

## Existenz und Ek-sistenz

### Zur Gegenwartsbedeutung des Gesprächs zwischen Karl Jaspers und Martin Heidegger

VON JOHANNES B. LOTZ S. J.

#### I. Einführung

Seit Karl Jaspers in Oldenburg geboren wurde, sind 100 Jahre verflossen. Ihm war ein langes Forscherleben bis zum Jahre 1969 vergönnt. Von der Naturwissenschaft, näherhin von der Psychopathologie ausgehend, entwickelte er ein eigenständiges philosophisches Denken, das in einer ganzen Reihe bedeutender Werke seinen Niederschlag fand. Die zwei entscheidenden Pole, um die seine Bemühungen kreisen, sind *Vernunft und Existenz*. Zur Vernunft wurde er von Kant geführt, von dem er bemerkt: Er „wurde mir zum Philosophen schlechthin und blieb es mir“<sup>1</sup>. Die Existenz ging ihm durch Kierkegaard auf, von dem er eine „Erweckung“<sup>2</sup> empfing.

Neben Karl Jaspers wird im Titel *Martin Heidegger* genannt, sein nur wenig jüngerer Zeitgenosse, der von 1889 bis 1976 lebte. Seine kritische Hochschätzung für diesen hat Jaspers in die Worte gefaßt: „Im Grunde genommen ist Heidegger der einzige der gegenwärtigen Philosophen, der mich interessiert. Aber von allem, was meine Grundhaltung kennzeichnet, ist bei ihm das Gegenteil zu finden. Zwar bin ich angesichts seiner Kritiker mit ihm solidarisch; denn es erreicht keiner die Substanz seines Denkens. Aber auch in der Solidarität ist er der eigentlich Fremde, philosophisch der Gegner; freilich der Gegner, um den es sich lohnte“<sup>3</sup>.

Das *Gespräch* zwischen den beiden Denkern hat Heidegger mit seinen ausführlichen „Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen“ eröffnet<sup>4</sup>. Das Werk war 1919 erschienen; von den „Anmerkungen“ liegen drei leicht voneinander abweichende Fassungen aus den Jahren 1919/21 vor<sup>5</sup>. Auf Heideggers an die Wurzeln reichende Kritik und seine Vorschläge für eine Neubearbeitung ging Jaspers nicht ein, indem er sein Buch in der zweiten Auflage mit nur unwesentlichen Änderungen erscheinen ließ. In seinem Handexemplar der 2. Auflage findet sich die handschriftliche Notiz: „Die neue Auflage unverändert. Ich kann das Buch nicht bearbeiten, ohne es neu zu schreiben“<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *K. Jaspers*, Rechenschaft und Ausblick (= Rechenschaft), München 1951, 339.

<sup>2</sup> Rechenschaft 330; Die Groninger Vorlesungen tragen den Titel „Vernunft und Existenz“, München 1960.

<sup>3</sup> *H. Saner*, Karl Jaspers in der Diskussion (= Diskussion), München 1973, 450f.

<sup>4</sup> Diskussion 70–100; auch: *M. Heidegger*, Wegmarken (= Wegmarken), Ges. Ausg. I. Abt., Bd. 9, Frankfurt/M. 1976, 1–44.

<sup>5</sup> Diskussion 100. <sup>6</sup> Ebd. 100.

Trotzdem hat sich ein noch ungedruckter *Briefwechsel* zwischen Jaspers und Heidegger entwickelt; er wurde 1920 aufgenommen, 1937 unterbrochen, ab 1949 fortgeführt und 1963 aufgegeben. Darin wird besonders in der Nachkriegszeit ein von Jaspers angeregtes Projekt besprochen. Jeder von beiden sollte sich in einem Buch mit dem Denken des andern auseinandersetzen. Dieser Plan, zu dem Jaspers bereits umfangreiche Vorarbeiten geleistet hatte, wurde nie ausgeführt, woran Heideggers Ablehnung nur äußerlich schuld ist. Vermutlich haben beide allmählich eingesehen, zwar etwas über das Denken des andern sagen zu können, es aber im Grunde nicht zu verstehen. Obwohl sie nämlich, bei ähnlichen Ausgangspunkten ansetzten und zu Übereinstimmungen in der Sache bis in die Formulierungen hineinkamen, war ihre jeweilige Denkungsart grundverschieden, was in der Tiefe zum Verwerfen geführt hätte<sup>7</sup>. Doch hat sich Jaspers nicht abhalten lassen, ein *Kapitel über Heidegger* zu schreiben, das ursprünglich in die „Philosophische Autobiographie“ aufgenommen werden sollte. Es enthält einen Rechenschaftsbericht über die Begegnung bis 1945 und wartet im Nachlaß auf die Veröffentlichung<sup>8</sup>.

