

# GESCHICHTE UND GEGENWART DER EXISTENZ- PHILOSOPHIE

DENNIS SÖLCH  
OLIVER VICTOR  
(Hg.)

SCHWABE VERLAG

CAFE DE FLORE







**Dennis Sölch, Oliver Victor (Hg.)**

# **Geschichte und Gegenwart der Existenzphilosophie**

**Schwabe Verlag**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Anton-Betz-Stiftung der Rheinischen Post e. V.



ANTON-BETZ-STIFTUNG  
DER RHEINISCHEN POST EV.  
GEMEINNÜTZIGER VEREIN ZUR FÖRDERUNG  
VON WISSENSCHAFT UND FÖRDERUNG  
DÜSSELDORF



MIX  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
FSC® C083411

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Abbildung Umschlag: Café de Flore, © Marzena Sölch

Umschlaggestaltung: martin zech design

Layout: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpf Satz: Schwabe Verlag, Berlin

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4164-3

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4232-9

DOI 10.24894/978-3-7965-4232-9

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

[rights@schwabe.ch](mailto:rights@schwabe.ch)

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

# Inhalt

*Dennis Sölch und Oliver Victor*

Einleitung ..... 7

*Magnus Schlette*

Willkür und Stimmigkeit. Von der *anthropologia moralis* zur  
Philosophie des individuellen Gesetzes: Kant – Kierkegaard – Simmel . 21

*Markus Kleinert*

Kierkegaards «Ultimatum» oder Existenzphilosophie als Stilfrage ..... 45

*Sebastian Hüsch*

Das Selbst im Spannungsfeld von Denken und Existenz. Indirekte  
Mitteilungsverfahren in der Existenzphilosophie Søren Kierkegaards  
und im Zen-Buddhismus ..... 63

*Martin G. Weiß*

Vom Existentialismus zum Nationalsozialismus? Martin Heideggers  
Denken nach den *Schwarzen Heften* ..... 87

*Dennis Sölch*

Hoffnung als Existenzial. Überlegungen im Anschluss an  
Gabriel Marcel ..... 113

*Werner Schüßler*

Karl Jaspers – Peter Wust – Paul Tillich. Drei transzendenzbezogene  
Ausprägungen der modernen Existenzphilosophie ..... 145

*Hans-Martin Schönherr-Mann*

Verantwortung – Freiheit – Solidarität. Die existentialistische Ethik bei  
de Beauvoir und Sartre ..... 175

*Gerhard Thonhauser*

Ist eine existenzphilosophische Sozialtheorie möglich?  
Antwortversuche mit Sartre und Merleau-Ponty ..... 201

*Oliver Victor*

|                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| «Ich verdanke Nietzsche einen Teil dessen, was ich bin». Zur<br>Nietzsche-Rezeption von Albert Camus ..... | 227 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

*Urs Thurnherr*

|                                               |     |
|-----------------------------------------------|-----|
| Was bedeutet es, eine Meinung zu haben? ..... | 263 |
|-----------------------------------------------|-----|

*Ruth Rebecca Tietjen*

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Der Tag, an dem ich sterblich wurde. Existenzphilosophische<br>Variationen über die Grenzen des Sagbaren ..... | 287 |
| Siglenverzeichnis .....                                                                                        | 307 |
| Personenregister .....                                                                                         | 309 |
| Über die Autorinnen und Autoren .....                                                                          | 313 |

# Einleitung

*Dennis Sölch und Oliver Victor*

Die Existenzphilosophie und insbesondere der französische Existenzialismus erleben den Kulminationspunkt ihrer Popularität vor allem im Jahrzehnt nach dem Zweiten Weltkrieg. Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre oder auch Albert Camus prägen den damaligen philosophischen Diskurs, der sich stets zugleich als fester Bestandteil des gesamtgesellschaftlichen und kulturellen Lebens versteht. Die Existenzphilosophie dominiert nicht nur weite Teile des akademischen Interesses, sondern entfaltet ihre Wirkung ebenso in der Literatur, der Musik und der bildenden Kunst, ohne sich dabei auf eine bloße Modeerscheinung reduzieren zu lassen. Als die Aufmerksamkeit für seine Protagonisten allmählich abflaut, wird der Existenzialismus mit seinen wirkmächtigsten Texten schnell zum kanonischen Bestandteil der Philosophiegeschichtsschreibung und scheint damit nur mehr von historischem Interesse zu sein. Spätestens seit den 1980er Jahren und einhergehend mit einem zunehmenden Interesse an der Analytischen Philosophie ist jedoch auch diese historiographische Diskussion um die Existenzphilosophie nahezu erloschen. Zwar haben Autoren wie Kierkegaard, Heidegger oder Jaspers nicht aufgehört zu faszinieren und finden weiterhin ihr Publikum innerhalb und außerhalb universitärer Fachdisziplinen, doch wird die einschlägige Interpretation und Rezeption nicht länger selbstverständlich als Beitrag zum gegenwärtigen Stand philosophischer Reflexion wahrgenommen, der umfassende und weiterführende Debatten anstößt.

Dass eine solche Reduktion der Existenzphilosophie auf ein Exponat im Schaukasten der Philosophiegeschichte weder ihren Anliegen noch der großen Bandbreite ihrer thematischen und methodischen Perspektiven gerecht wird, hat nicht zuletzt Odo Marquard angemerkt. Die ungebrochene Aktualität existenzphilosophischen Denkens, so Marquard, bestehe wesentlich in der Wiedergewinnung eines Themas, das in der Philosophie insgesamt aus dem Blick zu geraten drohe, nämlich die Beschäftigung mit dem



einzelnen Menschen als Einzelem.<sup>1</sup> Überall dort, wo die Philosophie ihren Anspruch auf Universalität zurückstellt und den Blick auf die konkrete lebensweltliche Situation individueller Menschen richtet, die sich nicht verlustfrei in die distanzierte Sicht der dritten Person Singular übersetzen lässt, wird die Existenzphilosophie virulent. Ausgehend von der Innenperspektive des gelebten Lebens zielt sie einerseits in kritischer Hinsicht darauf ab, Objektivitäts- und Allgemeingültigkeitsansprüche dort zurückzuweisen, wo es um die Unhintergebarkeit menschlicher Individualität geht, um andererseits das Bewusstsein zu schärfen für die Fülle an unterschiedlichen Arten und Weisen, sich zur Welt, zu anderen und zu sich selbst zu verhalten.

Vor diesem Hintergrund möchte der vorliegende Band einen Beitrag dazu leisten, die Anliegen und Positionen der einzelnen Denkerinnen und Denker dieser Traditionslinie wieder in den Fokus des Interesses zu rücken. Dass die gegenwärtige Relevanz der Existenzphilosophie die Berücksichtigung ihrer Geschichte keineswegs ausschließt, sondern von dieser vielmehr profitiert, zeigt sich bereits in einem kursorischen Blick auf zentrale Motive und Themen, wie sie in der Entwicklung von Existenzphilosophie und Existenzialismus ab der späten ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zutage treten.

Im Mittelpunkt existenzphilosophischen Denkens steht seit Kierkegaard der einzelne Mensch in der unhintergebbaren Subjektivität seines gelebten Lebens und seiner Existenz. Was den Menschen wesentlich auszeichnet, lässt sich ebenso wenig durch allgemeine Aussagen über den Menschen oder gar eine klassische Wesensdefinition des Menschen einfangen, wie sich sein Handeln durch objektive Normen bestimmen lässt, weil er sich als freies Wesen je zu ihnen verhalten kann und muss. Sein Handeln ist an keine allgemeine Moral gebunden, die ihm verbindlich vorgeben könnte, was er zu tun oder zu unterlassen habe,<sup>2</sup> insofern der einzelne Mensch sich zu ihr verhalten, sie akzeptieren, interpretieren oder zurückweisen muss. Im Entwurfscharakter menschlicher Existenz, der sich in der Notwendigkeit äußert, sich zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen und seiner Umwelt zu verhalten, spiegelt sich die unaufhebbare Freiheit des Menschen. Jeder und jede

---

1 Vgl. Marquard (2013), 12.

2 Vgl. Sartre (1966), 19.

Einzelne ist zwar faktisch immer in bestimmte historische, sozio-kulturelle und persönliche Situationen «geworfen»,<sup>3</sup> ohne dadurch jedoch auf ein bestimmtes Denken oder Handeln festgelegt zu sein.

