

Susanne Möbuß

Existenz- philosophie

Band 2: Das 20. Jahrhundert

VERLAG KARL ALBER



Susanne Möbuß
Existenzphilosophie
Band 2

VERLAG KARL ALBER 

Existenzphilosophie und Existentialismus erscheinen häufig als Phänomene der Moderne, denen heute jedoch kaum noch Relevanz zukommt. Ihre vermeintliche Bindung an die Bedingungen ihrer Entstehung scheint einer fortdauernden Aktualität zu widersprechen.

Die vorliegende Darstellung zeigt, daß das existentielle Denken ganz im Gegenteil eine Konstante der abendländischen Rationalität seit der Spätantike ist. Es wirkt als Korrekturmechanismus des philosophischen Diskurses, indem es kritisch die Entsprechung menschlicher Erwartung an Philosophie und deren Methodik und Formensprache reflektiert.

Im ersten Band wird die Entwicklung dieses Denkens von Augustinus bis zu Friedrich Nietzsche rekonstruiert, im zweiten Band dessen komplexe Entfaltung im 20. Jahrhundert.

Aus dieser Perspektive ist es möglich, Funktions- und Strukturelemente der Existenzphilosophie zu benennen, die nicht als Mittel der Definition dienen, sondern die Kennzeichnung eines Denkens erlauben, dessen Bedeutung ungebrochen besteht.

Die Autorin:

Susanne Möbuß wurde 1963 geboren, studierte Philosophie und Geschichte und unterrichtet seit 1990 an den Universitäten in Hannover und Oldenburg. Veröffentlichungen zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie und zur Existenzphilosophie.

Susanne Möbuß

Existenzphilosophie

Band 2

Das 20. Jahrhundert

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Gudrun
in
Dankbarkeit

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2015
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz (PDF-E-Book): SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48720-4
ISBN 978-3-495-80800-9

Inhalt

Vorwort	9
Rückblick	11
I. Das 20. Jahrhundert	17
II. Kritik an Philosophie	21
II.1 Karl Jaspers	21
II.2 Martin Heidegger	26
II.3 Franz Rosenzweig	29
II.4 Emmanuel Lévinas	31
III. Vorbilder	34
III.1 Karl Jaspers	35
III.2 Martin Heidegger	44
III.3 Franz Rosenzweig	50
III.4 Arthur Schopenhauer	52
IV. Sprache	57
IV.1 Franz Rosenzweig	57
IV.2 Martin Heidegger	58
IV.3 Innehalten	65
IV.4 Emmanuel Lévinas	68
IV.5 Karl Jaspers	71
V. Was Philosophie sei	76
V.1 Franz Rosenzweig	76
V.2 Martin Heidegger	82
V.3 Karl Jaspers	87

Inhalt

VI.	In die Welt treten	88
VI.1	Franz Rosenzweig	88
VI.2	Martin Heidegger	92
VI.3	Emmanuel Lévinas	97
VII.	Unwohlsein im Sein	104
VII.1	Emmanuel Lévinas	104
VII.2	Martin Heidegger	108
VII.3	Franz Rosenzweig	111
VII.4	Martin Heidegger	114
VII.5	Karl Jaspers	120
VIII.	Das Elementale	127
VIII.1	Emmanuel Lévinas	127
VIII.2	Martin Heidegger	129
VIII.3	Franz Rosenzweig	133
IX.	Miteinander oder Selbst-Sein	137
IX.1	Franz Rosenzweig	137
IX.2	Martin Heidegger	150
X.	Welt, Sprache, Verantwortung	161
X.1	Martin Heidegger	161
X.2	Karl Jaspers	170
XI.	In Relation sein	179
XII.	Schuld	181
XII.1	Karl Jaspers	181
XII.2	Martin Heidegger	183
XII.3	Franz Rosenzweig	185
XII.4	Emmanuel Lévinas	187
XIII.	Sein oder Existenz	196
XIII.1	Emmanuel Lévinas	196
XIV.	Humanismus und Philosophie der Existenz	215
XIV.1	Emmanuel Lévinas	215
XIV.2	Martin Heidegger	217
XIV.3	Karl Jaspers	223

	Inhalt
XIV.4 Jean-Paul Sartre	230
XV. Existentialismus	237
XV.1 Jean-Paul Sartre	237
XVI. Handeln oder Sorge	253
XVI.1 Jean-Paul Sartre	253
XVI.2 Martin Heidegger	260
XVII. Absurdität	263
XVII.1 Albert Camus	263
XVIII. Das neue Denken	276
XVIII.1 Existenzphilosophie	278
XVIII.2 Elemente des neuen Denkens – Funktion und Struktur	282
XIX. Im Geist des Komplementären	298
XIX.1 Jacques Derrida	298
Nachklang	320
Literatur	323

Vorwort

*E tudo o que se sente directamente
traz palavras suas.*
Und in jeder unmittelbaren Empfindung
schwingen seine Worte mit.

(Fernando Pessoa)

Hatte sich eine Entwicklung des existenzphilosophischen Denkens seit der Spätantike beobachten lassen, die seine wesentlichen Elemente entfaltet und seine immanente Problematik enthüllt, zeigt sich im 20. Jahrhundert eine bis dahin ungekannte Komplexität dieses spezifischen Philosophierens. Dessen Anspruch, als ein innerphilosophischer Korrekturmechanismus zu fungieren, besteht ungebrochen.

Notwendig wird dessen Einsatz in der Überzeugung der hier vorgestellten Denker dann, wenn die westliche Rationalität ihnen keine zufriedenstellenden Antworten auf die Frage nach der menschlichen Existenz anzubieten scheint. Darin sehen sie jedoch die vorrangige Aufgabe von Philosophie.

Im ersten Teil der Darstellung erfolgte eine Rekonstruktion der Genese dieses Selbstverständnis von Philosophie, weshalb er in chronologischer Form konzipiert war.

Im zweiten Teil ändert sich die Perspektive der Betrachtung. Da innerhalb von nur rund fünfzig Jahren eine bemerkenswerte Dichte existenzphilosophischer Theorien entstand, werden diese in Form motivischer Überblendungen präsentiert, um so eine möglichst intensive Darstellungsbasis zu erreichen, die direkte Bezugnahmen und Vergleiche erlaubt.

Unter Berücksichtigung der Ergebnisse des ersten Bandes wird es nun möglich, eine Festsetzung von jenen Funktions- und Strukturelementen vorzunehmen, die Existenzphilosophie kennzeichnen. deren Ziel besteht nicht darin, ein historisches Phänomen der abendländischen Geistesgeschichte zu definieren, sondern Merkmale eines

Vorwort

Philosophierens zu benennen, dessen Bedeutung gegenwärtig unvermindert besteht.

Ein abschließender und sehr persönlicher Gedanke gilt an dieser Stelle den Studierenden, die mir seit fünfundzwanzig Jahren immer wieder eines bestätigen: In seiner schönsten Form ist das Denken ein gemeinsames Geschehen.

