

Die Grundlegung des Nihilismus in der Existenzphilosophie

Von Winfried Weier

Es läßt sich nicht bestreiten, daß alle Repräsentanten der Existenzphilosophie in dem Bemühen geeint sind, dem Dasein im Nichts einen Sinn abzugewinnen, ihm einen Inhalt zu geben und es mit der Aufgabe zu erfüllen, sich in und aus sich zu wählen, zu entwerfen, die volle und durch vorgängige Objektivitäten unentlastete Verantwortung für sein Sein, für die Wahrhaftigkeit und Unveräußerlichkeit seiner Eigentlichkeit auf sich zu nehmen.

Indes vollzieht sich dieses Bemühen um einen, jedenfalls aus dem Blickfeld der Existenz objektiven Sinn im Gegenüber und Angesicht des Nichts, und es drängt sich die Frage auf, ob Existenzphilosophie nicht einen im Prinzip unbegangbaren Weg beschreiten möchte, wenn sie vom Nichts ausgeht, um gleichwohl und dennoch zu einem Sinn vorzustoßen¹. Denn gibt es einen für Existenz gültigen Sinn, so steht sie letztlich nicht im Nichts. Ist sie aber diesem verfallen, so erscheint ihr Suchen nach das Dasein ergründenden Inhalten nicht nur als aussichtslos, sondern auch als in sich widersinnig und absurd. Aus diesem inneren Zwiespalt könnte Existenzphilosophie nur herauskommen, wenn sie davon abgehen würde, das Nichts als eine Grundsituation des Daseins, als ein gleichsam prinzipielles anzusehen. Allein, diese Möglichkeit steht ihr nicht offen, solange sie an Antizipationen festhält, die den Nihilismus mit Notwendigkeit nach sich ziehen. Eine genaue Bezeichnung dieser Voraussetzungen, um die es im folgenden geht, soll daher nicht nur den inneren Zwiespalt der Existenzphilosophie verdeutlichen, sondern darüber hinaus und indirekt den Weg

¹ Wir sprechen daher im folgenden von jenen Grundströmungen innerhalb der Existenzphilosophie, die diesen Weg beschreiten, also nicht von jenem, ebenfalls in der Existenzphilosophie vertretenen, genau umgekehrten Weg, den Denker wie G. Marcel, P. Wust, J. Hessen, D. von Hildebrand, H. Barth, H. Thielicke, O. F. Bollnow, F.-J. von Rintelen erstreben, indem sie von der (weitgehend auch ethisch begründeten) Unabweisbarkeit objektiver Sinn- und Wertgeltungen ausgehen, um eine Antwort auf die Probleme des existentiellen Daseins zu geben. Dagegen gehört auch das Spätwerk Jaspers' und Heideggers zur Thematik dieser Studie, soweit diese darin die im folgenden darzustellenden Antizipationen nur modifiziert, keineswegs aber grundsätzlich aufgegeben haben. Zur Frage, wie weit in ihrem Denken der Nihilismus grundgelegt ist, vgl. die sehr instruktive Besprechung von H. Pfeil, *Existentialistische Philosophie* (Paderborn 1950) durch O. F. Rotter: *Philos. Jb. der Görres-Gesellsch.*, Jg. 60 (1950) 480.

beschreiben, den diese zu gehen hätte, um mit sich selbst ins reine zu kommen, um zu sich selbst zu finden.

I. Der Phänomenalismus und Autonomismus²

J.-P. Sartre huldigt einem Phänomenalismus, der keine über das unmittelbar Aufscheinende hinausgreifende Dimension von Wesens-, Sinn- oder Wertgehalten kennt. Um das Denken von der „Illusion der Hinterwelten“³ zu befreien, will er weder eine Wirklichkeit „hinter den Dingen“⁴ noch hinter den existentiellen „Akten“⁵ zulassen, sondern sich „mit den vorhandenen beschränkten Mitteln orientieren“⁶. In allen, die unmittelbarsten Erscheinungen und Erfahrungen übersteigenden Inhalten will A. Camus eine Maskierung der Welt⁷, „Kulissen des Ewigen“⁸ sehen, um sich nur auf das einzulassen, was er „berühren“⁹, „innerhalb menschlicher Grenzen begreifen“¹⁰ kann, um sich „mit dem zu begnügen, was er hat“¹¹. Dieser auf unmittelbarsten Zugriff ausgerichteten Grundhaltung können Inhalte und Geltungen, die zwar als solche im direkt Greifbaren nicht auftreten, gleichwohl aber zur vollen Bergung seiner Gegebenheit einer phänomenologischen Betrachtungsweise unerlässlich sind, nicht mehr begegnen. So rechnet auch K. Jaspers nicht mit der Möglichkeit, daß in Welt, Zeit und Geschichte selbst zeitüberlegene Sinngestalten gegenwärtig sein könnten, sondern hält grundsätzlich daran fest, daß „jede Gestalt“, „jede Idee“ „in der Welt scheitern“¹², darin „zusammenbrechen“¹³, „Fragment ihrer selbst“ bleiben muß¹⁴. Sollen alle Sinngestalten in der den Phänomenalismus bezeichnenden Weise selbst zu einem Zeitereignis, zu einer greifbaren Faktizität werden, so müssen sie in der Tat zerbrechen. Denn sie gehen des ihnen unabdingbaren Charakters der zeitüberlegenen Geltung verlustig. So wird die Konsequenz unumgänglich, daß es „das zeitlose Sein nicht

² Eine ausführlichere Darstellung dieses Kapitels findet sich in: W. Weier, Die nihilistischen Wurzeln der Existenzphilosophie: Sophia, 41. Jg., Nr. 1-4 (1973) 93 bis 106.

³ Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenolog. Ontologie, übers. v. J. Streller (Hamburg 1962) 10.

⁴ Der Ekel, übers. v. H. Wallfisch (Stuttgart-Hamburg-Baden-Baden 1949) 131.

⁵ L'être et le néant (Paris 1943) 12: Tout est en acte.

⁶ Man schreibt für seine Zeit, übers. v. W. Busse: Der Monat 1 (1948) H. 1, 47.

⁷ Der Mythos von Sisypchos, übers. v. H. G. Brenner u. W. Rasch (Düsseldorf 1956) 18.

⁸ Ebd. 45.

⁹ Ebd. 21.

¹⁰ Ebd. 47.

¹¹ Ebd. 59.

¹² Von der Wahrheit (München 1947) 980.

¹³ Ebd. 620.

¹⁴ Philosophie I, Philosophische Weltorientierung (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956) 113.

gibt“¹⁵ und „Ideen“, d. h. alle Sinn-, Wesens- und Wertgeltungen, nie „objektives Dasein“ erlangen¹⁶. Was bleibt, ist nicht der objektive Sinn, sondern allein der rein subjektiv entworfene, die „Wahrheit für mich“¹⁷, das, was „in mir geschieht“¹⁸, „in mir bewegende Kraft wird“¹⁹. Dagegen „bleibt das Objektive leer, ein fremdes Andere“²⁰, kann als solches „nicht bestehen“²¹, sondern nur in der Reduktion auf „die Situation des Zeitdaseins“²².

„Phänomen“, wie M. Heidegger es versteht, kann gleichfalls nicht zeitlich bedingte Ausdrucksgestalt zeitüberlegener Inhalte sein, sondern geht in bloßer Zeitlichkeit auf und unter, ist das „Sich-an-ihm-selbst-zeigende“²³ und will so begriffen sein, „wie es sich von ihm selbst her“, d. h. von seiner reinen Zeitgestalt her, „zeigt“²⁴. Während Jaspers sieht, daß der Sinn in seiner Verzeitlichung „scheitern“ muß, will Heidegger „die Zeitlichkeit“ selbst als den „ontologischen Sinn“²⁵, den „Seinssinn des Daseins“²⁶ deuten, so wie er sich ihm in der „Sorge“ zeigt²⁷. Dieser metaphänomenale Ansatz darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Heidegger immer im phänomenalistisch verengten Kreis der reinen Zeitlichkeit verbleibt: „Auch das ‚Unzeitliche‘ und ‚Überzeitliche‘ ist hinsichtlich seines Seins ‚zeitlich‘“²⁸. In dieser phänomenalistischen Verquickung von Zeit und Sinn ist dieser nicht nur ein solcher der „Zeitlichkeit“, sondern vielmehr selbst zeitlich und „muß in die Zeitlichkeit zurückgenommen werden“²⁹. Durch diese Zeitlichkeit, die „Endlichkeit“ besagt³⁰, ist der Sinn selbst auf eine Zeitsituation „begrenzt“³¹. In dieser Reduktion aber auf die Phänomene der Zeit muß der Sinn, wie Jaspers unter dieser Voraussetzung völlig zu recht erkennt, zum Fragment seiner selbst werden, da er das ihm unabdingbare Merkmal zeitüberlegener, d. h. auf kein Zeitmoment begrenzbarer Geltung preisgegeben hat.

Indem Existenzphilosophie also in ihrem Phänomenverständnis nicht mit der Möglichkeit rechnet, daß in den Gegebenheiten der

¹⁵ Ebd. 275.

¹⁶ Ebd. 102.

¹⁷ Philosophie II, Existenzerhellung (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956) 342.

¹⁸ Vernunft und Existenz (München 1960) 119.

¹⁹ Ebd. 342.

²⁰ Ebd. 337.

²¹ Philosophie I, 273.

²² Ebd. 275.

²³ Sein und Zeit (Tübingen 1963) 28.

