

Joachim Stiller

Existenzphilosophie und
Existentialismus

Alle Rechte vorbehalten

Existenzphilosophie und Existentialismus

Diese Schrift mit dem Titel "Existenzphilosophie und Existentialismus" versteht sich als reines Quellenmaterial. Ich werde hier das Kapitel C. „Philosophie der Existenz“ aus dem folgenden Werk wiedergeben und ausführlich besprechen:

- Peter Ehlen, Gerd Haeffner, Friedo Ricken: Grundkurs Philosophie - Band 10: Philosophie des 20. Jahrhunderts (Kohlhammer Urban), S.73-98

Hier ein kurzer Auszug aus dem Inhaltsverzeichnis:

C. Philosophie der Existenz

I. Maurice Blondel

II. Leo Schestow

III. Nikolaj Berdjajew

IV. Karl Jaspers

V. Martin Heidegger (ich habe Heidegger hier noch eben eingefügt)

VI. Jean-Paul Sartre

VII. Simone Weil

VIII. Albert Camus

Philosophie der Existenz

Als Erfinder des existenzphilosophischen Denkstils gilt Søren Kierkegaard, der sich selbst aber als einen "religiösen Schriftsteller" und seine Schriften nicht als Existenzphilosophie bezeichnete. Ihre eigene Philosophie haben nur Jaspers und Sartre so bezeichnet. Oft aber wurde und wird das Etikett "Existenzphilosophie" von anderen zur Kennzeichnung bestimmter Denkwürfe verwendet, in denen die Schicksale der Freiheit bzw. des menschlichen Selbstverhältnisses zentral standen. So rechnet Sartre in seiner Programmschrift "Der Existentialismus ist ein Humanismus" (1945) Jaspers und Marcel zur christlichen, sich selbst und Heidegger zur atheistischen Variante der Existenzphilosophie. Aber abgesehen von der Tatsache, dass Jaspers nicht christliche und Heidegger nicht atheistisch genannt werden dürfen und dass Marceles Christentum eine Folge, nicht eine Voraussetzung seines Philosophierens war, haben Marcel und Heidegger die Bezeichnung "Existenzphilosophie" abgelehnt. So halten wir uns hier an jene Autoren, die sich selbst ausdrücklich so verstanden haben oder die von der Sache her so verstanden werden können. Dabei kann das „Existentielle“ das Thema eines ansonsten eher theoretischen Denkens sein, wie bei Blondel und Jaspers, oder aber vor allem den Stil und Motivation eines philosophischen Entwurfs prägen, wie bei Weil und Camus.

I. Maurice Blondel

Blondel, geboren am 02.11.1861 in Dijon in eine alte Bürgersfamilie, studierte zuerst dort Literatur, Naturwissenschaften und Recht, dann auch Philosophie, ab 1881 an der Ecole Normale Supérieure in Paris, u.a. bei Olle-Laprune und Bouteaux. 1893 legte er an der Sorbonne seine These d'Etat vor: (...), dazu als lateinische Nebenthese eine Abhandlung über das vinculum substantiale bei Leibnitz, dessen Denken ihn seit seinen Anfängen fasziniert hatte. Die "Action" ist Blondels Hauptwerk. Angeregt durch Kants Programm einer "Kritik" der Vernunftvollzüge und durch Hegels, in der "Phänomenologie des Geistes" nachvollzogenen Weg des Bewusstseins zu dem, was es an sich selbst ist, analysiert Blondel den dialektischen Weg des Wollens zu sich. Die Dialektik besteht darin, dass das Wollen als unausweichlicher und fundamentaler Vollzug (volonte voulante) in das jeweils Gewollte (volonte voulue) übergeht, ohne doch von diesem erschöpft zu werden. Vielmehr treibt das Wollen zu immer neuen Gestalten. Ihm selbst ist nicht zu entkommen, wie Blondel in den beiden ersten Kapiteln zeigt: Sogar der (durch Renan vertretene) "Dilettant", der in bewusster Oberflächlichkeit der Frage nach dem Sinn seines Lebens entkommen möchte, setzt sich entschieden gegen allen Entscheidungsernst ab; und auch der (durch Schopenhauer illustrierte) "Nihilismus", der nicht wollen will, will dadurch etwas bestimmtes. Denn man kann nicht vom Sein und Handeln ablassen und will es auch nicht.

Das zentrale dritte Kapitel bietet eine Phänomenologie des Wollens, das sich im Tun verleibt. Dazu muss sich der Wille durch eine Vielfalt von vitalen Strebungen durcharbeiten, um sich zu gewinnen und zu behaupten. Im Tun tritt der Wille in Erscheinung und beeinflusst dadurch unmittelbar das Wollen anderer, ob man will oder nicht. So entfaltet sich der Wille zur Kooperation an einem gemeinsamen Werk. Tiefer, die Verbindung verschiedener Interessen überschreitend, geht freilich die Tendenz zu einem kollektiven Wollen, wie es sich auf verschiedenen Ebenen der Liebe (in ehelicher Liebe, Vaterlandsliebe, Philanthropie) ergeben kann und in den Formen der Sitte und der Moralität idealisieren ausdrückt. Freilich: will man die Objekte seiner Liebe nicht blind vergöttlichen, so bleibt bestehen, dass kein Objekt des Wollens der Unendlichkeit des Grundwollensgerecht werden kann. Dieses schießt vielmehr über alles Gegebene hinaus. Damit zeigt sich das Grundwollen als eine Macht, über die wir letztlich keine Macht haben, ohne dass wir uns ihr gegenüber absetzen könnten. Was ist es letzten Endes? Welchen praktischen Sinn hat seine Unausweichlichkeit? Diese Fragen sind mit den Mitteln der autonomen Vernunft nicht mehr zu beantworten, die dadurch gegebene Situation ist mit den Mitteln der Autonomie des Willens nicht zu bewältigen. So entsteht das Verlangen nach einer Offenbarung und einer Mitwirkung von Seiten Gotte, d.h. des immanent-transzendenten Grundes der Willensdynamik. Gottes Sein deutet sich an als das absolut Notwendige, das dem bedingt Notwendigen des endlichen Seins und Wollens vorausgesetzt ist und als der fundamentale Ineinsfall von Sinn und Sein, der dem jeweiligen in unserer Erfahrung zugrunde liegt. So ergibt sich die Alternative: entweder verschließt sich der Mensch in seinen eigenen Möglichkeiten, und es bleibt beim Widerspruch zwischen seinem Grundwillen und dem konkreten Wollen, einem Widerspruch, den er sich zusätzlich meist verschleiert, oder er öffnet sich für die "übernatürliche" Möglichkeit, dass Gottes unendlicher Willens einen Willen überformt und so vollendet. Das Übernatürliche ist das, was für den Menschen zugleich unabdingbar nötig und unmöglich ist. Es begegnet in den harten Formen des Dogmas und des Ritus, deren Härte die der Realität überhaupt ist.

Blondels Absicht war, in streng philosophischer Methode, mit einem Minimum von Voraussetzungen, hinzuführen zu einer Haltung der Entschiedenheit, des sittlichen Ernstes und der religiösen Offenheit für Gott, falls dieser sich offenbart. Seines dezidierten Katholizismus wegen wurde Blondel das akademische Lehramt von der laizistischen Regierung zunächst vorenthalten. Erst ab 1896 durfte er an der Universität in Aix-en-Provence

lehren, in der äußersten Provinz, ohne echte Einflussmöglichkeit auf das geistige Leben der Nation, das auf Paris konzentriert war. Aber auch in Aix blieb ihm ein Ordinariat versagt, nur eine Titularprofessur war ihm gegönnt. Sein Leben lang kämpfte Blondel einen Zweifrontenkrieg, einerseits gegen die Frankreich dominierende positivistische und laizistische Strömung, andererseits aber auch und noch mehr gegen integristische Tendenzen in seiner eigenen Kirche, die, gegen Blondels modernen Ansatz beim Subjekt eine (verknöcherte) Form eines objektivistischen Thomismus gelten lassen wollten und die seinen Hinweis auf die Notwendigkeit des Übernatürlichen als Zerstörung der "Ungeschuldetheit" der Gnade missverstanden. So musste sich Blondel lang gegen den Vorwurf des (kirchlich verurteilten) "Modernismus" wehren. 1927 gab er wegen Erblindung seine Professur auf. Seine späteren Werke musste er diktieren: Die Tetralogie "La Pensee" (1934, 2 Bde.), "L'Etre et les etre" (1935), "L'Action" (1936/37, 2 Bde., mit Wiederaufnahme und Überarbeitung des Werkes von 1893) und "La philosophie et l'Esprit chretien" (1944/46, 2 Bde.). Sie sollten die systematische Gestalt seines Denkens darstellen, zu dem die erste "Action" nur die Einleitung war. Sie erreichten jedoch deren kraftvolle Form nicht mehr. Blondel starb am 04.06.1949 in Aix. Blondels Wirkung in der Universitätsphilosophie war gering, groß jedoch in der katholischen Theologie (de Montcheuil, de Lubac, Bouillard usw.), bis hinein in Dokumente des II. Vatikanischen Konzils.

Zu Blondel gäbe es sicherlich eine Menge zu sagen. In Anbetracht seiner relativen Bedeutungslosigkeit verzichte ich einmal darauf.

Ich persönlich lehne das weitestgehend ab. Ich bin kein "Philosoph des Tuns", sondern ein "Philosoph des Nicht-Tuns". Oder, um es mit Neale Donald Walsch zu sagen: "Ihr braucht nichts mehr zu tun. Ihr habt schon alles getan." Das ist - zumindest psychologisch - ungeheuer wichtig. Und das zeigt auch meine eigene Einstellung dem gegenüber, was man gemeinhin "Aktionismus" nennt. Für mich eine Totgeburt. Da denke ich lieber über Gott und die Welt nach, als mich in irgendeinem blinden Aktionismus zu verlieren.

II. Lew Schestow

Leo (Lew Isaakowitsch) Schestow kam am 12.02.1866 als Sohn des jüdischen Großkaufmanns Isaak Schwarzmann in Kiew zur Welt. Er starb am 20.11.1958 in Paris. Die orthodox-jüdische Atmosphäre von Elternhaus und Schule hat ihn nachhaltig geprägt. Dem intellektuellen Leben fühlte er sich bald stärker verbunden als dem Unternehmertum. Nach längerem Auslandsaufenthalt zog er 1920 nach Paris. In Deutschland war er Mitglied der Kant- und der Nietzsche-Gesellschaft; zu E. Husserl und zu M. Buber unterhielt er freundschaftliche Beziehungen. Zu seinen wichtigsten Werken zählen: "Die Apotheose der Bodenlosigkeit. Versuch adogmatischen Denkens" (1905); "Auf Hiobs Waage. Über die Quellen der ewigen Wahrheiten" (1929); "Kierkegaard und die Existenzphilosophie. Die Stimme eines Rufenden in der Wüste" (1936); "Spekulationen und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen" (1925-1938); die meisten seiner Bücher sind ins Französische und Deutsche übersetzt. Der Titel seines bekanntesten Werkes "Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie" zeigt das Thema seines Denkens an: Die Beziehung von Vernunft und Glauben; es wurde 1938 zuerst in französischer Sprache veröffentlicht.

Schestow erweist sich als ein leidenschaftlicher Verfechter eines religiös begründeten existentiellen Personalismus. Gestützt auf eine stupende Belesenheit und in glänzendem Stil unternimmt er es, die Unfähigkeit des schlussfolgernd argumentierenden Denkens aufzudecken, in seinem Versuch Gott zu erkennen und dem konkreten menschlichen Individuum in seiner Einzigartigkeit gerecht zu werden. Die den Zwängen der Logik

unterworfenen Philosophie muss die Freiheit und absolute Transzendenz Gottes verfehlen, denn es kann nicht sein, dass der Schöpfer des Seins den von ihm selber mit dem Sein geschaffenen Gesetzen untersteht. Dennoch hält die Philosophie Gott gleichsam triumphierend ihre unbedingten "Wahrheiten" entgegen, vor denen seine Allmacht kapitulieren muss. Die "Wahrheit" des Rationalismus lautet: Gott könne weder ein rundes Dreieck schaffen, noch könne er ein Ereignis, das einmal geschehen ist, ungeschehen machen: "Hätte irgendwer zu Spinoza, Leibnitz oder Kant gesagt, der Wahrheit: 'man hat Sokrates vergiftet' sei eine Frist gesetzt und wir würden über kurz oder lang das Recht zu der Behauptung erringen, niemand habe Sokrates jemals vergiftet, diese Wahrheit befinde sich wie alle Wahrheiten in der Gewalt eines höheren Wesens, welches auf unser Flehen hin sie aufheben könne, - so hätten sie hierin einen vermessenen und lästerlichen Anschlag auf die heiligen Rechte der Vernunft erblickt und wären empört gewesen... Dass auf Erden Gerechte wie Hunde vergiftet werden, das beunruhigt die Philosophen nicht, denn sie meinen, dass dies die Philosophie in keiner Weise bedrohe" (Athen und Jerusalem, 28 f.).

Gegen die sogenannten zwingenden Wahrheiten der Vernunft betont Schestow unablässig den undurchdringlichen "Rest" (Schelling), den keine Vernunftkenntnis auflösen kann. Jenen zwingenden Wahrheiten, auf denen in seinen Deutungen das philosophische Denken beruht, stellt er den biblisch-messianischen Glauben entgegen, der ohne die Sicherheit der Logik auskommt. "Überall ist da das abschwächende, den Gedanken diskreditierende 'Vielleicht', jenes für den gesunden Menschenverstand unerträgliche, zitternde, flammende Halblight, bei dem alle klaren Umrisse verschwinden und die Grenzen zwischen den Gegenständen sich verwischen, sich derartig verwischen, dass man nicht weiß, wo der eine endet und der andere anfängt. Die Selbstsicherheit verschwindet, eine sichere Bewegung in bestimmter Richtung wird unmöglich" (Auf Hiobs Waage, 63).

Richtig ist, dass es weder letzte, noch ewige, noch absolute Wahrheiten gibt. Eine wichtige Erkenntnis.

Der "uralte Gegensatz des hellenischen und des biblischen Denkens" ist für Schestow nicht zu vermitteln (Athen und Jerusalem, 27) auch das Bemühen des christlichen Mittelalters, Jerusalem mit Athen auszusöhnen, musste scheitern. **[Na ja, was ist denn mit Philon, Sakkas und Plotin?]** Gott ist weder der Garant einer Seinsordnung noch einer moralischen Ordnung - er ist jenseits dieser Ordnung. **[Das ist sehr gewagt...]** Unerträglich erscheint Schestow deshalb das Urteilen aus der Position "letzter" oder "ewiger" Wahrheiten. **[Richtig, es gibt weder letzte, noch ewige, noch absolute Wahrheiten... Ich sagte es bereits...]** Die Annahme derartiger Wahrheiten würde das Absolute in das weltliche Seiende herabziehen und der absoluten Transzendenz und Heteronomie Gottes widersprechen. Mit dieser Annahme ist das ethische Moment seines Existentialismus verbunden. Moralische Urteile, die von allgemeingültigen Prinzipien ausgehen und mit der Gewissheit absoluter Richtigkeit gefällt werden, können dem Individuum in seiner konkreten Einzigartigkeit nicht gerecht werden. Einen Mangel an Mitgefühl, der aus der Überordnung rationaler ethischer Erkenntnis über die konkrete menschliche Situation hervorgeht, findet Schestow in der Darstellung der Anna Karenina durch Tolstoi und in anderer Hinsicht in der Ethik Spinozas.

Was die Relativität von Wahrheiten anbelangt, bin ich mit Schestow einer Meinung. Allerdings lehne ich umgekehrt einen ethischen Individualismus und Relativismus umso entschiedener ab.

Um die Souveränität des göttlichen Willens gegenüber jeglicher "Notwendigkeit" - und sei es die der Logik - zu unterstreichen, betont Schestow im Sinne der jüdisch-messianischen Tradition die freie Erwählung durch Gott. Sofern das Kommen des Messias sich jedem

rationalen Berechnen entzieht, schließt die messianische Hoffnung die Möglichkeit des radikal neuen und damit die Möglichkeit auch dessen ein, was als unmöglich erscheint. Im Wunsch, die von der Paradiesesschlange versprochenen Früchte vom "Baum der Erkenntnis" zu pflücken, sieht Schestow die menschliche Ursünde. Das so gewonnene (vermeintliche) Wissen verführt dazu, sich in der Immanenz des weltlichen Seins einzurichten. Dagegen ist der Glaube, der sich im Handeln beweist (wie bei Abraham und den jüdischen Propheten) der Garant der Wahrheit. Das biblische Motiv des Exodus erscheint so als Hintergrund von Schestows Denken. Schestow, der Erkenntnis und Wissen als Bedingung des tugendhaften Lebens ausgegeben hatte und so als der Repräsentant autonomer menschlicher Selbsterlösung anzusehen ist, hört doch auch auf die Stimme seines "Dämons" und gelangt so über das sonst vorherrschende Immanenzdenken hinaus. Auch der Philosoph vermag zu ahnen, wie Sokrates bezeugt, dass Gott über jede Art äußerer Notwendigkeit erhaben ist, dass das Gute von Gottes Güte abhängt, dass es keine von ihm unabhängige Notwendigkeit gibt, der zufolge etwas gut ist.