Das Gemeinsame und das Unterscheidende, das zwischen Jaspers und Heidegger spielt, bringt der Haupttitel dieser Darlegungen mit den beiden Worten Existenz und Ek-sistenz zum Ausdruck. *Existenz* ist das Kennwort von Jaspers; sein Denken kreist um den Menschen als Existenz, insofern er sich nämlich durch seine Freiheit zu seinem Selbstsein erhebt und in ihm verwirklicht. *Ek-sistenz* ist das Kennwort von Heidegger; sein Denken kreist um den Menschen, insofern er in das Sein hinaussteht oder mitten in ihm innesteht, wobei der Primat nicht dem Menschen, sondern dem Sein zukommt. Damit im Zusammenhang öffnet sich die Spannung von existentiell und existential, wobei *existentiell* auf den voll als Existenz verwirklichten Menschen hindeutet, während *existential* den Bezug des Menschen zum Sein und ihn als den Hirten meint, durch den das Sein in der Welt zur Sprache kommt. Dementsprechend vertritt Jaspers die *Existenzphilosophie*, die sich an Kierkegaard anschließt und diesen aus dem Theologischen in das Philosophische übersetzt. Heideggers Denken hingegen ist als *Seinsphilosophie* zu kennzeichnen, die zwar auch von Kierkegaard lernt, tiefer aber sich aus der Vorsokratik nährt.

## II. Das Denken von Jaspers

Zunächst suchen wir dem Denken von Jaspers näherzukommen, wobei wir auf dessen Gegenwartsbedeutung hinzielen. Das geschieht in zehn Schritten.

<sup>7</sup> Diskussion 450.

<sup>8</sup> Ebd. 451.

Der erste Schritt verdeutlicht die geistige *Situation*, in der sich sein Philosophieren entfaltet. Er stellt fest: „Seit mehr als hundert Jahren verlieren wir ständig an Substanz und wissen zugleich immer mehr“.<sup>9</sup> Das gesteigerte Wissen kann den *Substanzverlust* nicht ausgleichen, ja treibt fortschreitend in diesen hinein. Indem nämlich das Wissen jedes andere menschliche Verhalten erstickt, entzieht es auch der Philosophie den Boden, die nicht durch Wissen erreicht wird und zugleich den Weg zur Substanz oder Fülle des menschlichen Daseins bahnt. So scheint „das Ende der abendländischen Philosophie“ gekommen zu sein<sup>10</sup>, wobei aber die Entwicklung nicht stehenbleiben kann, weil „die Philosophie so sehr zum Menschen gehört, daß sie eine neue Gestalt gewinnen muß“<sup>11</sup>.

Diese ist „nicht ein indifferentes Wissen“, sondern der *engagierte* „Vollzug, in dem ich zum Sein und zu mir selbst komme“<sup>12</sup>. Dadurch, daß der einzelne sich ganz verwirklicht, gewinnt er „den letzten Grund, dem allein sich wieder zeigen kann, was eigentlich ist“<sup>13</sup>, und von dem her die verlorene Substanz des Lebens wiederkehrt. Also geschieht, von Kierkegaard her gesehen, die Philosophie einzig als *subjektive*, nie aber als nur objektive Wahrheit<sup>14</sup>, daher nicht als unbeteiligtes, kühles Feststellen, sondern wesentlich als beteiligte, leidenschaftliche Ergriffenheit. Das ist damit gleichbedeutend, daß sie durch den Bereich der Subjekt/Objekt-Spaltung zu der Tiefe der sie umgreifenden Einheit vorstößt.

Der zweite Schritt betrifft das Sich-selbst-verwirklichen des Menschen. Welchen Sinn dieses hat, verstehen wir erst dann, wenn wir mit der Zerrissenheit, die das Objekt vom Subjekt trennt, die Zerissenheiten im Subjekt selbst beachten. In ihm nämlich zeichnen sich *vier Bereiche* oder Stufen ab: das Dasein, das Bewußtsein-überhaupt, der Geist, die Existenz<sup>15</sup>.