²⁴ Ebd. 34.

²⁵ Ebd. 303.

²⁶ Ebd. 235.

²⁷ Ebd. 326, 328, 367.

²⁸ Ebd. 18.

²⁹ Ebd. 370.

³⁰ Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt 1951) 215.

³¹ Einführung in die Metaphysik (Tübingen 1953) 69.

Zeitsphäre ein selbst werdender, urphänomenaler und zeitentrückter Sinn Parusie haben könne, hat sie diesen schon im Vorhinein aufgegeben. Die unter dieser Voraussetzung gemachten nihilistischen Erfahrungen liegen daher in dieser selbst, nicht aber in der Sinnlosigkeit (Satre) oder Absurdität (Camus) des Daseins, dem Scheitern jeder Sinnfindung in der Welt (Jaspers) oder in der Zeitbedingtheit der Ek-sistenz (Heidegger) begründet. Eben diese Antizipation ist aber insofern eine rein definitorische, als sie nicht wiederum mit phänomenalistischen Prinzipien gesichert werden kann. Denn indem diese grundsätzlich in der Zeitsphäre verbleiben, können sie über eine zeitenthobene Wirklichkeit gar nichts sagen, also auch nicht, daß diese nicht bestehen könne. Dieser Phänomenalismus konspiriert hintergründig mit dem existenzphilosophischen Autonomismus, der im Zuge des idealistischen Verständnisses der Freiheit³² diese nur als eine absolute, jede ihr vor- und übergeordnete Wirklichkeit per se bereits ausschließende kennt. So sieht Sartre eine Antinomie zwischen „einer Ordnung der Wahrheiten außer mir“ und der „freien Handlung“, und er verlangt von dieser, daß sie sich jener „verweigern“, „sich ihr entziehen“ müsse, um sie selbst zu sein³³. Aufgrund dieser Antinomie zwischen Freiheit und Ordnung gibt er diese schließlich ganz auf und erklärt, weil das Leben „a priori keinen Sinn“ habe und, ehe wir leben, „nichts sei“, deshalb hätten wir die Freiheit, ihm allererst einen „Sinn“ oder „Wert“ zu verleihen³⁴. Und gerade weil es keine über den jeweiligen Akt hinausliegende Wesensbestimmtheit menschlichen Daseins gebe, deshalb sei der Mensch frei, ja selbst Freiheit³⁵. Ein solcher in totaler Loslösung von jeder objektiven Ordnung wie von allen verbindlichen Inhalten gewählter Sinn unterscheidet sich aber durch nichts von willkürlichen Imaginationen und leeren Fiktionen und fällt daher selbst ins Nichts zurück. Auch Camus findet eine Antinomie zwischen Sinn und Freiheit. Jeden objektiven Sinn betrachtet er als eine „Schranke“, „in die ich mein Leben einzwänge“³⁶. Im Zuge seiner phänomenalistischen Denkweise läßt er daher alle Sinn-, Wesens- und Wertgeltungen in den sinnleeren Faktizitäten des bloß Zeitlichen versinken³⁷, durch Konfrontation mit diesen in Existenz das „Gefühl des Absurden“ aufbrechen³⁸, um

³² Vgl. *J. G. Fichte*, Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, hrsg. v. *J. H. Fichte* (Berlin 1845 f.) I, 371.

³³ Descartes und das Problem der Freiheit, übers. v. *K. Johns*, in: Descartes, Abhandlung über die Methode (Mainz 1948) 195.

³⁴ Ist der Existentialismus ein Humanismus (Berlin 1968) 34.

³⁵ Ebd. 16.

³⁶ Der Mythos von Sisyphos, 52.

³⁷ Ebd. 59.

³⁸ Ebd. 29.

so eine absolute „Handlungsfreiheit“, einen „Zuwachs an Verfügungsmacht“³⁹ und eine „neue Unabhängigkeit“⁴⁰ zu gewinnen. Obgleich Camus dabei so tut, als ginge er von der Absurdität als einer Grundgegebenheit des Daseins aus, um darin den Grund der Freiheit zu erkennen, verläuft sein Gedankenweg doch zugleich auch in umgekehrter Richtung: weil menschliche Freiheit absolut ist, deshalb darf und kann es keine sie beengenden Sinngeltungen geben. Und weil solche nicht bestehen, ist das Leben absurd. Auch für Jaspers schließt Freiheit der Existenz schon per se jede ihr vorgegebene Wesens- oder Sinnobjektivität aus. Wenn Existenz sich in Freiheit entwirft, „bringt sie sich in autonomem Handeln hervor“⁴¹ und „schafft ihr eigenes Wesen“⁴². Dabei gibt es „Wahrheit“ nur als „meine Wahrheit, die ich, sofern ich existiere, schlechthin bin als Freiheit“⁴³. „Unabhängig von mir“ gilt keine Wahrheit, sondern nur, sofern „ich sie bin als vollziehend in der Existenz“⁴⁴. „Idee“ lebt nur „als getragen von Existenz und bricht zusammen, wenn alle Existenz sie verläßt“⁴⁵. Diese steht „über der Idee“⁴⁶. „Transzendenz“ würde „ohne Existenz zum Aberglauben“⁴⁷, und in ihr tritt Existenz ausschließlich zu sich selbst in ein Verhältnis: „Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält“⁴⁸. Aller Sinn fällt daher mit Freiheit selbst zusammen: „Freiheit dieser Wahl ist . . . sich in sich selbst als freier Ursprung bewußt, der schlechthin unvergleichbare und eigentliche Sinn“⁴⁹. Dieser Autonomismus darf nicht losgelöst von dem für das Denken Jaspers' bezeichneten Phänomenalismus gesehen werden: beide bedingen sich gegenseitig wie das Nichts und die so verstandene Freiheit. Nicht in diesem Prinzip, wohl aber in der Anwendung desselben ist die Position Heideggers von der Jaspers' verschieden. Auch für ihn kann es keinen, dem freien Entwurf ek-sistierenden Daseins vor- und übergeordneten Sinn geben. Vielmehr gilt: „Der primäre Entwurf des Verstehens von Sein „gibt den Sinn“⁵⁰. Imgleichen kann für ihn unabhängig von Ek-sistenz kein Sinn bestehen. Deshalb muß „alles Seiende von nicht daseinsmäßiger Seinsart als unsinniges, des Sinnes überhaupt wesenhaft bares begriffen

³⁹ Ebd. 51.

⁴⁰ Ebd. 53.

⁴¹ Philosophie II, 48.

⁴² Ebd. 182.

⁴³ Ebd. 417.

⁴⁴ Von der Wahrheit, 652.

⁴⁵ Ebd. 620.

⁴⁶ Philosophie I, 48.

⁴⁷ Ebd. 52.

⁴⁸ Ebd. 15.

⁴⁹ Philosophie II, 182.

⁵⁰ Sein und Zeit, 324.

werden“⁵¹, und „vordem Dasein überhaupt nicht war und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein“⁵². Allerdings steht Heidegger nun im Unterschied zu allen anderen Existenzphilosophen nicht an, in den Entwürfen dieser verabsolutierten Freiheit das Ereignis des Sinnes und der Wahrheit des Seins sehen zu wollen⁵³. Ek-sistenz wird so zur „Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden“⁵⁴, die Sprache zur „Sprache des Seins“⁵⁵, zum „Haus des Seins“⁵⁶, das Denken zum „Denken des Seins“⁵⁷. Der „Seinssinn des Daseins“ ist somit „kein freischwebendes Anderes“, sondern „das sich verstehende Dasein selbst“⁵⁸. Da aber dessen Entwürfe grundsätzlich von allen in sich stehenden Inhalten und objektiven Geltungen losgerissen sind, vollziehen sie sich ins Nichts hinein. Dadurch geraten nicht nur dieses auf der einen und Sein wie Sinn oder Wahrheit des Seins auf der anderen Seite in eine sonderliche Nahestellung⁵⁹, sondern auch Ek-sistenz selbst wird zum „Platzhalter des Nichts“⁶⁰.

Es wird deutlich, wie der existenzphilosophische Phänomenalismus und Autonomismus zusammengehören und miteinander den Nihilismus begründen. Wie dabei die phänomenalistische Ablehnung aller, die Zeitsphäre überschreitenden Inhalte ihren Grund in der rein definitivischen Festsetzung des Phänomenbegriffs hat, von diesem Standpunkt aus aber nicht gesichert werden kann, so gilt ein völlig Analoges für die autonomistische Preisgabe aller der Freiheit überlegenen Geltungen. Denn nicht Freiheit selbst schließt diese aus, sofern sie auch durchaus in Teilhabe an objektivem Sinn bestehen, ja darin allererst sich voll entfalten kann, sondern der idealistische Freiheitsbegriff, der Freiheit als eine alle vorgängige Wirklichkeit ausschließende definiert.

II. Der existenzphilosophische Fiktionalismus als Nihilismus

Gibt es keine, dem menschlichen Sinnentwurf vorausliegende und von diesem unabhängige objektive Geltungsgründe⁶¹ und sind Wert-

⁵¹ Ebd. 152.

⁵² Ebd. 226.

⁵³ Was ist Metaphysik (Frankfurt 1949) 43.

⁵⁴ Brief über den Humanismus (Bern 1947) 77.

⁵⁵ Ebd. 119.

⁵⁶ Ebd. 53.

⁵⁷ Ebd. 57.

⁵⁸ Sein und Zeit, 325.

⁵⁹ Was ist Metaphysik, 36.