Zu den Philosophen, von denen Schestow sich verstanden weiß, gehört in besonderer Weise Nietzsche als Denker, der die fraglos geltenden Wertvorstellungen in Frage stellt und eine radikale Erneuerung des Menschen sucht. Aber auch Pascal, Luther, Kierkegaard lässt er - nicht ohne Einschränkungen - gelten. Zustimmung findet Dostojewski, der in den Notwendigkeiten, die ihm durch die Zwangsarbeit auferlegt waren, aber auch in der logischen Notwendigkeit $2 \times 2 = 4$, eine "steinerner Mauer" erlebte, welche die Freiheit beseitigt und "den Anfang des Todes" bedeutet (Athen und Jerusalem, 366).

Freilich, auch Schestow kommt nicht umhin, den Kampf gegen die Anmaßungen der Ratio eben mit den Mitteln der Ratio zu führen. Sein Umgang mit seinen philosophischen Gegnern ist sehr oft sehr eigenwillig und nicht darauf gerichtet, den ursprünglichen Sinn der zahlreichen von ihm angeführten Zitate freizulegen. Er will zwar zur verborgenen "Seele" ihrer Philosophie vordringen, um mit ihnen ein "Gespräch" über Ratio und Glauben führen zu können, nimmt aber ihre Aussagen oft ungeachtet ihrer Aussagenintention nur zum 'Anlass, seine eigenen Ansichten ins "Gespräch" zu bringen. Hierin ist der eigentliche Mangel in Schestows philosophiehistorischen Schriften zu sehen: Ein wirkliches Gespräch kommt nicht zustande, weil Schestow sich damit begnügt, aus den Gedankengebäuden das Material herauszuberechnen, das ihm als Beleg für seine Rationalismuskritik geeignet scheint. Eine kritische Prüfung der Konsistenz etwa des Begriffs der "creatio ex nihilo", die allein der Souveränität Gottes als Schöpfer entsprechen, findet nicht statt. Schestow hält es für ausreichend, dass mit ihm die Schöpfung als eine Gabe, die Gott frei von jeder Notwendigkeit mitteilt, charakterisiert ist. Das Versprechen, selber eine religiöse "Philosophie" zu bieten, wird nicht eingelöst, müsste sie doch durch die argumentative Begründung ihrer Aussagen, die Ratio wieder in ihr Recht einsetzen. So schwankt die Bedeutung des "und" im Titel seines Werkes "Athen und Jerusalem" zwischen gegenseitigem Verwiesensein und unversöhnlicher Konfrontation.

Das Weltall ist nicht aus dem Nichts entstanden, ob mit Gott oder ohne. Auch vorher hat es schon ein Weltall gegeben. Das lässt sich mathematisch eindeutig zeigen.

III. Nikolai Berdjajew

In seiner Selbstbiographie nennt Nikolai Berdjajew sich einen heimatlosen Fremdling in der Welt: "Ich hatte nie ein Gefühl für meine Herkunft [...]. Der 'Mutterschoß' sowohl meiner eigenen Mutter als auch der Mutter Erde bedeutete mit überhaupt nichts". Seine Selbstgewissheit war durch seine Erfahrung des schöpferischen Handelns begründet; sie wurde für ihn zum Ausgangspunkt der philosophischen Orientierung. Die "Welt", in die er sich "geworfen" erfährt, erlebte er als Manifestation des Bösen; sie stellte das freie

Schöpfertum unaufhörlich in Frage. Darum ist der ethische Protest gegen die Welt "meine vorwiegende Lebensorientierung", heißt es in seiner Selbstbiographie. In Anlehnung an K. Jaspers' "Psychologie der Weltanschauungen" charakterisiert sein Denken als "prophetische Philosophie", die Impulse geben und gestalten will. Deutlich kommen in seinem Philosophieren sein Charakter und seine Lebenseinstellung zum Ausdruck.

Ich selbst bin kein prophetischer Philosoph sondern ein apokalyptischer Philosoph. Das ist ein kleiner Unterschied.

Geboren wurde Nikolai Berdjajew am 06.03.1874 bei Kiew als Sohn einer aristokratischen Familie. Als Student wurde er wegen Teilnahme an marxistischen Studentendemonstrationen von der Universität relegiert. Nach dreijähriger Verbannung folgte ein Studienaufenthalt in Heidelberg. 1922 wurde er wegen seiner antibolschewistischen Haltung aus Russland ausgewiesen. Zunächst lebte er in Berlin, ab 1925 bei Paris; hier leitete er eine "Religiös-philosophische Akademie" und die von ihm gegründete Zeitschrift "Put" (Der Weg). Eine Universitätslaufbahn blieb ihm versagt. Am 24.03.1948 verstarb er in Clamart bei Paris.

1916 erschien sein Buch "Der Sinn des Schaffens" (dt. 1927). In seiner Autobiographie nannte er es sein "bedeutendstes Buch", in dem "das Thema seines ganzen Lebens" aufgezeichnet ist. Zu den wichtigsten Werken gehören ferner "Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums" (1927, dt. 1930). Als sein "radikalstes" und "extremstes" Buch bezeichnet Berdjajew "Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit. Versuch einer personalistischen Philosophie" (1939, dt. 1954). Hervorzuheben sind ferner: "Der Sinn der Geschichte" (1923, dt. 1935); "Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie" (1949, dt. 1953). Eine kompakte Zusammenfassung seiner wichtigsten Gedanken enthält die Schrift "Das Problem der Anthropozentrie. Fragmente" (dt. 1925).

Da schöpferisches Handeln nur freies Handeln sein kann, wird die schöpferische Freiheit zum Ausgangspunkt von Berdjajews Denken. Der aristotelischen Metaphysik wirft er vor, sie sei "in all ihren überwiegenden Richtungen naturalistisch und substantiell"; für sie sei "Gott und Geist eine Realität derselben Ordnung wie die materielle gegenständliche Welt". Weder auf den menschlichen Geist noch auf Gott ist nach Berdjajew der Substanzbegriff anwendbar, denn Substanz besagt Begrenzung. **[Das sehe ich aber entschieden anders...]** Doch "gibt es keine transzendenten Grenzen, die den Menschen von Gott und von der Welt trennen", heißt es in "Die Philosophie des freien Geistes". **[Auch das sehe ich anders...]** Nicht einmal der Begriff "Sein" ist auf Gott anwendbar, Gott ist vielmehr "flammende Bewegung" kein "bewegungsloses, substantielles, transzendentes, metaphysisches Sein". **[Gott ist das Sein und das Nichtsein zugleich... Er lässt sich nur nicht auf das Sein allein reduzieren...]** Der starke Einfluss Dostojewskis zeigt sich in der zentralen Bedeutung, die Berdjajew der Frage nach dem Ursprung des Bösen und damit dem Theodizeeproblem zumisst. Da das Böse - die Verneinung des Lebens - nicht auf Gott zurückgeführt werden kann, muss die Freiheit als die Quelle des Bösen von Gott unabhängig sein. **[Dostojewski hat in dieser Frage eigentlich gar keinen Eindruck auf mich gemacht... Ich selbst halte es in der Frage der Theodizee unbedingt mit Leibniz...]** In der Lehre Jakob Böhmes vom "Ungrund" findet Berdjajew die angemessene Lehre von der Freiheit. "Die Freiheit ist im dunklen Ungrund, im Nichts verwurzelt; [...] die Freiheit geht der Welt voraus [...]. Gott ist allmächtiger Herr über dem Sein, aber nicht über dem Nichts, aber nicht über der Freiheit." **[Dem möchte ich grundsätzlich widersprechen: Gott "ist" die Freiheit... Und dann landen wir eben doch wieder bei Leibniz...]**

Für meine Begriffe überbewertet Berdjajew das schöpferische Handeln und die schöpferische Freiheit bei Weitem. Und das sage ich als Künstler. Darum komme ich

auch erheblich besser mit Aristoteles klar. Für mich sind Aristoteles und Platon einfach gleich wichtig.

Im Ungrund, dem "uranfänglichen Nichts", der nicht Gott ist, ist die Möglichkeit sowohl des Bösen wie des Guten gesetzt, er "ist der Quell jedweden Lebens, jeder Aktualisierung im Sein". Das Böse, "das aus dem tiefsten Innern der Freiheit geboren ist" ist selber "Nichtsein, das man vom uranfänglichen Nichts unterscheiden muss". **[Das "Nichts" gibt es nicht... Es ist eine bloße Worthülse...]** Aber es kann eine gewaltige Kraft besitzen, es darf nicht als Seinsmangel (privatio boni) verstanden werden. Das Böse ist der "Abfall des Geistes" der sich Gott zu sein dünkt und "in die untersten Tiefen des Seins hinabstürzt". **[Das stimme ich mal zu...]** Damit ist eine Entscheidung für den genannten Kosmos getroffen. "Die Verleiblichung und Materialisierung des menschlichen Wesens [...] ist bereits das Ergebnis eines Ergebnisses, das sich in der geistigen Welt abgespielt hat". Die "natürliche Welt" ist "ein Ergebnis des Sündenfalls", der als ein "vorweltliches" Ereignis der "geistigen Welt" anzusehen ist. **[Bitte nicht auch noch der Sündenfall... Grrrr...]** Die christliche Lehre vom Logos kann deshalb nicht bedeuten, "dass sich im Sein schon seit Anbeginn das Reich des Lichtes und des Sinnes verwirklicht, dass der Logos von Anbeginn jedwede Finsternis überwunden habe. Das göttliche Leben ist eine Tragödie" denn Gott besitzt nicht die Macht, das Böse zu verhindern. **[Er besitzt sehr wohl die Macht, aber er greif nicht ein, um uns nicht die Freiheit zu nehmen... Der Kampf um das Gute freilich ist ewig, aber Gott bleibt immer der Sieger...]** Auch die Möglichkeit des menschlichen Bösen ist in der meontischen (nichtseienden) Freiheit begründet. (Philosophie des freien Geistes 1888 ff.)

Gut und Böse strömen aus dem "Urgrund" (nicht Ungrund), der Gott ist... Gott ist das Böse auch, aber eben nur der Möglichkeit nach... Zurück zu Gott kommen wir aber nur auf dem Weg des Guten... Wir können uns frei entscheiden... Und wir müssen es auch... So gesehen ist das Leben eine Prüfung... Das ist der Preis für unsere Freiheit, die Gott ganz bewusst für uns vorgesehen hat. Und damit gibt es keinen Sündenfall... Ganz im Gegenteil, wir müssen Adam und Eva sogar dankbar sein, denn seit dem haben Wir Teil an Gottes Plan... Vorher existierten wir noch gar nicht wirklich... Es ist der große und ureigentliche Moment der Menschwerdung... Gott hat uns nicht aus dem Paradies vertrieben... Ganz im Gegenteil: Er hat uns überhaupt erst auf den Weg dorthin geschickt...

Die gnostischen Elemente in Berdjajews Denken sind unübersehbar; sein Begriff von Gott ähnelt dem eines Demiurgen, kaum aber dem christlichen Gott, der zugleich allmächtiger Schöpfer und Erlöser ist. Dennoch hat Berdjajew sich als christlichen Denker bezeichnet, dem es darum geht, die Implikationen von Schöpfung, Inkarnation und Erlösung philosophische zu verstehen.

Eine große Rolle spielen in seinen Werken ethische Fragen (insbesondere in "Die Bestimmung des Menschen" und "Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit"). Der Bestimmungsgrund des sittlichen Gutes kann nicht durch Entgegensetzung zum Bösen gewonnen werden. Der Sündenfall, durch den die Unterscheidung von Gut und Böse erst möglich geworden ist, ist das eigentlich ethische Problem. Sein Ermöglichungsgrund liegt "jenseits von Gut und Böse". Darum ist die Grundfrage der Ethik die Beziehung zwischen der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen. Weil der schöpferische Akt im Zentrum seines Denkens steht, ist für Berdjajew das "sexuelle Problem" die "zentrale Frage der philosophischen Anthropologie". "Das Schaffen ist zutiefst mit der sexuellen Sphäre verbunden". Auch für die philosophische Wirklichkeitserkenntnis ist die Beziehung von Mann und Frau bedeutsam.

Fortsetzung folgt...

Die wahrhaft schöpferische Macht der Freiheit erweist sich im sittlichen Akt, denn in ihm erfüllt sie nicht nur vorgegebene Gebote; mit dem Guten schafft sie etwas, das bisher noch nie dagewesen war. Eine Gesetzesethik, welche dazu zwingt, Gutes und Böses zu unterscheiden, kann dem Schöpferischen im Sittlichen nicht gerecht werden. Die Sehnsucht des Menschen richtet sich nicht nur auf Befreiung vom Bösen, sondern auch auf Erlösung von dem Zwang, Gutes und Böses unterscheiden zu müssen. **[Nein Danke!]** Die "Tragik" des Sittlichen sieht Berdjajew darin, dass bei Entscheidungen für bestimmte sittliche Werte unvermeidlich andere Werte verletzt werden. Die Ethik des Schaffens führt auf das Problem der Freiheit, des M-On, zurück. "Nur aus der abgründigen Freiheit ist das Schaffen möglich". Dem Schaffen selbst wohnt auch insofern eine "Tragik" inne, als es sich vergegenständlichen und das Geschaffene sich vom Schöpfer lösen muss, obgleich "die schöpferische Flamme der Ewigkeit angehört". **[Den letzten Punkt sehe ich ein, aber das ist natürlich eine andere Tragik, als die angebliche ethische Tragik...]** Diese "Tragik" führt dazu, dass die dem Schöpfer entfremdete Welt dem neuen schöpferischen Impuls Widerstand entgegensetzt... **[Vielleicht...]**

Moralisches Empfinden und ästhetisches Empfinden sind grundsätzlich zweierlei... Beides hat nicht das Geringste miteinander zu tun... Insofern steht beides auch nicht im Widerspruch zueinander... Handlungen können genau so gut unter moralischen Gesichtspunkten betrachtet werden, wie unter ästhetischen...

Berdjajews Werk zeichnet ein überwältigender Reichtum an geistvollen Einsichten aus, die man zur Anthropologie, zur philosophischen Gotteslehre, zur Erkenntnistheorie und zur Ethik zählen kann. Die Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts verdankt ihm fruchtbare Impulse. Da seien Ausführungen immer wieder Problemstellungen der christlichen Dogmatik berühren, sind sie auch für die Theologie anregend geworden. Eine scharfe kritische Stellungnahme zur russischen orthodoxen Kirche trug ihm allerdings schon früh die Anklage der "Gotteslästerung" ein. Nur der Ausbruch des Ersten Weltkrieges verhinderte die Verurteilung und Verbannung nach Sibirien.

Zu Recht hat Berdjajew bemerkt, seine Philosophie sei "intuitiv in ihrer Herkunft und apriorisch in ihrer Form". Zur Methode seines Philosophierens schreibt er selbstkritisch in seiner Autobiographie. "In meinem Denken [...] gibt es keine diskursive Entwicklung des Gedankens"; er gesteht sogar ein, dass er "über keinen systematischen, logischen Gedankenzusammenhang" verfügt. Das Eigentliche, um das es ihm geht, erschließe sich nicht der diskursiven Argumentation, sondern nur der Intuition...

Auch bei Berdjajews zeigt sich, wie schon bei Schestow, die große Nähe der Existenzphilosophie zur Lebensphilosophie... Existenzphilosophie und Lebensphilosophie scheinen nur zwei Seiten ein und derselben Medaille zu sein.

IV. Karl Jaspers

Jaspers wurde geboren am 23.02.1883 im Oldenburgischen, als Sohn eines Bankdirektors und Landtagsabgeordneten, der kein Liebhaber von Großherzog, Militär und Pastoren war. Der von Jugend anranke Jaspers war ein Einzelgänger. Als sein Studium wählte er die Medizin - einerseits, um mit seiner schweren Lungenkrankheit so zurechtzukommen, dass er dem schwachen Körper möglichst viel Leistung abverlangen konnte, andererseits, um ein philosophisches Bedürfnis zu befriedigen: an der strengen naturwissenschaftlichen Methode den Verstand zu schulen und zugleich aus naher Bekanntschaft die Grenze des empirisch-wissenschaftlichen Denkens zu erkunden. Innerhalb der Medizin vertiefte er sich in die Probleme der Psychiatrie. Als Frucht des Versuches, Ordnung in die Vielfalt der dort üblichen Ansätze zu bringen und den intuitiv-verstehenden Zugängen das gleiche Recht wie den

physiologisch-erklärenden zu sichern, erschien 1913 seine "Allgemeine Psychopathologie", die ihn berühmt machte. 1919 stellte er ihr eine "Psychologie der Weltanschauungen" zur Seite, die zugleich ein Beitrag zur Theorie des "normalen" Seelenlebens und eine Einleitung in die Philosophie sein sollte. Sie war das erste deutsche Buch, in dem Anregungen der Existenzanalyse S. Kierkegaard aufgegriffen wurden. Ihr Einfluss war groß.

