philosophen der sich entwerfende Mensch zugleich als immer schon geworfener, der sich selbst setzende als immer schon gesetzter, der sich selbst machende oder hervorbringende als immer schon vorhandener sich zeigt. Obwohl nämlich solche Aussagen (wenigstens für Heidegger und Kierkegaard) zunächst auf das Akthafte bezogen sind und dort auch ihren guten Sinn haben, so kann man sie doch nicht zu Ende denken, ohne von ihrer inneren Sinnrichtung über das Akthafte hinaus- und zum Substanziellen hingeführt zu werden.

Danach liegt der vollzogenen oder verwirklichten Existenz die noch nicht vollzogene oder noch nicht verwirklichte oder potenzielle Existenz zugrunde. Sie fällt mit der noch nicht entbundenen oder noch

nicht in die Entscheidung eingetretenen Freiheit zusammen. Natürlich haben wir diese niemals in ihrer Nacktheit vor uns, weil der Übergang in den Vollzug und die Entscheidung immer schon geschehen ist, wenn der Mensch sich selbst begegnet. Will man den Namen *Existenz* der Schicht des Akthaften vorbehalten, so kann man vielleicht die Schicht des Substanziellen als *Geist* davon abheben, wobei dann Geist im Sinne weder von Kierkegaard noch von Klages zu nehmen ist³.

Die beiden Schichten dürfen allerdings *nicht* wie etwa zwei geologische Schichten *starr* voneinander *abgesetzt* werden; denn die Substanz verwirklicht sich in ihren Akten, kommt erst in ihnen zu sich selbst, ist erst in ihnen ganz sie selbst. Damit ist sie nichts unveränderlich Beharrendes, vom Strom des Geschehens Unberührtes; vielmehr schwingt sie im Je und Je des sich Zeitigens mit, und zwar als dessen Wesensgrund, ohne den es überhaupt kein sich Zeitigen gibt. Wie man deutlich sieht, sind diese Gegebenheiten einzig mit dem vorkantischen Substanzbegriff zu bewältigen, während die Existenzphilosophie bei ihrer Ablehnung der Substanz vom kantischen Begriff mitbestimmt ist.

Von hier aus öffnet sich ein letzter Ausblick, der uns unmittelbar vor die Transzendenz führt. Wenn man nämlich feststellt, die Existenz finde sich immer schon als geworfene, gesetzte, vorhandene vor, drängt sich die Frage nach ihrem *Ursprung* auf, an der auch die Existenzphilosophie nicht vorbeigegangen ist. Sartre nimmt die Freiheit, die nach ihm mit der an sich völlig bestimmungslosen Existenz zusammenfällt, einfach als bloße Faktizität positivistisch hin; den Gedanken, daß sie von Gott geschaffen sei, weist er ausdrücklich zurück. Im Gegensatz dazu arbeitet Kierkegaard heraus, in der freien Setzung seiner selbst erfahre sich der Mensch als von einem andern, nämlich von Gott, gesetzt. Bei Heidegger führt die Geworfenheit den Menschen vor das Nichts, das aber nicht bloß der leere Abgrund, sondern „der Schleier des Seins“ ist. Folglich besagt Heideggers Geworfenheit nicht dasselbe wie Sartres bloße Faktizität; vielmehr heißt es im „Brief über den Humanismus“, der Mensch sei vom Sein in das Dasein geworfen. Doch greifen wir damit schon dem über das Sein erst noch zu Entwickelnden voraus.

2. Eine *zweite Frage* entsteht daraus, daß *Sinn* und *Inhalt* der *freien Entscheidung*, durch die der Mensch als Existenz geboren wird,

³ Der Leib tritt bei Kierkegaard und den deutschen Existenzphilosophen kaum ausdrücklich hervor. Davon unterscheidet sich wesentlich der französische Existentialismus; Marcel und Sartre befassen sich eingehend mit dem Leib als Wesenselement der Existenz. Vgl. Marcel Reding, *Die Existenzphilosophie*. Düsseldorf 1949, 136 ff.

bisher noch unbestimmt geblieben sind. Dabei ist im Geiste der Existenzphilosophie in erster Linie zu fragen, nicht *was* der Mensch wählt, sondern *wer* es ist, den der Mensch wählt. Er entschließt sich nämlich zu sich selbst, und zwar je und je von neuem. Der Sinn jener Entscheidung liegt also darin, daß der Mensch sich nicht treiben und sein Dasein nicht über seinen Kopf hinweg geschehen läßt, daß er vielmehr aus seiner eigenen Mitte sich selbst zu dem, der er jeweils ist, bestimmt und so sein Dasein als seine ureigene Tat zur Entfaltung bringt oder zeitigt. Demnach geht es hier um die *Form* des Existierens; es gilt jene Weise des Vollzugs, die dem Menschen allein gemäß ist, zu verwirklichen und sich nicht in die ihm widerstreitende Weise des Naturhaften abdrängen zu lassen. Diese Weise ist dem Menschen offenbar vorgezeichnet, und zwar dadurch, daß er eben Mensch oder Freiheit ist.