*Das Dasein* versteht Jaspers völlig anders als Heidegger, mit dessen „Vorhandenheit“ es sich deckt; darin kommen mit dem Menschen alle Welt Dinge überein. Scholastisch gesehen, ist das Dasein dasselbe wie die „*existentia*“, zu der die „*essentia*“ gehört. Außerdem umfaßt das Dasein auch das Leben, biologisch genommen, worin sich dem Menschen die Tiere und die Pflanzen nähern.

Das ausgesprochen Menschliche beginnt mit dem *Bewußtsein-überhaupt*, das sich wesentlich von dem dumpfen tierischen Bewußtsein unterscheidet. Ersteres allein ist voll Bewußtsein, weil es sich als solches bewußt oder reflex vollzieht, wozu letzteres nicht imstande ist, weshalb

<sup>9</sup> K. Jaspers, Kierkegaard 1951, in: Rechenschaft 115–133, 130.

<sup>10</sup> Rechenschaft 132.

<sup>11</sup> Ebd. 133.

<sup>12</sup> Ebd. 341.

<sup>13</sup> Ebd. 130.

<sup>14</sup> S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, Düsseldorf 1957, I, 2. Kap.

<sup>15</sup> K. Jaspers, Antwort (= Antwort), in: P. A. Schilpp (Hrsg.), Karl Jaspers, Stuttgart 1957, 750–852, 788.

es als solches unbewußt bleibt. Dem Bewußtsein-überhaupt ist das begriffliche Wissen mit seiner objektiven Wahrheit zugeordnet. Daraus erwächst die verifizierbare oder allgemeingültige *Wissenschaft* mit ihrer zwingenden Exaktheit, deren Urtyp die Naturwissenschaft ist. Näherhin ist das Wissen zwar *allgemeingültig*, aber *bedingt* durch die Eigenart des Menschen sowie durch mannigfache Voraussetzungen. Daher gibt es alles so wieder, wie es dem Menschen erscheint, oder es ist Erscheinungswissen. Damit erweist es sich auf das Innerweltliche oder die Immanenz beschränkt, dringt also nicht zur Transzendenz durch. Nimmt man die aufgezeigten Merkmale zusammen, so sieht man, wie sich das Bewußtsein-überhaupt und der „Verstand“ in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ treffen<sup>16</sup>.

Mit dem Bewußtsein-überhaupt hängt auf das engste *der Geist* zusammen, der das vielfältige Wissen letzten Einheiten oder *Ganzheiten* entgegenführt. Dabei überschreitet er die Grenzen des Wissens nicht, weshalb er wie dieses auf die Erscheinung und die Immanenz beschränkt bleibt. Wie sogleich einleuchtet, finden wir im Geist von Jaspers den regulativen Gebrauch der Vernunft wieder, den Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ entwickelt hat. Da die Ganzheiten selbst nicht erreicht werden, was im Anschluß an Kant auch für Jaspers gilt, kommt ebenso der Geist wie die Wissenschaft nicht über das Partikuläre hinaus.

Die Wissenschaft ist für den Menschen von unersetzlicher Bedeutung, doch „nicht das Letzte, weil sie nicht begreifen kann, warum sie selber sein soll“<sup>17</sup> und daher was sie zuinnerst ist. Sie treibt also über sich selbst und folglich über das Bewußtsein-überhaupt hinaus.

So kommen wir zum dritten Schritt und damit in jene Gestalt des Denkens hinein, „die nicht im Sinne der Wissenschaft zwingend und allgemeingültig ist“<sup>18</sup> und mich erst wahrhaft „zu mir selbst bringt“<sup>19</sup>. Wir treten in die *Existenz* ein, die „reflexionslos“<sup>20</sup> in jedem Menschen schlummert oder jeder sein kann, aber erst durch den Entschluß der Freiheit als solche verwirklicht wird. In ihr geht die *Wahrheit* auf, die „unendlich mehr als wissenschaftliche Richtigkeit ist“<sup>21</sup>. Sich über das Partikuläre erhebend, gewinnt die Existenz „das Umgreifende“, das die „Quelle dieser Wahrheit“ ist<sup>22</sup>. Zwar hat das *Umgreifende* Vorstufen; doch prägt es sich erst auf dieser obersten Stufe tiefster Verinnerlichung ganz als es selbst oder nach seiner Fülle aus. Damit öffnet sich im Gegensatz zu den Erscheinungen der „dunkle Grund des Seins“<sup>23</sup>, wobei aber „ein vermeintliches Haben des Seins selbst“ als Gefahr lauert<sup>24</sup>. *Das Sein* wird

<sup>16</sup> Rechenschaft 328; dazu J. Lotz, Analogie und Chiffre, in: *ders.*, Sein und Existenz, Freiburg 1965, bes. 256 f.