Rückblick

In der abendländischen Philosophie ist seit der Spätantike eine konstante Tendenz zu beobachten, die Begegnung mit der Welt und die Selbsterfahrung des Menschen in einem verknüpfenden Prozeß der Reflexion zu denken. Dieser Anspruch deckt sich nicht zwangsläufig mit dem Streben nach Erkenntnis der Wirklichkeit, wie er der philosophischen Praxis der jeweiligen Epochen entspricht.

Immer wieder zeigt es sich daher, daß Denker in dem Wunsch, das besondere Verständnis der erkennenden Verweisung von Welt und Mensch adäquat darzustellen, als Kritiker einer Philosophie auftreten, deren Methodik und Instrumentarium sie bisweilen als ungeeignet betrachten. Mit teils atemberaubender innovativer Energie suchen sie einen eigenen Ausdruck für ihr Denken, das sich nicht problemlos den bestehenden rationalen Strukturen anfügen läßt. So entstehen theoretische Konzeptionen, die je nach intellektueller Entschlossenheit ihrer Schöpfer als Ergänzungen oder auch als regelrechte Gegenentwürfe zum aktuellen Diskurs fungieren. In einem Kriterium stimmen sie alle überein: Sie sollen Zeichen eines »Neuen Denkens« sein, das Philosophie dort ergänzt, wo sie vermeintlich zu erstarren droht.

Das neue Philosophieren richtet sich in erster Linie gegen die Vorstellung, in einer durch Vernunft begründeten Systematik existentielle Erfahrungen fixieren zu können, wobei stets zu fragen ist, ob diese Bestimmung der Intention tradiert Philosophie gerecht wird. Wie immer die Antwort ausfallen mag, ist doch die Forderung einer Formensprache, die so variabel ist, daß sie das wandelbare Phänomen menschlicher Existenz objektivieren kann, ein bemerkenswertes Indiz philosophischer Selbstkorrektur. Für die Entscheidung darüber, ob Theorien dem jeweiligen Bedürfnis des Menschen entsprechen, kann es keinen absoluten Maßstab geben. Sie entspringt immer einer höchst individuellen Perspektive der Betrachtung, auch wenn sie bisweilen stellvertretend das Empfinden Gleichgesinnter

spiegelt. In den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts ist dieses in besonderem Umfang zu beobachten.

In der ersten Phase jenes Denkens, das hier untersucht und mit dem Begriff der Existenzphilosophie bezeichnet werden soll, ist eine solche repräsentative Funktion kaum gegeben. Zwischen 500 und 1900, also zwischen dem Entstehen der *Confessiones – Bekenntnisse* des Aurelius Augustinus und dem Tod Friedrich Nietzsches, sind zwar immer wieder Artikulationen eines neuen Denkens festzustellen. Doch hat keine von ihnen zu einer nachhaltigen Beeinflussung der Regelmäßigkeit philosophischen Diskurses geführt, was jedoch keineswegs ihre Berechtigung und die tiefe intellektuelle Redlichkeit schmälert, der sie entstammen. Gerade der sporadische, aber zugleich kontinuierliche Ausdruck solcher Bemühungen kann als Indikator einer immer wieder durchbrechenden kritischen Reflexion der Arbeit des Philosophierens an sich gesehen werden.

Wenn Nikolaus von Kues, Giovanni Pico della Mirandola, Baruch de Spinoza, Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche versuchen, auf jeweils unterschiedliche Weise dem Begriff der Erkenntnis durch Vernunft eine andere Weise des Erkennens hinzuzufügen, die mehr erfassen, die weiter greifen und dem Menschen dadurch ein komplexeres Verstehen der Realität eröffnen soll, dann sind diese Bestrebungen im Moment ihrer Entstehung zwar als einzelne Erscheinungen zu betrachten. Im Verlauf der Zeit ergeben sie jedoch das Diagramm einer konsequenten Entwicklung.

Was wollen diese Denker also erreichen? Sie wollen das Sein von Welt und Mensch nicht separierend bestimmen, indem die Erkenntnis der Welt durch die Erkenntnisfähigkeit des Menschen bedingt wird, die sich auf Objekte konzentrieren kann, ohne jemals die eigene Subjektivität mitdenken zu müssen. Statt dessen besteht ihr Ziel darin, die Erfahrung des Eigenen und jene der Welt auseinander zu begründen, so daß ein Mensch in dem Erkennen der äußeren Wirklichkeit stets die innere Realität seiner selbst reflektiert. Ihr Denken rührt zwangsläufig an der überkommenen funktionalen Grundlage der Erkenntnistheorie, die Subjekt und Objekt kontrastiert, um aus dieser Differenzierung einen Begriff gültiger Wahrheit ableiten zu können. Es gilt aber auch der Methodik insgesamt, innerhalb dessen diese Scheidung vorausgesetzt und zugleich gefordert wird, nämlich der Verfahrensweise der Abstraktion. Ohne die Setzung eines erkennenden Subjekts wäre die Subtraktion eines rational gefaßten Bildes der

Wirklichkeit nicht möglich. Gerade hierauf bezieht sich jedoch immer wieder die Kritik der Vertreter des Neuen Philosophierens: Sie bestreiten die Notwendigkeit und – was noch weitaus schwerer wiegt – den Sinn einer vom Sinnlichen der Welt abstrahierenden Erkenntnis. Denn ihrer Meinung nach entsteht so ein Bild des Realen, das allmählich an dessen Stelle tritt. Wird in Begriffen über die Welt gesprochen, die mittels Abstraktion gebildet werden, steht dieses Sprechen stets in der Gefahr, seinen Bezug zur Wirklichkeit einzubüßen. So ist es möglich, über das Gute, das Wahre, das Sein zu diskutieren, ohne damit im eigentlichen Sinne noch Aussagen über dasjenige zu treffen, das für den Menschen gut ist, ihm als wahr erscheint oder die Verfassung der Menschen in der Welt betrifft. In dieser Kritik stimmen alle vorgestellten Denker überein, auch wenn sie sie in variierenden Graden der Radikalität oder auch der Leidenschaft vortragen.

Wie immer diese Einschätzung bewertet werden mag, ob als berechnete Warnung vor einer zunehmenden Spezialisierung einer Philosophie, die sich als Wissenschaft versteht, oder als schwärmerische Versuche Einzelner, ihre eigene Befindlichkeit zum Grund philosophischer Reflexion zu erklären – eines zeigt der Blick in die Vergangenheit in jedem Fall –, es handelt sich bei dieser Auseinandersetzung mit dem herrschenden Selbstverständnis von Philosophie nicht um Einzelphänomene, die zusammenhanglos auftauchen und unbeachtet wieder verschwinden.