Nun fragt es sich, ob das dem Menschen Vorgezeichnete sich darin erschöpft. Sartre bejaht das, insofern nach ihm der Mensch ursprünglich völlig bestimmungsloses Dasein, *bloße Existenz* ohne jede Essenzbestimmung ist; die Existenz geht in jeder Hinsicht der Essenz voraus. In diesem Zusammenhang zeigt sich klar, wie sich Sartres Auffassung der Existenz von derjenigen der andern Existenzphilosophen unterscheidet. Mit ihnen berührt er sich aber darin, daß seine bloße Existenz mit Freiheit zusammenfällt, und zwar mit absoluter, schlechthin schrankenloser Freiheit, der weder eine Wesens- noch eine Wertordnung vorgegeben ist. Deshalb läßt sich keine Inhaltlichkeit aufweisen, von der die Freiheit getragen und an die sie gebunden wäre, die dem Menschen schon vorgängig zu jeder freien Entscheidung eine bestimmte Prägung verleihen würde. Damit ist er restlos auf sich selbst gestellt oder auf sich selbst zurückgeworfen, ganz sich selbst überlassen und so absolut verlassen; er ist wirklich nur das, was er mit seiner freien Setzung aus sich macht. Das Sein, zu dem er sich als dieses zur Freiheit verurteilte Seiende erhebt, entspringt allein seiner Wahl, ist ganz und gar sein Entwurf.

Gegen diese Anschauung meldet sich das Bedenken, daß sie den Menschen der *richtungslosen Willkür* ausliefert; wenn er nur seine Freiheit und in diesem Sinne die Treue zu sich selbst nicht aufgibt, kann er anscheinend ganz nach Belieben wählen, wozu er sich machen will. Wie Sartre selbst spürt, würde eine solche Haltung das Chaos bedeuten. Tatsächlich bleibt er dabei nicht stehen, sondern schreitet über die abstrakte Freiheit hinaus und zur konkreten Freiheit fort. Die Wahl geschieht nämlich immer in einer ganz bestimmten *Situation*, aus der sich eindeutig ergibt, was zu tun ist, vorausgesetzt, daß man ihr nicht unehrlich ausweicht. Hierbei kommt es in erster Linie auf die *Form* des Handelns an, die darin besteht, zusammen mit der eigenen Freiheit die der anderen zu wahren, und zwar um der Freiheit willen.

Obwohl Kant von Sartre als zu abstrakt abgelehnt wird, so scheinen doch diese Aufstellungen mehr oder weniger auf den kategorischen Imperativ hinauszulaufen. Sie genügen ebensowenig wie dieser, um die Gefahr der Willkür zu bannen, solange man nur die Form des Handelns ins Auge faßt. Nimmt man aber den Inhalt der jeweiligen Situation hinzu, der ständig wechselt, so läßt sich der *Relativismus* kaum vermeiden. Diesem gibt Sartre vielleicht seine Zustimmung, wenn er sagt, man könne alles wählen, vorausgesetzt, daß es auf der Ebene der Freiheit geschieht. Darüber hinaus führt einzig die tiefere Inhaltlichkeit einer die jeweilige Situation durchdringenden *Wesens- und Wertordnung*. Sartre lehnt sie ab;

und doch ist sie darin eingeschlossen, daß der Mensch als Freiheit angesetzt wird. Erst eine zur Wesensordnung führende Auslegung der Freiheit könnte auch eine wirkliche Begründung für Sartres Grundforderung bieten, daß die Freiheit über alles zu wahren ist. Eine solche Auslegung unterbleibt, weil die Freiheit nur in ihrer faktischen Gegebenheit und damit positivistisch, nicht aber in ihrer inneren Wesensstruktur und damit metaphysisch gesehen wird.

Wichtig ist es nun festzustellen, wie die *andern Existenzphilosophen* zu dem eben bei Sartre besprochenen Problemkreis stehen. Eine über die jeweilige Situation hinausgreifende und deshalb übergeschichtliche Wesens- und Wertordnung trifft auch bei ihnen auf Widerstand. So verwirft Jaspers ausdrücklich jede Ontologie, die eine vorgegebene Seinsordnung darzustellen hätte. Bei den andern tritt eine solche Ordnung wenigstens so in den Hintergrund, daß sie nicht den tragenden Boden des Philosophierens bildet; bei Kierkegaard leuchtet sie insofern nach, als nach ihm „jeder einzelne nach Gottes Bild geschaffen ist“⁴. Alle diese Philosophen leben in dem *konkret Einmaligen*, je und je sich Ereignenden, je und je von der Freiheit selbst Gesetzten; das Allgemeine, Übergeschichtliche und als solches immer schon Vorgegebene empfinden sie als damit unvereinbaren Gegensatz und schließen es aus, soweit es nicht überhaupt ihrem Blick entschwindet. In der Würdigung des Geschichtlichen sehen sie einen Hauptunterschied zwischen dem neuen existenzphilosophischen und dem überlieferten essenphilosophischen Denken⁵.

Gewiß kann das Einzelne, also die jeweilige Situation mit der ihr allein gemäßen Entscheidung, nie restlos aus allgemeinen Wesenheiten und Prinzipien abgeleitet werden. Diese *Unzurückführbarkeit* liegt wohl auch in der großen Überlieferung; man müßte nur ihr Wort von dem „individuum ineffabile“, von der Unaussprechbarkeit des Einzelnen folgerichtig zu Ende denken. Tatsächlich aber haben die Träger jener Überlieferung vielfach das Einzelne zu sehr nur als „Fall“ des Allgemeinen betrachtet und damit sein Eigenstes verfehlt.