Menschliches Dasein verändert sich unablässig, unterliegt einem ständigen Werden und wird für die Dauer seiner Existenz niemals vollständig abgeschlossen sein. Damit steht die Existenzphilosophie vor der Herausforderung, eben das zum Ausdruck zu bringen, was sich einer verallgemeinerbaren Rede widersetzt. Der Existierende «kann niemals eine direkte Form gebrauchen»<sup>4</sup>, um sich sowie seinen Selbst- und Weltbezug zum Ausdruck zu bringen, vielmehr wird die Mitteilung in Fragen der Existenz zu einer Art «Kunstwerk»<sup>5</sup>, wie wir schon bei Søren Kierkegaard, der allseits als «Vater» der Existenzphilosophie tituliert wird, lesen können. Im Zuge einer Beschäftigung mit genuin existenzphilosophischen Fragen stoßen wir somit schnell an die Grenzen des Sagbaren. Subjektivität und Innerlichkeit können nicht direkt kommuniziert, sondern lediglich auf indirekte Weise dort zum Vorschein gebracht werden, wo sie den nötigen (Frei-)Raum zur gedanklichen und sprachlichen Entfaltung finden, etwa in Aphorismen, Essays, Dramen, Autobiographien oder fragmentarischen Darstellungen. Damit bricht die Existenzphilosophie mit den klassischen Genres der abendländischen Philosophietradition und lässt mit ihren unkonventionellen Textformen die Grenzen zwischen Literatur und Philosophie zumindest unscharf werden.

Methodologisch sperrt sich das existenzphilosophische Denken demnach *prima facie* gegen eine sich vorrangig als Wissenschaft verstehende akademische Philosophie, die sich an formaler Logik, strikter Objektivität und Verallgemeinerbarkeit als ihren Maßstäben orientiert. Es ist daher kaum verwunderlich, dass mit Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre oder Gabriel Marcel ein beachtlicher Teil der Wegbereiter und Hauptvertreter der Existenzphilosophie auch außerhalb der rein universitären Philosophie gewirkt hat. Ihr Interesse gilt der Suche nach Möglichkeiten von Aufrichtigkeit und Authentizität in einer Welt ohne letzte Gewissheiten und Orientierung. Somit richten sie sich explizit gegen die Vorstellung einer

---

3 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 180.

4 Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* 1, GW 10, 66.

5 Ebd., 71.

reinen, theoretischen Vernunft, die sich der Suche nach zeitlosen und objektiven Wahrheiten verpflichtet sieht, und verstehen sich als Verfechter eines praxisorientierten Philosophieverständnisses.

Historisch grenzen sich die Initialfiguren der Existenzphilosophie – vornehmlich Kierkegaard und Nietzsche –<sup>6</sup> damit vom Systemdenken des Deutschen Idealismus ab. Während Fichte, Hegel und Schelling noch versuchen, ein die ganze Wirklichkeit umfassendes Theorieganzes zu konzipieren, steht im Zuge eines Bruchs im Denken des 19. Jahrhunderts<sup>7</sup> nicht mehr die Welt als Ganze, sondern der einzelne existierende Mensch in seiner je konkreten und unverwechselbaren Handlungswirklichkeit im Zentrum philosophischer Reflexion. Insofern die Vertreterinnen und Vertreter der Existenzphilosophie entsprechend versuchen, in ihrem konkreten Leben und durch ihr Schreiben ein Beispiel zu geben, stellen sie nicht bloß historische Wegmarken dar, sondern repräsentieren exemplarische Versuche, Denken und Leben bzw. Existenz in Einklang miteinander zu bringen.<sup>8</sup> Die einzelnen Positionen der Existenzphilosophie sind folglich nicht nur aus philosophiegeschichtlicher Perspektive bedeutsam, sondern haben in ihrem wesentlichen Anliegen kaum an Aktualität und Relevanz verloren. Insofern die Existenzphilosophie zur Klärung des Selbst- und Weltverhältnisses des Menschen beiträgt und Erkenntnisse im Hinblick auf ihre Relevanz für die *conditio humana* evaluiert, wäre jedenfalls eine Untersuchung, welche ihre Leistungsfähigkeit in Bezug auf die Erhellung unseres gegenwärtigen Selbst- und Weltverhältnisses hinterfragt, aktueller denn je.

Sowohl methodologisch als auch inhaltlich steht dieses existenzbezogene Denken seit seinen Anfängen in einem scheinbar unauflösbaren Spannungsverhältnis zur klassischen Universitätsphilosophie. Seine Repräsentanten formulieren, oftmals *expressis verbis*, eine nichtuniversitäre Denkweise, bei welcher die Grenzen zwischen Kunst, Literatur, Philosophie und Wissenschaft fließend werden. Es mögen nicht zuletzt auch diese Umstände sein, die dazu beigetragen haben, dass bis heute existenzphilosophische Ansätze in einem analytisch dominierten akademischen Umfeld zumindest unterreprä-

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu Victor (2021).

<sup>7</sup> Vgl. Löwith (1995).

<sup>8</sup> Vgl. Sölch (2021).

sentiert sind. Gleichzeitig zeigt sich allerdings gegenwärtig, dass ihre Fragestellungen und Anliegen keineswegs überholt sind und auch aus der wissenschaftlichen Philosophie kaum jemals vollständig verbannt wurden oder gar werden können. In den letzten Jahren haben nicht nur Phänomenologie und Sprachphilosophie (wieder) existenzphilosophische Motive aufgegriffen, sondern auch so unterschiedliche Strömungen und Traditionen wie der Pragmatismus oder sogar die Analytische Philosophie selbst. Letztere rekurriert unter dem Label «analytic existentialism» ausdrücklich auf die ihr eigene Methodik, um sich wieder verstärkt existenzieller Fragen anzunehmen.<sup>9</sup> Somit bleibt mit Fritz Heinemann erneut zu fragen, ob die Existenzphilosophie heute für lebendig oder tot zu erklären ist.<sup>10</sup> Diese Frage nach ihrer Aktualität oder Nicht-Aktualität kann, wie die hier versammelten Beiträge deutlich machen, nur unter Berücksichtigung sowohl historischer als auch systematischer Kriterien beantwortet werden.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes widmen sich der Genese, den philosophiehistorischen Prämissen und der Rezeptionsgeschichte der Existenzphilosophie, wobei ein besonderes Augenmerk auf methodologischen Fragen liegt. Die Aktualität der Existenzphilosophie wird exemplarisch anhand der einzelnen Philosophien ihrer Vertreterinnen und Vertreter diskutiert sowie auf ihre methodologische Leistungsfähigkeit im Hinblick auf gegenwärtige Debatten befragt. Zugleich ist es ein zentrales Anliegen des Bandes, das breite, heterogene thematische Spektrum existenzphilosophischer Positionen hervorzuheben. Ziel ist es nicht, eine vermeintliche Einheitlichkeit oder innere Geschlossenheit der Existenzphilosophie zu postulieren, sondern gerade ihre nach wie vor vorhandenen Potenziale anhand der Diversität und des Facettenreichtums ihrer Fragestellungen und Antworten zu exponieren.