1920 wurde Jaspers Philosophieprofessor in Heidelberg, wo er, ganz durchdrungen von der Verantwortung seiner universitären Stellung, dozierte, bis man ihm, der mit einer Jüdin verheiratet war, 1937 des Lehrstuhl entzog. 1938 folgte ein Publikationsverbot. Seine Frau musste sich verstecken. Für den 14.04.1945 war der Abtransport beider in ein Vernichtungslager geplant.

Die bedeutendste systematische Publikation von Jaspers bleibt wohl sein dreibändiges Werk "Philosophie" (1932); denn die nach 1945 geplante Philosophie des "Umgreifenden" blieb nach dem ersten Band, "Von der Wahrheit" (1947), stecken. Es geht Jaspers um eine geistige Erneuerung, um eine Art intellektueller Bekehrung, die einen Weg aus der tiefen Krise der Kultur Europas nach dem Ersten Weltkrieg weisen soll. Die großen Denker der Vergangenheit, von denen sich Jaspers am tiefsten beeindruckt ließ, waren Kant und Kierkegaard; unter den Zeitgenossen waren ihm Max Weber und Martin Heidegger die wichtigsten Gesprächspartner.

Der 1. Band, "Weltorientierung", bekämpft die objektivistische Selbstinterpretation der Wissenschaft als einer immer vollständigeren Aufdeckung der Wahrheit über die Welt. Zwei Argumente werden ins Feld geführt: das Wissen von der Natur kann sich nie zu einem geschlossenen Weltbild vollenden, weil mit den Ergebnissen der Forschung auch neue Fragen und Fragestile entstehen; außerdem lässt sich die Pluralität der wissenschaftlichen Methoden nicht auf eine Einheitsmethode zurückführen. Vielmehr liegt in der Erkenntnis, dass Wissenschaft ein Prozess unabschließbarer Synthese und Differenzierung ist, ein Hinweis auf das Leben des wissenschaftlich tätigen Geistes selbst, das von der empirisch-wissenschaftlichen Erforschung nicht erfasst werden kann.

Jaspers scheint ja ein echter Vorläufer von Paul Feyerabend zu sein ("Wider den Methodenzwang"). Interessant.

Dieses Leben wird nun aber bei Jaspers nicht, wie in der metaphysischen Tradition, auf sein Wesen hin untersucht, sondern, ähnlich wie bei Kant, in praktischer Perspektive angegangen. Das ist der Inhalt des zweiten und wichtigsten Bandes, der deshalb nicht "Theorie des Geistes" sondern "Existenzerhellung" heißt. **[Heidegger hat später oft von Existenzzerhellung oder Seinszerhellung gesprochen...]** Es geht darum, das, was ich als freies, unter der Idee der Wahrheit und der Würde lebendes Wesen, schon bin und gewesen bin, so ins Bewusstsein zu heben, dass der Vollzug der Existenz adäquater, besser verantwortet werden kann. Es gibt für diesen Vollzug keine objektiv vorliegenden Normen: denn die bloß faktische Überlieferung kann nicht unmittelbar als solche gelten, und eine metaphysische Instanz der Prüfung erkennt Jaspers nicht an. Wohl aber gibt es Lebenssituationen, durch die der Einzelne zu einer inneren Wahrheit erweckt werden kann, die das Gesetz seiner Freiheit ist. Dort werden Erfahrungen ambivalenter Endlichkeit gemacht. Die eine ist das Erlebnis der Kommunikation: von einem Menschen so geliebt zu werden, dass diese Liebe unerbittlich Wahrhaftigkeit und Treue zu sich selbst fordert und damit zugleich die eigene Freiheit zur Übernahme ihrer selbst und zur Annahme des Partners ermächtigt. Die andere Erfahrung, an der die Existenz zu sich kommt, ist die der Grenzsituation. Mit diesem Wort bezeichnet Jaspers jenen Ort, an dem das praktische Lösungspotential eines Menschen an eine unübersteigbare Mauer stößt; es ist die Unausweichlichkeit des Todes, des Leidens, des Schuldigwerdens usw. Wer sich dieser Notwendigkeit, die alles gewöhnliche Verstehen- und Bewältigenkönnen zunichte macht,

stellt, kann nur verzweifeln oder eine bisher verborgene Dimension entdecken, aus der heraus die Freiheit lebt und eigens existieren kann. Diese Dimension nennt Jaspers "Transzendenz", weil sie alle anderen Möglichkeitshorizonte übersteigt.

Ihrer Deutung gilt das 3. Buch ("Metaphysik"). Das Bewusstsein der Transzendenz ist ganz und gar ein existenzielles: Wer in die Grenzsituation kommt, transzendiert die Grenze zunächst im Verlangen, doch nicht einen Grund zur Lebensbejahung zu finden; darüber hinaus kennt Jaspers die Ermächtigung der sinnbezogenen Freiheit nicht nur als Postulat, sondern auch als Erfahrung. Diese Erfahrung ist nie empirisch von der Art wiederholbarer Empirie; sie ist an den Ernst und die Nicht-Objektivierbarkeit der Existenz gebunden; sie hat die Eigenart eines "Glaubens" d.h. eines Festhaltens an der Möglichkeit vernünftiger Lebensgestaltung auch angesichts der radikalen Endlichkeit. Die gemeinte Erfahrung der Transzendenz kann sich auch in irgendwelchen welthaften Bildern aussprechen, die aber niemals mehr als zweideutige "Chiffren" seinkönnen. Die Chiffren sind nur für den lesbar, der die Erfahrung selbst kennt, weil kein notwendiger Zusammenhang der Zeichen mit dem Bezeichneten besteht. Der "philosophische Glaube" setzt sich insofern gegen den Offenbarungsglauben ab, als er in den Zeugnissen des letzteren nur eine mögliche und durch ihre Fixierung höchst gefährliche Dokumentation einer Haltung und eines Bewusstseins sieht, in dem das Namenlose der menschlichen Existenz als solcher gelebt wird. Umgekehrt kann man sich fragen, ob das Jaspersche Transzendieren nicht in einem gewissen Voluntarismus durchzogen bleibt.

Das Existenzdenken Jaspers' wandte sich zunächst nur an den individuellen, fragenden Zeitgenossen; dabei war die Tragfähigkeit der großen Institutionen der Kultur, nicht zuletzt der Universität, naiv vorausgesetzt. Durch die politische Entwicklung wurden Jaspers jedoch die Augen geöffnet. So weitete sich sein Interesse nach dem zweiten Weltkrieg, als die NS-Zeit "ohne Kompromisse, aber nicht als Held" überstanden war, ins Politische und ins Universale.

Der Krieg hatte die Welt verändert. Europa konnte sich nicht mehr für das Zentrum der Welt halten; die Weltweit sich ausbreitende technische Zivilisation unter der Drohung der Atombombe stand in Gefahr, ihre Wurzeln in der Vergangenheit zu verlieren. In seinem Buch "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte" (1949) sowie in umfangreichen, z.T. erst später (auswahlweise) veröffentlichten Darstellungen großer Philosophen versuchte Jaspers, die Idee einer neuen Weltkultur zu entwerfen. So wie es in der "Achsenzeit (c. 800-200 v.Chr.) war, als "der Mensch entstand, mit dem wir bis heute leben", indem es ungefähr gleichzeitig zur Heurausbildung der großen Hochreligionen und -kulturen Chinas und Indiens, des Judentums und des Griechentums kam, so sah Jaspers seine nahe Zukunft als eine zweite Achsenzeit, in der es zu einer humanistischen Weltkultur kommen kann. Diese sollfähig sein, die Gefahren der rein technisch bestimmten Entwicklung zu bannen: den Wissenschaftsglauben, die Vermassung und die totalitäre Herrschaft.

Die Rückbesinnung auf die konvergierenden, transzendenzbezogenen Menschenbilder der großen Denker der Vergangenheit soll zur Vorbereitung dieser neuen Synthese einen Beitrag leisten. Zukunft in einem positiven Sinne ist nur für diejenigen möglich, die in neuer Weise zu ihrer Geschichte zurückkehren. Die Vergangenheit, sagt Jaspers, ist der Grund, der Gelegt ist und an den wir gebunden bleiben, wenn wir nicht im Nichts zerrinnen wollen. Nun leben wir heute in einer Welt, die rein äußerlich, ökonomisch, technisch immer mehr vereinheitlicht wird. Aber die Kulturen der verschiedenen Weltteile bleiben unterschieden. Wenn jeder *nur* zu *seinen* Quellen zurückkehrt, so entsteht dadurch keine Einheit. Jaspers überlegt, wie es gehen könnte, dass die je partikulären Rückgänge zu den je eigenen Wurzeln so gegangen werden, dass zugleich eine neue, universale Weltkultur dabei im Blick steht.

Ich persönlich lehne so etwas wie Einheit oder Weltkultur mit aller Entschiedenheit ab... Einheit höchstens in der Vielfalt... Vielfalt in der Einheit...

Ein entscheidender Punkt ist dabei die Verschiedenheit der großen Religionen untereinander und im Verhältnis zur Philosophie. [Yep...] Diese hat ihre eigene Form des "Glaubens", wie schon Kant entwickelt hat: der Glaube des Subjekts an seine Freiheit und an die Kraft der Vernunft, die sich noch in ihrer Selbstbegrenzung zeigt. Insofern es sich hier nicht um Wissen, sondern eben um einen Glauben handelt, lebt die philosophierende Existenz aus einer Sphäre, die sich ihrem Zugriff entzieht. Aber der religiöse Glaube ist noch etwas anderes. Er fordert, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Er fordert das vom Individuum; es ist aber auch von der gemeinsamen Zukunft her gefordert. Für Jaspers ergeben sich daraus zwei Imperative: Erstens kann kein Europäer sagen, er habe ein durchsichtiges Verhältnis zu seiner Vergangenheit, wenn er kein Verhältnis zur Tatsache gefunden hat, dass diese Geistesgeschichte ohne die Kirche nicht zu denken ist. Und zweitens muss es gelingen, die Pluralität der religiösen Traditionen irgendwie auf eine Einheit zu bringen, wenn es je zu einer Menschheitskultur kommen soll. **[Oh Gott, bewahre... Nur ein radikaler Pluralismus in allen Lebensbereichen führt noch weiter...]** Zwar gibt es schon Religionen, die universalistisch strukturiert sind; aber es sind eben mehrere: z.B. der Buddhismus, das Christentum, der Islam.

Jaspers' Stellung zu den verfassten Religionen wird an seiner Stellung zum Christentum deutlich. Dies ist zweideutig. Auf der einen Seite setzt Jaspers der angeblichen "Leibhaftigkeit des Transzendenten" (in Jesus Christus) die These entgegen, dass sich das Transzendente immer im Sich-Verbergen zeigt, und zwar in einer offenen Unendlichkeit von Chiffren; die Glaubensentscheidung stelle den wesentlichen Schwebekarakter der Existenz und damit die Transzendenz der Transzendenz selbst in Frage.

Auf der anderen Seite steht der Satz "Wir philosophieren aus der biblischen Religion und erfassen hier unersetzliche Wahrheit." Wie sind beide Stellungnahmen miteinander zu vereinen? Wohl in folgender Weise: Durch philosophische Kritik vom unmittelbaren Anspruch des Glaubens freigeworden, kann man sich der Welt des Glaubens neu zuwenden und darin nun Chiffren finden oder wiederfinden, in denen sich das ausdrückt (bzw. verbirgt), was man schon erfahren hat im philosophisch-existentialen Transzendieren, welches allein zählt. Auf dieser Basis schmelzen die objektiven Forderungen und Lehren der wirklichen Religionen zu einem Reservoir von frei zu interpretierenden Symbolen des Höheren im Menschen zusammen. Die Frage ist, ob auf diese Weise effektiv einem Gespräch der Religionen im Hinblick auf eine Weltkultur eine Basis bereitet werden kann. Es ist sogar die Frage, ob damit nicht auch der Objektivitätsanspruch der Philosophen in einer Art von repressiver Toleranz missachtet wird. Heidegger jedenfalls sieht es als die entscheidende Schwäche an, dass es "nach Jaspers in der Philosophie keine 'Wahrheit des Begriffs und des begrifflichen Wissens gibt" (Nietzsche I, 32). Man kann den Grund für diese Tatsache darin vermuten, dass Jaspers Zeit seines Lebens an die Dualität der Einzelwissenschaften und der völlig unwissenschaftlichen und nicht mehr rational zu rechtfertigenden Setzung der Existenz gebunden blieb, d.h. dass er keine eigentliche metaphysische Theorie kennt. An die leere Stelle tritt dann zu oft das humanistische Pathos, die postulatorische Setzung, ein gewisser Voluntarismus.

In seinem engeren Umkreis engagierte sich Jaspers auch politisch. Er hoffte, nach 1945 bei einer grundlegenden Besinnung der Deutschen mitzuwirken; "Die Schuldfrage" (1946) statuierte zwar keine Kollektivschuld, wohl aber, aufgrund des versäumten Widerstands, eine kollektive Mithaftung aller. Doch obwohl sich die Ehrungen häuften, hörte man nicht recht auf ihn. Als Jaspers 1945 nach Basel ging und später von dort aus scharfe Angriffe gegen die politische Orientierung der Bonner Regierung richtete (gegen die Bewaffnung und das Streben nach der Wiedervereinigung Deutschlands), geriet er in die Isolation.

Jaspers starb nach bitterem Leiden am 26.02.1969. Viele seiner Anliegen, denen er freilich durch seine etwas wage appellative Sprach und seine nur negative Umschreibung der Transzendenz selber Wege verbaute, bleiben aktuell.

V. Martin Heidegger

Heidegger: Leben und Werke

Heidegger stammt aus kleinstädtischen Verhältnissen er ist am 26.09.1889 in Meßkirch (zwischen Bodensee und Donau) als Sohn eines Küfermeisters (und Messners) und einer Bauerntochter geboren. Die Ausbildung zum katholischen Priester (1909-1911) musste er, vor allem aus Gesundheitsgründen, abbrechen; so ging er zur Philosophie über, die ihn schon zur Schulzeit fasziniert hatte. Er wurde in Freiburg/BR. mit einer Arbeit über die psychologische Urteilslehre promoviert und habilitierte sich 1915 bei dem Neukantiander Heinrich Rickert mit einer Schrift über "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus". 1917 heiratete er eine Frau aus dem Bürgertum, Elfriede Petri, die ihm zwei Söhne schenkte und ihn bis 1992 überlebte. 1919 wurde er Assistent bei Edmund Husserl, 1923 Professor in Marburg, wo er Kontakte mit dem evangelischen Theologen Rudolf Bultmann pflegte. **[Das hatten wir ja alles schon...]** 1927 erschien "Sein und Zeit" das Werk, das ihn berühmt gemacht hat, obwohl es unvollendet blieb (geplant waren zwei Bände mit je drei Abschnitten **[dieses äußerst schwache Systematik stammt von Marx..]**, erschienen ist der erste Band mit zwei Abschnitten). 1928 folgte er einem Ruf nach Freiburg als Nachfolger Husserls. Inzwischen hatte er sich, wie schon 1918 vom "System des Katholizismus" nun auch vom Christentum selbst gelöst. 1933-34 amtierte er als Rektor der Freiburger Universität, z.T. im Sinne des Nationalsozialismus. **[Na, wenigstens wird es angesprochen...]**

Er teilte zwar nicht dessen expansiven Imperialismus, geschweige denn seinen Rassismus **[mit Abstrichen, wie man heute weiß]**, wohl aber dessen Nationalismus, Arbeitsideologie und revolutionären Elan **{erinnert mich an die Jugendzeitschrift der DKP gleichen Namens...}**, der die brüchige "Kultur" des Bürgertums ebenso wegfegen sollte wie der "Europa" behaupten sollte gegen die Übermacht des Kommunismus wie des "Amerikanismus". **[Das fragt man sich vielleicht, was sich eigentlich bis heute geändert hat... Alles nur eine Wiederholung des ewig Gleichen...]** Sein vorzeitiger Rücktritt wegen Konflikten mit der Kultusbehörde brachte ihn ins politische Niemandsland. Philosophisch war er schon vorher, gleich nach dem Erscheinen des Hauptwerkes, in eine Krise gekommen **[Sehr zu Recht wie ich finde... Wahrscheinlich fiel ihm das ganze Desaster von Sein und Zeit wie Schuppen von den Augen... Zugegeben hat er seine Irrtümer und Fehler hingegen nie...]**. So veröffentlichte er, abgesehen von einem Buch über "Kant und das Problem der Metaphysik" sowie einigen Kleinschriften, lange Zeit nichts. Was er zu sagen hatte trug er in Interpretationen anderer Denker vor allem Nietzsches, der Idealisten Schelling und Hegel und des Dichters Hölderlin in Vorlesungen vor. Außerdem schrieb er ein Werk nach dem anderen für die Schublade, darunter den wichtigen Text "Beiträge zur Philosophie 1936-1938. Vom Ereignis". Nach dem Kriegsende das ihm durch die französische Besatzungsmacht, aber auf Drängen von Kollegen, ein Lehrverbot (bis 1949) brachte, erschien zuerst der "Brief über den 'Humanismus'" (1947) an Jean Beaufret, einen Philosophen aus dem Umkreis Sartres. Ab 1950 folgen dann in rascher Folge Publikationen, teils von Texten, die größtenteils schon vor dem Krieg geschrieben waren, wie der Aufsatzband "Holzwege" (1950), die Vorlesung "Einführung in die Metaphysik" (1953), die beiden Bände "Nietzsche" (1961) und die Vortragssammlung "Wegmarken" (1959) oder "Was heißt Denken?" (1962). Heideggers ungewohntes Denken fand nur schwer Gehör.

