

Zur gegenwärtigen Lage der Philosophie¹

1. Lassen Sie mich meine Bemerkungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie beginnen mit dem Hinweis auf ein sehr allgemeines Problem und Rätsel, das wahrscheinlich nur scheinbar von dem Thema abliegt. Ich meine das Problem: ob für das Gefühl und die Beurteilung einer *Lage* oder *Situation*, in der man sich - so heißt es ja - befindet, angenommen werden darf und vielleicht muß, daß dabei eine *reale Auswirkung der Zukunft* am Werke ist. Dieses Problem ist eines der verborgensten und rätselhaftesten, die man aufstellen kann; und ich wüßte auch nicht anzugeben, daß jemals bis heute ernsthaft der Versuch gemacht worden ist, eine solche reale Beeinflussung der Gegenwart durch die Zukunft zu behaupten. Freilich - das hängt ja mit dem ersten eng zusammen - kenne ich auch keinen Versuch ernsthafter Widerlegung dieser Annahme. Natürlich beabsichtige ich nun nicht, anstelle meiner Bemerkungen über die gegenwärtige Philosophie, dieses Problem zu behandeln, rücksichtlich dessen ich nur glaube, daß es in der Tat ein ernsthaftes Problem ist. Die Erinnerung daran legt sich aber wie mir scheint ohne weiteres nahe, wenn man in objektiver Weise das Problem ei-

¹ Königs numerierte Einteilung seiner Arbeit beginnt mit '2' und endet mit '8'. Zur bequemeren Orientierung in dem sehr umfangreichen Text ist die weitere Numerierung (9-34) vom Hrsg. vorgenommen worden. Hervorhebungen in Zitaten übernimmt König in der Regel. Vereinzelte davon abweichende Fälle wurden vom Hrsg. der Regel angeglichen. Hebt König in Zitaten jedoch selbst hervor, wird es in den Anmerkungen, die insgesamt vom Hrsg. stammen, notiert.

ner *Zeitlage* ins Auge faßt. Dies ist schon allgemein so; es trifft im besonderen aber für die gegenwärtige Epoche zu: Wir Europäer stehen unserer Zukunft heute prinzipiell anders gegenüber als in der vergangenen Zeit, mag man nun als einen Schnittpunkt der hier fraglichen Epoche das Jahr 1900 oder 1914 oder irgendein noch späteres Datum ansetzen. Und dies prinzipiell andere Verhältnis ist nicht zwar dasjenige, daß wir meinen, keine Zukunft mehr zu haben; doch aber daß diese unsere Zukunft nicht mehr in der gleichen Selbstverständlichkeit eines in seinen Horizonten festgelegten Raumes vor uns steht. Wir haben das Gefühl, daß das Zentrum der Erdgeschichte sich verlagert hat und im besonderen daß es eben aus unseren Breiten gewichen ist oder im Begriff steht zu weichen.

Um diese Umwandlung in ihren Auswirkungen auf das philosophische Weltbild, das jeder von uns mehr oder minder bewußt in sich trägt, zu verstehen und abzuschätzen, müssen wir uns die Tatsache ins Gedächtnis rufen, daß und wie sehr für das frühere Weltgefühl die europäische Geschichte im Zentrum stand. Es ist noch nicht allzu-lange her, daß eine direkte Filiation gedacht wurde, die sich von dem biblischen Ort menschlichen Ursprungs in einem von der Vorsehung geleiteten Gange bis in das Herz Europas hinein erstreckte. Die alles durchdringende Bedeutung solcher Vorstellungen und Gefühle, solcher totaler Bewußtseinshaltungen für das philosophische Denken, kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Kopernikus versetzte zwar die Erde aus dem Weltzentrum; und die Auswirkung dieser Revolution kennen Sie aus der Geschichte. Wir erleben in unseren Tagen eine Revolution, die meines Erachtens ebenso groß und folgenreich ist als die Kopernikanische. Es trifft hier ein Doppeltes zusammen: nicht nur ist das ideelle Zentrum der Erdgeschichte im Begriff, sich zu verlagern, die Verlagerung geht tiefer;

und wenn die Kopernikanische Umwälzung *den Raum* traf, so ist heute ein Ähnliches im Gange in bezug auf *die Zeit*. Ich denke hier durchaus nicht in erster Linie an die Raum-Zeit-Problematik der neueren Physik. Vielmehr meine ich die Ausbreitung sozusagen *des zeitlichen Raumes*, der durch die Forschungen der *Geschichte*, näher der *Vorgeschichte*, Wirklichkeit gewonnen hat. Der christliche Weltgedanke ist durch diese Erweiterung des *Zeitbewußtseins* und unzertrennlich davon des *geschichtlichen Bewußtseins* wahrscheinlich sehr viel tiefer erschüttert als durch die Kopernikanische Versetzung der Erde unter die Planeten. Die europäische Zeitorientierung hängt aber - oder hing eben - gefühlsmäßig und unwillkürlich mit der christlichen Bewußtseinslage auf das engste zusammen. Und die Versetzung der europäischen Geschichte aus dem Range der Geschichte schlechthin in eine der vielen Teilgeschichten des Erdballs trifft nun eben zusammen mit jener Verlagerung dessen, was man das ideelle Schweregewicht der gegenwärtigen Geschichte nennen könnte.

2. Zum Teil liegt darin nun ein allgemeines gedankliches Schicksal aller Kulturvölker, nicht nur der europäischen. Aber wenn es auch schwer ist, den Einfluß der neuen Situation auf die einzelnen Völker in seiner Verschiedenheit zu beurteilen, so darf doch wohl ohne weiteres gesagt werden, daß er für die europäische Menschheit im engeren Sinn besonders tiefgreifend ist. Und wiederum glaube ich kann man einsehen und verstehen, daß er am nachhaltigsten sich merkbar macht in *Deutschland*.

Das liegt daran, daß das geschichtliche Bewußtsein des deutschen Volkes kein einheitliches, gleichsam naturhaft gewordenes Ganzes ist. Von einem gewissen Gesichtswinkel aus - so wenn man es etwa vergleicht mit der naturhaften-kosmischen Bildung der Chinesen - kann man sogar wagen, es ein künstliches zu nennen oder eben auch ein

kulturhaftes, wenn anders zur Kultur ein gewisser Einschlag von Künstlichkeit gehört. Und wiederum nichts anderes als eben dies würde es besagen, wenn wir es ein eminent *geschichtliches*, d. h. ein aus konkreten geschichtlichen Schicksalen erwachsenes nennen würden. Es ist kein Wunder, daß der historische Sinn gerade in Deutschland so stark entwickelt ist. Die ungeahnte Vertiefung des Horizontes der Vergangenheit stellt zwar jedes Volk vor die Aufgabe, sich ein neues Bild seiner Herkunft zu geben; aber für uns Deutsche ist dieses Anliegen besonders prekär, insofern wir an einem bestimmten geschichtlichen und heute noch wohl erinnerbaren Augenblick die naturhafte Linie unserer Entwicklung - historisch gesprochen - mit *Freiheit* verlassen und uns einer anderen, die in engerem Sinn geschichtlich uns begegnete, überlassen, ja sie mit Leidenschaft ergriffen haben. Und nicht genug damit: dieser seltsame Prozeß oder - richtiger vielleicht gesagt - diese erstaunliche Tat, die hinlänglich erklärt, warum für uns Deutsche das Wort "Geschichte" einen so durchdringenden Ton hat, hat sich in gewisser Weise noch einmal wiederholt; ich meine die *Reformation*. Und es ist seltsam und doch auch wiederum bezeichnend für unsere Lage, daß heute innerhalb der Teile unseres Volkes, die diesen zweiten Schritt getan haben, noch nicht volle Einigkeit darüber herrscht, ob er im Verhältnis zu dem ersten Schritt als eine vertiefte Wiederholung oder als ein unbewußtes Zurückgehen auf die Ausgangssituation angesehen werden muß. Indem nun aber der neue geschichtliche Horizont diese Bewegungen im ganzen unerhört übergreift, so daß in ihm gesehen und erlebt die christliche Tradition als solche mindestens in die Gefahr gerät relativiert und sozusagen unwichtiger zu werden, bringt er uns in gewisser Weise zum dritten Mal vor das Problem und vor die Frage, von der wir doch glaubten, sie

*endgültig entschieden, ja überhaupt eben entschieden zu haben.*²

3. Was hat das nun mit Philosophie zu tun und näher mit der gegenwärtigen Lage der Philosophie? Ist die Philosophie - als eben *Philosophie* - nicht von vornherein gerade dieser Situation *entzogen*? Was hat sie, so möchte man fragen, überhaupt mit dieser konkreten geschichtlichen Lage zu schaffen? Geht sie nicht - und wiederum im Unterschiede zu solchen religiös-geschichtlichen Entscheidungen und Vergangenheiten - in jedem Augenblick von sich selber aus? Was hat denn die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie, von der man doch gemeinhin spricht und mit der man zweifelsohne doch nicht nichts trifft, für einen Sinn, wenn nicht eben den, daß sie von der Notwendigkeit, sich mit diesen Fragen zu konfrontieren, befreit? Allein zunächst ganz allgemein: Sie wissen aus der Geschichte der Philosophie, daß immer, soweit wir dies zurückverfolgen können, eine wesenhafte Verbindung von Religion und näher von Theologie und dann der Philosophie bestanden hat. Der Philosoph ist gleichsam immer der Protestant der herrschenden Religion. Xenophanes, der Ahnherr der Eleatischen Schule, die in Plato mündet, ist mit seiner Polemik gegen die Homerischen Götter das be-

² Die Betonung, daß wir Deutsche die naturhafte Linie unserer Entwicklung "mit Freiheit" verlassen haben, ist zu sehen in Kontrast zur damals lauten These von der gewaltsmäßen Missionierung der Germanen. Vgl. Kapitel 4 b "Kontroverse um die Germanenmission" in: Kurt Meier, Kreuz und Hakenkreuz, München 1992. Zum innerprotestantischen DisSENS über die Reformation: Die "Deutschen Christen" wollten mitbauen "an einer wehrhaften und wahrhaften völkischen Kirche", in der sie "die Vollendung der deutschen Reformation Martin Luthers" erblickten (Punkt 6 der Entschließung der Glaubensbewegung Deutsche Christen des Gau des Groß-Berlin vom 13. November 1933, in: Georg Denzler/Volker Fabricius, Christen und Nationalsozialisten, Frankfurt a. M. 1993, S. 275). Der "neuer geschichtlicher Horizont" meint die nationalsozialistische Machtergreifung. - Hinweisende Hilfen verdanke ich meinem Kollegen Dr. Gerhard Schoebe.

kannte klassische Beispiel dieses Verhältnisses. Nicht anders zunächst ist die Lage der deutschen Philosophen. Wie innig beispielsweise das Verhältnis Hegels zur christlichen Tradition war, ist für uns heute nur schwer noch zu begreifen, obgleich es unbestreitbare Tatsache ist. Das Bemühen, das christliche Dogma der Trinität spekulativ zu begreifen, war einer der tiefsten Antriebe des jungen Hegel. Aber für uns Deutsche, überhaupt für uns Nordländer - im Unterschied zu den mehr südlich und westlich wohnenden Europäern - ist das Verhältnis der Philosophie zur Religion und das heißt insbesondere zur religiösen *Tradition* zugleich noch ein besonderes und oberflächlich gesagt komplizierteres oder gleichsam *potenziertes*. Und daraus folgt eine sehr bezeichnende *doppelte* Möglichkeit der Gestalt dieses Verhältnisses. Das Gemeinsame und Generelle ist zwar die natürliche Gegenstellung der Philosophie gegenüber der Religion. Aber eben dadurch, daß das Christentum und die christliche Tradition kein durchaus natürliches Wachstum bei uns gehabt hat, daß sie vielmehr durch *eine Art Wahl*, durch *eine Art freien Ergreifens* Bestand gewann, ist es für unsere *Philosophie* wesentlich unmöglich, ihr in der naiven Weise des Negierens gegenüberzutreten, die etwa für das Verhältnis der griechischen Philosophen zu dem Götterkult oder auch der verschiedenen Philosophenschulen Indiens in ihrem Verhältnis zu den tradierten religiösen Texten, vor allem zu den Veden, bezeichnend ist. Wir haben dort die philosophische Stellung eines, wie gesagt, naiven, radikalen und durchaus *unbekümmerten, sorglosen* Bestreitens. Und wiederum bewegt sich dieses Bestreiten zugleich auf dem ursprünglichen gemeinsamen Boden des betreffenden Volkstums. Die Philosophie kann sich in gewisser Weise als Verlängerung, als geradlinige Erhellung, Läuterung des ursprünglichen religiösen Impulses verstehen. In der ursprünglichen

Religion ist *überhaupt keine* philosophische Haltung darin; und eben deshalb kann die Philosophie sich *einerseits* ihr radikal entgegensemzen, ohne deshalb *anderseits* den gemeinsamen Boden geradlinigen Fortgangs dadurch zu verlieren. Und hier liegt denn auch der tiefe Unterschied gegenüber unserer Lage: Indem in dem christlichen Glauben *von Anfang an* für uns ein Moment freier Übernahme, freier Zuwendung und damit einer Art philosophischer Haltung darin lag, hat *die Religion* für uns von vornherein nicht mehr den Charakter einer naiv gewachsenen und geglaubten, unwillkürlich gewordenen und erbmäßig überkommenen Haltung. Darin liegt ein entscheidender Unterschied ihrer als Religion und der sonstigen Religionen. Auch sie ist gleichsam eine potenzierte Religion. Und der Charakter einer Religion *des Geistes*, der der christlichen Religion ja unzweifelhaft eignet, hat hierin, wenn auch nicht allein, eine seiner Wurzeln. Diese Tatsache bestimmt die mögliche Doppelstellung der Philosophie zu ihr. Es tritt hier auseinander, was in den verglichenen anderen Verhältnissen ineins gebunden ist: *einerseits* nämlich kann nur in dieser Lage die Negation der Religion eine so entschiedene Gestalt und eine solche Härte gewinnen, wie sie für die europäische Philosophie seit der Renaissance möglich und - man denke an die französische Philosophie der Aufklärung - wirklich war. Die Religion ist in Gegenstellungen dieser spezifisch europäischen Art nicht nur einfach ein zu Überwindendes, sondern ein ganz unmittelbar zu Bekämpfendes. Die Religion gewinnt nicht erst durch den Kampf der Philosophie gegen sie eine Art von Bewußtsein ihrer selbst, sondern besitzt es ursprünglich; und sie steht eher im Kampf gegen die Philosophie, als diese gegen sie. *Anderseits* ist es nur hier möglich, daß die Philosophie in einem freien Entschluß - in einem Entschluß, den sie im übrigen im einzelnen rechtfertigen mag wie

immer - den Bereich des Glaubens, der Theologie und überhaupt der Tradition als einen geistigen Bereich eigener Dignität respektiert, ja sich gegebenenfalls als ancilla seiner versteht, ohne deshalb a priori - wie in Abstraktion von dieser geschichtlichen Lage gar nicht anders denkbar wäre - aufzuhören, echte Philosophie zu sein. Man muß sich *generell* gegenwärtig halten, daß Begriffe wie "ursprünglicher Glaube", "Glaube", "Tradition", "Dogma", "Offenbarung" und dergleichen einerseits zwar Begriffe sind, die Analoga haben in den verschiedensten Epochen und bei den verschiedensten Religionen, daß sie anderseits *und nun eben zufolge jener eigentümlichen Potenziertheit*, die die christliche Religion für uns charakterisiert, spezifisch christliche Konzeptionen sind, die wiederum zufolge dieser Potenziertheit schlechthin unvergleichbar sind. Dieses selbe pointiert an einem bestimmten Beispiel gesagt: *Offenbarung* wird schlechthin und generell von der Philosophie ausgeschlossen; aber die christliche Offenbarung ist eine solche, daß sie noch wesentlich ein philosophisches Problem sein kann.

4. Von hier aus versteht man das Merkwürdige, daß die Philosophien des christlichen Nordens einen Unterschied zeigen, der singulär ist. Man kann sie einteilen in solche, die zur christlichen Tradition schlechthin kein Verhältnis haben und für die daher - wenigstens im allgemeinen - die christliche Religion nur eben eine Religion neben anderen möglichen ist; daß es gerade die Religion *ihres* Volkes und *ihrer* Zeit ist, fühlen sie als bloße Zufälligkeit. Zweitens in solche, die zur christlichen Überlieferung als zur wesentlich *potenzierten* Überlieferung stehen, so daß eben dieses ihr *Verhältnis* (als eben Verhältnis von Philosophie zur Religion) *selber* problematisch und damit *Gegenstand des Philosophierens* wird. Zu den Philosophen der ersten Art gehört z. B. als ein vorzüglicher Vertreter Schopenhauer.

Man erwäge unter diesem Gesichtspunkt z. B. dessen *Ge-schichtsphilosophie*. Es genügt nicht, zur Bezeichnung dieses Aspekts in Schopenhauer einen *Naturalisten* zu sehen; sein Naturalismus vielmehr ist wesentlich vermittelt durch diese seine Grundstellung zum Christentum. Als Beispiel eines Philosophen der zweiten Art liegt es zunächst nahe an Hegel zu denken, rücksichtlich dessen es nicht genügt, ihn einfach einen Gnostiker zu nennen oder ihn mit Proklus zu parallelisieren, es sei denn, man sei sich bewußt, daß Gnostik und spätantike philosophische Theologie der antiken Religion schon wesentlich christlich beeinflußte Bewegungen sind. Allein für *unseren gegenwärtigen Zweck* liegen andere Beispiel ganz wesentlich näher. Denn eben diese Doppelheit, die mehr und minder deutlich unsere ganze europäische und vor allem deutsche Geschichte der Philosophie charakterisiert, ist in unseren Tagen - ich möchte sagen in klassischer Reinheit - zum Vorschein gekommen in denjenigen deutschen Philosophen, die heute durchaus mit Recht für unser gegenwärtiges Philosophieren repräsentativ sind: ich denke und selbstverständlich unter dem ersten Titel an *Ludwig Klages* und unter der zweiten Hinsicht an *Karl Jaspers* und *Martin Heidegger*.

Unter den mannigfachen Hinsichten, in denen sich dieser im Grunde *eine Gegensatz* in concreto näher darstellt, verweise ich vorweg auf die radikale und singuläre Differenz in bezug auf das Verhältnis zur *Geschichte* und zum *Begriff* der Geschichte. Generell kann man ja sagen, daß die Geschichte, so sehr sie einerseits etwas Durchgängiges und Allgemeines ist, das sich überall finden läßt, anderseits - wiederum zufolge jenes eigentümlichen Verhältnisses von Potenziertheit, von intensiver Bewußtheit, - ein spezifisch christliches und näher dann nordchristliches Element darstellt. Die in wesentlicher Orientiertheit an der

christlichen Religion erwachsenen Philosophien von Heidegger und Jaspers sind in dieser eminenten Weise Philosophien der Geschichte. Die Philosophie von Klages mag ihnen gegenüber zunächst als einer Geschichtsphilosophie gänzlich fernstehend erscheinen; ein näherer Blick überzeugt dann freilich sofort, daß diese Fernstellung in ungemein merkwürdiger Weise umschlägt in jene singuläre Konzeption des Geschichtsverlaufs, die man zusammenfassend und vorläufig als radikalen Geschichtspessimismus bezeichnen mag, d. h. als radikalen Pessimismus *in bezug eben auf die Geschichte*. Der Titel des Gesamtwerkes von Klages "Der Geist als Widersacher der Seele" könnte unter diesem Aspekt ebensogut lauten "Die Geschichte als Widersacher der Natur, als das radikal Böse".

5. Ich habe damit die Grundlinien bezeichnet, die mir für die gegenwärtige Situation der Philosophie entscheidend zu sein scheinen. Im folgenden will ich den Versuch machen, in Orientierung an diesem Grundaspekt einige Hauptpunkte aus den Grundwerken der genannten drei Philosophen hervorzuheben und zu beleuchten. Es ist in einem allgemein philosophischen Sinn erstaunlich, wie genau sich das allgemeine Bild dieser Philosophien in den Horizont einordnen [läßt], der für unser gegenwärtiges Zeiterleben konstitutiv ist: problematisch ist *die Zukunft*. Heidegger und Jaspers unternehmen in dieser Rücksicht eine Art Sicherung der Kontinuität durch den Rückgang auf die Geschichte in dem eminenten Sinn dieses Worts. Klages gibt die Zukunft schlechthin preis, insofern er in ihr die leere Projektion der Selbstbehauptungstendenz des Geistes sieht. Das Gerichtetsein auf Zukunft ist ihm das Zeichen der nicht mehr abzuwendenden Zerstörung der Natur und des Lebens schlechthin.

6. Ich beginne mit Heidegger und Jaspers, die ich zunächst zusammennehme. Ihr gemeinsamer Ahnherr ist bezeich-

nenderweise Kierkegaard. Dies gilt zwar von Jaspers entschiedener und mehr ausschließlich als von Heidegger, der noch wesentlich andere Wurzeln hat. Kierkegaard ist der Protestant, der - um mich seiner Worte zu bedienen - mit Leidenschaft und mit unendlicher Bewußtheit den freien Entschluß dieser Übernahme des christlichen Glaubens sozusagen zum dritten Mal wiederholt hat. Aber diese Wiederholung erscheint bei ihm nicht als ein erneutes Sich-Versichern und vertiefte Bekräftigung; in ihr entsteht vielmehr ihm das qualitativ Neue, daß sie ihm zum Gegenstand wird, anders gesagt, daß sie nur als ausdrücklich vollzogene ist, was sie ist. Sein Übernehmen ist nur *als* Übernehmen, was es ist. Sein Grundproblem - und "Problem" in mehrfachem Sinn - ist daher *der Glaube*. Daß dieses in singulärem Sinn *ausdrückliche* oder *bewußte* Glauben nur *als* Glauben *Glauben* ist, heißt nicht, daß hier etwa die Forderung besteht, sich seines Glaubens bewußt zu werden; auch nicht, daß dieser Glaube wesentlich durch einen Zweifel hindurchgeht und nur als durch ihn hindurchgegangener wäre, was er ist. Vielmehr besagt es, daß er nur auf dem ständigen Grunde des Zweifelns und in der ständigen Gegenhaltung gegen ihn, d. h. wiederum in einem Akt grundlos freier Entscheidung und als ein solcher Akt ist was er ist. Das Schwierige an der Exposition dieses Gedankens, der auch logisch ein prinzipielles Problem darstellt, liegt darin, daß man einmal sagen kann, dieser Glaube könne wesentlich niemals und dürfe nicht in ein ruhiges Vertrauen übergehen; daß zweitens aber gerade dieses auch wiederum von ihm gefordert wird. Ein Analogon, an dem eine Art Synthesis dieser beiden Forderungen erfüllt ist, haben wir an der festen, unwiderruflichen Entschlossenheit und Entscheidung, die die Diskontinuität eines Übergangs und Sprunges zu einer dadurch gewonnenen Kontinuität und Ständigkeit ist. Kierkegaard exponiert

daher den Glauben prinzipiell als Glauben an solches, was nicht geglaubt werden kann, als Glauben an das Unglaubliche. Er nennt dies das Paradox, und vindiziert von daher vergleichsweise dem Philosophen die Leidenschaft, dasjenige denken zu wollen, was nicht gedacht werden kann. Betrachten wir diese Situation so prinzipiell als möglich: Im allgemeinen ist das menschliche Dasein getragen und umfangen von der Natur; und dies in einem sehr weiten Sinn. Wiederum im allgemeinen ist Geschichte Tat, Handlung, Freiheit, Entschluß. Aber in dieser allgemeinen Weise betrachtet sind zwar Natur und Geschichte Gegensätze, durchaus aber nicht einander ausschließende Gegensätze. Alle Geschichte ist noch umfangen von Natur und Schicksal; alle Tat noch getragen und verwurzelt in einem Grunde, der über den Täter hinausliegt. Cäsar glaubt an seinen Stern. Viele große Täter der Geschichte waren merkwürdigerweise ausnehmend abergläubisch. Mit einem Wort: Entscheidungen, echteste Entscheidungen, sind noch der Möglichkeit nach ein sich auf natürliche Weise Machendes, ein sich von selbst Ergebendes; nicht anders wie die Wendepunkte einer Kurve noch Punkte dieser Kurve sind. So sehr also die Tat und die Entscheidung ihre Quelle in dem sich Entscheidenden, in dem Täter hat - daß sie in ihm ihre Quelle hat, ist geradezu ihre Definition - so wenig schließt das doch aus, daß sie noch aus einem größeren Raume heraus sich gebiert, in dem der Täter nur wie ein pathisches, leidendes Organ ist. Die Betrachtungen, die Aristoteles über die Prohairesis angestellt hat, gehen über diesen Rahmen nicht hinaus.

Ganz anders bei Kierkegaard; ganz anders in der gegenwärtigen europäischen Epoche. Der Grund für dieses Ganz-anders-Sein ist dunkel: Sind die glückhaften Sterne gewichen? Sind *naturhafte* Möglichkeiten erschöpft, und macht sich dieser Mangel auf Wegen, denen nachzuspüren

schwer ist, spürbar? Wie immer; auf jeden Fall sind die Entscheidungen bei Kierkegaard und in der uns gegenwärtig beschäftigenden Philosophie von heute Entscheidungen, zu deren Wesen es gehört, daß ihnen jedes Moment von Pathik fehlt. Natur und Geschichte sind *ausschließende* Gegensätze geworden. Es sind Entscheidungen, die sich prinzipiell nicht mehr ergeben, sondern *lediglich, rein* getroffen werden. Es sind *nur* noch Taten; sie entspringen *rein* und *nur* im Täter. Wir würden sie im obigen Sprachgebrauch Entscheidungen nennen, die *nur als* Entscheidungen sind, was sie sind. Es sind "potenzierte" oder in diesem singulären Sinn bewußte, ausdrückliche, *eigentliche* Entscheidungen. Wie denn ja auch der Glaube bei Kierkegaard, insofern er in dieser potenzierten Form betrachtet wird, *eigentlicher* Glaube heißt. Dieses Glauben und dieses Handeln und Leben auf dem Grunde eines solchen Glaubens heißt weiterhin dann *Existieren* oder *eigentliches Existieren*.

Bei Kierkegaard entspringen diese Begriffe aus der christlichen Erlebnislage. Die christliche Religion ist ihrer eigenen Auffassung nach *Botschaft* im wörtlichsten Sinn, d. h. geschriebene oder gesprochene Botschaft. Sie ist so wesentlich das von außen kommende Wort. Und der Glaube an diese Botschaft ist Glaube an ein solches von außen Kommendes und äußerlich Bleibendes. Aber Kierkegaard sieht in diesem letzten keinen Mangel; im Gegenteil: wollte man den Logos seines "eigentlichen" Glaubens und seines "eigentlich" als Gläubiger Existierens an einem Beispiel illustrieren, dann müßte man eine Situation erdenken, die mit der geschilderten analog ist. Der Glaube ist keine naturhafte Möglichkeit des Menschen; als Möglichkeit muß er folglich von außen ermöglicht werden; die *Realisierung* dieser Möglichkeit ist daher ein Akt *reiner* Freiheit; als Akt reiner Freiheit ist er ein Gang von sich zu

sich; im eigentlichen Existieren ist daher das Selbst Geschöpf seiner selbst und, wie es dann heißt, allererst *eingentlich* Selbst. Aber diese Erschaffung seiner selbst durch Entscheidung und Wahl hat als wesentliche Voraussetzung das Herankommen einer fremden und naturhaft fremd bleibenden Botschaft.

7. Die *Existenz*-Philosophie bei Jaspers³ ist entworfen aus der Anschauung dieses potenzierten Existierens bei Kierkegaard. Die besondere Gestalt, die das Verhältnis des Menschen zur christlichen Botschaft bei Kierkegaard hat, gibt das Schema ab - im übrigen ein elastisch und tief gezeichnetes Schema - zum Verständnis des menschlichen Daseins überhaupt als eines Lebens, das wesentlich *transzendiert* - wie Jaspers sagt - d. h. das in und aus einem Verhältnis zu einem objektiv wesentlich unfaßbaren Göttlichen lebt. Das eigentliche Selbst bei Jaspers ist der *säkularisierte* Einzelne und Christ bei Kierkegaard, der durch den Glauben an die göttliche Botschaft sich gewinnt.

Worauf beruht die Möglichkeit dieser Säkularisation? Was ist das gemeinsame Moment, das sie nahelegt und veranlaßt? Jaspers ist ja keineswegs ein christlicher Philosoph. Das Sein oder die Transzendenz - zwei Worte, die bei ihm dasselbe bedeuten und die in Kürze schwer anders als eben durch das Wort "Gott" wiederzugeben sind - sind nicht ohne weiteres der Gott des Christentums. Freilich scheint mir ein gewisser Mangel bei Jaspers darin zu liegen, daß das Wort "Transzendenz" - obgleich es aus wesentlicher Erinnerung an die Kantischen Begriffe des Transzendenten und des Transzendentalen bei ihm entspringt - immer doch halb religiös gefärbt scheint; es geht ihm die spezifisch philosophische Aura intenderierter Objektivität ab;

³ Wenn nicht anders vermerkt, wird in der Folge nach Band und Seitenzahl zitiert: Karl Jaspers, Philosophie, 3 Bände, Berlin 1932.

sein Stil streift das Lyrische zuweilen. Aber wir fragten, worauf die Möglichkeit der Säkularisation beruhe: sie scheint mir nichts als ein Symptom dafür zu sein, daß die Krise der Tradition sich in den Begriffen desjenigen Gehalts ausspricht, der der einheitliche Grund und durchgehende Charakter unserer Kultur gewesen ist, d. h. eben in den Begriffen des Christentums. Und ein zweites geht damit zusammen: als wesentliche Botschaft hat die christliche Religion - gesehen mehr von protestantischen Gesichtspunkten aus und unter Vernachlässigung des Unterbaus naturhaften Hingeführteins und objektiver Theologie, wie sie die römische Kirche beibringt - einen eminent geschichtlichen Charakter, d. h. sie ist hier etwas einschneidend Einmaliges, das in dramatischer Weise den sich gleichbleibenden Rhythmus des kosmischen Geschehens unterbricht und ihn entscheidend ändert. Je mehr auf der anderen Seite eine Kultur ihre Möglichkeiten ausgelebt hat, umso mehr nimmt für die in sie Hineinwachsenden der Prozeß der Übernahme den Charakter einer geschichtlichen Entscheidung an. Der Anfang einer Kultur gleicht, wie sehr er auch immer Geschichte ist, mehr einem Naturprozeß; die Fortdauer hingegen ist, wie sehr immer im übrigen sie auch den Charakter eines natürlichen Vorgangs behält, mehr ein Produkt geschichtlicher Entscheidung. Die Last der Geschichte wächst progressiv. Von hier aus scheint mir eine Art natürlicher und zufälliger Verwandtschaft zu bestehen zwischen der Situation des Europäers angesichts der christlichen Botschaft und der allgemeinen Lage der Menschen, die in eine Kultur reicher geschichtlich verwirklichter Möglichkeiten hineinwachsen. In beiden Fällen - nur je aus verschiedenen Gründen - wird die Innerung, die freie Aneignung zu einem ausdrücklichen Problem. In diesem Zusammentreffen scheint mir die Wahrheit dessen zu liegen, was Nietzsche in so überaus

anfechtbarer Weise als Verwandtschaft von Christentum und allgemeiner Dekadenz aussprach. Und auf keine andere Weise wüßte ich das Paradoxe zu erklären: daß in einer Epoche, deren allgemeine Konzeptionen von der christlichen Weltanschauung immer mehr abweichen, Philosophien von Rang entstehen, deren Begrifflichkeit sich als entscheidend von den Gedanken der christlichen und näher der protestantischen Theologie beeinflußt zeigen.

Die Philosophie von Jaspers ist die Philosophie des Idealismus, jedoch des Idealismus nach dem Schema Kierkegaards. Idealist zu sein ist in ihr ein analoges Paradoxon, wie das Christsein bei Kierkegaard. Die Forderung ist zwar schlechthin allgemein: existenziell, eigentlich, ursprünglich zu sein, was man ist; aber diese allgemeine Forderung scheint mehr doch die zu sein, existenziell Idealist zu sein. Von hier aus wird vielleicht ein anderes Rätsel deutbar, das die Epoche kennzeichnet: ich meine die Tatsache, daß Jaspers wie auch Heidegger und wie schon Kierkegaard in einer innersten und nur mehr oder minder ausdrücklich werdenden Bezogenheit auf die Philosophie Hegels denken, daß sie anderseits in dieser Philosophie gemeinsam ihren Stein des Anstoßes haben. Die Differenz liegt weniger in dem *Gehalt*, sondern geht auf das *Wie* des Habens dieses Gehalts.

In der Gedankenführung der Philosophie von Jaspers, in der Art ihres Ausdrucks, in ihren Wendungen und Bildern spricht sich ein außerordentlich starkes Gefühl der *Krisis* unserer Zeit aus. "Krisis" heißt Entscheidung; und die *objektive* Krisis, d. h. diejenige Krisis und Entscheidung, von der man sagen kann "sie bestehe", ist eben die, daß der *Fortgang in die Zukunft, die Kontinuität* des allgemeinen Daseins nicht mehr *naturhaft vermittelt* ist, daß er sich nicht mehr von selbst, unwillkürlich und in der Weise eines selbstverständlichen Fortgezogenwerdens verwirklicht,

sondern sich nur noch durch eine *ausdrückliche Entscheidung* Halt geben kann. Die objektive Krisis ist die, daß eine subjektive Krisis, d. h. eine Entscheidung überhaupt notwendig wird.

Merkwürdig in mehrfachem Sinn - wir werden darüber noch bei Heidegger zu sprechen haben - ist der Versuch der Überwindung der Krisis. Radikal wie sie ist und erlebt wird, verlangt sie radikale Bewältigung. Mit Teilbewegungen, mit der Verteidigung einzelner Positionen, mit Wahrscheinlichkeitsgründen ist das nicht zu leisten. Und so gibt denn auch Jaspers alle Sicherungen, die die frühere Philosophie in der Form von Beweisen oder von ansprechenden Vermutungen oder auch als Ahnungen, Hoffnungen darzurichten versuchte, radikal preis. Er geht zum Extrem des Negierens, zum Nihilismus. Nicht als ob er Nihilist wäre; *so* naiv ist seine Haltung nicht; mit dem Typus eines echten naiven Nihilismus, wie er z. B. bei Dostojewski begegnet, ist er nicht zu verwechseln. Freilich ist seine Haltung *auch nicht* bloß experimentierend, bloß hypothetisch. Mit einem gewissen Ernst stellt er sich in das Geschehen der Angst, der Verzweiflung. Aber wie ich schon sagte: die Bewegung der Einnahme dieses Standpunkts ist nicht naiv, sondern hat Absichten hinter sich. Es ist die Absicht, durch die Verzweiflung hindurch Sicherheit zu gewinnen. In gewisser Weise ist es der Versuch, im Nichts das Sein zu erreichen. Pascal meint noch, die Wahrscheinlichkeit für Gott, für die Transzendenz sei gleich 1/2. Das erscheint in der heutigen Lage als viel zu hoch. Nach dem Vorgang Kierkegaards setzt man die Wahrscheinlichkeit als unendlich klein, als vernachlässigbar, um vor Unechtheiten, vor unexistenziellen, objektiven Verführungen gesichert zu sein. Das letzte Wort der Metaphysik von Jaspers spricht den Grund dieser Haltung dahin aus, daß sie allein ermögliche "was nicht zu planen ist und als ge-

wünscht sinnwidrig wird: *im Scheitern das Sein zu erfahren*" (3, 237).