Allerdings verfällt man dem entgegengesetzten Extrem, wenn man das Einzelne völlig auf sich selbst stellt, vom Allgemeinen gänzlich ablöst und so dieses auslöscht; man gerät in nominalistisch-*konzeptualistisches* Fahrwasser. Doch muß man nicht diese Richtung einschlagen, um dem Eigensten des Einzelnen gerecht werden zu können; denn dieses wird durch eine Wesensordnung nur dann beeinträchtigt, wenn sie *platonisch* starr und absolut unwandelbar angesetzt und folglich über das Einzelne erhoben wird. In Wirklichkeit wohnt die einerseits übergeschichtliche Wesenheit andererseits dem Einzelnen inne und geht mit diesem in die Bewegtheit des Geschichtlichen ein. Ja, es handelt sich um eine in sich selbst zugleich *übergeschichtliche* und

⁴ Tagebücher. Ausg. Haecker, 2. Aufl. 1941, 425.

⁵ Das arbeitet neuestens heraus M. Müller, Die Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1949.

geschichtliche Wesenheit, die ebenso Grund der Selbigkeit wie des Wandels ist, die wesenhaft Sein im Werden besagt, die sich in verschiedene Grundverfassungen auseinanderlegt, die auch die einzelnen Situationen mit den sie tragenden und bestimmenden Entscheidungen ermöglicht, ohne daß freilich letztere als notwendige Folgen aus dem Wesen ableitbar sind, weil ihnen unaufhebbare Faktizität zukommt. Das sind allerdings Aspekte, die in den gängigen Darbietungen der sogenannten Essenzphilosophie kaum hervortreten, die sie aber fruchtbar ergänzen und einer Synthese mit der Existenzphilosophie die Wege bereiten.

Da nach dem Gesagten nicht nur Sartre, sondern auch die andern Existenzphilosophen an der letztlich übergeschichtlichen Wesensordnung vorbeigehen, stellt sich hier erneut die Frage, wie die schrankenlose *Willkür*, der anscheinend die Freiheit ausgeliefert wird, überwunden werde. Die Antwort lautet wieder, daß die jeweilige *Situation*, wenn der Mensch ihr sich öffnet, die Wahl zu dem führt, was hier und jetzt unbedingt zu tun ist. Aber, haben wir nicht bei Sartre festgestellt, daß daraus ein hoffnungsloser Relativismus erwächst? Dazu kommt es bei den andern Existenzphilosophen nicht, weil die Situation für sie mehr als nur eine gewisse Lagerung empirischer Umstände bedeutet, weil in ihr die *Transzendenz* am Werke ist, die Sartre nicht kennt.

V. Die Transzendenz

1. Zum erstenmal kommt sie zur Erscheinung in der Gestalt des *Nichts*, das mit der Freiheit gegeben ist und diese insofern konstituiert, als es den Bann des Naturhaften oder bloß Seienden sprengt, indem es den Bezug zum Sein herstellt.

Schon hier trennt sich *Sartre* von den andern Existenzphilosophen. Zwar sprengt auch nach ihm das Nichts den Bann des Naturhaften und ist so die Wurzel der Freiheit. Doch stellt es nicht den Bezug zum Sein her, weil es lediglich Sein ausschließt, in keiner Weise aber Sein besagt. Daher erscheint das Nichts auch nicht als Raum oder Horizont, in dem der seiende Mensch steht und gründet; vielmehr durchwirkt es ihn als die Kraft der Minderung, die ihn zu einem gebrochenen Seienden im Gegensatz zu dem ungebrochenen Untermenschlichen macht. Unter diesen Voraussetzungen bleibt von der Transzendenz nur das ständige Sich-überschreiten des Menschen übrig; er ist er selbst einzig dadurch, daß er sich auf Ziele hin entwirft, die ihn übersteigen. Hinter alldem steht ein ausgesprochener Atheismus, aus dessen folgerichtigem Durchdenken Sartres Existentialismus erwächst.

Für die andern Existenzphilosophen ist das Nichts der *Durchgang zum Sein* oder „der Schleier des Seins“, wie Heidegger sich ausdrückt. Im Nichts begegnet dem Menschen bereits das Sein, nur ist es noch verhüllt. Zunächst und zumeist öffnet sich das Sein in der Gestalt

des Nichts, weshalb auch der Bezug zum Nichts die anfängliche Form des Bezugs zum Sein ist. Doch darf das nicht so verstanden werden, als ob der Mensch je diesen Anfang hinter sich lassen könnte; vielmehr bleibt alles Erschließen des Seins stets und immer von neuem an den Durchgang durch das Nichts gebunden. Der Mensch würde aufhören, Mensch zu sein, wenn er je aus eigener Kraft dem Sein ohne die Verhüllung durch das Nichts ins Angesicht blicken könnte.

Warum aber hüllt sich das Sein in den *Schleier des Nichts*? Der Mensch hat als Gegenstand nur das innerweltlich Seiende, während ihm das Sein einzig als Horizont oder Raum, innerhalb dessen das Seiende steht, zugänglich wird. Vom Seienden her aber kann sich, besonders dem an das Seiende verfallenen Menschen, der nur dieses als wirklich zu erfahren vermag, das Sein einzig als das Nicht-seiende oder eben als das Nichts zeigen. Aus dem bergenden Schoß des Seienden oder des Naturhaften ausgestoßen, weiß er sich dem Nicht-seienden zugehörig, das er zunächst noch nicht als das Sein zu bestimmen imstande ist. Doch je mehr er sich öffnet, desto deutlicher tritt aus dem Nichts das Sein hervor, und der Bezug zum Nichts verwandelt sich in steigendem Maße in den Bezug zum Sein. Einerseits bleibt das Sein immer noch im Nichts verhüllt, worin sich die Endlichkeit menschlicher Seinsbegegnung ausprägt; andererseits wird das Sein im Nichts immer schon enthüllt, worin sich das Hinausragen des Menschen über das bloß Seiende darstellt. Insofern nicht das Nichts der Grund des Seins, sondern das Sein der Grund des Nichts ist, erhebt sich die Existenzphilosophie über den Nihilismus. Insofern sie aber das Sein für uns wesentlich in das Nichts hinein gebunden sieht, setzt sie die Linie der sogenannten negativen Theologie fort, die ebenfalls die „*via negationis*“ bevorzugt.