<sup>17</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, in: *Kl. Piper* (Hrsg.) Karl Jaspers. Werk und Wirkung (= Wirkung), München 1963, 57.

<sup>18</sup> Wirkung 57.

<sup>19</sup> Ebd. 58.

<sup>20</sup> Antwort 791.

<sup>21</sup> Rechenschaft 353.

<sup>22</sup> Ebd. 353.

<sup>23</sup> Ebd. 354.

<sup>24</sup> Antwort 822.

nämlich niemals als Gegenstand oder als unser Besitz ergriffen; vielmehr ergreift das Sein uns als der übergegenständliche Grund aller Gegenstände, in dem uns die „Sprache der eigentlichen Wirklichkeit“ trifft<sup>25</sup> und wir selbst zu dem gelangen, „was wir eigentlich sind“<sup>26</sup>. Ein wechselseitiger Zusammenhang verbindet Sein und Existenz untrennbar; allein in der Existenz leuchtet das Sein auf, und erst aus der Kraft des Seins ist der Mensch ganz er selbst oder Existenz.

Der vierte Schritt entwickelt das Umgreifende im Lichte der Grenzsituationen. Vermöge des Seins überschreiten wir in der Zeit Lebenden immer schon die Zeit und sind „geborgen in der Ewigkeit“<sup>27</sup>. Das ist mit dem Eintreten in die *Transzendenz* gleichbedeutend, die wir in dem „Sprung zum transzendierenden Denken“<sup>28</sup> oder im „Mehr-als-Denken“ oder im „Innewerden“ gewinnen<sup>29</sup>. Für den Absprung von der Immanenz oder vom Innerweltlichen sind die von Jaspers so genannten „Grenzsituationen“ entscheidend<sup>30</sup>; als solche zählt er auf: die Schuld, das Leid, den Tod, den Kampf. Sie treiben den Menschen an die Grenze seines innerweltlichen Daseins, weil er sie von diesem allein her nicht bewältigen kann oder an ihnen scheitert, wenn er allein in diesem verbleibt. Vor der Möglichkeit des *Scheiterns*, in der er sich selbst als Existenz verliert, rettet ihn der Sprung in die Transzendenz, in der allein er sich selbst gewinnt oder als Existenz verwirklicht. Wer den Sprung nicht wagt, fällt aus dem Eigentlichen des Menschseins heraus und ist nur noch wie Material verwendbar.

Der fünfte Schritt weist auf die *positiven Zeichen* für die Transzendenz hin. Hier wird vom Menschen die „Grundoperation“ verlangt<sup>31</sup>, die ihm das „Grundwissen“ schenkt<sup>32</sup>, das ihn in das Umgreifende, und namentlich in die Transzendenz geleitet. Als Hilfe dabei bietet sich ihm die „Chiffrenwelt“<sup>33</sup> an, mittels der die Transzendenz „indirekt und vieldeutig“ spricht<sup>34</sup>. Wie das Wort *Chiffren* zeigt, ist diese Sprache stets verschlüsselt und schwer deutbar; näherhin kann jedes Innerweltliche zur Chiffre werden: „Gott spricht überall“<sup>35</sup>; nichts aber, auch nicht das Erstaunlichste und Erhabenste, ist zwingend Chiffre. Ob und wie die Chiffren zum einzelnen sprechen oder für ihn stumm und nichtssagend sind, hängt von dem Grade ab, in dem er zur Existenz gereift ist. Daher kommt es entscheidend auf den *eigenen Einsatz* eines jeden an, damit „das ‚von außen‘ der Transzendenz als Ursprung des ‚von innen‘ gewiß wird“<sup>36</sup>; „wie ich diese Sprache verstehe, gründet in dem, was ich eigentlich selbst bin“<sup>37</sup>. Durch die Chiffren gewinnt die Transzendenz eine gewisse Immanenz:

<sup>25</sup> Ebd. 793.      <sup>26</sup> Ebd. 792.

<sup>27</sup> Ebd. 792 und 773, auch Rechenschaft 341, Wirkung 120.

<sup>28</sup> Rechenschaft 354.      <sup>29</sup> Lotz, Analogie (Anm. 16), 278–284.

<sup>30</sup> K. Jaspers, Philosophie, Berlin 1932, II. Bd. Existenzzerhellung 201–254.