Frühen Spuren existenzphilosophischen Denkens geht der Beitrag von *Magnus Schlette* nach, indem er sich des Übergangs von einer *anthropologia moralis* zu einer Philosophie des individuellen Gesetzes anhand dreier

---

<sup>9</sup> So etwa bei Bennatar (2016), 2, der von einem «analytic existentialism» spricht, «when existential questions are confronted employing the methodology of analytic philosophy».

<sup>10</sup> Vgl. Heinemann (1963).

Größen der Geistesgeschichte – Kant, Kierkegaard und Simmel – annimmt. Ausgehend von Überlegungen zum neuzeitlichen Anthropologiebegriff, der sich im Zuge einer sich zuspitzenden Metaphysikkritik verstärkt auf die Lebenswirklichkeit des Menschen konzentriert, wird Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* unter dem Leitmotiv einer weltbürgerlichen Lebensklugheit beleuchtet. Kant geht dort der Bedeutung des positiven Wissens für uns Menschen in unserem Selbst- und Weltverhältnis nach. Dieses Wissen dient nicht zuletzt dazu, uns selbst besser zu verstehen sowie uns über uns selbst und die Welt adäquater zu verständigen. Dahinter steht die Überzeugung, der Mensch könne qua vernünftiger Selbstverständigung praktische, rationale und verallgemeinerungsfähige Handlungsmaximen ausformulieren, die für alle Menschen Geltung haben. Vor dem Hintergrund einer überraschend weitgehenden Übereinstimmung nimmt Kierkegaard mit der Pluralisierung von Lebensanschauungen hingegen eine deutlich andere Akzentsetzung vor. Überzeugt davon, dass die von Kant beschriebene weltbürgerliche Selbst- und Weltverständigung nicht alternativlos ist, begibt er sich auf die Suche nach einer Wahrheit, die Wahrheit für ihn selbst sein soll. Dass diese Pluralisierung keineswegs Beliebigkeit bedeutet, steht im Zentrum von Simmels *Lebensanschauung*, die die Vornehmheit im Sinne der unverwechselbaren ästhetischen Gestaltung des eigenen Lebens zum letzten Maßstab von Verbindlichkeit erhebt und das Leben zu einem individuellen Gesetz werden lässt.

Die methodologischen Reaktionen der Existenzphilosophie auf die Diskrepanz zwischen konkretem Lebensvollzug des Einzelnen und abstrahierendem Allgemeinbegriff stehen im Mittelpunkt des Beitrags von Markus Kleinert, der in «Kierkegaards ›Ultimatum‹ oder Existenzphilosophie als Stilfrage» dem spannungsvollen Verhältnis von Pathos und Ironie bei Kierkegaard nachgeht. Die Entwicklung künstlerisch-literarischer Schreibformen zur Vermeidung einer Vergegenständlichung von Subjektivität nimmt bei Kierkegaard nicht nur ihren Anfang, sondern erweist sich hier zudem als besonders dicht. Das auf Affekte zielende und Entscheidungssituationen vergegenwärtigende Pathos sowie die Ambiguitäten und Ambivalenzen eröffnende Ironie stehen bei Kierkegaard in einem unmittelbaren Wechselverhältnis zueinander und unterlaufen damit jeden Versuch einer Vereinseitigung. Die gleichzeitige Präsenz und tentative Dominanz beider Stilarten lässt sich bereits der genreübergreifenden Rezeptionsgeschichte entnehmen: Während

sich Peter Handkes *Die Wiederholung* als performative Brechung der Erwartungshaltung des Lesers angesichts von Kierkegaards Pathos verstehen lässt, konstruiert Jonathan Littell in *Die Wohlgesinnten* eine radikale Verabsolutierung und Vereindeutigung des Pathos, die keinen Raum mehr für Ironie lassen will. Am Beispiel von Kierkegaards *Entweder/Oder* zeigt sich das produktive Zusammentreffen von Pathos und Ironie prägnant im letzten Kapitel, welches das Pathos der Erbauung in den Appell münden lässt, die Authentizität der Erbauung zu prüfen, und damit die schon kompositorisch angelegte Mehrdeutigkeit noch zuspitzt. Vor diesem Hintergrund erscheint die produktive Spannung philosophischer Stile als Korrektur jener in Hegel kulminierenden Apotheose der Geschichte, die in letzter Konsequenz alle Ambiguitäten aufzuheben und dem Ernst der Vernunftbestimmtheit unterzuordnen sucht.

Unter dem Titel «Das Selbst im Spannungsfeld von Denken und Existenz. Indirekte Mitteilungsverfahren in der Existenzphilosophie Søren Kierkegaards und im Zen-Buddhismus» beschäftigt sich der Beitrag von Sebastian Hüsich mit der methodologischen Herausforderung, die erlebte Unmittelbarkeit menschlicher Existenz in Form der notwendig mit Allgemeinbegriffen operierenden Sprache zum Ausdruck zu bringen. Sowohl in der Diagnose, dass reflektierte und abstrakte sprachliche Mitteilungen niemals an die konkrete Wirklichkeit heranreichen, als auch in dem Bestreben, diesen Hiatus mittels indirekter Kommunikationsstrategien zu überbrücken, treffen sich die europäische Existenzphilosophie in der Person Kierkegaards und die asiatische Tradition des Zen-Buddhismus. Beide nutzen indirekte Formen der Mitteilung, die nicht auf eine Beseitigung der Kluft zwischen Denken und Existenz abheben, sondern diese Kluft explizit mitreflektieren. Die durch ein hohes Maß an Literarizität gekennzeichneten Mitteilungen machen sich die unabwendbare Ambivalenz sprachlichen Ausdrucks gezielt zunutze, spielen mit Paradoxien und Widersprüchen, um Aporien herbeizuführen, die ihre Leserinnen und Leser in die Situation bringen, sich angesichts einer Vielzahl von Deutungsmöglichkeiten selbst positionieren und Verantwortung für ihre Lesart übernehmen zu müssen. Die verschachtelten Kommunikationsformen Kierkegaards und die für den Außenstehenden oftmals abstrusen *kōans* des Zen verbindet die Indirektheit der Mitteilung, für die der propositionale Gehalt nur performativ relevant ist, ebenso wie das

gemeinsame Ziel, dadurch ein Selbstsein im emphatischen Sinne des bewussten Ergreifens subjektiv erkannter existenzieller Wahrheiten zu ermöglichen.

Ausgehend von der verblüffenden Feststellung, dass Heidegger, wie viele seiner intellektuellen Zeitgenossen, sich dem nationalsozialistischen Regime nicht schlicht aus Opportunismus anschloss, sondern sich anfangs durchaus philosophisch inspiriert fühlte, geht *Martin G. Weiß* in seinem Beitrag der Frage nach einem inneren Zusammenhang zwischen Heideggers philosophischen Reflektionen und seinem politischen Engagement nach. Unter dem Titel «Vom Existentialismus zum Nationalsozialismus? Martin Heideggers Denken nach den *Schwarzen Heften*» macht der Aufsatz deutlich, dass bereits die frühe Verstrickung Heideggers in den real existierenden Nationalsozialismus zur Zeit seines Rektorats bei näherer Betrachtung durch eine krude Mischung heterogener Tendenzen gekennzeichnet ist, die sich nicht zu einem einheitlichen Bild runden. Diese Diagnose trifft jedoch ebenso auf den sogenannten «geistigen Nationalsozialismus» der *Schwarzen Hefte* zu. Der dort in Abgrenzung zur NS-Ideologie konzipierte Rassebegriff zielt einerseits auf ein durch die Geschichte zu verwirklichendes Volk und identifiziert andererseits, in Verbindung mit Heideggers Vorstellung einer Seinsgeschichte, das politische System zunehmend mit dem modernen Paradigma universeller technischer Verdinglichung. Die in seiner Spätphilosophie dem technischen Denken gegenübergestellte Haltung von Offenheit und Gelassenheit trägt dabei durchaus Züge eines gleichermaßen rückwärtsgewandten wie utopischen Messianismus, der sich weder bezüglich der Existenz noch der Identität des Erlösers festlegt. Im Schwanken zwischen ethischem Quietismus und politischem Aktionismus manifestiert sich so eine unauflösbare Konkurrenz widersprüchlicher Ansätze, sodass Heidegger nur als inkohärenter Denker zu retten scheint – und gerade darin mag auch heute noch sein antitotalitärer und inspirierender Zug bestehen.