2. Der *Bezug des Menschen zum Sein* bedarf noch der genaueren Bestimmung. Es fragt sich nämlich, ob dem Menschen Macht über das Sein, oder dem Sein *Macht über den Menschen* zukommt. Das erste liegt in der Richtung von Sartres Denken, das zweite hingegen vertreten auf diese oder jene Weise die andern Existenzphilosophen, was sich neuestens bei *Heidegger* besonders deutlich zeigt. Wenn sich das Sein auch nur in dem Entwurf lichtet, den der Mensch vollzieht, so wird es doch nicht von diesem Entwurf geschaffen, ist es nicht dessen Produkt. Es erscheint vielmehr als der Grund, der das Seiende sein läßt, ohne den nie ein Seiendes ist; auch der Mensch ist vom Sein selbst in sein Dasein geworfen, so daß diesem Wurf die Geworfenheit des Daseins entstammt. Als etwas ihm Überlegenes übereignet sich das Sein auf besondere Weise in Huld dem Menschen; ihm überträgt es die Wächterschaft über das Sein, ihn bestellt es zum Hirten des Seins, damit er die Sorge für das Sein ver-

walte und dessen ungesprochenes Wort innerhalb des Seienden zur Sprache bringe. Dabei ist das Wesentliche nicht der Mensch, sondern das Sein; der Mensch ist für das Sein nur in dem Sinne wesentlich, daß es ohne den menschlichen Entwurf nicht zur Lichtung oder Sprache innerhalb des Seienden kommt.

Nun ist weiter zu fragen, *ob* das den Menschen übersteigende Sein auch *wirklich Transzendenz* besagt. In seiner Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ spricht Heidegger von der Transzendenz über das einzelne Seiende hinaus zu Welt-überhaupt. Welt aber meint nach dem „Brief über den Humanismus“ nicht einen Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins. Darum ist mit dem In-der-Welt-sein des Menschen noch nichts darüber entschieden, ob er ein nur diesseitiges oder ein auch jenseitiges Wesen ist. Es gibt also nach Heidegger ein *Transzendieren* des Menschen über das Seiende *zum Sein*, das nicht ohne weiteres Transzendenz vom Diesseitigen zum Jenseitigen, vom Sichtbaren zum unsichtbaren Gott ist.

Dieses Ergebnis wird durch Heideggers Aussage bestätigt, das *Sein* sei *weder Gott* noch sonst ein Weltgrund. Hier vollzieht sich eine wichtige Ausweitung des Seienden, insofern auch Gott und Weltgrund als Seiendes angesetzt werden, dieses also nicht auf innerweltlich Sichtbares beschränkt ist. Das Sein fällt deshalb nicht mit Gott zusammen, weil Gott als ein Seiendes gefaßt wird. Das Sein aber ist weiter denn alles Seiende, es umfaßt alles Seiende als dessen gründender Grund. Wie sehr es über allem Seienden steht, ergibt sich daraus, daß von ihm das ‚ist‘ auf ganz einzigartige Weise ausgesagt wird und im Vergleich mit ihm alles Seiende nicht und nie eigentlich ist. Wegen dieses Übersteigens des Seins über alles Seiende hieß es anfänglich im „Nachwort“ zu „Was ist Metaphysik?“, daß das Sein *wohl* west ohne das Seiende. Wenn man jetzt an derselben Stelle liest, daß das Sein *nie* west ohne das Seiende, so will diese Änderung wahrscheinlich der Gleichsetzung des Seins mit Gott vorbeugen.

Die Unterscheidung des Seins von Gott nimmt Heideggers Denken auf eine Ebene zurück, die der Entscheidung zwischen Theismus und Atheismus vorausliegt. In der jetzigen Weltensunde gilt es, zunächst in langer Arbeit das bisher der Vergessenheit anheimgefallene *Sein zu lichten*. Dann erst kann sich klären, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist. Einzig vom gelichteten Sein her kann das Heilige ins Scheinen kommen, „das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt“⁶. Die Frage ist dabei nicht,

⁶ Brief über den Humanismus, Bern 1947, 85 f.

ob es den Gott und die Götter gibt; vielmehr geht es darum, ob sie sich weiter versagen oder sich wieder erschließen. Solche Formulierungen lassen unzweideutig Hölderlins Stimme erklingen.

Nach dem Gesagten hat das Sein eine besondere Nähe nicht nur zum Menschen, sondern vor allem auch zu den göttlichen Mächten. Ob diese nur innergeschichtlich oder auch übergeschichtlich sind, bleibt noch offen. Die *Götter* scheinen nur *innergeschichtliche* Größen zu sein, während der Gott, der von ihnen unterschieden wird, zuletzt übergeschichtlich sein könnte, worüber aber Heidegger sich nicht äußert. Daß auch der *Gott* zunächst eine *innergeschichtliche* Wirklichkeit besagt, würde an sich seine letzte Übergeschichtlichkeit nicht ausschließen, wie sogar am Gott des Christentums in gewisser Hinsicht erkennbar wird. Doch könnte der übergeschichtliche Gott nicht als ein Seiendes im Sinne Heideggers gefaßt werden; denn das hieße, daß auch Gott im Sein gründet, daß auch Gott, verglichen mit dem Sein, nicht und nie eigentlich ist. Gott ist vielmehr in der Richtung des „Ipsum Esse“ zu suchen, in dem Thomas von Aquin Gott philosophisch aussprach, ohne ihn aber ohne weiteres mit dem Sein gleichzusetzen.