⁶⁰ Ebd. 34.

⁶¹ Zu der sehr umfassenden Frage, ob solche sich positiv nachweisen lassen, vgl. W. Weier, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung: Salzburger Studien z. Philosophie, Bd. VIII (Salzburg-München 1970) Sachregister, die Stichworte: „Sinn“: „-absoluter“, „-geltender (objektiver)“, „-fingerter (subjektiver)“, „-übergeschichtlicher“, „-vorgegebener“, „Kriterien“: „-für Sinngel-

Sinn- und Wesensinhalte nichts als die jeweiligen Setzungen eines Bewußtseins, das sich von aller Objektivität „losgesagt“ und „befreit“⁶² hat, so heben sie sich selber auf: der Sinn wird zum Ersonnenen, der Wert zum situationsbedingten Zweck und das Wesen zum zufälligen Akt. Sie alle verlieren jeden Geltungsanspruch und sind nur noch Darstellung der zufälligen Bestimmtheit des Ich, seiner jeweiligen Situationen und Wünsche, seiner augenblickhaften Neigungen, Annahmen, Anmutungen. Zwar hat die Existenzphilosophie die nötige Konsequenz gezogen, nicht mehr von objektiven „Werten“ oder dem eidetischen „Wesen“ zu sprechen. Doch geht ihre Rede mit unverminderter, eher gesteigerter Nachhaltigkeit um den „Sinn“, obgleich es nach ihren Antizipationen sich im eigentlichen nicht mehr um Sinn handeln kann, sondern um Darstellungsweisen der zufälligen Verfaßtheit des Ich oder fiktionale Gebilde⁶³. Existenzphilosophie befindet sich somit in einer zwiespältigen Situation⁶⁴, die durch die beiden Thesen gekennzeichnet ist: These: Es gibt gar keine Sinngeltungen, sondern nur jeweilige Sinnentwürfe, die Kundgabe einer augenblickhaften Zuständlichkeit sind; Antithese: Es gibt sehr wohl Deutungen der Existenz und ihrer Situation, die unbedingt zutreffen und daher objektiv sinnvoll sind. Ist die erste These richtig, so kann

tung“, „-für Wahrheit“, „Geltung“, „Geltungsanspruch“. Der Kürze wegen sei hier nur auf die Undurchführbarkeit der Leugnung objektiver Geltungsgründe hingewiesen: Ihre Negation müßte, um sich von willkürlicher Annahme oder bloßer Setzung zu unterscheiden, selbst solche voraussetzen. Anderenfalls könnte auch ihre Negation nicht in Kraft treten. Wollte man einwenden, die Negation setze ja schon – jedenfalls innerlogisch – eine vorgängige, eben zu negierende Annahme solcher Gründe voraus, so ist zu antworten: Auch ihre völlig voraussetzungslose Nichtannahme muß sich deutlich von reiner Hypothesenbildung abheben, um legitim zu sein, d. h. auf in sich gültige und verbindliche Prinzipien rekurrieren. Auch der psychologische und transzendentalphilosophische Einwand, es handle sich dabei um ein bloßes Nichtumhinkönnen der Psyche oder des transzendentalen Subjekts verfährt nicht, da dieser seine Annahme selbst ja nicht wiederum psychologisch, bzw. transzendentalphilosophisch begründen kann. Näheres dazu in: W. Weier, Menschliches Fragen als Zeugnis für objektiven Sinn: Freiburger Zeitschr. für Philos. u. Theol., Bd. XX, H. 1–2 (1973) 168–197.

⁶² Man hat die Entbindung des existenzialen Philosophierens von aller Objektivität hinreichend als Befreiung von „beruhigendem Selbstverfestigen“ und zum „erneuernden fundamentalen Fraglichmachen“ (F. J. Brecht, Bewußtsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie [Bremen 1948] 170) gefeiert. Es gilt aber, auch die Kehrseite dieser Befreiung, den fiktionalistischen Nihilismus, zu erkennen.

⁶³ Vgl. J. Müblethaler, Existenz und Transzendenz in der gegenwärtigen Philosophie (Basel 1958) 157: „Freies Tun ist zunächst ein fiktives Gestalten von Möglichkeiten, die als solche vergegenständlicht werden können und so in den Bereich der Gesetze der psycho-physischen Wirklichkeit gelangen“. G. Siebers, Die Krisis des Existenzialismus (Hamburg 1949) 31: „Sie (sc. die Existenzphilosophie) meint das Weltbild verloren zu haben und sieht einen neuen Haltepunkt in der Subjektivität, stellt aber als Surrogat des Weltbildes nur die formale, inhaltlere Subjektivität wieder her“.

⁶⁴ Vgl. J. Hommes, Zwiespältiges Dasein (Freiburg 1953).

überhaupt nicht mehr von Sinn die Rede sein, sondern nur von „Zeit“. Gilt die Antithese, so muß ein objektiver und der existentiellen Jeweiligkeit vorgeordneter Sinn bestehen, der für diese bestimmend, nicht aber umgekehrt von ihr bestimmt ist. Existenzphilosophie gerät so vor die Alternative: entweder gar nicht mehr von Sinn zu sprechen oder ihre phänomenalistischen und autonomistischen Vorentwürfe zu korrigieren. Betrachten wir diesen Zwiespalt genauer.

Einerseits erklärt Sartre: „das Leben hat a priori keinen Sinn“⁶⁵. Wenn dem so ist, muß es doch als absolut unmöglich erscheinen, ihm einen Sinn abzugewinnen. Dann kann es nur noch darum gehen, ihm einen fingierten „Sinn“ zu unterstellen, der mithin nicht Sinn, sondern leere Vorstellung eines Ersonnenen ist. Indes erklärt Sartre schon im nächsten Satz: „es liegt bei Ihnen, ihm einen Sinn zu verleihen“⁶⁶. Entweder kann ich dem Leben tatsächlich einen Sinn verleihen, dann muß es diesen als für sich gültig annehmen können. Mithin war es nicht a priori sinnlos, sondern stand bereits in einer vorgängigen und objektiven Hinordnung zu diesem Sinn. Oder aber das Leben ist in der Tat sinnlos, dann ist der ihm verliehene „Sinn“ nicht Sinn, sondern bloße Annahme einer Fiktion⁶⁷. Andererseits betont Sartre, daß „die Werte im Grunde nicht ernst genommen werden können“⁶⁸ und wir daher die Werte erfinden. Dann aber gibt es überhaupt keine Werte, sondern nur Wertfiktionen. Dennoch meint Sartre: „Die absolute Schöpfung, von der alle anderen (sc. schöpferischen Leistungen) nur Konsequenzen sein werden, ist die Schaffung einer Stufenordnung der Werte“⁶⁹. „Wir wollen aber gerade das Menschenreich als eine Gesamtheit von Werten aufbauen“⁷⁰. Sartre glaubt sogar, die Unmöglichkeit einer Erfahrung objektiver Werte begründe allererst die menschliche Wertschöpfung: „Die menschliche Natur verlangt gerade, daß man sich in der Unwissenheit entscheidet, nur die Unwissenheit macht moralische Werte möglich“⁷¹. H. H. Holz bemerkt hierzu: „Es scheint aber durchaus möglich, auch vom existenzialistischen Ansatz aus zu einer materialen Wertphilosophie zu kommen, die über das formale Prinzip in einer ‚differentiellen Situationstypik‘ hinausstößt und sittliche Forderungen herausarbeitet“⁷². Unter der Hand nimmt Holz hier in seinen Begriff der „Situationstypik“ die im vorhinein abgewiesene Sinnobjektivität

⁶⁵ Ist der Existentialismus ein Humanismus, 34.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. *Tb. Lessing*, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen (Hamburg 1962).

⁶⁸ Ist der Existentialismus ein Humanismus, 34.

⁶⁹ Baudelaire (Paris 1947) 50.

⁷⁰ Ist der Existentialismus ein Humanismus, 26.

⁷¹ Man schreibt für seine Zeit, 47.

⁷² *J. P. Sartre* (Meisenheim/Gl. 1951) 94.

wieder auf. Konsequenter erscheint daher die Erklärung R. Montignys: „Es gibt keine vorbestimmten Werte, wir selbst schaffen die Werte, und diese Unschlüssigkeit in der Wahl dessen, was uns ein Wert sein soll, kann uns nur in Angst und Verzweiflung führen“⁷³. Bestehen letztlich keine Werte, sondern nur Werterfindungen, so ist es inkonsequent, überhaupt noch von „Werten“ zu sprechen und sogar eine Wertschöpfung zu fordern. Soll aber eine solche möglich sein, ja sogar im Sinne einer „Stufenordnung der Werte“ erfolgen, so ist diese niemals aus einer „Unwissenheit“ angesichts gültiger Werte, sondern allein durch ein Wissen um objektive und verpflichtende Wertgehalte zu erwirken. Mithin muß es solche geben, so daß die erste These hinfällig wird. Beide Thesen sind schlechtweg unvereinbar: Sind Werte erdichtet, so ist auch jede Schöpfung einer Wertordnung leere Fiktion, d. h. unerreichbar. Allenfalls kann noch ein jeweiliger, situationsbedingter Zweck und eine Reihenfolge von Zwecken erzielt werden, niemals aber eine „Ordnung“ von Werten, da diese, soll sie gelten, stets den Bezug zu einer vorgängigen Objektivität verlangt.