8. Heidegger, über dessen Hauptwerk "Sein und Zeit" (1927) ich einige Ausführungen nunmehr machen will, ist in philosophischer Hinsicht von Jaspers dadurch gescheiden, daß er den Entwurf einer *Ontologie* unternimmt. "Ontologie muß zerfallen ... Mit der Einsicht in die Zerrissenheit des Seins für mich, sofern ich Dasein und mögliche Existenz bin, hört ... das Verlangen nach Ontologie auf, um sich in den Impuls zu verwandeln, das Sein, das ich nie als Wissen erwerben kann, durch Selbstsein zu gewinnen ... Ontologie als Wissen und Wissenwollen dessen, was das Sein eigentlich ist, in der Form einer Begrifflichkeit, welche es konstruktiv darbietet, würde für uns zur Vernichtung des eigentlichen Seinssuchens möglicher Existenz in der transzendenten Bezogenheit ihrer Entscheidung werden. Ontologie ... fesselt an objektiv gewordenes Sein und hebt Freiheit auf." (3, 160 f.) In entschiedenstem Gegensatz hierzu gibt sich das Werk Heideggers als eine Untersuchung, die sich auf dem Weg einer durchgeführten Ontologie weiß. Sein erster Teil, der bisher allein erschienen ist, legt den Grund dazu in Form einer Ontologie des menschlichen Seins. Heidegger schreibt akademischer als Jaspers, das Wort im besten Sinn genommen, schulmäßiger, ohne daß ihm der damit vorgezeichnete argumentierende Gang zur Fessel würde. Im Gegenteil: als ein Meister in dieser Haltung zieht er gerade daraus wesentliche Wirkungen an Eindringlichkeit. Mindestens für eine äußere Betrachtung entspricht sein Stil am ersten dem, was wir uns gemeinhin unter einem philosophischen Werk von Bedeutung vorstellen. Eine Hauptwurzel dieser seiner Kraft ist das ausgeprägte *antike* und weiter dann *scholastische* Element seiner Bildung. Ob seine Entwicklung mehr von Aristoteles oder von Kierkegaard

bestimmt ist, ist schwer zu entscheiden. Ein zwar ganz äußerliches, doch aber bezeichnendes Beispiel dafür ist der Gedanke der *Sorge*, der einerseits ja ausgesprochen unantik und christlich anmutet; rücksichtlich dessen andererseits, wenn ich recht sehe, eine direkte Abkunft aus dem Begriff der Epimeleia, wie er von Aristoteles mehr im Vorbeigehen im 6. Buch der Nikomachischen Ethik gebraucht wird, wahrscheinlich ist. Die entschiedene Anteilnahme, die "Sein und Zeit" gleich bei der Veröffentlichung gefunden hat, entsprang wohl wesentlich aus dem mehr oder minder deutlichen Bewußtsein, daß hier ein groß angelegter Versuch vorliegt, die schicksalhafte Bezogenheit unseres Denkens auf das Christentum und die Antike in dem Element reiner Philosophie erneut in Frage zu stellen und zum Ausgleich zu bringen. Schon Kierkegaard hat zwar in einzelnen Bemerkungen, die in seinen Schriften verstreut sind, die Philosophen auf einen prinzipiellen Mangel der antiken Ontologie hingewiesen und zur Abstellung seiner auch auf dem Wege des Philosophierens aufgefordert. Insofern erweist sich Heidegger auch mit Rücksicht auf seinen Gesamtmpuls als einen gelehrigen Schüler Kierkegaards. Zugleich jedoch weckt dieser Aspekt noch sehr viel größere historische Erinnerungen; denn in je freilich sehr verschiedener Weise ist die Entwicklung der abendländischen nachantiken Philosophie durchaus bestimmt durch das Problem, die rechte Proportion dieser beiden Grundelemente zu entdecken. Thomas von Aquin bestimmte dieses Verhältnis so, daß die Philosophie, die er wesentlich ineins setzte mit der griechischen und näher mit der Aristotelischen Philosophie, das natürliche Fundament beistelle, das von der *Offenbarung* des Christentums nicht eigentlich überbaut und überwölbt, sondern gleichsam wie von einer jenseitigen Sonne bestrahlt und beleuchtet werde. Die Philosophie Hegels andererseits

nimmt diese Sonne in die Immanenz des Geistes zurück und unternimmt in ihrem Begriff des Geistes eine gnostische Deduktion der christlichen Inhalte aus der Kraft eines wesentlich von der Antike gespeisten reinen Denkens. Es kennzeichnet die Größe des Unternehmens Heideggers, daß er zwanglos in dieser großen Tradition eine Stelle hat. Wenn Hegel den christlichen *Inhalt* mit von anderswoher gegebenen Mitteln spekulativ zu gewinnen sucht, so kann man umgekehrt nicht ohne Sinn sagen, daß Heidegger die *Formen* christlicher Innerlichkeit begrifflich zu fixieren strebt, um auf diesem Wege zu einer neuen Grundlegung der *reinen Philosophie* vorzustoßen.

9. Aber die innere historische Bezüglichkeit des Werkes ist noch reicher und strahlt auch in den Bereich ein, der mit dem Namen Kants überschrieben ist. Über diese Seite ist freilich abschließend noch am wenigsten zu sagen. In dem Heidegger unternimmt "die Frage nach dem Sinn von *Sein* erneut zu stellen" (Vorwort von "Sein und Zeit"), entwirft er, wie schon gesagt, im ersten Teil eine Darstellung des menschlichen Seins; er bezeichnet diese Lehre als "existenziale Analytik" und sieht in ihr eine "Fundamentalontologie, aus der alle anderen (sc. Ontologien) erst entspringen können" (13)⁴. In seinem 1929 erschienenen Buch "Kant und das Problem der Metaphysik" interpretiert er die Kantische "Kritik der reinen Vernunft" dahin: daß Kant damit keineswegs die Ontologie aufheben, sondern vielmehr *das Problem* der überlieferten Ontologie "zum ersten Mal" (11) stellen wollte. Schien uns vor Heidegger gesichert und fraglos, daß Kant die Unmöglichkeit jegli-

⁴ Klammerbemerkung von König. Heideggers "Sein und Zeit" erschien 1927 im Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung, Bd. VIII und gleichzeitig als Sonderdruck, dessen Neuauflagen in den Seitenzahlen "bis auf geringe Abweichungen" (Vorbemerkung zur 9. Auflage) übereinstimmen.

cher Metaphysik im Stile der Philosophen vor ihm dartun wollte, und daß er zu eben diesem Zweck die Vernunft und das Gemüt des Menschen als des Quellpunkts solcher metaphysischer Bemühungen *kritisch* untersuchte, so gibt Heidegger dem Kantischen Unternehmen die wesentlich andere Deutung, daß es in der Absicht auf eine *Grundlegung der Metaphysik* das Problem " der *inneren Möglichkeit der Ontologie als solcher*" (12) und d. h. für Heidegger das Problem einer "Fundamentalontologie" als einer Ontologie des Seins des Menschen behandle. So durchaus neuartig diese Deutung im einzelnen auch ist, so wirft doch auch sie ein neues Licht auf eine noch andere große Tradition: Wie Fichte nämlich, so hebt auch Heidegger hervor, was nicht bestritten werden kann, daß es Kant um eine Grundlegung "zu einer jeden künftigen Metaphysik" zu tun war, so daß die Frage nach dem Aussehen einer solchen künftigen Metaphysik gerade von Kant her sich erhebt. In unmittelbarem Ausgang von Kant unternahm Fichte eine deduktive Entwicklung eines solchen Systems. Für Heidegger zieht sich die analoge Situation in die Frage zusammen: warum für Kant die Grundlegung der Metaphysik zur "Kritik der reinen Vernunft" wurde (4). Man wird nicht leugnen können, daß in dieser Fragestellung die Situation der nachkantischen spekulativen deutschen Bewegung verwandelt wieder auflebt.

Endlich weise ich in dieser Hinsicht noch ohne weitere Ausführungen auf die unmittelbar Tradition weckende Kraft schon des Titels des Werkes hin: Sein und Zeit. Ein durchgehendes Thema aller Philosophie ist darin mit drei kurzen Worten bestimmt vor Augen gestellt.

Lassen Sie mich jedoch von allen diesen historischen Bezüglichkeiten des Werkes absehen. Was dessen ontologischen Aspekt angeht, der neben anderem eine entscheidende Differenz gegenüber Jaspers begründet, verweise

ich Sie auf ein Buch meines Göttinger Lehrers Georg Misch. Misch hat in den Jahren 1929/1930 in einer Folge von Aufsätzen, die zunächst im "Philosophischen Anzeiger" Plessners erschienen und die jetzt in zweiter Auflage gesammelt vorliegen unter dem Titel "Lebensphilosophie und Phänomenologie", das Unternehmen Heideggers, das Sein des Menschen ein für alle Mal objektiv zu erkennen und in einer Fundamentalontologie als einer Grundlegung zur allgemeinen Metaphysik vorgängig festzulegen, einer Kritik unterzogen, die durchaus das Tiefste darstellt, was bisher darüber gesagt worden ist. Im Ausgang von Positionen Diltheys kommt Misch darin zu Formulierungen, die in manchem den später veröffentlichten Anschauungen von Jaspers nahestehen.

10. Ich möchte jedoch, wie gesagt, - zum Teil schon aus Zeitmangel - alle mehr technisch-begriffliche Problematik auf Seite lassen und statt dessen das Heideggersche Werk auf sein Woher und Wohin unter dem Aspekt der geistigen Gesamtlage von heute abhören. Wie sieht Heidegger die Stellung des Menschen und welches Verhalten schreibt er ihm gleichsam von seinem Blickpunkt aus vor?

Heideggers Lehre ist etwa folgende: *Generell* oder "existenzial" (ein Terminus Heideggers) gesprochen ist der Mensch in seinem innersten Kern ein *geschichtliches* Wesen, und was ihn *als Einzelnen* oder "existenziell" (Terminus!) betrifft, so ist die einzige Frage die, ob er, was er generell oder existenzial *schon ist*, auch existenziell und d. h. *eigentlich* werden wird oder nicht. Insofern er bloß existenzial geschichtlich ist, ist er es - *er* nämlich *als Einzelner* - nur *uneigentlich*. Das ihn als Menschen gründende Entweder-Oder seines Daseins, in dem die Möglichkeit *der Freiheit* residiert, ist dies: ob er, was er an sich und uneigentlich schon ist, durch *Entscheidung* und *freie Übernahme* auch eigentlich oder auch *selbst* werden will.

So lange er nur existenzial oder qua Mensch ein geschichtliches Wesen ist, so lange ist - im Sprachgebrauch Heideggers - er *selbst* es noch nicht, oder anders ausgedrückt, so lange ist er *selbst* es noch *nicht eigentlich*.

Wir sehen also zunächst das Doppelte: Einmal ist der Mensch *ein Selbiges* in sozusagen zwei Formen oder zwei Weisen. In jeder dieser Weisen ist er, was er ist; nur ist er dieses Selbige im einen Falle in anderer Weise als im anderen Falle. Sodann zweitens lautet die Bestimmung des *einen*, selbigen *Was*, daß der Mensch *geschichtlich* ist. Was macht nun diese "Geschichtlichkeit" des Menschen aus? Was besagt sie? Worin liegt sie? Es muß offenbar wiederum *ein Selbiges* sein, als in welchem sie konkreter greifbar wird.

Man kann dieses selbige Was in sehr verschiedener Weise durch das Werk Heideggers hindurch verfolgen und für sich herauszustellen versuchen. Auf das Problem der Geschichtlichkeit hin gewendet ist es - in Kürze und mit bewußtem Absehen von den Begriffsvermittlungen gesagt - *die Welt*, in die der Einzelne hineingeboren wird, und die ihm dadurch sozusagen als *Erbe* zufällt. "Die Welt" ist aber nach Heidegger nichts für sich Bestehendes, in dem man darinsein kann oder nicht; freilich ist sie auch nicht nur ein Gedanke oder ein Aspekt oder eine Kategorie des Menschen; vielmehr ist sie durchaus *auch* das, *worin* der Mensch lebt, nur ist sie *auch* das *wesentlich nur*, insofern der Mensch ursprünglich und von sich aus ein In-der-Welt-Seiendes ist. Und von daher ist das *Selbige* nun, genauer gesagt, nicht einfach "die Welt", sondern *das In-der-Welt-sein* des Menschen. Zur-Welt-Kommen ist demzufolge nicht etwa die Bedingung dafür, daß dem Menschen ein Erbe zufällt; vielmehr ist das In-der-Welt-sein eo ipso ein Erben beziehungsweise ein Immer-schon-geerbt-Haben. Dieses eine und selbige In-der-Welt-sein also, das den

innersten Kern und schlechthin das Wesen des Menschen ausmacht, ist dasjenige, das in zwei Formen oder zwei Weisen wirklich sein kann. Es kann ein *uneigentliches* In-der-Welt-sein sein, und es ist dann eine Art *Verfallensein* an es, eine Art *Verlorenein* in es. Es ist anderseits möglich, daß der Mensch sich diesem seinem Ausgeliefertsein entreißt, um *selbst* und *eigentlich* in der Welt zu sein. Die Geschichtlichkeit des Menschen ist also dies, daß er ursprünglich und in seinem innersten Kerne *ein erbendes Wesen ist*, daß er nicht Mensch sein würde, wäre er nicht das; daß er ferner niemals dieses sein Erbe los wird, daß er aber wesentlich in der Möglichkeit lebt, sein Sein oder sein Erbe in freier Entschlossenheit zu übernehmen. Sie werden dies recht verstehen: In diesem Gedankengang ist nicht von einem Sein des Menschen die Rede, rücksichtlich dessen die Erklärung dahin ginge, daß der Einzelne und jeder Einzelne es durch einen Erbgang welcher Art immer empfange; vielmehr *besteht* das Sein des Menschen *darin, daß* es Erbe ist. Das Sein des Menschen ist, griechisch ausgedrückt, *καθ' αὐτὸν* und nicht *κατὰ συμ-βεβηκός* Erbe; und insofern Kontinuität, die durch Erbgang, durch Überlieferung und Tradition vermittelt ist, das Wesen des Geschichtlichen ausmacht, ist der Mensch an sich geschichtlich.

Was ist nun dieses In-der-Welt-sein noch mehr in *concreto*? Es ist unendlich oder auch endlos Vieles, denn jedes menschliche Tun im weitesten Sinn des Wortes "Tun" muß offenbar als eine Art Besonderung von ihm dargestellt werden können. Die Zulässigkeit begrifflicher Fixierungen, deren konkreter Inhalt unendlich ist, stellt ein prinzipielles Problem dar; auf jeden Fall erschweren solche Fixierungen jede inhaltliche Interpretation ungemein. Aber zweifelsohne werden wir doch sagen können, daß zu diesem In-der-Welt-sein unser ganzes konkretes Leben in

den verschiedenartigsten Verhältnissen, Lebensbezügen, Zuwendungen, Abwendungen, Bindungen gehört. Und wenn dies, dann dürfen wir und wollen wir für unsere gegenwärtige Betrachtung das kulturelle und vorzüglich dann das religiöse Erbe besonders herausheben.

11. Bemerken Sie dabei von vornherein Folgendes: Man könnte etwa versuchen, den Menschen als "das religiöse Wesen" zu bestimmen, d. h. als das Wesen, das aus einer innersten Bezogenheit welcher Art immer auf ein Göttliches und Unbedingtes lebt. Dem würde die Konzeption Heideggers *a priori* nicht widersprechen. Religiös-sein beziehungsweise In-der-Welt-der-Religion-sein ist doch - diese Interpretation muß gestattet sein - gleichfalls ein In-der-Welt-sein. Und es würde vereinbar sein, den Menschen sowohl ein *geschichtliches*, als auch ein *religiöses* Wesen sein zu lassen. Aber darüber müßten wir uns bei diesem Ansatz klar sein, daß nach Heidegger das Verhältnis dieser beiden Bestimmungen, wenn ich recht sehe, dahin zu formulieren wäre, daß der Mensch nur insofern ein religiöses Wesen ist, als er *als Erbe* in eine religiöse Welt und d. h. zunächst in eine bestimmte religiöse *Tradition* hineinwächst. Das Verhältnis des Einzelnen zu dieser Tradition könnte *nur das* sein, daß er sie - ihr verfallen - umeigentlich ist, *oder sie eigentlich* ist, d. h. eigentlich als In-der-Welt-der-Religion-Seiendes existiert. Und zwar dies letzte durch *entschlossene Übernahme*.

Der Begriff der *Endlichkeit* und zwar der Endlichkeit *des Menschen*, den Heidegger mit absonderlicher Gewalt vorträgt, hat vermutlich hierin seine Wurzel. Die Endlichkeit des Menschen ist nicht die allgemeine Vergänglichkeit, der jedes Seiende unterliegt. Sie wird auch nicht aufgehoben oder wenigstens modifiziert dadurch, daß wir annehmen, der Mensch stehe in einem inneren Verhältnis zum Unbedingten, zum Unendlichen - der junge Hegel würde

sagen: in einer "relativen Identität" mit ihm. Eine solche Annahme würde durchaus noch nicht den Heideggerschen Begriff der menschlichen Endlichkeit erschüttern. Die innerste Endlichkeit des Menschen liegt bei ihm vielmehr darin, daß das gedachte Verhältnis erstens nur als ein historisch vermitteltes möglich ist und zweitens, daß ineins damit der Mensch von dieser Vermittelung und von den in ihr überlieferten Bestimmtheiten *niemals frei wird*. Denn *die Freiheit*, die ihm Heidegger in dieser Lage zuschreibt, ist nicht etwa Freiheit zu *irgendeinem* Verhältnis, sondern durchaus nur Freiheit zur Übernahme *dieser bestimmten, ererbten* Verhältnisse. Dieses totale innerste Bestimmtsein durch das Erbe, durch - mit Heideggers Terminus - *die Geworfenheit*, hinter die der Mensch niemals zurückkommt (383) und die er *nur* übernehmen kann, konstituiert diesen Begriff einer spezifisch menschlichen Endlichkeit. Wie sehr diese Konzeption von dem christlich-scholastischen Begriff des *ens finitum* abweicht, sieht man ohne weiteres.

Die Macht der Tradition, die Last der Geschichte ist nach Heidegger schlechthin unendlich groß. Und sie ist unentrinnbar; denn *jede* Möglichkeit ist nur als ererbte wirklich. Hier schlummert nichts mehr in einem von Zukunft trächtigen Schoße. Daß die Möglichkeiten einer bestimmten Kultur "erschöpft sind", mag ein problematisches Bild sein, und daß es in einem konkreten Fall sich so verhält, ist sogar sicher immer ein höchst problematisches Urteil. Aber gesetzt, es verhielte sich in der Tat in einem Falle so, gesetzt ferner, wir wollten uns einen Philosophen vorstellen, der diese tiefgefühlte Lage nach Art der Philosophen äternisierte und sie zur Lage *des Menschen schlechthin* erhöbe, dann müßten wir uns wohl eine Lehre wie diese Heideggers denken, nach der "die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*"

(383) und eben - so füge ich in interpretierender Absicht hinzu - *nur* aus dem Erbe erschließbar sind. Solche Möglichkeiten müssen eben *heraus sein*, wenn anders wir sie uns durch einen Akt entschlossener Wahl sollen *eigentlich* überliefern können.

12. Allein nun gibt es doch *Freiheit* bei Heidegger; echte Freiheit, die nicht Willkür ist, sondern Freiheit zu etwas, zu einem Unbedingten, aus der "relativen Identität" mit dem ich *eigentlich* oder *als ich selbst* existieren kann. Heidegger wäre ja kein Philosoph, wenn dieses bei ihm fehlen würde. Betrachten wir die Gestalt, die Freiheit in seiner Konzeption hat.

Autorität und Freiheit, Überlieferung und eigenes Denken, Fühlen, Erleben sind geschichtliche Gegensätze, die anscheinend in jeder Kultur als Gegensätze wirklich werden und in der integrativen, übergreifenden Tendenz des Philosophierens einen Ausgleich suchen.

Hegel, der die Epoche der europäischen *Aufklärung* abschließt, hat sein Werk verrichtet aus dem leidenschaftlichen Verlangen, die für jeden Anfang in der Zeit notwendige Äußerlichkeit - die "Unmittelbarkeit", wie er sagt, mit der dasjenige, was Heidegger säkularisierend "Geworfenheit" nennt, eng zusammengeht - durch spekulative Erkenntnis zu tilgen und gleichsam zu *verzehren*. Wie die Nahrung, die wir zu uns nehmen, wesentlich zunächst ein Äußerliches ist, das wir uns aneignen oder assimilieren, und wie in dieser Verwandlung das Sein-zu-einem-Fremden übergeht in das Sein-zu-einem-Eigenen, zu unserem Leib, und wie wir endlich durch unseren Leib äußerlich bestimmt sind und zugleich und ineins damit in ihm bei uns selber, zu Hause und *frei* sind - so ist in einer gewissen Analogie dazu für Hegel die spekulative *Vernunft* diejenige Macht, die jede wirkliche Tradition und Autorität, d. h. jede Tradition, die geschichtlichen Bestand gewonnen

hat, zu assimilieren und recht eigentlich zu *verdauen* vermag. Die spekulative Deduktion ist die Weise, in der sich die Vernunft dieser ihrer Macht vergewissert. Und zu dem Verdauten, d. h. zu dem Begriffenen verhält sich die Vernunft wie zu sich selbst, d. h. sie ist in diesem Verhältnis *frei*. Der Freiheit der Vernunft und des vernünftigen Menschen korrespondiert bei Hegel die Vernünftigkeit des Wirklichen, d. h. die Vernünftigkeit von Überlieferung und Autorität. Die Freiheit "*versöhnt sich*" mit der Überlieferung, die Vernunft mit der Geschichte. Der plötzliche Zusammenbruch der Herrschaft dieses Systems wartet noch auf seinen Historiker; und vielleicht ist dessen Zeit überhaupt noch nicht gekommen. Daß die Vernunft alles verdaut, daß sie sozusagen "alles schluckt", ist ja schon - als Alltagsausdruck verstanden - eine unmittelbar zweideutige Feststellung, die sich sozusagen nur einen Augenblick lang guten Glaubens für eindeutig halten kann. Das Verhältnis der spekulativen Philosophie zur Überlieferung ist nicht durchaus aufrichtig und nicht naiv; die Philosophie öffnet sich der Tradition nur mit Absicht, sei diese Absicht auch eben die des Begreifens. Niemandem ist damit so recht gedient: weder der Freiheit, noch der Autorität, am allerwenigsten aber dem konkreten Einzelnen. Es bedingt ein Inschwebehalten des innersten Menschen solange "bis" - wie Kierkegaard spottet - "das System fertig ist". Das provisorische Dasein des Menschen, der das Ende seines leidvollen Provisoriums von dem Gelingen seines spekulativen Geschäfts abhängig weiß, ist komisch.

Im Grunde jedoch ist es überhaupt nicht der Zweifel an der Macht der spekulativen Vernunft, der die Auflösung der Stellung dieses Systems bewirkte. Denn ob wir nun die Kraft der Vernunft sehr gering anschlagen oder sie mit Hegel für schrankenlos halten, so bleibt dies in beiden

Fällen nur ein Glaube, der niemals in ein Wissen übergehen kann. Ob das Mißlingen eines Unternehmens an mir oder an der Art des Unternehmens liegt, bleibt ewig unentscheidbar; was unmöglich ist, weiß Gott allein. Nicht darin also ist der Abfall von Hegel begründet. Entscheidend ist vielmehr dieses, daß Hegel das freie Verhältnis zum Unbedingten *überhaupt abhängig macht*, gleichgültig wodurch. Denn es scheint, als verlange der Gedanke eines freien Verhältnisses zum Unbedingten, daß es *selbst ein unbedingtes* Verhältnis ist; es scheint seine aufbauende Kraft nur dann entfalten zu können, wenn es selbst grundlos wirklich oder - Hegelisch gesprochen - "unmittelbar" ist. Dem steht dann freilich hart entgegen, daß die Unmittelbarkeit in aller Geschichte *verlassen wird*, und daß es nicht von uns mehr abhängt, ob diese Unmittelbarkeit sich wiederherstellt. Und damit tritt dann das Problem *des Glaubens* ein, wie es Kierkegaard gesehen hat.

In bezug auf dieses grundlose, freie Wirklichwerden eines solchen Verhältnisses können wir aber zwei Möglichkeiten unterscheiden. Einmal ist jedes innerste Ergriffensein, jede echte Bekehrung - ich erinnere an die Analysen, die William James davon gegeben hat⁵ - ein solches freies Sichmachen. Daß darin ein Überwältigtsein liegt, schließt - wie Sie unmittelbar fühlen werden - Freiheit nicht aus, sondern ein. Aber zweitens kann dieser freie Übergang auch durch *Entscheidung* wirklich werden, durch eine Wahl, die dann zugleich Selbstwahl ist. Und diese schließt dann das Erleidnis, das Überwältigtsein aus. Das Vorläufige, Provisorische, kann durch Gnade oder Entschluß überwunden werden. Was man heutzutage "*existenziell*" nennt, deckt - sachlich gesehen - beide Formen. "*Existenziell*" ist jedes

⁵ William James, *The varieties of religious experience*, New York: Longmans, Green and Co. 1929.

echte, wahrhaftige Verhalten, das der Möglichkeit nach unecht, aus zweiter Hand, äußerlich, nicht ursprünglich sein kann. Überall, wo es mir, wenn es mir um die Sache geht, ebenso um mich selber geht - eine Doppelheit, die ja nicht bei jeder beliebigen Sache möglich ist - ist Existenz. Und in diesem Sinn ist die Philosophie Hegels in der Tat unexistenziell, weil sie weder die unwollbare Ergriffenheit, das Erlebnis im tiefsten Sinn, noch den Ernst grundloser Entscheidung in die Fundamente ihres Systems aufnimmt. Sie ist nicht eigentlich eine Philosophie für das wesentlich beschränkte menschliche Sein. Anders gesagt: die Schranken des Menschen sieht sie nur als Schranken, nicht als positive Momente, die allererst dasjenige möglich machen, was vielleicht Größe des Menschen heißen kann.

13. Wo steht nun in diesem Zusammenhang näher die Philosophie Heideggers? Was für eine Freiheit kennt er? Wir sahen schon: In Heidegger wird das ungemein starke Gefühl der Unentrinnbarkeit der Tradition ausdrücklich. Er macht das Verfallensein an das zunächst bloß Überkommene zu einem Wesensmoment des Menschen schlechthin. Diese Lage ist die Unfreiheit, die Unursprünglichkeit in ihrer höchsten Form, denn es ist in ihr die versucherische Verkehrung enthalten, daß der Mensch für Freiheit und Selbständigkeit nimmt, was in Wahrheit der äußerste Gegensatz zu ihr ist. Aber das Sein des Menschen ist nun nach Heidegger einerseits zwar durch und durch durch dieses Verfallensein bestimmt, anderseits jedoch und ebenso sehr durch die Möglichkeit der Freiheit. *Wozu* kann nun dieser Mensch, der durch sein Erbe schlechthin bestimmt ist, überhaupt noch *frei* sein? Anders gefragt: Wenn der Mensch nicht nur uneigentlich existiert, sondern wesentlich ein uneigentlich Existierendes ist, und wenn anderseits doch eine Befreiung daraus möglich sein soll, wie allein kann dann diese Befreiung aussehen? So

gesehen scheint mir schon begrifflich keine andere Antwort denkbar, als die, die Heidegger in der Tat gibt: daß nämlich allein die *Freiheit zum Tode* echte Freiheit ist und alle anderen möglichen Freiheiten ermöglicht. Wenn ich wesentlich etwas bin, - dieses Etwas sei im übrigen, was immer; im gegenwärtigen Fall ist es eben das Ein-uneigentlich-Existierendes-sein - so kann ich mich diesem meinem Sein nur dadurch entreißen, daß ich mich in gewisser Weise in mein eigenes Nichtsein hineinstelle. Das eigene Nichtsein ist die einzige Möglichkeit meiner selbst, die mir die Gewißheit gibt, daß ich, wenn ich *zu ihr* ein freies Verhältnis gewinne, wenn ich also in meinem Nichtsein gleichsam bei mir und zu Hause bin, *ich selbst* es bin, der sich verhält. Mein eigenes Nichtsein, das mich aus dem Angesicht des Todes anblickt, ist eine Möglichkeit meiner selbst, zu der ich mich, nach Heidegger, wie zu jeder anderen Möglichkeit, *frei*, d. h. willentlich oder unfrei, uneigentlich, "*unwillentlich*" (193) verhalten kann. Im Unterschied aber zu jeder anderen Möglichkeit meiner selbst, die immer noch den Zweifel duldet, ob das sie übernehmende Verhalten ursprünglich, echt, eigentlich oder wahrhaft frei ist, ist das freie Verhalten zur Möglichkeit des eigenen Nichtseins ein solches, daß ich darin niemandem bloß folgen kann. Notwendig *vereinzelt* es vielmehr mich und zwingt mich damit zur *Eigentlichkeit*. Die Freiheit wird hier gleichsam der härtesten Bewährungsprobe unterworfen, denn der Tod scheint die höchste Unfreiheit zu sein. Er scheint diejenige Habe und dasjenige Erbe zu sein, zu dem schlechterdings kein willentliches Verhalten möglich ist. Freiheit ist dort, wo sich der Mensch aus seinem innersten Grunde positiv verhält zu ..., und da der Mensch zufolge des Heideggerschen Ansatzes bei dem durchgängigen Verfallensein diesen innersten Grund wesentlich nicht erreicht, so mutet Heidegger der

Freiheit zu, ihn aufzuschließen dadurch, daß sie die Möglichkeit des eigenen Nichtseins willentlich übernimmt. Es ist das äußerste Gegenteil aller christlichen Ergebenheit in den Willen Gottes. Dem Tode soll nicht sein "Stachel", den er ja essentiell hat, genommen werden. Vielmehr das uneigentliche Sein-zum-Tode, das der Mensch ist, soll entschlossen in der Tapferkeit der Angst gewählt werden. Die Freiheit scheint darin über groß zu sein; aber diese Übergröße ist nur die Kehrseite der Übergröße der Unfreiheit des Verfallenseins.

14. Heidegger nennt dieses eigentliche Sein-zum-Tode terminologisch ein "*Vorlaufen in die Möglichkeit*" (262), ein Vorlaufen nämlich in den Tod als einer gewissen Möglichkeit meiner selbst. Und er versucht nun zu zeigen, daß dieses Vorlaufen die Grundbedingung jedes anderen eigentlichen Existierens ist.

Ich habe nun nicht die Zeit, Ihnen im einzelnen die gedanklichen Schritte, die Ausdrücke und die begrifflichen Mittel darzulegen und zu interpretieren, mit denen Heidegger seine Konzeption dieser Freiheit zum Tode ausspricht. Wenn meine bisherigen Bemerkungen darüber in Ihnen den Eindruck hinterlassen, daß diese Konzeption paradox, begrifflich leicht anfechtbar und sozusagen "ausgefallen" ist, so schieben Sie das ohne Bedenken auf meine Darstellung. Wer von Ihnen das Werk studiert hat, wird mir darin zustimmen, daß nicht viele Werke so in sich geschlossen, so gleichsam mehrfach vernichtet sind, als "Sein und Zeit". Die Darstellung prozediert in der Form jeweils vertiefender Wiederholungen, d. h. ein und dieselbe Grundbewegungen wird auf den verschiedenen Stufen jeweils neu aufgenommen und in dem neuen Element durchexerziert. So empfangen die tragenden Gedanken jeweils neues Licht und stärker überredende Kraft durch die zwar wiederholte aber doch auch verwandelte Gestalt, die

sie auf der anderen Stufe haben. In dieser Beziehung hebe ich im Vorbeigehen und beispielsweise nur dies heraus: daß das Vorlaufen-in-den-Tod die "ursprüngliche Zeit" - d. h. diejenige Zeit, die nach dieser Ontologie der Mensch *ist* - mitbegründet; und daß Heidegger nun in einem transzendentalen Gedankengang, der Motive Kants aufnimmt, die These aufstellt, diese ursprüngliche Zeit *sei endlich* und aus ihr *entspringe* erst die unendliche Zeit, von der wir sagen, daß in ihr die Dinge entstehen und vergehen.

15. Aber vielleicht ist es möglich, auch von diesen Vernierungen abzusehen und den Charakter und gleichsam die Melodie dieser Freiheit zum Tode als der Bedingung alles anderen eigentlichen Existierens unmittelbar herauszuhören. Es ist eine Philosophie weder in Dur, noch auch eigentlich in Moll. Eine Art heroischer Haltung ist unverkennbar. Es ist ein Ausharren auf einem Posten, der so bedroht erscheint, daß Hoffnungen nur noch entnervend wirken, so daß der Autor sie sich aus diätetischen Gründen gleichsam zu verbieten scheint. Der Wille, sich nichts vormachen zu lassen, sich rein zu bewahren von den erniedrigenden Befleckungen mit solchem, zu dem das eigentliche Selbst nicht wahrhaft aus seinem Grunde stehen kann, ist ebensogroß, wie anderseits die Überzeugung von der wesentlichen Unmöglichkeit eines geschichtlich unvermittelten beziehungsweise eines diese Vermittelung wahrhaft tilgenden Ergreifens der Wahrheit. Diese echte Leidenschaft nach ursprünglicher Berührung mit dem Sein einerseits, und die Überzeugung von der objektiven Unmöglichkeit anderseits werden nun aber in Heidegger nicht zum Motiv und Thema des Philosophierens, sondern - ziemlich dogmatisch - als inhaltliche Erkenntnisse ontologischer beziehungsweise metaphysischer Art über das Sein des Menschen ausgesprochen. So ist nach Heidegger existenzielles Sichverhalten so viel wie *In-der-Wahrheit-sein*;

unselbständiges Sichtragenlassen von Überkommenem ein *In-der-Unwahrheit-sein*; und vom Menschen heißt es daher - und zwar eben im Sinn einer metaphysischen Bestimmung - er sei "gleich-ursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit" (223). Da er dies nun "gleich ursprünglich" ist, so kann offenbar die philosophische und überhaupt die menschliche Bewegung zur Wahrheit hin nicht die aus der Unwahrheit in die Wahrheit sein. Die Unwahrheit vielmehr legt Heidegger aus als *uneigentliches* Existieren, die Wahrheit als eigentliches Existieren; und die Bewegung ist dann folgerecht die, daß der Mensch durch das Vorlaufen in den Tod hindurch *entschlossen* die Unwahrheit, in der er wesentlich ist, *übernimmt*. Diese "Entschlossenheit" gilt ihm als die "eigentliche Wahrheit". Und die Entschlossenheit ist dies, daß sie sich "die Unwahrheit eigentlich zueignet" (299).

Wir sahen, daß das *Vorlaufen in den Tod* sowohl selbst ein *existenzielles* Verhalten ist als auch alles andere existenzielle Verhalten *ermöglicht* (262). Welches sind die erlebnismäßigen Grundlagen dieses Ansatzes?

Was das Vorlaufen angeht, insoweit es existenzielles Verhalten *ermöglicht*, so spürt man unmittelbar, daß darin eine eigentümliche und in gewisser Weise allgemein menschliche Wahrheit zum Ausdruck kommt. Eine innige Vergegenwärtigung des eigenen Todes, genauer, ein inzigstes Durchdrungensein von der *Gewißheit* des eigenen Todes *in der Unbestimmtheit des Wann* ist in der Tat eine Stimmung, die erstens und allgemein wie *jede* Stimmung auch ein Gestimmtsein für etwas, ein Aufgelegtsein zu etwas - eine Art propensio in aliquid (dieser Hinweis S. 188 zu dem Terminus "*Freisein für ...*") - ist und die zweitens und im besonderen - wie sehr sie auch *Angst* ist, ja gerade weil sie es ist - keineswegs niederschlägt und tatlos oder verzweifelt macht. Im Gegenteil: es ist eine spezifisch *auf-*

rufende Stimmung, eine Stimmung, die aufruft zum Werk und zum Wirken, die *vorruft* in die faktische Wirklichkeit. Das vollkommene Durchdrungensein von dieser Gewißheit - freilich von ihr in der Unbestimmtheit des Wann - setzt sich unmittelbar um in den leidenschaftlichen Drang zum Wirken, solange es Tag ist.

16. Es fällt auf, daß zur Realisierung der Richtigkeit und Angemessenheit dieser Behauptung konkrete empirische Beispiele naheliegen, die kurz durchdacht werden mögen. Nehmen wir etwa das Beispiel, daß Menschen - näher z. B. Polarfahrer - wissen, daß sie eine bestimmte Wegstrecke bei sonst *gewisser Gefahr ihres Lebens* innerhalb einer *bestimmten Zeit* zurücklegen müssen. Eine gewisse Möglichkeit, dieses zu *leisten* - sei sie auch noch so gering - muß natürlich gegeben sein. Was werden sie in dieser Lage tun? Sie werden offenbar alle ihre Kräfte daran setzen, um diese gefahrvolle Situation zu meistern. Und was können wir ihnen wünschen dabei? Ebenso offenbar dieses: daß sie die Gefahr, in der sie schweben, keinen Augenblick *aus dem Auge verlieren*; daß sie ineins damit keinen Augenblick lang aufhören, die Kraft zu haben, sich zu *ängsten*. Denn nur in dieser sie vollkommen durchherrschenden Angst werden sie *"frei sein für"* das in der augenblicklichen Situation von ihnen Verlangte; nur in ihr werden sie *geneigt sein* zu diesem Verlangten. Nur in dieser Angst werden sie hinlänglich *augenblicklich* sein, um sich nicht ablenken zu lassen, um keinen Blick zu haben für Unwesentliches. Das Problem ihrer Situation ist in der Tat dieses, ob sie imstande sind, sich in dieser Stimmung der Angst *zu halten*, denn nur sie kann aus ihnen alle Kräfte entlocken; nur sie kann sie wahrhaft "mobil machen".