Bei Heidegger findet sich also eine Transzendenz, insofern das Sein alles Seiende als dessen Grund übersteigt. Insofern aber zugleich das Sein nie ohne das Seiende west, ist es nicht eine von diesem losgelöste oder absolute Macht; denn es west notwendig als Macht über das Seiende. Das Seiende, um das es hier vor allem geht, ist der sich zeitigende Mensch; das *Sein*, in dem seine Freiheit gründet, ist zunächst ebenfalls *geschichtlich*. Es durchwaltet und bestimmt die jeweilige Situation und bindet in der je und je vorhandenen Verflechtung des Seienden durch seinen Anruf die Freiheit; dieser Anruf klingt als Ruf des Gewissens auf. Da aber im gegenwärtigen Weltgeschick das Sein noch in der Vergessenheit ruht, ist auch seine bestimmende Kraft gehemmt, weshalb die Menschen, ja das Wesen des Menschen selbst in Heimatlosigkeit umherirren. Wir sagten, das Sein sei zunächst geschichtlich; denn letztlich ist es bei Heidegger zu dem hin offen, was nach unserer Überzeugung allein der Heimatlosigkeit Heimkunft gewähren kann, nämlich zu jener übergeschichtlichen Tiefe, in der das Sein erst seine Wahrheit erreicht, und zu dem übergeschichtlichen Gott.

3. Wenn die Transzendenz bei Heidegger noch irgendwie unentfaltet und verhüllt bleibt, so tritt sie bei den *übrigen* noch zu besprechenden *Existenzphilosophen* ausdrücklich und *offen* zu Tage.

Für *Jaspers* gründet die Existenz oder das entfaltete Selbstsein des Menschen wesenhaft in der Transzendenz: „Existenz ist das Selbst-

sein, das sich zu sich selbst und darin zu der Transzendenz verhält“⁷. Des näheren scheidet an den Grenzsituationen alles innerweltliche Bemühen, weshalb das sinnlich-zeitliche Dasein als unabgeschlossen, fragwürdig und nichtig erscheint. Mit dessen fragloser Festigkeit entgleitet dem Menschen der Boden, auf dem er stand, und der Abgrund des Nichts öffnet sich. Aus diesem kommt ihm das Sein entgegen, der die Welt übersteigende Urgrund von allem, die Gottheit, der eine Gott. Er erschließt sich nicht dem gegenständlichen Wissen, sondern dem ungegenständlichen philosophischen Glauben, der im Gegensatz zum religiösen Glauben steht. Während im letzteren Gott gegenwärtig und greifbar wird, bleibt er im ersteren abwesend und verborgen. Daher entfaltet sich die Religion in der Begegnung mit dem Transzendenten, die Philosophie hingegen in der immer unerfüllten Bewegung des Transzendierens. Diese stellt die letzte und eigentliche, freilich nur wenigen vorbehaltene Wahrheit dar, zu der jene die den meisten allein zugängliche und Gott immer wieder verdinglichende oder vergegenständlichende Vorstufe bildet. Die Transzendenz durchwaltet das Innerweltliche, indem sie ihm Tiefe und Sinn verleiht; sie bindet unbedingt die Freiheit, insofern der ferne Gott durch sie „unberechenbar nah in der absoluten Geschichtlichkeit einer je einmaligen Situation“ ist⁸.

Noch deutlicher tritt die Transzendenz bei *Kierkegaard* hervor. Wenn der Mensch durch seine Freiheit sich selbst setzt, erfährt er sich als immer schon von einem andern, nämlich von Gott gesetzt. Existenz kann sich als solche nur durch die Bindung an Gott oder durch den Glauben verwirklichen. Dabei ist ausdrücklich der religiöse, näherhin der christliche Glaube gemeint, dessen säkularisierte Gestalt der philosophische Glaube von Jaspers ist; im Gegensatz dazu vermag das Wissen Gott nicht zu erreichen. Im Glauben erhebt sich der Mensch insofern zur Existenz, als er sich dem ihn je und je anfordernden Gott in der jeweiligen Situation mit seiner Freiheit anheimgibt.

Damit verwandt ist *Marcel*, ohne von *Kierkegaard* abhängig zu sein. Der Mensch findet sich selbst als Existenz, wenn er den Bereich des gegenständlichen Wissens und damit des Problems hinter sich läßt und in die Sphäre des übergegenständlichen Geheimnisses eintritt. Dort erschließt sich ihm das Sein in Bindung und Treue; dabei setzt die Selbsttreue die Treue zum menschlichen Du und diese wiederum die Treue zum absoluten Du oder zu Gott voraus. Ihm öffnet sich der Mensch durch Anrufung, Anbetung und Glaube; dabei besagt Glaube anders als bei Jaspers die Vorstufe zum religiös-christlichen Glauben. So sich je und je mit seiner Freiheit dem Anruf Gottes hingebend,

⁷ Existenzphilosophie, Berlin 1938, 17.

⁸ Der philosophische Glaube, München 1948, 33.

gewinnt der Mensch sich selbst, lebt in ihm die Hoffnung auf die künftige, überzeitliche Vollendung⁹.