Ich bin tatsächlich der Meinung, dass sich Heidegger, vor allem auch in Bezug auf "Sein und Zeit" und dessen "Existenzanalyse" (!!!) vor allem im Fahrwasser von Kierkegaard bewegt. Die Begriffe und Themen sind doch weitestgehend identisch, oder doch zumindest recht ähnlich.

Als zusätzliches Hindernis dafür wirkte die Tatsache, dass er sich öffentlich nicht deutlich von seinem politischen Irrtum 1933, bzw. darüber hinaus von den Gräueltaten der Gruppe um Hitler distanziert. **[Moment mal... Einspruch... Die Gräueltaten des deutschen Volkes!!!... Natürlich waren "alle" daran beteiligt oder doch "fast alle" und natürlich "gibt" es eine Kollektivschuld der Deutschen...]** Seinen Irrtum hat er freilich schon zugegeben, wengleich nicht so demonstrativ, wie einige es erwarteten; sich von den Verbrechen der Nazis zu distanzieren, die er nicht gutgeheißten hatte, sah er keinen Grund. Als Heidegger am 26.05.1976 in Freiburg starb, war er weltweit berühmt. Er wurde in seiner Heimatstadt Messkirch begraben. Seit 1975 werden seine Vorlesungen, Werke, unveröffentlichten Abhandlungen, auf etwa hundert Bände veranschlagten Gesamtausgabe erster Hand (GA) publiziert.

Es gibt sogar eine Kollektivschuld der ganzen Welt, dem Nazispuk nicht sofort ein Ende bereitet zu haben.

1. Der Ansatz der Seinsfrage

Heideggers Denken steht weithin unter dem Zeichen der sogenannten "Seinsfrage". Diese stellt sich im Ausgang von Husserls Form der Phänomenologie. Das "Bewusstsein" bestimmt dort die Interpretation des begegnenden Etwas ebenso wie die des konstituierend-empfangenden Subjekts. Das Begegnende wird als intentionales Objekt verstanden, das dem Bewusstsein immanent ist. Als Objekt ist es relativ auf das vorstellende Subjekt. Was aber ist es selbst, was ist sein eigenes Sein? Das Subjekt seinerseits ist dadurch ausgezeichnet, dass es seiner Akte selbst bewusst ist. Was aber ist es selbst? In der Perspektive des transzendentalen Rückgangs ist es zwar nicht mehr ein Stück Welt, wie es die Cartesische res cogitans war, sondern das alle Objektivität erst "konstituierende Akt-Leben" das der Kantischen "transzendentalen Apperzeption" verwandt ist. Dennoch stellt sich dadurch die Frage nach dem Sein, d.h. dem Ich-bin (Cogito-sum) erst recht. Zweifellos lebt das menschliche Dasein schon sein Leben, bevor es ausdrücklich zu denken beginnt und im reflexen Bewusstsein eine zweite Stufe des Beisichseins gewinnt, und ebenso ist wohl die Gewissheit, als die ausdrückliche Zueignung und Sicherung des Erkannten, nicht die fundamentale Weise der Wahrheit, d.h. der Erschlossenheit (aletheia). Als deren Grundstruktur muss vielmehr, wie es scheint, angenommen werden, dass das Subjekt, statt alles in die Immanenz seines Selbstbewusstseins einzuschließen, in sich "ekstatisch" ist, d.h. sich auf das Seiende selbst hin und seine Welt transzendiert.

Bei Platon und Aristoteles fand Heidegger eine "Phänomenologie" der Dinge und der Weisen der Erkenntnis, die frei war von den Verstrickungen der nachcartesischen Theorien in die reflexive Gewissheit, der davon infizierten modernen Phänomenologie Husserls an Seh-Kraft aber keineswegs nachstand. **[Husserl ist ein Blindfisch...]** Bei den alten Griechen gehört die Wahrheit (Erschlossenheit) grundlegend schon zum Dasein der Dinge, die folglich nicht nur geistlose Ausdehnungskomplexe sein konnten, **[sondern?]** ungeachtet der Tatsache, dass diese Wahrheit angewiesen war auf das menschliche Erschließen (aletheuein: Aristoteles Nikomachische Ethik VI). Selbstverständlich konnte dies nicht bedeuten, im 20. Jahrhundert die Antike einfach zu wiederholen. Heideggers Ehrgeiz war es vielmehr, die moderne Philosophie mithilfe der Erinnerung an die Antike von ihren verdeckten Vorurteilen zu befreien und durch die von der Phänomenologie bereitgestellten, von Husserl selbst aber nicht wirklich genutzten Mittel neu zu begründen.

Immer diese elenden Neubegründungsversuche der Philosophie. Sonst noch was? Übrigens scheint es Heidegger gar nicht um das Sein zu gehen, sondern um alles Mögliche drum herum. Das Sein selbst bleibt bei ihm einfach ausgespart.

Sein hat die Grundformen des Was-Seins (essentia), des Dass-Seins (existentia) und des Wie-Seins (Möglichkeit und Wirklichkeit). **[Da ließen sich allerdings eine Menge Grundformen mehr finden: das Wo-Sein (Ort), das Wann-Sein (Zeit), das Warum-Sein (Ursache oder Grund) usw.]** Diese Grundformen sind uns, im vorreflexen Erkenntnisvollzug, vertrauter als das so und so je neu begegnende Seiende. Sie sind das "Apriori" des Erkenntnisbezugs. Die Frage ist: was "ist" diese tragende Unverborgenheit des Seins selbst? Weil Heideggers Fragerichtung auf die Erhellung des Unterschieds geht, der zwischen dem Sicht-Zeigen mannigfaltiger Weisen des Seienden und der in gewisser Weise schon vorherigen Selbsteröffnung des Seins in der Vielfalt seiner Sinne besteht, deshalb muss seine Methode phänomenologisch sein. Denn deren Leistung besteht darin, das was sich im Phänomen (dem sich zeigenden Seienden) "mitgänglich und vorgänglich immer schon gibt", an ihm selbst jedoch verbirgt, zu ausdrücklicher Gegebenheit zu bringen. Weil das Sein in seinen Grundweisen immer schon von uns vollzogen ist, wird seine Thematisierung den Charakter einer "Hermeneutik" haben, d.h. des Versuchs, sich ausdrücklich zum Bewusstsein zu bringen, womit man in praxi schon vertraut ist. Es geht also darum, den Spielraum unseres verstehenden Verhaltens zu uns selbst und zu je anderem Seienden im Hinblick auf das darin vor-"verstandene" Sein zu durchleuchten. **[Allerdings: was das sein an sich ist, sagt Heidegger anscheinend nicht. Die Antwort bleibt er uns schuldig. Dann war allerdings die ganze Arbeit umsonst...]**

Als eigentliche Sprungfeder der Neubegründung der Ontologie aber soll die Frage nach dem *Sinn* von Sein dienen. **[??? Warum nicht nach der Bedeutung]** Die Frage hat drei Seiten. Die erste wendet sich nach rückwärts, in die Geschichte der Ontologie: wie ist da faktisch, ziemlich durchgehend, "Sein" verstanden worden? Die zweite ist zeitlos: was heißt überhaupt, "sein" zu verstehen und wie ist das möglich? Die dritte Seite der Frage lautet: wie können und sollen wir heute "Sein" verstehen? Nach allen diesen drei Seiten vermutet Heidegger die Antwort in einem Bezug des Seins zur Zeit. **[Von den Mysterien aus gesehen wäre das aber ein Irrtum. Dort besteht der Bezug des Seins (im Gegensatz zum "Werden") in erster Linie zum Raum. Wenn man nun ein Zugeständnis an Heidegger Materialismus machen wollte, könnte man das Sein wenigstens noch in Bezug auf Raum "und" Zeit sehen.]**

In den ephesischen Mysterien hieß es noch, dass der Mensch sich "dem Raumessein und Zeitenwerden" weihen soll.

Heideggers Frage nach dem Sinn von "Sein" **[besser der Bedeutung]** erhält ihre besondere Spitze nur durch seine Behauptung, das Sein selbst sei in der bisherigen Philosophie "vergessen" worden, d.h. in seiner Fraglichkeit nie eigens zugelassen worden. **[In der Tat spricht Heidegger immer wieder von der Seinsvergessenheit aller bisherige Philosophie...]** Vielmehr sei es immer, bis hin zu Husserl einschließlich, fraglos in einem bestimmten, keineswegs einzigmöglichen Sinn verstanden worden, nämlich als Gegenwart, Anwesenheit, Vorliegen usw. **[oder kurz: als "In-der-Welt-Sein...]** So galt in der griechischen und mittelalterlichen Philosophie jenes Seiende als das wahrhaft Seiende, das - in oder über den Fluss der Veränderung - mit sich identisch bleibt. **[Das ist allerdings jetzt eine ganz andere, zweite Erklärung des Begriffs "Sein"...]** Die Neuzeit radikalisiert dies Auffassung noch, wenn sie, das Seiende als Gegenstand deutend, das Ich als die bleibende, mit sich Identische Grund-Lage (sub-jektum, Subjekt) aller Gegenständlichkeit entdeckt: "Sein" ist dann zuletzt Geist, d.h. die Selbstgegenwart der absoluten Selbstreflexion. **[Na ja,**

den Hegel sollte wir hier besser außen vor lassen...] In jedem Falle, sowohl bezogen auf Objekte wie auf das Subjekt, ist "Sein" als bleibende Gegenwart verstanden. **[Dieser Plot ist mir persönlich zu streng... Ich halte es eher mit den beiden obigen Definitionen.]** Dem entspricht, in der Erschließung von Realität, ein Primat der theoria und der Anschauung **[was auch ganz richtig ist]**, die ja beide auf das Vorliegende aus sind. Auch in der Deutung der Zeit schlägt dieses besondere Seinsverständnis durch: nur das Gegenwärtige sei etwas Seiendes, während das Vergangene und das Zukünftige nicht mehr oder noch nicht "seien", und die flüchtige Gegenwart des Seienden ihrerseits sei nur ein schwaches Bild der reinen, stehenden Gegenwart, die man Ewigkeit nennt. **[Ganz richtig... Ich bin absolut d'accord...Nur würde ich die Ewigkeit eine "übergreifende Gegenwart" nennen die praktisch nur imaginiert werden kann. Genau so kann die Geschichte immer nur imaginiert werden... Das macht sie zeit-los...]**

Wegen der angedeuteten engen Verflechtung der Deutung des Seins und der Zeit im Horizont der bleibenden Gegenwart kommt Heidegger zur Überzeugung, dass die Seinsfrage nur zusammen mit der Frage nach dem Wesen der Zeit durchsichtig ausgearbeitet werden kann. Daher der Titel seines ersten Hauptwerkes "Sein und Zeit" (1927). **[Mal ganz davon abgesehen, dass diese Arbeit in Sein und Zeit gar nicht geleistet wird, handelt es sich auch um einen gewaltigen Irrtum... Heidegger geht von völlig falschen Voraussetzungen aus. Erst plottet er das Bleibende mit dem Gegenwärtigen, um das Sein dann auch noch an die Zeit zu binden. Das kann man natürlich nicht machen... Erstens einmal ist das Sein in keiner Weise an die Zeit gebunden, und kann (und muss auch) ganz für sich selbst betrachtet werden, und zweitens geht der Plot des Seins als der "bleibenden Gegenwart" nicht auf... Dem würde ich mangelnde Differenzierung vorwerfen. Richtig wäre gewesen, festzustellen, dass "Sein" zwei Bedeutungen hat, nämlich 1. meint es das "In-der-Welt-Sein" und 2. meint es das Bleibende, Unveränderliche, mit sich Identische. (Das Bindeglied zwischen beiden ist übrigens die Materie. Ich nehme an, dass der Begriff der Materie bei Heidegger gar nicht vorkommt. Das Sein muss aber an die Materie gebunden werden, und nicht etwa an die Zeit) Erst bei einer solchen Differenzierung wird der Begriff des Seins durchsichtig. Heidegger kleistert ihn nur unnötig zu und verliert ihn am Ende sogar ganz aus dem Blick, was Angesichts der Vernebelung kein Wunder ist. Eine Neubegründung der Ontologie wäre also ganz unnötig gewesen, und obendrein ist sich noch gescheitert.**

2. „Sein und Zeit“

Unter dem Vorzeichen der Identifizierung des wahren Seins mit der Gegenwart kommt das Eigentliche der Zeit nicht zum Vorschein. Obwohl das Vergangene und das Zukünftige nicht mehr bzw. noch nicht (gegenwärtig) sind, darf ihnen doch nicht alles Sein abgesprochen werden; denn das hieße, die Realität der Zeit zu verfehlen. Was aber ist das Vergangensein, das Gewesene selbst, das als solches ja bleibt und Macht ausübt? Was ist die Zu-kunft, das unbeliebige und oft unberechenbare **[Auf-uns-]Zukommende selbst?** Zukunft und Gewesenheit bestimmen sich gegenseitig und erbringen darin die jeweilige Gegenwart. Den Primat in diesem "Geschehen" hat die Zukunft. Ohne sie verlöre andererseits die Gegenwart ihre Frische, die Frische des noch nicht Abgelebten und Gewesenen. Gegenwart kann nun als bloße Gegenwart genommen werden, bei der vom Bezug zu ihrer Zukunft und ihrer Gewesenheit abgesehen wird, oder aber als gefüllte **{besser erfüllte}** Gegenwart in der dieser spannungsreiche Bezug lebendig ist. **[Und eben dies erfüllte Gegenwart nenne ich auch Ewigkeit...Und eben diese zeitlose Ewigkeit hat dann nur noch eine Dauer...]**

Habe mal was Witziges geschrieben:

Sein und Zeit I

Das Vergangene „ist gewesen“, das Gegenwärtige „ist“ und das Zukünftige „wird erst noch sein“. Ein Vergangenes ist ein Gewesenes, ein Gegenwärtiges ist ein Seiendes und ein Zukünftiges ist ein Seinwerdendes.

Insofern können wir die Vergangenheit eine „Gewesenheit“ nennen, die Gegenwart eine Seinsheit“ und die Zukunft eine „Seinwerdenheit“. Das Hier und Jetzt ist der Moment, wo die "Seinwerdenheit" in die "Gewesenheit" übergeht.

Sein und Zeit II

Alle Dinge sind in der Zeit, in Raum und Zeit, Der Verstand teilt die Zeit ein in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Was in der Gegenwart ist, das „ist“, was in der Vergangenheit ist, das „ist nicht mehr“ und was in der Zukunft ist, das „ist noch nicht“.

In so fern können wir die Gegenwart eine „In-der-Welt-Heit“ nennen, die Vergangenheit eine „Nicht-mehr-Heit“ und die Zukunft eine „Noch-nicht-Heit“. Das Hier und Jetzt ist der Moment, wo die "Noch-Nicht-Heit" in die "Nicht-Mehr-Heit" übergeht.

Wenn ich mir die obigen Ausführungen so ansehe, und es mir recht überlege, dann kann man vielleicht doch ganz gut vom "Sein" als dem "Gegenwärtigen" sprechen. Allerdings schließt es dann die Zeit geradezu aus. Vielleicht muss man hier einfach differenzieren und zwei unterschiedliche Ebenen unterscheiden. Mangelnde Differenzierung ist ja ein Grundproblem der Philosophie.

Das ontologische Gegenstück zur bloßen Gegenwart ist die Vorhandenheit der Gegenstände [**ich spreche auch vom "In-der-Welt-Sein" der Dinge...**], in erster Linie das Vorhandensein der Natur-Seienden [**natürlich "aller" Seienden, und nicht nur der Natur-Seienden...**], das für die gesamte Tradition bis hin zu Husserl das Modell für das abgegeben hat, was man mit dem Wort "Sein" meinte. Heidegger versucht nun zu zeigen, dass die (gedankenlos hingenommene) Gegenständlichkeit des Vorhandenen nichts Erstes ist, sondern ein Konstrukt, das sich einer vorgängigen, vor-propositionalen Erschlossenheit von Seiendem verdankt, die sich grundlegend ein im Kontext des Herstellens ergibt. Mit anderen Worten: Das (bloß noch) neutral vorhandene Ding mitsamt seiner Gegenwart ist ein Verfallsprodukt des in mannigfache, praktisch vertraute Verweisungsbezüge eingebauten "zuhandenen" "Zeugs" mitsamt seiner spezifischen Gegenwartsweise, dem unauffälligen Aufgehen im Umgang damit. Diese Verweisungsbezüge hängen jeweils an einem Herzustellenden, einem "Werk", auf das wir begehend und handelnd aus sind. "Herstellen" muss hier sehr weit verstandne werden: als irgendeine Art des Besorgens, sei dies nun ein Mache oder ein Vermeiden, eine Anstrengung oder ein Loslassen: all das geschieht ja um eines Ziels willen.