Die Grundlinien dieser Situation sind folgende: eine unmittelbare Gefahr und Bedrohung des Lebens ineins mit

der Möglichkeit, ihr zu begegnen, wenn man wirklich alle Kräfte einsetzt und "das Letzte hergibt". Aus dieser Situation folgt unmittelbar *Todesangst* und zwar nicht *die* Todesangst, die *der* fühlen mag, der sein Ende schon in sich fühlt, anders gesagt, der ein Vorgefühl oder eine Vorahnung seines Todes hat, sondern diejenige Angst um das eigene Leben, die Gewißheit des Todes verbunden mit einem Funken bedingter Hoffnung ist. *Diese* Angst *entreißt* unmittelbar jeder *Verfallenheit* an Unwesentliches. *Sie* verlieren bedeutet unmittelbar ein Nachlassen der Kräfte. Denken Sie an das Beispiel des Todes durch Erfrieren: wer die Angst vor dem Tode in sich wahrhaft wach halten könnte, würde nicht erfrieren. Das Nachlassen der Kräfte ist *unmittelbar eines* mit dem Nachlassen der Angst vor dem Tode. Was von diesen beiden primär ist, ist schwer zu sagen und überhaupt vielleicht eine metaphysische Frage. Es ist auch bekannt, daß diese Angst, weit entfernt davon zu verwirren, einen klaren, entschlossenen Blick gibt, daß sie vollkommen ruhig, gefaßt und *konzentriert aufmerksam* macht. Sie bringt in jener rätselhaften Weise, die eben im Grunde Identität scheint, *vollkommene Geistesgegenwart* hervor. Diese Angst ist zwar offenbar noch nicht der konkrete *Entschluß*, aber ebenso offenbar *ermöglicht* sie unmittelbar jeden einzelnen konkreten Entschluß und die erstreckte Stetigkeit konkreter Entschlüsse, die die Lage in ihrem Verlauf fordert.

Wir haben hier sozusagen eine *empirische* Erfahrung oder mindestens, wenn wir es selbst noch nicht erlebt haben, so spüren wir doch, daß der skizzierte Ablauf eben der sein wird, der geschildert wurde. Auch werden wir geneigt sein, a priori anzunehmen, daß es sich hier im eine *allgemein* menschliche Erfahrung handelt, in der sich nicht der Deutsche vom Franzosen, nicht der Europäer vom Asiaten und nicht der Kulturmensch vom Primitiven unterscheidet.

Dies freilich nur, wofern die angegebenen *Voraussetzungen* identisch erfüllt sind, so daß die Frage nur *die* sein könnte, ob z. B. Völker darin unterschieden sind, daß eine dieser Voraussetzungen bei ihnen *wesentlich* nicht erfüllbar ist.

Wer nun von Ihnen Heidegger gelesen hat, wird, glaube ich, unmittelbar sehen, wie genau die Situation in dem Vergleich zu den entsprechenden Kategorien führt, die auch "Sein und Zeit" durchziehen. Der Vergleich ist gleichsam der Schritt für Schritt empirisch verifizierende Schlüssel zu der ontologischen Konzeption *des Menschen* bei Heidegger. Der große Unterschied ist nur eben der, daß unser Vergleich sich auf eine *besondere* Situation bezieht, die sich *innerhalb* eines Menschenlebens ergeben kann, während Heidegger *das menschliche Leben* als solches anscheinend *nach Maßgabe* dieser besonderen Situation interpretiert. Beachten Sie nur z. B. vorweg Folgendes, wie ungemein passend es wäre, unsere Polarfahrer in die geschilderte Situation *geworfen* zu nennen. Es lohnt sich daher vielleicht, diese Analogie als eine Art heuristisch-interpretativen Prinzips zu benutzen und eine Strecke weit ihr im einzelnen nachzugehen.

17. Dabei kommt es dann zunächst darauf an, die *Voraussetzungen* der Situation *entsprechend zu übersetzen*. Zunächst: Unsere Polarfahrer haben noch sozusagen *das ganze Leben vor sich*. Sie hängen am Leben; ihr tiefster Instinkt sei der des Kampfes um ihr Leben (Dasein!). Es sind ungebrochene, gesunde Menschen. Je entschiedener sie am Leben hängen, um so tiefer wird ihre Angst und um so größer ihre Leistung sein. Es "geht um" ihr Leben, das auf dem Spiel steht zufolge der Situation; und als in dieser Situation seiend "geht es ihnen um" ihr Leben. Dem entspricht bei dem Menschen Heideggers, daß das, woran er hängt, worauf innerlichst bezogen er lebt, oder das, was er

noch *vor sich hat, sein Werk* ist. In welchem Sinn hier "Werk" zu nehmen ist, ist in Kürze unmöglich und schwer zu sagen, auch wenn man weitläufig würde. Die Erinnerung an die Bedeutung des Platonisch-Aristotelischen "Ergon" ist vielleicht weiterführend. In der Nikomachischen Ethik sagt Aristoteles: "Wie für einen Flötenspieler, einen Bildhauer oder sonst einen Künstler, und wie überhaupt für alles, was eine Tätigkeit und Verrichtung hat, in der Tätigkeit das Gute und Vollkommene liegt, so ist es wohl auch bei dem Menschen der Fall, wenn anders es *eine eigentümlich menschliche Tätigkeit* (ἔργον) gibt."⁶ Zur vorläufigen Fixierung jedoch denken Sie an ein Werk in dem Sinn, in dem man von den Werken des Künstlers oder Philosophen spricht. So nehmen wir an, daß das, was der Mensch vor sich hat, sein Werk ist. Und von daher versteht man zunächst, daß der Mensch ein "Seinkönnen" ist (144). Er "ist je seine Möglichkeit" (42). Da er seine Möglichkeit *ist*, braucht er sie nicht draußen oder auch in sich zu suchen; da er aber seine *Möglichkeit* ist, da diese besondere Möglichkeit "die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit" des Menschen ist (143 f.), ist er nicht schlechthin wirklich was er ist, sondern *kann* sich selbst wählen beziehungsweise verlieren (42). Dieser Mensch ist kein "Könner"; es handelt sich nicht um Talente und Anlagen; sondern er ist ein Seinkönnen und zwar je sein eigenes Seinkönnen, das ihm "in verschiedenen möglichen Weisen und Graden durchsichtig" (144) sein kann. Er hat sein *Werk* so "vor sich", wie die Polarfahrer ihr *Leben* "vor sich haben".

Die verglichenen Situationen sind beide Situationen *der Bedrohung*. Bedroht ist *allgemein* das, was beide "vor sich

⁶ EN I 6, 1097 b 25; König benutzte die Übersetzung von Eugen Rolfs (Meiner, Philosophische Bibliothek Bd. 5).

haben", "worum es ihnen geht". Der Unterschied ist zunächst, daß im einen Fall *das Leben*, im anderen *das Er-
gon* bedroht ist. Was ist ferner nun das Bedrohende? Bei dem Menschen Heideggers ist das offenbar *sein Tod*. Der Mensch, jeder Mensch, ist sterblich. Und da zugleich jeder Mensch als ein Seinkönnen in Ansatz gebracht ist, so ist die Situation des Menschen schlechthin, die allgemeine menschliche Situation, die der ständigen Bedrohung. Der Unterschied beider Situationen ist *formal* der zwischen einer *empirischen* Situation und einer wesentlich *bestehenden* Situation, einer *Grenzsituation* im Sinne von Jaspers. In dem Begriff der "Grenzsituation" bekommt der alltägliche Begriff der Situation philosophische Bedeutung. Was ist das Bedrohende bei den Polarfahrern? Hier scheint eine Identität sich herauszustellen, denn man muß doch wohl sagen, daß das auch bei ihnen ihr Tod ist. Der Tod bedroht ihr Leben.

Verständlich wird ferner von hier aus, daß das Sein des Menschen *Sorge* sein soll, daß der Mensch *Sorge ist*. Offenkundig ist das Sein der Polarfahrer, *solange* sie in der fraglichen Situation sind, *Sorge*. Ihr Leben gestaltet sich *aus der Zukunft*: sie sind *sich vorweg*, d. h. sie existieren aus dem, was sie "vor sich haben"; sie sind ferner *geworfen*, d. h. sie sind *schon* (gleichsam *unversehens*) in einer *totalen* Situation, die sich in eine erstreckte Kontinuität, gleichsam in einen "Lebenszusammenhang" einzelner Situationen auseinanderlegt; *drittens* sind sie *verfallen*; sie sind in diese totale Situation geworfen *als* "In-der-Welt-sein" oder "*als Sein beim*" "besorgten innerweltlichen Zu-handenen" (192). Das hat hier sogar einen besonders klaren Sinn, denn die Polarfahrer sind was sie sind offenbar nur, insofern sie aus Gründen und Motiven in diese Lage hineingeraten. Sie sind etwa Geographen, sind *dabei*, Entdeckungen zu machen, zu beobachten, zu registrieren und

so fort. Sie werden etwa Gepäck bei sich haben, in dem der Ertrag ihrer Beobachtungen aufbewahrt ist. Und dieses Sein beim ... ist *eo ipso* - gesehen von der totalen Situation, in die sie geworfen sind - ein Verfallensein. Es wäre vom Augenblick des Eintritts der Situation an ihnen nicht anzuraten, diesem Sein beim ... weiter nachzuhängen; vielmehr kann ihr ganzes Anliegen nur das sein, sich ihm entschieden zu entreißen. Und wiederum ist dieses Sein beim ..., obgleich zufolge der Situation ein Verfallen, dasjenige "aus welchem und gegen welches und doch wieder für welches" (383) sie leben; denn das, was sie noch vor sich haben - ihr Leben - wird sich doch, wenn sie es retten, als ein solches Sein beim ... weiter entfalten. In bezug auf Heidegger wäre in dieser Rücksicht die Frage zu stellen: ob, wenn es nicht den Tod gäbe, das Verfallensein kein Verfallensein sein würde.

Ferner: *Dem Menschen* geht es nach Heidegger "um sein Sein" (42); das Sein des Menschen aber ist wiederum nach Heidegger *die Sorge* (191); folglich wird man sagen müssen, daß das, worum es dem Menschen geht, die Sorge ist. Das klingt hier wie eine ganz formale leere Potenzierung; im Vergleich jedoch liegt darin unmittelbar ein inhaltlich Erfülltes, denn den Polarfahrern ist nur anzuraten, und sie fühlen das im Grunde selbst auch, daß es ihnen um die Sorge gehen muß; in ihr liegt zweifelsohne ihr einziges Heil.

Ähnliche Korrespondenzen möchte man zu entdecken versuchen für den Begriff einer "*existenzialen* Analytik" als einer Analytik der Situation im allgemeinen und für den einer "*existenziellen*" Haltung, eines Sichstellens zur Situation von seiten des Einzelnen. Der Gegensatz von *ontologisch* und *ontisch* wird deutlich: es ist der Gegensatz einer allgemein faßbaren, fixierbaren Situation (sc. dasjenige, was ich als "Voraussetzungen" bezeichnete) und et-

wa eines Berichts über das Verhalten bestimmter Menschen in einer Situation *dieser Art*.

Desgleichen: die *Endlichkeit der ursprünglichen Zeit* und die ungemein leere und ungemein auffallende These, daß der Sinn der Sorge *die Zeitlichkeit ist*. Dieses führt letztthin zur existential-ontologischen Aussage, daß *der Mensch ursprünglich zeitlich (geschichtlich) ist*. Man muß die Endlichkeit dieser Zeit ineinssehen mit der offenkundigen Endlichkeit der den Polarfahrern zur Verfügung stehenden Zeit von, sagen wir, sechs Wochen, innerhalb der sie "bei Gefahr des Lebens" den fraglichen Weg zurückgelegt haben müssen. Der Mensch Heideggers muß bei Gefahr desjenigen, was "immer ihm als eigentliches Sein oder als des Lebens Endzweck gilt" (Aristoteles, EN IX 12, 1172 a 2), [sein Ziel] innerhalb der objektiv bestimmten Frist seines Lebens erreichen. Die *Erlösung* ist Erlösung aus dieser Spannung und Angst, wie denn ja auch die Polarfahrer sich nachher zweifelsohne "wie erlöst" fühlen werden.

Die *Endlichkeit* des Menschen besteht nicht darin, daß er einmal sterben muß, sondern darin, daß ihm *eine Frist gesetzt ist* zum Werk. In *ars longa vita brevis* ist davon etwas zu spüren. Oder in: "Dieses Leben ... ist für unsere Seele viel zu kurz; Zeuge, daß jeder Mensch, der geringste wie der höchste, der unfähigste wie der würdigste, eh'r alles müd wird als zu leben; und daß keiner sein Ziel erreicht, wonach er so sehnlich ausging;" (Goethe 1771; zitiert bei Jaspers, "Psych. d. W.", S. 259)⁷. Auch die Endlichkeit der Polarforscher ist die, daß ihnen *eine Frist gesetzt ist* zur Rettung dessen, worum es ihnen geht. Der Polarforscher ist in seiner Situation spezifisch "unzuhause"; ganz so wie der Mensch nach Heidegger schlechthin.

18. Und was heißt nun "*eigentlich*" und "*uneigentlich*" und

⁷ Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin ³1925.

dies in der Verbindung als "eigentlich beziehungsweise uneigentlich *existieren*"? Auch diese Ausdrücke bekommen eine redende Physiognomie durch den Vergleich. Der *entschiedene Wille* zur Eigentlichkeit, zu eigentlicher Existenz, ist beim Menschen in der Lage der Polarforscher, worum sie *zugleich* sozusagen beten könnten. Voraussetzungsgemäß sind sie in einer Lage, in der sie "ihr Letztes hergeben müssen wenn ..." Sie müssen sich "auf das Äußerste" anstrengen, um ... Dieses "Letzte", was sie hergeben müssen oder dieses "auf das Äußerste" sind unbestimmt-bestimmte Angaben; und "*eigentlich existieren*" gehört in dieselbe Kategorie. Sie müssen sich "eigentlich", "recht eigentlich", d. h. aus dem Grunde ihres Seins heraus und mit der Kraft dieses Grundes mühen. "Existenz" ist bei Heidegger der Titel für "das Sein" des Menschen (42); das Sein des Menschen ist ihm aber die Sorge; *eigentliche Existenz* ist also eigentliche Sorge, eigentliches Existieren eigentliches Sorgen. Im Vergleich ist also dies eigentliche Existieren das Sich-ängsten aus dem Grunde mit allem, was strukturell damit verknüpft ist. Das tiefste Selbst muß erreicht, beansprucht und in Bewegung gesetzt werden. Verständlicherweise faßt Heidegger daher die Termini "eigentlich" und "uneigentlich" dem Wortsinn entsprechend als dasjenige, was dem einzelnen Menschen *eigen ist*. So können wir manches wollen, was wir doch *nicht eigentlich* wollen beziehungsweise was eigentlich *nicht wir selbst* wollen. Daß "ich *eigentlich* existiere" ist so viel wie daß "mein *eigentliches Selbst* existiert".

Wie kann nun dieses eigentliche Selbst erreicht, wie "eigentliches Existieren" gewonnen werden? Offenbar braucht man nur "herhaft" - oder auch "wahrhaft" - zu wollen. Allein in diesem Wollen "aus ganzer Seele" liegt ein Problem: wir können nämlich nicht willkürlich herhaft wollen. Ob leidenschaftliche Entschlossenheit eintritt,

ob die Situation unser innerstes Selbst auf den Plan ruft, steht nicht bei uns. Bei den Polarfahrern wird dies unter zwei Bedingungen zwar nicht sicher doch aber am *ehesten* der Fall sein: um so sicherer nämlich, je tiefer sie am Leben hängen und je mehr sie von der Größe der Gefahr *durchdrungen* (eine Art des Vorlaufens, über die noch zu sprechen ist) sind. Der Mensch hat ein unausdrückliches Wissen - sozusagen ein "vorontologisches Seinsverständnis", wie Heidegger bei *anderer* Gelegenheit sagt - um diese Tatsache, daß das innerste freie Wollen zugleich ein *Erleidnis* ist oder daß die Mobilisierung der tiefsten Kräfte eine Art Geschehen ist, das sich unserem Eingriff entzieht. Und wann wissen wir, ob wir "das Letzte hergegeben haben"? *Gewissen*: man hätte mehr tun können! Der Mensch bei Heidegger ist analog bestimmt durch sein Seinkönnen, durch ein Können also, das er ebenso sehr *ist wie vor sich hat*. An diesem seinen Sein ist er - *formal* zu sprechen mit Kierkegaard - "unendlich interessiert". Zweitens ist er bedroht in diesem seinen Seinkönnen durch den Tod. Das Vorlaufen in den Tod ist nun diejenige Bewegung des Menschen, in der er seine tiefsten Kräfte frei zu machen, verfügbar zu machen sucht. Es ist zwar bei Heidegger noch wesentlich mehr; und darin liegt zunächst ein Unterschied der beiden Situationen.

Den Polarfahrern nämlich geht es um ihr Leben; dem Menschen um das Seinkönnen und zwar - nach Heidegger - um das *eigenste* Seinkönnen. Aber was ist dieses *eigenste* Seinkönnen? Das weiß der Mensch nicht ohne weiteres. Die "existenziale Analyse" kann das "grundsätzlich nicht ... erörtern" (383). Heidegger steht hier am selben Punkt, an dem Aristoteles die Analyse in der Nikomachischen Ethik beginnt. Es ist die Aristotelische Frage: was die Eudaimonie, was das *höchste* Ziel des Menschen ist. Heidegger sagt ontologisch formal: das *eigenste* Seinkön-

nen. Nicht viel anders wie Aristoteles von dem eigentümlichen Ergon des Menschen spricht. Aristoteles geht noch einen Schritt weiter: er gibt einen existenzialen Entwurf dreier Bioi, dreier möglicher Existenzarten und er wagt sogar eine objektive Erörterung und Vergleichung derselben. Heidegger nimmt davon bewußt Abstand: "Die Frage der Existenz (sc. des Seinkönnens) ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen"⁸, sie ist "eine ontische 'Angelegenheit' des" Menschen (12). Worin der Mensch sein eigenstes Seinkönnen setzt, wie oder als was er es versteht, muß ihm selbst überlassen bleiben. Er ist dabei wesentlich allein. Das Verfallensein an die Welt, an das Man-selbst, wie Heidegger sagt, sucht ihm freilich diese Enträtselung seiner selbst abzunehmen. Und hier nun gewinnt das Vorlaufen in den Tod noch die *weitere Bedeutung*, daß in ihm ineins mit der Kraft zum eigentlichen Existieren das Wofür dieses Existierens der Möglichkeit nach rein sich zeigt. Und selbstverständlich ist dies kein allgemeines Wofür, sondern das je eigenste Wofür des Einzelnen.

Heidegger kennt eine *Freiheit*. Es ist eine Freiheit von *etwas* und zugleich *für etwas*. Es ist erstens eine Freiheit von dem Verfallensein an das Seinsverständnis der Anderen, d. h. von demjenigen Seinsverständnis, in das jeder zunächst einfach hineinwächst und das insofern "unmittelbar" heißen kann. Das Vorlaufen in den Tod *befreit* von den "*Illusionen des Man*" (266). Es ist zweitens eine Freiheit, ein Freisein *für etwas* und zwar nun eben für das eigenste Seinkönnen, für das Ergon, für das, was der Mensch "vor sich hat". Dieser Ausdruck "*Freiheit*" erinnert an Wendungen wie "*Freisein für etwas*" im Falle eines einzelnen, *empirischen* (ontischen) Vorhabens. Es ist eine

⁸ Klammerbemerkung von König.

Art *Zeithaben* für solches. Wer etwas im empirischen Sinn ernsthaft vorhat, kann "Notwendiges" vorher erledigen müssen; durch die Erledigung schafft er sich Raum oder auch Zeit für das, was er in wiederum empirisch-ontischem Sinn "sein Eigentliches" nennen kann. Es ist z. B. die Situation des Dilettanten, der nach der Fron "bei sich" einkehrt. Beide Bedeutungen kommen darin überein, eine Freiheit für das Wesentliche gegenüber dem Unwesentlichen, für das Eigentliche gegenüber dem Uneigentlichen zu sein. Der Unterschied ist der, daß das, *wogegen* die Freiheit errungen werden muß, beim Menschen *er selbst* als wesentlich Verfallener ist, während es beim Dilettanten äußere Umstände im weiteren Sinne sind. Das erste ist die *Freiheit (Muße)* für das *absolute Vorhaben*, das "absolut" heißen kann, weil der Mensch es *ist*. Das zweite ist irgendein Vorhaben, das einer nicht *ist*, sondern *nur eben vorhat*. Die Polarfahrer in ihrer totalen Situation haben - so wünschen wir ihnen - keine Muße, keine Zeit, um etwas anderes zu tun, als was die Situation kontinuierlich von ihnen fordert.

Die beiden Situationen, die wir vergleichen, die empirische Situation und die Grenzsituation, sind ineinander verschrankt. Ich meine damit, daß keine denkbar ist, es sei denn, auch die andere könne gedacht werden; daß keine sein kann, es sei denn, auch die andere könne sein. Die Situation der Polarfahrer ist eine *spezifisch menschliche* Situation; sie ist nicht *die* Situation *des Menschen*; aber sie ist etwas, worin *nur Menschen* sich befinden können. Das Verhältnis dieser beiden: *der menschlichen* Situation und solchen *spezifisch menschlichen* Situationen steht hier im Blick. "Spezifisch menschliche Situationen" sind nicht so etwas wie Situationen, in denen sich Menschen *befinden*, sondern solche, in denen sich *nur Menschen* befinden können. Dies letzte machen wir uns noch etwas deutlicher.

Ein Tier kann sich sehr wohl der Gefahr, dem Angreifer stellen; es kann ihn *annehmen*. Wenn es ihn annimmt, ist es zum Kampf *entschlossen*; und die unendliche Entschlossenheit wilder oder wildgewordener Tiere ist bekannt. Drohendem solcher Art gegenüber ist der *tapfere* Mensch nicht viel anders als ein solches Tier, dem wir das Prädikat "edel" nicht versagen. Wer sich der Gefahr nicht stellt, ist *feige*. Dies gilt auch, obzwar mit einem gewissen Unterschied, sowohl von den Polarfahrern als auch von dem Menschen bei Heidegger. Jedoch sind diese beiden nicht einfach tapfer beziehungsweise feige. Der Unterschied liegt zunächst an dem Bedrohenden, das in den letzten Fällen nur durch ein dem Menschen vorbehaltenes Wissen seine Qualität als Bedrohendes empfängt. Die Polarfahrer wissen, daß ...; der Mensch weiß, daß er sterblich ist. Das Tier weiß, daß es bedroht ist, weil es sich bedroht fühlt; der Mensch weiß dies zunächst nur, und es ist sozusagen seine Aufgabe, dieses Wissen, daß ... in ein Fühlen umzuwandeln; er muß sich dieses Wissen sozusagen einverleiben, muß es sich lebendig machen, oder eben sich damit durchdringen.

19. Die vorstehenden Interpretationen sind, wie nahe sie sonst in manchem den Gedanken Heideggers kommen mögen, im ganzen inadäquat. Diese Differenz müssen wir uns klarmachen.

Ich ging davon aus, daß Heidegger den Menschen als Seinkönnen faßt und zwar - im Unterschied zu Aristoteles - als ein je eigenstes nur existenziell zu entscheidendes Seinkönnen. Er ist ein *Sein zu* den Möglichkeiten, die er ist und vor sich hat. Es ist, als ob Aristoteles nicht nur von der "eigentümlich menschlichen Tätigkeit", sondern von der *je eigensten Tätigkeit* des einzelnen Menschen spräche. Daß die *Sorge* das Sein des Menschen ist, konnte von daher verstanden werden. So verstehen wir z. B. den Satz

Heideggers: "Die perfectio des Menschen, das Werden zu dem, was er in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten (dem Entwurf) sein kann, ist eine 'Leistung' der 'Sorge'." (199) Der Mensch weiß irgendwie um seine *Bestimmung* (*Sendung*: die mit der Geworfenheit eng zusammenhängt); er kann sie wählen oder verlieren. Danach würden wir nun auf dem Boden der oben gegebenen Interpretation erwarten, daß Heidegger den Menschen ein Sein zum eigensten Seinkönnen, sozusagen ein *Sein zum Werk* (*zum ἔργον*) nennt. Wir würden ferner ohne weiteres verstehen, wenn wir von einer *Freiheit zum Werk* läsen. Vom Worte Werk abgesehen ist das nun auch stellenweise der Fall. Aber was mit unseren Entwicklungen nicht zusammengeht, ist, daß an ausgezeichneten Stellen solche Titel wie *Sein zum Tode* (*zum Ende*) und *Freiheit zum Tode* auftreten.

Auf dasselbe Problem stoßen wir von anderer Seite: Zugänglich ist uns geworden, daß das Vorlaufen in den Tod frei macht für das eigenste Seinkönnen, daß nur es unser eigentliches Selbst und unser tiefstes Wollen auf den Plan zu rufen vermag. Nicht jedoch, mindestens nicht ohne weiteres, verstehen wir, daß dieses Vorlaufen von Heidegger nun *selbst wiederum* als ein eigentliches Existieren, als ein "existenzielles eigentliches Sein zum Tode" (266) dargestellt werden kann. Unsere Interpretation ist sozusagen harmloser. Das Vorlaufen ist bei uns lediglich eine Art Mittel des Menschen, um gleichsam Leben aus dem Tode zu gewinnen. Bei Heidegger ist es wesentlich mehr als das und anscheinend eine Art *Selbstzweck*.

Diese Differenz durchgreift alle Begriffe des Bereichs: *Uns* stellte sich der Tod als dasjenige dar, das das Sein des Menschen - das Seinkönnen ist - bedroht. Der Tod erschien uns als *lediglich das Bedrohende*, dem das Seinkönnen als das von ihm *lediglich Bedrohte* gegenübersteht.

Bei Heidegger hingegen *ist der Tod selbst ein Seinkönnen*, eine Möglichkeit des Menschen und zwar eine "ausgezeichnete" Möglichkeit (261); mehr noch, er ist die *eigene*ste Möglichkeit des einzelnen Menschen, "das eigenste äußerste Seinkönnen" (263) desselben. Jedes Seinkönnen kann aber bei Heidegger gewählt, gewonnen oder verloren werden, also auch der Tod. So gilt denn generell, existenzial, daß der Mensch ein Sein *zum Tode* ist, daß gleichsam der Tod seine eigenste Sendung, sein eigenstes Ergon ist. Der Tod gehört also bei Heidegger zum Sein des Menschen. Der Mensch aber verhält sich zu seinem Sein, zu den Möglichkeiten die er *ist*, entweder eigentlich oder un-eigentlich. Diese existenzielle Alternative *behält für Heidegger auch dem Tode gegenüber ihr Recht*. Das *Vorlaufen in den Tod* ist bei ihm das *eigentliche* Sichverhalten des Menschen zu seinem Tod als dem *eigensten* Seinkönnen seiner selbst. Es ist gleichsam das *existenzielle* und näher das *eigentliche Sterben*. Das *Sterben* ist ein "Existenzial", ein bestimmtes Seinkönnen eben und zwar das eigenste und äußerste, das als Seinkönnen gewählt und verloren werden kann.

Diese Bestimmungen würden nun unserer Interpretation schlechthin widersprechen, wäre nicht dieses Vorlaufen in den Tod bei Heidegger *wesentlich das Doppelte*: einmal nämlich dasjenige, was eigentliches Existieren *ermöglicht*; das versuchten wir uns zugänglich zu machen; sodann aber auch - und eben wesentlich ineins mit dem ersten - *selbst* der Möglichkeit nach *ein eigentliches Existieren*.

Ich interpretierte folgendermaßen: Der Mensch "hat" sein Ergon "vor sich", und was er so "vor sich hat", wird bedroht durch den Tod. In dieser Interpretation mußte *wesentlich* offen bleiben, ob das Verfallensein an ..., *falls es den Tod nicht gäbe*, überhaupt ein Verfallensein wäre, d. h. etwas wäre, was von der Erfüllung der eigensten Be-

stimmung *abzieht*. Dies stellt sich bei Heidegger wesentlich anders dar. Bei ihm hat der Tod zwar einerseits den Charakter des Bedrohenden, anderseits wird er zu demjenigen gerechnet, was der Mensch "vor sich hat", also - in der Sprache meiner Interpretation - zu dem Bedrohten. Und daß das nicht sinnlos ist, wie zunächst wohl scheinen könnte, liegt *an der anderen Stellung des Verfallenseins*, rücksichtlich dessen hier deutlich wird, daß es bei Heidegger dasjenige ist, was das eigentliche Existieren bedroht. Es gibt für ihn ein uneigentliches, verfallenes Verhalten zum Tode und *dieses bedroht das eigentliche* Verhalten. Das würde konstruiert und bloß schematisch sein, wäre nicht anderseits wiederum auch bei Heidegger dieses eigentliche Verhalten zum Tode, das Vorlaufen und eben *wesentlich zugleich* dasjenige, das *alles* andere *eigentliche Existieren ermöglicht*. Und insofern *bedroht* bei Heidegger zwar das uneigentliche Existieren *wesentlich* das eigentliche Existieren; aber man kann nicht sagen, daß deshalb der Tod nicht auch das Existieren *bedroht*. Es ist - wenn man es ganz formal nimmt - das Problem: ob und inwiefern das *alles* eigentliche Verhalten (Existieren) *ermöglichte* Verhalten (Existieren) *selbst ein Verhalten (Existieren) neben jenen ist*. Heidegger behandelt es als ein solches; aber er ist sich des logischen Problems dabei durchaus bewußt; seine Reflexion auf dieses Problem verläuft allerdings wesentlich anders als die oben gegebene. Ich formuliere dieselbe Sachlage noch auf andere Weise: Eigentliches Existieren hat bei Heidegger einen *unbedingten, absoluten* Vorzug oder *Wert* vor dem uneigentlichen Existieren, während in meiner Interpretation wesentlich offen blieb, ob nicht, wenn es keinen Tod gäbe, *der Unterschied* von eigentlicher und uneigentlicher Existenz *überhaupt entfiele*. Ich mache ausdrücklich darauf aufmerksam: der Unterschied *entfiele* und damit auch die Frage

nach dem *Werte*. Was Heidegger angeht, so darf man dabei in bezug auf das Verfallensein die Grundbestimmung nicht vergessen, die z. B. auf S. 179 sehr klar dahin formuliert wird: "Umgekehrt ist die *eigentliche* Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existential nur ein modifiziertes Ergreifen dieser." Im Vergleich der verschrankten Situationen ist derselbe Unterschied folgender: Daß die Polarfahrer in die totale Situation der Bedrohung, die ihr *Sein bei* z. B. ihren Arbeiten unterbricht und es zu einem Verloreensein an sie qualifiziert, überhaupt hineingeraten, ist offenbar *zufällig*. Ist aber *der Tod*, der ja - in diesem Vergleich gesprochen - *das Leben des Menschen* zu einer *Situation* und zu *einer* Situation macht, *zufällig* oder wesensnotwendig? Ist es so wie Jaspers (Psychologie der Weltanschauungen, 256) sagt: "... Leben und Tod ... sind aneinander gebunden, das eine existiert nicht ohne das andere"? Heidegger sagt S. 316: "Zu kurz trägt der Blick, wenn 'das Leben' zum Problem gemacht, *und dann auch gelegentlich* der Tod berücksichtigt wird." Dieses weist schon auf die Lehre, die er vertritt: daß nämlich der Tod *wesensnotwendig* (kein Ausdruck Heideggers) zum Leben gehört.

21. Wichtiger als die Lehre selbst ist die Art ihrer Begründung. Wir verfolgen die Grundlinien derselben. Daß Leben und Tod untrennbar sind, daß jedes Lebende wesensnotwendig stirbt, könnte eine bloß dogmatische Behauptung sein. Von einem solchen Dogmatismus ist Heidegger weit entfernt. Es ist bei ihm auch nicht so, als gehöre der Begriff Leben und der Begriff Tod zusammen, obwohl eine innerste Verknüpfung beider "Ideen", deren Art zu erkennen ein großes Problem ist, schwer geleugnet werden kann. Ich erinnere im Vorbeigehen etwa daran, daß zu so etwas wie "lebendig-Wirken" ein "unlebendig-, tot-Wirken" gestellt werden kann. Oder in dem "ein reizendes

"Nichts"-Scheinen des Blau, von dem Goethe spricht, wird das Nichts objektiv und in gewisser Weise homogen dem Sein.⁹ Aber auch dies ist nicht Heideggers Weg.

22. Ich näherte mich seiner Darstellung mit Hilfe formaler Erwägungen: Der Tod ist nach Heidegger "zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig" (234). Er drückt daselbe auch so aus: daß der Tod "eine Möglichkeit ist" des Menschen *selbst* (261). Nun ist aber der Mensch, nach Heidegger, ein sich zu seinen Möglichkeiten beziehungsweise zu seinem Seinkönnen *Verhaltendes* (250); eben dies besagt "Sein zum Tode", überhaupt Sein zum Seinkönnen oder auch "Sein zu einer Möglichkeit". (Man muß bei Heidegger rücksichtlich des "Sein zu" das Doppelte im Auge behalten, daß es sich dabei immer erstens um eine Möglichkeit handelt, die das Seiende zu *ist*, und daß zweitens dieses Seiende *sich verhält* - genauer: ein sich ständig obzwar unausdrücklich so oder so dazu *Verhalten-des ist* - zu diesen Möglichkeiten. Es *versteht* sie und damit *sich* immer irgendwie. Das existenzielle Verhalten zu solchen existenzialen Möglichkeiten *entscheidet* beziehungsweise *ist* immer schon die Entscheidung über den Modus (sc. eigentlich, uneigentlich) des Werdens zu dem, was der Mensch ist.)

23. Offenbar ist aber auch damit noch nicht durchaus deutlich, was alles durch dieses Sein zum Seinkönnen gedeckt werden kann. Ich interpretierte das Seinkönnen beispielsweise als Künstlerseinkönnen. Darin liegt die Voraussetzung, daß einer schon Künstler ist und doch erst wird oder daß Künstlersein *Möglichkeit* dessen ist, der es ist. Der Betreffende *verhält sich zu* seinem Künstlersein,

⁹ Blau "ist als Farbe eine Energie, allein sie steht auf der negativen Seite und ist in ihrer höchsten Reinheit gleichsam ein reizendes Nichts". (Goethe, Zur Farbenlehre, sechste Abteilung: "Sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe", Nr. 779.)

um das er wesentlich in Sorge ist; er sucht sich selbst, sein Telos. Telos heißt aber auch *Ende*; und darin wird schon die Problematik sichtbar. Gleichwohl sieht man, daß es einer noch wesentlich anderen Sicht angehört, wenn man *den Tod* (das Ende, Telos) ein Seinkönnen sein läßt. Die Differenz ist schon latent im Ausdruck "Möglichkeit seiner selbst" oder "eigene Seinsmöglichkeiten" (250). Ich interpretiere z. B. folgendermaßen: "A kann Künstler sein" (überhaupt: "A kann der und der sein, der er ist") heißt: er *vermag* Künstler zu sein. Dabei ist nun die anderswo (180h) folgendermaßen ausgesprochene Einsicht im Auge zu behalten: "Sein und Werden sind zwar nicht dasselbe; aber das *Vermögen zu sein*, als unterschieden gedacht von dem Sein, und das *Vermögen zu werden* sind dasselbe; und diese Selbigkeit ist auch umgekehrt dasjenige, was *Sein* und *Seinkönnen* entscheidend trennt. Das *ens potentia* ist demnach das Seinkönnende *oder (sive)* das Werdenkönnende."¹⁰ Demzufolge ist "A sein können" und "A werden können" dasselbe. Auf *Existenz* angewandt, die nach Heidegger das Wesen oder die *essentia* des Menschen ist, würde das besagen: der Mensch ist dasjenige, was Mensch sein kann beziehungsweise werden kann. Oder: der Mensch ist das Sein zum Menschen. "Ich kann ein Mensch sein" heißt soviel wie "ich kann (und zwar *vermag*) ein Mensch werden". Dieses nun *enthält* zwar in sich, daß *es möglich ist*, daß "ich ein (wirklicher, echter, *ganzer*) Mensch (Künstler) werde", aber es besagt wesentlich *mehr*: nämlich daß ich es *vermag*. Und dieses "vermögen" steht, mindestens gedanklich, in einer engen Beziehung zu "mögen": ich *vermag* wahrhaft das, was ich aus dem Grunde meiner selbst *mag*, d. h. woran ich hänge und zwar

¹⁰ Die "anderswo" ausgesprochene Einsicht soll "180h" - so im Typoskript - zu finden sein. Hrsg. ist nicht fündig geworden.

nicht in einem äußeren Daranaufgehängtsein. Die Modi von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit stehen offenbar in einer sehr genuinen Beziehung zu solchem Mögen.