4. Den Abschluß unserer Darlegungen über das Inhaltliche der Existenzphilosophie soll ein Rückblick auf den *Zusammenhang von Freiheit und Transzendenz* bilden. Die jeweilige Situation wird in ihrer letzten Konkretheit durch die Entscheidung des Menschen selbst konstituiert. Das besagt jedoch weder einen blinden Irrationalismus noch einen seichten Relativismus, weil die Freiheit weder aus reiner Willkür noch auf Grund der Zufälligkeit des Seienden ihre Wahl trifft. Vielmehr steht sie unter dem Anruf des Seins und schließlich Gottes, wodurch der bloße Zeit-punkt zum Augenblick im Sinne Kierkegaards wird, insofern das Zeitliche vom Ewigen oder wenigstens vom Grund aller Zeitigung (Heidegger) durchwaltet ist. So gewinnt für die Existenzphilosophie das Seiende vom Sein oder von Gott her eine *transzendente Tiefe*. Auch die sogenannte Essenzphilosophie anerkennt diese Tiefe; doch sieht sie als Ausfluß der transzendenten Tiefe eine dem Seienden innewohnende oder *immanente Tiefe*, nämlich die ihm bleibend eingeprägte Wesensordnung. (Heideggers Sein hat vielleicht doch zunächst mit dieser immanenten und dann erst mit jener transzendenten Tiefe zu tun.)

Dahinter stehen *verschiedene Gottesbilder*. Wird die transzendente Tiefe verselbständigt, so zeigt sich darin Gott als der absolute Wille oder als die absolute Freiheit, die je und je über das jeder Wesensgesetzlichkeit entbehrende Seiende nach ihren unerforschlichen Ratschlüssen verfügt; hier tritt der konzeptualistisch-voluntaristische Untergrund der Existenzphilosophie zu Tage. Werden hingegen die transzendente und die immanente Tiefe verbunden, so zeigt sich darin Gott als absoluter Wille und absolutes Wissen zugleich, der über das Seiende nicht nach seinen Ratschlüssen verfügen kann, ohne es nach seinen Ideen zu prägen, und umgekehrt. In diesem Gottesbild enthält seine Transzendenz stets seine Immanenz, während das andere Bild die Transzendenz Gottes allein herauslöst, ihn so in unerreichbare Fernen rückt und zugleich die Problematik von Irrationalismus und Relativismus in ihn hinein verlagert. — Mit dem voluntaristischen Gottesbild ist ein ebensolches Menschenbild auf das innigste verknüpft, wie die Betrachtung der methodischen Seite der Existenzphilosophie noch deutlicher zeigen wird.

VI. Die konkrete Analyse der Existenz

1. In methodischer Hinsicht ist die Existenzphilosophie nach all ihren Richtungen konkrete Analyse der Existenz, was jetzt näher zu

⁹ Vgl. Reding, 110 ff.

bestimmen ist. Hinter diesem methodischen Prinzip steht ein tiefes *Mißtrauen gegen das Allgemeine*. Die den Menschen vergewaltigenden Mächte, von denen zu Anfang des Abschnitts über die Freiheit die Rede war, stellen sich als verschiedene Ausprägungen des Allgemeinen dar. Bei Hegel hat es die idealistische Gestalt der absoluten Idee, in der Naturwissenschaft tritt es als das Naturgesetz auf, für das Massendasein schließlich kehrt es als das wesenlose Gerede und Getue wieder. Mit diesen seinen tatsächlich zerstörerischen Formen wird in der Folge das Allgemeine überhaupt, weil man es davon nicht zu unterscheiden vermag, wenigstens in Fragen der Existenz als unzuständig betrachtet.

Nach Jaspers hat es seinen Ort im *Bewußtsein-überhaupt* und der diesem zugeordneten Wissenschaft, wo es um eine objektive und *allgemeingültige*, das heißt allen zugängliche und für alle zwingende Wahrheit geht. Diese Wahrheit wird in der Aussage vollzogen, hat also prädikativen Charakter; dazu ist sie gegenständlich, hat also mit dem gegenständlich Begegnenden zu tun. Da es aber ein solches nur im Raum des diesseitig Erfahrbaren gibt, ist das Wissen des Allgemeinen darauf beschränkt. Und auch in diesem Umkreis erschließt es nicht etwa eine an sich bestehende Wesensordnung; vielmehr entfaltet es sich in einer unter bestimmten Vorbedingungen entworfenen Kategorialität, weshalb ihm eine nur bedingte, nicht aber eine unbedingte Geltung zukommt.

Solches Wissen scheidet ebenso wie das in Marcells konkreter Philosophie dem Bereich der Probleme entsprechende Wissen an der *Existenz*. Da sie sich nämlich in dem je und je einmaligen Aufschwung der Freiheit vollendet, ist sie etwas völlig Einzelnes, das nicht auf das Allgemeine zurückgeführt werden kann. Deshalb besteht ihre Wahrheit darin, als diese einzelne in sich selbst hell zu werden; es ist also eine *vereinzelte*, mit der Existenz oder der Subjektivität identische und darum existenzielle oder subjektive Wahrheit. Hierher gehört Kierkegaards Wort: „Die Wahrheit ist die Subjektivität“¹⁰. Als ungegenständliche oder vorgegenständliche ist diese Wahrheit auch vorprädikativ, weil alles Aussagen immer schon vergegenständlicht. In ihrem innersten Kern öffnet sich die existenzielle Wahrheit zu der Transzendenz, da diese ja die letzte Tiefe der Existenz bildet, und wird so zum *Glauben*, bei Jaspers im philosophischen, bei Kierkegaard im theologischen Sinne, bei Marcel irgendwie als Unterwegs vom einen zum andern im Bereich des Geheimnisses.