Simone de Beauvoir wollte Sartre aus dieser Aporetik heraushelfen, indem sie die menschliche Existenz selbst als absoluten Wert definierte: „Der Mensch darf seine Existenz nicht als etwas Vergängliches, Relatives setzen, sondern muß sie . . . als etwas Absolutes setzen“⁷⁴. Indes erbringt auch dieser Versuch keinen Ausweg. Denn entweder ist also der Mensch als absoluter Wert *nur* ein „gesetzter“, so ist dieser eine leere und willkürliche Annahme, die beliebig durch jede andere ersetzt werden könnte. Oder aber solche Wert-Setzung, bzw. Verabsolutierung hat ein „fundamentum in re“, so geht derselben die objektive Werthaftigkeit voraus. Dann aber stimmt es wiederum nicht mehr mit der Antizipation Sartres, daß es keine objektiven Wertgeltungen gebe.

Genauso wie Sartre alle, seiner verabsolutierten Freiheit übergeordneten Sinn- und Wertinhalte ablehnt, so jede Vorgegebenheit eines Wesens: „Wenn der Mensch, wie ihn der Existenzialist versteht, nicht definierbar ist, so ist es darum, weil er zunächst nichts ist. Er wird erst in der weiteren Folge sein, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird“⁷⁵. „Der Mensch ist zuerst ein Entwurf, der sich subjektiv lebt . . . nichts existiert diesem Entwurf vorweg“⁷⁶. Hat es damit seine Richtigkeit, so kann es überhaupt nicht mehr angehen, von Wesen oder „Essenz“ zu sprechen. Alles menschliche Sein ist dann nichts als subjektiver und zufälliger Entwurf, bloße Fiktion, für die der *völlige* Verlust alles Wesenhaften gerade kennzeichnend ist. Dennoch meint

⁷³ J. P. Sartre und der Existentialismus (Lindau 1948) 15.

⁷⁴ Soll man de Sade verbrennen. Drei Essays zur Moral des Existentialismus (München 1964) 190.

⁷⁵ Ist der Existentialismus ein Humanismus, 11.

⁷⁶ Ebd.

Sartre: „Aber wenn wirklich die Existenz der Essenz vorausgeht, so ist der Mensch verantwortlich für das, was er ist. Somit ist der erste Schritt des Existentialismus, jeden Menschen in Besitz dessen, was er ist, zu bringen . . . Indem wir sagen, daß der Mensch sich wählt, verstehen wir darunter, daß jeder unter uns sich wählt; aber damit wollen wir ebenfalls sagen, daß, indem er sich wählt, er alle Menschen wählt“⁷⁷. „Indem ich mich wähle, wähle ich den Menschen“⁷⁸. Wieder muß gesagt sein: Gibt es keine wesenhaften Bestimmtheiten des Menschen, die jeder Selbstwahl vorgeordnet sind, so kann sich der Mensch weder „in den Besitz dessen, was er ist, bringen“ noch in seinem Entwurf „den Menschen“ wählen. Auch kann nicht die Existenz einer „Essenz“ vorausgehen, die dem Nichts entspringt und grundsätzlich imaginär ist. Der Mensch kann lediglich sich irgendein beliebiges Bild von sich machen, eine imaginative Impression, die sich in Nichts von einem willkürlichen Wunschbild unterscheidet und niemals wesenhafte, essentielle oder kategoriale Züge besitzen kann. Kann sich dagegen der Mensch tatsächlich auf sich selbst hin entwerfen und in den Besitz dessen bringen, „was er ist“, so ist er sich bereits wesenhaft vorgegeben, was Sartre nun gerade leugnen will.

Es wird deutlich, wie die fiktionalistische Umdeutung von Wesen, Sinn und Wert in innerer Notwendigkeit im Nihilismus endet und sich in eine aporetische Situation begibt, indem sie glaubt, jede beliebige Setzung schon als Sinn, leere Wertphantasmen als Wert und willkürliche Imagination als „Essenz“ ansprechen zu können. Doch ergibt sich das Problem, ob nicht in diesen Figmenten der Sinn als objektiver intendiert und somit im nachhinein dem fiktionalen Nihilismus die letzte Folge verweigert ist.

Wie Sartre so geht auch Camus davon aus, daß Leben und Welt in keinerlei Bezug zu objektivem Sinn stehen können: „Der absurde Mensch ahnt so ein . . . Universum, jenseits dessen der Zusammenbruch und das Nichts liegen“⁷⁹. „Das einzig Gegebene ist für mich das Absurde“⁸⁰. „An sich ist diese Welt nicht vernünftig – das ist alles, was man von ihr sagen kann“⁸¹. Sucht man, konsequent von dieser Antizipation Camus' auszugehen, so ist Sinn oder Wert eben, wie betont, ein „Nichts“ oder imaginäre Vorstellung, die wir in die absurde Wirklichkeit hineinzuprojizieren suchen, die aber niemals darin auf einen Widerhall stoßen kann. Ja, streng genommen müßte selbst der Sinn dieser Ausgangsthese Camus' absurd sein, d. h. nicht Sinn,

⁷⁷ Ebd. 12.

⁷⁸ Ebd. 13.

⁷⁹ Der Mythos von Sisyphos, 53 f.

⁸⁰ Ebd. 31.

⁸¹ Ebd. 23.

sondern Widersinn. Gleichwohl bemerkt aber Camus zu Beginn seiner Schrift „Der Mythos von Sisyphos“: „Also schließe ich, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens die dringlichste aller Fragen ist. Wie sie beantworten?“⁸² Und in der Tat sucht Camus eine Antwort auf die Frage, was das Leben in einem solchen Universum „bedeute“⁸³. Unter den bezeichneten Voraussetzungen kann sich aber seine Frage nach „Sinn“ und „Bedeutung“ des Lebens nicht mehr auf gültigen und wirklichen Sinn richten, sondern entweder auf die Fiktion von Sinn oder eben den „Sinn“ des Absurden. In beiden Fällen kann aber nicht von Sinn die Rede sein, sondern nur von beliebigen Annahmen, die – konsequent gedacht – selbst absurd sein müßten. Wie ein angesichts jeden Sinn widerlegender Absurdität fingierter „Sinn“ leere Dichtung, ja selbst absurd wäre, so ein „Sinn“ des Absurden. Gleichwohl bemüht sich Camus um echte, verbindliche Geltungen: „Was *bedeutet* das Leben in einem solchen Universum? *Nichts anderes* zunächst als die Gleichgültigkeit der Zukunft gegenüber und das leidenschaftliche Verlangen, alles Gegebene auszuschöpfen“⁸⁴. „Wenn ich zugebe, daß meine Freiheit *nur* in ihrer Beziehung auf ihre schicksalhafte Begrenzung *sinnvoll* ist – dann muß ich sagen, daß es nicht *gilt*, so gut wie möglich, sondern so lange wie möglich zu leben“⁸⁵. „Mein *Gebot* lautet: mit dem auszukommen, was unmittelbar evident ist“⁸⁶. „Das Absurde *lehrt* einerseits, daß alle Erfahrungen gleichgültig sind, andererseits treibt es zur größten Quantität von Erfahrungen“⁸⁷. „Sein Leben, seine Auflehnung und seine Freiheit so stark wie möglich empfinden – *das heißt*: so intensiv wie möglich leben“⁸⁸. Dazu ist zu bemerken: gilt tatsächlich Camus' Antizipation von der Absurdität des Lebens, so ist all dies, was er über den „Sinn“ der Freiheit, die „Geltung“ des intensivierten Daseins, das „Gebot“ der unmittelbaren Evidenz, die „Lehre“ des Absurden, die Bedeutung der „Auflehnung“ sagt, selbst absurd, widersinnig oder sinnlos und daher zufällige Impression, der jene Verbindlichkeit und Geltung gerade abgeht, die Camus gleichwohl dafür beansprucht. Soll jedoch sein Anspruch auf den Sinn als Sinn bestehen bleiben, so muß seine Ausgangsposition zuvor aufgegeben werden, d. h. der Ausschluß jeder objektiven und daher vorgängigen Sinngeltung. Denn wie der Nihilismus den Fiktionalismus begründet, so zieht dieser notwendig den Nihilismus nach sich.

⁸² Ebd. 9.

⁸³ Ebd. 54.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd. 55.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd. 56.

Entsprechend seiner Grundthese, daß Leben und Welt absurd seien, hält Camus grundsätzlich die Werte für imaginäre Gebilde, die jeder Grundlage im Objektiven entbehren: „Ein für alle Male: die Werturteile sind hier zugunsten der sachlichen Urteile beseitigt“⁸⁹. „Werturteile“ sind also für Camus keine „sachlichen“, sondern bloß eingebilddete. Dennoch sucht er zu zeigen, daß der „Mensch in der Revolte“ „ein Werturteil einfließen“ lasse, „und so wenig unverpflichtend, daß er mitten in der Gefahr an ihm festhält“⁹⁰. Obgleich – konsequent gedacht – Camus den Revoltierenden für einen Illusionisten halten müßte, will er zeigen, daß der „Wert“, den „jede revoltierende Bewegung anruft“⁹¹, als ein solcher erfaßt werde, „der allen Menschen gemeinsam ist“⁹², „vor jeder Handlung vorausbesteht“⁹³ und den „Verdacht“ begründet, „daß es, wie die Griechen dachten, im Gegensatz zu den Postulaten des heutigen Denkens eine menschliche Natur gibt“⁹⁴. Würde man bei Camus' Antizipation verbleiben, daß alle Werturteile zu beseitigen sind, so müßte man in der Haltung des Revoltierenden jenes Festhalten an Wunschbildern erkennen, das zu überwinden ist. Ganz im Gegenteil aber will Camus darin die Präsentation einer die Werturteile begründenden „menschlichen Natur“ und „die Grundlage dieses Wertes“⁹⁵ sehen. Diese Verobjektivierung des Wertes verfällt aber unter der Voraussetzung seines Wertillusionismus ebenso dem Fiktiven wie die Werterlebnisse, von denen sie ausgeht. Man könnte ihr vorwerfen, sie suche aus einzelnen Fiktionen ein menschliches Urphänomen zu eruieren. Soll es aber möglich sein, in den Werterlebnissen des Revoltierenden die Darstellung der von ihm als objektiv intendierten Seins-, Sinn-, Wesens- und Wertordnung zu erkennen, so kann eine solche nicht zuvor zur unsachlichen Imagination entwirkt werden. Denn alsdann fallen alle der Wertobjektivität verpflichteten Phänomene dem fiktionalistischen Nihilismus anheim, der im vorhinein jede Ausrichtung auf eine Wertobjektivität phänomenvergessen zur Intention eines Wertfigments entmündigt.