Habe mal was ebenfalls ganz Witziges zu Heideggers Begriff der "Zuhanenheit" geschrieben:

Zuhanenheit

„Zuhanenheit“ ist bei Heidegger die Seinsart der menschlichen Beziehung zum Zeug. Heidegger meint wohl die Handgreiflichkeit der Gewürze! Davon einmal ganz abgesehen muss es „Zurhandenheit“ heißen, denn Heidegger meint doch wohl das „Zur-Hand-Sein“ oder die „Zurhandensein“ der Dinge, also ihr griffbereit sein.

Zurhandenheit

Heidegger hat immer wieder darauf hingewiesen, dass das Sein ein Sein des Seienden ist, dass also hier die ontologische Differenz berücksichtigt werden muss.

- Das Zeug „ist“, es ist „zur Hand“ oder eben „zurhanden“, denn es muss immer griffbereit sein.

- Das „Zur-Hand-Sein“ der Dinge können wir mit Fug und Recht eine „Zurhandenheit“ nennen.

- Das Zeug selber, das „zur Hand“ ist, nennen wir dann ein „Zurhandenes“, etwa das Strichzeug, das Werkzeug, das Nähzeug, das Putzzeug, usw.

Für die Gegenwart eines Zeugs heißt das: wie und als was es sich präsentiert, hängt von einer bestimmten Zukunftsorientierung unserer selbst ab; und diese ist eine Antwort darauf, dass wir uns situativ bestimmt erfahren. Das Zueinander von Einwurf (in eine unbestimmte zukünftige Möglichkeit hinein) und von Geworfenheit (in eine bestimmte, zunächst in der Stimmung erfasste Situation) lässt Seiendes überhaupt als bedeutsames, als "gut für", zum Vorschein kommen. Erst dann wird es als so und so eigenschaftlich geprägtes erfassbar und aussagbar. Wenn Heidegger diese beiden Typen des "als" und damit Zuhandenheit und Vorhandenheit einander gegenüberstellt [**ich sehe einfach das Problem, dass sich die Zuhandenheit der Dinge end nur auf diejenigen Dinge bezieht, mit denen ich mich unmittelbar umgeben, mit denen ich unmittelbar zu tun habe, aber nicht auf "alle" Dinge. Der Begriff des Seins muss aber so allgemein gefasst werden. Insofern lässt sich die "Zuhandenheit" nicht sauber der "Vorhandenheit gegenüber- oder an die Seite stellen...**], beabsichtigt er keine vollständige Aufzählung der Grundbedeutungen der Anwesenheit des Seienden. Die Unterscheidung hat nur den Sinn, die Alleinherrschaft des Seinssinnes "Vorhandenheit" zu brechen [**Wozu? Für was?**]; im Übrigen ist die Analyse offen, etwa auf das Gegenüber von Tieren oder der Natur im Ganzen, einmal ganz abgesehen von dem Sich-Geben des menschlichen Daseins in der Weise des "ich", des "du" ("Mitdasein") oder des "wir" ("Mitsein").

Ich sehe inzwischen ein, dass ich Heidegger als Ontologen einfach unterschätzt hatte, was an meiner eigentümliche Heidegger-Rezeption lag. Fliege hat also genau so gut recht. Heidegger ist sehr wohl Ontologie und ich werde ihn nachträglich in meinen Text "Neue Formen der Metaphysik und Ontologie" aufnehmen. Daraus könnten sich gleich drei mögliche Zugriffe auf Heidegger ergeben: einen im Sinne der Ontologie, einen im Sinne der Phänomenologie und einen im Sinne der Existenzphilosophie... Auf den letzten Punkt kommen wir gleich im Anschluss zu sprechen.

Was ist nun die spezifische Gegenwart des menschlichen Daseins für sich selbst? **Und ab genau hier verliert sich Heidegger und verfehlt das eigentliche Thema, nämlich die Seinsfrage. Satt nach dem Sein fragt er jetzt nach dem Dasein, das er Existenz nennt. Denn den Ausdruck "Sosein" reserviert er nun auch noch obendrein nicht als Synonym für die Existenz, sondern für den Menschen. So kann er eben sagen, "Das Dasein (der Mensch) hat eine Existenz", oder "Das Dasein ist in der Welt", oder das Dasein reflektiert über sein In-der-Welt-Sein" usw. Das Problem ist, dass eben diese, und jetzt bitte nicht "Daseinsanalyse" sondern "Existenzanalyse" sich konsequent durch alle ersten Kapitel von "Sein und Zeit" zieht. Zumindest so weit ich sie gelesen habe. Heidegger hebt also geradezu mit der Existenzanalyse an, die eben die Seinsfrage von vornherein ganz außer Acht lässt. Insofern nannte ich gerade Heidegger Seinvergessen.**

Wie ist es **[das menschliche Dasein]** sich selbst erschlossen? Offenbar "zunächst und zumeist" nicht dadurch, dass es auf sich reflektiert oder sich gar beobachtet, sondern dadurch, dass es sich auf Möglichkeiten des Besorgens einlässt und von daher indirekt auf sich zurückkommt, in einem "guten oder schlechten Gefühl" oder in der Erkenntnis des eigenen Könnens oder Unvermögens. Das Selbstverständnis, das so entsteht, nennt Heidegger allerdings "uneigentlich", weil es nicht aus ureigenen, persönlichen Quellen geschöpft ist, sondern auf dem Umweg über das weltliche Zeugs und im selbstvergessenen Arbeiten gewonnen wird, das einem anonymen Muster - wie "man" es durchschnittlich macht - folgt. Dies zu sehen, heißt auch schon, **[Präpositionale Ergänzungen werden niemals durch Kommas abgetrennt (Sick)...]** die Frage nach einem möglichen "eigentlichen" Selbstverständnis zu stellen: gibt es so etwas, und wenn ja, wie kommt es zustande? Schon im Selbstverständnis, das der Mensch aus den zu bewältigenden Aufgaben gewinnt, liegt, dass sein Sein weder ein pures Vorhandensein, noch die zeitlose Subjektivität für gegenständliche Erkenntnis, sondern ein faktisches, "gestimmtes" Sein-Können ist. Dieses entdeckt nun sich selbst, als unvertretbare - also ganz persönliche, nicht ins anonyme "man" flehende - Möglichkeit des Selbstseins, in der Stimmung der ungegenständlichen Angst, die Heidegger, **darin Kierkegaard folgend**, streng von der gegenständlich bestimmten Furcht abhebt.

Die Angst, die gemeint ist, hat zwei Seiten: Es wird mir Angst vor der eigenen Freiheit (Lebensangst) und vor dem Nicht-mehr-sein-Können (Todesangst). Darin meldet sich der innere Widerspruch der Existenz: Einerseits will und soll das Dasein **[der Mensch!!!!]** auf Gründe hin aus und aus Gründen leben, ja sich selbst in Freiheit neu setzen, andererseits kann es nicht hinter seine eigene Faktizität zurückgreifen. Heidegger nennt diesen Widerspruch das "ursprüngliche Schuldigsein". Das Wissen um es steht hinter der Angst. Es ist ein Bestandteil des Gewissens, das Heidegger von allem Moralischen löst und als bloßen Ruf zum Selbstsein interpretiert. In ihm geht es um das Ganze, um mich als Ganzen, zugleich aber auch um das Seiende im Ganzen, das der Horizont für alle Bezüge zu den vielfältig begegnenden Dingen ist: die Welt. Entschließt sich ein Mensch, die Existenzangst auszuhalten statt sie niederzuhalten oder vor ihr zu fliehen, so erschließt sich ihm die Wahrheit seines eigenen Daseins, die Heidegger deshalb "Entschlossenheit" nennt. In ihr liegt auch die ursprünglichste Weise der Zeitlichkeit: Zukunft als reines Auf-sich-Zukommen **[!!!]**, nicht bloß als das relative Noch-nicht-Sein eines herzustellende Werkes; Gewesenheit als reines Geworden-Sein, nicht nur als nicht mehr vorhandene Vorgänge; und darin die gefüllte **[besser erfüllte]** Gegenwart des "Augenblicks" der Übergänge in den wesentlichen Entscheidungen. **[Auch ein Aspekt...]**

Interessant wäre nun noch, auch den Begriff der Zeit zu untersuchen und damit einen Weg über die bloße Metaphysik hinaus in die Mystik zu betreten. Ich hänge gleich einmal eine Zusammenstellung von Aphorismen zu Raum und Zeit an...Daraus sollte schon ersichtlich werden, was ich meine.

Aphorismen zur Philosophie des Raumes und der Zeit

Raum ist das Vermögen des Nebeneinanders aller Dinge, und Zeit ist das Vermögen des Nacheinanders aller Dinge.

Der Raum "ist", die Zeit "wird".

Die Dinge "sind" im Raum, und "werden" in der Zeit.

Das Sein ist in den Raumesweiten, das Werden im Zeitenstrom. (Rudolf Steiner)

Der Raum ist ein Medium.

Die Zeit fließt.

Time is flowting.

Tempus fluat.

Chronos rei.

Die Zeit ist eine Substanz.

Die Zeit kommt immer von oben, und fließt nach unten.

Die Zeit kommt immer aus der Zukunft, und fließt in die Vergangenheit.

Die Zeit ist eine Uhr ohne Zeiger.

Raum und Zeit sind die beiden Formen der Anschauung.

Raum ist die Form der äußeren Anschauung, und Zeit ist die Form der Inneren Anschauung.

Raum und Zeit sind aber auch Kategorien des Denkens.

Raum und Zeit sind Unterkategorien der Kategorie „Relation“.

Der Raum ist unendlich metamorph.

Die Form an sich ist unendlich metamorph.

Der Raum ist unendliche metamorph, weil die Form an sich unendlich metamorph ist.

Im Unendlichen sind sich alle Formen gleich.

Die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten im Raum ist immer eine Kurve.

Es gibt keine Relativität der Gleichzeitigkeit. Es gibt aber eine Relativität der Ortszeiten.

Könnte es vielleicht sein, dass Heideggers "Sein und Zeit" im ersten Abschnitt vor allem "Existenzanalyse" ist, im zweiten Abschnitt aber tatsächliche "Fundamentalontologie"? Ich glaube, ich muss "Sein und Zeit" doch noch einmal ganz lesen.

Heidegger beginnt sein Werk so, dass er ihm drei zentrale Sätze aus der Geschichte der Philosophie voranstellt, und diese erörtert:

- 1. Das "Sein" ist der "allgemeinste Begriff. [Er ist eine Kategorie des Verstandes, und somit transzendentaler Natur...]**
- 2. Der Begriff "Sein" ist undefinierbar [oder besser nicht "ein-deutig" definierbar].**

3. Das "Sein" ist der selbstverständliche Begriff.

Wir können jetzt mal versuchen, den allgemeinsten und selbstverständlichen Begriff "Sein" nicht-ein-deutig zu Definieren...

1. Bedeutung des "Seins": "Sein" bedeutet "Gegenwärtigkeit". "Sein" meint also weder ein "Nicht-mehr-Sein", noch ein "Noch-nicht-Sein".
2. Bedeutung des "Seins": "Sein" bedeutet "Vorhandenheit". Das meint so viel, wie ein "In-der-Welt-Sein".
3. Bedeutung des "Seins": "Sein" bedeutet ganz klassisch "das Bleibende", "das Unveränderliche", "das mit sich Identische".

Vielleicht wäre es ganz interessant, zu sehen, was ich selbst mir zum Begriff des "Daseins" habe einfallen lassen. Mein eigener Daseinsbegriff entspricht bei Heidegger in etwas dem Begriff der "Existenz".

Der Begriff Dasein

(1) Der Begriff "Dasein" bedeutet ganz allgemein so viel wie "Existenz". So heißt es im Wiki-Artikel:

„Der Begriff **Dasein** wird häufig in der Philosophie synonym zur Existenz gebraucht.“ (Wiki)

Beide Begriffe, der Begriff "Dasein" wie der Begriff "Existenz" scheinen nun zwei Bedeutungen bzw. Bedeutungsebenen zu enthalten, die man vielleicht "so" unterscheiden kann und muss

Dasein (Existenz) hat einmal die Bedeutung von "In-der-Welt-Sein" und andererseits die Bedeutung von "Leben". Der Begriff "Dasein" (Existenz) ist also ein hypostasierter Begriff. Ich skizziere es mal eben:

Existenz	Dasein	Leben
Existenz	Dasein	In-der-Welt-Sein

(2) Ich möchte in der weiteren Betrachtung den Daseinsbegriff bei Hegel einmal ganz außen vor lassen... Der Daseinsbegriff bei Hegel ist nicht nur kaum verständlich, er fällt auch nicht mit dem Existenzbegriff zusammen, was aber meines Erachtens hier notwendig ist. Im Wiki-Artikel heißt es:

„Mit dem Dasein des Etwas ist bei Hegel noch nicht dessen Existenz gesetzt. Das seiende Etwas ist vom existierenden Etwas, dem sogenannten *Ding*, verschieden. Das Ding bestimmt sich durch seine Eigenschaften gegenüber Anderem. Seine wesentliche Existenz ist die Erscheinung.“ (Wiki)

(3) Das wirft nun auch ein Licht auf den Daseinsbegriff von Heidegger... Während Hegel den Begriff "Dasein" zu tief ansetzt, setzt Heidegger ihn zu hoch an, indem er ihn mit dem Menschen gleichsetzt. Selbst da, wo er im Dasein nur menschliches Sein sieht, setzt er den Daseinsbegriff noch zu hoch an. Allerdings scheint es so zu sein, dass Heidegger den Begriff "Dasein in "Sein und Zeit" mit dem Menschen identifiziert und beide Begriffe synonym

verwendet... Der Existentialismus hat diese Denkbewegung komplett mitgemacht... Ich persönlich halte sie für falsch. Im Wiki-Artikel lesen wir:

„Eine besondere Wendung erhielt dieser Begriff durch den Existentialismus und verwandte philosophische Richtungen. Hier wird Dasein als grundlegenderer Begriff dem bereits vielfach gedeuteten und kategorisierten Begriff „Mensch“ vorgezogen.“ (Wiki)

Das ist auch grundsätzlich meine Lesart des Werkes "Sein und Zeit" von Heidegger.

Hegel und Heidegger stellen somit die beiden äußeren Pole in der Rezeption des Begriffs Dasein dar. Wenn wir aber zu einem wesensgemäßen Begriff von Dasein kommen wollen, so müssen wir irgendwo zwischen diesen beiden Polen suchen.

(4) Gut und vor allem wesensgemäß finde ich die grundsätzliche Gleichsetzung von Dasein und Existenz... Das scheint mir hier der einzig zielführende Zugriff zu sein.

„Der Begriff **Dasein** wird häufig in der Philosophie synonym zur Existenz gebraucht.“ (Wiki)

(5) Gut und weiterführend finde ich auch die Definitionsversuche auf Fremdwort.de:

- Das Dasein bezeichnet allgemein das Leben und die Existenz allen Seins.
- Der Begriff Dasein wird häufig in der Philosophie synonym zur Existenz gebraucht. Eine besondere Wendung erhielt dieser Begriff durch den Existentialismus und verwandte philosophische Richtungen.
- Leben; während unseres Daseins auf dieser Erde; der Kampf ums Dasein; ins Dasein treten
- Vorhandensein; wer ist dieser junge Mann - von seinem Dasein habe ich bis jetzt nichts gewusst

Ja, damit kann man in meinem Sinne etwas anfangen.

(6) Diese Definitionsversuche zeigen eigentlich schon die differenzierte Bedeutung des Begriffs Daseins. Es ist tatsächlich so, wie ich ganz oben schon sagte, dass der Begriff Dasein ein hypostasierter Begriff ist. Einerseits meint Dasein ein "In-der-Welt-Sein", und andererseits meint es das Leben selbst. Ich skizziere es noch mal eben:

Existenz	Dasein	Leben
Existenz	Dasein	In-der-Welt-Sein

An sich ist der Zusammenhang also ein ganz einfacher.