2. Insofern sich die Existenzphilosophie im Raume der existenziellen Wahrheit entfaltet, ist sie konkrete Analyse oder Auslegung der Exi-

¹⁰ Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, II. Teil, 2. Abschn., 2. Kap.

stenz. Hier erhebt sich die *Frage*, ob damit die Philosophie nicht aufhört, Philosophie zu sein. An ihre Stelle scheint eine psychologisch-relativistische Beschreibung der Existenz zu treten. Diese scheint nicht über die verschiedenen Seiten des Existierens oder die Haltungen der Existenz hinauszukommen und sich so in Anthropologie zu erschöpfen, während ihr alle Gehalte oder die den Menschen umfangende Seinsordnung entweder in den Haltungen untergehen oder gänzlich entfliehen.

Prüfen wir die aufgeworfene Frage zunächst an *Kierkegaard*, dessen Stadien auf dem Lebenswege dafür aufschlußreich sind. Das ästhetische Stadium geht im Fluß der Erscheinungen unter und ist deshalb immer nur im Moment; daher verliert es sich an ebenso viele subjektive oder relative Schein-Wahrheiten, wie es Momente durchläuft; ihm ähnelt das „man“ bei Heidegger. Im ethisch-religiösen Stadium erst ist der Mensch er selbst, kommt sein innerstes Wesen zum Durchbruch, findet er sich selbst in der ewigen Bedeutung seines Daseins und damit das Absolute. Dies aber ist die von Kierkegaard gemeinte Subjektivität; insofern sie über die Erscheinungen hinaus- und in das Ewige oder Absolute hineinreicht, ist sie in ihrer Vereinzelung imstande, *absolute Wahrheit* zu vollziehen. Damit ist schon gegeben, daß nach Kierkegaards Absicht die Wahrheitsgehalte keineswegs von den existenziellen Haltungen verschlungen werden, wie besonders an Gott sichtbar wird; vielmehr sollen sich in den Haltungen gerade die Gehalte erschließen. Diese öffnen sich nämlich erst dann in ihrer Fülle, wenn sie nicht fremd und gleichgültig vor dem Menschen stehen, sondern von ihm mit der Leidenschaft seiner Innerlichkeit ergriffen werden und so erst ganz als Wahrheiten für ihn da sind, indem sie sich an ihm auswirken.

Auch *Jaspers* bezeichnet das existenziell Wahre als „unbedingt gültig“¹¹ und scheidet es dadurch von der relativen Schein-Wahrheit. Diese Unbedingtheit weist bei ihm in die „Kommunikation“ und in die „Grenzsituation“ hinein. Die existenzielle Wahrheit kann und muß in ihrer unvertretbaren Einmaligkeit dem andern Zeugnis von sich geben und so mit ihm in *Kommunikation* treten, wobei sie nicht für den andern gilt, sondern für ihn nur Vorbild, erweckender oder bestätigender Anruf zur Verwirklichung seiner eigenen Wahrheit wird. Das ist möglich, weil das jeweils Eigene der Existenzen oder Subjektivitäten „zwar in geschichtlicher Erscheinung verschieden ist, aber in der Ewigkeit zusammentrifft“¹². Derselbe Zusammenhang tritt in der *Grenzsituation* hervor, die immer schon die Existenz umfängt und das Irdisch-Zeitliche an seine Grenze und damit vor das Ewige führt.

¹¹ Der philosophische Glaube, 70.

¹² Ebd.

Wie sie die Nichtigkeit der subjektiv-relativen Meinung an den Tag bringt, so bestätigt sie die existenzielle Wahrheit gerade in ihrer Unbedingtheit. — Die so als unbedingt ausgewiesene Wahrheit soll nach Jaspers die den existenziellen Haltungen entsprechenden Gehalte eröffnen, was besonders von Gott gilt.

3. *Blicken wir von hier aus auf das Allgemeine* zurück. Nach Jaspers ist die existenzielle Wahrheit unbedingt gültig und „darum nicht Wahrheit für alle“ oder „allgemeingültig“¹³, während die Wahrheit des Bewußtseins-überhaupt allgemeingültig und deshalb nicht unbedingt gültig ist. Das Bewußtsein-überhaupt richtet sich auf das allgemeine Gesetz und sieht das Einzelne lediglich als dessen Fall; deshalb ist seine Wahrheit ohne weiteres für alle gültig und allen zugänglich. Im existenziellen Bereich hingegen kommt es gerade auf den Einzelnen an, dessen Wahrheit lebt, indem er sie je und je in seinem freien Aufschwung vollzieht. Da sich aber die konkrete Situation jedes Einzelnen von der aller andern unterscheidet, gilt seine im obigen Sinne absolute oder unbedingte Wahrheit nicht für die andern, ist sie nicht Wahrheit für alle oder allgemeingültig und daher nicht jedem zugänglich.

Soweit gehen wir mit Jaspers einig; doch bleibt die Frage, ob die existenzielle Wahrheit dem Allgemeinen *völlig heterogen* gegenübersteht. Nun sagt Jaspers selbst, das Eigene der Einzelnen sei nur in seiner geschichtlichen Erscheinung verschieden, während es in der Ewigkeit zusammentreffe. Hier ist offenbar das, was wir die transzendente Tiefe nannten, gemeint. Daß diese sich auch in der immanenten Tiefe oder in der Wesensordnung auswirkt, wird durch den konzeptualistischen Untergrund der Existenzphilosophie verhindert. Folglich bildet für sie die existenzielle Wahrheit einen radikalen Gegensatz zum Allgemeinen. Das gehört aber keineswegs zum Wesen der existenziellen Wahrheit; sie wird auch dann gewahrt, wenn die Existenz von einer Wesensordnung durchwaltet wird und deshalb der Einzel-Wahrheit ein den Einzelnen überschreitender oder allgemeiner Kern innewohnt.