Vielmehr demonstrieren sie eine geistesgeschichtliche Entwicklung, der eine gemeinsame Intention innewohnt. Die frühen Ansätze dieses Philosophierens, wie sie im Zeitalter der Renaissance sichtbar werden, sind noch vollständig im argumentativen Rahmen religiösen Denkens verwurzelt. An der Präsenz Gottes besteht keinerlei Zweifel. Das menschliche Denken, das sich und die Welt in gegenseitiger Verschränkung zu fassen sucht, reflektiert sich immer auch in Göttlichem. Werden Gott, Mensch und Welt als Variablen einer komplexen Relation der erkennenden Beziehung berücksichtigt, sind diese drei als essentiell getrennt und doch nur ineinander und auseinander erfahrbar gedacht. Der Begriff des komplementären Denkens soll dazu dienen, die Relation der Verweisung, die Heterogenes in einem Prozeß der Erfahrung aufeinander bezieht, zu kennzeichnen.

Im Werk Baruch de Spinozas beginnt sich das relationale Gefüge der drei Variablen deutlich zu verändern, womit es Ähnlichkeit zu jenem des Nikolaus von Kues zeigt. War für diesen das Konkrete in

der Welt Ausfaltung des Göttlichen, so radikalisiert Spinoza diesen Ansatz, indem er die Begriffe von Gott, Welt und Mensch dem einen Terminus der Natur subsumiert. Das absolut Trennende, das bislang göttliches und menschliches Wesen differenzierte, da ersteres als schaffend, letzteres als geschaffen zu betrachten war, reduziert er zu einem relativen Unterscheidungsmerkmal. ›Schaffend‹ und ›geschaffen‹ werden Kennzeichnungen ein und derselben Vorstellung von Natur. Damit nähern sich die drei Variablen der existentiellen Relation schon so weit aneinander an, daß es möglich ist, ihr Bestehen mit dem einen Begriff des Seins zu bezeichnen. Der Gedanke dieses Seins impliziert noch unverzichtbar die notwendige Existenz Gottes, hat deren Annahme aber bereits in maximaler Weise der Denkmöglichkeit eines einheitlichen Seins implantiert.

Wird die hier aufgezeigte Entwicklung auch als die Geschichte jener Emanzipation gewertet, in der sich aus dem dualistischen Bild von göttlicher und kreatürlicher Realität der Begriff eines einheitlichen Seins formiert, so erweist sich die Leistung Arthur Schopenhauers als ein weiterer Schritt auf dem Wege dieser Umformung.

Die Voraussetzung eines göttlichen Schöpfungsaktes der Welt ist für ihn unnötig geworden, da er diese als Erscheinung eines vitalen Prinzips deutet, das sich in unterschiedlichen Ausprägungen in jedem Veränderungsprozeß des Lebendigen und damit in jeder Gestaltung des Lebens manifestiert.

Mit dem Denken Friedrich Nietzsches erreicht diese Entwicklung ihren Höhepunkt. Das Sein, dessen Denkbare sich aus der vormaligen Bindung an den Gedanken des Göttlichen gelöst hat, wird nun vollends als Produkt kontingenter Prägung verstanden. Sein Begriff evoziert mithin keinerlei mögliche Bestimmbarkeit des von ihm Bezeichneten mehr, sondern wird als Erzeugnis menschlicher Introspektion enthüllt. Von den drei ursprünglichen Termini, in denen sich der Weltbezug des Menschen darstellen ließ, bleibt am Ende des 19. Jahrhunderts lediglich jener des Menschen übrig, da Nietzsche die Existenz Gottes leugnet und die Relevanz der Erfahrbarkeit der Außenwelt fast vollständig hinter der Konzentration auf die innere Wirklichkeit des Menschen, primär in Form seines Unbewußten, zurücktreten läßt.

Nietzsches Interesse gilt nicht mehr einer reinen Ontologie, sondern deren Genese im menschlichen Bewußtsein.

In dieser ontisch-individuellen Doppelstruktur der Thematisierung des Seins liegt die Begründung des Begriffes der Existenz.

Dieser soll der Tatsache Rechnung tragen, daß auch eine bloße Konzeption vom Sein niemals den Erwartungen gerecht werden kann, die das neue Denken an Philosophie stellt. An die Stelle der Theorie vom Sein tritt so die Lehre von der Existenz. Auf sie bezieht sich die Hoffnung jener Denker, die nun als Existenzphilosophen bezeichnet werden sollen, Ausdruck der simultanen Erfahrbarkeit von Welt und Mensch sein zu können. Auf ihr lastet jedoch auch das ganze Gewicht eines neuen philosophischen Begründungszusammenhanges des menschlichen Welt- und Selbstbezuges, der zu speziell ist, als daß er in den Formen und der Methodik der tradierten Philosophie entwickelt werden könnte.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist der Begriff des Seins soweit von seinen religiösen Implikationen getrennt, daß er zur Grundlage einer Betrachtung der Existenz werden kann. Gleichzeitig hat die Vorstellung vom Sein durch ihre Lösung von religiösen Bezügen jede wertende Beurteilbarkeit eingebüßt, ist nur noch Bezeichnung der Tatsache, daß etwas ist. Warum es ist, ob es etwas Bestimmtes ist und eventuell einer Veränderung fähig sein kann, schließt eine Aussage über das Sein nicht mehr ein. Solange das Wissen um die Präsenz Gottes in jedem Denken der Welt enthalten war, konnten diese Fragen stets unter Verweisung auf ihn, seine Schöpferfähigkeit und seine Idee bei der Erschaffung des Menschen beantwortet werden. Nun stellt sich folgende Situation dar: Der Mensch kann sich selbst und die Welt, in der er lebt, denken, ohne sich dabei auf religiöse Überzeugungen berufen zu müssen – ohne sich jedoch auch auf sie berufen zu können. Der euphorische Traum manches Denkers der Renaissance, der im Menschen den Gestalter der Wirklichkeit zu sehen wagte, ist Realität geworden. Doch in welcher Form soll ein Sein gestaltet werden, daß grund- und ausrichtungslos gedacht wird? Wird Nietzsche als letzter Repräsentant der ersten, der vorbereitenden Phase des existentiellen Denkens gesehen, ist die Entwicklungsrichtung seiner Ansicht nach eindeutig. Der Mensch strebt über sich hinaus. Doch ist dieses »Hinaus« noch in irgendeiner Weise bindungsfähig, vermag es noch, den Bezug des Menschen zum Sein um ihn zu reflektieren, der in den ersten Texten der vorgeführten Entwicklung von so zentraler Bedeutung war?

Mit Blick auf die mögliche weitere Entwicklung des existentiellen Denkens stellen sich folglich vier Fragen: Bewahrt es sich sein Philosophie-kritisches Potential, das es ursprünglich auszeichnete? Wie interpretiert es den Begriff des Seins? Ist in der Bestimmung

von Existenz der komplementäre Charakter der Relation von Welt und Mensch erhalten? Gelingt es dem ungebundenen Denken, eine selbstgewählte Bindung im Sinne ethischer Ausrichtung einzugehen?