Die Beschreibung des In-der-Welt-Seins des Menschen erfolgt in der Existenzphilosophie häufig über die Grundbefindlichkeiten der Angst oder Verzweiflung. Dass diese und die Vereinzelung keinen privilegierten Zugang zur Existenz eröffnen, steht im Mittelpunkt des Beitrags von *Dennis Sölch*, der unter dem Titel «Hoffnung als Existenzial. Überlegungen im Anschluss an Gabriel Marcel» der selbst- und welterschließenden Dimension des Hoffens nachspürt. Im Unterschied zu seinen Weggefährten Camus und Sartre, welche bei der Erfahrung eines fundamentalen Bruchs zwischen Mensch und

Welt ansetzen, wird bei Marcel die Hoffnung zum Ausgangspunkt der Analyse menschlicher Existenz. Aus der unhintergehbaren Perspektive der ersten Person Singular, die zu ihrem eigenen Selbst- und Weltverhältnis keinen interesselosen Standpunkt einnimmt, zeichnet sich die Hoffnung durch eine Offenheit für die Zukunft aus, die den Ansätzen von Camus und Sartre, die auf eine im jeweiligen Augenblick gelingende Existenz zielen, versperrt zu bleiben scheint. Da aus der Sicht des gelebten Lebens die Zukunft niemals mit Gewissheit vorhergesehen werden kann, mag die Wirklichkeit mitunter mehr Möglichkeiten für uns bereithalten, als sich zu einem bestimmten Zeitpunkt errahnen lässt. Die daraus erwachsende Hoffnung lässt sich zwar nicht objektiv begründen, mündet jedoch keineswegs in reine Passivität, illusionsbehafteter Selbsttäuschung oder gar einen Fatalismus. Hoffnung als existenzielle Grundhaltung zeichnet sich durch die Fähigkeit aus, sich auf nicht prognostizierbare Ereignisse einzulassen und sich der Fülle des Seins zu öffnen. In einem Spannungsverhältnis von Freiheit und Rezeptivität ist der Hoffende aktiv und zugleich durchlässig für das Unvorhersehbare. Marceles Hoffnung wird so als eine der Angst Heideggers ebenbürtige Weise der Welt- und Selbsterschließung präsentiert, welche den Menschen nicht nur als Vereinzelten, sondern zudem seine lebensbereichernden zwischenmenschlichen Beziehungen in den Blick nimmt.

Das Schlagwort des Primats der Existenz vor der Essenz scheint im Ausgang von Sartre nahezulegen, dass die Existenzphilosophie grundsätzlich als eine Philosophie der Immanenz oder eine atheistische Denkweise zu verstehen ist. Dass das Spektrum der Existenzphilosophie demgegenüber deutlich breiter und keineswegs zwangsläufig post-metaphysisch oder post-religiös ist, stellt *Werner Schüßler* in seinem Beitrag «Karl Jaspers – Peter Wust – Paul Tillich. Drei transzendenzbezogene Ausprägungen der modernen Existenzphilosophie» heraus. Angesichts ihrer Diversität, die sich historisch bis zu Augustinus zurückverfolgen lässt und systematisch Überschneidungen etwa mit der Dialogphilosophie oder der Dialektischen Theologie aufweist, kann mit Tillich zwischen Existenzphilosophie als Haltung einerseits sowie als Bewegung andererseits unterschieden werden. Während sie als Haltung das Augenmerk auf die lebendige Teilhabe im Gegensatz zur interesselosen Beobachtung legt, impliziert die Bewegung nicht zuletzt einen Protest gegen die Tendenz zur Subsumierung des Konkreten unter das Allgemeine und drückt zugleich eine verzweifelte Sehnsucht nach Sinnhaftig-



keit aus. Eben diese Frage nach dem Sinn der Existenz suchen Jaspers, Wust und Tillich unter Rekurs auf die Erfahrung und den Begriff der Transzendenz zu beantworten, überschreiten die individuelle Existenz also in Richtung von Ontologie und Religion. Jaspers grenzt die Philosophie dabei dezidiert von den Einzelwissenschaften ab, insofern die in der Freiheit erfahrene Transzendenz nicht in einer konzeptuellen Rede von Gott oder dem Wesen des Menschen objektiviert werden kann. Wust betont die gleichermaßen physische, rationale und religiöse *insecuritas* des Menschen, die nur im Wagnis eines von Zweifeln begleiteten Glaubens zu überwinden sei. Tillich wiederum, der Glauben als *ultimate concern* versteht, entwickelt die Theologie in Richtung einer Existenz-Ontologie weiter, die auf eine Überwindung der Subjekt-Objekt-Dichotomie abzielt.

Hans-Martin Schönherr-Mann rückt anhand dreier zentraler Topoi existenzphilosophischen Denkens die Ethik in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen. In «Verantwortung – Freiheit – Solidarität. Die existentialistische Ethik bei de Beauvoir und Sartre» wird der französische Existenzialismus, ausgehend von seinem historischen Entstehungskontext, zu einer Philosophie der Résistance, in deren Rahmen de Beauvoir und Sartre eine Freiheit kennenlernen, die beide zum zentralen Sujet ihrer Philosophien erheben. Zuvorderst sind ihre beiden Ansätze als Individualismus zu typisieren. Dem Primat der Existenz vor der Essenz folgend, eröffnet eine solche Philosophie dem Individuum einen vermeintlich unendlichen Horizont an Gestaltungsmöglichkeiten, insofern der Einzelne nicht mehr an tradierte Werte oder Institutionen gebunden ist, die sein Handeln lenken. Der eigenen Freiheit kann man, so Sartre, nicht entgehen, doch bietet sie zugleich die Chance, das eigene Leben bewusst zu gestalten und sich politisch zu engagieren. Obgleich auch Sartre keine unendliche Freiheit des Individuums propagiert – Freiheit gibt es immer nur in Situation –, so tendiert er im Gegensatz zu de Beauvoir dazu, die mit der Freiheit einhergehende Verantwortung für das eigene Leben und Handeln in umfassender Weise auszulegen. Im direkten Vergleich scheint de Beauvoir dabei eine weitaus realistischere Position zu vertreten, insofern sie die Verantwortung auf die absehbaren Konsequenzen einer Handlung beschränkt. Dem häufig gegen den Existenzialismus erhobenen Vorwurf, er vernachlässige die Solidarität unter den Menschen, vermögen indes beide zu entkommen: Durch den Blick des Anderen verbindet sich das Individuum mit seinen Mitmenschen.

Kontrovers bleibt letztlich die Frage, welche Mittel für eine existenzialistische Ethik der Freiheit, Verantwortung und Solidarität eingesetzt werden dürfen.