Ähnlich und doch anders liegen die Verhältnisse bei Heidegger. Das tritt sofort darin entgegen, daß Heidegger so etwas wie das *Sterben* in diese Begrifflichkeit aufnimmt. "Ich kann sterben" heißt unter Umständen "ich kann jeden Augenblick sterben" und dies nun nicht nur in *dem Sinn*, daß einer schwer krank ist, auf den Tod liegt, und daß der Arzt sagt "er kann jeden Augenblick sterben" oder daß der Kranke selbst *fühlt*, daß es jeden Augenblick mit ihm zu Ende sein kann; sondern überhaupt und ohne Berücksichtigung der Möglichkeit solcher echter *Vorgefühle*: jeden Augenblick kann der Tod an den Menschen herantreten. Dieses heißt nun wiederum einmal "*es ist möglich*", daß der Mensch stirbt". Insofern ferner der Ansatz gemacht wird, daß der Mensch *wesensnotwendig* irgend einmal stirbt, besagt *auch es zugleich mehr*, ohne jedoch im selben Sinn "mehr zu besagen" als "A kann Künstler sein". Das Mehr des Besagens gegenüber dem "*es ist möglich*" liegt *hier* in der *Wesens-notwendigkeit* des Todes. Es öffnet sich damit ein Ausblick auf eine Differenz im Begriff "Wesen" und zugleich damit im Begriff "Wesensnotwendigkeit", eine Differenz, die Heidegger vielleicht dunkel gespürt hat und ihn bewogen hat, den Ausdruck "Wesen" überhaupt zu meiden. Auch der "geborene" Künstler wird irgendwie "*wesensnotwendig*" Künstler werden; aber gewiß wird er es, wenn überhaupt, dann in einem anderen Sinn, als der Mensch "*wesensnotwendig*" ein Toter wird oder stirbt. Die Differenz macht sich indirekt schon darin spürbar, daß wir die *Wesensnotwendigkeit* des Todes unbedingt mächtig denken: schlechthin jeder Mensch stirbt eben; während wir mindestens zweifeln können, ob ein geborener Künstler auch *unter allen Umständen* Künstler wird; mit welch

letztem Zweifel der tiefere zusammengeht, ob denn überhaupt in einem eigentlichen und relevanten Sinn von einem "geborenen Künstler" und noch allgemeiner von einem "geborenen A" gesprochen werden kann. Es ist das Problem der Individualität.

24. In bezug auf Heidegger ist hier entscheidend, daß er behauptet, die Ontologie *des Menschen* sei der *des Lebens vorgeordnet* (247). Dies ist ein genereller Ansatz bei ihm und er ist vielleicht im großen gesehen der alles entscheidende Ansatz. In concreto wirkt sich dies nun hier sofort dahin aus, daß Heidegger das "ich kann sterben" in einer Art Analogie zu anderem Seinkönnen, also z. B. zu dem "ich kann Künstler sein" setzt. Er bringt sie auf eine Ebene, wofern man dies daraus schließen kann, daß er solche möglichen Unterschiede im oder hinter dem Terminus "Seinkönnen" schlechterdings nicht diskutiert. Dabei ist von vornherein festzuhalten, daß der Ansatz Heideggers alles andere als grundlos ist: Es geht nicht einfach an, das Sterben des Menschen auf eine Stufe zu stellen mit dem Sterben beziehungsweise, wie Heidegger terminologisch es ausdrückt, mit dem Verenden des Tieres. Man kann nicht einfach erklären, der Tod sei etwas, was der Mensch mit dem Tiere gemeinsam habe, und das, *weil* er es mit ihm gemein habe, auch nichts anderes sei als der Tod des Tieres. Das Verenden des Menschen macht, qualifiziert dieses Verenden zu etwas anderem, zu einem Sterben, wie wir sagen. Hier wird nicht ein selbiges, wie Klages meint, mit verschiedenen Worten ausgedrückt. Aber das große ungemein zentrale Problem ist dies, ob, wenn das erste nicht zutrifft, dann *notwendig* die andere Meinung, die die Heideggers ist, gilt: daß mit "sterben" und "verenden" *wahrhaft Verschiedenes* angemessen mit eben verschiedenen Worten bezeichnet wird. Das Problem ist, ob diese "diametral" entgegengesetzten Auffassungen eine echte

Alternative darstellen. Ich verweise im Vorbeigehen nur auf das Merkwürdige solcher merkwürdig umkehrbarer Logoi wie: das Sterben des Tieres ist das Verenden; das Verenden des Menschen ist das Sterben. Mindestens *logisch* tritt darin doch eine sehr singuläre *Verklammerung* dieser beiden Logoi zutage. Und es versteht sich, daß dies nicht nur bei dem Sterben und Verenden der Fall ist, sondern ganz allgemein bei *dem Sein* von Mensch und Tier. Heidegger geht nun, wie gesagt, von einem Sterbenkönnen als einem Zu-sterben-Vermögen aus. Zu einem solchen echten Vermögen gehört verständlicherweise ein Verhältnis des Vermögenden zu seinem Vermögen. "Vermögen" ist offenbar auch eng verwandt, wenn nicht äquivalent, mit "Übersichbringen"; beide sind an und für sich *neutrale* Ausdrücke, wenn wir auch "Übersichbringen" im allgemeinen gegenüber uns Negativem verwenden. Darin liegt die Anzeige, daß dieses Vermögen als Moment das "aus eigener Kraft" in sich enthält: *ich* bringe es über *mich*, zu: ich mache es mir gleichsam von mir selbst her möglich. Und so sieht Heidegger das Problem des existenziellen Verhaltens zum Tode und zum Sterben in der Tat darin, daß der Mensch sich das Sterben von sich selbst her *ermöglicht* ("Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu dazu ermöglich." (263)). Da das Sterben für ihn nicht einfach eine Wesensnotwendigkeit des Menschen als eines *Lebewesens* ist, sondern ein Seinkönnen des Menschen qua *Menschen und* - so möchte ich versuchen die Heideggersche Stellung vorübergehend zu fixieren - sozusagen *rein* qua Menschen, so erhebt sich auch ihm gegenüber die nur existenziell zu entscheidende "Frage der Existenz": ob er, was er sein beziehungsweise werden kann, eigentlich ergreift. Es liegt darin offenbar eine Art Gleichstellung von z. B. ein Künstler sein können und ein Toter (Sterbender?) sein können.

Diese eigentümliche Problemlage, die aus der Behauptung entspringt, daß die Ontologie des Menschen der des Lebens vorgeordnet ist, wirkt sich vorzüglich aus in dem Ausdruck "*Ganzseinkönnen*" (234). "Das *Ganzseinkönnen*" des Menschen ist bei ihm ausdrucksmäßig äquivalent mit "das mögliche *Ganzsein*" des Menschen (cf. die Kapitelüberschrift S. 235).

Es heißt 237: "Das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode ist zugleich Verlust des Seins des Da". Unmittelbar erhellt daraus, daß dieses *Ganzsein* des Menschen *einerseits* verstanden wird in einer Weise, die erlaubt auch von dem *Ganzsein* des Tieres zu sprechen: beide sind, solange sie leben, noch nicht "*ganz*". Die Betrachtung, die nicht bis zum Ende der Lebewesen, das Ende einschließend, vordringt, hat nicht *das ganze Leben (das ganze Sein -* beide Ausdrücke nicht bei Heidegger) vor sich. *Insofern* kann man "das *Ganzsein*" z. B. des Menschen auslegen und verstehen als dieses *ganze Sein* des Menschen. Heidegger macht den selbstverständlich und unverfänglich klingenden Ansatz, daß die Ontologie *das ganze Sein* ("das *Ganze* des thematischen Seienden", 232) des fraglichen Seienden erkennen will ("in die Vorhabe" bringen will). *Dieser* Sinn von *Ganzsein* zieht sich bei Heidegger durch alles hindurch. Aber nun eben als "*Ganzseinkönnen*". Jedes *Lebewesen* - und so auch der Mensch - "kann ganz sein" beziehungsweise "kann ganz werden". In dieser Schicht heißt das: es ist *potentia ganz, potentia fertig* ($\tau\acute{e}\lambda\epsilon\iota\sigma\omega$); es ist in der Möglichkeit zum Fertigsein. Notwendig, freilich wesensnotwendig wird in diesem Sinn jedes Lebewesen einmal fertig. Mindestens ist gegen eine Annahme dieser Art ohne weiteres nichts beizubringen.

25. Ehe ich die weiteren Bedeutungen des *Ganzseinkönnens* durchgehe, mache ich im Vorbeigehen eine kritische Bemerkung über diesen ersten Ansatz. Es ist sehr proble-

matisch, ob der Gedanke "des ganzen Seins" beziehungsweise eines "fertigen Seienden" (dies eben so verstanden, daß das Seiende erst mit seinem Tode fertig oder ganz wird) sich *so verhält*, daß darin eine Konkretion des ontologischen Verhältnisses von *Sein* zu *Seiendem* gesehen werden kann. Mindestens ist es durchaus nicht selbstverständlich, daß ein Lebewesen noch nicht "ganz oder fertig" ist, solange es lebt. Die Gegenbehauptung ist diskutabel: daß die Tatsache, daß überhaupt ein Wesen *lebt*, Beweis dafür ist, daß es *fertig ist*. Ist der Gedanke nicht sehr nahe liegend, daß ein gewisses Fertigsein *Bedingung dafür ist*, daß ein Wesen sozusagen anfängt zu leben (seinen Lebensweg antritt)? Was meint denn der Gedanke der "Selbstbewegung", als deren *Prinzip* Aristoteles die Seele faßt, anderes? Wie könnte man - in dieser Perspektive gesehen - etwas *in sich haben*, was noch gar nicht fertig ist? Und das Leben haben wir doch in gewisser Weise in uns. Auf der anderen Seite ist es weiterhin eine ziemliche Banalität, daß "das Leben (das Sein)" eines Tieres oder auch eines Menschen, *wenn man darunter den Lebensverlauf* mit seinen Ereignissen, mit allem was passiert ist und noch passieren wird, *versteht*, noch nicht "fertig" ist, solange einer noch lebt. Es ist das dann der Lebensverlauf (die Geschichte), die man erzählen kann: Geschichte eines Talers. In diesem Sinn ist "der ganze fertige Lebensverlauf" eine eindeutige und verständliche Kategorie. Aber wie gesagt: es ist doch mindestens sehr bedenklich, ob das Verhältnis eines solchen Lebensverlaufs zu demjenigen, dessen Lebensverlauf er ist, oder das Verhältnis einer solchen Geschichte zu dem, dessen Geschichte es ist, als Konkretion des Verhältnisses von Sein und Seiendem, Leben und Lebendigem behandelt werden kann. Man sieht doch auf den ersten Blick z. B., daß eine solche Geschichte nur deshalb und nur in dem Sinn Geschichte z. B. dieses Menschen ist,

weil wir sie in der Erzählung zu dessen Geschichte machen. Im folgenden sehe ich jedoch von diesen kritischen Bemerkungen ganz ab.

26. Zweitens ist nun bei Heidegger auf der spezifisch menschlichen Basis im Blick: Der Mensch ist *schlechthin Seinkönnen*. Er ist das an und für sich auch ohne Rücksicht darauf, daß er "sterben kann". Er ist das, was sein kann, was es ist. Und hier ist es dann durchaus fraglich, ob er jemals *ganz wird*. So viel ich sehe, kann in diesem Sinn gar nicht gesagt werden, er könne *uneigentlich* ganz werden. Als solches *Seinkönnen*, das er *ist*, fehlt ihm *wesentlich* die Vollendung. Das Eigentümliche, Schwierige, teils Berechtigte, teils Schiefe der Gedankenführung bei Heidegger in diesem Punkt gründet darin, daß er nicht den *genuinen Sinn*, den dieses *spezifisch menschliche Ganzseinkönnen für sich allein schon hat*, gesondert berücksichtigt, sondern ihn sofort zusammennimmt mit dem Ganzseinkönnen des *Lebewesens*. In dieser "Zusammenstellung" sui generis - sie macht eigentlich das Genus "Heidegger" aus - kommt einerseits das Richtige zum Ausdruck, daß das Ganzseinkönnen des Lebewesens das spezifisch menschliche Ganzseinkönnen in einer gewissen Weise *ermöglicht*; anderseits ist das Schiefe, Bedenkliche davon dieses, daß Heidegger das Ganzseinkönnen des Lebewesens *nach Maßgabe des spezifisch menschlichen Ganzseinkönnens behandelt*. *Nun tut er dies zwar nur eben beim Menschen*; und so scheint alles in der Ordnung; er muß aber sagen, daß die Ontologie des Lebewesens *nur privativ* von der Ontologie des Menschen her zu erreichen ist. Vielleicht liegt in diesem Satz das ganze Problem, und zugleich der Schlüssel zur Auflösung und Überwindung dieses Philosophierens. Daß die Ontologie des Lebewesens *nur privativ* von der Ontologie des Menschen her zu erreichen ist, möchte man wohl zugeben; aber vielleicht liegt eben darin

der Hinweis darauf, daß der Ausgangspunkt dieses privatischen Verfahrens nicht *eine Ontologie* des Menschen sein kann. In der Tat gewinnt ja auch Heidegger seine *Ontologie* des Menschen - dies zu zeigen sind wir sozusagen implizit gerade bei - nur auf dem Grunde der unmittelbaren Zusammenbindung des Ganzseinkönnens des Menschen mit dem Ganzseinkönnen des Lebewesens. Dieses selbe im Vorbeigehen noch an einem anderen Punkte aufgewiesen: *die Angst um das* eigentliche Selbst, um das Ergon, ist nicht die Angst *vor dem Tode* (254). Ich bezeichnete es aber bei Gelegenheit anderer Begriffe als ein Problem, ob es eine Angst um das Ergon gäbe, wenn es nicht ein *Bewußtsein um den Tod* gäbe. Bei Heidegger ist die Angst um das Werk als Sorge einerseits nicht ohne weiteres die Angst vor dem Tode, und doch ist anderseits beides auch wiederum wie identisch. Die Angst vor dem Tode scheint so etwas zu sein wie die äußerste, unüberholbare Sorge.

Ich gebe kurz einen Fingerzeig, in welcher Weise eine getrennte Behandlung des spezifisch menschlichen Ganzseinkönnens auf spezifische Kategorien führt, von denen man freilich nicht sagen kann, sie seien bei Heidegger schlechthin nicht vorhanden; sie fungieren nur nicht *rein* bei ihm, sondern in jener problematischen Legierung mit den *rein ontologischen* Kategorien des Lebewesens. Wie der Mensch *ganz das* werden kann, was er ist, führt etwa, wenn wir ihn beispielsweise als Künstler ansetzen, zu dem Ausdruck "ein *ganzer Künstler*"; oder "ein *ganzer Mensch*". Dies heißt wiederum ein *echter Mensch*, Künstler. Damit hängt weiter zusammen "*ursprünglich*" (Heidegger behandelt "Ursprünglichkeit" unter anderem S. 232 in der geschilderten typischen Verbindung mit dem Ganzsein des Lebewesens). "*Ursprünglich*" besagt aber rücksichtlich des *Verhaltens* - und um das Verhalten geht

es hier ja - dasselbe wie "echt": aus dem Grunde, aus dem eigenen Grunde heraus. Ursprünglich sich verhalten heißt *selbst ganz dabei sein*. Es kommt da in der Tat nicht auf den Inhalt an. Und es ist richtig, wie Heidegger im übrigen ja gerade tief fühlt, daß das Ursprünglich-Werden, genauer daß die Sorge um das Ursprünglich-Werden, immer sozusagen nur *in der Bewegung darauf zu* wirklich ist, daß wir den Grund unserer selbst - verstanden als Grund, aus dem heraus wir uns verhalten - nie oder nur augenblicksweise oder auf jeden Fall nur sehr selten erreichen. Eine ursprüngliche Anstrengung ist eine Anstrengung aus dem eigenen Grund heraus; sie ist eine Anstrengung aus *ganzer Seele*. Wenn ich aber aus *ganzer Seele* heraus mich verhalte, tue, was ich tue, *dann bin ich ganz da*. Ich bin dann *ganz dabei*. Daß ich nun aber *ganz bin*, wenn ich bei etwas *ganz dabei bin*, das kann nur bestritten werden, wenn man von anderswoher und mit notwendig dann anderem Sinn voraussetzt, daß ich noch nicht ganz bin, solange ich lebe.

27. Allein das Ganzsein beziehungsweise das Ganzsein können *des Menschen* hat nun noch - das muß mit Rücksicht auf das zuvor Gesagte betont werden - eine mögliche andere Bedeutung, die gerade bei Heidegger mit einer gewissen Reinheit heraustritt und die in seiner Geschichtsphilosophie prävaliert. Wir können dabei an den zuletzt erörterten Sinn anknüpfen: einer kann "*ganz bei einer - einzelnen - Sache sein*" oder etwa nur "*halb*"; er kann in einem *einzelnen* Verhalten ganz dabei sein. Das ist im wesentlichen das oben erörterte Ganzsein. Man kann es ein Ganzsein in einer *bedingten Sache* nennen. Im Unterschied dazu müssen wir nun das Ganz-dabei-Sein bei einer *unbedingten Sache* berücksichtigen. Die Erörterung des Verhältnisses einer bedingten und einer absoluten Sache - sc. einer solchen "Sache", bei der einer dabei sein kann: *causa - lasse ich auf Seite*. Bei der bedingten Sache bin ich

dabei, *wenn* ich eben dabei bin: in dem letzten liegt ihre Bedingung. Bei der unbedingten Sache bin ich unbedingt dabei, d. h. sofern ich bin, bin ich schlechthin bei ihr. Ich habe schlechthin, unbedingt ein Ziel (Telos). Bei Heidegger kann entsprechend von einer bedingten und von einer unbedingten Sorge gesprochen werden. Es ist das Aristotelische *ὅρεγεσθαι*. Im wesentlichen ist es der Unterschied von ontologisch und ontisch bei Heidegger. Nach ihm sorgt sich der Mensch (strebt, müht sich um und so fort) *immer schon*. Er bemerkt sozusagen, wenn er die Augen aufschlägt, daß er immer schon bei etwas dabei, auf etwas aus, in etwas begriffen ist. Aber wenn er nun fragt, z. B. was das höchste Gut, die Eudaimonie oder etwa auch das Heil der Seele ist, dann steht er vor der "Frage der Existenz". Es ist das im Grunde die Frage "was soll ich tun?" verstanden als "was soll ich *überhaupt* tun?". Es handelt sich dann um die Wahl einer Sache, bei der ich mein *ganzes Leben* hindurch *ganz* dabei sein kann. Bei Aristoteles steht hier der Entwurf der Bioi. Die Idee eines solchen Bios empfängt von hier aus noch ein anderes Licht. Das liegt an der Wandlung, die der Begriff des *ganzen Lebens* erleidet. Es wird nicht mehr vom Erzähler her gesehen, sondern vom handelnden Menschen selbst aus: Die *Entschlossenheit* bei Heidegger ist diejenige Verfassung, in der der Mensch ein für alle Mal darüber entscheidet, wie er sein Leben *führen* will. Es ist die Verfassung dessen, der seinen eigenen Bios, sozusagen seinen individuellen Bios gewählt hat.

Die ungemeine Schwierigkeit der Interpretation liegt nun aber in der relativen Unbestimmtheit von so etwas wie individueller Bios. Heidegger sagt, der Mensch wähle sich dann "seinen Helden" (385). Aber auch darin liegt eine sehr wesentliche Unbestimmtheit. In wieweit kann hier überhaupt allgemein philosophiert werden? Bei Heidegger

stellt sich die Sache so, daß jede eigentliche Existenz sich ihren Helden wählt. Aber gilt das allgemein? Und dann ist auch dies, wie gesagt, mehrdeutig.

Bei Heidegger liegt ein *faktisches Ideal* zugrunde; aber dies kommt nur indirekt zum Vorschein. Das Problem der Möglichkeit einer existenzialen Analyse, einer Ontologie *des Menschen* wird hier aufdringlich. "Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dieses Faktum ... muß in seiner *positiven Notwendigkeit* aus dem thematischen Gegenstand der Unternehmung (sc. das Sein und die Zeit) begriffen werden." (310)¹¹ Aber was heißt im Grunde die weitere These Heideggers: "Die ontologische 'Wahrheit', der existenziellen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit." (316)? Gesettzt es verhalte sich so: wäre es dann nicht unerlässlich, dieses faktische Ideal auch offen hinzustellen, statt damit hinter dem Berge zu halten?

Was besagt "ontische Auffassung von eigentlicher Existenz"? Es ist wohl eine Auffassung von dem, was eigentlich Leben *heißt*. Ich will sagen können "ich habe gelebt", wenn ich einmal sterbe. Ich habe dann mein Leben *genossen, gekostet* in dem neutralen und insofern tiefen Sinn, den diese Worte z. B. auch bei Humboldt haben. Ich habe "meine Zeit" bestens angewandt.

Was mag nun das faktische Ideal Heideggers sein? Wir hören von der Entschlossenheit als einem "verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein" (297); ferner, daß zur Eigentlichkeit die Möglichkeit eines "echten Scheiterns" gehört (178). Scheitern kann

¹¹ Klammerbemerkung von König.

ein Unternehmen, ein *Wagnis*. Bei einem Unternehmen kann man wenig, viel und auch *alles* auf das Spiel setzen. Man kann sein Leben daran wagen. "Eigentlich leben" wird ihm wohl soviel sein wie: leben in einer Weise, die den Einsatz des Lebens bedingt. Ein Einsatz ist das, was man *gewinnen* oder *verlieren* kann. So hier das Leben. So klettert nun einer auf das Matterhorn. Er liebt die Gefahr. Nur als gewonnenes ist ihm sein Leben etwas wert. Er *fühlt sich* dann intensiv *leben* und ob dabei "intensiv" Adverb zu fühlen oder zu leben ist, muß man nicht für eine Alternative halten. Aber solche Unternehmungen sind *einzelne*. Man setzt in ihnen zwar jeweils sein *ganzes* Leben ein; aber *ganz* heißt hier soviel wie wenn einer seine "ganze Barschaft", d. h. alles, was er zur Zeit besitzt, einsetzt. Bei Heidegger ist aber damit verknüpft das ganze Leben bis zum Tod. Es ist ein Lebenseinsatz und eine Gefahr die gerade *nicht* das physische Leben bedroht; wenigstens nicht per se, sondern höchstens per *accidens*. Zwar spricht Heidegger so, daß der Einsatz des physischen Lebens mit begriffen ist. Aber das Eigentliche ist die Erwägung der Möglichkeit eines solchen echten Daransetzens des *ganzen Lebens*, das nicht ein Auf-das-Spiel-Setzen des physischen Lebens ist und das daher das ganze Leben von der Geburt bis zu dem - aus anderen Gründen erfolgenden - Tod meint. Es ist, im Vergleich gesprochen, der Spieleinsatz der "ganzen Barschaft" in *dem Sinn*, daß es nicht nur die ganze ist, die ich *zur Zeit* besitze, sondern auch die, die ich je besitzen werde, solange ich lebe.

28. Allein in welchen Bereichen ist nun so etwas möglich? Wo gibt es solche Matterhorne? Was heißt bei ihm "gewinnen", "siegen", "nicht scheitern"? In Reflexionen dieser Art nutzt es, sich den Aristotelischen Unterschied notwendiger und "schöner" Tätigkeiten (*ἐνέργειατ*) gegenwärtig zu halten. Die schönen Tätigkeiten wählt man ihrer

selbst wegen. In sie setzt Aristoteles die Eudaimonie. Bei Heidegger blickt auch hier Aristoteles hindurch. Die Wahl seiner selbst ist zugleich Wahl einer Art von "Lebensaufgabe". Allein wie vielfach ist nun wieder das Sein von so etwas wie der Wahl einer Lebensaufgabe. Schon um klar zu sehen rücksichtlich der Konzeption des Ganz-dabei-Seins das ganze Leben hindurch, müßte konkreter gesprochen werden. Was heißt z. B. "kämpfende Nachfolge und Treue" (385), wenn ich mir etwa Kant zum Helden wähle? Was, wenn ein Dichter sich etwa Stifter zum Helden nimmt? Sind "Held" und z. B. "Vorbild" dasselbe? 29. In Heideggers Darlegungen fehlt vollkommen das Moment des *Sachkontakte*. Der Sachkontakt ist allerdings nichts Existenzielles. Daß ein Junge mal ursprünglich von philosophischen Fragen oder z. B. auch von wissenschaftlichen ergriffen wird, daß ihn eine ursprüngliche Liebe und Leidenschaft für irgendeine "schöne" Tätigkeit packt, für eine Tätigkeit, deren Güte in sich unendlich steigerungsfähig ist, all das fehlt bei ihm. Dennoch mag das faktische Ideal Heideggers seine Würde haben. Es lebt in ihm, ich sagte es schon, ein großer Drang nach Ursprünglichkeit; vielleicht aber auch, obwohl er es ausdrücklich abstreitet, ein Trieb nach Neuheit. Man könnte an den Vorgang der Sezession im weitesten Sinn denken. So stellt sich die Romantik gegen den Klassizismus, die Existenzphilosophie gegen den Idealismus. Von der inneren Dynamik solcher Sezessionen lebt etwas in ihm; nur lebt es, wenn ich recht sehe, in einer sehr bewußten, forcierten Weise. So zeigen sich in seinen Darlegungen gewisse typische Haltungen: Treue gegen sich selbst, Vertrauen auf sich, auf den eigenen Kopf, auf das eigene Gefühl. Dies freilich mehr im Gegensatz gegen andere Köpfe und weniger in der Form einer Loslösung von sachlichen Überlieferungen. Sich nicht anfechten lassen durch das Geschwätz

neugieriger Nichtstuer. Etwas für richtig und wichtig halten gegen die allgemeine Meinung. Von hier aus bekommt denn auch so etwas wie Nicht-scheitern - eine Art Recht-behalten - eine gewisse Physiognomie. Es ist aber doch sehr merkwürdig und synthetisch schwer zu charakterisieren, worin die Einheit des Doppelten bei ihm verankert ist: daß einerseits ein solches Siegen und Rechtbehalten-Wollen überall bei ihm heraustritt, während doch anderseits nach seiner ausdrücklichen Lehre die eigentliche Wahrheit immer nur die ist, die konstitutive Unwahrheit eigentlich zu übernehmen.

30. Ich kehre noch einmal zurück zu dem Gedanken eines *Seins zum Tode*. Daß jedes Lebendige wesensnotwendig stirbt, ist, so sagte ich, ein Satz, nach dessen Wahrheit gefragt werden kann. Woher wissen wir das? Wie kann es begründet werden? Solche Fragen ergäben eine Bewegung, die objektiv etwas über die Notwendigkeit des Todes zu erkennen strebte. Der Einzelne würde sich unter einer solche Erkenntnis subsumieren. Je nach der Art derselben wäre die entsprechende *Gewißheit*. Heidegger geht durchaus anders vor. So wie ich gewiß bin, daß *ich bin*, so wie darin eine unmittelbare Gewißheit liegt, die nicht primär eingeschlossen ist etwa in eine Gewißheit, daß meine Mitmenschen sind, so gleichsam sucht Heidegger eine eigenste innere Gewißheit davon, daß er einmal sterben wird. Ich gehe darauf hier nicht näher ein, weil dafür notwendig wäre, den Begriff der Wahrheit bei ihm darzustellen. Nur noch einige kurze Bemerkungen. Konstruktiv ist dieser Gedanke des Seins zum Tode nicht unverständlich, sondern konsequent; das Existieren soll ein Seinkönnen sein. Faßt man nun dieses in der früher angegebenen Weise als Verschmelzung eines naturhaften In-der-Möglichkeit-Seins mit einem Vermögen anderer Art, wofür als Beispiel das Vermögen, Künstler zu sein, dienen kann,

dann hat man einen gewissen Zugang zu einem solchen Sterbenkönnen.

Zu dem früher über das spezifisch menschliche Vermögen Gesagten¹² füge ich noch ergänzend hinzu, daß es sich dabei um so etwas wie "Talente" handelt. Dieser Zusatz ist aufklärend, wenn dabei das *Verhältnis zur Sache* (zum Bild, zur Statue, zum Gedachten als solchen) betont wird. Dieses Verhältnis kommt bei Heidegger wesentlich zu kurz. Er verdeckt diesen Mangel durch die Weitdeutigkeit seines Terminus "*sein zu*". Das Sein zu ist ein *Verhalten zu*, und dieses beides ist soviel wie Existieren. Man kann eine Art genereller Substitutionsregel angeben in dieser Hinsicht, die folgendermaßen lauten könnte: Jedes Prädikat des Ich (müßte natürlich genauer generell spezifiziert werden: z. B. wahr, gewiß, schuldig, geschichtlich; einschließlich der kopulativen Verbindungen) ist, um zu dem entsprechenden ontologischen Ausdruck zu kommen, umzuwandeln in ein "Sein zu ..." Nun kann ich mich in einem ungemein weiten Sinn *zu* allem Möglichen "verhalten". Und dieser weiteste Sinn gestattet, auch z. B. das Denken (das bei Heidegger nach S. 147 neben dem Anschauen ein "entferntes Derivat" seines Existenzials "Verstehen" sein soll) als ein Sichverhalten (sc. zu dem Gedachten) zu fassen. Die meinem Erachten nach zu bejahende Frage ist dabei aber: ob nicht diese letzte Subsumtion eine Pseudosubsumtion ist? Die Frage ist logisch sehr prinzipiell: z. B. schon für eine Untersuchung über den Begriff der Intentionalität; auch an das Aristotelische Verhältnis von $\piοτείν$ und $\piράττείν$ ist zu erinnern. Ein "existierender Denker" z. B. kann von daher einmal *der* sein, der leidenschaftlich bei seinen Gedanken ist; sodann etwa *der*, der sich das Denkersein zum Telos genommen hat. In diesem letzten

¹² Hinweis auf Darlegungen im Abschnitt 23.

Fall kann dann gesagt werden, daß er sich zu dem Denker-sein-können, das er ist, eigentlich verhält. Zugleich sieht man aber, daß in diesem letzten Fall das Sichverhalten zu ... notwendig ein Doppeltes in je verschiedenem Sinn ist: denn das Sichverhalten zu dem Denker-sein-können steht offenbar in einer wesentlichen Relation zu dem Sichverhalten zum Gedachten; und diese Relation ist z. B. naiv, wenn das Sichverhalten zu dem Gedanken die primäre ist. Das rein menschliche "Vermögen" ist dieses Vermögen des Sichverhaltens zu solchem Objektiven *als solchem*. Mindestens ist es der Erwägung wert, ob das Existieren als das spezifisch menschliche Seinkönnen nicht bedingt ist durch diese spezifisch menschliche Möglichkeit des Sichverhaltens zu Objektivem *als solchem*. Ersichtlich liegt hinter diesen Fragen das zentrale Problem des Verhältnisses von *theoretischer* und *praktischer Vernunft*; ein Verhältnis, das man nicht in ein einseitiges Bedingungsverhältnis auflösen wird. Heidegger folgt in seiner Stellung der Bestimmung des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik, die bekanntlich in der Praxis das spezifisch menschliche Vermögen sieht. Nur vergißt er dabei oder auch berücksichtigt er nicht, daß Aristoteles *einmal* zwei verschiedene Begriffe von Praxis hat, von denen der eine eine Art des anderen ist, daß *zweitens* bei Aristoteles die Theorie als die *vollkommenste Praxis* auftritt. Hält man nun im Auge, daß Heidegger diesen Unterschied innerhalb des Begriffs des spezifisch menschlichen Vermögens durch seine Terminologie verdeckt und daß er ferner diesen schon in sich problematischen Vermögensbegriff in höchst bedenklicher Weise verschmilzt mit dem Begriff eines naturhaften In-der-Möglichkeit-seins zu etwas, so hat man den Zugang zu einem Verständnis der konstruktiven Grundlage dessen, daß er auch das Sterbenkönnen als Existieren faßt. Daraus folgt dann unmittelbar,

daß diejenige Gewißheit, die ich davon habe, daß ich existiere, die Gewißheit, daß ich sterben kann, in einer gewissen Weise einschließt, ja, daß die letzte als Gewißheit über ein äußerstes Seinkönnen "eine ausgezeichnete *Daseingeschweiftheit* darstellt" (256). Ich breche jedoch die weitere Besprechung dieses Seins zum Tode ab, da sie, wie gesagt, ohne ein Eingehen auf den Begriff der Wahrheit nicht mehr wesentlich gefördert werden könnte.

31. Woher kommt bei Heidegger der Abstoß aus der Uneigentlichkeit? Bei Kierkegaard steht hier mindestens unter anderem das Wort, die Botschaft Christi und seiner Abgesandten, der Apostel. Über den Anstoß hat Kierkegaard unter dem Titel "Anlaß", der ihm zu einer zentralen Kategorie wird, geschrieben. Was ist der Anstoß bei Heidegger? *Das Gewissen*. Aber damit ist nur ein Titel angegeben, der bei Heidegger eine eigentümliche Interpretation erfährt. Das Gewissen ist ihm die "Bezeugung" eines "eigensten Seinkönnens". Es ruft auf zur Übernahme der eigenen "Nichtigkeit". Verifizierbares und Konstruiertes und insofern nur aus seiner systematischen Funktion Verstehbares, das ohne Weitläufigkeit nicht getrennt aufgezeigt werden kann, gehen auch hier zusammen. Der Anstoß ist auf jeden Fall ganz *ins Innere des Einzelnen* zurückgenommen. Allein dabei ist nicht ohne weiteres klar, was es besagt, daß selbst so etwas wie das Gewissen als "Seinkönnen" auftritt. Man denkt zunächst, die Bezeugung liege darin, daß das Gewissen dasjenige sei, was zu einem eigensten Seinkönnen *aufrufe*. Vielleicht ist das auch so; - ich gehe auf Einzelheiten nicht ein - aber zugleich ist nun auch wiederum "das Gewissen" *selbst* eine Art Seinkönnen. Inwiefern? "Das Anrufverstehen enthüllt sich als *Gewissenhabenwollen*" (270).¹³ Und 234:

¹³ "Gewissenhabenwollen" bei Heidegger insgesamt kursiviert.

"Die Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens ... gibt das Gewissen. Wie der Tod so fordert dieses Daseinsphänomen eine genuin existenziale Interpretation. Diese führt zur Einsicht, daß ein eigentliches Seinkönnen des Daseins im *Gewissen-haben-wollen* liegt."

Gewissen und Schuld hängen auch bei Heidegger irgendwie zusammen. Auch das "Schuldig-*sein*" zeigt bei ihm dieselbe Form einer Bewegung zum *eigentlichen* Schuldigsein (287). Ich gebe darüber einige Bemerkungen, die sich nur locker an Heidegger anschließen.

32. Das Schuldigsein liegt im *Handeln* als solchem. Es scheint, als *sei* überhaupt das Handeln ($\pi\mu\alpha\tau\tau\epsilon\iota\upsilon$) das Schuldig-*sein*. Irgendwie aber - in einem nur sehr schwer genauer zu entwickelnden Sinn - handeln wir aber "immer schon" (Begehren; Angewiesensein auf anderes). Aristoteles sagt (EN III 5): "Als Ursachen gelten nämlich die Natur, die Notwendigkeit und der Zufall, sodann der Verstand und alles menschliche Tun ... Der Mensch ist also Prinzip der Handlungen."¹⁴ Dieses Prinzipsein ist vermutlich im Grunde dasselbe wie das Schuldigsein bei Heidegger.

Daß "der Mensch das Prinzip der Handlungen *ist*", ist aber offenbar notwendig zweideutig: 1) es kann eine Behauptung sein, die ich anderen gegenüber vertrete; dann ist "ist" einfache *Kopula*. 2) ist nun hier aber *wesentlich* möglich zu fragen, in welcher Weise, wie, ja wann der Mensch Prinzip *ist*. Offenbar ist er es, *indem* er handelt. Das Handeln ist die Weise, in der er das Prinzip *ist*, das er - nun in kopulativem Sinn - "ist". Diese Zweideutigkeit liegt *notwendig* in dem Ausdruck "das Prinzipsein des Menschen". Kopulativ verstanden führt dieser Ausdruck beispielsweise zu dem Satze: "Das Prinzipsein des Menschen wird belegt

¹⁴ EN 1112 a 34; der letzte Satz des Zitats: III 5, 1112 b 33.

durch die Handlungen". Anders dagegen der Satz: "Das Prinzipsein des Menschen ist wirklich, findet sozusagen statt im Handeln". Um beide voneinander abzuheben legt sich immer wieder nahe, im letzten Fall "Prinzip-*sein*" zu schreiben. Es ist ein Prinzip-*sein* in eminent *verbalem* Sinn. Dieses Prinzip-*sein* scheint mit dem Schuldig-*sein* Heideggers zusammenzugehören.