Daß die Position Søren Kierkegaards bisher nicht erwähnt wurde, erklärt sich durch die besondere Struktur seines Denkens. Dessen Ziel besteht nicht im Entwurf eines einheitlichen Seins, das zum Existenzraum des Menschen werden kann, sondern in der Wahrung jener essentiellen Differenz, die göttliche und kreatürliche Realität scheidet. Innerhalb dieser deutlich im Glauben wurzelnden Konzeption der Wirklichkeit akzentuiert Kierkegaard die menschliche Individualität und Entscheidungskompetenz als Bedingungen religiöser Lebensführung jedoch in solch bemerkenswerter Originalität, daß sie zugleich als Voraussetzungen existentiellen Selbstentwurfes betrachtet werden können.

I. Das 20. Jahrhundert

Während in den vergangenen 1500 Jahren nur vereinzelt Ansichten formuliert wurden, die als existenzphilosophisch betrachtet werden können, kommt es seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts zu einer vermehrten Artikulation vergleichbarer Positionen. Jetzt wird der Begriff der Existenzphilosophie zur Klassifizierung einer bestimmten Tendenz gegenwärtigen Denkens erdacht und entblößt zugleich seine ganze problematische Natur. Denn es zeigt sich, daß kaum ein Denker eine entsprechende Charakterisierung seiner Philosophie widerspruchslos akzeptiert.

Das vielleicht auffälligste Beispiel hierfür ist die Weigerung Martin Heideggers, die er 1937 Jean Wahl gegenüber artikuliert,¹ jenem Interpreten, der maßgeblich zur Beachtung der deutschen Philosophie in Frankreich beitrug. Auch Karl Jaspers verwehrt sich gegen eine Vereinnahmung als Existenzphilosoph, wenn auch aus anderen Motiven als Heidegger, und weist damit zugleich all jene Meinungen zurück, die ihrer beider Denken einen gleichen Ursprung attestieren.² In ähnlicher Weise bestreitet Jean-Paul Sartre eine Zuordnung seines Philosophierens zum Existentialismus, was keineswegs verhindern kann, daß er noch immer als dessen berühmtester Repräsentant erscheint.

Was also macht die Begriffe der Existenzphilosophie und des Existentialismus für ihre vermeintlich prominentesten Vertreter offenbar so suspekt, daß sie sich zu distanzierenden Stellungnahmen

¹ Der Brief wurde abgedruckt in: *Bulletin de la société française de philosophie*, 37 [1937], S. 193.

² In einem Brief an Martin Heidegger vom 06.02.1949 schreibt Jaspers: »Die Tatsache, daß man unsere Namen in der Welt so oft zusammen nennt, ist Ihnen wie mir nicht angemessen. Darum haben wir, unabhängig voneinander, 1936 oder 37 in Briefen an Jean Wahl, die er veröffentlicht hat, dieses im Ton verschieden, im Sinne übereinstimmend ausgesprochen.« *Martin Heidegger – Karl Jaspers. Briefwechsel 1920–1963*, S. 170.

veranlaßt fühlen, einer Maßnahme, die in der Geschichte der Philosophie nicht gerade häufig zu beobachten ist?

Jaspers selbst, nicht müde werdend, sein Verständnis des Philosophierens zu erläutern, gibt Anhaltspunkte, die eine erste Beantwortung dieser Frage zulassen. So schreibt er 1931: »Unsere Sache ist verloren, wenn sie dogmatisiert wird und als Werk besteht.«³

So wie die seiner Überzeugung nach zu meidende Gefahr jeder schriftlichen Fixierung des Gedachten darin besteht, »dogmatisiert« zu werden, erscheint ihm »das Werk« als formaler Beschluß des zu Denkenden und damit als der radikale Gegen-Begriff zu jener Vision gedanklicher Vitalität, die er in seinen Schriften auszudrücken sucht.

Bereits diese allgemeine Annäherung an die Kennzeichnung ›Existenzphilosophie‹ macht eines deutlich – der Begriff, der bis heute verwendet wird, um eine bestimmte Gruppe von Denkern kenntlich zu machen, scheint deren intellektuelles Selbstverständnis mitunter zu verfehlen. Dieses jedoch spricht weniger gegen den Terminus selbst als gegen Deutungen oder Assoziationen, die mit ihm in Verbindung gebracht wurden. Wenn es heute ein Plädoyer für die Existenzphilosophie zu formulieren gilt, geschieht es in der Überzeugung, daß kein Begriff besser zur Benennung jener geistigen Haltung geeignet ist, die letztlich alle hier vorgestellten Denker teilen. Dabei ist nicht Festsetzung, sondern Verweis das verfolgte Ziel, nicht Eingrenzung und Fixierung, sondern eine perspektivische Öffnung auf ein Phänomen einzigartiger Bedeutung im Formen-Spektrum des abendländischen Denkens.

Eine Charakterisierung der Existenzphilosophie ist, wie sich bereits bei einem Blick in die erste Phase gezeigt hat, ebenso sehr eine Suche nach vergleichbaren Motiven der Theoriebildung wie nach ihren Divergenzen. Sie ist der Versuch, eine Bewegung des Denkens zu verfolgen, ohne dabei jenem Grundirrtum zu verfallen, vor dem Jaspers warnte – der Dogmatisierung. Heute bietet sich diese Entwicklung in ihren sprachlichen und thematischen Verwerfungen zweifellos anders dar als noch vor gut siebzig Jahren, als Hannah Arendt ihre Darstellung programmatisch *Was ist Existenzphilosophie?* überschrieb und damit die Assoziation an Immanuel Kants berühmte Aufklärungsschrift wohlweislich in Kauf nahm.⁴ Im vorlie-

³ Brief an Heidegger vom 24.12.1931, in: *Martin Heidegger – Karl Jaspers. Briefwechsel 1920–1963*, S. 146.

⁴ In ihrer Darstellung skizziert Hannah Arendt bereits 1945 die Konzeptionen spe-

genden Kontext kann und soll es mithin nicht darum gehen, eine Definition von Existenzphilosophie zu wagen, sondern Elemente aufzuzeigen, die es ermöglichen, sie als Phänomen im Wandel zu begreifen. Dabei gilt es, den Mechanismus sichtbar werden zu lassen, der dieses Denken als höchst variables Instrument kritischer Reflexion auszeichnet, unabhängig davon, in welcher Epoche der Philosophie es sich artikuliert. Die gegen Ende dieser Darstellung vorzunehmende Aufstellung jener Funktions- und Strukturelemente, die Existenzphilosophie charakterisieren, dient also nicht einer Beschreibung ihrer unveränderlichen Beschaffenheit, sondern ihrer bisher zu beobachtenden Textur. Daß diese sich über bestehende philosophische Kategorisierungen hinaus ausmachen läßt, wird sicherlich mit Blick auf den letzten hier betrachteten Denker, Jacques Derrida, besonders offensichtlich.

Der Begriff Existenzphilosophie soll also als Anzeige einer bestimmten Übereinstimmung von unterschiedlichen gedanklichen Konzeptionen fungieren.