(7) An diesen hypostasierten Begriff von Dasein bzw. Existenz sind nun auch die höheren Hypostasen ganz logisch anschlussfähig. Ich skizziere es eben:

Erinnern	Selbstbewusstsein		
Erleben	Bewusstsein		
Existenz	Dasein	Leben	Leben
Existenz	Dasein	In-der-Welt-Sein	Sein

Objektive und subjektive Zeit

Ich persönlich unterscheide eine objektive Zeit (die mit den Uhren gemessen wird) und eine subjektive Zeit. Als Drittes gibt es dann noch die Ewigkeit, die reine Dauer

Geistige Welt Geschichtsbild	Geist	Ewigkeit, Zeitlosigkeit, Welt zeitloser Imaginationen
---------------------------------	-------	---

Seelische Welt	Seele	subjektive, innere, empfundene Zeit
----------------	-------	-------------------------------------

Physische Welt	Körper	objektive, äußere, gemessene Zeit
----------------	--------	-----------------------------------

Und genau in diesem Sinne gibt es auch einen objektiven Raum und einen subjektiven Raum.

3. Sich einfügen in das Geschehen der Wahrheit

Durch eine gründlichere Phänomenologie wollte Heidegger eine geheime Voraussetzung der ganzen europäischen Denkgeschichte problematisieren, die stete Anwesenheit als dominierender Seins-Sinn. Doch blieb er selbst in "Sein und Zeit" dieser Voraussetzung insofern verhaftet, als er dort eine zeitlos gültige Ableitung der Grundbedeutungen von "Sein" aus der zeitlichen Struktur des Seinsverstehens zu geben versuchte. Er scheiterte zwar bei der konkreten Ausarbeitung der transzendentalen "Genealogie", weswegen sein großes Buchprojekt ein Torso geblieben ist... **[So war es von mir gemeint...]** Wichtiger als dieses Scheitern aber war die Einsicht, dass er, wenn er seiner These treu sein wollte, sein ganzes Denken "vergeschichtlichen" müsse. Das bedeutete einerseits, dass er es nicht mehr ansetzen durfte als objektive Darstellung zeitloser Seinssinne und Strukturen von Anwesenheit überhaupt, und andererseits, dass sein Verhältnis zur Vergangenheit der Ontologie nicht mehr bloß vom Gedanken der "Destruktion" bestimmt sein durfte, d.h. vom sukzessiven Abbau der Transformationsschichten, von denen die ursprünglichen Erkenntnisse mehr und mehr überlagert worden waren. **[Ich finde, da denken sich die Schreiber sehr unaufrichtige Rechtfertigungsgründe aus... Ich glaube, die Wahrheit sieht viel schlechter für Heidegger aus...]**

Weiter oben klang es an: Heidegger stellt die Seinsfrage, betreibt Existenzanalyse und verfeinert die Phänomenologie. Das sind praktisch die drei Felder, auf denen sich Heidegger bewegt.

Denn auch dieser Gedanke bleibt noch dem Horizont zeitloser Wahrheit verhaftet. Vielmehr galt es nun, das wesentliche Denken zu vollziehen und zu deuten als das Aufgreifen eines Geschicks, d.h. einer auf uns zukommenden, im Denken und Gestalten zu übernehmenden Grundweise von Lebenswelt **[Husserl]**. So fügt er, nach "Sein und Zeit, sein Denken immer entschiedener in die Geschichte der Philosophie als in ein grundlegend schlicht hinzunehmendes Überlieferungsgeschehen ein. Seine kritische Einstellung bleibt dabei ungebrochen; er wird kein Vertreter der philosophia perennis. Aber nun sucht er das Wahre-für-Jetzt und für die auf uns vielleicht zukommende Zukunft in der versinkenden Vergangenheit selbst: als das Ungedachte im dort Gedachten (und Gesagten). Dazu musste freilich die Geschichte der Philosophie erst erneut erinnert werden.

Ja, ich bin durchaus ein Vertreter der philosophia perennis. Allerdings glaube ich, dass

jeder Mensch seine eigene philosophia perennis hat, und zwar über die Inkarnationen hinweg. In dieser Hinsicht bin ich mal wieder Pluralist.

Die Vergangenheit unseres europäischen Denkens stellt Heidegger unter den Titel "Metaphysik". Damit will er andeuten, dass alles Erfahren, Denken und Gestalten zentral ontologische, d.h. von der Deutung des Seienden im Horizont des Seins als beständiger Anwesenheit, geprägt war und irgendwie nicht ist. Am bestimmenden Anfang der Geschichte dieser Weise von "Wahrheit" steht die Doppelgestalt der platonisch-aristotelischen Philosophie: Ansetzung des allgemeinen Wesens als des Wahren in/über dem jeweiligen einzelnen Seienden; Ausbildung eines gesicherten Weges zum "Seienden" in der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Geist Deutung des Höchsten als sich selbst denkender Geist. Mit Hegels spekulativer Identifizierung von Substanz und Subjekt, von Idee und Realität, Bewegung und Ewigkeit kommt die Denkfigur der Metaphysik zu einem letzten Höhepunkt und damit zu ihrer Erschöpfung; als Nachklang folgt, beim späten Nietzsche, die Umkehrung der Rangfolge von Geist und Sinnlichkeit und die Stabilisierung des Werdens in der Ewigen Wiederkehr.

Die wesentlichen Möglichkeiten des metaphysischen Denkens sind damit ausgeschöpft; will man sich nicht mit historisierender oder analysierender Aufarbeitung des Erbes begnügen, muss man heute, gerade wenn man die Größe der Metaphysik achtet, einen anderen Anfang suchen. Diesen Neuanfang sucht Heidegger dadurch zu gewinnen, dass er, ausgehend von Grundworten der vormetaphysischen Denker Parmenides und Heraklit (Eon, Aletheia, Logos), das Ungedachte im Gedachten der Metaphysik zu finden und zu durchdenken versuchte. Das Pendant zu diesem "Schritt zurück" bildet seine Deutung des (seines Erachtens) nachmetaphysischen Dichtens des späten Hölderlin; in diese sah Heidegger Grundzüge eines vielleicht künftigen Wahrheitsgeschicks angelegt.

1. Ich weiß nicht, ob ich da richtig liege, aber könnte Heidegger in seiner durchsuchenden Rezeption der Metaphysik nicht schon ein Vorläufer des Dekonstruktivismus etwa eines Derrida sein?

2. Ich glaube nicht, dass die Metaphysik schon am Ende ist. Die Metaphysik ist doch im Grunde ein völlig zeitloser und sich immer neu gebärdender, eigenständiger Bereich der Philosophie. Ich bin fest davon überzeugt, dass es in der Metaphysik noch viele Möglichkeiten gibt und noch viele Entdeckungen auf uns warten.

4. Die Technik und die Kehre

Heute haben sich die Wissenschaften, was Methode, Zielsetzung und Selbstverständnis betrifft, von der Philosophie emanzipiert. Sie brauchen die Philosophie nicht zu ihrer Grundlegung und sie wehren sich teilweise auch gegen ihre Integration in ein philosophisch zu rechtfertigendes Gesamtsystem des Wissens. Darin wirkt, nach Heideggers Diagnose, der "technische" Grundimpuls der neuzeitlichen Metaphysik weiter, d.h. die Tendenz, alles zu erfassbaren Beständen zu objektivieren und so zu erklären, dass es Material für die Selbstherstellung eines neuen Typs von Welt und Menschheit werden kann. In der Einengung der Weite der Welterfahrung zur wissenschaftlich-technischen Erkenntnishaltung sieht Heidegger nicht so sehr die Bescheidenheit des Verzichts auf metaphysische Fragestellungen, als vielmehr das Weiterwirken eines zentralen metaphysischen Motivs: das Seiende zu gegenständlicher Präsenz zu zwingen. Die Tendenz zur Vergegenständlichung selbst ist allerdings nicht hinreichend verstanden, wenn man sie auf die Willkür der Forscher oder bestimmter Interessengruppen zurückführt: Vielmehr drängt sich Heidegger der Eindruck auf, dass die Dominanz des wissenschaftlich-technischen Selbstverständnisses sich aus der

Hörigkeit gegenüber einem "Geschick" der Seinsentbergung ergibt. Denn wie anders soll man verstehen, dass die radikale und universale Einstellung sich als etwas nahelegt, was die einzig "realistische", "erhliche" usw. Möglichkeit ist? Es scheint, als käme die Tendenz die Wahrheit des Seins mit der hinreichend gesicherten Objektivität und der pragmatischen Relevanz wissenschaftlicher Theorien zu verwechseln, aus der Art, wie sich das Sein selbst "zu-mutet" bzw. "zu-schickt". Heidegger nennt diese Art das "Ge-stell".

Damit will er sagen, dass die "modernen" Menschen "gestellt" (angehalten) werden, das Seiende nur noch als das Korrelat der objektiv-klassifizierenden Vor-stellung und der auf Her-stellung zielenden Erklärung und Bestandssicherung zuzulassen. Gewiss ist dieses "Geschick" nicht schlechthin fatalistisch zu deuten; doch ist es immerhin so mächtig, dass bloßes Moralisieren dagegen nicht ankommt. Heidegger hat keine Erklärung dafür, wie es möglich ist, dass die Entbehrung des Seins zugleich eine Verweigerung des Seienden in seinem Eigenen bei sich führt. Denn die im Ge-stell liegende "Irre" geht über die Endlichkeit der Lichtung des Seins hinaus, die es mit sich bringt, dass das Seiende immer nur partiell offenbar sein kann und dass das Sein selbst in seiner Lichtung Geheimnis bleibt. Heidegger stellt das Zugleich von "Ereignis" (dass Wahrheit sich im offensändigen Verhalten des Menschen ereignet und zueignet) und "Enteignis" (Verweigerung) lediglich fest. Auf der anderen Seite aber sieht er in diesem Zugleich auch den Grund einer Hoffnung. Wenn das Ge-stell trotz allem die Weise einer Zueignung der Seinslichtung an den Menschen ist, dann ist es möglich, dass sich diese Zueignung in ihre eigene Wahrheit "kehrt". Dann wächst, frei nach Hölderlin, in der "Gefahr" des Ge-stells auch "das Rettende".

Was aber ist das zu Rettende? Wie sähe es aus, wenn sich die "Kehre" des Seinsgeschicks in dessen vorbehaltene Wahrheit vollzieht= Dem Ansatz von "Sein und Zeit" entsprechend, ist die ursprüngliche Weise des Daseins der Wahrheit die menschliche Lebenswelt in ihrer sinnhaften Endlichkeit. Sie ist das von den wissenschaftlichen Konstruktionen Übersprungene. In Heideggers frühem Hauptwerk war sie nur negativ-kritisch gekennzeichnet worden. In seinen späteren Aufsätzen versucht er, häufig in Anlehnung an Hölderlins tastende Prophetien einer versöhnten Wirklichkeit, diese Lebenswelt als den Zeit-Spiel-Raum zu kennzeichnen, der durch den Gegensatz und das Zueinander von Himmel und Erde, von Gott (bzw. den Göttern) und den sterblichen Menschen eröffnet ist. Durch die Entfaltung in diese vier Dimensionen der Weltlichkeit der Welt wird das Seinsgeschick "Ge-stell" durch das grundlegendere des "Ge-vierts" verwunden. Die Worte "Himmel" und "Erde" sind dabei in der Sinndichte zu verstehen die sie in der überlieferten Dichtung haben. In diesem Ereignis der Welt verschwindet die Subjekt-Objekt-Konstellation aus ihrer Machtposition. Alles wird schlichter und fügsamer. Der Mensch findet zurück zu seiner Sterblichkeit. Vor allem gibt es wieder etwas, was durch die Welt des Ge-stells ausgeschlossen worden war: ein mögliches Sich-Zeigen des Heiligen und darin "des "göttlichen") Gottes. Ob es wirkliche zu dieser "Kehre" kommen wird weiß Heidegger nicht. Durch sein Denken will er lediglich eine Bereitschaft für solches Kommen wecken, indem er einen Verzicht lehrt: den Verzicht auf die zum Nihilismus führende szientistisch-technomorphe Grundhaltung samt ihrer philosophischen Abstützung. In seinen späteren Tagen schien es ihm jedoch immer unwahrscheinlicher, dass wir dazu noch in der Lage seien.

Heideggers Suche beruht auf der Erfahrung, dass die von der Tradition überlieferten Möglichkeiten, die er wie kein anderer durch seine Interpretationen zunächst zu neuem Leben zu erwecken wusste, nicht mehr hinreichen, um das zu denken, was heute "ist", und zugleich auf der Überzeugung, dass ohne ein erneutes Abfragen der Metaphysik die Mittel zu diesem Denken nicht gefunden werden können. Insofern war er zugleich revolutionär und konservativ. Sein entschieden geschichtliches Denken, dessen Setzungen gelegentlich gewaltsam waren, behielt doch einen Zug des Tastenden und ungesichert Vermutenden... Dabei wuchs seine Empfindlichkeit für die Probleme einer Sprache, die der von ihm gesichteten Sache angemessen ist, und damit die Nähe zu den Dichtern, sei es Hölderlin,

Rilke, oder Celan. Mit dieser Sachbezogenheit hielt leider die Bezogenheit auf seine Leser nicht Schritt. Diese blieben weithin ohne die Hilfe von Begründungen oder von Erklärungen wechselnder Terminologien und wurden zusätzlich durch eine bewusst knappe oder zweideutige Sprache irritiert, am meisten aber vielleicht durch Heideggers Entscheidung, dasjenige, was ihm am wesentlichsten war, so zur Sprache zu bringen, dass er es beschwieg. Ungeachtet dessen ist das Echo, das seine Versuche hervorgerufen haben, immens. Dennoch fühlte er sich, aufs Ganze, einsam..... Er hatte brillante Schüler, die freilich nicht seine, sondern ihre eigenen Bahnen gingen, darunter den Skeptiker Karl Löwith, den Naturdenker Hans Jonas, Herbert Marcuse, den Vordenker der 68er Bewegung, sämtlich Juden Gerhard Krüger, Max Müller, Johannes B. Lotz, Karl Rahner und Bernhard Welte, die Heideggers Anregungen aufgriffen, um der platonischen und christlichen Tradition zu dienen, und nicht zuletzt den Hermeneutiker Hans-Georg Gadamer.

VI. Jean-Paul Sartre

Sartre war durch und durch Schriftsteller. Schreiben heißt, die Wirklichkeit neu zu schaffen - in Bezug auf das Vorgegebene, aber in freier Gestaltung. Im Schreiben schafft sich der Schriftsteller selbst eine Existenz, dessen fiktiven Charakter zu enthüllen nicht einmal sein Vorrecht ist. Sartres Philosophieren kann von daher als ein Element des Versuchs gesehen werden, seine Schriftsteller-Existenz radikal bewusst zu leben.

Sartre, am 21.06.1905 in Paris geboren, verliert mit zwei Jahren seinen Vater. Im großelterlichen Haus im Elsass, in das er mit seiner Mutter, einer Cousine Albert Schweizers aufgenommen wird, macht er zwei prägende Erfahrungen: wer "zuviel" ist (de trop) und so kein Heimat- und Daseinsrecht hat, muss sich dieses erst verdienen; wer Geschichten erfindet und brillante Aufsätze verfassen kann, gewinnt dadurch vor anderen wie vor sich objektive Realität. Rückblickend (in "Les mots"/"Die Wörter", 1964) sieht sich Sartre so mit etwa acht Jahren den "Entschluss" fassen, Schriftsteller zu werden. Nach dem Studium der Literatur und der Philosophie an der Elitehochschule Ecole Normale Supérieure lehrt er an verschiedenen Gymnasien (1930-1945, abgesehen vom Militärdienst und einer relativ kurzen Kriegsgefangenschaft). 1927 liest er Jaspers, dessen Korrelation von Existenz und Grenzsituation er übernimmt. 1930 stößt er durch die Dissertation von Levinas auf die Phänomenologie. Mit Simone de Beauvoir, die selbst eine bedeutende Schriftstellerin wurde, schließt er eine Lebensgemeinschaft, die den Zwängen der "bürgerlichen Ehe" dadurch entgehen sollte, dass man auf Kinder verzichtet und sich gegenseitig alle Freiheiten einräumt (wobei, nach dem Ausweis des Briefwechsels, de Beauvoir die schwerere Rolle zukam).

Das Jahr 1933/34 verbringt Sartre am Institut Français in Berlin – mit dem Studium der Texte Husserls und Heideggers. 1938 veröffentlicht Sartre seinen ersten Roman: "La nausée"/"Der Ekel" dem weitere folgen: "Die Mauer"/"Le mur", "Die Wege der Freiheit"/"Les chemins de la liberté". 1943 wird sein Theaterstück "Les mouches"/"Die Fliegen" aufgeführt, später weitere Dramen, die seine philosophischen Anfragen illustrieren ("Huit clos"/"Geschlossene Gesellschaft" "Les jeux sont faits"/"Das Spiel ist aus", "Les mains sales"/"Schmutzige Hände" usw.). Nebenbei erscheinen zahlreiche literarische Kritiken und Analysen zur Zeit (gesammelt in "Situations", I-X). Nach dem Kriegsende lebt Sartre als freier Schriftsteller. Er folgt Merleau-Pontys Einladung zu einem politischen Engagement auf der Linken und gründet mit ihm die literarisch-politische Zeitschrift "Les Temps Modernes".