Wie Sartre und Camus lehnt auch Jaspers grundsätzlich jede den existentiellen Entwürfen vorausliegende Objektivität ab: „Ich vergegenwärtige mir, daß es keine Objektivität an sich gibt“⁹⁶. Wenn Existenz in äußerer Wirklichkeit einen Sinn zu erkennen meint, so hat sie in Wahrheit nur ihre eigene und jeweilige Befindlichkeit in eine

⁸⁹ Ebd. 54.

⁹⁰ Der Mensch in der Revolte, übers. v. J. Streller (Hamburg 1953) 14.

⁹¹ Ebd. 15.

⁹² Ebd. 16.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd. 21: „die Grundlage dieses Wertes ist die Revolution“.

⁹⁶ Von der Wahrheit, 591.

Erfahrung hineingelesen: „Im Lesen der Chiffreschrift wird so wenig ein unabhängig von mir bestehendes Sein erfaßt, daß vielmehr dieses Lesen nur mit meinem Selbstsein möglich ist“⁹⁷. Das Selbstsein ist aber seinerseits wiederum keinerlei Sinn- oder Wesensbestimmtheit verpflichtet. Denn da es, indem es wählt, sich überhaupt erst konstituiert, und, indem es sich entscheidet, allererst ist⁹⁸, kann ihm keinerlei objektiver Inhalt vorausgehen. Ein von *aller* Objektivität abgelöster und in autonomistisch verabsolutierter Freiheit aus der Zufälligkeit des „Selbstseins“ heraus entworfenen „Sinn“ ist eine beliebige Setzung und in ihrer inobjektiven Willkür ebenso unverbindlich wie die „Phantasie“. So nennt Jaspers „die kontemplative Phantasie“ „das Auge der Existenz“⁹⁹ und erklärt: „Umgekehrt ist Existenz ohne das Auge der Phantasie auch ohne Helle in sich selbst“¹⁰⁰. Der also phantasierte „Sinn“ soll sich sodann im „Vieldeutigen“ erschöpfen: „das Objektivwerden und damit das Allgemeinwerden der Existenz ist vieldeutig“¹⁰¹. „Darum ist Philosophie das Denken, das... vieldeutig offenbaren kann“¹⁰². Erschöpft sich eine Konzeption jedoch nur im Vieldeutigen, so enthält sie überhaupt keinen Sinn mehr¹⁰³, sondern nur ein beliebig deutbares Ineinander von Impressionen. Weiterhin glaubt Jaspers, daß solcher „Sinn“ nur für „mögliche Existenz“ signifikant sei, nicht aber objektiv bestimmt werden könne: „Durch signa spricht Existenzerhellung aus, was für mögliche Existenz wahres Sein ist, nicht als Feststellung dessen, was objektiv ist... Die in der Existenzerhellung spezifischen signa leiten zwar äußerlich als Worte ihre Herkunft aus Gegenständen der Weltorientierung ab..., aber um am Ende nicht gegenstandsformende Kategorien, sondern Zeichen für den an existentielle Möglichkeiten appellierenden Gedanken zu werden“¹⁰⁴. Dagegen muß betont werden, daß existenzerhellende Aussagen alleine schon, um „signa“ für „mögliche Existenz“ sein zu können, mitteilbar sein müssen. Um aber mitteilbar zu sein, müssen sie einen bestimmbareren Sinn enthalten, der sich nicht bloß im Fiktionalen ergehen kann. Sind aber existenzerhellende Aussagen nur „signa“, die keinerlei Übereinstimmung des im Gegenüber hervorgerufenen „Widerhalls“ mit dem Gemeinten zulassen, so waren es gar keine Aussagen, sondern

⁹⁷ Philosophie III, Metaphysik (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956) 137.

⁹⁸ Philosophie II, 182.

⁹⁹ Philosophie III, 154.

¹⁰⁰ Ebd. 155.

¹⁰¹ Philosophie II, 19.

¹⁰² Philosophie I, 275.

¹⁰³ Vgl. W. Weier, Die Bedeutung der aristotelischen Begründung des Widerspruchsgesetzes für die neuzeitliche Erkenntniskritik: Salzburger Jb. f. Philos., Bd. IX (1965) 55 f.

¹⁰⁴ Philosophie II, 15.

„hohle“ Worte¹⁰⁵. Ohne die Voraussetzung einer, wenn auch noch so geringen Bestimmbarkeit, d. h. Objektivierbarkeit eines Sinnes, ist es also sinnlos, überhaupt noch von einer Aussage zu sprechen. Ist aller „Sinn“ inobjektiv, vieldeutig, unbestimmbar, nur mit den Augen der Phantasie lesbar, so ist er überhaupt nicht Sinn, sondern Figment. Dann kann es aber nicht mehr angehen, weiterhin so in extenso von Sinn zu sprechen, wie Jaspers es tut. Zwar hat er die nötige Konsequenz gezogen und die Begriffe von „Wesen“ und „Wert“¹⁰⁶ aus seiner Terminologie verbannt. Doch spricht er weiterhin von „Sinn“, obgleich unter seinen Voraussetzungen dabei nur an willkürliche Setzungen und Impressionen des phantasierenden Bewußtseins oder situationsbedingter Anmutungen gedacht werden kann.

Die nötige Konsequenz ist ein unbedingter Nihilismus, der rigoros und radikal auf jede Aussage über Sinn verzichtet¹⁰⁷. Auf diese letztlich undurchführbare Position kann und will es aber Jaspers nicht ankommen lassen, wie die Worte zeigen: „Wirklich sinnlos zu leben vermag ich keinen Augenblick: Schon der Weg zufälliger Neigung und Lust ist selbst eine Entscheidung; im Behaupten seines Soseins liegt zugleich ein Willensakt, der die Sinnlosigkeit ergreift und unvermeidlich ein ... Sinn ist“¹⁰⁸. Der in „zufälliger Neigung“ oder im „Behaupten eines Soseins“ intendierte Sinn ist jedoch nicht wiederum als zufälliger und lediglich behaupteter gemeint, sondern als objektiver. Dieser Gedanke mag hier vor Jaspers gestanden haben, doch ließ er ihn unausgesprochen in Rückblick auf seine Antizipation, daß Sinn nur in völliger Lossage von aller Objektivität bestehe. Will also Jaspers an seiner Sinnkonzeption festhalten, so besagen diese Worte so viel wie: „ohne Illusion oder Fiktion vermag ich keinen Augenblick zu leben; zufällige Neigung und Behauptung eines Soseins sind Figmente, die bereits die Sinnlosigkeit überwinden“. Man kann nicht ernsthaft glauben, daß Jaspers dies sagen wollte. Er meinte den „Sinn“ als intentional-objektiven, nicht aber als bloß fiktiven. Dann aber müßte er zuvor seinen nihilistischen Fiktionalismus aufgeben, eine intentionale Sinnobjektivität einräumen, die wiederum auf den objektiven Sinn ihrer Intention hin zu hinterfragen wäre. Angesichts dieser Alternativen verbleibt Jaspers in der „Schwebe“ mit ihren Inkonsequenzen.

Das autonomistische Setzungsdenken geht zurück auf den idealistischen Grundgedanken, daß das transzendente Subjekt *allen* Sinn

¹⁰⁵ Ebd. 10.

¹⁰⁶ Vgl. Von der Wahrheit, 322: „Was als ‚wertfreie Wissenschaft‘ gefordert wurde, ist jene Erkenntnis, welche von aller Täuschung durch Willensinteressen befreit wäre“.

¹⁰⁷ Eine solche Epoché ist freilich undurchführbar, da sie ihre eigene Sinnhaftigkeit für objektiv nehmen müßte.