Ein Wort von Karl Jaspers mag hier die Richtung weisen, der die Arbeit mit Philosophie generell folgen kann. 1930 erwägt er ein öffentliches Gespräch mit Martin Heidegger, in dem beide, weitab von jedem Konsensstreben, ihre unterschiedlichen Positionen vertreten könnten.

»Es würde sich entscheiden, ob wir beide in der Lage sind, kommunikativ auch in radikalster Diskussion zu philosophieren, oder ob der alte solipsistische Weg, wie er immer an den Universitäten war, weitergeht: wo es nur Polemik, aber keine Verwirklichung gab, und wo man sich ›nicht zu nahe trat‹. Es würde uns wie eine Bewährung der Existenzphilosophie werden, die man doch nicht geradezu wollen und machen kann.«⁵

ziell von Kant, Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers und Heidegger. Dabei nennt sie typische Elemente, die das Denken kennzeichnen, wie das Empfinden der Unheimlichkeit in der Welt, der Geworfenheit und das Ringen um die Einführung der Kategorie des Einzelnen in den philosophischen Diskurs. Nachdem sie Heideggers Denken eine Verhaftung in der traditionellen Ontologie attestiert, konstatiert sie: »Mit anderen Worten, Heidegger hat entweder sein letztes Wort zum Stand gegenwärtiger Philosophie gesagt oder er wird mit seiner eigenen Philosophie brechen müssen. Während Jaspers ohne solchen Bruch zur gegenwärtigen Philosophie mit dazu gehört, sie weiter entwickeln und in ihre Diskussionen entscheidend eingreifen wird.« *Was ist Existenzphilosophie?*, S. 39 f.

⁵ Brief an Heidegger vom 25.05.1930, in: *Martin Heidegger – Karl Jaspers. Briefwechsel 1920–1963*, S. 135. Wie groß Heideggers Ablehnung von Jaspers' Denken gewesen ist, zeigt sich in dessen *Überlegungen V*, in: *Überlegungen II–VI*, 142, S. 399:

Anti-dogmatisch in ihrem Selbstverständnis, formal unabgeschlossen, nicht systematisch konstruierbar, Grundlage ihrer eigenen Verwirklichung, mithin jede klassische Trennung in theoretischen Entwurf und praktische Umsetzung untergrabend – so soll Existenzphilosophie funktionieren und damit alles andere als Gegenstand einer Definition sein.

Es ist noch immer das Denken, das als Indikator einer Entfremdung der Philosophie vom Menschen dienen soll. Es ist noch immer das komplementäre Denken, das das Erkennen der Welt und des Menschen in der Welt auseinander ableiten will. Es ist noch immer das subversive Denken, das bestehende Formen eines philosophischen Diskurses notfalls neu formuliert, wenn es sich als unumgänglich erweist. Es ist aber auch noch immer das gefährdete Denken, das in jedem Augenblick mit dem Risiko operiert, falsche Orientierungen dort zu setzen, wo bestehende Werte negiert werden. In dieser zutiefst ambivalenten Struktur ist es ein Denken, das von unschätzbbarer Bedeutung in jeder Epoche des Philosophierens ist, unabhängig davon, unter welcher Benennung es auftritt. Die Bezeichnung dieser Haltung des Denkens ist letztlich beliebig; ihre Intention ist es nicht.

Existenzphilosophie in der zweiten Phase ihrer Entwicklung, die im 20. Jahrhundert beginnt, mag so erscheinen, als würde sie voraussetzungslos plötzlich Neues denken. Daß dieses nicht der Fall ist, hat ein Blick in ihre Vergangenheit gezeigt. Dieser verdeutlicht auch, vor welchen Aufgaben das »Neue Denken«, das ein Denken mit einer bemerkenswerten Geschichte ist, steht. Die entscheidende Herausforderung wird darin liegen, ob es ihm gelingt, der Gefährdung, die in seiner Struktur stets mitschwingt, zu begegnen.

»Jaspers – wohl das Äußerste, was an Gegensatz zu meiner einzigen Bemühung (der Seynsfrage) zur Zeit auftreten konnte. Weil aber seine und meine ›Philosophie‹ als ›Existenzphilosophie‹ gelten, ist damit der eindrucksvollste Beweis geliefert für die Gedankenlosigkeit des Zeitalters.«

II. Kritik an Philosophie

II.1 Karl Jaspers

Hannah Arendt, mit Jaspers über viele Jahre in Vertrautheit verbunden, betont den Anspruch seines Denkens, nicht lehren, sondern erschüttern zu wollen, bevor sie konstatiert: »In dieser Weise stellt sich Jaspers in die die neuere Philosophie begründende Revolte gegen die Philosophie«¹.

Bereits die Haltung jener Theoretiker, die in den vergangenen Jahrhunderten Ansätze existentiellen Denkens formuliert hatten, machte eines deutlich: Ihr Anspruch an Philosophie läßt sich nicht immer innerhalb der Strukturen tradierten Denkens und schon gar nicht im Konzept einer Philosophie verwirklichen, die sich über ein ihrer Zeit entsprechendes Wissenschaftsideal definiert. Søren Kierkegaard hatte in diesem Sinne heftig gegen die Philosophie Hegels polemisiert, und Arthur Schopenhauer attestierte selbst dem kantischen Denken eklatante Fehleinschätzungen in entscheidenden Fragen. Bereits Nikolaus von Kues bricht mit den Konventionen des Philosophierens, die sich seit dem Mittelalter formal etabliert hatten. So wirkt es wie ein bereits vertrautes Element des Selbstverständnisses existentiellen Denkens, wenn nun auch Karl Jaspers Philosophie zum Medium der Kritik an Philosophie einsetzt.

Das Denken im Zeichen der »Revolte« unterscheidet sich vom systematisierenden Denken durch den explizit angekündigten Verzicht auf doktrinaire Verbindlichkeit, wodurch dessen einzuschlagender Weg offengelegt wird. Die bisherige Gültigkeit des philosophischen Diskurses soll erschüttert werden, wobei es von der Intention des jeweiligen Denkers abhängt, wie weit diese Destabilisierung zu reichen hat.

Die Revolte gegen die klassische Bewertung der Philosophie bringt ein neues Bewußtsein dessen hervor, was Philosophie nicht

¹ Hannah Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, S. 40.

sein will, muß sich dieses Bewußtseins aber stets gegenwärtig bleiben, um nicht der Gefahr neuerlicher philosophischer Systembildung² zu erliegen.

Existentielles Denken will mithin in variierendem Umfang a-formales Denken sein, kann aber immer nur in der Form der Philosophie operieren, will es deren vermeintlichen Grundirrtum kenntlich machen und – im Idealfall – korrigieren. Bis zu einem gewissen Grad muß die Kritik die Sprache des Kritisierten wählen, stünde sie ihm doch sonst fremd und äußerlich gegenüber. Jede Revolte macht nur innerhalb der Struktur Sinn, gegen die sie aufbegehrt.