Von der Wesensordnung her wächst eine *Brücke* über die von der Existenzphilosophie aufgerissene Kluft zwischen der existenziellen oder subjektiven Wahrheit, mit Bezug auf Gott *Glaube* genannt, und der nicht-existenziellen oder objektiven Wahrheit, die dem *Wissen* eignet. Gewiß besteht einerseits zwischen beiden der wesentliche Unterschied, daß letztere jederzeit verfügbar und zwingend ist, während erstere im freien Einsatz immer wieder neu errungen werden muß. Andererseits aber berühren sich beide durch ihre Verwurzelung in der

¹³ Ebd.

Wesensordnung, womit erstere zu ihrer Absolutheit einen Kern von Allgemeinheit gewinnt, während letztere in ihrer Allgemeinheit eine gewisse Absolutheit erreicht, insofern sie es in einer innersten Zone nicht mehr nur mit einer selbstentworfenen Kategorialität, sondern mit vorgegebenen Wesensstrukturen zu tun hat.

Zu bedenken bleibt noch, ob die existenzielle Wahrheit nicht durch den ihr innewohnenden allgemeinen Kern überhaupt erst *als Wahrheit ermöglicht* wird. Sie hängt als Wahrheit im Gegensatz zur bloßen Erscheinung ganz von der transzendenten Tiefe ab, was vor allem für Kierkegaard und Jaspers zutrifft. Die transzendente Tiefe aber kann sich nur im Durchgang durch die immanente Tiefe der Wesensordnung öffnen; sonst müßte man dem Menschen eine unmittelbare, irgendwie schauhafte Erfahrung des Transzendenten zuschreiben; eine solche jedoch hat er nicht. Daher droht die Gefahr, daß sich wegen des Fehlens der immanenten Tiefe die aus dem christlichen Glauben oder dessen Nachklang stammende transzendente Tiefe allmählich verflüchtigt und so auch die existenzielle Wahrheit sich auflöst. Deshalb kommt auch nie die Befürchtung zur Ruhe, daß die durch die existenzielle Wahrheit erschlossenen Gehalte in den entsprechenden existenziellen Haltungen untergehen, was bei dem Verhältnis des Transzendierens zu dem transzendenten Gott vor allem brennend wird.

4. Das bisher über die existenzielle Wahrheit Entwickelte kann nicht ohne weiteres auf *Heidegger* bezogen werden. Gewiß geht es auch bei ihm um eine konkrete Analyse des Da-seins oder des Menschen; doch steht diese von vornherein im Dienste der leitenden und alle Schritte in ihrer Eigenart prägenden Frage nach dem Sein selbst. Daher kommt es nicht auf die *existenzielle* Wahrheit oder auf die Verfassung des Menschen als dieses bestimmten Seienden an, sondern alles kreist um die *existenziale Wahrheit* oder um die Verfassung des Menschen als des Daseins, als des Da des Seins. Wenn sich das Sein einerseits je und je im Entwurf des Daseins ereignet, so ist das andererseits immer schon ein ek-statischer Entwurf, in dem sich das Dasein als dieses Seiende überschreitet in das ihm sich übereignende Sein hinein. Hiermit läßt das Dasein in seiner Je-meinigkeit immer schon eben diese seine Je-meinigkeit hinter sich und ist nichts weiter als das Da des allumfassenden Seins.

Dieser Ansatz besagt, daß sich im Einzelnen immer schon das *Allgemeine* verwirklicht. In dieselbe Richtung weist die *phänomenologische Methode*, die Heidegger anwendet, und die von ihrem Ursprung in Husserl her sich gerade im Raume des Allgemeinen entfaltet. Heidegger benutzt sie, um von dem zunächst und zumeist sich Zeigenden aus Schicht um Schicht das freizulegen, was sich zunächst und zumeist nicht zeigt, aber in dem zunächst und zumeist sich Zeigen-

den anwesend ist, um in dem im Seienden verfangenen Dasein das dem Sein dienende Da-sein offenbar zu machen. Freilich bildet das Sein im Gegensatz zu Husserl nicht ausschließlich ein übergeschichtlich vorgegebenes Allgemeines, sondern entsprechend dem früher entwickelten geschichtlichen Charakter des Seins ein je und je im Entwurf des Da-seins sich geschichtlich verwirklichendes Allgemeines; doch bleibt es trotzdem wahrhaft ein Allgemeines, weil das Sein nicht dem je und je geschehenden Entwurf entstammt, sondern dieser vielmehr im Sein gründet.

Damit scheint bei Heidegger der Weg angebahnt zu sein, der über die Unzulänglichkeiten der bloß existenziellen Wahrheit hinausführt, der auch über das zunächst nur geschichtliche Sein hinausführen kann zur übergeschichtlichen Tiefe des Seins und schließlich zum übergeschichtlichen Gott.

Unsere Darlegungen suchten zu verdeutlichen, daß die Existenzphilosophie, inhaltlich gesehen, die Existenz durch Freiheit und Transzendenz bestimmt, während sie, methodisch gesehen, eine konkrete Analyse der Existenz vollzieht.