¹⁰⁸ Philosophie II, 36.

urhebe und keinerlei Sinn-, Wert- oder Wesensordnung vor sich habe. Dem darin grundgelegten Fiktionalismus entzogen sich Fichte, Schelling und Hegel, indem sie in den transzendentalen Setzungen die Präsentation und Manifestation des schlechthin Objektiven, des „absoluten Ich“, des „objektiven Geistes“ oder des „Weltgeistes“ sehen wollten. Soweit und sofern Existenzphilosophie zwar an der Grundkonzeption festhielt, daß aller Sinn bloß entworfen sei, nicht aber die idealistische Identifizierung alles Objektiven mit den Entwürfen oder Setzungen des Ich nachvollziehen konnte, behielt sie rein fiktionale Sinngebilde in Händen, denen jeder Charakter des Gültigen oder Verbindlichen abging. Um sich dieser Konsequenz zu entziehen, suchte Heidegger – ganz in der Tradition der idealistischen Gleichschaltung von Sein und Bewußtsein – den „Sinn“ oder die „Wahrheit des Seins“ mit den Entwürfen ek-sistierenden Daseins in einer Seinsdimension zusammenzulegen: Wie Ek-sistenz daher einerseits „Hirte“ des Seins ist, wird sie andererseits und zugleich vom Sein behütet: „Der Mensch ist der Hirt des Seins“¹⁰⁹. „Der Mensch ist vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte“¹¹⁰. Andererseits gilt: „Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen . . . zu ihrer Wahrheit behütet“¹¹¹. Der im Hinausgehen der Ek-sistenz¹¹² entworfene Sinn ist einerseits ein von dieser gesetzter, andererseits zugleich vom Sein gezeugter: „Der primäre Entwurf des Verstehens von Sein ‚gibt‘ den Sinn“¹¹³. „Die Eröffnung des Offenen und die Lichtung des Seienden geschieht nur, indem die in der Geworfenheit ankommende Offenheit entworfen wird“¹¹⁴. Andererseits heißt es: „Daß es (sc. das Dasein) der Möglichkeit nach ein Selbst und faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist, . . . steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst. Solche Ohnmacht (Geworfenheit) . . . bestimmt dessen Sein als solches. Aller Weltentwurf ist daher geworfener“¹¹⁵. Aus diesem Ineinander von Subjektivität und Objektivität, von spontanem Entwerfen und rezeptiver Geworfenheit ergibt sich für Heidegger das Zugleich von Lichtung und Verbergung des Seinssinnes, von „Wahrheit“ und „Unwahrheit“: Sofern der in der Ek-sistenz entworfene Sinn ein bloß subjektiver oder fiktionaler ist, stellt er die „Unwahrheit“ oder die Verbergung des Seinssinnes dar. Sofern sich hingegen in Ek-sistenz der Sinn des Seins

¹⁰⁹ Brief über den Humanismus, 90.

¹¹⁰ Ebd. 75.

¹¹¹ Ebd. 115.

¹¹² Was ist Metaphysik, 14.

¹¹³ Sein und Zeit, 324.

¹¹⁴ Holzwege (Frankfurt 1963) 59.

¹¹⁵ Vom Wesen des Grundes (Frankfurt 1949) 50.

ereignet, geschieht darin die Lichtung der Wahrheit des Seins: „Die Lichtung, in die das Seiende hereinsteht, ist in sich zugleich Verbergung“¹¹⁶. Es „zieht durch die Lichtung ein ständiges Verbergen in der Doppelgestalt des Versagens und Verstellens . . . Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Unwahrheit“¹¹⁷. „Wahrheit west nur als der Streit zwischen Lichtung und Verbergung . . . der Streit ist die Innigkeit des Sichzugehörens der Streitenden“¹¹⁸. So gelangt Heidegger zu dem Ergebnis: „Seiendes . . . hat eine ontologische Zirkelstruktur“¹¹⁹. In diesem Zirkel von entwerfender Subjektivität und sich darin ereignender Objektivität will Heidegger die Grundstruktur des Sinnes selbst erkennen: „Der ‚Zirkel‘ im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes“¹²⁰. In diesem Zirkeldenken sucht Heidegger jene Rückkehr vom Seienden zum Sein zu realisieren, die er im Deutschen Idealismus grundgelegt sieht: „Wenn der Idealismus betont, Sein und Realität sei nur ‚im Bewußtsein‘, so kommt hier das Verständnis davon zum Ausdruck, daß Sein nicht durch Seiendes erklärt werden kann“¹²¹. Insofern diese idealistische Rückführung des Seins auf das Bewußtsein die Verobjektivierung des Subjektiven meinte, suchte sie das autonomistische Setzungsdenken vor dem nihilistischen Fiktionalismus zu retten. Und nur um den Preis einer Rezeption der idealistischen Theses¹²² von der Subjekt-Objekt-Identität kann auch Heidegger versuchen, sich dem andrängenden Fiktionalismus zu entziehen. Doch trotz dieser Wendung, die er im Unterschied zu Sartre, Camus und Jaspers durchführt, erreicht er nicht das Ziel, das sich in den Worten ausdrückt: „Nach dem Sinn von Sein soll die Frage gestellt werden . . . Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein . . . wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff“¹²³.

Denn nicht den „Sinn von Sein“ kann Heidegger in seiner Analyse der Ek-sistenz eruieren, sondern – genau betrachtet – nur den „Sinn“ solcher Erlebnisse, die gerade im Bann der phänomenalistischen und autonomistischen Absage an jede Sinn-, Wesens- und Wertordnung

¹¹⁶ Holzwege, 42.

¹¹⁷ Ebd. 43.

¹¹⁸ Ebd. 51.

¹¹⁹ Sein und Zeit, 153.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Ebd. 207 f.

¹²² Vgl. K. Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit (Göttingen 1960) 22 ff. M. Reding, Existenzphilosophie. Heidegger, Sartre, G. Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht (Düsseldorf 1949) 31, spricht von einer „Sympathie Heideggers für den Idealismus“.

¹²³ Sein und Zeit, 5.

verbleiben¹²⁴: Die Angst soll das Nichts als den Sinn oder die Wahrheit des Seins offenbaren: „Ohne das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles Seiende in der Seinslosigkeit“¹²⁵. Doch dieser Seinsinn „enthüllt“ sich als das „Nichts“¹²⁶. Gleichweise soll sich in der Sorge als dem „Innestehen in der Offenheit des Seins“¹²⁷ der Seinsinn lichten. Doch was als „Seinsinn der Sorge“¹²⁸ sichtbar wird, ist das „Sein zum Tode“¹²⁹, der „Grundsinn einer Nichtigkeit“¹³⁰, die „Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen“¹³¹.

Überdenkt man diese Aussagen Heideggers, so zeigen sie eine innere Antinomik. Denn entweder ist die Angst Manifestation des Nichts. Dann kann sich nicht zugleich in ihr der Sinn des Seins als wirklicher und vom Nichts entschieden abzuhebender ereignen. Oder aber in der Angst enthüllt sich tatsächlich die Wahrheit des Seins, und dann erschöpft sich die Bedeutung der Angst keineswegs darin, nur Präsentation des Nichts zu sein. Entweder zeigt sich in der Sorge das „Sein zum Tode“, die „Nichtigkeit“, die Verfallenheit an die „Faktizität“, und dann kann die Sorge nicht zugleich Entbergung des Seinsinnes besagen. Denn ein zeitbedingter, der reinen Zufälligkeit oder Geworfenheit verfallener „Sinn“ ist nicht Sinn, sondern eben sinnindifferentes Ereignis. Oder aber in der Sorge soll tatsächlich die Wahrheit des Seins aufhellen. Dann kann jedoch Sorge niemals in bloßer Konkretion des Zeitbedingten wie des „Seins zum Tode“ bestehen, sondern müßte bloßer Zuständlichkeit enthoben sein. Im Grunde zeigt sich hier wieder jene Aporetik, die Schelling erfuhr, als er die in sich sinnleere transzendente Subjektivität mit der transzendenten Objektivität allen Sinnes und Seins zu identifizieren suchte: „Indem ich diese Identität erklären will, muß ich sie schon aufgehoben haben“¹³².

Was Heidegger nach der Verlagerung allen Sinnes in Zeit, Endlichkeit, Begrenztheit, Faktizität und Bedingtheit noch in Händen hält, ist nicht „Sinn“ oder „Wahrheit des Seins“, sondern ein existentielles Erleben, das keine vorgängige Seinswahrheit zu präsen-

¹²⁴ Vgl. *H. Meyer*, Heidegger und Thomas von Aquin (München-Paderborn-Wien 1964) 119 ff.

¹²⁵ Was ist Metaphysik, 41.

¹²⁶ Ebd. 29 f. Sein und Zeit, 342.

¹²⁷ Was ist Metaphysik, 14.

¹²⁸ Sein und Zeit, 316, 324.

¹²⁹ Ebd. 251, 259.

¹³⁰ Ebd. 185.

¹³¹ Ebd. 328, 231.

¹³² System des transzendentalen Idealismus, Werke, hrsg. v. *M. Schröter* (München 1958-62) Bd. II, 339.

tieren vermag, sofern es trotz aller letztlich idealistischen Verontologisierung in der Sphäre seiner bloßen Zuständlichkeit verbleibt. Indem Heidegger jene zeitbedingte Befindlichkeit ek-sistierenden Daseins, die gerade durch die Lossage von allem geltenden und daher überzeitlichen Sinn bestimmt ist, in die Sinndimension erhebt, entwirklicht er den Seinssinn in der Bedingtheit des bloß Geschichtlichen, Unzulänglichen. Ist der Sinn der Zeitlichkeit ek-sistierenden Daseins überantwortet, so kann dieses frei über ihn verfügen und ihn zum Gegenstand seiner situationsbedingten Impressionen machen, denen aller Verbindlichkeitsrang abgeht. Sofern solche Entwürfe des Zeitdaseins nur für dieses selbst jeweilige Geltung beanspruchen können, erreichen sie nie einen überzuständlichen, werdelosen und urphänomenalen Sinn, d. h. sie überschreiten nie die Schwelle des bloß Imaginativen, um zu einer Sinnobjektivität vorzustoßen. Vielmehr enden sie im Fiktionalen ihres zufälligen und von überzeitlichen Inhalten abgekehrten Befindens. Mit solchem Fiktionalismus, vor dem auch keine „vermutende“ Verobjektivierung des nur Subjektiven mehr bewahren kann, hat der Nihilismus sogleich leichtes Spiel.