Kein Wunder, daß es leichter fällt, zu beschreiben, wogegen es zu revoltieren gilt, als theoretisch anzukündigen, wodurch das Verworfenen zu ersetzen sei, beinhalten alle neuen Entwürfe stets das Risiko, selbst im Regelwerk der Philosophie zu erstarren.

Gleichwohl lassen all diese Versuche niemals den Glauben an die Philosophie vermissen, ganz im Gegenteil. Sie sind von der niemals bezweifelten Überzeugung inspiriert, wie unverzichtbar philosophisches Fragen für den Menschen ist, solange es nicht in einem Bestand institutioneller Verwaltung mündet oder sich in immer artistischeren Wendungen seiner Theoreme zu verlieren droht. Eine Maschinerie der Reglementierung des Wissens muß, davon geht zumindest Jaspers aus, unweigerlich zu einer Verwahrung des Wissens führen, vorgenommen und perfektioniert von Spezialisten, die bei aller Virtuosität ihres Tuns vergessen, nach deren Sinn zu fragen.

Denken heißt für ihn, sich und den Anderen Rechenschaft über das Gedachte abzulegen, nicht zwangsläufig im Sinne eines moralischen Bewußtseins, sondern im Sinne einer Selbst-Vergewisserung.

»In der Tat wurde die überlieferte Philosophie [...] zum Betrieb von Universitätschulen, die immer seltener die Gemeinschaft philosophischer Menschen waren, die aus eigenem Ursprung sich erworben und in Gestalt des Gedankens mitgeteilt hätten, was ihnen bewußt wurde.«³

² Michael Schene legt mit *Die Bewegung, die Weisen und der Einzelne. Karl Jaspers' Philosophie zwischen Nicht-Wissen und Seinsgewisheit* eine grundlegende Darstellung der Philosophie von Jaspers vor, in der er auch der Frage einer gewissen verlangsamten Rezeption dieses Denkens nachgeht. Mit Blick auf das System, wie es sich als Form »gegenständlichen Denkens« zeige, bemerkt er, daß es »das Gegenteil von philosophischer Wahrheit darstellt«, S. 65. Entsprechend gilt es, die »gegenständliche Sagbarkeit« dieser Wahrheit zu bestreiten, S. 153.

³ Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, S. 131.

Was macht einen Denker zum Existenzphilosophen? Oder, anders gewendet, wann wird aus einem Philosophen ein Denker der Existenz? Vielleicht steht am Anfang dieses letztlich offenen Prozesses eine fast simpel anmutende Beobachtung – die Philosophie hat ihre eigentliche⁴ Bestimmung verloren. Woher stammt aber jener Maßstab des Eigenen, der diese Feststellung überhaupt erst bedingt? Zeigt sich die tatsächliche Möglichkeit des Philosophierens erst im Zustand ihrer Vernachlässigung? Eine Summe ungenutzten Potentials attestiert Jaspers der Universitätsphilosophie seiner Zeit.

»Die so versagende Philosophie hat ihren Betrieb vervielfacht, aber sich ins Chaos zerpulvert. Sie hätte die größte Aufgabe.«⁵

Mit der ganzen Macht, die der unausgesetzten Unzufriedenheit mit dem aktuellen Erscheinungsbild und Selbstverständnis dieses Denkens zu eigen ist, tritt nun die Vorstellung seines Gegen-Bildes zutage, in erkennbaren Konturen und dem Gestus des Innovativen.

Karl Jaspers und Martin Heidegger zeichnen das Szenario einer dem Menschen zugewandten Philosophie, die einen Zustand beschreibt, der in vergangener Zeit möglich gewesen sei – ein Gedanke, der seine hypothetische Konstruiertheit keineswegs verbergen kann. So prägt die Hoffnung auf einen neuen Wert des Denkens die Bewertung seiner Geschichte und entlehnt ihr eine Vision des Verlorenen, die den Verlust erst in der Erwartung des Kommenden sichtbar werden läßt.

Immer wieder verwenden beide in ihren Schriften Formulierungen, die diese Rückwendung zu einem idealisierten wahren Zustand der Philosophie heraufbeschwören. Heidegger verweist explizit auf eine Ära der Wahrhaftigkeit allen Denkens, wenn er schreibt:

»Dieses Abendland ist älter, nämlich früher und darum versprechender als das platonisch-christliche und gar als das europäisch vorgestellte.«⁶

⁴ Daß der Begriff des »eigentlichen« unweigerlich an die Deutung denken läßt, die ihm Martin Heidegger gab, steht außer Frage. Dennoch sollte es möglich sein, ihn auch in einer Weise zu verwenden, die nicht als Verweis auf den heideggerschen Gebrauch fungiert.

⁵ Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, S. 132.

⁶ Heidegger in: *Die Sprache im Gedicht*, in: *Unterwegs zur Sprache*, S. 77. Er verweist darauf, daß der Begriff des Abendlandes auch in zwei Dichtungen Georg Trakls Verwendung findet.

Zurück zu den Quellen soll sich das Denken bewegen, sich seines tatsächlichen Ursprunges erinnern⁷ und damit in einem Akt der Selbst-Korrektur eine als unsinnig diagnostizierte Entwicklung überwinden. Bemerkenswert ist hier sicherlich, daß die Begriffe vom ursprünglichen Sein des Menschen und der ursprünglichen Bestimmung von Philosophie aufeinander verweisen. Letztere ist also keine bloß mögliche intellektuelle Betätigung des Menschen, die dieser nach Belieben nutzen und definieren kann, sondern sie ist untrennbar mit der menschlichen Existenz verbunden. Der Weg zu deren Erkenntnis führt allein über das philosophische Denken, so wie dieses allein das rechte Sein des Menschen zu befördern vermag. Wie weit das jaspersche Philosophie-Verständnis von einer akademisch reduzierten Form entfernt ist, wird an der Tatsache der wechselseitigen Verweisung von Denken und Sein deutlich.

Gerade vor diesem Hintergrund präsentiert die geforderte Rückbesinnung zu den Wurzeln ihre ganze kompromißlose Intensität, ist doch eine Kritik und Erneuerung des gegenwärtigen Verwaltungsbetriebes von Philosophie für Jaspers weitaus mehr als nur eine innerdisziplinäre Reformmaßnahme. Was er fordert, betrifft die Philosophie insgesamt in ihrer aktuellen Erscheinungsform und ihrem Selbstverständnis.

Ein solch gezieltes Eingreifen in eine philosophische Entwicklung, die ihrerseits zu einem nicht unerheblichen Anteil Reaktion auf ihre Zeit und deren intellektuelle Erfordernisse ist, ist niemals nur von wissenschaftlicher, sondern stets zugleich von gesellschaftlicher Bedeutung.