*Gerhard Thonhauser* widmet sich in seinem Beitrag «Ist eine existenzphilosophische Sozialtheorie möglich?» der politischen Dimension des Existenzialismus mit Blick auf Sartre und Merleau-Ponty. Durch die Skizzierung des radikalen Freiheitsbegriffs Sartres und des stärker an die Praxis gebundenen Freiheitsverständnisses von Merleau-Ponty wird das scheinbare Spannungsverhältnis von individueller Freiheit und gemeinschaftlichem Handeln kritisch hinterfragt. Wie dargestellt wird, entwickelt und verändert sich Sartres Freiheitsbegriff im Laufe seines Œuvres, insofern er nicht zuletzt versucht, Existenzialismus und Marxismus miteinander zu versöhnen. Die Auseinandersetzung mit dem Anderen erhält dabei werksgeschichtlich immer mehr Gewicht. Aus der Sicht Merleau-Pontys jedoch bleibt Sartres Denken dem Dualismus von Für-sich und An-sich verhaftet; jede Sinnstiftung nimmt einzig in der Freiheit des Subjekts ihren Anfang. Merleau-Ponty – scharfer Kritiker jeglicher Dualismen – betrachtet den Menschen immer schon als ein Wesen in Interaktion mit seiner Umwelt und seinen Mitmenschen. Der Mensch ist nicht bloßer Betrachter der Welt, sondern in ihr als Beteiligter situiert und involviert. Im Unterschied zur Philosophie Sartres wird Sinn nicht allein vom Subjekt konstituiert, sondern er wird vielmehr von uns erfahren, er ist eingeschrieben in unsere sozio-materielle Umwelt. Sartre und Merleau-Ponty eint indes die Frage nach der Möglichkeit eines sozialen Handelns und Wandels. Bei Sartre muss ein solcher Wandel seinen Anfang beim einzelnen Individuum nehmen, wohingegen sich Merleau-Pontys Freiheitsbegriff als einer erweist, der sich an der Praxis messen lassen und dem autochthonen Sinn der Geschichte gerecht werden muss.

Historische Kontinuitäten ebenso wie systematische Verbindungen existenzphilosophischen Denkens stehen im Fokus des Beitrags von *Oliver Victor*, der unter dem Titel ««Ich verdanke Nietzsche einen Teil dessen, was ich bin». Zur Nietzsche-Rezeption von Albert Camus» die immense Bedeutung Nietzsches für Camus' Philosophie herausstellt. Im Nachzeichnen der Rezeption wird zugleich mit größerer Konturschärfe der Weg deutlich, der von einer radikalen Erkenntnis- und Wissenschaftskritik über die Diagnose des Nihilismus hin zur Entwicklung einer existenziellen und lebensbejahenden Haltung gegenüber der sinnlos erscheinenden Welt führt. Besonderes Gewicht kommt dabei der weithin vernachlässigten Ästhetik in den Jugend-

schriften Camus' zu, die von dessen früher Begeisterung für Nietzsches Philosophie zeugt. Folgt man dieser Spur, so zeigt sich, dass beide nicht nur mit einer trotzigen Bejahung des Lebens, auch in seiner Abgründigkeit, auf die Erfahrungen des Nihilismus bzw. der Absurdität reagieren, sondern ihr darüber hinaus mit der schöpferischen Tätigkeit des Künstlers eine neue, weltimmanente Form der Sinnstiftung zur Seite stellen. Das Ausloten der Möglichkeiten menschlichen Daseins ist damit nicht länger eine theoretische Angelegenheit der akademischen Philosophie, vielmehr ist es insbesondere die über Malerei und bildende Künste hinausragende Musik, die eine zumindest vorübergehende Erfahrung der Einheit mit der Welt erlaubt und dem Nihilismus mit einer Form ästhetischer Eschatologie begegnet.

Ausgehend von der Perspektive dreier existenzialistischer Philosopheme – Sartres Begriff der Unaufrichtigkeit, dem Konzept schöpferischer Treue bei Marcel und der Suche nach Gewissheit bei Camus – geht *Urs Thurnherr* der Frage nach, «Was bedeutet es, eine Meinung zu haben?». Insofern Meinungen gängige Weisen des In-der-Welt-Seins abbilden, scheint diese Frage prädestiniert, um im Kontext der Existenzphilosophie thematisiert zu werden. Meinungen erweisen sich als Momentaufnahmen des Meinens, dem wiederum ein unabgeschlossener Prozess des Führwahrhaltens korrespondiert. Gegenwärtig lässt sich beobachten, dass Personen forciert auf ihren Meinungen beharren, was nicht zuletzt dem Umstand geschuldet ist, dass sich das Widerrufen oder Ändern der eigenen Meinungen häufig dem Opportunismus-Vorwurf ausgesetzt sieht. Da eine Meinung immer auf einem Führwahrhalten und letztlich auf einer Entscheidung beruht, schließt sie die Möglichkeit eines Nicht-Führwahrhaltens per se mit ein. So transformiert sich im Kontext des Meinens Aufrichtigkeit zu Unaufrichtigkeit. Gleichzeitig resultiert das Festhalten an eigenen Meinungen aus einer vermeintlichen Treue sich selbst gegenüber, die eine identitätsstiftende Funktion erfüllt. Abweichend davon lässt sich unter Rückgriff auf Marcells Konzept schöpferischer Treue, die offen bleibt für Neues und Verfestigungen von Meinungen vorbeugt, zeigen, dass wir durch die Selbstidentifizierung mit Meinungen Gefahr laufen, unsere Lebendigkeit zu verlieren. Ergänzend lässt sich auch bei Camus von einer Treue gegenüber dem Absurden als einziger Gewissheit sprechen. Diese Treue gilt jedoch nur mittelbar dem Absurden, insofern es der Prüfstein für unser sich ständig im Fluss befindendes Denken ist. Existenzialistisches Philosophieren entpuppt sich somit als eine revoltierende

Geisteshaltung gegen jede Erstarrung und Verkrustung von Meinungen, deren Ziel die unabgeschlossene denkende Erneuerung des Einzelnen ist.

*Ruth Rebecca Tietjen* bezieht in «Der Tag, an dem ich sterblich wurde. Existenzphilosophische Variationen über die Grenzen des Sagbaren» das spannungsvolle Verhältnis von subjektiver Innenperspektive und objektivierender Außenperspektive auf die Existenzphilosophie selbst. Dadurch rückt die Frage in den Mittelpunkt, auf welche Weise sich existenzphilosophisch über Grenzerfahrungen menschlichen Daseins sprechen lässt, ohne bloß über die Existenzphilosophie, im Sinne einer Rekapitulation historischer Positionen, zu reden. Exemplarisch wird dabei an der konkreten Erfahrung der Bewusstwerdung der eigenen Sterblichkeit deutlich, dass das Bestreben, die notwendigerweise nicht nur kognitiven, sondern stets auch affektiven Erfahrungen von Grundmerkmalen unserer Existenz zu kommunizieren, an zumindest drei unterschiedliche Grenzen stößt, die der Aufsatz gleichermaßen auszuloten wie auch zu verschieben sucht. So können erstens epistemische Grenzen, die auf der Diskrepanz zwischen der Allgemeinheit unserer Begriffe und der zugleich subjektiven wie transformativen Qualität existenzieller Grenzerfahrungen beruhen, durch den Wechsel von narrativer, poetischer und appellativer Sprache aufgebrochen werden. Ethische Grenzen, die sich in der Gefahr der Totalisierung partieller Erkenntnisse, zum Beispiel der Neurowissenschaften, zeigen, verlangen zweitens eine Öffnung der Philosophie hin zum Perspektivenreichtum der Literatur. Schließlich fordern soziale Grenzen, die den Geltungsanspruch existenzieller Kommunikation auf persönliche Betroffenheit zu reduzieren drohen, zur Reflexion über die Grenzen des im öffentlichen und akademischen Raum Sagbaren heraus.