Indem also Existenzphilosophie – jedenfalls in ihrem originären Ansatz – den Sinn zum Spielball eines zeitlichen, zuständlichen und rein geschichtlichen Entwerfens macht, gibt sie ihn als Sinn, d. h. als eine übergeschichtliche Wirklichkeit, preis. Deshalb enden auch alle Versuche, ihn durch eine Sinndeutung der Existenz als eine dafür zutreffende, bezeichnende und gültige Gegebenheit zurückzuerobern, im Fiktionalen.

III. Die Nähe des existenzphilosophischen Irrationalismus zum Nihilismus

Der fiktionalistischen Loslösung des Sinnes vom Objektiven entspricht die irrationalistische Trennung desselben von der Vernunft. Es ist gewiß richtig, daß die unaufteilbare Einheit und Ganzheit von Sinn-, Wesens- und Wertgestalten nicht in analysierender Begrifflichkeit geborgen werden kann, wie sie in der Fülle und Totalität ihrer Inhalte nicht in Definitionen fixiert, sondern in nie ermattendem Intuitionsprogreß erschaut sein will. Dennoch hat Rationalität jederzeit die Funktion, vor einem zügellosen Intuitionismus zu bewahren und den existentiellen Entwurf an die Kriterien der Widerspruchsfreiheit, des zureichenden Grundes oder der notwendigen Folge rückzubinden. Wie die Intuition feinsinnigen Schauens oder nur „Witterns“ (M. Scheler) jederzeit die Begriffe zu entgrenzen, vor voreiliger Verfestigung oder Stagnation zu bewahren hat, so muß die Vernunft den fiktionalen Ausschweifungen der Intuition Einhalt gebieten. So sah Pascal den „esprit de finesse“ und den „esprit de

géometrie“ aufeinander verwiesen und zeigte von da her den Rationalisten wie den Irrationalisten ihre Grenze¹³³.

In der emphatischen Abkehr von der Vernunft, die besonders Jaspers, aber auch Heidegger und Camus in Übereinstimmung mit H. Bergson und L. Klages vollziehen, zeigt sich – so seltsam es klingen mag – ein rationalistisches Vernunftsverständnis¹³⁴. Sie kennen im Grunde nur eine „Ratio“, die sich von dem lebendigen Progreß der Intuitionen losgesagt hat, um in ihren eigenen Fixierungen oder Definitionen zu erstarren, die keinen Blick mehr hat für begrifflich nicht festlegbare Inhalte und Sinnbezüge. So betrachtet ist der existenzphilosophische Irrationalismus doch im Banne des Rationalismus verblieben und nur dessen Metathese: wer verfolgt, folgt (Nietzsche). Im eigentlichen ist er nicht über die rationalistische Vernunftkonzeption hinausgewachsen, um die korrelative Funktion von rationalem und intuitivem Erfassen klar zu sichten.

Die also von den Vernunftkriterien abgerissene Intuition bewegt sich leicht im Leerlauf einer Reflexion der Reflexion, wirft sich vorbehaltlos jeder beliebigen Anmutung in die Arme, eilt willkürlich von Fiktion zu Fiktion und kann auf diesem Wege keinen tragenden oder verbindlichen Sinn mehr fassen. Also frustriert muß sie sich schließlich zum Nihilismus als der Preisgabe aller Sinn-, Wesens- und Wertgehaltungen bekennen.

Camus schreibt: „Diese allgemeine, praktische oder moralische Vernunft, dieser Determinismus, diese alles klärenden Kategorien haben für einen aufrichtigen Menschen etwas Lächerliches. Sie haben mit dem Geist nichts zu tun. Sie leugnen seine tiefe Wahrheit: daß er in Fesseln liegt“¹³⁵. Allerdings liegt der Geist in Fesseln, wenn er durch die phänomenalistischen, autonomistischen und fiktionalistischen Antizipationen seines eigentlichen und spezifischen Gegenstandsbereichs, der vorgängigen Wert-, Wesens- und Sinngehalte

¹³³ Vgl. *Pensées* § 13, übers. v. E. Wasmuth (Stuttgart 1953) 26: „Die Mathematiker, die nichts als Mathematiker sind, haben einen klaren Verstand, vorausgesetzt, daß man ihnen alles durch Definitionen und Prinzipien erklärt, sonst sind sie wirr und unerträglich, denn sie denken nur richtig an Hand deutlich gemachter Prinzipien. Und die Feinsinnigen, die nichts als feinsinnig sind, sind unfähig, die Geduld aufzubringen, bis zu den ersten Prinzipien der Spekulation und Abstraktion vorzudringen“.

¹³⁴ Vgl. J. Ell, *Der Existentialismus in seinem Wesen und Werden* (Bonn 1955) 62 ff. *H. Rauschnig*, *Masken und Metamorphosen des Nihilismus. Der Nihilismus des 20. Jahrhunderts* (Frankfurt-Wien 1954) 149: „Paradoxerweise entstehen die modernen Mythen im Zeitalter der Aufklärung, dem nichts abgeschmackter erschien als ‚Mythen‘. Sie waren den Männern der Aufklärung schlechthin das Barbarische der dunklen Vorzeit... Die Väter des Rationalismus hätten es entrüftet zurückgewiesen, auch die Väter der modernen Mythen sein zu sollen. Der Zusammenhang ist trotzdem nicht abzustreiten“.

¹³⁵ *Der Mythos von Sisyphos*, 23.

beraubt ist. Dann kann er nicht mehr die Begriffe der Vernunft beseelen, entgrenzen, verlebendigen, so daß diese als starre Schablonen, leere und sinnlose Hülsen erscheinen und eben wie die Fixationen des Rationalismus wirken. In der Tat muten somit die Verstandeskategorien lächerlich an, wollen sie Wirklichkeit „erklären“. Eine so verengte und verstellte Vernunft wirkt wahrhaftig unglaubwürdig und verdient es, abgelehnt zu werden. Ist aber die Vernunft einmal entmächtigt und daher negiert, so wird der Sinn zum Produkt willkürlicher Imaginationen und selbst unwirklich, gegenstandslos. In einem hintergründigen logischen Zirkel begründet sodann wiederum der so gedeutete „Sinn“ den Fiktionalismus, der erneut die Auflösung aller Sinnobjektivität und daher die „Fesselung“ und Depotenzierung des Geistes nach sich zieht.

Da es auch für Jaspers keine in geistigen Intuitionen vernehmbaren objektiven Sinngehalte geben soll, können auch die Begriffe nicht mehr mit solchen konspirieren. Ganz zu recht bemerkt sodann Jaspers, daß die vom Prozeß geistigen Vernehmens abgeschnittenen Begriffe eher verstellen als erhellen: „So wird die Begrifflichkeit der Existenzphilosophie ein Medium, durch das statt der Erhellung gerade die Verwirrung der Existenz hervorgebracht werden kann“¹³⁶. Mit der „Begrifflichkeit“ lehnt Jaspers alle „Wißbarkeiten“ ab und verlangt die „Vieldeutigkeit jeder existenzzerhellenden Aussage“¹³⁷. Im weiteren riegelt er den existentiellen Sinnentwurf nicht nur vom „Verstande“ ab, sondern setzt ihn sogar dazu in Gegensatz: „Das für den Verstand Sinnwidrige kann eine notwendige Form des Sinnes sein“¹³⁸, und daher gilt: „Ich bin eigentlich vernünftig nur, wenn meine gesamte Vernunft auf Unvernunft gründet“¹³⁹. Damit gibt Jaspers alle Vernunftkriterien für die Geltung eines existentiell entworfenen Sinnes auf und überliefert diesen der jeweiligen und zufälligen Neigung der Existenz, deren Vollzüge ihm den Inbegriff aller „Wahrheit“ bedeuten: „Das eigentliche Sein, in einem wißbaren Sinne nicht zu finden, ist in seiner Transzendenz zu suchen, zu der kein Bewußtsein überhaupt, sondern nur jeweils Existenz in Bezug tritt“¹⁴⁰. „Die radikale Verschiedenheit des Wahrheitssinns zeigt sich eindringlich an dem Unterschied der Wahrheit, die nur ist, wenn ich ihr durch mein Leben entspreche, die ich ‚bekenne‘, wenn sie meine Wahrheit ist und die mit dem Ausbleiben des Bekennens selber verschwindet“¹⁴¹. Solche ohne alle Verstandeskriterien wie ohne

¹³⁶ Vernunft und Existenz, 118.

¹³⁷ Philosophie I, 275.

¹³⁸ Vernunft und Existenz, 109.

¹³⁹ Ebd. 116.

¹⁴⁰ Philosophie I, 23.

¹⁴¹ Von der Wahrheit, 651.