Von hier aus fällt noch ein anderes Licht auf den problematischen Gegensatz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Irgendwie handeln wir, wie gesagt, immer schon. Zum Bewußtsein unserer selbst erwachend - etwa durch die Erfahrung von Widerständen, von einem Nicht-hinkommen, Mißlingen - *finden* wir uns als in irgend welchem Handeln "Begriffene". Zugleich liegt darin eine Nichtigkeit des Prinzip-*seins* unserer selbst. Wir beginnen nicht die totale Reihe der Handlungen, die wir sind beziehungsweise die unsere Existenz ist. Das mit solchem Anfang Gemeinte macht ein Blick auf die *bedingten* Handlungen ("bedingt" wie in dem früher "bedingten Dabeisein bei einer Sache") deutlich. Wir beginnen ausdrücklich eine Reihe von Handlungen mit Rücksicht auf ein *vorausgesetztes* Ziel. Wir fassen das Ziel vorher ins Auge. Erst wenn es feststeht, kann "Überlegung" und dann "performance" *einsetzen*. Ein solcher Einsatz geht dann ganz von uns aus. Was "Ganz-von-uns-Ausgehen" heißt, ist hier deutlich. Solches bedingtes, durch Überlegung hindurchgegangenes Handeln und Prinzip-*sein* ist *eigentliches* Handeln. Und es scheint das Prototyp abzugeben für den $\beta\circ\varsigma$ $\pi\tau\alpha\kappa\tau\iota\kappa\kappa\circ\varsigma$ im allgemeinen Sinn, d. h. für den spezifisch menschlichen Bios. Das Ziel *des Lebens* muß dann (müßte dann) feststehen, Überlegung herausfordern und zum eigentlichen *Anfang* des Lebens, des Handelns, des Prinzip-*seins*, des eigentlich Schuldig-*seins* führen. Aber was ist das Ziel des Menschen? Wie *innerhalb* des Lebens die

Wahl des Ziels - im Unterschied zur Wahl der Mittel - zustandekommt, müßte untersucht werden. Aristoteles spricht in dieser Rücksicht von einer Art "geistigen Gesichtssinns, mit dem man geboren sein muß". Er sagt (EN III 7, 1114 b): "... ist es doch das Größte und Schönste, was man von keinem anderen empfangen und lernen, sondern nur so besitzen kann, wie die Natur es gegeben hat, und in dieser guten und schönen Naturbegabung besteht die vollkommene und wahre Wohlgeartetheit". Von hier aus ergeben sich vielleicht gewisse Analogien rücksichtlich der Wahl des Ziels *des ganzen Lebens*. Unmittelbar klar ist, was Heidegger gerade auf seine Weise energetisch betont, daß die Wahl dieses Ziels (cf. seinen Ausdruck "faktische Möglichkeiten der Existenz" (383)) keiner phantastischen Freiheit unterliegt. Es ist die Stelle, wo das Vorlaufen in den Tod von Phantastik und Willkür befreit und wo er in den Begriffen des Erbes, der Wiederholung und der Wahl des Helden seine Idee von Geschichtlichkeit entwickelt. Die "Wahl der Wahl" - cf. 385; bei Kierkegaard in "Entweder-Oder" als Wahl des Sichunterstellens unter den absoluten Gegensatz von Gut und Böse exponiert - ist der Entschluß, das Leben unter ein Ziel und damit unter den Gegensatz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit *überhaupt zu stellen*.

Der Gegensatz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit hat bei den *bedingten* Handlungen sozusagen seinen natürlichen Ort: In ein solches Handeln hineingeratend, dabei Hemmungen welcher Art immer erfahrend halten wir inne, überlegen und nehmen gegebenenfalls die fragliche Reihe von Handlungen wieder und dann eben erst eigentlich auf. Mit Rücksicht aber auf *das Leben als ganzes* tritt derselbe Gegensatz allererst durch die Wahl der Wahl ein. Das Leben als ganzes, unser sogenanntes Leben, Existieren, Verhalten (Tun) ist zwar so, daß es per analogiam eines endl-

chen Handelns behandelt werden kann, aber offenbar leben und existieren wir auch, wenn wir das nicht tun. Gesettzt aber wir tun es, dann wird dasjenige Existieren, das nicht ein Glied in der mit der Wahl der Wahl gesetzten totalen Reihe von Handlungen ist, zu einem *uneigentlichen* Existieren.

Diese "Möglichkeit" nun, das Leben gemäß der angegebenen Analogie zu behandeln - eine Möglichkeit, die eine Macht meiner selbst ist, es so zu behandeln, und die ineins damit eine Qualität des Lebens ist, insofern es eben gestattet oder ermöglicht, es so zu behandeln - und die konkreter die ist, ihm einen Zweck zu setzen: woraus entspringt ihre Verwirklichung? Die Frage ist eine der möglichen Wendungen, in denen das Problem der menschlichen *Freiheit* Form gewinnt. Denn man sieht sofort, daß zufolge der Identität des Lebenden mit dem dem Leben einen Zweck Setzenden oder - in Terminen Heideggers - zufolge der Identität des uneigentlich und des eigentlich Existierenden, die Antwort nicht die sein kann, daß diese Verwirklichung aus dem Existierenden entspringt. Wasser z. B. ist so, daß man auf ihm mit einem Schiff fahren kann; und anderseits ist der Mensch so, daß er dieses passive Vermögen des Wassers zur Wirklichkeit erheben kann. Aber das Wasser und der Mensch sind zwei Getrennte. "Das Leben" hingegen und der Mensch, der ihm einen Zweck setzt, stehen zwar einerseits, stehen sich aber anderseits durchaus nicht so gegenüber wie jenes Wasser und der Mensch. Denn "das Leben" ist er ja selber als Lebender, als uneigentlich Existierender. Wenn Freiheit immer die Einheit von Freiheit *von* und Freiheit *zu* ist, so ist sie hier ins Enge gezogen: denn der Mensch, wie wir ihn kennen und d. h. der Mensch, der de facto einen Zweck seines Lebens suchen und sich setzen kann, ist frei *von sich* (qua bloß Lebender, bloß Tuender) und frei *zu sich* als eigentlich Existierender.

Wovon er frei ist und wozu er frei ist, ist beidemale *er selbst*. Diese Identität macht das Selbst aus, allein sie ist wie das Selbst kein Faktum, das einfach zugrunde liegt, sondern bildet sich erst durch das, was sie anderseits doch ermöglicht. Das Problem der Freiheit und des Geistes ist dies, daß Freiheit und Geist sich selbst ermöglichen, genauer, daß sie gedacht werden müssen als sich selbst ermöglicht.

33. Allein wir fragten, woher bei Heidegger der Anstoß zur Eigentlichkeit kommt. Von dem Gewissen, das ihm "ein Phänomen" ist; zweifelsohne. Jedoch dies möchten wir noch mehr im einzelnen durchschauen und dabei zugleich mit dem Bereich möglicher Antworten in Fühlung kommen. Hier scheint unerlässlich, wieder auf das bedingte Handeln zurückzugehen, das generell dasjenige ist, über welches nachdenkend wir ohne weiteres festen Boden haben. Der Mensch *will* vielerlei, will es "erreichen". Er setzt für solche endlichen Ziele unter Umständen sein Leben ein. Man will aber etwas wesentlich für sich selbst. Ich setze mein Leben ein für mein Leben und dies auch dann, wenn ich es für andere einsetze. Selbstbewahrung, Selbsterhöhung, Selbstvermehrung sind die Wurzeln des Handelns. Das widerspricht nicht der Wirklichkeit spontaner Hingabe und Aufopferung. Der spontane Einsatz für andere z. B. aus Liebe zu ihnen und wesentlich zugleich um willen unserer selbst, d. h. aus Selbstliebe muß nur streng als Einheit, besser als Koinzidenz dieser beiden Momente, nicht als reflektiv vermitteltes Zusammenfallen gedacht werden. Wer die Momente für einander ausschließend hält, weiß nicht was Liebe und überhaupt absolute Lebensbezüge dieser Art sind. Das Tier, das spontan sein Junges verteidigt, wäre nicht, was es ist, wenn es das nicht täte: woraus schon ganz abstrakt folgt, daß es das tut bei Gefahr des Verlusts dessen was es ist, seines Seins also. In der

spontanen Verteidigung *bewahrt* es also *sich selbst*. Der rückhaltlose Einsatz für das Andere, zu dem es in einem unbedingten Verhältnis dieser Art steht, *ist* also in sich selbst zugleich Selbstbewahrung. Das kann denn freilich mißverständlich so ausgedrückt werden, daß es sich für das Junge einsetzt, weil es sich für sich selbst einsetzt. Und diese Wendung erinnert an solche Möglichkeiten wie die, daß einer etwas für A tut, weil er z. B. B einen Gefallen damit tut.

Das Vermittelnde dieser beiden Weswegen ist hier der Handelnde, der selbst ein Drittes ist. In unserem Fall ist jedoch der Handelnde selbst einer der Weswegen; nun ist es zwar möglich, daß er zu sich selbst wie zu einem Anderen steht und als gleichsam Dritter den Vorteil des Anderen mit seinem eigenen Vorteil vermittelt; aber im Fall spontaner Hingabe steht er nicht mehr zu sich selbst wie zu einem Anderen, und vermittelungslos koinzidieren daher die Momente. Liebe und ähnliche absolute Verhältnisse *sind eben* unter anderem dies, daß ich unmittelbar selbst in Gefahr bin wenn der Andere in Gefahr ist. Man muß daher, anstatt von solchem spontanen Verhalten her gegen das Gesagte zu argumentieren, es vielmehr umgekehrt zur Definition absoluter Verhältnisse benutzen. - Ich merke hierzu an, daß Jaspers, von anderer Seite an diese Verhältnisse herankommend, die Liebe, den Glauben (an etwas) und die Phantasie (als anschaulich bildende oder gedanklich spekulative) als die dreifache Einheit des "erfüllten absoluten Bewußtseins" beschrieben hat.¹⁵ Das absolute Bewußtsein ist ihm bezeichnenderweise die Ge- wißheit der Existenz (2, 276 u. 257).

34. So können wir also durch Handeln unser Selbst bewahren, aber auch mindern. Die Minderung kann bis zum

¹⁵ Jaspers über Liebe, Glauben, Phantasie: 2, 277-284.

Verlust desselben gehen. Die absolute Sicherheit wäre der endgültige Gewinn, der nicht mehr der Gefahr der Minderung unterliegt. Aber das Leben ist die Gefahr solchen Verlusts. In diesem Sinn ist der Tod kein Verlust des Selbst; er ist zwar auch nicht ohne weiteres dessen Gewinn; aber ineins mit der Möglichkeit der Mehrung vernichtet er auch die der Minderung. Daß nach dem Tode das Gericht kommt, ist eine genuine Vorstellung. Die Sorge bei Heidegger ist unter anderem auch die Sorge um diese Minderung des Selbst. Die Freiheit zum Tode gewinnt von daher den Charakter der Entschlossenheit zur Selbstbewahrung auch bei Verlust des Lebens. Das ist aber keineswegs das einzige Moment. Ob diese mannigfachen Bedeutungen, die die Ausführungen Heideggers zum Mitschwingen veranlassen, in seiner Position den Ort wahrhafter Identität haben, ist rücksichtlich eines Urteils über diese Philosophie entscheidend. Aber die Entscheidung selber ist sehr schwer.

Selbstbewahrung ist nur möglich durch Treue zu sich selbst "bis zum Tod". Aber was ist "mein Selbst"? Das Vorlaufen in den Tod ermöglicht das Entdecken (d. h. das "primäre" *Wahrsein*) meines Selbst; ein Entdecken, dessen Subjekt und zugleich dessen Objekt mein Selbst ist. Mein "*wahres Selbst*" (mein in "sekundärem" Sinn wahres, d. h. entdecktes Selbst) ist das in solchem Vorlaufen entdeckte Selbst; vielleicht aber auch dasjenige, dem ich angesichts des Todes die Treue wahre: "... no matter whar a man's frailties otherwise may be, if he be willing to risk death ... in the service he has chosen, the fact consecrates him for ever" (James). Das wahre Selbst ist der feste Halt. Es wäre bloßer Eigensinn, müßte es nicht im Vorlaufen in den Tod gewonnen werden. In dieser Hinsicht zeugt es von tiefer Einsicht, daß Heidegger die Angst vor dem Tod unendlich groß macht.

Bemerkungen allgemeiner Art über die Existenzphilosophie¹⁶

Man kann sagen, das Selbst, das eigenste Selbst sei sowohl bei Heidegger als auch überhaupt in der Existenz-*Philosophie* (wozu Kierkegaard nicht zu rechnen ist) *das Unbedingte*, das Absolute, Gott, die "Transzendenz". Aber diese Vergottung ist nicht trivial. Das Problem der Philosophie Heideggers ist in dieser Rücksicht das: wie stark bei ihm der Einfluß Nietzsches ist; d. h. die Behauptung des Bewußtseins, daß Gott tot ist. In der Philosophie Heideggers ergibt das die eigentümlichen Interpretationsschwierigkeiten, durch die wir hindurchgegangen sind: Denn wenn *einmal* das eigenste Selbst (das je eigenste Selbst des Existierenden, des Menschen) das Unbedingte ist, wenn *anderseits* Gott tot ist, wenn es also kein Unbedingtes gibt, dann muß die Philosophie, die beides in Ansatz bringt, die Momente des Unbedingten und des Bedingten, des Seins und des Nichts, der Wahrheit und der Unwahrheit, schrankenloser Freiheit und schrankenloser Unfreiheit, der Endlichkeit und der Unendlichkeit und so fort *unmittelbar* ineins setzen. Und wir sahen, daß dies eben der entscheidende Charakter der Philosophie Heideggers ist. Sie spricht auch dies ihr Geheimnis offen aus, wenn sie sagt, der Mensch sei *absolut endlich*: denn eben darin wird dem Menschen etwas Absolutes vindiziert. Heidegger könnte es auch so ausdrücken: der Mensch ist *unendlich endlich*.

¹⁶ Da die Überschriften der nun folgenden drei Textblöcke sich nur wenig voneinander unterscheiden, sei hier eine knappe thematische Zuordnung gegeben:

"Bemerkungen allgemeiner Art über die Existenzphilosophie": Verhältnis der Existenzphilosophie zum spekulativen deutschen Idealismus. - "Weiterer Versuch über den allgemeinen Charakter der Existenzphilosophie": Verhältnis der Existenzphilosophie zur Metaphysik. - "Weiterer Versuch einer allgemeinen Bestimmung der Existenzphilosophie": Begriffsstruktur und Redeweisen einer Logik der Situation.

Man würde das als einen emphatischen Ausdruck der Endlichkeit des Menschen etwa nach Analogie von "unendlich ergreifend" nehmen können; allein bei Heidegger würde es das nicht sein, sondern wäre eine theoretische Bestimmung. Heidegger steht hierin, wenigstens was den Wortlaut angeht, mit Hegel zusammen. Der Unterschied beider könnte nur im Gefolge einer Interpretation der Hegelschen Identität von Sein und Nichts exponiert werden. In dieser Hinsicht erinnere ich im Vorbeigehen nur daran, daß für Hegel "das Sein" die "einfache Beziehung" ist, während Heidegger das Sein vom Tun her versteht. Beziehung aber verlangt Bezogene und mindestens *zwei* Bezogene, während das Tun zwar einen Tuenden, aber nicht zwei Tuende verlangt. Anderseits könnte man sagen, das Tun verlange ein Objekt. Der Unterschied beziehungsweise das Problem dieses Unterschieds scheint also zunächst auf die Frage hinauszulaufen: ob die Beziehung vom Tun oder das Tun von der Beziehung her verstanden werden müsse. Es ist logisch ganz einfach das Problem des *ens ad aliquid*. Man sieht auch von hier aus wenigstens aus der Ferne das eigentümliche Verhältnis Heideggers zu Kant: *einmal* nämlich steht Heidegger zu Kant ganz so wie die spekulative deutsche Bewegung: das Ich ist das Unbedingte. *Anderseits* ist das Ich das durch und durch Bedingte, schlechthin endlich; das liegt mehr auf der Kantischen Seite. Die merkwürdige Synthese von beidem kommt unter anderem darin zum Vorschein, daß Heidegger die Tatsache der notwendigen Sinnlichkeit der menschlichen Anschauung, die für Kant ein Faktum ist, *deduziert* und zwar bezeichnenderweise deduziert *aus der Endlichkeit des Menschen*: "Die menschliche Anschauung ist nicht deshalb sinnlich, weil ihre Affektion durch Sinneswerkzeuge geschieht, sondern umgekehrt: weil unser Dasein ein endliches ist - inmitten des schon Seienden existierend, an dieses ausge-

liefert - deshalb muß es notwendig das schon Seiende hinnnehmen, d. h. dem Seienden die Möglichkeit bieten, *sich* zu melden. Für die mögliche Durchgabe der Meldung sind Werkzeuge notwendig. Das Wesen der Sinnlichkeit besteht in der Endlichkeit der Anschauung. Die Werkzeuge, die der Affektion dienen, sind deshalb Sinneswerkzeuge, weil sie zur endlichen Anschauung, d. h. Sinnlichkeit, gehören. Kant hat damit zum ersten Mal den ontologischen, nicht-sensualistischen Begriff der Sinnlichkeit gewonnen." (Kant und das Problem der Metaphysik, 24)

Heidegger untersteht jedoch im übrigen nun den allgemeinen Bestimmungen, die für die Existenzphilosophie charakteristisch sind. Grundbestimmung für ein konstruktives Verständnis ist, wie gesagt, daß das Selbst, das Ich *und zwar* das je *einzelne Ich* das Unbedingte ist. Damit hat die Existenzphilosophie prinzipiell ein Verhältnis zur deutschen Bewegung. Nach seiner positiven Seite hin, d. h. nach der Seite der Übereinstimmung, gehen beide darin zusammen, daß "das Selbst" *nicht schlechthin* das sogenannte *empirische Selbst* ist. Sowohl bei Fichte als auch bei Hegel kennen wir eine Art von Trennung oder Unterschied zwischen dem empirischen und dem absoluten, bei Hegel der verwickeltere zwischen kurz gesagt dem einzelnen Ich und dem Geist, zunächst dem subjektiven Geist. Eben dieser Unterschied kehrt in der Existenzphilosophie wieder, aber nun in ganz verwandelter Form: bei Heidegger als der von uneigentlichem Selbst und eigentlichem Selbst, bei Jaspers als der zwischen "dem empirischen und dem existenziellen Sinn" des "ich bin" oder des "Selbstseins" (2, 45 f.). Keineswegs also ist das Selbst der Existenzphilosophie schlechthin das empirische Selbst. Aber das wahre Selbst ist nun wiederum entschieden nicht das absolute Ich etwa Fichtes. Es ist das je eigenste Selbst eines jeden; insofern also auch wiederum eine Art empiri-

sches Selbst. Eine Art Identität der so Unterschiedenen wird nun aber auch von der spekulativen Philosophie keineswegs geleugnet. Wenn auch in verschiedenem Sinn, so kann doch sowohl bei Fichte als auch bei Jaspers gesagt werden, das empirische Ich sei Erscheinung eines absoluten Ichs.

Es ist in der Tat ein in jeder Hinsicht interessantes Problem, den Unterschied dieser Konzeptionen auszusprechen. Ich mache einige Andeutungen darüber. Von vornherein ist dazu aber anzumerken, daß diese Art der Aussprache insofern inadäquat ist als sie in objektiver Weise einen objektiven Unterschied auszumachen sucht zwischen zwei Positionen, von denen die eine, die der Existenzphilosophie nämlich, ihrer eigenen Behauptung nach nicht rein durch solche objektiv-spekulativen Begriffe erfaßt werden kann. Jedoch wie dem auch sei, versuchsweise mag *ein wesentlicher* Unterschied darin gefunden werden, daß das absolute Ich der Spekulation *das allgemeine* Ich ist. Die Allgemeinheit dieses Ich gestattet z. B. bei Hegel die Konzeption eines Weltgeistes. Entsprechend sind die vielen Iche *nur* Erscheinungen des Einen. Genauer: das einzelne Ich der Spekulation ist Erscheinung *eines Anderen*, sc. des absoluten Ich. Die Identität beider, die in gewissem Sinn ja auch von der Spekulation behauptet wird, ist Identität zweier Verschiedener, damit Identität, die - von dem Philosophen - festgestellt oder behauptet wird, die aber als Identität nicht in das Erleben des Einzelnen eintreten kann. Nun ist auch in der Existenzphilosophie - dem Wortlaut nach auf jeden Fall bei Jaspers - das empirische Dasein des Einzelnen Erscheinung, aber es ist Erscheinung *seiner selbst*, als des eigensten wahren Selbst, nicht Erscheinung eines absoluten Ichs als des *einen, allgemeinen* Ich.

Damit geht sofort ein Weiteres zusammen: das absolute

Ich der Spekulation führt zu einem Monismus des Geistes. Existenzphilosophie dagegen, wie Jaspers schön entwickelt hat, zu einem Pluralismus und zu einer Art Monadenlehre. Freilich hat Jaspers gerade in bezug auf diesen Punkt auch die oben allgemein erwähnte Restriktion objektiver metaphysischer Aussagen besonders deutlich begründet: "Monade ist nicht Existenz, nicht geschichtliche Bestimmtheit, nicht verschwindende Erscheinung der Existenz in der Zeit, sondern die durch *alle Zeit bestehende* metaphysische *Einheit*. Sie ist daher ein Gebilde *hypothetischer* Metaphysik, nicht Existenz und ihre Erhellung. Ihr Gedachtwerden bringt *keinen Appell* an Existenz." (2, 432) Er spricht von diesen objektiven Ausdeutungen als einer "Versuchung im Wissenwollen" (l. c.) und vindiziert im Gegensatz dazu der philosophierenden Existenzherhellung: "Statt noch einmal zu tun, was Wissenschaft getan hat, wird unter Voraussetzung ihres Wissens *mögliche Existenz evoziert*." (2, 432)¹⁷ Was diesen Appell und die evozierende Funktion der Philosophie angeht, mag im Vorbeigehen noch eine Bemerkung gemacht werden: Philosophie, der philosophische Gedanke, Vortrag soll nicht gleichgültig lassen; er soll so sein, daß er mich angeht, interessiert, berührt, anspricht und zwar unmittelbar anspricht: so könnte man etwa ein besonders bei Jaspers hervortretendes Postulat der Existenzphilosophie formulieren. Metaphysische Spekulation wie z. B. die über Monismus und Pluralismus lassen uns kalt, sind scholastisch, leer und unfruchtbar.

Die Existenzphilosophie berührt sich hier mit dem Pragmatismus. James hat es lebhaft und gefühlt ausgesprochen, daß nur diejenigen Fragen der Metaphysik echte, etwas treffende, sozusagen sachhaltige Fragen sind, deren ver-

¹⁷ Hervorhebung von König.

schiedene mögliche Antworten nicht nur einen intellektuellen Unterschied ausmachen, sondern einen Unterschied bedingen rücksichtlich *unseres Verhaltens* im ganzen. Man muß diese Grundlage im Auge haben, um die pragmatische Lehre, die die Wahrheit als das Förderliche behauptet, richtig zu fassen. Beide Arten des Philosophierens bringen ein allgemeines Gefühl der Epoche zu Wort: es klingt schon vor in Schopenhauers Invektiven, ist ganz da bei Kierkegaard, auch, jedoch merkwürdigerweise nicht so deutlich bei Nietzsche; es gibt der Dichtung der Zeit (Naturalismus) Pathos; es endet in einem ausgesprochenen Widerwillen und Überdruß vor dem Wissen. Die große Wirkung der Philosophie Bergsons war vorzüglich die, daß Philosophie interessant zu sein schien. Das Erstaunen darüber war allgemein. Aber offenbar ist die Kategorie des Interessanten hier wesentlich doppeldeutig; denn mancher Existenzphilosoph wird zwar vielleicht nicht leugnen, daß Bergson interessant schreibt, aber er wird diese "literarische" Art von Interessantheit entrüstet unterscheiden von derjenigen Relevanz, die er von der Philosophie fordert. In der Tat ist es ein wesentliches Problem der Existenzphilosophie, welche Art von Interesse, von Macht des Betreffens gemeint ist.

Ganz allgemein stehen wir heute den Berichten über die Leidenschaft fröscholastischer Disputationen, frühchristlicher Dogmenkämpfe, antiker philosophischer Lebensführung mit Erstaunen gegenüber. Ist die Distinktion haltbar? Wer soll entscheiden über das wahrhaft Relevante? Ist es nicht denkbar, daß den einen kalt läßt, was den anderen leidenschaftlich interessiert? Man wird zu einem Begriff des allgemein menschlich Relevanten geführt, aber eben der Mensch ist verschieden. Der Logik nach ist es das Problem des bonum, wie es Aristoteles gesehen hat. Wie schwer es auch sein mag begrifflich dieser Fragen Herr zu

werden: es bleibt das Ausgangsgefühl, das man sich durch solche Schwierigkeiten nicht zerreden lassen soll, daß ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen menschlich gehaltvoller Philosophie und leerem unfruchtbaren Metaphysizieren. Aber die Erscheinung eines solchen menschlich gehaltvollen und daher unmittelbar jeden vir bonus ansprechenden Philosophierens scheint sich nicht vorausberechnen zu lassen. So wenig nun einerseits Jaspers den Vorwurf verdient, derartigen Denkfixierungen zuzuneigen, unterliegt nicht doch seine generelle Ablehnung metaphysischer Ausdeutungen der Einrede, daß sie etwas Unfixierbares, Unwissenbares fixiert und als festes Wissen ausspricht? Wer will behaupten, es sei undenkbar, daß ein künftiger Philosoph über das Problem von Monismus und Pluralismus ein Kapitel schreibt, das an unmittelbarer Macht zu ergreifen die drei Bände von Jaspers in Schatten stellt? Dennoch ist der ursprüngliche Sinn der Forderung, mag sie auch in der Existenzphilosophie und näher dann bei Jaspers einseitig und mißverständlich vertreten sein, ein unbedingt wahrer und tiefer: jede echte geistige Produktion gehorcht dieser Forderung, wie umgekehrt ja die Forderung selbst gar nicht konzipiert werden könnte, wenn es nicht Werke gäbe, die wir dann groß und Schöpfungen nennen, die sie mehr oder minder erfüllen. Es ist eine Forderung, die wesentlich steigerbar ist und deren qualitative Grade zu den formellen Kategorien der Klassik, Vor- und Nach-Klassik Anlaß geben. Die fragliche Forderung, als die der Produktion, nicht des Produkts ausgesprochen, ist gleichsam die Nachzeichnung des Rätsels geistigen Schaffens: daß ein Subjektives *objektiviert* wird (Jaspers weiß das im Prinzip sehr wohl; cf. seinen Begriff des "objektivierenden Sichselbstverstehens", 2, 417. Ferner: "Phantasie als absolutes Bewußtsein ist die Liebe, welche Erhellung der Seinsgewißheit im Schauen der Dinge, in Bildern

und Gedanken wird ... Durch die Phantasie erfasse ich das Sein in der Chiffre alles Gegenständlichen als etwas, das nicht gegenständlich werden kann, obgleich es unmittelbar gegenwärtig ist. Phantasie ist die positive *Bedingung für die Verwirklichung der Existenz* ... Durch Phantasie wird das Auge frei, das das Sein sieht ... Die Inhalte der Phantasie stehen in einer *ursprünglichen Gewißheit* vor Augen, die ihren Maßstab in sich selbst hat ... Durch Denken allein bemächtige ich mich keiner Philosophie, sondern nur in der Aneignung, in der das Denken Mitteilung wird für Undenkbares, das aber in jedem seiner Momente durch ein Gedachtes gleichsam vertreten ist. Bildende Phantasie ist ein Leben in Gestalten als Seins-symbolen, spekulative Phantasie ein Leben in Gedanken als Seinsvergewisserungen." (2, 282 f.)). Schöner über das Fragliche zu reden ist schwer möglich. Der Begriff *dieser*-produktiv, schöpferisch genannten - Objektivierung des Subjektiven ist in der Kunst z. B. faßlich als die Umsetzung eines subjektiven Erlebnisses in ein dichterisches Werk. Es ist im Grunde der tiefe Sinn der einfachen Volksweisheit: daß was vom Herzen kommt eo ipso auch zum Herzen spricht. Problem ist nur die rechte Auffassung *der Umsetzung* des sozusagen im Herzen Seienden in es als ein vernehmbares Draußensein. Auf jeden Fall ist diese Umsetzung kein unmittelbarer "Ausdruck". Es ist ein Spiegelproblem. Zugleich das Problem des Allgemeinwerdens des Einzelnen.

Ferner: Das absolute Ich ist wirklich (actu), ist die Wirklichkeit schlechthin. der Weg für uns ist: es gibt Ich, folglich das absolute Ich. An sich jedoch geht das absolute Ich dem bedingten Ich vorher. In der Hegelschen Wendung setzt das absolute Ich das bedingte Ich, um zu sich selbst zu gelangen. Dagegen ist das wahre Selbst der Existenzphilosophie als dasjenige, dessen Erscheinung das

empirische Selbst ist, eine Art Möglichkeit. Ich kann unbedingt existieren. Ich bin und ich kann sein und dies so, daß das Seinkönnen mein Wesen ausmacht. So ist denn auch, was hier empirisches Ich heißen kann, nur der Möglichkeit nach Erscheinung des wahren Selbst. Daß das Seinkönnen das Wesen des Menschen ist, drückt Heidegger so aus, daß die Sorge das Wesen ist. Logisch ist es das Paradox, daß das Wirklichsein des Menschen das Möglichein ist (oder eben: daß das Sein das Seinkönnen ist). Bei Fichte *setzt* das Ich sich selbst. Schon Kierkegaard hat (in "Entweder-Oder") dieses Sichsetzen bewußt in ein Sichwählen fortentwickelt (Entweder-Oder, 2, 181: "In dem ich absolut wähle, wähle ich die Verzweiflung; und in der Verzweiflung wähle ich, setze ich das Absolute, das ich selbst bin; oder, was für mich ganz dasselbe besagt: ich wähle das Absolute das mich wählt; ich setze das Absolute, das mich setzt. Vergesse ich einen dieser Ausdrücke über dem anderen, so ist meine Auffassung des Wählens unwahr; denn die Wahrheit ist gerade die Identität des Wählens und Setzens und Gewählt- und Gesetztwerdens."¹⁸ (Vgl. dazu Jaspers, 2, 42-45.)

¹⁸ Søren Kierkegaard, Gesammelte Werke, Jena: Verlag Diederichs 1922.

Weiterer Versuch über den allgemeinen Charakter der Existenzphilosophie

Es fällt unmittelbar auf, daß die Existenzphilosophie keine Metaphysik ist und gleichwohl doch nicht, was allein übrig zu bleiben scheint, Wissenschaft oder Predigt. Sie hat einen empirischen Charakter, der gleichwohl nichts mit einem sogenannten Empirismus zu tun hat. Die Schwierigkeit der Bestimmung dieses einheitlichen und doch schillernden Charakters ist dieselbe wie die der Bestimmung des wahren Selbst, das zufolge seiner Identität mit dem empirischen Selbst, empirischen Charakter hat, doch aber nichts gegenständlich Festes ist.

Allein ist sie nicht doch Metaphysik? Hat Heidegger mit seiner Ontologie nicht doch eine legitime Möglichkeit verwirklicht? Liegt nicht der Unterschied zwischen Dilthey und der Existenzphilosophie eben darin, daß Dilthey ganz fraglos nicht Metaphysiker ist, während die Existenzphilosophie "philosophischer", "metaphysischer", überhaupt "methodischer und strenger" zu sein scheint? Die Bestimmung dieses Mehr ist das ganze Problem; daß überhaupt ein Mehr vorliegt fühlt man unmittelbar und das Bewußtsein davon ist in den fraglichen Autoren ja auch lebendig. Mag auch Heidegger sich schon allzusehr der alten Metaphysik genähert haben (was immer noch fraglich ist), mag auch Jaspers die volle Mitte des Mehr innehalten: wie ist dann der Abstand *beider* von Dilthey zu beurteilen? Handgreiflich gefragt: haben wir heute wieder eine Metaphysik, eine eigenständige Philosophie oder stehen wir noch in dem Raum, den Kant überschattet beziehungsweise erhält? Dilthey scheidet, so fruchtbar er historisch gesehen gewesen ist und vielleicht noch sein wird, für diese Betrachtung im großen anscheinend doch aus. Er scheidet deshalb aus, weil er die Zertrümmerung der Me-

taphysik durch Kant rein von ihrer negativen Seite auffaßt - beziehungsweise weil er den von Kant freigemachten Raum einfach von sich selbst aus füllte. Er gehört eben doch in die Epoche des Neukantianismus. Die Existenzphilosophie hingegen steht unbestreitbar in *einer Linie* mit der deutschen Bewegung. Beide sind dadurch ausgezeichnet, daß sie in *immanenter* Fortentwicklung das Kantisches Resultat *positiv* zu nehmen suchen. Ich versuche nicht das äußerst Schwierige und ja schon Versuchte: den Unterschied beider zu ermitteln, sondern beschränke mich auf eine Charakterisierung der Anknüpfung und Fortentwicklung, die die Existenzphilosophie dem Kantischen Gedanken gibt.

Für Heidegger ist Philosophie Metaphysik, für Jaspers ist Philosophie nicht Metaphysik sondern der Titel seines Werkes zeigt das Rätsel - "Philosophie". Daß Kant die Metaphysik alten Stils endgültig zerstört hat, ist im Grunde die Überzeugung beider. Geht der Unterschied von Jaspers und Heidegger rücksichtlich der "Metaphysik" und "Ontologie" vielleicht letztthin auf einen Wortstreit zurück? Woher nimmt Jaspers das Recht seine metaphysiklose Philosophie "Philosophie" zu nennen? Dies in Schwebelassend exponiere ich weiter an Jaspers.

Philosophie ist für Jaspers nicht Metaphysik. Das Kantische Resultat wird nicht nur übernommen, sondern erweitert, vertieft und befestigt, ja absolut gesetzt. Dennoch ist diese Philosophie der Metaphysik ungleich näher als das Denken Diltheys. Die erste Auflösung dieses Rätsels ist die, daß für Jaspers die Philosophie zwar nicht Metaphysik ist, aber in *wesentlicher Bezogenheit auf Metaphysik* steht. Von daher kann der dritte Band der Jaspersschen Philosophie den Titel "Metaphysik" tragen. Metaphysik ist also einerseits nicht möglich, anderseits schreibt Jaspers eine Metaphysik. Die Einheit davon geben folgende Sätze in

dem Paragraphen "Aneignung und Gegenwart": "Metaphysik ist jeweils aus eigener Gegenwart *angeeignete Geschichte der Metaphysik*, und sie ist ebenso aus der Geschichte der Metaphysik offenbar gewordene Gegenwart (sc. ob Gegenwart der Transzendenz oder Gegenwart der Metaphysik ist fraglich)." (3, 32)¹⁹

Die Anknüpfung an Kant ist also bezeichnet in dem Wort, daß Metaphysik "angeeignete Geschichte der Metaphysik" ist. So wie es bei Kant fraglich ist, ob die Kritik der Metaphysik selbst Metaphysik ist (eine Wendung, die in gewisser Weise Heidegger vollzogen hat), so ist bei Jaspers das Entsprechend nicht fraglich mehr, sondern positiv gesetzt: "Philosophie kann Metaphysik nicht geben, doch sie erwecken und zur Helligkeit bringen." (3, 33)

Wie bei Kant, so wird auch bei Jaspers die menschliche Haltung zur Metaphysik durch einen radikalen Zeitschnitt getrennt, durch einen Schnitt, jenseits dessen ein naives metaphysisches Denken für unmöglich erklärt wird. Und wie Kant auf dem Wege über die praktische Philosophie einen gewissen Rückweg fand zu den Gehalten der früheren Metaphysik, so ist die existenzielle Aneignung bei Jaspers eine Art von Rehabilitierung der in der naiven Epoche geschaffenen metaphysischen Gehalte. Das Denken dieser Gehalte - denn in dem ganzen Prozeß der Aneignung müssen sie ja eben zunächst einmal gedacht und durchdacht werden - ist das Philosophieren bei Jaspers. Dieses Philosophieren ist als ein in metaphysischen Gehalten sich bewegendes Denken selbst ein "metaphysisches Denken". Als ein Denken jedoch, das jenseits jenes Zeitschnitts sich vollzieht, als also ein Denken, das nicht mehr naiv sich selber und in sich selber lebt, heißt es ein "metaphysisches Denken ohne wirkliche Gegenwart des Ursprungs". Und

¹⁹ Hervorhebung und Klammerbemerkung von König.

indem nun das heutige Philosophieren für Jaspers wesentlich ein solches Denken ohne Gegenwart des Ursprungs ist, bestimmt er die Philosophie als "Spiel" (3, 33). Dieses Spiel soll freilich ein in gewisser Weise "ernstes Spiel" sein. "Die in diesem Spiel noch unverbindlich gegenwärtige Ergriffenheit darf daher nicht mit der Wirklichkeit entscheidender Existenz verwechselt werden. Das Spiel der Metaphysik ist ernst, sofern es seinen Grund in dem Suchen der Existenz hat und seine Inhalte als Möglichkeit auf sie treffen." (3, 33) Ob in diesem letzten Satz etwas konkret Haltbares gesagt ist oder ob er nur in einem abstrakten Denken eine systematische Position abrundet, lasse ich dahingestellt.