Im Zuge der Fertigstellung dieses Bandes haben wir von unterschiedlicher Seite Anregungen und Unterstützung erhalten, die maßgeblich zum Gelingen des Projekts beigetragen haben. Besonderer Dank gilt Matthias Ernst Bähr und Güney Alp Sapmaz, die das Manuskript in unterschiedlichen Stadien ganz oder in Teilen gelesen und mit ihrem Scharfblick zur Fehlerfreiheit der Texte beigetragen haben. Marzena Sölch gilt unser Dank für die graphische Gestaltung des Coverbildes. Für die großzügige Beteiligung an den Druckkosten bedanken wir uns bei der Anton-Betz-Stiftung der Rheinischen Post e. V. Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Schwabe-Verlags, namentlich Christian Barth und Ruth Vachek, danken wir herzlich

für ihre freundliche, kompetente und engagierte Unterstützung bei der Entstehung des Bandes.

## Bibliographie

- Benatar, David (2016): «Introduction», in: Ders. [Hrsg.] *Life, Death, and Meaning. Key Philosophical Readings on the Big Questions*. London: Rowman & Littlefield, S. 1–17.
- Heinemann, Fritz (1963): *Existenzphilosophie, lebendig oder tot?* Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Löwith, Karl (1995): *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner.
- Marquard, Odo (2013): *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*. Hrsg. von Franz Josef Wetz. Stuttgart: Reclam.
- Sartre, Jean-Paul (1966): «Ist der Existenzialismus ein Humanismus?», in: Ders. *Drei Essays*. Berlin: Ullstein, S. 7–51.
- Sölch, Dennis (2021): «An Ethics of Exemplarity: Emerson in Germany an the Existentialist Tradition», in: Michael Festl [Hrsg.] *Pragmatism and Social Philosophy. Exploring a Stream of Ideas from America to Europe*. New York: Routledge, S. 31–48.
- Victor, Oliver (2021): *Kierkegaard und Nietzsche. Initialfiguren und Hauptmotive der Existenzphilosophie*. Berlin/Boston: De Gruyter.

# Willkür und Stimmigkeit

## Von der *anthropologia moralis* zur Philosophie des individuellen Gesetzes: Kant – Kierkegaard – Simmel

Magnus Schlette

### I. Einleitung

Die Existenzphilosophie wirkt heute im philosophischen Fachdiskurs etwas antiquiert. Hat sie überhaupt noch eine Gegenwart oder wenigstens eine Zukunft? Das hängt sicher nicht zuletzt davon ab, ob es nach wie vor gelingt, sich zu ihrer Geschichte in ein angemessenes Verhältnis zu setzen. Aber ist es überhaupt möglich, die Existenzphilosophie philosophiehistorisch abzuhandeln, ohne damit zwangsläufig ihren Begriff zu verfehlen? Wenn das Existenzdenken, nach Kierkegaards Wortspiel, wesentlich bestimmt ist durch das Inter-esse zwischen Denken und Sein, zwischen Idealität und Realität, zwischen Reflexion und Vollzug des Lebens, und wenn ferner die Existenzphilosophie eine Art der intellektuellen Rechenschaftsgabe über diese spezifische Denkungsart lebenspraktischer Selbstverständigung ist, dann lässt sie sich nicht einfach zusammenfassen und referieren. Scheitert nicht schon die Existenzphilosophie selbst an der Schlüpfrigkeit ihres Gegenstandes, sprich an der durch das Inter-esse qualifizierten Zuständlichkeit menschlichen Lebens zwischen Idealität und Realität, zwischen Reflexion und Vollzug, dann täte es wohlmöglich spätestens der Versuch, die Existenzphilosophie philosophiehistorisch darzustellen.

Georg Simmel schreibt in der Vorrede zu seinem Buch *Schopenhauer und Nietzsche*, dass «die tiefere Aufgabe» der von ihm in diesem Buch praktizierten philosophischen Biographik «statt auf die bloße Darlegung der Philosophie des Denkers auf eine Philosophie über den Denker gehen muß.»<sup>1</sup> Simmel bringt auf den Punkt, was man billigerweise von einer

---

1 Simmel, Gesamtausgabe Bd. 10, 169.

Auseinandersetzung mit der Geschichte der Existenzphilosophie sollte erwarten dürfen: Sie müsste sich daran messen lassen, ob es dem Interpreten gelingt, sich die überlieferten Philosopheme seiner Selbstverständigung über das Inter-esse zwischen Denken und Sein, Idealität und Realität, Reflexion und Vollzug des eigenen Lebens anzuverwandeln – und umgekehrt: sich im Medium des Überlieferten auf das Dazwischen des eigenen Lebens zu verständigen. Womit sich bereits der Existenzphilosoph herumschlagen muss, plagt umso mehr seinen Interpreten: Paradoxerweise wäre dem Anspruch nach im Medium der verallgemeinernden Sprache das zum Ausdruck zu bringen, was sich der Verallgemeinerung entzieht, das heißt das Dazwischen des einzelnen menschlichen Lebens in seiner gedanklich-praktischen Selbstgegenwärtigkeit. Wie lässt sich die Geschichte der Existenzphilosophie der Selbstverständigung über das Inter-esse so anverwandeln, dass das bereits Gedachte, Gesagte und Rezipierte zum Medium werden kann, in dem der Einzelne zur Sprache kommt?

Diese Frage könnte der systematische Ansatzpunkt für eine aktualisierende Aneignung der Geschichte der Existenzphilosophie sein und von diesem Ansatzpunkt werden die folgenden Überlegungen auch ausgehen. Es geht ihnen um ein Verständnis der Denkungsart, die charakteristisch für die Existenzphilosophie ist und derer sich folglich auch ihre Interpreten zu befleißigen hätten, um ihrer Geschichte gerecht zu werden. Es könnte ja sein, dass die Existenzphilosophie deshalb aus der Mode gekommen ist, weil sie es weniger gut als andere Strömungen der Philosophie verträgt, im Modus einer antiquarischen Historie tradiert oder gar in Lehr- und Handbüchern unter die Leser gebracht zu werden, vor allem in der gleichen Art und Weise gelesen und bedacht zu werden, in der man sich auch anderen Genres der Philosophie nähert. Es geht also darum, was das besagte Inter-esse eigentlich ausmacht, das idealerweise den Existenzphilosophen mit seinem Interpreten verbinden sollte. Dabei werden nun mit Kant und Simmel aber ausgerechnet zwei Philosophen im Vordergrund stehen, die nicht zum Kanon der Existenzphilosophie gezählt werden. Es gibt nämlich einen existenzphilosophisch einschlägigen Zusammenhang zwischen der Menschenkenntnis, die Kant in seinen Vorlesungen zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* den Studenten mit auf ihren Lebensweg gibt, und der Selbstvergewisserung eines Gelehrtenlebens, die Simmel in seinem letzten, wenige Monate nach seinem Tod erschienenen Buch *Lebensanschauung* gesucht hat. Dieser Zusammen-

hang besteht darin, dass der Selbstverständigung des Menschen über die *conditio humana*, die Kant der Anthropologie zuweist, eine Eigendynamik innewohnt, der zufolge sie sich immer weiter zu Nachtgedanken von der Art vorwagt, wie Simmel sie wortwörtlich auf dem Sterbebett noch hat redigieren können: eine immer konsequentere Zentrierung der Frage nach der *conditio humana* in dem Erfahrungszusammenhang des Fragenden selbst. Diese Zentrierung findet in dem Bewusstsein ihren Mittelpunkt, dass es erwartbar ein Ende haben wird mit allem Erfahren – daher der Eindruck, den Simmels *Lebensanschauung* vermittelt, es handele sich dabei um Nachtgedanken. Simmel selbst sprach von dem Buch als seinem «Testament»<sup>2</sup>.