Welche theoretischen Aussagen ein Denken auch konkret formulieren wird, das diesem Impuls entspringt – allein durch den Gestus des Revoltierens ist es ein Politikum. Im Ansatz des Neuen Denkens, das sich jetzt in kompakter Gestalt zu emanzipieren beginnt, steht die Situierung des Menschen in der Welt, und das heißt in den konkreten Bezügen zu seiner Umwelt und zur Gesellschaft, auf dem Spiel. Was immer dieses Denken an Aussagen über sein Wesen oder auch die Unmöglichkeit, sein Wesen definieren zu können, artikulieren wird, ist grundsätzlich dazu geeignet, den begrenzten Rahmen theoretischer Relevanz zu sprengen. Diese Chance, zugleich aber auch dieses Risiko liegt von Anfang an im existenzphilosophischen Denken, das durch seine Zurückweisung des systematischen Philoso-

⁷ Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, S. 164.

phierens mehr aufgibt als nur ein Formkriterium. Wird der Gedanke des Systems suspekt, geht damit der Verlust eines Begriffes von Vernunft einher, die als dessen Urheberin fungiert. Verliert die Vernunft ihre Funktion, zentraler Bezugspunkt der Reflexion im theoretischen und praktischen Sinne zu sein, werden Werte und Normierungen, die bislang durch sie vermittelt werden konnten, grundsätzlich verhandelbar und der neuen Rechtfertigung ausgesetzt. Im Spannungsverhältnis zwischen der Ablehnung des Alten und der Begründung des Neuen etabliert sich damit im existenzphilosophischen Denken ein Raum des Möglichen. Darin liegt ihre theoretische Dimension. In der Frage, wie dieser Raum genutzt und gegen Mißbrauch geschützt werden kann, besteht ihre praktische Herausforderung. Das Denken Gianozzo Manettis demonstrierte diese tiefe Ambivalenz, die Existenzphilosophie kennzeichnet, erstmals im Ansatz. Nach seiner Auffassung ist der Mensch potenter Gestalter seiner Welt, der zwar im göttlichen Geiste geschaffen und mit dem Auftrag ausgezeichnet wurde, Hüter der Erde zu sein. Doch zeichnet sich hier bereits die Vorstellung ab, daß der Mensch, in dieser Weise autorisiert, die Welt nach seinem Willen gestalten kann. Woher stammt aber der Maßstab, der das Mögliche vom Sinnvollen unterscheidet, wenn der letzte Bezug des planenden und schaffenden Willens des Menschen zu seinem Gott, der bei Manetti noch in bereits gelockerter Form besteht, gänzlich bricht? Im Denken Friedrich Nietzsches ist dieser Bruch in seiner ganzen dramatischen Mensur erkennbar. Und auch hier stellt sich erneut die Frage, wie ein Denken, das in extremer Weise ›freigesetzt‹ ist, sich selbst zu binden vermag. Nietzsche selbst würde diese Frage sicherlich niemals so formuliert haben, bedeutet doch Bindung in seinen Augen unweigerlich Schwächung der Kraft des Denkens und des Willens. Es hatte sich gezeigt, daß seine prophetische Vision die Entscheidung über das dem Menschen Mögliche der kommenden Zeit zuweist und dabei das bizarre Changieren von utopischen und endzeitlichen Assoziationen gezielt inszeniert.

Auch dann, wenn die Perspektive Nietzsches als zu sehr seinem poetischen Formwillen geschuldet erscheinen mag, bleibt doch eines erkennbar: Am Anfang des 20. Jahrhunderts sind die theoretischen Möglichkeiten der Existenzphilosophie voll entfaltet. Für die Denker, die sich in Zukunft ihrem Anspruch verpflichtet fühlen, gilt es, die Entscheidung über die tatsächliche Nutzung dieser Möglichkeiten zu fällen.

Alles andere als voraussetzungslos will dieses neu zu beschwörende alte Wissen um die Bedeutung des Denkens also auftreten, woraus letztlich auch seine vorrangige Legitimation resultiert. Denn natürlich muß der Kritisierende Rechenschaft darüber ablegen, mit welcher Kompetenz und Autorität er interveniert, welche Kenntnis ihn dazu befähigt, sich zum Sprecher eines Wissens um die eigentliche Beschaffenheit des Philosophierens zu erklären. Unvermeidlich und unweigerlich gerät der Kritiker, der seine Aufgabe im Sinne von Karl Jaspers begreift, in eine doppelt ausgerichtete Position: Der Vergangenheit zugewandt, knüpft er an verloren scheinendes Wissen der Tradition an; auf die Zukunft fokussiert, skizziert er aus diesem Wissen um das Gewesene Konturen des Kommenden. Die Bewegung des Transzendierens, die für Jaspers von zentraler Bedeutung sein wird, resultiert aus diesem Motiv. Halb Historiker, halb Seher, so mag er wirken, was die Notwendigkeit nur noch einmal betont, begründen zu müssen, was dieses Selbstverständnis rechtfertigt. Was Jaspers anstrebt, ist keine Korrektur einer bestimmten philosophischen Prämisse, keine Veränderung einer einzelnen Theorie, die durch eine andere ersetzt werden kann, ohne dadurch das Gesamt der Philosophie nachhaltig zu verändern.

Vielmehr geht es um eine neue Ausrichtung des Denkens selbst, radikal und kompromißlos.

Dieses Denken demonstriert seine Gültigkeit nicht durch Beweise oder Argumentationen im traditionellen Sinne, sondern durch den ausdrücklichen Bezug auf eine Tradition des Denkens, die ihrerseits Beweis und Argumentation erst als Formen seiner Artikulation geschaffen hat. Exakt an jener historischen Schnittstelle will sich das neue Denken platzieren, an der diese sagbare, aber nicht beweisbare Wahrhaftigkeit einem definierbaren Begriff von Wahrheit weicht.

II.2 Martin Heidegger

Über viele Jahre hinweg betrachten sich Karl Jaspers und Martin Heidegger trotz aller Differenzen als Weggefährten, in einer »Kampf-gemeinschaft« geeint,⁸ fühlen sich einer gemeinsamen Sache des

⁸ Für diese Formulierung dankt Jaspers Heidegger in einem Brief vom 02.07.1922, in: *Martin Heidegger – Karl Jaspers, Briefwechsel 1920–1963*, S. 30.

Denkens verpflichtet und meinen, sich in der Wahl ihrer Mittel zu deren Verwirklichung zumindest nicht zu widersprechen.

So verwundert es nicht, daß auch Heidegger der Idee eines neuen Denkens und dem damit einhergehenden Verdacht gegen dessen »technische Interpretation« folgt.

»Dieses Bemühen aber ist die Preisgabe des Wesens des Denkens. Die Philosophie wird von der Furcht gejagt, an Ansehen und Geltung zu verlieren, wenn sie nicht Wissenschaft sei.«⁹

Um diesen ihr grundsätzlich äußerlichen Aspekt zu ihrem – falsch verstandenen – wesentlichen Merkmal machen zu können, muß die Philosophie auf ihre beiden wichtigsten Grundlagen verzichten – auf ihre Unmittelbarkeit und ihre Fähigkeit, das eigene Tun in immer wiederholten Akten der Reflexion zu überprüfen.