1943 erscheint Sartres wichtigstes philosophisches Werk: "L'Être et le Néant" ("Das Sein und das Nichts", im Echo auf Heideggers "Sein und Zeit"); ihm waren Vorarbeiten zur "Transzendenz des Ego" (1936), sowie zum Wesen des Affektiven (1939) und Imaginären (1936, 1940) vorausgegangen. Als "Versuch einer phänomenologischen Ontologie" bezeichnet, bewegt es sich im Umkreis der von Husserl und Heidegger umschreibenden Methode, überschreitet aber die phänomenologische Epoche auf eine metaphysisch-

dialektische Theorie nach dem Vorbild der Hegelschen "Phänomenologie des Geistes" hin. Sartre geht von einer Überlegung aus, die eine in charakteristischer Weise privilegierte Erfahrung untermauern soll. Nach dem Intentionalitätsprinzip der Phänomenologie ist Bewusstsein jeweils Bewusstsein von etwas; also ist dasjenige, was bewusst wird, von grundlegend anderer Natur als das Bewusstsein selbst; zugleich bleibt das Bewusstsein auf dieses Andre seiner selbst verwiesen, gerade weil es selbst reine Durchsichtigkeit auf das Andere ("Nichts") ist, dessen praktisches Gegenstück eine absolute Freiheit ist. Das Bewusstsein lässt Gegenstände in perspektivischer Bestimmtheit und in Begreifbarkeit überhaupt erst entstehen; das dergestalt erscheinende Reale ist also schon in seinem Eigensten überholt.

Eine ursprünglichere Weise, das Sein zu erleben, in der es nicht schon durch die lichte Negativität des Bewusstseins durchwirkt ist, ist z.B. die nicht-intentionale Erfahrung des Ekels; in ihr kommt die bloße Faktizität des nackten und schamlos jeder Rechtfertigung spottenden Dass der materiellen Wirklichkeit - als der Widerspruch zu den Rationalitätsbedürfnissen der Freiheit - zum Erleben. Der Ausgangspunkt der Philosophie Sartres ist aber: die gegenseitige Verwiesenheit und die wesenhafte Unversöhnlichkeit eines in reiner Idealität sich setzenden Freiheits- und Bewusstseinsvollzugs ("Für-sich") und des trägen, dumpfen, opaken Einfach-Daseins des Materiellen ("An-sich"). **[Das Problem ist, dass Sartre hier - genau wie Hegel - das Für-Sich und das An-sich vertauscht...]** Sartre kennt keine positive Deutung der Leiblichkeit. Das An-sich bedarf des Bewusstseins nicht, wohl aber diese des An-sich die Unbedürftigkeit des Ansichseins ist für das nie "Seiende", immer in Bewegung befindliche Selbstverhältnis wie der Grund dafür, dass es nicht - wie etwa bei Hegel - eine Versöhnung im An-und-für-sich-Sein geben kann, auf die sich doch die fundamentale Leidenschaft des Menschen richtet. Denn das An-sich-Sein ist kontingent **[nein, falsch...]**, d.h. bar jeder inneren Notwendigkeit und Vernünftigkeit, und soll doch ein absolutes Sein sein **[nein, falsch...]**. In diesem Sinne ist Sartres Denken schon im Ansatz bewusst atheistisch, was eine reiche Verwendung theologischer Denkfiguren nicht aus-, sondern gerade einschließt.

Auf der Grundlage seiner metaphysischen Thesen entwirft Sartre eine Analyse der (letztlich aussichtslosen) Wege, auf denen das Ich zu sich selbst kommt; d.h. zugleich zur (scheinbaren) Rechtfertigung seines kontingenten Daseins und zur Sättigung seiner Leere mit Realität. So lässt z.B. die Begegnung mit der anderen Freiheit, die zunächst im fixierenden Blick des Anderen als Depotenziierung meiner souveränen Subjektivität zum bloßen Objekt der Beobachtung und Beherrschung erlebt wird, auch die Möglichkeit entstehen, meiner selbst bewusst zu werden. Das "Für-mich" ist für Sartre nur durch die Vermittlung meines Seins für den Anderen zugänglich. Freilich entsteht dadurch ein Problem: bin ich das, will ich das sein, was ich für den Anderen bzw. die Anderen bin) Mit anderen Worten: Nun beginnt erst der endlose Kampf um das Selbstsein, um die Bewahrung meiner Freiheit und die Überwindung meiner Einsamkeit. Eine Weise, diesen Kampf zu führen, ist das "Projekt Liebe", das zwischen dem "sadistischen" Verbrauch des Anderen und dem "masochistischen" Versuch, im Anderen aufzugehen, hin und herpendelt.

Dieses Projekt muss ebenso scheitern wie der Versuch, sich von der Eigenverantwortlichkeit des ungesichert Schaffenden dadurch zu befreien, dass man sich dem Glauben an eine objektiv bestehende Welt menschlicher Tatsachen und Werte, die es nicht geben kann, in die Arme wirft (Problem der "mauvaise foi", d.h. der gewollten Selbsttäuschung). Denn es ist wie mit Hase und Igel: Scheint irgendwo das Sein erreicht, ist auch schon das Für-sich dagewesen; scheint dieses zu sich zu kommen, so wird es von der Kontingenz in Empfang genommen. Das Für-sich ist Selbstsetzung, freilich eine, die wir unausweichlich vollziehen, zu der wir "verdammte sind". So hat der Wille zur Freiheit zum inneren Motor das Streben, causa sui, Gott, zu sein doch bleibt sein Transzendieren gebunden an das nie zu Transzendierende, seine Faktizität. Dennoch kündigt Sartre an zwei Stellen von "Das Sein

und das Nichts" eine "Moral der Befreiung" als Perspektive an. Seine fragmentarischen Skizzen zu dieser "Moral" erscheinen jedoch erst nach seinem Tode. Darin wird der ontologische Anspruch seines Hauptwerks relativiert: dieses sei nur die Ideologie eines Ich vor seiner "Bekehrung". Diese Bekehrung geht weg vom Seinwollen wie Gott hin zur Annahme seiner selbst in seiner Endlichkeit, weg vom Besitzergreifen des Anderen zu einer Haltung, die diesem seine Freiheit lässt. Fraglich erscheint, ob diese "Moral der Befreiung" unter den ontologischen Voraussetzungen von "Das Sein und das Nichts" überhaupt denkmöglich ist.

In den Schriften nach "Das Sein und das Nichts" hat Sartre diese Probleme übergangen. Die wesentlichen Thesen bleiben, werden aber in realistischer Weise verstanden: der Spielraum der Freiheit wird kleiner gesehen; an die Stelle des auf sich zurückgeworfenen individuellen Fürsichseins tritt das Wir der engagierten Gruppen; darin liegt eine stillschweigende Modifikation des Ansatzes von "Das Sein und das Nichts". Psychologisch betrachtet, drückt sich darin, wie auch in Sartres Sympathie mit der Organisationen der Arbeiterklasse und der Unterdrückten, die Sehnsucht des einsamen bürgerlichen Individuums nach Kameradschaft aus. 1960 erscheint der erste (und einzige) Band der "Kritik der dialektischen Vernunft". "Dialektische Vernunft" meint sowohl Sartres eigene Theorie als auch den Marxismus, die sich gegenseitig kritisieren und ergänzen. Sartre stellt sein Individuum in den Rahmen des Historischen Materialismus, kritisiert zugleich mit Hilfe seiner Theorie den Dialektischen Materialismus. Die Grundkategorien der Analyse bleiben die alten: einerseits "das Träge", jener Wesenszug des Materiellen, der auch allen sozialen Vermittlungen, sobald sie ein institutionelles "Sein" gewonnen haben, anhaftet - und andererseits die Agilität der Praxis.

Den wichtigsten Grund für die bedrohliche Existenz von Herrschaftsapparaten sieht Sartre in der Knappheit der zur Verfügung stehenden Lebensgüter; ist dieser Mangel durch die Entwicklung der Produktivkräfte im wesentlichen behoben, wird es seines Erachtens möglich, eine anarchische Gesellschaftsform aufzubauen, die nicht vom Prinzip der asymmetrischen Beziehung (oben/unten, Subjekt/Objekt), sondern von der Symmetrie gegenseitiger Anerkennung von Individuen und Gruppen gekennzeichnet ist.

Dass die Kommunistische Partei dieses Reformangebot nicht annehmen würde, war zu erwarten; sie konnte Sartres Eintreten für den Ungarnaufstand nicht vergessen. Schlimmer traf es Sartre, dass sich die Bewegung vom Mai 1968 bildete, ohne dass er sie vorhergesehen hatte. Diese Erfahrung hat wohl dazu beigetragen, dass der geplante zweite Band unvollendet blieb (erst postum veröffentlicht 1985). Seine politischen Interventionen sollten Solidarität mit den Unterdrückten ausdrücken, vergriffen sich freilich oft in der Wahl der Vorbilder (Sowjetunion, Castro, Maoismus).

Im letzten Jahrzehnt seines Schaffens, in dem Sartre fast blind war, wandte er sich einer Aufgabe zu, die ihn von Anfang an fasziniert hatte: Der Durchleuchtung einer Schriftsteller-Existenz. Das ganze brillante Arsenal seiner "existentialen Psychoanalyse" kommt, bereichert durch ein gesellschaftskritisches Element, zur Anwendung in dem (trotz seines enormen Umfangs ebenfalls unvollendet gebliebenen) Werk "Der Idiot der Familie", über Gustave Flaubert(1821-1880), den Autor der "Madame Bowary". Was Sartre hier (wie an seinem eigenen Beispiel und an dem von Baudelaire und Genet) interessiert, ist die Frage, warum und wie einer ein Schriftsteller, also ein Produzent von Imaginationen, wird. Er sieht das Genie als den Versuch, aus einer Grenzsituation, einer extremen existentiellen Not, einen Ausweg zu finden; es entsteht aus der Selbstkonstitution, die einem (defekten) gesellschaftlichen Konstituiertsein antwortet. Die Untersuchung der Genesis einer Schriftstellers gewährt so tiefe Einblicke nicht nur in die Struktur menschlicher Existenz, sondern auch in das Funktionieren der Gesellschaft, deren Produktion und deren Idol der Autor ist. Im Sadismus, mit dem Flaubert seine Personen behandelt, sieht Sartre z.B. einen Spiegel des Selbsthasses der Bourgeoisie nach der unterdrückten Revolution von 1848. In diesen biographischen Arbeiten kommt Sartres Genie vielleicht am bestem zum Ausdruck.

Sartre starb am 15.04.1980 in Paris und wurde unter enormer Beteiligung beigesetzt. Den ihm 1964 zugedachten Nobelpreis für Literatur hatte er abgelehnt.

VII. Simone Weil

Simone (geboren am 03.02.1909) wächst zusammen mit ihrem um drei Jahre älteren Bruder Andre in einer unreligiösen jüdischen Familie elsässer Herkunft in Paris auf. Die beiden frühreifen Kinder stacheln sich gegenseitig zu intellektuellen Leistungen an. Andre Weil wird später ein bedeutender Mathematiker werden, Simone schwankt bei Studienbeginn zwischen Mathematik und Philosophie, entscheidet sich aber dann für diese, für die sie schon während ihrer Gymnasialzeit von Emile Chartier ("Alein") begeistert worden war. Nach den Studien an der Ecole Normale Supérieure (1928-31) lehrt sie Philosophie an Gymnasien in Le Puy und Auxerre. Zugleich sympathisiert sie aktiv mit den Arbeitskämpfen anarchistischer Gewerkschaften, was Verwarnungen und Strafversetzungen zur Folge hat. Sie reist nach Deutschland, um den Nationalsozialismus zu studieren; ihre Analyse ist eine der ersten, die "durchschauen". Auch die marxistische Partei durchschaut sie, die die Arbeiter nicht befreit, sondern beherrscht und auf eine ferne Zukunft vertröstet (Aufsätze 1933-1934, später in "Oppression et liberte", 1955, u.a. "Gehen wir auf eine proletarische Revolution zu?"; "Technokratie, Nationalsozialismus, UDSSR"; "Die Ursachen sozialer Freiheit und Unterdrückung" - ihr "Testament"). Um das Lebend er Fabrikarbeiter von innen her nachfühlen zu können, unterwarf sich die sensible Weil mehrere Monate lang dem Fabrikdasein einer Stanzerin und Fräserin. Während eines Sommerurlaubs mit ihren Eltern eröffnet sich der überzeugten Atheisten 1935 eine erste Ahnung vom Christentum als der "Religion der Sklaven" als die die Gesänge und Prozessionen der bitterarmen portugiesischen Fischer miterlebt.

1936 meldet sich Weil als Freiwillige auf republikanischer Seite im Spanischen Bürgerkrieg. 1938 hat sie, unter schlimmen Kopfschmerzen, ein erstes Erlebnis der göttlichen Liebe beim Hören gregorianischer Gesänge. 1939 siedelt sie über nach Marseille, in den unbesetzten Teil Frankreichs. Dort lernt sie den Dominikanerpater Joseph Perrin kennen, der ihr Gesprächspartner auf ihrer religiösen Suche wird. Sie beginnt, ihre philosophisch-religiösen Notizen in "Heften" (Cahiers) aufzuzeichnen. Unter dem Druck der Judenverfolgung geht sie mit ihren Eltern 1942 nach New York, kehrt aber bald nach Europa zurück, um von London aus sich der Resistance anzuschließen. Aber de Gaulle lehnt ab. Sie schreibt "L'Entracinement"/"Die Einwurzelung". Am 12.08.1943 stirbt sie in Ashford/Kent an Entkräftung; kurz vorher soll sie durch eine Freundin die Taufe empfangen haben. Ihre Schriften wurden fast alle erst postum publiziert, zumeist in der von Albert Camus beim Verleger Gallimard herausgegebenen Buchreihe *Espoir*. Eine Auswahl aus den Cahiers veröffentlichte Weils Freund Gustave Thibon 1947 unter dem Titel "La pesanteur et la grace" /"Die Schwerkraft und die Gnade"; ab 1951 kamen die Cahiers in ihrer ursprünglichen Fassung heraus. Seit 1986 erscheint eine Ausgabe der Gesammelten Werke.

Wie gewinnt der Mensch Zugang zur wahren Realität? Die Sinne organisieren die Welt um nicht herum als Subjekt, in perspektivischen Erscheinungen und zugleich in ebenso relativen Gütern. Auf der anderen Seite aber stehen objektive Ideen wie die Wahrheit und die Gerechtigkeit, und noch einmal auf einer anderen Seite steht die universale Tatsache des Leidens. Im Leiden drückt sich die Welt der nackten Notwendigkeit aus, die in die geschlossene Welt des Glücks hineinragt. Der Mensch besteht aus dem Verlangen nach Glück. Ist dieses nicht erreichbar, sorgt die Phantasie für mannigfache Ersatzbefriedigungen. Dieser Tendenz muss, wer das Reale sucht, so weit wie Möglich entgegenarbeiten. Wie aber kann er das, da die Leere, die dann entsteht, fast automatisch alles ansaugt, um sich zu füllen? Die gegenwärtige Leere (und d.h. das Glück) auszuhalten, ohne bei einer vordergründigen oder einer zukünftigen Kompensation Zuflucht zu suchen, ist die Bedingung des Zugangs zur

Realität. Sie ist aber nur auszuhalten durch Gnade. Das ausgehaltene Unglück und die Erfahrung der Schönheit sind für Weil die Spitzen, die die Welt des Scheins von zwei Seiten her zu durchdringen vermögen und den Menschen für Gott öffnen können. Alle Aktivität ist da schon an ihre Grenzen gestoßen.

in beiden Fällen ist nichts als Aufmerksamkeit erforderlich. Aufmerksamkeit ist für Weil die höchste menschliche "Leistung". Alle Schul- und Studienfächer haben letztlich keinen anderen Zweck als sie zu üben. Aufmerksamkeit ist aktivste Passivität. Sie geht in die Haltung des Gebets über.

Auf ihrem Weg geht Weil immer mehr von modernen Autoren wie Descartes und Kant zurück zu Platon, aber auch auf die altgriechische Dichtung und die Bhagavadgita, um derentwillen sie Sanskrit lernt, und auf das Neue Testament; vom Alten hält sie nur wenige Stücke für hilfreich. Platon ist für Weil ein großer Mystiker, der sich gerade dadurch als solcher beweist, dass er nichts über ekstatische Erlebnisse geschrieben hat. Er ist der Vater der abendländischen Einheit von Mystik und Philosophie, von der dann aber schon Aristoteles zugunsten der Idee der Wissenschaft abweicht.