Existenzphilosophisch einschlägig ist der besagte Zusammenhang zwischen Kant und Simmel deshalb, weil er uns etwas über die Denkungsart verrät, von der ich glaube, dass sie so charakteristisch für die Existenzphilosophie ist, dass jeder Interpret ihr verpflichtet ist, wenn anders er seinen Gegenstand nicht verfehlen will. Ich werde mich im Folgenden vor allem an Kants Anthropologieverständnis halten, um die gesuchte Spur aufzunehmen (III). Ich hoffe, eine immanente Dynamik freilegen zu können, die mich von der weltbürgerlichen Lebensklugheit in Kants Anthropologieschrift unter Anleitung Kierkegaards zu einer Pluralisierung von Lebensanschauungen (IV) und von dort zu einem Verständnis der Stimmigkeit des Lebens führt (V), der Simmel das letzte Kapitel seines letzten Buches gewidmet hat. Sollte sich einsichtig machen lassen, dass im Anfang, in Kants Lebensklugheit, schon das Ende, Simmels Nachtgedanken, angelegt sind, verrät uns das etwas über die Denkungsart, die wohlmöglich charakteristisch für das Existenzdenken und damit gleichermaßen verbindlich für den Existenzphilosophen wie für seinen Interpreten ist. Zunächst komme ich aber auf Kant mit einem kurzen Auftakt zur Vorgeschichte seiner Anthropologie zu sprechen (II).

---

2 Georg Simmel an Hermann Graf von Keyserling, in: Simmel, Gesamtausgabe Bd. 23, 928.



## II. Der belebte Leib und seine willkürlichen Bewegungen: Zur Vorgeschichte von Kants Anthropologie

Anthropologie, so erfahren wir von den Autoren der deutschen Schulphilosophie im Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert, sei die Lehre von der menschlichen Natur. Hier erhält das Wort einerseits seine bis heute allgemeinverbindliche Bedeutung, andererseits beginnt sich eine eigenständige philosophische Disziplin herauszubilden, die mit ebendiesem Wort bezeichnet wird.<sup>3</sup> Diese Entwicklung gehört, wie bereits Wilhelm Dilthey betont hat,<sup>4</sup> in den Zusammenhang der frühneuzeitlichen Abwendung von der klassischen Metaphysik und einer Hinwendung zu menschlicher Erfahrung und Lebenswirklichkeit als den bevorzugten Quellen der Selbstverständigung über die *conditio humana*. Der spekulativen Reflexion über das Seiende setzt die Anthropologie das empirische Studium der leiblich-physischen und praktischen Bedingungen menschlichen Lebens entgegen.<sup>5</sup> Dabei ist durchaus doppeldeutig, was unter seiner Natur künftig zu verstehen sei. Zu ihr gehört ebenso, dass die dem Menschen eigentümlichen Fähigkeiten und Leistungen biologisch beschreibbar sind, wie auch, dass er «von Natur aus» in eine soziale Umgebung hineingeboren wird, nach deren Konventionen, Sitten und Normen er sein Leben einrichtet und führt.

Der evangelisch-lutherische Theologe Johann Georg Walch drückt das 1726 in seinem *Philosophischen Lexicon* wie folgt aus: Anthropologie sei

die Lehre von dem Menschen [...]. Es bestehet derselbige aus einer gedoppelten Natur, einer physischen und moralischen. Jene beruhet in dem natürlich belebten Leibe, und dessen Verknüpfung mit der körperlichen Natur in Ansehung seiner Erhaltung; diese aber in dem Gemüthe, welches theils sich selbst, theils auch den natürlich belebten Leib durch willkürliche Bewegungen regieret [...]. Dieses alles könnte man unter dem Worte Anthropologie fassen, und sie in eine physische und moralische theilen. Die *anthropologia physica* wäre entweder eine allgemeine, die nur historisch die unterschiedne Gliedmassen in ihrer Structur und Zusammenhänge fürstellte, wie man davon in der Physic zu handeln pfl eget; oder eine besondere, die ihr Absehen auf die Gesundheit und Kranckheit des menschlichen Körpers habe,

---

3 Vgl. Marquard (1971), Sp. 363.

4 Vgl. Dilthey (1991), 416–492.

5 Vgl. Marquard (1982), 122–144.

welches Anthropologia medica sei. Die moralis aber zeigte die moralische Beschaffenheit des Menschen, davon man insgemein in den Ethicken handelt.<sup>6</sup>

Physische und moralische Menschenkunde, damit sind die beiden Stränge anthropologischer Forschung benannt, die auch Kant 1798 in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* unterscheidet. Was Walch noch die *anthropologia physica* nennt, heißt bei Kant physiologische Anthropologie, Walchs *anthropologia moralis* figuriert bei Kant unter dem Titel der pragmatischen Anthropologie.

Der Titel von Kants Anthropologie ist Programm: Das Wesentliche über den Menschen erfahren wir gerade *nicht* von der physiologischen Anthropologie, sondern von der pragmatischen, die sich den historisch und geographisch variablen Lebensverhältnissen der Menschen zuwendet. Das ist keinesfalls die mehrheitlich geltende Auffassung von der Anthropologie. Darum sei hier exemplarisch ein geistesgeschichtlich nicht minder bedeutender Zeitgenosse Kants angeführt, nämlich der französische Materialist Pierre-Jean-Georges Cabanis, bezeichnenderweise von Haus aus Mediziner, der in seinen *Rapports du physique et du moral de l'homme* – im Jahr 1802, also vier Jahre nach Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* – auf der Grundlage der Philosophien John Lockes und seines französischen Nachfolgers Étienne Bonnot de Condillac alle geistigen Prozesse des Menschen in seiner Sinnlichkeit fundiert und dann Sinnlichkeit als eine Eigenschaft des Nervensystems bestimmt.<sup>7</sup> Cabanis vollzieht den Schritt zur Fundierung der von Kant *pragmatisch* genannten Anthropologie in der *physiologischen* Anthropologie. Hier bahnt sich ein Streit um die wissenschaftliche Leitperspektive auf die Natur des Menschen an, ob nämlich zu seiner Bestimmung vorrangig die vergegenständlichende Einstellung der biologischen Wissenschaften einzunehmen sei, die den menschlichen Organismus in kausalen oder funktionalen Zusammenhängen begreift, oder aber die teilnehmende Perspektive des Sinnverstehens, dem sich der Mensch als frei handelndes Wesen in der Vielfalt seiner kulturellen Objektivationen erschließt.

---

<sup>6</sup> Walch (1733), 107.

<sup>7</sup> Vgl. Cabanis (1804). Zu Cabanis' physiologischer Begründung der Anthropologie vgl. Staum (1980).

Cabanis ist ein Repräsentant jenes Lagers, das den Naturwissenschaften, speziell der Biologie, gegenüber den sinnverstehenden Wissenschaften einen Vorrang zuspricht und die Moral des Menschen aus seiner physiologischen Verfassung zu erklären versucht. Ein gegenwärtiges prominentes Beispiel für dieses Projekt liefert der Evolutionsbiologe Ulrich Kutschera, der seine zentrale These über das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften im Titel eines programmatischen Aufsatzes verpackt hat: «Nichts in den Geisteswissenschaften ergibt einen Sinn außer im Lichte der Biologie»<sup>8</sup>. Dabei handelt es sich um keine empirische These, da Kutschera eine nicht überprüfbare All-Aussage macht. Sie ist also kategorial gemeint. Die kategoriale These lautet, dass das Wissen über den Menschen sich methodischen Verfahren verdankt, die in der vergegenständlichenden Perspektive der Naturwissenschaften fundiert sind. Nicht-naturwissenschaftliche Aussagen über den Menschen besitzen nur dann den Status eines Wissens, wenn sie auf naturwissenschaftliche Aussagen reduziert werden können. Eine moralische bzw. pragmatische Anthropologie hat demnach auch nur insofern Anspruch auf Geltung, als ihre Aussagen über den Menschen auf Erkenntnisse der physischen bzw. physiologischen Anthropologie zurückgeführt und durch diese erklärt werden können. Da es sich bei der These, nichts in den Geisteswissenschaften ergebe einen Sinn außer im Lichte der Biologie, um keine empirische, sondern um eine kategoriale These handelt, kann ihr auch nicht einfach empirisch widersprochen werden.