Wesentlich in diesem allen ist die Stellung zur Geschichte, näher zu dem früher einmal naiv Hervorgebrachten. Das "aneignende Verhältnis" zu solchen Schöpfungen wird *heute* zu dem ursprünglichen Verhältnis. Trotz mancher Worte hat Jaspers über diese Aneignung nichts durchaus Bestimmtes gesagt. Sie ist eine Art "Wiederholung" im Sinne von Kierkegaard und Heidegger. Allein es ist doch hart zu denken, daß eine Metaphysik, die für unmöglich erklärt wird, gleichwohl Wiederholung oder Aneignung finden soll.

Weiter entscheidend ist in der gleichen Richtung, daß dieses Verhältnis des *heutigen* Menschen *prinzipiell* gesetzt wird. In diesem Prinzipiellnehmen liegt teils der Anschluß an Kant, teils die Differenz zu Dilthey. Dilthey hat sozusagen das Ergebnis der Kantischen Kritik zur Kenntnis genommen und, indem er es als im großen und ganzen zu recht bestehend akzeptierte, neue eigene Wege gesucht. Die Existenzphilosophie setzt wie gesagt diese Situation prinzipiell, d. h. sie macht sie in gewisser Weise zu *der allgemeinen* Situation. Das ist der innerste problematische Knoten dieses Denkens; er enthält eine Art von Wider-

spruch. "Anders verfährt eine aneignende Metaphysik, welche aus Freiheit Transzendenz sucht. Sie kann nicht darauf verfallen, solche sich neu auszudenken, sondern muß versuchen, die in Jahrtausenden erworbene Sprache der Transzendenz aus der Verschüttung zurückzugewinnen. Diese aber ist anzueignen, in der Weise wie die eigene Gegenwart zu eigentlicher Gegenwärtigkeit angeeignet wird". (3, 32) Das Problem ist dies: ist die *heutige* Lage eine besondere, ausgezeichnete Lage oder gilt, was für das heutige Philosophieren gilt im Grunde für alles Philosophieren, also auch für das der früheren Metaphysik? Jaspers drückt sich an diesem Punkt mit dem Instinkt der Gefahr äußerst behutsam aus. Er sagt "aneignende Metaphysik könne nicht darauf verfallen, solche sich neu auszudenken": im Grunde eine Tautologie, wenn diese Metaphysik schon von Anfang an eine aneignende sein und heißen soll. Man wird daraus schließen, daß die frühere Metaphysik keine aneignende war; allein dies ist eben fraglich, insofern die Bestimmung "aneignende Metaphysik" bei Jaspers als eine Bestimmung der Metaphysik schlechthin auftritt.

Was hier als das Problem des Titels aneignende Metaphysik auftritt ist das generelle Problem der Existenzphilosophie. Man sieht das sofort beim Blick auf das Wort "aneignend", anstelle dessen ebensogut das Wort "geschichtlich" stehen könnte. Die aneignende Metaphysik bei Jaspers ist eine "*geschichtliche* Metaphysik". Die Lehre von Jaspers ist: daß die Metaphysik (das Metaphysizieren, Philosophieren) geschichtlich ist *und zwar eben per se* geschichtlich. Dieser Satz, dieses "per se" Geschichtlichsein ist sozusagen das ganze Geheimnis und in ihm liegt das "Mehr" gegenüber Dilthey, von dem ich oben sprach. Wenn nun Metaphysik, wenn überhaupt irgend etwas *per se* z. B. geschichtlich ist, so heißt das, daß

es als solches z. B. geschichtlich ist; und dies wiederum besagt doch wohl, daß *jedes* Solches das ist. Von daher erwächst dem auf diese Weise Bestimmenden als eine bemerkenswerte Art rein logischer Notwendigkeit, daß er, auch wenn diese Bestimmung im Blick auf das *wesentlich Heutige* erwachsen ist, sie ausdehnen muß auf das Frühere. In concreto: wenn nach Kant für diejenigen, die sein Resultat im großen und ganzen akzeptieren, die *heutige* Metaphysik wesentlich aneignende, geschichtliche Metaphysik ist, und wenn dieser Ansatz dahin ausgesprochen wird, daß das Philosophieren *per se* geschichtlich ist, dann macht diese Bestimmung von sich aus nach rückwärts hin *jede* Metaphysik zu einer geschichtlichen. Und das heißt dann, daß der radikale Schnitt, der die Zeiten wesentlich trennt, wieder aufgehoben wird. In dieser innersten Bewegung des einen solchen Schritt-Machens und ihn Wieder-aufheben-Müssens liegt das Problem. Und man muß sich dabei klar sein, daß dieser Zeitschnitt für die Existenzphilosophie *ebenso wesentlich ist* wie seine Aufhebung.

Dieser Charakter ist nun noch genereller; und wir nehmen ihn an seinem höchsten Punkt auf mit dem Satz dieser Philosophie, daß *der Mensch per se geschichtlich ist*. Jeder Mensch also ist geschichtlich; der Mensch ist ein geschichtliches Wesen. *Jeder Mensch?* Offenbar wiederholt sich hier die Problematik der *per se* geschichtlichen Metaphysik. Daß der Mensch geschichtlich ist, heißt *unter anderem* daß er ein aneignendes Wesen ist. Aneignend ist er wieder *unter anderem*, wenn er philosophiert. Aneignend im Philosophieren ist er aber *wesentlich heute*; also ist er *wesentlich heute* ein geschichtliches Wesen. Indem er dies nun aber *per se* sein soll, wird der Zeitschnitt rückgängig gemacht.

Existenz ist der Terminus für das Sein des *per se* geschichtlichen Wesens. Existieren heißt Geschichtlich-*sein*

(z. B. bei Heidegger näher: Zeitigen als Vorlaufen, Gegenwärtigen und Wiederholen). Für die Termini Existenz und Existieren tritt nun wieder dieselbe Problematik ein: existiert *der Mensch* und *jeder Mensch*? Diese Frage gabelt sich aber hier, weil das Existieren ein Seinkönnen (bei Heidegger ein Selbst-zu-sein-Verstehen in den beiden Modi von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit) ist. So bei Jaspers: "Nicht mein Dasein also ist Existenz, sondern *der Mensch ist im Dasein* mögliche Existenz ... Existenz ... steht zu ihrem Dasein in Aufschwung oder Abfall." (2, 2) Die Gabelung tritt auch als terminologische Differenz zwischen Heidegger und Jaspers zutage, denn bei Heidegger ist "Existenz" ein neutraler Ausdruck in den Modi von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit, bei Jaspers ist Existenz immer schon eigentliche Existenz. Nun ist klar, daß von dem per se Geschichtlich-sein her die Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit in besonderem Maße genuin wird. Allein die Frage ist, ob vor dem Zeitschnitt diese Differenz überhaupt irgendeinen Ansatzpunkt hat. Der Unterschied der durch den Schnitt getrennten Zeiten könnte ja darin liegen, liegt vermutlich darin, daß jenseits seiner oder vorher überhaupt kein Boden ist für die rücksichtlich des Existierens wesentliche modale Differenz, wohl aber diesseits des Schnitts oder heute. Woraus, da Existenz ohne diese modale Differenz, die sich nur in der Bewegung aus dem einen Modus heraus beziehungsweise in den anderen Modus hinein darstellt, gar nicht Existenz ist, folgt, daß es vor dem Schnitt überhaupt keine Existenz weder im Sinne von Jaspers noch im Sinne von Heidegger gibt. Die Existenzphilosophie hat, wie man sieht, zufolge der logischen Struktur dieser Verhältnisse eine natürliche Affinität zum Problem der *Unschuld*. Das Problem der Unschuld ist ja auch dieses, daß ein Zeitschnitt besteht, jenseits dessen schlechthin Unschuld herrscht, unbedingte

Unschuld, d. h. ein Zustand, der überhaupt nicht - an und für sich - der *Frage* schuldig oder nicht schuldig unterliegt; diesseits dessen jedoch nicht etwa statt der Unschuld so etwas wie Schuld besteht, sondern ein Zustand, der - will man ihn generell charakterisieren - in sich ein Schuldigsein können ist. Die absolute Unschuld hingegen ist kein Schuldigsein können, nur von dem Faktum des Verlusts der Unschuld aus könnte man in sehr äußerlich, gleichwohl jedoch nachdenkenswerter Auffassung sagen, die Unschuld könne (sc. es sei möglich, daß) ein Schuldigsein können werden.

Weiterer Versuch einer allgemeinen Bestimmung der Existenzphilosophie

Das Kernproblem für die Interpretation ist das *Existieren*, das *Sein*. Es wird immer aufdringlicher, daß dieses "Sein" in einer inneren Affinität steht zu dem früher²⁰ an dem Beispiel des "Prinzipseins" erörterten Sein. In dieselbe Linie gehört auch die Bemerkung, die anlässlich des Ganzseins gemacht wurde: wonach gewisse Prädikate des Ich²¹ (wahr, gewiß, schuldig, nichtig, ferner vermutlich subjektiv, objektiv), ausgesprochen als ein *So-sein* (z. B. eben *Schuldig-sein*), eine wesentliche Doppeldeutigkeit in einer innersten Einheit als eine Synthesis gleichsam von kopulativem Sein und Sein als Tun enthalten. Die Vermutung ist gerechtfertigt, daß auch der rätselhafte Unterschied zwischen dem empirischen Selbst und dem Selbst im existenziellen Sinn in dieser Synthesis gründet.

Eben dieselbe logische Lage muß man auch in dem "Geschichtlich-sein" erkennen. Es ist wesentlich ein Ge-

²⁰ Hinweis Königs auf Darlegungen im Abschnitt 32.

²¹ Hinweis Königs auf Prädikatsbestimmungen des Ich im Abschnitt 30.

schichtlich-*sein* wobei "sein" den Doppelsinn eines kopulativen Seins und eines Seins im Sinne von Tun hat.²² Das Problem wäre nun die Einheit dieses Doppelten ursprünglich zu ergreifen. Einen Fingerzeig in dieser Richtung gibt vielleicht die allgemeine Bemerkung, daß und wie ungewöhnlich die Logik der Existenzphilosophie eine *Logik der Situation*, d. h. eine Logik, die sich im Sprechen über Situation bildet, ist. Ich habe damit Folgendes im Auge: "A ist in der und der Situation" führt in dem "ist" auf das Kopula-*sein*. In-einer-Situation-*sein* ist aber - zufolge des Eigenwesens von Situation - wesentlich noch mehr, nämlich sich in dieser Situation so oder so verhalten. Insofern ist es ein In-der-Situation-*sein*. Das Sichverhalten in der Situation ist *unmittelbar* verbunden mit dem kopulativ verstandenen In-der-Situation-*sein*. Der Erwähnung z. B. dessen, daß A in Rom ist, knüpft sich zwar gleichfalls leicht die Frage an, was er dort mache, tue; allein *diese* Anknüpfung ist offenbar keine "unmittelbare", wie die es ist, wenn der Darlegung der Situation, in der sich ein Bekannter befindet, *unmittelbar* die Frage folgt, was er denn nun tue, wie er sich darin zu verhalten gedenke. Die Situation ist *eo ipso* eine Art von *Aufgabe*: man "meistert" z. B. eine Situation.

Über die Situationslogik hat Jaspers sehr bemerkenswerte Ausführungen gemacht [2, 201 ff., Hrsg.]; bei Heidegger tritt der Begriff nur scheinbar zurück: Situation in dem generellen Sinn, der hier intendiert wird, ist bei Heidegger *die Welt*. Das In-der-Welt-*sein* ist dasselbe - logisch betrachtet - wie das In-der-Situation-*sein*. Heideggers Weltlogik ist Situationslogik. Er sagt: "*Das Worin des sich verweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens*

²² Dazu handschriftliche Notiz: (cf. "in eine *Geschichte* verwickelt sein"; "das ist eine böse *Geschichte/Situation*").

von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt." (86) "Weltlichkeit" ist "selbst ein Existenzial" (64). Es scheint unmittelbar deutlich, daß die Bestimmung der Welt gleich gut als Bestimmung von Situation gelesen werden kann. Man kennt die komischen Wirkungen, die die Auffassung der Bewandtnis des Beggenden in der sogenannten Situationskomik hat.

Zwischen In-der-Welt-sein und In-der-Situation-sein einerseits, Geschichtlich-sein andererseits besteht eine enge Verwandtschaft. Das Problem der rechten Interpretation des *per se* Geschichtlich-seins ist formal dasselbe wie das des *per se* Weltlich-seins. Daß einem logischen Subjekt Prädikate wie "geschichtlich", "weltlich" (wahr und so fort) *per se* zukommen, obwohl diese weder determinierende noch modifizierende (dies letzte wäre z. B. "eine geschichtliche Persönlichkeit" oder "ein weltlicher, irdisch gesinnter Mensch") Prädikate sind,²³ liegt in dem Moment des Seins als Tuns.

Für diese Situationslogik ist nun der Unterschied von einzelnen Situationen und demjenigen, was Jaspers Grenzsituation nennt, ungemein wichtig. Für Heidegger ist Dasein und In-der-Welt-sein schlechthin dasselbe. Jaspers unterscheidet sie, weil er die Seinslogik Heideggers mit ihrer Gegenstellung gegen Vorhandenheit und so fort nicht mitmacht. Aber die Differenz beider verschwindet auch wiederum, weil der Mensch auch bei Jaspers "als Dasein immer in einer bestimmten Situation" (2, 209) ist. Dieses "daß ich als Dasein immer in einer bestimmten Situation" bin, nennt Jaspers "die erste Grenzsituation", die "das Geschichtliche in allem Dasein der Existenz zum Bewußtsein

²³ Bezug auf § 1 von "Sein und Denken", wo König den erwähnten Unterschied der Prädikate macht. In Kürze: Determinierende Prädikate nennen, bezeichnen sinnlich faßbare Eigenschaften (z. B. blau, süß); modifizierende Prädikate beurteilen Beschaffenheiten (z. B. gerecht, gütig, schön).

bringt" (2, 209).²⁴ Er spricht auch von ihr als der "Grenzsituation" der geschichtlichen Bestimmtheit der Existenz" (2, 210). Es ist das schon früher gestreifte Problem spezifisch menschlicher Situationen in ihrem logischen Verhältnis zu *der Situation des Menschen*. In Frage steht das Verhältnis der Logoi "die Situation" und "die Grenzsituation". Wie kann, logisch gesehen, "daß ich immer in einer bestimmten Situation bin" *selbst* "eine Situation", eine Grenzsituation, in der ich bin, heißen? In bezug auf diesen Unterschied ist ferner klar, daß einerseits eine Situation immer jemandes Situation ist: sie ist nämlich die Situation des in dieser Situation Seienden; die Situation besitzt, hat gleichsam die oder den In-ihr-Seienden; es ist das ähnlich wie z. B. daß Schlagen, Laufen und dergleichen wesentlich Laufen jemandes ist. Andererseits trifft man mit dieser Auslegung nicht den Sinn der Jemeinigkeit bei Heidegger. Hier setzt die Grenzsituation ein: die Grenzsituation ist in der Tat je meine. Das besagt mehr als daß sie je jemandes ist.

Man *ist sich bewußt* in einer Situation zu sein. Das entsprechende Nichtwissen ist eine Art "Unwissenheit" (vgl. Kierkegaard, "Begriff der Angst"), für die ein guter Terminus nicht leicht zu haben ist. Es ist eine Art von Naivität oder Unschuld. Hier ist nun wieder der Unterschied zwischen der Einzelsituation und der Grenzsituation ungewöhnlich wichtig: in der Grenzsituation bin ich; in die Einzelsituation kann ich geraten; das bedingt einen wesentlichen Unterschied rücksichtlich des Zum-Bewußtsein-kommens. Um das zu sehen, bedarf es einer Einsicht in das Verhältnis von Sein und Wissen in bezug auf die Situation. In-einer-Situation-sein hat wesentlich eine Art

²⁴ Bei Jaspers ist "daß" nicht kursiviert, wohl aber "als Dasein immer in einer bestimmten Situation".

Wissen zum Grunde. Hierin liegt der Unterschied zu dem bloß kopulativen Insein. Rein kopulativ war z. B. der Reiter auf dem Bodensee in einer Situation, wenn wir annehmen, daß er während des Rittes keinen Augenblick ahnte, wo er war. Unter Situation verstehen wir nun aber, wenn auch nicht immer, so doch wesentlich, eine Situation, um die ein Bewußtsein besteht. Sie ist, grob gesagt, wesentlich eine subjektiv-objektive Situation. Man kann ihr eine *rein* subjektive Situation als eine Art unbegründeten Meinens, in ihr zu sein, gegenüberstellen. Und parallel dazu stände eine *rein* objektive Situation oder *Lage*: die Lage des Hauses, des Steins oder auch die des Reiters, der schlechthin nicht weiß, wo er in Wahrheit ist. Es ist nun, wie gesagt, Situation wesentlich immer eine subjektiv-objektive Situation. Für sie gilt, daß das Wissen um das Insein die Situation zur Situation *macht*, obwohl man anderseits doch in ihr sein muß, soll sie einem zum Bewußtsein kommen. Dieses Doppelte ist keineswegs, wie man zunächst glauben mag, Sache des Wortgebrauchs, der Terminologie. Es hat nicht darin seinen Grund, daß wir sozusagen willkürlich unter Situation eine solche verstehen, zu der das Wissen des Betreffenden um sie gehört. Hält man dies im Auge, so sieht man, daß der Begriff der Grenzsituation oder der des In-der-Welt-seins notwendig dazu führt, den Menschen durch ein ursprüngliches Wissen und zwar eben durch ein Wissen um das Insein konstituiert sein zu lassen.

Der Logos von Situation und Welt hat zunächst *formal* eine innere Affinität zu dem Logos von z. B. *der Gefahr*. Ich meine: so etwas wie die Situation oder die Welt muß logisch zusammengesehen werden mit so etwas wie die Gefahr. Im Sprachgebrauch besteht hier der entscheidende Unterschied zwischen so etwas wie "Lage" und auch "Situation" einerseits und anderseits der subjektiv-objektiv-

ven Situation. In subjektiv-objektivem Sinn ist "schöne Situation" immer ironisch. Situationen sind wesentlich schwierig, prekär, gefahrvoll. In-der-Situation-sein ist also ähnlich aufzufassen wie In-der-Gefahr-sein. Man kann in einer "Gefahr schweben", ohne es auch nur "zu ahnen": *rein* objektive Gefahr. Eine *rein* subjektive Gefahr ist gleichfalls denkbar. Zugleich sieht man aber hier besonders deutlich, daß die Ursprungsschicht durch die subjektiv-objektive Gefahr dargestellt wird. Sie ist diejenige Gefahr, in der einer ist und der er sich zugleich bewußt ist. Diese Bemerkungen sind für die Logik des Weltbegriffs bei Heidegger heranzuziehen. Vor allem zur Ermittlung - mit Heidegger gesprochen - des "Seinssinns" von Welt beziehungsweise von Gefahr. Irgendwie "gibt es" ja Welt und entsprechend mindestens Gefahren, wenn nicht *die* Gefahr (welch letzte dann diejenige wäre, die je meine ist). Welt ist nichts, was es gibt ohne den in ihr Seienden; das ist deutlich bei "Gefahr", die es gewiß nicht geben kann, ohne einen, der in ihr ist. Aber es gibt gleichwohl Welt, wie ja auch eine Gefahr in der Tat besteht oder auch nicht besteht. Das Bestehen der Gefahr ist wie das Bestehen der Welt eine Art von Objektivem, ohne doch weder das Bestehen eines Dinges noch das Bestehen eines Sachverhalts zu sein. Die Gefahr ist weiterhin noch nicht so etwas wie das Unglück, das hereingebrochen *ist*. Sie ist, obgleich sie besteht, in irgendeiner Weise sozusagen von Möglichkeit durchsetzt: Die Erfassung dieses "Von-Möglichkeiten-durchsetzt-seins" ist eine Hauptschwierigkeit für die logische Analyse. Die Gefahr ist wirklich da, aber sie ist zugleich doch eben - sozusagen per se *nur* - Gefahr, d. h. sie ist nicht das fertige Unglück. Das In-Gefahr-Seiende ist eben noch nicht das Verlorene, das Zugrundegegangene. Die Gefahr hat so gleichsam einen offenen Horizont, eine Art offener Flanke oder vielleicht besser eine

Art objektiver Unbestimmtheit. Es ist dieselbe objektive Unbestimmtheit, die, recht besehen, die Welt bei Heidegger charakterisiert. Das Merkwürdige darin ist dies, daß es einerseits einen reellen Unterschied gibt zwischen einem nur eingebildeten In-Gefahr-sein und einem wirklich In-Gefahr-sein; daß anderseits das Wirklich-in-Gefahr-sein irgendwie immer nur eine Art von Vielleicht-in-Gefahr-sein ist. Ich meine: ob einer wirklich in Gefahr war, ist, so könnte man meinen, augenscheinlich nur, wenn das Unglück eingetreten ist. Die Gefahr ist das Drohende; sie ist gleichsam der Drohende; aber ob der Drohende seine Drohung verwirklicht, ist, solange er noch droht, ungewiß. Die Wirklichkeit der Gefahr ist die Wirklichkeit des Drohens. In dieser Formulierung ist der Paradoxie die Spitze abgebrochen. Das Drohen ist natürlich irgendwie auf Möglichkeit innerlich bezogen: als Drohung etwas zu tun, das noch nicht Ausführung der Drohung ist. Allein die Gefahr ist ja nicht so etwas wie "der Drohende" und von daher bleibt das Paradoxe bestehen.

Für die Existenzphilosophie ist nun generell bezeichnend, daß das Leben, sagen wir das menschliche Leben, wesentlich so ist, daß, so lange wir leben, *irgend etwas bedroht ist*. Was das Bedrohte ist, ist das Problem. Irgendwie wird es richtig sein zu sagen: *Existenz* sei das Bedrohte; dies so verstanden, daß es *Definition der Existenz ist, daß sie dasjenige ist was bedroht ist*. Das Bedrohende ist irgendwie die Welt. Das In-der-Welt-sein ist per se das In-Gefahr-sein. Leicht denkt man hier formal an die Frage: was nutzt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt aber Schaden leidet an seiner Seele; Kierkegaard hat über sie methodisch in "Entweder-Oder" Bd. 2 gehandelt. "Seele" ist in dieser Frage, formal verstanden, ein anderes Wort für "Existenz". Und weiter formal: worum es geht ist "je ich selbst". Dabei ist der Umschlag zu berücksichtigen zwi-

schen dem, was ich in der Weise *habe*, daß das Gehabte zugleich Ich ist: meinen Leib z. B. habe ich und er ist irgendwie auch Ich. Es ist der alte Unterschied, den Aristoteles schon kennt, zwischen äußerem Gütern, leiblichen Gütern und Gütern der Seele. Der Nous z. B. heißt es bei ihm,²⁵ ist "am meisten" ich selbst. Daß dieses Selbst das höchste Gut ist, muß in der gegenwärtigen Perspektive dahin verstanden werden, daß es *nichts ist als* das Bedrohte. Was rücksichtlich seiner droht ist eine Art Schwächung, Beschädigung bis zur Vernichtung. Es ist das "höchste" Gut, insofern es das Letzte ist, was man verlieren möchte beziehungsweise dasjenige, das man um keinen Preis verlieren, also "unbedingt" bewahren möchte. So gesehen ist das Streben (ὅπερεσθαι) nach dem höchsten Gut ein Sich-mühen um die *Bewahrung* einer Art von Besitz.

Diese Bestimmung der Existenz ist nun formal und entsprechend leer. Es ist dieselbe Formalität, die in der Ethik des Aristoteles die Bestimmung der Eudaimonie als des *summum bonum* kennzeichnet. Ihr folgt die Frage auf dem Fuß: was denn die Existenz in *concreto* sei.

Allein der Unterschied von Einzelsituation und Grenzsituation - es ist ein *Selbstunterschied*²⁶ - bedingt eine Korrektur der gemachten Ausführungen. Man muß gewiß z. B. das Leben besitzen, wenn möglich sein soll in Lebensgefahr zu geraten. Und so etwas wie "das Leben" besitzen

²⁵ EN IX 8, 1169 a 4.

²⁶ Der Begriff des *Selbstunterschieds* ist für Königs Denken zentral. Modifizierende Prädikate (vgl. Anmerkung 23) nennen, bezeichnen zwar auch, aber, so König, nicht lediglich, sondern indem sie zugleich beurteilen. Sie haben den Unterschied zu determinierenden Prädikaten in sich selbst. Es ist ein 'innerer' Unterschied oder, mit anderem Wort, ein "Selbstunterschied" der modifizierenden Prädikate. Der Begriff durchzieht die Darlegungen in "Sein und Denken", wo in einer Anmerkung zu § 23,6 auf dessen Verwandtschaft mit dem der spekulativen Logik Hegels zugehörenden Begriff des "übergreifenden Allgemeinen" hingewiesen wird.

wir in irgendeinem Sinne in der Tat. Besitzen wir nun auch die Existenz, das höchste Gut? Sind wir ihrer gewiß? Es ist "die Gefahr, in der ich mich ständig erfahre" (Jaspers, 3, 84). Sicher: wir sind, leben; dessen sind wir gewiß. Es ist die Cartesische Gewißheit. Aber der "Kampf (Sorge) um Existenz" ist im Unterschied dazu ebenso sehr auch ein Kampf um etwas, das erst errungen wird. Es ist ein "Kampf um": aber weder rein ein Kampf um ein Land, das wir noch nicht besitzen, noch rein einer um das schon besessene Land. Er ist weder reine Verteidigung noch reiner Angriff noch ein Wechsel beider. Die Existenz ist ebenso sehr etwas, was ich habe als was ich nicht habe. Hier setzt ja die Bestimmung Heideggers ein, der das Existieren als Seinkönnen faßt. Die Logik dieses Seinkönnens ist durch das früher Gesagte noch keineswegs erschöpft. Im Vorbeigehen bemerke ich dazu noch Folgendes: Das Seinkönnen ist zwar ein Tunkönnen, aber das ist nicht eindeutig. Man kann z. B. Violine spielen irgendwie als ein Tun auffassen. Tunkönnen wäre dann also näher Violine-spielen-können. Seinkönnen wäre dann Vermögen, Potenz, näher aktive Potenz. Dieses "Vermögen" wäre dann noch - ganz im Anschluß an Aristoteles, *De Anima* über das Strategieren-können - in doppelter Weise denkbar: als Anlage (Veranlagung) und als ausgebildete und besessene Fertigkeit. Für diese Begriffe ist nun entscheidend und charakteristisch, daß sie selbst und ihre Negation sich ausschließen: wer z. B. in diesem Sinn Violine spielen kann, kann es eben und könnte es zu gleicher Zeit auch nicht nur zufolge eines Widerspruchs. Davon ist nun das fragliche Seinkönnen Heideggers prinzipiell zu unterscheiden. Auch es ist eine Art Tunkönnen. Allein man muß dieses Tunkönnen auffassen gemäß der Rede "ich kann es tun", die einer etwa an einem Abgrund sagen könnte, in den er hineinspringen kann: ich kann hinunter-

springen, kann es tun, kann es "über mich bringen". Und nun sieht man, daß in diesem zweiten Fall das Es-nicht-tun-können, es auch lassen können wesentlich Mitbestimmung des positiven Könnens ist. Man kann in diesem Sinn nur dann in den Abgrund springen, wenn man es auch "nicht tun kann". Das Seinkönnen Heideggers (und entsprechend die mögliche Existenz bei Jaspers) ist nach Maßgabe dieses letzten Tunkönnens, das in sich zugleich ein Nicht-tun-können ist zu interpretieren. Man sieht die innerste Affinität dieser Konzeption zu dem Begriff der Freiheit. "Die Angst kann man mit dem Schwindel vergleichen. Wessen Auge veranlaßt wird, in eine gähnende Tiefe hinunterzuschauen, der wird schwindlig. Worin liegt aber die Ursache hiervon? Ebenso sehr in seinem Auge wie in dem Abgrund; wenn er nur nicht hinunterstießt! So ist die Angst der Schwindel der Freiheit." (Kierkegaard, "Begriff der Angst" S. 57)

Ein Vermögen, Talent besitzt man also oder man besitzt es nicht. Und entsprechend lebt einer oder lebt eben nicht. Aber die Existenz ist kein solches Vermögen, kein solcher Besitz und gleichwohl nicht ein Anderes und Fremdes, um dessen Besitz man kämpfen könnte. So ist auch die Freiheit kein Besitz.

Hier öffnet sich nun ein gewisser Ausblick auf die *Transzendenz*. "Die Transzendenz des Menschen" ist grammatisch vielleicht zu interpretieren wie "der Gott des Menschen" oder auch wie "die Freiheit des Menschen". Die Transzendenz ist das Transzendieren des Menschen, das Hinübergehen zu Gott, zum Unbedingten. Es ist, formal, ein Schaffen (Machen) Gottes (Genitivus objektivus), das nicht Schaffen des Götzen ist. Gott ist wesentlich "je mein Gott". In gewisser Weise ist Gott also Habe (οὐσία), Besitz: der Gott der Christen ist der Gott, den die Christen haben. Es versteht sich, daß diese Habe weder mobile

noch immobile ist. Hauptproblem ist dieser Habecharakter. Ob ich meine Brieftasche noch habe, dessen kann ich mich durch Nachfühlen versichern, ein Sichversichern, das entfernt an die Cartesische Vergewisserung erinnert. Die Vergewisserung, ob ich meinen Gott noch habe, ist offenbar anderer Art. Hier sind die Reden zu erinnern, wonach "etwas (z. B. der Bauch) sein Gott ist", "sein Ein und Alles". Dieses "sein-Gott-sein" ist dieselbe formale Leere, wie beim summum bonum beziehungsweise bei der Eudaimonie. Auch ihr gegenüber geht das Fragen dann weiter auf die nähere Bestimmung: so z. B. der Bauch. In bezug auf "Gott" könnte man von hier aus dasselbe sagen, was Aristoteles bei Gelegenheit der "Eudaimonie" bemerkt: "Im Namen stimmen hier wohl die meisten überein ... was aber die Eudaimonie sein soll, darüber entzweit man sich ..." (EN I 2, 1095 a 18)

Man "verliert sein Herz an", "hängt sein Herz an ..." und es ist möglich zu sagen: "er hat nichts woran er sein Herz hängen könnte". Ähnlich "hat" man z. B. eine Aufgabe; klagt, daß man "nichts mehr zu tun hat" (keinen Wirkungskreis mehr). Und dem ist wieder ähnlich: "mein Leben hat keinen Sinn mehr". Mit dem "Verlust der Lebensaufgabe" hat das Leben "*seinen Sinn verloren*". Eben auf solche Logoi wie "eine Aufgabe besitzen, verlieren" ist die Aufmerksamkeit zu richten. Die Kategorie des "Kampfes (Sorge) um" als weder reine Verteidigung noch reiner Angriff ist,²⁷ wenn auch vielleicht entfernt, zu illustrieren etwa am "Kampf um den Sinn des eigenen Lebens". In derselben Linie dieses "Habens" liegen endlich noch Wendungen wie: "er hat jemanden (niemanden), den er liebt". Es ist hier unmittelbar der *wesentliche Doppel-sinn*

²⁷ Hinweis Königs auf das wenig vorher erörterte Problem des "Kampfes um Existenz".

von: 1) er "hat eine Liebe", sc. er hat, besitzt eine Liebe (Lieben) 2) er hat, besitzt etwas, was er liebt: dies hier nicht so verstanden, daß er glücklicher Besitzer des Geliebten ist, sondern so, daß es überhaupt "jemanden oder etwas gibt", das er liebt, woran er sein Herz hängen kann. Auch wenn er "unglücklich liebt", besitzt er doch in diesem Doppelsinn "eine Liebe". Von daher ist dann das Merkwürdige möglich, daß er jemandem z. B. "seine Liebe" zeigen kann (z. B. die Photographie: "das ist meine Liebe"). Ein entsprechender Doppelsinn trifft für "Glaube" zu; ebenso für "Hoffnung": so mag z. B. Orest die ganze Hoffnung der Elektra sein. Gott ist in diesem Verstand mein Glaube, meine Hoffnung und meine Liebe (die christlichen Kardinaltugenden der Scholastik). Man muß das recht verstehen: so wie ich sagte, die Existenz sei dadurch *definiert*, daß sie dasjenige ist, was bedroht ist, so ist Gott - natürlich in dieser Perspektive gesehen - dadurch definiert, daß er mein Glaube, Liebe, Hoffnung ist. "Gott" ist *der Ausdruck* für "meine Liebe ..." in dem dargelegten Doppelsinn dieses Worts; und zwar "meine unbedingte (absolut größte) Liebe". Es ist entsprechend klar, daß von einem "Verlust" der Liebe oder des Glaubens beziehungsweise von einem Verlust Gottes gesprochen werden kann. Man möchte versuchen, die Konzeption der Existenz auf dem Boden dieser Begrifflichkeit zu erörtern und wenigstens teilweise besser zu verstehen.²⁸ Ich erinnere an das schon Bemerkte, daß Jaspers Liebe, Glauben und - nun merkwürdigerweise nicht Hoffnung sondern - Phantasie als die dreifache Einheit des "erfüllten absoluten Bewußtseins" beschrieben hat und daß ihm dies absolute Bewußtsein *die Gewißheit der Existenz* (2, 276 und 257) ist. Ich

²⁸ Handschriftliche Randnotiz: sc. Nimmt man "Existenz" als unbedingtes Verhalten, dann ist *sie* Haben und Sein in *Einem*.

existiere nur, insofern ich einen Gott habe oder einen absoluten Glauben. Inwiefern ist nun die Existenz das Bedrohte? Was ihr droht ist offenbar der Verlust des absoluten Bewußtseins, d. h. des unbedingten Glaubens. Und das Bedrohende ist die Welt.²⁹ Das In-der-Welt-sein ist In-der-Situation-sein als In-der-Gefahr-sein dieses Verlusts. Woran es nun liegen mag oder wie es auszusprechen ist, daß "die Welt" in diesem Sinn per se bedrohend³⁰ oder gefährlich ist, mag dahingestellt bleiben. Wesentlicher ist zunächst die Erörterung der Bewegung des "Kampfes um". Ich meine: die wesentliche Unstetigkeit, Unsicherheit des Besitzes von Liebe und Glauben, damit aber die Unsicherheit des Existierens, d. h. dessen, daß ich existiere. Man kann wohl glauben und lieben wollen, ohne es doch zu können.³¹ Und ferner ist die Situation dieser Unstetigkeit, wenn sie einmal eingetreten ist, selbst eine ständige; aber ist sie von allem Anfang an bei jedem *die* Situation? Hier scheinen doch die Hegelschen Kategorien der Unmittelbarkeit und der aufgehobenen Unmittelbarkeit in ihr Recht einzutreten. Wie steht die Existenzphilosophie zur Unmittelbarkeit? Nimmt die Existenzphilosophie an, daß der

²⁹ Handschriftliche Notiz auf einer Beilage: "Die Welt ist das Bedrohende, weil aus ihr die Verführungen erwachsen, die tiefen Verführungen, die bewirken, daß einer verkommt. Dieses Verkommen als ein in sich selbst Abhandenkomen. - Sich verloren vorkommen. Das ist der Verlust des Selbst. Aber wenn wir eine große Liebe verlieren, so sind wir dagegen machtlos - es ist noch kein Verlust des Selbst. Obwohl sein mag, daß einer verkommt, weil er nicht mehr liebt." Der Zusatz ist von König nicht zeilengenau plaziert; sinngemäße Zuweisung vom Hrsg.

³⁰ In König's Typoskript steht "bedroht".