Unmittelbar berührt das Denken nach Heideggers Überzeugung sein Objekt ausnahmslos im Zustand der Verweisung, der einmal hergestellten und im nächsten Augenblick bereits wieder zu transformierenden Bezeichnung, die den Gegenstand ihres Verweisens aber niemals fixieren kann.

Wie für Jaspers wird auch für Heidegger der Begriff des Dogmas¹⁰ zum Synonym für gedankliche Erstarrung und damit verbundene Unfähigkeit der Selbstbefragung des Denkens. Gerade letztere ist jedoch unverzichtbar, soll es zu jedem Zeitpunkt seiner Entwicklung in der Lage sein, sein gegenwärtiges Erscheinungsbild mit seiner eigentlichen Zielsetzung abzugleichen. Um es bereits an dieser Stelle zu betonen – die Forderung nach Überprüfung des philosophischen Standpunktes kann zwar artikuliert werden. Doch bedeutet dieses, wie sich im Falle Heideggers zeigt, keinesfalls dessen tatsächliche Respektierung und Einlösung im eigenen Werk.

Wie für Jaspers, der von dem Ursprung und der Quelle des Denkens spricht, von der Notwendigkeit, sich zu erinnern, sich schauend und vergleichend zurückzuwenden, steht auch für Heidegger der Bezug zu einer fernen Epoche als Garant eines wahrhaftigen Verständnisses von Philosophie im Vordergrund. Darüber hinaus versucht er, anhand der Logik des Fragens selbst die Tatsache zu bekräftigen, daß

⁹ Heidegger, *Über den Humanismus*, S. 6.

¹⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 1, S. 2: »Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert.«

der Formulierung einer Frage immer schon ein Wissen um das zu Erfragende vorausgehen müsse – »Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her.«¹¹

Keine Frage würde sich als Gedanke ausdrücken, wenn das Erfragte nicht bereits gedacht wäre. Der Denkende läßt dasjenige als zu formulierende Erwägung zu, was ihm schon gegenwärtig ist. Der Dogmatiker hingegen unterdrückt dieses Element des Zulassens und damit des Fragens, indem er zu definieren sucht, was er weiß, und das Gewußte damit der Möglichkeit beraubt, jemals hinterfragt werden zu können. Bei dieser Möglichkeit handelt es sich nicht um die notwendige »Revision der Grundbegriffe«¹², in der Heidegger die »eigentliche ›Bewegung‹ der Wissenschaften« erblickt, sondern um eine diesem Verfahren zugrundeliegende Aufdeckung der Struktur der Frage¹³ nach dem Gegenstand der Philosophie selbst. Jaspers begreift den Bezug von Denken und Fragen in vergleichbarer Weise, formuliert ihn jedoch anders.

Im Gegensatz zu Heidegger, der den formalen Aspekt der Beziehung des Fragenden zum Erfragten daraus herleitet, daß letzteres die Frage selbst diktiert, ist für Jaspers eher das psychologische Phänomen einer Rückbindung des Bewußtseins an seinen Ursprung interessant. Indem es sich denkend auf diesen konzentriert, agiert es im Gestus einer nicht theoretisch zu fassenden Gewißheit. Die formale Struktur des Fragens im Sinne Heideggers zu problematisieren würde deren Unmittelbarkeit eher gefährden.

Insofern Jaspers und Heidegger beide eine Korrektur der gegenwärtigen Konstitution der Philosophie für unverzichtbar halten und in ihren eigenen Schriften realisieren wollen, gerieren sich beide als Diagnostiker dieses notwendigen Wandels.

Was Philosophie sein soll, erscheint vor dem Hintergrund dessen, was sie gegenwärtig ist, als Negation. Beide Positionen stimmen darin überein, daß sie ihre Kritik an der Philosophie auf deren Bemühen fokussieren, sich als Wissenschaft zu definieren. Da diese »Exi-

¹¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, §2, S. 5. Meike Siegfries in *Abkehr vom Subjekt. Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber*, S. 41: »Indem *Sein und Zeit* somit den Weg über eine Auslegung – *Hermeneutik* – der spezifischen Seinsweisen des Daseins geht, schließt die Philosophie als Fundamentalontologie ausdrücklich den Prozess der ›Selbsterkenntnis‹ des philosophierenden Wesens ein bzw. vollzieht sich wesentlich als eine solche.«

¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, §3, S. 9.

¹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, §2, S. 5.

stengerhellung« – in der Terminologie von Jaspers – und die »Frage nach dem Sinn von Sein« – in Heideggers Sprache – verhindert, gilt es für beide, diese Ziele ihres Philosophierens in einer eigenen Weise zu verfolgen, die sich nicht dem Diktat vermeintlicher Wissenschaftlichkeit fügt.

II.3 Franz Rosenzweig

Ein ganz ähnliches Bild ergibt ein Blick auf das Werk des dritten bedeutenden Denkers der hier zu rekonstruierenden gedanklichen Linie – Franz Rosenzweig¹⁴.

Auch er attestiert der klassischen Philosophie eine folgenschwere Verfehlung, die dem markantesten Ausdruck menschlicher Selbstwahrnehmung – der Angst – gilt. Mit diesem Ansatz überbietet er die psychologisch motivierte Philosophie-Kritik Jaspers' und die formal begründete Kritik Heideggers spürbar an emotionaler Intensität.

»Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an. Die Angst des Irdischen abzuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch zu nehmen, des vermißt sich die Philosophie.«¹⁵

Den Anspruch, solcherart die Bedeutung des individuellen Lebens vor der abstrakten Absolutheit des Allgemeinen zu nivellieren, verwirklicht seiner Überzeugung nach die Philosophie in ihrer idealistischen Überhebung über alles Konkrete und seine Besonderheit.

¹⁴ Welch weitgespannten Möglichkeiten einer philosophischen Zuordnung von Rosenzweigs Denken bestehen, zeigen stellvertretend zwei Positionen: Dessen Einordnung in einen existentialistischen Kontext bestreitet Markus Kartheininger, *Das existentielle Ich und die Frage nach der Ontologie*. Dabei konzentriert er sich auf die Relation des Menschen zur Welt, läßt jedoch offen, was exakt mit dem Terminus der »Welt« zu bezeichnen sei. Auch die Begriffe des »existentiellen Ich« und des »Existentialismus« bleiben unklar. Deutlich wird die »Kontinuität Rosenzweigs zur deutschen Klassik und zum deutschen Idealismus hervorgehoben«, S. 488. Robert Gibbs in *Correlations in Rosenzweig and Lévinas* betont: »The very abundance of Rosenzweig's system – that logic and a theory of speech, philosophical sociology with theological analyses of art and politics, and above all an ethics that orients intersubjective space without recourse to foundations – points to the plurality of methods and spheres of thought that characterize postmodern philosophy«, S. 21.

¹⁵ Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, I, Einleitung, S. 3. Eine sehr eng am Text entlangführende Deutung des Werkes bietet Martin Fricke, *Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung*. Er akzentuiert auch jene Aspekte, in denen sich Rosenzweig von der idealistischen Philosophie distanziert, S. 52 ff.