VIII. Albert Camus

Camus, in der Nähe von Mondovi (Ostalgerien) am 07.11.1913 in eine einfach französische Familie geboren, verliert kurz darauf seinen Vater, der in der Marneschlacht fällt. Mit 17 Jahren hat er einen ersten Anfall von Tuberkulose, die ihm immer wieder den Tod vor Augen stellt. Sein Studium der Philosophie und der Klassischen Literatur an der Universität Algier schließt er mit einer Arbeit über "Christliche und Neuplatonische Metaphysik" ab. Schon als Student verfasst er Theaterstücke und Prosatexte. Durch seine Krankheit an einer Karriere als Philosophieprofessor gehindert, wirkt er als Bühnenautor, Regisseur, Journalist und politisch links-anarchistisch engagierter Schriftsteller. 1940 muss Camus das geliebte Algerien verlassen. Er geht nach Paris und übernimmt die Redaktion eines Abendjournals. 1943 schließt er sich einer Widerstandsgruppe an und übernimmt die Zeitung "Combat". Camus wird Autor des renommierten Verlagshauses Gallimard, das seine erfolgreichen Romane herausbringt: "L'Étranger"/"Der Fremde" (1942), "La peste"/"Die Pest" (1947) und "La chute"/"Der Fall" (1956), und posthum (1994) "Le premier homme"/"Der erste Mensch". 1957 erhält Camus den Nobelpreis für Literatur. Vom Preisgeld kauft er sich ein Haus in Lourmarin, bei Aix in der Provence, deren Licht ihm das Licht der verlorenen algerischen Heimat ersetzen sollte. Ein Autounfall auf der Reise von dort nach Paris brachte ihm am 04.01.1960 den Tod. Camus ist in Lourmarin begraben.

Camus' Ausgangspunkt ist die Erfahrung der "Absurdität" der menschlichen Grundsituation: dass das leidenschaftliche Verlangen nach einer gerechten und rational durchsichtigen Welt zum Scheitern verurteilt ist ebenso wie die Sehnsucht nach Glück, schon durch die Verhältnisse, wie sie sind, letztlich aber durch den Skandal des Todes. Seine Frage ist, wie unter dieser Voraussetzung ein menschenwürdiges Leben möglich sein, d.h. wie man die sich einstellende Bitterkeit des Herzens überwinden könne ("Le mythe de Sisyphe"/"Der Mythos von Sisyphos", 1942). Keine Lösung kann der Selbstmord sein: nicht der leibliche, weil er die Absurdität nicht überwindet, sondern ihr nur die Basis nimmt; aber auch nicht der geistige, der in der Abdankung des Menschen vor der Übermacht des Absurden oder in der Selbsttäuschung der Vertröstung auf eine später kommende Harmonie liegt. Denn jene Unterwerfung opfert die Würde des Menschen; diese Vertröstung aber verleitet (in ihrer religiösen Form) zur Passivität gegenüber den Skandalen der herrschenden Zustände oder rechtfertigt (in ihrer marxistischen Form) einstweilen alle Formen der Unterdrückung. Unterwerfung wie Vertröstung setzen voraus, dass es eine legitime Übermacht gibt, die vom einzelnen Menschen zu respektieren wäre. Für Camus jedoch ist der Mensch allein und nur auf sich gestellt; er darf seine Verantwortung nicht abgeben, weder an Gott noch an die

Nation oder die Geschichte. Es bleibt die Freiheit, in der der Mensch sein immer gebrochenes, kurzes Dasein als etwas Herrliches sich zu eigen macht, indem er sich den niederziehenden Kräften der Absurdität verweigert und das jetzt mögliche Leben des Genusses, der Brüderlichkeit und des Kampfes für mehr Gerechtigkeit lebt. In Camus' späterer Entwicklung tritt (ansatzweise) selbst die Annahme des Todes hinzu.

Dem Thema der Würde des Einzelnen hat Camus sein umfangreichstes Werk gewidmet: "L'homme revolte"/"Der Mensch in der Revolte" (1951). Es ist gelehrter, weniger persönlich als das Sisyphos-Buch. Dahinter steht die Erfahrung des Nationalsozialismus und des Kommunismus. Es geht weiterhin um das Absurde, nun aber nicht mehr als Versuchung zum Selbstmord, sondern als Legitimation des (politischen) Mordes. Camus lehnt diesen ab, und mit ihm jede Revolution, die leichtfertig tötet, bis zurück zum Jakobinismus der Französischen Revolution. Damit hat sich Camus die Verklärer dieser Revolution zum Feind gemacht, aber auch seinen Kollegen Sartre, der seine Hoffnungen auf den Marxismus setzte. Neben den Erlebnissen mit sich selbst und mit der Gesellschaft stand für Camus immer die Erfahrung der mediterranen Natur in ihrer großartigen Schönheit, mit ihrer Heilkraft, aber auch in ihrer Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben und Streben der Menschen ("Heimkehr nach Tipasa", 1954).

Camus kann zu jenen Denkern des Lebens gerechnet werden, denen die philosophische Theorie weniger bedeutet als das Experimentieren mit ihrer eigenen Existenz. Er steht eher in der Tradition der französischen Moralisten, aber auch im Bannkreis Nietzsches. Ähnlich wie dieser lehnte er das Christentum ab, näherte sich jedoch gewissen praktischen Haltungen desselben.

Arno Anzenbacher zum Existentialismus

Ich möchte hier einmal den Abschnitt 3.4.2 "Der Existentialismus" aus dem Werk „Einführung in die Philosophie“ von Arno Anzenbacher wiedergeben:

„Als erster Vertreter des existentialistischen Philosophierens kann der Däne S. Kierkegaard (1813-1855) gelten. Er übte einen entscheidenden Einfluss auf den Existentialismus der Gegenwart aus. Viele Existentialisten sind aus der phänomenologischen Bewegung hervorgegangen und insofern der phänomenologischen Methode verpflichtet. Die wichtigsten existentialistischen Philosophen sind K. Jaspers (1883-1969), M. Heidegger (1889-1976), G. Marcel (1889-1973) und J.-P. Sartre (1905-1980). Im weiteren Sinn steht auch die Ich- Du Philosophie M. Bubers (1878-1965) dem Existentialismus nahe.

Der Existentialismus ist eine besondere Variante der *Ich-Philosophie*. Wir können seinen Kerngedanken an einer Unterscheidung verdeutlichen, die von S. Kierkegaard stammt. Es ist die Unterscheidung zwischen *objektiver und subjektiver Reflexion*.

"Während das denkende Subjekt und seine Existenz dem objektiven Denken gleichgültig ist, ist der subjektive Denker als Existierender wesentlich an seinem eigenen Dasein interessiert, ist in ihm existierend. Darum hat sein Denken eine andere Art von Reflexion, nämlich die der Innerlichkeit, (...) wodurch es dem Subjekt angehört und keinem anderen. Während das objektive Denken alles im Resultat ausdrückt und der ganzen Menschheit durch Abschreiben und Ableiten des Resultats und des Fazits zum Mogeln verhilft, setzt das subjektive Denken alles ins Werden und lässt das Resultat weg, teils weil dies gerade dem Denker gehört, da er den Weg hat, teils weil er als Existierender beständig im Werden ist, was ja jeder Mensch ist, der sich nicht dazu hat narren lassen, objektiv zu werden, unmenschliche Spekulation zu werden. Die Reflexion der Innerlichkeit ist die Doppelreflexion des subjektiven Denkens.

Denkend denkt er das Allgemeine, aber in diesem Denken existierend, dieses in seiner Innerlichkeit erwerbend, isoliert er sich subjektiv immer mehr." (Kierkegaard)

Was meint diese Unterscheidung? Der Mensch kann die alltägliche Erfahrung, von der die Philosophie ausgeht, *reflektieren*. Die Existentialisten meinen, er habe dabei zwei Grundmöglichkeiten:

- Er kann *von sich selbst, von seiner persönlich-individuellen Subjektivität und Innerlichkeit ausgehen* und sein Interesse auf das richten, was *objektiv* gegeben ist. Typisch für diese Grundmöglichkeit ist das wissenschaftlich-technische Interesse. Die Existentialisten meinen, auch die Philosophie habe sich meist im Zeichen dieser *objektiven Reflexion* vollzogen.

Auch wenn ich reflektierend *auf mich* zurückkomme, kann die Reflexion objektiv sein. Etwa wenn ich mich *als* Lebewesen, *als* Vernunftwesen, *als* Staatsbürger denke. Es geht dabei immer um etwas, was andere auch sind. Ich als *dieses Ich* ist dabei gleichgültig. Ich sehe davon ab. Aber gerade um diese "je-meinige" Ich geht es den Existentialisten. Dagegen wird die objektive Reflexion abgewertet. G. Marcel sieht in ihr die Grundtendenz des Habens, die alles rational einordnet und technisch verfügbar macht. Nach J.-P. Sartre führt sie zum ekelregenden An-sich-Sein (*l'en soi*). M. Buber spricht von der Uneigentlichkeit der Ex-Welt. Auch nach M. Heidegger ist das Menschsein in der objektiven Reflexion uneigentlich und verfallen.

- Der Mensch kann aber auch *sich selbst als Möglichkeit ergreifen*. In dieser *subjektiven Reflexion* geht es ihm um das je-meinige Selbst, um das persönliche, individuelle, subjektive Sein, das Ich, das *Existenz* genannt wird. Es ist die radikale *Freiheit*, sich selbst als *Möglichkeit* zu ergreifen und zu entwerfen. Ich bin das, als was ich mich im Existieren entwerfe.

Existenz ist das Zentralthema der Existentialien. Sie ist je-meinige Subjektivität. Freiheit, in der ich mich selber schaffe. Sie wird in existentiellen *Erlebnissen* bewusst, im Begreifen meines Seins als Sein-zum-Tode (Heidegger), im Wissen um die Möglichkeit des Selbstmordes (Marcel), in der Erfahrung der Brüchigkeit des Seins in der Grenzsituation des Lebens (Jaspers). Dabei ist Existenz immer *In der Welt*. Sie vollzieht sich als besonderes und fürsorgendes In-der-Welt-Sein (Heidegger). Sie *wird* im leidenden Kampf der Kommunikation (Jaspers). Existenz ist nach Kierkegaard "ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält". Denn der Mensch ist jenes Seiende, "dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht" (Heidegger)

Kierkegaard ist mir aber etwas zu sehr theologisch: "Dies ist ein Paradox, das dem Abraham den Isaak wiedergibt, dessen sich kein Denken bemächtigen kann, weil der Glaube erst da beginnt, wo das Denken aufhört." Das sagt er im Bezug auf das 3. Lebensstadium, der Religion, die noch über der Ethik steht. Ich finde nicht, dass die Religion über die Ethik gehört.

Paracelsianer

Ganz richtig, Paracelsus:

4. Religiöse Phase

3. Ethische Phase

2. Ästhetische Phase

1. Körperliche Phase

Es sind praktisch die großen Entwicklungsphasen des heranwachsenden Menschen... Kierkegaard hatte da ganz grundsätzlich eine absolut richtige Intuition... Ich schau gleich mal, ob ich das in meiner Pädagogik finde.

Auf die drei Entwicklungsphasen des Kindes lässt sich generell alles anwenden, was Rousseau, Pestalozzi, Schiller oder Steiner dazu gesagt haben. Hier eine kurze Stichpunktliste:

Pädagoge.....1. Phase.....2. Phase.....3. Phase

Rousseau.....körperliche Erziehung.....sinnliche Erziehung.....intellektuelle Erziehung

PestalozziNaturzustand.....gesellschaftl. Zustand.....sittlicher Zustand

Schiller.....körperlicher Zustand.....ästhetischer Zustand.....moralischer Zustand

Steiner.....Leben des Kindes.....Leben des Kindes.....Leben des Kindes
.....im physischen Leib.....im Ätherleib.....im Astralleib

Alle diese Aspekte sind für die Betrachtung der natürlichen Entwicklungsbedingungen richtig und wichtig. Sie sollten daher auch sämtlich in die Betrachtung mit einbezogen werden, und das sowohl in der Elternpädagogik, als auch in der Sozialpädagogik und natürlich auch der Schulpädagogik

Der Unterschied von objektiver und subjektiver Reflexion, von Objektivität und Existenz, ist entscheidend für den Existentialismus. Es geht hier um ein Philosophieren, das radikal auffordert, *eigentlich zu existieren*. Die Existentialisten stellen dem Menschen sein eigenes Selbst als Freiheit und als Möglichkeit vor Augen. In dieser Aufforderung zum *eigensten Sein-Können* zeigt sich auch das *praktisch-ethische* Grundanliegen. Der Mensch wird aus seiner Selbstvergessenheit im alltäglichen In-der-Welt-Sein herausgerufen und mit seiner Verantwortung als freie Existenz konfrontiert. Er wird in die Sorge, in die Angst, ja in die Verzweiflung angesichts der Absurdität des Daseins, des unvermeidlichen Scheiterns und des Todes gestoßen. Die Existentialisten zerreißen den Nebelschleier des Alltags, der Konsummentalität und der durchschnittlichen Gedankenlosigkeit, der sich über die Existenz gelegt hat, und decken schonungslos die *Sinnproblematik* des Menschseins auf. In Endlichkeit, Geworfenheit und Faktizität erfährt sich der Mensch als Freiheit und Möglichkeit.

Diese *Sinnproblematik* wird freilich verschieden interpretiert. Kierkegaard sah die einzig mögliche Überwindung der Verzweiflung in der existentiellen Bindung des Menschen an Gott. Ebenso bedeutet für Marcel eigentliches Existieren Teilhabe am göttlichen Sein in Liebe, Hoffnung und Treue. Jaspers sieht in den Grenzsituationen und schließlich im Tod als dem letzten Scheitern Chiffren Gottes, die uns zur Deutung aufgegeben sind. Für Sartre ist Gott als letzter Sinn-Grund ausgeschlossen. Daraus folgt für ihn eine letzte Absurdität der Existenz, die der Mensch durchzustehen und in der er auszuharren hat. Sartre: Der Mensch ist eine nutzlose Passion (*L'homme est une passion inutile*).

In welchem Zusammenhang steht der Existentialismus zur Phänomenologie? Zunächst ist klar, was die Existentialisten den klassischen Phänomenologen (vor allem Husserl selbst) vorwerfen: Die klassische Phänomenologie stehe im Zeichen der objektiven Reflexion und sei deshalb existenzvergessend. Dennoch sind viele Existentialisten Phänomenologen geblieben. Worauf bezieht sich bei ihnen nun die phänomenologische Analyse? Es geht ihnen darum, die Strukturen der Existenz phänomenologisch zu analysieren. Sie zeigen also, wie Existenz ursprünglich verfasst und ausgelegt ist. Man nennt im Anschluss an Heidegger diese Strukturen Existentialien. Diese Analyse gehört zum Wichtigsten, was der Existentialismus hervorgebracht hat. Derartige existentielle Strukturen, durch die Existenz immer und notwendig bestimmt ist, sind etwa Weltlichkeit, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit, das Mit-Sein (Gesellschaftlichkeit oder Sozialität) bzw. spezieller wie das Man, das Sein-zum-Tode, die Sexualität, die Scham, die Angst, das Haben etc. Die Existentialienlehre ist heute aus der philosophischen Anthropologie nicht mehr wegzudenken.

In gewisser Hinsicht setzen die Existentialisten das Programm der transzendentalen Phänomenologie Husserls fort, allerdings in der Perspektive der subjektiven Reflexion. Es geht ihnen darum, in den Existentialien Transzendentalität auf das geschichtlich-freie, je-meinige Existieren hin auszulegen. Sie vollziehen damit das, was Kierkegaard die "Doppelreflexion des subjektiven Denkens" nannte: Einerseits sind die Existentialien als Strukturen von Existenz überhaupt etwas Allgemeines, wodurch jedes menschliche Existieren bestimmt ist, Andererseits aber wird dieses Allgemeine existentialistisch auf das Existieren, auf die je-meinige, geschichtlich-freie Innerlichkeit hin gedacht. In dieser Grundtendenz zur je-meinigen Eigentlichkeit gibt es eine wichtige Affinität des Existentialismus zu Nietzsche [um das noch abschließend zu sagen].

Die Existentialien

In diesem Aufsatz soll es einmal um die sogenannten Existentialien gehen, denen bei Kierkegaard und denen bei Heidegger... Ich möchte diese Existentialien gerne etwas systematisieren...

Kierkegaard bringt zunächst den Begriff der Freiheit mit dem der Angst in Verbindung...

Steiner hingegen spricht von den Bestimmungen des Menschen:

Freiheit
Liebe
Wiedergeburt

Ich selbst möchte diese Liste gerne noch etwas erweitern:

Freiheit
Toleranz
Liebe
Weisheit
Tod und Wiedergeburt

Und nun die andere Linie bei Kierkegaard und Heidegger... Wir können etwa folgende Existentialien ausmachen:

Angst
Sorge
Krankheit
Tod

Ich möchte nun noch diese hinzufügen:

Ekel
Hunger
Arbeit
Leiden
Müdigkeit
Schlaf
Schmerz
Sexualität (Eros)
Freundschaft

Wir haben bei den Existentialien also mindestens die folgenden zu unterscheiden:

Freiheit
Toleranz
Liebe
Weisheit
Tod und Wiedergeburt

Angst
Sorge
Krankheit
Tod

Ekel
Hunger
Arbeit
Leiden
Müdigkeit
Schlaf
Schmerz
Sexualität (Eros)
Freundschaft
Joachim Stiller

Münster, 2014-2017

Ende

[Zurück zur Startseite](#)