³¹ Notiz auf einer Beilage: "Da ist also auch ein ganz anderes Können-wollen; eine ganz andere Art von Nachahmung. Vornehm-sein-wollen. - Jemand "kann etwas nicht vertragen" (z. B. schlechte Musik) - oder "ich kann solches Zeug nicht lesen". Wenn nun jemand *das* nachahmen, nachhaffen wollte. Jünger (Stefan George). Unterdrückung des eignen Empfindens, Verfälschung. Etwas, was einem spontan gefällt, unterdrücken; es nicht wahrhaben wollen, daß es spontan gefällt. Sich-anders-wollen als man *ist* (οὐσία). Mit-sich-unzufrieden-sein." Für die Stellenzuweisung vgl. Anmerkung 29.

Mensch ursprünglich (anfänglich) "gläubig" ist? Hier wäre das Vertrauen zu analysieren; auch daran ist zu erinnern, daß "gläubig" absolut gebraucht werden kann wie z. B. "zutraulich".

An dem Begriff des Selbst und damit der Existenz ist noch eine andere wesentliche Seite hervorzuheben. Unsere Erörterung steht unter der Direktive der Frage: woher der Drang zum Selbst und zur Existenz? Oder, wie schon früher formuliert, woher der Abstoß zur Eigentlichkeit? Das "Ringen" (hier doch ein bezeichnendes Wort) um den "Lebensinhalt" ist noch unmittelbar verständlich als Streben nach dem *summum bonum* oder nach der *Eudaimonie*. Allein in "Selbst" und "eigentlicher Existenz" liegt noch etwas anderes.

Zunächst eine Vorbemerkung: "Das Selbst", "Gott", "das Ein und Alles", "die Situation", die fragliche "Habe" und dergleichen haben etwas gemeinsam mit z. B. "dem Eindruck von ..." ³²: sie alle gehen auf Wendungen zurück, die irgendwie theoretisch genommen werden. Ich denke z. B. an folgende Wendung: "mein Gott!" (als unwillkürlicher Ausruf); "das ist doch eigentlich kein Leben"; "ich bin in einer schwierigen Situation" und dergleichen. Auch an den obigen Unterschied von Tunkönnen und Tunkönnen ist zu erinnern mit der Wendung "ich könnte es doch ebensogut lassen und tue es doch". Auf das Recht, die Motive und die Struktur der theoretischen Drehung gehe ich nicht näher ein, sondern behandle sofort "das Selbst".

Das Selbst ist nichts, was einfach bezeichnet werden könnte; es kommt unwillkürlich und unversehens im Sprechen zum Vorschein und dann sogleich in bestimmtem Ton. Z. B. "ich selbst war anderer Ansicht, drang aber nicht damit durch": "Ich selbst" oder "ich für mein Teil" oder ein "be-

³² "Eindruck von ...": Thema der §§ 1-12 von "Sein und Denken".

tontes" "ich". Oder: "da kommt er selbst": "z. B. bei einem Aufzug: erst kommen ... dann ..., dann ... und schließlich "er selbst", die Hauptperson. Oder: einer berichtet über etwas und zugleich was der und der dazu sage; wir unterbrechen ihn mit der Frage (es ist die Frage, die unter Umständen eigentliche Kommunikation einleitet): "Und was sagst du selbst dazu?", "Wie ist dein eigenes, dein persönliches Urteil?" Oder: "selbst Aristoteles (sogar Aristoteles) ist der Meinung", d. h. er macht keine Ausnahme. Man sieht wohl, daß das Selbst wendungsmäßig irgendwie auf Gegenstellung, Gegensatz, Unterschied, Ausnahme, Eigenheit, Absonderung, Sichherausheben hindeutet. Nun kann man von "dem Selbst" des Menschen sprechen. Das nehmen wir hier als eine Tatsache hin, obwohl ihre Möglichkeit eine eigene Besinnung verdiente. Auf jeden Fall scheint dann zu gelten: Das Selbst (mein, dein, sein Selbst) ist das jemandem *unterschiedlich Eigene*. Und dies als eine Art *Definition*: Individualität; individuelle Monade. Das Selbst ist "das unterschiedlich Eigene"; es ist nicht "ein unterschiedlich Eigenes". "Das unterschiedlich Eigene" ist dann selbst noch nicht ohne weiteres eindeutig, weil es nur auf dasjenige Eigene ankommt, das ich in der Weise habe, daß ich zugleich es bin.

Die Dialektik, die mit dieser merkwürdigen Identität von Haben und Sein in Sicht kommt, wäre genauer zu verfolgen. Von den mannigfachen Problemen hebe ich nur zwei hervor: 1) das des Selbst-*seins*, 2) das Problem von so etwas wie einer "individuellen Vernunft", eines "individuellen Geistes": ich *habe* ihn und ich *bin* ihn. "Ihn sein" heißt aber beispielsweise *hier*: *so* denken, empfinden, fühlen, wollen. Im Grunde: Anders-denkender-sein: "sein" *auch hier* in einem Doppelsinn von kopulativem Sein und einer Art von verbalem Sein (für das Problem der Verbalität von so etwas wie "so denken" cf. "Sein und Denken"). Für die-

sen Doppelsinn ist allgemein an den Doppelsinn von "ein Tuender sein" zu erinnern. Auf der Basis dieser Begrifflichkeit ist dann die Möglichkeit deutlicher einer Diskrepanz: insofern ich das, was ich - geworfen, verhängt, schicksalsmäßig - schon bin und immer schon bin, eigentlich oder uneigentlich sein kann. Ich nehme etwas Verhängtes ernsthaft auf: Wurzel des unbedingten Handelns: ich kenne ja nicht mich selbst (das Verhängte); ich kann mich nicht erst kennen lernen wollen, um dann dementsprechend zu handeln.

Folgendes ist nun allgemein von höchster Wichtigkeit hier: Der Abstoß aus der Uneigentlichkeit ist nicht motiviert durch ein vorhergehendes Wissen um die Uneigentlichkeit: Eher ist umgekehrt zu sagen, daß ich um sie weiß nur in und zufolge der Bewegung von ihr weg. Formal logisch ist dieses Verhältnis ähnlich dem, das Scheler in bezug auf das Wissen vom höheren Wert als höherem dahin ausgedrückt hat, daß der höhere Wert als höherer *im Vorziehen gegeben* sei.³³ Entsprechendes wird für das Selbstsein gelten. Man kann nicht philosophisch beweisen und überhaupt erkennen, daß das Selbst das höchste Gut ist, um zufolge dieser Erkenntnis dann entsprechend zu handeln. Eher wäre umgekehrt zu sagen, daß darum gewußt wird, weil entsprechend gehandelt wird. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist damit das wichtigste Moment der Existenzphilosophie bezeichnet.

Diese Position muß unterschieden werden von zwei anderen, die äußerlich ähnlich sind und mit denen zu vergleichen belehrend ist: 1) von der abstrakt oben schon formulierten: ich kann z. B. jemandem durch Mitteilung und hinweisende Belege klar machen, daß er in Lebensgefahr

³³ Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1916), I. Teil, II B 3; Gesammelte Werke Band 2, Bern 1954.

ist. Der Gewarnte kann dann entsprechend handeln. Eventuell entsteht dann die anlässlich der Polarfahrer behandelte Aufgabe: sich mit dem Bewußtsein der Gefahr zu durchdringen, um alle Kräfte mobil zu machen. Ein ganz wesentlicher Unterschied dieser Einzelsituation der Polarfahrer und der Grenzsituation ist wohl der, daß das Wissen um die Gefahr als Gefahr in der Grenzsituation in der Bewegung aus ihr heraus wurzelt, während die fragliche Einzelsituation dadurch charakterisiert ist, daß in ihr die Bewegung aus der Gefahr heraus dem Wissen um die Gefahr folgt; 2) wie ist das obige "darum wissen, weil man so handelt", isoliert genommen, zu interpretieren? Ein Beispiel für dieses Moment in seiner Isolation wäre etwa folgendes: Der Mensch ist selbstsüchtig, "egoistisch". Um das zu wissen, braucht man nur sich selbst zu beobachten. Oder: Der Mensch strebt zweifelsohne nach Lust; das ist ein empirisch verifizierbarer Verhalt. Wir kennen uns in dieser Hinsicht. In diesen Fällen geht ein so Handeln vorher; und ich stehe zu "mir selbst" beziehungsweise zu "meinem empirischen Selbst" dann wenig anders als irgendein Dritter. "Selbstsüchtiges" Sichverhalten ist dasjenige, das dem auf solche Weise bekannten oder kennbaren empirischen Selbst dient. "Empirisch" heißt dies Selbst wohl von daher, weil es dasjenige ist, von dessen Qualitäten wir auf solche empirische Weise Kenntnis bekommen. Man kann anscheinend alle Wendungen auch für das empirische Selbst auslegen: z. B. "da kommt sein wahres Selbst zum Vorschein"; auch mag es hier ein "eigentliches Selbstsein" geben, so z. B. wenn einer sich die Zügel schießen läßt und "eigentlich" sich so verhält, wie er ist. Von diesen beiden Möglichkeiten ist nun die Logik des existenzialen Selbst entfernt zu halten. Das Wissen um das existenziale Selbstseinkönnen kommt nicht durch Introspektion zustande, sondern kündigt sich in eigentümlichen

Phänomenen an; es ist ein Wissen, das man jedem impunieren kann. Hier liegt die systematische Bedeutung der "Befindlichkeit" Heideggers. Das Befindlichsein, das Heidegger als Existenzial faßt, ist nichts anderes als das In-der-Situation-sich-befinden. Aus diesem Ansatz entwickelt sich eine Interpretationsmethode für solche Befindlichkeiten oder Stimmungen. Man versucht, indem man sich ihnen überläßt, sich durch sie vor den Grund der Stimmung tragen zu lassen oder, anders ausgedrückt, sich durch sie die Situation "erschließen" zu lassen. Die Stimmung hat hier eine ähnliche Funktion wie "der Eindruck von ...", dessen Stimmungsseite in "Sein und Denken" bewußt zurückgestellt ist. Beide nämlich - sowohl die Stimmung als auch der Eindruck von ... - haben eine innere Affinität zum sprachlichen Ausdruck. Eine Stimmung ist potentia Ausdruck; "mir ist als ob ..." ist unter Umständen eine solche Wendung, die eine Stimmung "ursprünglich interpretiert".³⁴ Die interpretierende "Beschreibung" der Stimmung wird meist durch Phantasie eine Situation zeichnen, die der sozusagen phantasiemäßig erratene Grund der Stimmung ist: in einer Situation dieser Art müßte man wohl sich so bestimmt fühlen. Diese Meinung trägt das Beschreiben; und hier liegt, nebenbei gesagt, eine Wurzel des Antizipierens. Denn daß z. B. ein geistiges Wesen anwesend ist (das Beispiel aus James)³⁵ ist offenbar reine Antizipation. So "erschließt" bei Heidegger z. B. die Angst das In-der-Welt-sein ("... sondern die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die Welt *als Welt*") (187). Daß "die Angst erschließt", obwohl doch zugleich

³⁴ "Ursprüngliches Interpretieren": Thema in "Sein und Denken" insbesondere der §§ 5,4; 28,3 und 40.

³⁵ In "Sein und Denken" § 24, 2d aus dem Buch von James (vgl. Anmerkung 5) aufgegriffen. Dort, S. 68, das Beispiel, Bericht eines Schweizers: "It was rather as if my personality had been transformed by the presence of a spiritual spirit."

und wesentlich *wir* irgendwie aus ihr erschließen, ist ein ähnlicher Logos wie in "Sein und Denken" der, daß "das Gefühl mir sagt, wofern ich es mir sage".³⁶ Auch solche Stimmungen sind "redende". Und wie in der Textinterpretation unsere Auslegung mit dem selber redenden Text sich eint, so ähnlich auch hier. Der "Text" ist dann die Sprache. Aber in diesem Problemkreis weise ich hier nur kurz auf das unterschiedliche Verhältnis hin, das zwischen Sprache und Denken besteht. Für die Methode selbst ist schon an Hamann zu denken, von dem Kierkegaard 5, 163 Folgendes zitiert: "Diese Angst in der Welt ist aber der einzige Beweis unserer Heterogenität. Denn fehlte uns nichts, so würden wir es nicht besser machen als die Heiden und Transzentalphilosophen, die von Gott nichts wissen und in die liebe Natur sich wie die Narren vergaffen; kein Heimweh würde uns anwandeln. Diese impertinente Unruhe, diese heilige Hypochondrie ist vielleicht das Feuer, womit wir Opfertiere gesalzen und vor der Fäulnis des laufenden seculi bewahrt werden müssen."

Es handelt sich hier ferner um ein gänzlich anderes Verhältnis zu sich selbst, ein gänzlich anderes "Selbstbewußtsein". Es ist nicht ein Bewußtsein von mir als empirischem Selbst, das Kierkegaard "abstrakt" nennen würde. Mit einem empirischen Vergleich ist die Sachlage etwa so, wie wenn einer etwas Unangenehmes zu erledigen hat und nun die Erledigung aufschiebt: damit ist auf empirische, endliche Weise ein Verhältnis gesetzt zwischen ihm und ihm. Auch hier hört man: "eigentlich müßte ich jetzt ..." Als die Realisierung noch fern war, hat man sich das Fragliche vorgenommen und stand damals ganz positiv zu diesem Entschluß. Nun kommt eine Art empirischer "Dämonie"

³⁶ Thema insbesondere von "Sein und Denken" § 27 mit dem Titel "Der Ausdruck *ein Gefühl sagt mir*".

(Kierkegaard): man läuft vor dem eigenen Entschluß weg. Das logisch Entscheidende dabei ist nun, daß in solchem Fall unter Umständen der Entschluß hinter dem Weglaugenden hersetzen kann. Es hat sich da sozusagen ein empirisches "eigentliches Selbst" gebildet, das von sich aus dem fliehenden uneigentlichen Selbst nachsetzt. Ich bin dann in einer bestimmten Situation: eben in der, daß ich mich selbst (ich selbst mich) verfolge. In diesem Verhältnis ist alle Willkür ausgelöscht: es ist z. B. kein Sichverfolgen mit Vorwürfen, das ich unter Umständen auch lassen kann. Vielmehr ist - durch eine Art von Willkür, durch irgendwie motivierten Entschluß - eine Situation eingetreten, in die ich mich selbst gebracht habe und dies in einem durchaus anderen Sinn, als wenn ich mich etwa durch eine Ungeschicklichkeit äußerlich in eine unangenehme Lage versetzt habe. Der fragliche Zustand ist eine Art Qual. Es ist ein Verhältnis von mir zu mir, in dem ich z. B. hinter mir zurückbleiben kann; und der Quotient sozusagen dieses Verhältnisses kommt in meinem bestimmten Befinden zur Erscheinung. Dabei ist denkbar, daß eine Zeitlang in meinem Bewußtsein nur diese Stimmung präsent ist; auch mag das entsprechende Handeln sich automatisch unter Ausschaltung des Bewußtseins vollziehen. Ich erinnere an hysterische Phänomene, auf die schon Kierkegaard bei der Behandlung des Dämonischen hingewiesen hat. Die Interpretation solcher Stimmung beginnt - vom psychoanalytischen Problem der Verdrängung sehe ich ab - in der Weise, daß wir uns nicht der Stimmung entziehen, sondern ihr nachgehend von ihr von ihren Grund gebracht werden. Zu erinnern ist, daß auch Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit sich selbst zu solchen Stimmungen gehören. Empirisch nenne ich dieses Beispiel, weil die beiden Selbst beide empirische Selbst sind. Es ist eine spezifisch menschliche Situation, aber nicht *die* Situation *des* Men-

schen. Ich habe mich durch den Entschluß oder Vorsatz selbst und mit Bewußtsein bestimmt. Im Unterschied dazu scheint das eigentliche Selbst der Existenzphilosophie a priori eine Bestimmung zu haben; so daß die Situation des Menschen a priori die eines Verhältnisses von eigentlichem, apriorischem Selbst zu uneigentlichem, empirischem Selbst ist. Das fragliche Selbstbewußtsein ist dann "konkret": als Bewußtsein davon wie es mit mir bestellt ist. Was die apriorische Bestimmung - es sei die *des Menschen* oder auch die *je eigenste des Einzelnen* - ist, darüber sagt die Existenzphilosophie prinzipiell nichts aus. Das Sichverstehen des Einzelnen ist ein Wagnis, um das niemand herumkommt und das niemandem abgenommen werden kann und soll. Die Wahrheit - "Wahrheit" in dieser Sache - kann nicht gewußt werden. Nur dies, daß der Mensch in einer Situation ist, nicht *in welcher* er ist, wird gesagt. Wahrheit ist hier Bewußtsein der Situation (von da aus fällt auch ein ganz intensives Licht auf so etwas wie "Streben nach der Wahrheit": in welcher Situation bin ich?). Und der obige Unterschied von Daß und Was kann dann so ausgedrückt werden: daß es Wahrheit gibt, aber daß wir nicht wissen, was sie in concreto ist.

Ist es möglich, diesen Logoi gegenüber eine theoretische Grundfrage zu konzipieren? Wie immer, auf jeden Fall liegt folgende Bemerkung nahe: Die Existenzphilosophie, vorzüglich Heidegger, faßt dieses Selbstbewußtsein und dieses Situationsbewußtsein als das primäre Element, als die Basis und Ermöglichung alles anderen Bewußtseins und Wissens. Aus ihm erklärt sie gleichsam seismäßig das empirische menschliche Verhalten (bei Heidegger das Besorgen). Offenbar ist es aber mindestens möglich, den Gedanken eines umgekehrten Weges zu fassen: einer Art von Erklärung der Gedanken über die apriorische Seinsgrundlage aus einer Reflexion über die empirischen endli-

chen Verhältnisse, aus deren immanenter Analyse allein ja *das Verständnis* der Kategorien gewonnen werden kann, mit deren Hilfe die angeblichen apriorischen Seinsgrundlagen zur Aussprache kommen können. Und da in dieser Philosophie, wie wir sagen, der Begriff der Situation eine ganz fundamentale Rolle spielt, so könnte dieses Problem in Kürze vielleicht dahin fixiert werden: welches Verhältnis besteht zwischen einer empirischen einzelnen Situation, einer "spezifisch menschlichen Situation" und zwischen *der* Situation des Menschen, der Grenzsituation? Ist "*die Situation des Menschen*" oder etwa "*das Leben des Menschen*" eine Sache oder nur ein Begriff oder in welcher Weise immer beides zugleich? Und ist das nicht im Grunde die theoretische Frage, was so etwas wie *das Sein* ist? Wie also verhält sich das Sein und der Begriff des Seins?

Was das fragliche Selbstbewußtsein angeht, so zeigt ein Blick auf sein empirisches Gegenstück, daß dabei noch wesentlich andere Momente berücksichtigt werden müssen, von denen ich nur Folgendes noch kurz heraushebe. Jedem Selbstbewußtsein liegt ein Messen zugrunde. Der "sehr Selbstbewußte" dünkt sich etwas. Sogenannte Erfolge heben das Selbstbewußtsein. Geht man in dieser Hinsicht über die Analyse empirisch verifizierbarer Verhältnisse hinaus, dann kommt so etwas wie das Gottesverhältnis (sehr abstrakt: das Verhältnis zum Sein) in Blick: das "Stehen vor" Gott. Man begreift nichts von den Bewegungen der Seele und überhaupt nichts vom Menschen ohne diese spezifisch menschlichen Bezüge. Aber sie sind zunächst durchaus eine empirische Angelegenheit. Selbst "Freiheit" hat hier einen Ort: z. B. freies (ungezwungenes) Verhalten. Überall entdeckt eine immanente, "phänomenologische" Betrachtung die interessantesten empirischen Verhältnisse. Aber tragen sie noch zu Metaphysik?

Klages

Die Philosophie von Klages duldet, daß wir sie durch *Gegensätze* in Beziehung setzen zur Existenzphilosophie. Ich zeigte, daß die Existenzphilosophie in *dem Selbst* das Unbedingte hat, daß ihr das Selbst das höchste Gut ist, wobei freilich das Verhältnis zwischen der Transzendenz oder Gott und dem Selbst verschieden deutbar ist und auch noch in den verschiedenen Deutungen von Heidegger und Jaspers Probleme hinterläßt, auf die ich nicht weiter eingehe. Wir fassen den fraglichen Gegensatz nun leicht mit der Bemerkung, daß z. B. ein sehr bezeichnendes und fundamentales Kapitel in dem dreibändigen Werke von Klages den Titel führt: "Vom Verhängnis der Selbsttheit".³⁷

Wir sahen, daß sowohl der spekulative Idealismus als auch die Existenzphilosophie - beide freilich in sehr verschiedener Weise - in dem Ich einen wesentlichen Unterschied entdecken und gleichzeitig ethisch fordern. Und überdies ist ja jedermann aus seinem eigenen Leben und Erfahren der Unterschied geläufig zwischen sich selbst, so wie er ist, und wiederum sich selbst, wie er, es sei, zu sein wünscht, es sei, sein soll oder glaubt sein zu sollen. Und in dieselbe Ebene gehört der aus der antiken Philosophie tradierte Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und der Vernunft, dem Logos. Zweifelsohne hat jede philosophische Auffassung des Menschen hier irgendwie ihre bestimmte Stellungnahme auszusprechen. Die Existenzphilosophie ist in dieser Hinsicht gekennzeichnet dadurch, daß sie eine eigentümliche Metaphysik der Moralität darstellt, deren Grundkategorie die *Geschichtlichkeit* ist. Ich meine

³⁷ Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1929-1932, Kapitel 39. - 5. Auflage als Dünndruckausgabe der drei Bände in einem Band, Bonn 1972.

damit: keineswegs betrachtet die Existenzphilosophie die Geschichte unter moralischen Gesichtspunkten; vielmehr entdeckt sie gleichsam in den geschichtlichen Kategorien ein Feld, das - unter dem fraglichen Gesichtspunkt des menschlichen Seins betrachtet - als eine Metaphysik der Moral expliziert werden kann. Immer hat man ferner das Wesen des Menschen darin gesehen und ihn dadurch vom Tiere abgegrenzt, daß der Mensch eine wie immer im einzelnen zu bestimmende relative Identität dieses Unterschiedes in ihm ist. Dem ordnet sich auch die Existenzphilosophie ein, insofern die geschichtlichen Kategorien *eo ipso* Synthesen sind, in denen der fragliche Unterschied zur Einheit gebunden ist. Im äußersten Gegensatz dazu unternimmt es die Philosophie von Klages, diesen Unterschied des Selbst, in dem jegliche Philosophie bisher das Wesen des Menschen sah, als einen *für das metaphysische Wesen des Menschen irrelevanten darzutun, ohne damit den Unterschied des Menschen vom Tier preiszugeben*. Da aber Klages selbstverständlich das Selbst und damit den das Selbst konstituierenden Unterschied in seinem tatsächlichen Bestehen nicht leugnet, so wird für ihn notwendig die Genesis dieses Selbst - eine Genesis, die nun nicht mehr also Genesis des *Menschen* ist - zu einem irgendwann und irgendwo einmal eingetretenen Ereignis, zu dem *geschichtlichen* Vorgang. Und wenn für alle bisherige Philosophie die Geschichte irgendwie zum Wesen des Menschen gehört, für die Existenzphilosophie das metaphysische Wesen des Menschen geradezu ausmacht, so ist für Klages die Tatsache, daß der Mensch Geschichte hat, nichts als eine *selbst geschichtliche Tatsache*, eine Tatsache freilich von ungemein schwerer Bedeutung. Klages steht damit durchaus auf dem Boden der gegenwärtigen Lage: der Erschütterung des Kontinuitätsbewußtseins. Die Wendung, die er hier nimmt, ist die, daß er die Tatsache

von so etwas wie Situation metaphysisch entwertet und als *geschichtliches Verhängnis* deutet. Der Mensch ist, so lehrt er, in der Tat ein geschichtliches Wesen; er ist "endlich und geschichtlich" (445); jedoch er ist dies erst seit etwa acht- bis zehntausend Jahren; und der Prozeß, der mit seinem Geschichtlichwerden damals eingesetzt hat, führt mit beständig fortschreitender Beschleunigung zum Untergang der Menschheit.

Wie Klages über die Existenzphilosophie urteilen würde, ist vielleicht nicht so schwer zu erraten: auch nach ihm ist ja wenigstens der Mensch von heute "endlich und geschichtlich". Und die Bewegungen, die die Existenzphilosophie vorzeichnet und die letztthin darauf abzielen, die Kontinuität des Lebens auf den *Entschluß zu sich selbst* zu gründen, wird er als eine bemerkenswert reine Beschreibung und Spiegelung der *tatsächlichen* Lage ansehen; sie werden ihm vermutlich ein deutliches Symptom dafür sein, daß das Verhängnis, das er objektiv statuiert, sich nun auch in dem Bewußtsein der Philosophie selber, wenn auch freilich umgedeutet, fühlbar macht. Man könnte sich sehr gut denken, daß er in der "Geworfenheit in den Tod" bei Heidegger den subjektiven Ausdruck für das erkennt, was er das metaphysische Verhängnis der Menschheit nennen könnte; und die Übernahme dieser Geworfenheit durch das Vorlaufen in den Tod ließe sich von ihm aus in ihren Motiven wohl verständlich machen, verständlich freilich als ein Akt der Verzweiflung.

Woher kommt Klages? Wohl lassen sich leicht Vorgänger angeben; er selbst legt darüber in seinem Hauptwerk Rechenschaft ab, indem er damit gleichzeitig eine Theorie metaphysischer Art über das Auftreten der Philosophie verbindet. Käme es auf Namen an, so wären in erster Linie etwa Heraklit, Protagoras, Plutarch, gewisse mystische Philosophen der Renaissance, die Romantiker (Jean Paul,

Novalis, Carus und vor allem Eichendorff) Ernst Moritz Arndt, Daumer und vor allem dann Nietzsche zu nennen. Allein so unverkennbar die Herkunft vor allem von der Romantik und von Nietzsche ist, so steht er nichtsdestoweniger doch im wesentlichen für sich allein. Er ist der erste Philosoph von Rang, dessen Weltbild entscheidend und radikal mit der alten Orientierung an Antike und Christentum bricht. Sicher muß hier der Name Bachtols fallen, dessen völkerkundlichen Forschungen er nach seinem ausdrücklichen Bekenntnis entscheidende Anregungen verdankt. Aber zweifelsohne geht er weit über ihn hinaus. Er berücksichtigt nicht nur einfach die *vorgeschichtliche* Menschheit, er widmet ihr nicht nur ausgedehnte Forschungen; neben Bachtols hat er darin ja auch große Vorgänger unter den europäischen und amerikanischen Anthropologen, Soziologen, Ethnologen und Religionspsychologen. Worauf es vielmehr ankommt ist, daß er der erste Philosoph ist, dessen Metaphysik *im Kern* von dem Problem der vorgeschichtlichen Menschheit berührt und bestimmt ist. Wie immer auch spätere Besinnung über sein Werk urteilen wird, sie wird ihm nicht den Ruhm versagen: sich als erster in einem metaphysischen Entwurf von Tiefe um ein konkretes Verständnis der Gesamtgeschichte des Menschengeschlechts dieser Erde im Hinblick auf die neuen Forschungen der Völkerkunde und mit den Mitteln, die ihm die Geschichte der bisherigen Philosophie an die Hand gab, bemüht zu haben. Wahrscheinlich trifft diese Kennzeichnung mit seinem eigenen Urteil zusammen. Im Vorwort nämlich zur ersten Auflage des "Kosmogonischen Eros" von 1921 weist er auf das Werk hin, das er später unter dem Titel "Der Geist als Widersacher der Seele" veröffentlicht hat und sagt dort, es unternehme "an der Hand der Hauptergebnisse bisheriger Sagenforschung und Völkerkunde ... den Bewußtseinszustand des vorge-

schichtlichen Menschen zurückzuführen auf den Glauben an die *Wirklichkeit der Bilder*" und es werde für diesen Glauben "den Beweis metaphysischer Wahrheit" erbringen.

Wie wahrscheinlich jede philosophische Konzeption größeren Ausmaßes entspringt auch seine aus einem scheinbar zufällig vermittelten inneren Sichzusammenfügen eigenständiger metaphysischer Ideen mit einem empirischen Forschungsfeld, welch letztes in seinem Fall eben das der Völkerkunde ist. Das Überredende gründet in diesem Schein von Nichtandersseinkönnen in bezug auf die Einheit dieser beiden Ausgangspunkte.

Wie macht Klages nun denkbar, daß zwar der Mensch von heute wahrhaft *geschichtlich ist*, daß er es aber nicht war? Wie kann verstanden werden, daß dieses Geschichtlichwerden aus dem früheren Menschen, dem vorgeschiedlichen, nicht ein ganz neues Wesen gemacht hat? Anders ausgedrückt: da die Veränderung, deren Ergebnis der geschichtliche Mensch ist, nach Klages radikal ist, wie kann sie dann als eine Art zufälligen Geschehens hingestellt werden, das die Einheitlichkeit des Begriffs "Mensch" mit Rücksicht auf den vorgeschiedlichen und geschichtlichen Menschen nicht aufhebt? Warum ist die Frage nach der Entstehung des geschichtlichen Menschen nicht vergleichbar mit der nach der Entstehung des Tiers oder der Pflanze oder auch des Menschen schlechthin? Freilich ist es ein Grundproblem für jede Philosophie, ob das Sein des Menschen in sich einheitlich ist und ob der Mensch essentiell geschieden ist vom Tier. Aber das Besondere der Philosophie von Klages ist dies, daß sie einerseits einen Begriff *des Menschen schlechthin* entwickelt, der zwar den Menschen essentiell vom Tier unterscheidet, und der dennoch damit den Menschen nicht aus der Gesamtkonzeption der Natur heraushebt; daß sie anderseits in ihrem

Begriff des *geschichtlichen* Menschen den Anschluß findet an die älteren Konzeptionen des Menschen als eines Wesens, das in irgendeinem Sinn zusammengesetzt und uneinheitlich ist. Aber eben damit bekommt die Frage nach der Einheitlichkeit des *Begriffs* "Mensch" bei Klages ihr spezifisches Gewicht.

An diesem Punkt setzt nun die Metaphysik von Klages im engeren Verstand ein; und er gibt hier die Antwort, die bekannt und beinahe schon populär geworden ist: Was den vorgeschiedlichen Menschen von dem geschichtlichen unterscheidet, was diesen geschichtlichen Menschen zu einem geschichtlichen und endlich Wesen macht ist *der Geist* beziehungsweise ist *die Anwesenheit des Geistes* im Menschen. Und zwar nicht in dem Sinn, in dem freilich jede bisherige Philosophie vom Geist, Logos, Vernunft, Verstand *im* Menschen gesprochen hat; sondern der Geist ist für ihn eine außerräumliche, außerzeitliche metaphysische Potenz, die in einem bestimmten Augenblick gleichsam von außen (θύραθεν) in die leib-seelische Einheit, die der vorgeschiedliche Mensch und essentiell der Mensch überhaupt ist, *eingedrungen* ist. Der Mensch, der geschichtlich ist, ist also ein Zusammengesetztes auch bei ihm; allein die Zusammensetzung ist eine solche, die den Menschen, insoweit er an der *Wirklichkeit* teilhat, nicht vermehrt, nicht integriert. Um es mit einem Bild zu sagen - und es kann in der Tat auch nur mit einem Bild gesagt werden: das Verhältnis des Menschen zu dem Geist, der in ihn eingedrungen ist, ist das Verhältnis eines Lebewesens zu einem Parasiten. Dabei ist dann die Korrektur, die diesem Bilde angefügt werden muß, wesentlich: denn der Parasit ist ein so wirkliches Wesen wie das Tier, dessen Parasit er ist; beide gehören *einem* Wirklichkeitsbereich an. Der Geist hingegen ist für Klages das metaphysische schlechthin *Nichtwirkliche*; er ist - man weiß nicht, ob

man sagen soll "metaphysisch das Nichts" oder "das metaphysische Nichts". Die Wirklichkeit und zwar die metaphysische Wirklichkeit ist schlechthin das Jenseits des Geistes, wie umgekehrt dieser schlechthin das Jenseits der metaphysischen Wirklichkeit. Man könnte sie gegeneinanderstellen als *das Sein* und *das Nichts*; und man müßte dann sagen und würde damit nicht durchaus den Gedanken von Klages verkehren, daß der geschichtliche Mensch derjenige Mensch ist, in den *das Nichts als Parasit eingedrungen ist*. Daher integriert der Geist auch nicht den menschlichen Träger des Geistes; er setzt sich nicht mit seinem Träger in einem eigentlichen Sinn zusammen, so wenig etwa die Null sich mit einer Zahl zusammensetzt, zu der man versuchen wollte, sie hinzuzuaddieren. Insofern ist auch der Mensch, der geschichtlich ist, ein Kompositum und zugleich kein Kompositum: so eben wie $a + 0$ eine Summe und auch wiederum keine Summe ist. Und so wenig die Hinzufügung des Nichts eine Größe gleichsam in ihrer Wirklichkeit verändert, so wenig verändert das Hinzukommen des Geistes den Menschen als ein Glied der Wirklichkeit oder ihn in seiner metaphysischen Wirklichkeit. Und anderseits verkehrt oder korrumpt ihn doch das Eindringen des Nichts sozusagen bis ins Mark. Der Unterschied des vorgeschiedlichen und des geschichtlichen Menschen ist also der zwischen einem Wesen, das heil, ganz und *ganz wirklich* und eben ihm, als einem Wesen, das gleichsam um das Nichts vermehrt ist. Und insofern versteht man in der Tat, daß die Vermehrung um das Nichts oder das Eindringen des Geistes den Begriff des Menschen nicht verändert, obgleich doch die Veränderung, die dadurch im Menschen Platz greift, denkbar radical ist.

Sie werden nun fragen: was unter dem Geist als einer der Wirklichkeit jenseitigen Potenz und als einem seienden

Nichts näher zu denken ist; ferner: auf welche Weise der Einbruch des Geistes in die Wirklichkeit und näher in dasjenige Element der Wirklichkeit, das nach Klages der Mensch ist, geschehen sei. Allein hier müssen wir unseren Wunsch nach weiterer Aufklärung auf Seite stellen. Klages selbst hat offenbar lange darum gerungen, diesen Grundpunkt seiner Konzeption dem Verständnis näher zu bringen; man darf vermuten, daß das Ungenüge, das er verständlicherweise hierüber empfand, ein Hauptgrund für die Verzögerung der Herausgabe des von ihm schon lange angekündigten Hauptwerkes gewesen ist. Am Schluß dieses Werkes schreibt er darüber mit schöner Naivität: "Obwohl ein großer, wenn nicht der größte Teil unserer Forschung darauf ausging, an der Seele die Punkte des "geringsten Widerstandes" gegen die Eingriffe des Geistes zu ermitteln, und, wie wir glauben möchten auch nicht ohne Erfolg, so ist es uns *nicht* gelungen, zu erklären oder verständlich zu machen, auf welche Weise ehedem - also vor Jahrtausenden in irgendeiner Menschengruppe - der erste Einbruch des Geistes habe stattfinden können." (1429 f.) Und so wollen auch wir nicht weiter dieser problematischen Fragestellung nachgehen. Klages erzählt gleichsam einen Mythos, ohne doch an dieser Stelle gerade mythisch sprechen zu wollen. Das ist das ungemein Bedenkliche dieser Sache. Die Handgreiflichkeit seiner Vorstellungskategorien erinnert an diesem höchsten Punkt des Systems an die von ihm sonst so sehr bekämpfte Sphäre mechanischer Begriffe. Es ist kein seltenes Schicksal, daß eine Philosophie gerade an den Stellen, wo sie sich anschickt, ihren zentralen Einsatz auszusprechen, merkwürdig inadäquat, ungeschickt, ja trivial wirkt. Wir übergehen daher diesen Punkt und wenden uns dem Bereich innerhalb dieser Grundidee kurz zu.

