

Susanne Möbuß

Existenzphilosophie

Band 2

Das 20. Jahrhundert

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Gudrun
in
Dankbarkeit

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

Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: Customized Business Services GmbH, Erfurt

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48720-4

Inhalt

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

Inhalt

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

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

Vorwort

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

(Fernando Pessoa)

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

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

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

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

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

Vorwort

Philosophierens zu benennen, dessen Bedeutung gegenwärtig unvermindert besteht.

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

Rückblick

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. Das 20. Jahrhundert

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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