Bezugnahme zu einem objektiven Sinn vollzogene existentielle „Wahrheit“ unterscheidet sich letztlich nicht mehr von willkürlichen existentiellen Anwandlungen und verliert somit den aller Wahrheit unabdingbaren und durch Vernunft überprüfbaren Verbindlichkeitsrang. So wird sie schließlich zu einem existentiell zwar vollzogenen, deshalb aber noch lange nicht sinnvollen Entwurf, der seinen Charakter bloßer Imagination auch dadurch nicht aufgibt, daß er „Widerhall“ in der jeweiligen Situation oder auch in der „Kommunikation“ finden kann. Können doch auch Phantasiegebilde, denen alle Sinngeltung abgeht, durchaus von ästhetischem oder impressivem Reiz sein und als solche mit- oder nachvollzogen werden. Vor der Frage nach wirklichem und verbindlichem Sinn zerbrechen diese aber in ein Nichts, da sie ohne vernunftthafte Rückbindung an ein Objektives entworfen sind.

Heidegger sieht im Denken der „Logik“ als solchem eine jede Konspiration mit dem Sinn des Seins ausschließende „technische Auslegung“¹⁴², der es nur um die Bewältigung des Seienden, nicht aber um ein Stehen in der Lichtung des Seins geht. Im Hinblick darauf sagt er: „Schon lange, allzu lange sitzt das Denken auf dem Trockenem. Kann man nun das Bemühen, das Denken wieder in sein Element zu bringen, ‚Irrationalismus‘ nennen?“¹⁴³. Auf diese Frage antwortet er, es könne nicht um eine völlige Abwertung des logischen Denkens, sondern nur um eine radikale Umstellung des Denkens, ein „denkenderes Denken“ gehen, das nicht am Seienden haften bleibt, sondern hinhört auf das Sich-Ereignen des Seinssinnes in ihm: „So liegt alles daran, daß zu seiner Zeit das Denken denkender werde. Dahin kommt es, wenn das Denken . . . in eine andere Herkunft gewiesen ist. Dann wird das vom Seienden als solchem gestellte und darum vorstellende und dadurch erhellende Denken abgelöst durch ein vom Sein selbst ereignetes und darum dem Sein höriges Denken“¹⁴⁴. Dieses „denkendere Denken“ findet „in der Wahrheit des Seins, nicht aber in der Betrachtung der Gegenständlichkeit des Seienden“¹⁴⁵ seine Quelle. Es ist nicht das „exakte Denken“, das sich lediglich in das Rechnen mit dem Seienden bindet und diesem ausschließlich dient¹⁴⁶, sondern sich „im Sein für die Wahrheit des Seins verschwendet“¹⁴⁷. Insofern aber dieses „denkendere Denken“ alle „Gegenständlichkeit“ hinter sich läßt, muß es in letzter Konsequenz Begrifflichkeit und logische Stringenz aufgeben und in einem reinen Intuitionismus enden. Es ist

¹⁴² Brief über den Humanismus, 55.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Was ist Metaphysik (Frankfurt 1949) 12.

¹⁴⁵ Was ist Metaphysik (Frankfurt 1943) 28.

¹⁴⁶ Ebd. 28.

¹⁴⁷ Ebd. 29.

weder an gültige Sinnwirklichkeit noch an Vernunftkriterien rückgebunden, sondern der autonomen Freiheit des ek-sistierenden Daseins überantwortet: „Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit“¹⁴⁸. Diese „Freiheit“ ist jedoch in ihrer absoluten Losgelöstheit von allen objektiven Vorgegebenheiten Willkür. Um sich dieser Konsequenz zu entziehen, greift Heidegger eben auf die rein definitorische, idealistische Verobjektivierung des Subjektiven zurück und bestimmt diese Willkür als die Freiheit des Seins selbst und als Epiphanie des Seinssinnes: „Der Mensch ‚besitzt‘ die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Dasein besitzt den Menschen... Die so verstandene Freiheit als das Sein-lassen des Seienden erfüllt und vollzieht das Wesen der Wahrheit im Sinne der Entbergung von Seiendem“¹⁴⁹. Ist also jeder willkürliche, von allen objektiven Geltungskriterien abgeschnittene Sinnentwurf Entbergung der Freiheit des Seins als seiner Wahrheit, so sind entweder alle Irrtümer und Wahn-Ideen als Ereignis des Seinssinnes zu rechtfertigen, oder aber das Ereignis des Seinssinnes ist selbst, wie Heidegger gesteht, bloße „Vermutung“¹⁵⁰. Eine dieser beiden Alternativen oder beide sind zwingend und liefern allen „Sinn“ und alle „Wahrheit des Seins“ einem vagen Illusionismus aus. Unter diesen Voraussetzungen ist es dann dem „Sinn“ eigentümlich, nur noch als Imagination eines Entwerfens auftreten zu können, das sich in irrationaler Freizügigkeit ergeht und jeder Vernunftkontrolle entzieht. Solcher „Sinn“ ist aber nicht Sinn, da er ein Nichts alles Geltenden und Unbedingten präsentiert. Bedeutet er also nichts, so sind Phänomenalismus und Autonomismus im Recht. Meint er „das Nichts“, so ist ein alle objektiven Sinnkriterien abweisender Irrationalismus begründet. Diese drei Grundhaltungen leisten sogleich wieder dem Fiktionalismus Vorschub und führen mit ihm zusammen den Nihilismus auf den Plan.

Es wird deutlich, wie eine nihilistische Existenzphilosophie sich im Kreise dreht und daher in einem Vorläufigen, Unabgeschlossenen

¹⁴⁸ Vom Wesen der Wahrheit (Frankfurt 1949) 18.

¹⁴⁹ Ebd. 16.

¹⁵⁰ Was ist Metaphysik (1949), 13; Holzwege, 337 ff.; Was heißt Denken (Tübingen 1961) 114 ff.; Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 23 ff.; Der Satz vom Grund (Pfullingen 1957) 146 u. 157. Vgl. K. Löwith, Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, 31: „Die einzige, freilich ‚alles tragende Vermutung‘, welche Heidegger berechtigt, eine wesentliche Beziehung zwischen dem Sein und der für es nötigen Besinnung auf das Wesen des Menschen herzustellen, ohne in die Ausgangsstellung bei der Subjektivität zurückzufallen, ist, daß der Bezug des Seins zum Menschenwesen ‚gar zum Sein selbst gehöre‘, weil das Sein den Menschen ‚brauche‘. Dies bleibt jedoch eine bloße Vermutung. Denn wie sollte man wissen und nicht nur wünschen, hoffen und glauben können, daß das Sein alles Seienden an uns Menschen oder gar an den Europäern wesentlich interessiert ist“.

verharrt, das hinterfragt werden muß. Sie steht in einem Spannungsfeld zwischen Phänomenalismus, Autonomismus, Fiktionalismus, Irrationalismus und dem aus diesen Haltungen hervorgehenden Nihilismus auf der einen und der Hinwendung zu Sinn und Bedeutung der Existenz auf der anderen Seite. Diesen Sinn intendiert sie entgegen ihren nihilistischen Antizipationen als einen solchen, der tatsächlich für Existenz und ihre Situation zutrifft und gilt; sie intendiert ihn also unbestreitbar als einen letztlich objektiven und daher der Jeweiligkeit des Daseins vorgeordneten. Sie verfällt der Aporie, einen verbindlichen Sinn des In-der-Welt-Seins zu suchen und gleichzeitig in letzter Konsequenz zu leugnen. Sie führt daher vor die Alternative, entweder eine unbedingte Sinngeltung anzunehmen und somit die phänomenalistischen, autonomistischen, fiktionalistischen und irrationalistischen Vorentwürfe korrigieren zu müssen, oder an diesen festzuhalten und sodann die Frage nach dem Sinn als Sinn folgerichtig auszuschalten. Diese letztere Alternative dürfte sich als kaum durchführbar erweisen, sofern auch in der unbedingten Ausklammerung der Sinnfrage wiederum ein Sinn als objektiv gültig intendiert wäre: der Sinn dieser Ausschaltung selbst.

Philosophische Forschung steht mithin vor der noch nicht bewältigten Aufgabe, eine Entscheidung für eine der beiden Alternativen herbeizuführen und genau zu begründen. In und aus solcher Entscheidung muß Existenzphilosophie ihre notwendige Weiterführung, Klärung und Komplementierung finden¹⁵¹.

¹⁵¹ Eben darum hat sich der *Verf.* in den folgenden Studien bemüht, in denen das im Vorausgehenden dargestellte Hinausdrängen der Existenzphilosophie über ihre nihilistischen Antizipationen auf seine Möglichkeit untersucht wird, diese endgültig zu überwinden: 1.) zu Herkunft und Grenzen des Nihilismus: Die Vorläufigkeit der nihilistischen Wurzeln der Existenzphilosophie, a. a. O., 93–106. Die definitorischen Ursprünge des Nihilismus: *Studia Philosophica*, Vol. XXXIV (1974 [1975 erschienen]), 56–92. 2.) zur Neubegründung des existentiellen Sinnverständnisses: Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung, a. a. O., 636 S. Existenz und Sinn. Der Dialog zwischen existentiell erlebtem und Sinnverstandem: *Zeitschr. für philos. Forschung*, Bd. XXVI, H. 3 (1972) 389–416. Menschliches Fragen als Zeugnis für objektiven Sinn, a. a. O., 168–197. Der Zirkel der Existentialien: *WissWeish* (1973) H. 1, 199–217. Die existentielle Verwandlung des Nichts in den Sinn: *Wiener Jb. für Philos.*, Bd. VI (1973 [1974 erschienen]) 59–91. *Sentido y Libertad*, Anuario Filosófico (Universidad de Navarra), Vol. VII (1974) 491–525; *Die Überhöhung der Endlichkeit im existentiellen Sprung*: *Salzburger Jb. f. Philos.* (1975).