Was nämlich in der dargestellten Weise so inadäquat, so

unvorstellbar klingt - und "vorstellen" müssen wir es uns in diesem Fall - eben das zeigt ein ganz anderes und neues Gesicht innerhalb der Grenzen, die wir umrissen haben. Mit dem Gedanken nämlich, daß der Geist das Nichts ist, und daß dieses Nichts irgendwann einmal in die Wirklichkeit eingedrungen ist und nun irgendwie in ihr darin ist, bekommt Klages Anschluß an die Problemtradition, die wir in Kürze als die des Kampfes von Heraklitismus und Eleatismus bezeichnen können. Was auf der einen Seite wie eine unpassende mechanische Handgreiflichkeit wirkt, fungiert auf dieser anderen Seite als eine sehr bemerkenswerte Art erkenntnistheoretisch-logischer Reflexion. Die metaphysische Wirklichkeit nämlich, die Klages im Auge hat und die das Nichts schlechthin ausschließt, die sozusagen "nichts als Wirklichkeit" sein soll, ist für Klages *ein Geschehen*, ein pulsierender Strom von *Urbildern*, rücksichtlich derer die metaphysische Koinzidenz dieser Urbilder einerseits und von Seelen anderseits, die die Bilder anschauen und erleben, dargetan wird. In dieser Wirklichkeit aber kehrt in gewisser Weise das Heraklitäische *Werden* wieder, wenngleich ich sofort hinzusetzen muß, daß merkwürdiger- und vielleicht bezeichnenderweise das Wort "Werden" in dem ganzen Werke von Klages, in dem doch so viel von dem Sein gesprochen wird, überhaupt nicht vorkommt. Allzu nahe würde ja auch bei diesem Wort die Erinnerung daran liegen, daß das Werden mit der Negation und mit dem Nichts innerlich in Verbindung steht. Aber wie immer: die metaphysische Wirklichkeit bei Klages ist ein Strom, der das Nichts schlechthin ausschließt; und rücksichtlich dieses ausgeschlossenen Nichts erklärt Klages nun, daß es identisch sei mit *dem Sein*. Sie müssen das recht auffassen, denn die Begrifflichkeit von Klages ist an diesem Punkt unbewußt berechnend und geradezu hinterlistig: Die Identität nämlich dieses Nichts mit

dem Sein ist nicht etwa beispielsweise die von Hegel behauptete Identität von Sein und Nichts, die nach Hegel dem Werden zugrunde liegt; vielmehr ist es eine Art sprachlicher, terminologischer Fixierung. Klages trennt vermöge, wie er sagt, "sprachlicher Übereinkunft" (S. 16) Wirklichkeit und Sein. Die Wirklichkeit ist ihm jener metaphysische Strom von Urbildern; und diese Wirklichkeit ist schlechthin nicht das Sein, sondern "*das Zeitlichwirkliche*" (S. 16), während er unter "dem Sein" die außerzeitliche Gegenständlichkeit der mit sich identischen Dinge versteht. Und auf diese Weise kommt die fragliche Identität von Sein und Nichts bei ihm von daher zustande, daß er dasjenige metaphysische Nichts, das nach ihm der Geist ist, verantwortlich macht für diese außerzeitliche mit sich identische Gegenständlichkeit der Dinge und zunächst und vor allem des sogenannten Dinges der Wahrnehmung. Nur nämlich kraft der Anwesenheit dieses Geistes im Menschen hat der Mensch die nach ihm verhängnisvolle Fähigkeit, aus dem Strom der Bilder solche identischen Dingkerne herauszureißen, in wörtlichem Verstand "festzustellen" und gleichsam aufzuspießen. Das der Zeit entzogene Sein - eben diese festen und in der Veränderung identisch bleibenden Dinge - ist gleichsam die Spiegelung oder auch die Projektion des stets mit sich identischen und außerzeitlichen *Selbst* oder *Ich*, welches der Mensch ist, nachdem der Geist in ihn, in seine sich unaufhörlich wandelnde Seele eingedrungen ist.

So ist die Philosophie von Klages sozusagen ein Heraklitzismus in bezug auf die metaphysische Wirklichkeit und ein Eleatismus in bezug auf den Geist und auf die uns bekannte Dingwelt, deren wir uns heute, als die geschichtlichen Menschen, die wir nach Klages sind, bewußt sind. Und diese Verbindung von Heraklitzismus und Eleatismus dürfen Sie in derselben Weise auffassen und gegebenen-

falls beurteilen wie die Verbindung und Komposition von Seele und Geist im geschichtlichen Menschen: das unveränderliche ewige Sein der Eleaten ist das Nichts, insofern es in die strömende Wirklichkeit gleichsam von außen eingedrungen ist. Das Sein ist das Nichts, das parasitär in der Wirklichkeit haust und insofern es in ihr haust.

Aus diesem Ansatz entwickelt sich nun dasjenige, was man im engeren Sinn die Logik von Klages nennen könnte. Wie der Geist gleichsam wie ein Keil in den lebendigen *Zusammenhang* der Seele mit den sie durchwirkenden Bildmächten eindringt, wie er durch sein Eindringen ihn spaltet und ihn depotenziert zu der bloßen *Beziehung* seiender Subjekte auf seiende Objekte, so ist überhaupt und allgemein der Geist das Spaltende, Trennende; und sein eigentlichstes Tun und sozusagen seine Früchte, an denen er zu erkennen ist, sind *die Grenzen*. Der Begriff der Grenze - das Punktes sowohl des Raumes als auch der Zeit z. B. - spielt eine große Rolle in dieser Logik. Mit seiner Hilfe gelingt es Klages, eine sehr interessante Theorie der Begriffsbildung zu entwickeln; eine Theorie, die für seine gleichfalls fundamentale Unterscheidung zwischen einem *begreifenden Denken* und einem *hinweisenden Denken* maßgebend ist. Ebenso wurzeln hier seine logischen Spekulationen über dasjenige, was er *Akt* nennt und worunter er gleichsam punktuelle und daher zeitlose *Taten* des Geistes versteht, deren wesentlichstes Resultat eben solche Grenzsetzungen sein sollen. Die Wirklichkeit ist nach ihm kontinuierlich, wie das Erleben, das als wesentliche Seite zur Wirklichkeit gehört; der Geist hingegen beziehungsweise die Taten dieses Geistes sind gleichsam Stiche und zwar *wesentlich diskontinuierliche,zählbare* Stiche in das unterliegende Strömen und kontinuierliche Fließen der Wirklichkeit.

Hier nimmt Klages bekanntlich Gedanken von Melchior

Palágyi auf.³⁸ Ich verfolge nicht weiter, wie es Klages von diesen Ansätzen aus in der Tat gelingt, wesentliche Probleme der Logik in eine neue Beleuchtung zu rücken. Hier und da fühlt man sich dabei an Problemstellungen indischer Logiker erinnert. Der Satz, daß jede determinatio negatio ist, gäbe in dieser Hinsicht einen guten Leitfaden für die Exposition seiner Stellung ab. Klages vertritt diesen Satz, obgleich er nicht ausdrücklich von ihm spricht; aber er vertritt ihn lediglich für die Determinationen begreifender Art, für die also, deren Autor sozusagen der eingedrungene Geist ist oder das persönliche Ich; für die Wirklichkeit bestreitet er ihn radikal. Die Verbindung von beidem, des Vertretens und Bestreitens, führt dann freilich wieder zurück auf die gründende mythische compositio einer metaphysischen Größe und eines metaphysischen Nichts. Die immanente logische Analyse und die durch und durch transzendenten grob erzählende Synthesis gehen Hand in Hand: in dieser Hinsicht erinnert das Denken von Klages an die naturalistischen Gedankenbewegungen von Schopenhauer.

Nicht übrigens nur rücksichtlich dieser primitiven und pseudo-mythischen Denkweise macht Klages die Erinnerung an Schopenhauer lebendig. Auch der Inhalt seiner Philosophie kann mit Gewinn dem Inhalt der Willensmetaphysik Schopenhauers verglichen werden. Da die Metaphysik des Geistes, wie wir noch sehen werden, ihr Grund- und Hauptstück in einer Lehre vom Willen hat, liegt dieser Vergleich nahe. Schopenhauer lässt den Willen als Drang zum Dasein die Welt aus dem Nichts gleichsam heraus-

³⁸ Melchior Palágyi (1858-1924), zuletzt Professor für Philosophie an der Technischen Hochschule Darmstadt. Hauptwerk: Naturphilosophische Vorlesungen (1908), Leipzig 1924. In Klages' Buch gilt Kapitel 40 den Forschungen Palágyis, Kapitel 52 dessen Verhältnis zu Galilei. - Im Wintersemester 1938/1939 las König ein Kolleg über Palágyi.

treiben; auch bei ihm ist also der Wille Vater oder Ursprung des Seins. Eben dies lehrt auch Klages; nur eben mit jener Umwertung des Seins als dessen, was in metaphysischem Verstand und d. h. im Vergleich zur metaphysischen Wirklichkeit des pulsierenden Stroms der Urbilder des Nichts ist. Der Wille ist bei beiden Wille zum Sein, zum Dasein; nur ist für Klages der Wille zum Sein nicht identisch mit einem Willen zur wahren metaphysischen Wirklichkeit; vielmehr ist sein Auftreten im Raume der Wirklichkeit der Anfang des die Wirklichkeit vernichtenden Verhängnisses. Es ist merkwürdig und fällt bei Gelegenheit dieses Vergleichs unmittelbar auf, daß bei Klages ein Name oder auch eine Kategorie fehlt für dasjenige Erlebnis, das in ihm selbst wirksam ist in seinem Kampf gegen das Nichts und für Leben und Wirklichkeit: denn wie sollte man diesen Zustand nennen? Diesen rückwärts gewandten Drang in den innersten Quellpunkt der Wirklichkeit, aus dem der Einbruch des Geistes den Menschen herausversetzt hat? Ist es nicht auch ein Wille oder wenigstens ein seelischer Zustand, der unmittelbar in ein Wollen übergehen könnte? Aber vielleicht würde Klages eben darin das tragische Verhängnis sehen, daß das Herausgestanztsein des Menschen aus der Wirklichkeit durch keine Bemühung rückgängig zu machen ist, da vielmehr jede Anstrengung, die der Mensch in dieser Richtung machen könnte, ihn nur noch weiter von dem Ursprung entfernen würde. Und zu solchen Anstrengungen würde auch durchaus der metaphysische Entwurf einer Lehre gehören, die wie die von Klages diesen Sachverhalt ins Bewußtsein heben würde. Klages weicht dieser Folgerung nicht aus; auch in allen "geistigen Begabungen" sieht er ein Zeichen und einen Beweis für "ihre Teilhaberschaft an einer lebensfeindlichen Gesamtverfassung" (670); er bezeugt es in der Erörterung des "Willens zur Wahrheit", aus dem er auch

sein eigenes Denken hervorgegangen weiß; er sagt: "Indem im Wahrheitswillen miteinander in Fehde liegen Wirklichkeitssinn und geistiger Bemächtigungswille, beurkundet mit seiner *zweiflerischen und versucherischen Natur* das Denken aus Wahrheitswillen für alles erlebnisgenötigte Wollen größten Stils einen Selbstwiderspruch." (616 f.) Der Unterschied der Philosophie von Klages und der von Schopenhauer liegt von hier aus lediglich darin, daß Klages jenen ihn charakterisierenden Unterschied macht zwischen Sein und Wirklichkeit.

Daß der Geist das metaphysische Nichts ist, daß er wie von außen sich in einem verhängnisvollen Augenblick des Menschen bemächtigt und damit sich in ihm in die Wirklichkeit gleichsam eingeschlichen hat, in der er nun parasitär sein nichtiges Wesen treibt, wird erst wahrhaft verständlich von der Lehre vom Willen her, der Klages den zweiten Band seines Hauptwerkes gewidmet hat. Wille, Vernunft, Selbst, Geschichte, Freiheit: alle diese Mächte und Potenzen haben hierin ihr Zentrum. Klages versucht zu zeigen, daß der Wille in metaphysischer Rücksicht schlechthin unschöpferisch ist. "Denken wir uns das persönliche Ich als den Angriffspunkt zweier Mächte, des Lebens und des Geistes, so entsteht die persönliche Wollung aus dem *Kampfe* zwischen der Lebensbekundung mit Name Antrieb, den vermöge seiner Lebendigkeit das Ich erleidet, und der Geistesbekundung mit Namen Befehl, den vermöge seiner Geistigkeit das Ich selber zu erteilen scheint. In Ansehung der Impulse angehört die Wollung dem Gewebe der Notwendigkeit, in Ansehung des Befehls verwirklicht sich mit ihr *an* jenem Gewebe der aus gar nichts als dem Geiste selber verständliche Akt dieses Geistes. Geht das Müssen des Pathikers aus dem Wesen schlechthin hervor, so die Wollung aus dem persönlichen Ich und das will sagen aus einem in sich zerklüfteten We-

sen, dessen müssende und notwendige Seite fort und fort gestört wird durch eine tätige Seite und dessen tätige Seite fort und fort behindert wird von einer müssenden Seite." (558) Vielleicht nehmen Sie schon hieraus die Richtung vorweg, die Klages einschlägt; gleichwohl ist es schwer in Kürze ein angemessenes Bild davon zu entwerfen. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt darin, daß die Analysen von Klages ihr Licht allererst empfangen von der hinter ihnen stehenden metaphysischen Wirklichkeit, gegen die sie sich abzeichnen.

Spricht man gemeinhin vom Willen, so sieht man ihn im Gegensatz zu dunklen blinden Trieben und Leidenschaften. Er ist dann die große, menschliche Kraft, den in tiefem Sinn vernünftigen Zweck zu setzen und in treuer Stetigkeit und Beharrlichkeit in dem für richtig Gehaltenen auszuhalten und an seiner Verwirklichung zu arbeiten. Er ist so die Macht, den Menschen in seinem wahren Wesen zu halten und ihn vor nichtigen Ablenkungen, tiefer dann vor Versuchungen zu bewahren. Er schützt mithin den Menschen vor jeglichem Absinken in der mannigfachen und mannigfach tiefen Bedeutung dieses Wortes. Abstrakt ausgedrückt liegt hinter dieser Anschauung jene Auffassung des Menschen, gegen die wir schon eingangs die Anschauung von Klages abheben mußten, jene Auffassung nämlich, nach der der Mensch nicht nur einfach sich durch Geist und Willen vom Tiere unterscheidet - das trifft ja in gewissem Sinn auch bei Klages zu - sondern nach der Geist und Willen *auch dasjenige sind, wodurch der Mensch Mensch ist*. Sie sehen, daß auch hier jener Ansatz für Klages entscheidend ist: daß nämlich das Wesen des Menschen von dem Wesen sowohl der Pflanze als auch des Tieres abgehoben und fixiert werden kann, ohne dabei diejenigen Züge heranzuziehen, auf die alle bisherige Philosophie glaubte zu diesem Zweck zurückgreifen zu müs-

sen: auf Wille, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Verstand, Vernunft. Stellt man sich nun auf den alten Standpunkt, dann ergibt sich das bekannte Bild: das Tierhafte, das ja auch im Menschen zugrundeliegt, wird zum "Tierischen" in dem abwertenden Sinn des Worts. Die Bändigung dieses Tierischen ist dann die Aufgabe des Willens. Es ist das jener merkwürdige Aspekt, der sowohl logisch als auch allgemein gedanklich schwer zu begreifen ist: warum nämlich das wertneutrale Tierhafte bloß dadurch, daß es sozusagen in den Menschen versetzt wird, zum negativ bewerteten Tierischen wird, warum, was beim Tiere gleichsam Unschuld ist im Menschen zu irgendeiner Art Schuld wird? Im Positiven tritt dasselbe Problem z. B. bei Aristoteles darin auf, daß er dem Tiere die Tugenden absprechen muß, obwohl doch die Tiere in einem gewissen Sinn fraglos z. B. tapfer sein können.

Und fassen wir dieses Problem noch allgemeiner: Wenn Geist und Wille dasjenige sind, wodurch der Mensch Mensch ist, warum hat dann der Mensch Geist und Wille; warum gibt es dann eben den Menschen; denn offenbar ist doch die Natur sozusagen imstande, den Fortgang, Erhaltung und Vermehrung des Lebewesens ohne die Mitwirkung individueller Willen sicherzustellen. Kant gibt darauf die Antwort, die ich nur als ein Beispiel unter möglichen zitiere: "Die Natur hat gewollt, daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Da-seins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat."³⁹ Das ist nun ein teleologischer Gesichtspunkt, den wir hier nicht weiter verfolgen

³⁹ Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, "Dritter Satz".

wollen; er führt zu der bekannten Prämissen, die Kant dahin formuliert: die Natur scheine sich bei der Erschaffung des Menschen "in ihrer größten Sparsamkeit ... gefallen zu haben, und ihre tierische Ausstattung so knapp, so genau auf das höchste Bedürfnis einer *anfänglichen* Existenz abgemessen zu haben, als wollte sie: der Mensch sollte, wenn er sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit ... und ... dadurch zur Glückseligkeit emporgearbeitet haben würde, hievon das Verdienst ganz allein haben und es sich selbst nur verdanken dürfen".⁴⁰ Eben dieser bei Kant so beiläufig hervortretende Gesichtspunkt einer "anfänglichen Existenz" mit allen seinen Problemen folgt aus dem Ansatz, wonach der Mensch ein Tier ist, das durch das "Hinzukommen" des Geistes zum Menschen wird; denn es ist ja offenkundig - und die Philosophie von Klages läßt diese Offenkundigkeit noch deutlicher gewahren - daß auch dieser alte Begriff des Menschen, den Geist irgendwie *hinzukommen* lassen muß. Und insofern unterscheidet sich diese Position von der von Klages dadurch, daß jene den Geist zum Tier, diese den Geist zum Menschen "hinzukommen" läßt. Im ersten Falle aber ist dann der Mensch sozusagen die Aufgabe seiner selbst; er ist dann gleichsam noch nicht fertig, nur eben auf den Weg gesetzt; und an seinem Anfang steht der Mangel und die Not; und wofern es richtig ist, daß ein Wesen, das seine eigenste Ausstattung nicht gebraucht, zum Untergang verurteilt ist und daß dieser Nichtgebrauch auf jeden Fall einen wie immer näher zu interpretierenden Fehler darstellt, insofern ist sozusagen der Nichtgebrauch des Willens und des Geistes ein metaphysischer Mangel, der überdies in der Wirklichkeit zum Untergang dieses Lebewesens führt. Die Willenstheorie von Klages nun müssen Sie von An-

⁴⁰ Ebd.

fang an auf dem Hintergrund des metaphysischen Gegensatzes gegen jene anderen Theorien vom Menschen sehen. Klages gehört in dieser Hinsicht in eine Reihe mit denjenigen Denker, die an den Anfang das Vollkommene und, wenn Sie wollen, das Paradies setzen. Das Leben, insofern das Nichts des Geistes noch nicht in es eingedrungen ist, ist dieses Vollkommene und dieses Paradies. Dabei darf zugleich nicht aus dem Auge verloren werden, daß Klages keineswegs etwa das Tier beneidet, als ob sein Ideal darin läge, den Menschen durch Vertilgung seines Bewußtseins in eine angebliche tierhafte Unschuld zurückzuführen. Klages ist hier der biblischen Erzählung von der Erschaffung des Menschen und seinem Sündenfall bedeutend näher, als man von seiner antichristlichen und zumal antibiblischen Einstellung erwarten sollte, denn die Genesis kennt den Unterschied von Mensch und Tier; und der ursprüngliche Adam ist ein vollkommenes Wesen.

Es ist nun unmöglich, in diesem Vortrag eine Anschauung davon zu vermitteln, worin nach Klages die Vollkommenheit, die Fertigkeit der Wirklichkeit und damit des Menschen nach derjenigen Seite an ihm, die der Wirklichkeit angehört, besteht. Genug: daß diese Wirklichkeit ein Vollendetes, in sich bewegtes Sein ist, das in jedem Augenblick sozusagen fertig und ganz ist und dessen gleichwohl kontinuierliches Pulsen ein rauschhaftes Sichwandeln ist. Genug ferner: daß er sich ernsthaft bemüht verständlich zu machen, daß der ursprüngliche und d. h. der vorgeschichtliche Mensch nicht des Geistes bedurfte, um Mensch zu sein und sich als Mensch zu erhalten. Die *Geschichte* ist ein wirklichkeitsfremdes Element; sie hat keinen metaphysischen Rang beziehungsweise den Rang eines Korrelats zu dem metaphysischen Nichts. Das Wollen, als Aktor der Geschichte und des geschichtlichen Prozesses, kann nur sich des Lebens und der vitalen Antriebe bedienen; aber

die Richtung, in die kraft dieses Eingriffs der Mensch und mit ihm - zufolge der Veränderungen am Weltbild - die Welt selbst und näher unsere *Erde* gerät, führt notwendig weg von der ursprünglichen, sich unvermindert fortzeugenden Vollkommenheit und letztthin zum Nichts.

In Klages lebt ein ganz ungemeiner Drang: wohin? Er selbst sagt es uns mit dem Wort, das sein Ausdruck für das wahrhafte Sein ist, also mit dem Wort "Wirklichkeit". Was ist dieser Drang zur Wirklichkeit? Ist er nicht in ihr? Leben wir nicht - denn hier dürfen wir uns selbst an seine Stelle einsetzen - in ihr? Stehen wir irgendwie "außerhalb" ihrer? Und was ist das, worin seiend man außerhalb ihrer ist? Es ist doch das tiefste Verlangen, das der Grund jedes Philosophierens ist: zur Wirklichkeit kommen; sie zu fassen bekommen, so daß wir dann unverlierbar in ihr stehen. Und aus diesem Impuls erwachsen ist das Denken von Klages ein sehr echtes Philosophieren. Welche Erfahrungen hat nun Klages auf diesem "Wege zur Wirklichkeit" gemacht? Seine Grunderfahrung ist die, daß der geistig Bemächtigungswille uns notwendig immer weiter entfernt von dem ursprünglichen Darinsein in dem Leben des All. Ich zitiere eine sprechende Stelle dafür: "Nachdem wir nun einmal fragende Wesen wurden, Wesen voller Neubegierde und mit dem unbezwiglichen Hange zum Deuten, Bestimmen und Rätsellösen, so befriedigt und sättigt unsern Erkenntniswillen und weitet unser Besitzgefühl jeder Augenblick des Findens, und so lockt und reizt hinwieder zu immer neuen Entdeckerfahrten jede Grenze unseres Begriffenhabens. Dieses aber ist das widersprüchliche Schicksal alles Besitzergreifens oder vielmehr der Tat überhaupt, daß die Vollbringung steigert, indes *das Vollbrachte in Fesseln schlägt* ... Die Lust des Eroberns ist eine Lust am Ich, die Seligkeit des Schauens eine Seligkeit am Wirklichen ... Der kennzeichnende Zug des bewußtlos

Beglückenden ist alterlose Ursprünglichkeit, ewige Quell-natur ... ungeteilte und unaufteilbare Fülle. Der Verstand aber ... entwicklicht die Welt und läßt einen Mechanismus zurück, den Betätigungsspielraum des Tatverlangens, der, wie er zwingt und fordert auch seinerseits wieder be-zwingbar ist, dahingegen erlebbar nur als *Schranke* des Lebens." (450 f.)

Klages hat ein Grundgefühl zu einer metaphysischen Theorie ausgeweitet, dessen Beschaffenheit und Herkunft und zeitgeschichtliche Bedingtheit nach vielen Seiten hin-weist. Er selbst legt es in Anknüpfung an mystische Tradition als die coincidentia oppositorum aus. Er unterscheidet eine Mystik des Geistes, die er in der christlichen Mystik verkörperlt sieht und die er - kurz gesagt - als den Schwin-del vor dem Eingang in das Nichts interpretiert, von einer heidnischen Mystik, von sozusagen der Mystik des Le-bens. Dem folgt sein Unterschied zwischen zwei Ekstasen, deren eine er in dem Buche "Vom kosmogonischen Eros", das auf orphische Traditionen zurückgeht, zu schildern versucht. Die ekstatische Ergriffenheit ist ihm ein Ver-schmelzen mit *der Ferne*; und dies ist ihr besonderer Charakter, durch den sie sich auch vor allem von den bis-herigen Konzeptionen der *unio mystica* abhebt: daß diese Verschmelzung mit der Ferne sie *als Ferne* nicht aufhebt, daß die "Vertrautheit" mit ihr "dennoch Fremdheit bleibt." (451)

Die *Pole*, die in der mystischen Einigung koinzidieren, sind die Seele und der Kosmos der Urbilder. Klages legt nun die Koinzidenz zugleich als eine *Wechselwirkung* bei-der aus. Und er zieht daraus den Schluß, daß nicht nur die Seele von dem kosmischen und näher von dem telluri-schen Geschehen abhängig ist, sondern auch umgekehrt dieses von dem seelischen Geschehen des *Schauens*. Er läßt die "Essenzen der Wirklichkeit *erneuert werden*"

(1214)⁴¹ durch das "bildentbindende" Schauen der Seele. "Kurz, den gewaltigsten Umschwung im Leben der Erde infolge eines Umschwunges der *Seelenverfassung* des Menschen ..." (1214) Daraus folgt weiter dann eine metaphysische Theorie von großer Kühnheit, deren Wurzeln in dem Grunderleben liegen, von dem wir hier sprechen: in dem Erleben jener Verschmelzung mit der Ferne, die diese als Ferne beläßt. Denn das Beispiel, auf das er in einem hier besonders engen Anschluß an das Lebensgefühl der Romantik immer wieder verweist, ist der *Vergangenheitsschauer*, der den Menschen bei mannigfachen Gelegenheiten überfällt. Klages legt ihn aus als schauende Entbindung von "Urbildern der Vergangenheit", in der sich "Seelen der Vorzeit" *erneuern* (1215). Und so lehrt er denn eine *Polarität von Gegenwart und Vergangenheit* (1215). Diese Polarität ist, wofern sie wirklich wird in jenem ursprünglichen Schauer des Ergriffenwerdens von ihr, zugleich *Koinzidenz* der Pole. Da nun aber die Koinzidenz zugleich Wechselwirkung ist, "so müßte nun nicht nur die gegenwärtige Wirklichkeit von vergangenen Wirklichkeiten abhängen, sondern auch, obwohl anders, vergangene Wirklichkeiten von der je und je gegenwärtigen." (1216) Dem Geiste und der geistgetragenen Logik des begrifflichen Denkens sei, so sagt er, "nichts ... anstößiger und widersinniger als der Gedanke einer Art von Abhängigkeit des Gewesenen vom Gegenwärtigen"; der *Seele* und der seelegetragenen Logik des symbolischen Denkens hingegen sei die Annahme des Gegenteils widersinnig und unglaublich (1216). Der Verweis auf den Totenkult der Vorzeit, der an dieser Stelle folgt, macht die Bezogenheit dieser Konzeption auf das Studium des mythischen Bewußtseins deutlich. Zugleich erfassen wir hier einigerma-

⁴¹ Hervorhebung von König.

ßen, wie diese Verschmelzung mit der Ferne, die diese als Ferne beläßt, zu denken sei. Jedes Erreichen der Ferne - der Ferne der Zeit und der Ferne des Raumes - hebt die Ferne als solche auf. Die schauende Verbundenheit mit der Ferne aber ist nicht ein bloßes Bezugensein auf *Fernes*, sondern lebendiger Zusammenhang mit der im Schauen gegenwärtigen Ferne als solcher. Daß der Geist sich der Wirklichkeit *bemächtigen* will, erscheint von hier aus in dem Licht eines tragischen Willens, die Ferne erreichen zu wollen. Aber die Wirklichkeit *ist* diese Koinzidenz und Polarität von Seele und Ferne. Dies hat der vorgeschichtliche Mensch gleichsam verstanden.

Die Existenzphilosophie und die Philosophie von Klages sind - ich sagte es schon - in gewisser Weise entgegengesetzt; eben damit aber sind sie auch aufeinander bezogen. Beide Philosophien sind durchaus irdische, diesseitige Philosophien. Dies freilich nun im Gegensatz. Klages zeigt die Diesseitigkeit gleichsam des Paradieses auf, indem er die Transzendenz als Polarität des Gewesenen und des Gegenwärtigen versteht. Die Zukunft ist ihm *ein bloßer Gedanke*; wir *hängen* nicht mit ihr *zusammen*, sondern sind bloß denkend auf sie *bezogen*. Das Jenseits der Zukunft ist ein Nichts und recht eigentlich das Nichts des Geistes. In der Existenzphilosophie scheint zwar die Zukunft eine große Rolle zu spielen. Nach Heidegger ist die Zukunft "*das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit*" (329). Die Zukunft hat bei ihm einen "Vorrang"; und der Mensch ist, wie es bei ihm heißt, "sich vorweg" und primär zukünftig. Sein Zukünftig-*sein* lernten wir kennen als das *Vorlaufen in den Tod*. Und dieses ist in gewisser Weise offenbar ein Vorlaufen in das Nichts. Aber der ganze Sinn dieses Vorlaufens war der: ein sich durch es Zurückwerfenlassen auf die Vergangenheit zu sein, die

übernommen und, wie im Anschluß an Kierkegaard gesagt wurde, *wiederholt* werden mußte beziehungsweise sollte. Was bei Klages die "Erneuerung" ist, ist in der Existenzphilosophie "die Wiederholung". Das Vorlaufen der Existenzphilosophie ist gleichsam der Weg, den Menschen in das reine Diesseits einzuführen und einzuschränken.

Auch Klages kennt die *Existenz* und *das Existieren*; und es ist bei ihm durchaus nicht so sehr verschieden von dem Existieren der Existenzphilosophie: wenn es auch bei ihm nur eben der Raum und die Daseinsform des geschichtlichen Menschen ist. In beiden Philosophien ist das Existieren wesentlich Handeln; für beide ist dieses Handeln, dieses in der Situation des Handelnmüssens Leben eine *Last*, ein Geworfensein. Wenn die Existenzphilosophie "appellierte", so appellierte sie zum Existieren und d. h. zum Handeln. Aber ob dieses Handeln nicht im Grunde sinnlos ist, läßt auch sie wesentlich offen.

Aus freilich sehr verschiedenen Gründen lassen beide Philosophien den Menschen rücksichtlich seines Handelns und d. h. rücksichtlich seiner Bestimmung *frei*. Beide weisen ihn gleichsam von sich weg und auf sich selbst hin. Beide sagen ihm, daß er auf sich selbst angewiesen ist, und daß sie, als Philosophien, ihm darin nichts abnehmen können. Mit Bewegungen, die unter sich freilich ganz verschieden sind, treten beide Philosophien freiwillig zurück vor dem handelnden Menschen. In beiden vollzieht sich im Grunde - bei Klages gleichsam achselzuckend, in der Existenzphilosophie mit der Miene der Überzeugung - eine Abdankung zugunsten der *Entscheidung* und d. h. doch zugunsten der Politik. Denn die *ars politica* ist - man wird sie schwerlich anders als Aristoteles definieren können - die Kunst des Handelns und der Kern des Handelns ist die Entscheidung.

Es ist ein tiefes Alleinsein des Menschen mit sich, des

Menschen in seiner menschlichen Lage als einer solchen, die nicht erlaubt, nicht zu handeln, nicht zu entscheiden. Sie werden nun vielleicht fragen, wie sich denn der Philosoph zu dieser Selbstabdikation der Philosophie stellen soll. Und zunächst ist dann zu erinnern, daß diese Abdankung zweifelsohne doch selbst ein philosophischer Akt, ein von Philosophen vollzogener Akt ist. In vielem erinnert die Lage an die des antiken Skeptizismus. Der Unterschied liegt, was die Existenzphilosophie unter Absehen von Klages angeht, darin, daß der antike Skeptizismus die Idee des Wissens festhielt, wenngleich er ihre Realisierbarkeit verneinte. Was die Existenzphilosophie preisgibt, ist die Idee des Wissens, die Idee der Wahrheit. Und diese Preisgabe wiederum hat nichts zu schaffen mit einem feigen Davonlaufen, nichts mit einer Erschlaffung der philosophierenden Energie, die vielmehr in der heutigen Zeit unstreitig eine große Intensität besitzt. Begrifflich ausgedrückt, vollzieht sich diese Preisgabe in einer selbst philosophischen Umdeutung der Idee der Wahrheit, einer Umdeutung, die es möglich macht, daß Heidegger sagen kann, die ursprünglichste Wahrheit sei *die Entschlossenheit*. Wie ist diese Umdeutung möglich?

Ich will nicht einmal versuchen, dieser Frage nachzugehen. Auf jeden Fall - das leuchtet ja ohne weiteres ein - stoßen wir hier auf ein Problem und Anliegen sozusagen *innerhalb* der Philosophie. Es wiederholt sich hier an dem Verhältnis von Philosophie und Politik, was man aus der gewöhnlichen Geschichte kennt: daß der unterliegende Teil durch Entzweiung in seinem Innern unterliegt. In der Tat ist es das Kennzeichen der Lage der Philosophie im engeren Sinn, daß sie in einem extremen Maße *auf sich selbst bezogen* ist, daß sich als ihr primärer Gegenstand *sie selbst* herausstellt oder vielleicht auch erweist. Was ist eigentlich *der Sinn des Philosophierens*? Was ist das Philo-

sophieren, wenn wir es nicht mehr im alten Sinn als Bewegung auf *objektive Wahrheit* fassen können? Was ist der Sinn eines solchen Tuns, wie es die Existenzphilosophie übt: eines Appellierens, das die Deutung dessen wozu appelliert wird, demjenigen in die Schuhe schiebt, an den sie appelliert, den sie - wie einen Nachtwandler - "anruft", mit seinem Namen sozusagen, mit dem Namen "Mensch"? Ich gestehe Ihnen, daß es mir schwer fällt, in solchem Tun den letzten und eigentlichen Sinn der Philosophie zu erkennen. Welchen Weg wollen wir nun aber in dieser Lage einschlagen? Oder welches Problem legt diese Lage vorzüglich nahe? Müssen wir denn etwa sagen, das Philosophieren selber sei ein, wie Klages es ausdrücken würde, "inneres Handeln" (747), sei also und prozediere kraft irgend welcher Entscheidung? So daß wir gleichsam die Philosophie, nachdem sie abgedankt hat, nun auch der Politik, vor der sie abdankt, ihrer inneren Form nach unterordnen müßten und auch in ihr eine Art von Politik sehen müßten, eine Politik sozusagen des Denkens?

Mir scheint: *ein* Problem, das nicht durch Entscheidungen gefördert werden kann, liegt nahe: Worauf beruht die Möglichkeit der Selbstbezogenheit der Philosophie? Woran liegt es und was kündigt sich darin vielleicht an, daß das Philosophieren sich vor sich selber in seinem eigensten Sinne verdunkeln kann? Allzu schnell, wie mir scheint, hat man diese Selbstverdunkelung ineins gesetzt mit der Dunkelheit, die über dem menschlichen Dasein als solchem schwebt. Das Philosophieren ist nicht sozusagen die natürliche Verlängerung der Reflexion im Leben. Es ist nicht bloß Gedanke über, sondern in sich Gedanke und Gegenstand des Gedankens. Das Leben, ich meine das natürliche menschliche Dasein, kann sich der Philosophie entschlagen. Aber die Philosophie selbst *ist so*, daß sie dadurch nicht etwa ins Nichts versinkt; immer noch steht sie

dann sich selbst gegenüber. Und wie dies möglich sei, ist das Problem. Konkret ausgedrückt läuft das auf die Frage hinaus: In welcher Sphäre liegen diejenigen Probleme und welche, die durch die Sinnverdunkelung der Philosophie in ihrem Charakter als Probleme nicht aufgehoben werden? Ich mache diese Frage durch einen Vergleich deutlicher: Auch unser menschliches Leben ist, in seinem letzten Sinn, dunkel. Was die Bestimmung des Menschen ist, wer will es sagen? Auch Klages schweigt an diesem Punkt, denn woher kommt schließlich der Geist. Gleichwohl hebt, wie wir alle wissen, diese Selbstverdunkelung nicht alle Probleme auf; *im Leben* vielmehr erheben sich von selbst Fragen, Aufgaben konkreter Art, die von demjenigen, was man *das Problem des Lebens* nennen könnte, gar nicht tangiert werden. Ähnlich dem ist vielleicht die Situation des Philosophierens: es scheint zwar zunächst so zu sein, als vernichte die Sinnverdunkelung seiner selbst jegliche Problematik innerhalb des Philosophierens; aber vielleicht ist auch dies nur ein Schein; und der Unterschied zwischen dem Leben und dem Philosophieren liegt vielleicht nicht an dieser Stelle, sondern handgreiflich zunächst nur darin, daß man in die Philosophie sich mit Freiheit hineinstellen muß, während wir im Leben stehen und stehen bleiben, ob wir uns hineinstellen oder nicht. Wenn wir uns aber in der Philosophie aus welchen Gründen und Motiven immer *halten*, wo liegen dann die Probleme *innerhalb* ihrer, d. h. diejenigen, die von einer Erkenntnis oder etwa auch einer Entscheidung über den Sinn des Philosophierens *unabhängig sind*? Ich sehe keine Möglichkeit, anders zu antworten, als mit einem Wort, das freilich selber rätselhaft ist: diese Probleme liegen in einer philosophischen Logik. Ich könnte auch einfach sagen: sie betreffen das Problem des philosophischen *Denkens*. Jede wahrhaft philosophische Schrift ist von diesem Standpunkt

aus *unmittelbar selbst* ein Gegenstand des Studiums. In Kürze darüber zu sprechen ist natürlich schwer, denn weder ist damit eine Art geistesgeschichtlicher Betrachtung gemeint, noch eine Analyse der erlebnismäßigen Grundlagen, noch gar ein Messen der Gedankenführung an einer vorausgesetzten formalen Logik.