So wird aber im gegenwärtigen Diskurs häufig verfahren, indem etwa darauf verwiesen wird, was die Biologie alles gar nicht erklären könne. Bereits Kant begab sich auf diese *slippery slope*. In der Vorrede seiner Anthropologieschrift bemüht er ein ausgesprochen gefährliches Beispiel, um die Grenzen der physischen Anthropologie aufzuzeigen. Er schreibt dort:

Wer den Naturtatsachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her [...] vernünfteln; muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei, und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und

---

<sup>8</sup> Kutschera (2008), 32 f.

Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht: mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist.<sup>9</sup>

Dieser Einwand mag noch gegen seinen Zeitgenossen Cabanis hinreichen, wirkt aber angesichts der Fortschritte der modernen Neuropsychologie recht veraltet – ohne, dass ich damit behaupten wollte, die Funktionsweise des Gehirns sei annähernd verstanden worden. Wollte man also Kutschera auf seine provozierende These entgegenen: «Aber sieh doch hier: das Erinnerungsvermögen...», dann könnte er replizieren, es gehöre eben zur Grammatik des Sinnbegriffs, dass er nur auf solche Sätze anwendbar sei, die sich biologisch überprüfen und erklären ließen; dass eine Erklärung derzeit noch nicht möglich sei, heiße nicht, dass sie *prinzipiell* unmöglich sei. Die Zurückweisung der von Kutschera vertretenen Position muss also selbst kategorial verfahren.

Einen Hinweis auf eine solche kategoriale Argumentationsstrategie gibt Kant selbst, und zwar zu Beginn seiner Logik-Vorlesungen, wo er sich darum bemüht, einen Begriff der Philosophie zu entwickeln. Dort heißt es nämlich, die Philosophie in ihrer weltbürgerlichen Bedeutung lasse sich auf folgende Fragen bringen:

1) Was kann ich wissen? – 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.<sup>10</sup>

Ernst Tugendhat hat darauf hingewiesen, dass Kant die drei ersten Fragen aus der Perspektive der ersten Person Singular, die letzte dagegen in der dritten Person Singular formuliert.<sup>11</sup> Er deutet diesen Umstand als Anzeige dafür, dass es für Kant in der Anthropologie vor allem um die Frage danach geht, «wie man sich selbst und seine Welt versteht.»<sup>12</sup> Das eben unterscheide die Anthropologie von anderen «Logien» wie der Hippologie oder der

---

<sup>9</sup> Kant, *Anthropologie*, A IV f.

<sup>10</sup> Kant, *Logik*, A 25.

<sup>11</sup> Vgl. Tugendhat (2007), 36 ff.

<sup>12</sup> Ebd., 36.

Primatologie. Im Unterschied zu diesen habe die Anthropologie einen objektiven Aspekt (Dritte-Person-Perspektive) *und* einen subjektiven Aspekt (Erste-Person-Perspektive), und beide seien unlösbar miteinander verschränkt. Sie könnten als Frage danach reformuliert werden, wie wir Menschen uns als Menschen verstehen. Was aber ist diese Frage anderes als Ausdruck einer Selbstbesinnung des Menschen, die in reflexiver Distanznahme zum unmittelbaren Lebensvollzug den Möglichkeitsraum des Wissbaren (‹Was kann ich wissen?›), des Machbaren bzw. Betätigungswürdigen (‹Was soll ich tun?›) und des Erwartbaren (‹Was darf ich hoffen?›) erkundet?

Das Argument, mit dem Kutscheras Anspruch einer potentiellen Reduktion aller geisteswissenschaftlichen Aussagen auf naturwissenschaftliche Aussagen zurückgewiesen werden kann, lautet, dass der Mensch irreduzibel durch den Doppelaspekt der Ersten- und der Dritten-Person-Perspektive charakterisiert ist. Sein Verhältnis zum Untersuchungsgegenstand ‹Mensch› ist eben kategorial anders verfasst als sein Verhältnis zum Untersuchungsgegenstand ‹Pferd›. Darum stehen natur- und geisteswissenschaftliche Aussagen über den Menschen zueinander niemals in einem Verhältnis der wechselseitigen Reduktion, sondern allenfalls der Korrelation. Diese Korrelation lässt sich recht gut an dem von Kant bemühten Beispiel des menschlichen Erinnerungsvermögens illustrieren. Zwar können wir durch bildgebende Verfahren zum Zuschauer der neuronalen Ereignisse werden, die involviert sind, wenn wir uns an etwas erinnern. Aber wir können nicht zum Zuschauer des Erinnerns oder des Gedächtnisses selbst werden, wenn wir in den Kopf hineinschauen. Das Erinnern ist ein mentaler Zustand, der an die Perspektive der ersten Person gebunden ist. Und wir müssen dieses erstpersonale Wissen über das Gedächtnis bereits nutzen, um überhaupt eine Korrelation zwischen dem mentalen Zustand und den korrelierten neurophysiologischen Vorgängen identifizieren zu können.

### **III. Weltbürgerliche Lebensklugheit: Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht***

In seinem jüngst erschienenen Alterswerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* hat sich Jürgen Habermas ebenfalls auf die zitierte Passage in Kants *Logik* berufen. Er verteidigt den Begriff einer Philosophie, die versucht, «zur

rationalen Klärung unseres Selbst- und Weltverständnisses beizutragen»<sup>13</sup>; laut Habermas markiert der Bindestrich zwischen Selbst und Welt das maßgebliche Thema der Philosophie. Ihr gehe es nicht darum, «immer mehr über immer ‹weniger›, das heißt enger und genauer definierte Gegenstandsbereiche zu lernen; sie unterscheidet nämlich zwischen Wissenschaft und Aufklärung,» – so Habermas weiter –

wenn sie erklären will, was unsere wachsenden wissenschaftlichen Kenntnisse von der Welt *für uns bedeuten* – für uns als Menschen, als moderne Zeitgenossen und als individuelle Personen. Und dieser praktische Selbstbezug auf unsere Lebensführung stiftet bei der Verarbeitung jedes weiteren Lernfortschritts, jedes revisionistischen Zuwachses an Weltwissen erst den festzuhaltenden Bezug zum Ganzen eines immer unüberschaubarer werdenden Wissenskosmos.<sup>14</sup>

Mit der Bedeutung des positiven Wissens – auch des positiven Wissens über den Menschen – für uns Menschen benennt Habermas genau den Sinn der Perspektivenverschränkung zwischen der ersten und dritten Person, die Kant in der Formulierung der vier zentralen philosophischen Fragen vornimmt.

Erklärungsbedürftig an der zitierten Passage aus Kants *Logik* ist aber, was in aller Welt Kant bewogen haben mochte, die Metaphysik, die Moral – gemeint ist hier die Moralphilosophie – und die Religion – gemeint ist wiederum die Religionsphilosophie – so großzügig der Anthropologie subsumieren zu dürfen. Kant hatte, wie bereits gesehen, behauptet, die Philosophie «in ihrer weltbürgerlichen Bedeutung» lasse sich auf folgende vier Fragen bringen: «1) Was kann ich wissen? – 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?» – um mit den Worten zu schließen: «Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.»<sup>15</sup> Den Schlüssel zu dieser eigenwilligen Vereinnahmung der theoretischen und praktischen Philosophie durch die Anthropologie liegt natürlich in dem Vorbehalt, es handele sich bei dem von ihm explizierten Philosophiebegriff um Philosophie in ihrer «weltbürgerlichen Bedeutung» bzw. – wie er auch sagt – «nach dem Weltbegrif-

---

13 Habermas (2019), 12.

14 Ebd.

15 Vgl. Anm. Nr. 10.