<sup>31</sup> Antwort 779.      <sup>32</sup> Wirkung 122.      <sup>33</sup> Antwort 780.      <sup>34</sup> Ebd. 781.

<sup>35</sup> Ebd. 781.      <sup>36</sup> Rechenschaft 359.      <sup>37</sup> Ebd. 360.

„ihr Drinnen-sein ist die Chiffreschrift aller Dinge“; dabei wird jedoch „das Draußen-sein der Transzendenz“ gewahrt, was ihre „Unerkennbarkeit“ zeigt<sup>38</sup>. Dem aber, „was als Licht der Transzendenz zu mir zu sprechen scheint“, darf ich mich mit Recht anvertrauen<sup>39</sup>.

Der sechste Schritt hebt die Eigenart der Gewißheit hervor, mit der die Transzendenz aufleuchtet. Indem wir „durch Scheitern die Wahrheit des transzendenten Seins innerwerden lassen“<sup>40</sup>, wird uns eine Gewißheit zuteil, die *unbedingt* ist, wodurch sie sich von der nur bedingten Richtigkeit des weltimmanenten Wissens grundsätzlich unterscheidet<sup>41</sup>. Zugleich jedoch ist dieselbe Gewißheit nicht zwingend allgemeingültig<sup>42</sup>, sondern auf den je *einzelnen* bezogen, der zu ihr durch den Aufschwung seiner selbst als Existenz gelangt.

Im Gegensatz zu der gängigen Auffassung ist für Jaspers das Unbedingte nicht allgemeingültig und das Allgemeingültige nicht unbedingt<sup>43</sup>. Daß die Gewißheit der Transzendenz jeweils für den einzelnen besteht, ist einsichtig, insofern sie durch dessen *eigenen Aufschwung* zustande kommt. Wie aber kann dieselbe Gewißheit unbedingt sein, da sie durch ihre Abhängigkeit vom einzelnen ja der Bedingtheit seiner Eigenart unterworfen und damit relativiert zu werden scheint? Die Antwort darauf liegt im Wesen des Philosophierens, das sich als „Arbeiten an den Voraussetzungen der Möglichkeit universeller Kommunikation“ entfaltet<sup>44</sup>. Das „Selbstwerden des einzelnen“ nämlich, setzt die „Kommunikation mit den (anderen) einzelnen“ voraus<sup>45</sup>; denn jeder kommt nur mit den anderen zu sich, weshalb der „Abbruch der Kommunikation die eigentliche Gefahr des Sichselbstverlierens“ ist<sup>46</sup>. *Kommunikation* aber erwächst daraus, daß jeder einzelne denselben „Weg der Wahrheit“ wie die anderen beschreitet, auf dem alle „sich begegnen können, die redlich forschen“<sup>47</sup>. Dementsprechend entspringt die Unfähigkeit zur Kommunikation aus dem Verlassen des Weges der Wahrheit.

Der siebte Schritt entfaltet den philosophischen Glauben. Die im Durchgang durch die Grenzsituationen und mit Hilfe der Chiffren erworbene Gewißheit der Transzendenz erfordert wesentlich einen *Sprung*, der, nach seiner Eigenart betrachtet, nicht Wissen, sondern *Glaube* ist. Darin klingt der praktische Vernunftglaube an, der in Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ zum Dasein Gottes führt. Zugleich wird der christliche Glaube, der, nach Kierkegaard, die Existenz in Gott gründet, aufgenommen und in den lediglich philosophischen Glauben umgesetzt. Dieser überwindet die für das Innerweltliche kennzeichnende „Subjekt/Objekt-Spaltung“ und ist damit dem Umgreifenden zugeordnet<sup>48</sup>. Nä-

<sup>38</sup> Ebd. 360.      <sup>39</sup> Ebd. 360.      <sup>40</sup> Ebd. 364.      <sup>41</sup> Ebd. 352.

<sup>42</sup> Ebd. 328, auch 357.      <sup>43</sup> Vgl. oben 2. Schritt.      <sup>44</sup> Wirkung 114.

<sup>45</sup> Rechenschaft 338 und 352.      <sup>46</sup> Wirkung 113.      <sup>47</sup> Ebd. 112.

<sup>48</sup> Antwort 787; auch *K. Jaspers*, *Der philosophische Glaube* (= Glaube), München 1948, 14.

herhin eröffnet er „das eigentliche Sein“<sup>49</sup> und ist „das Bewußtsein der Existenz in bezug von Transzendenz“<sup>50</sup>. Dazu kommen wir aber nur durch den Aufschwung unserer *Freiheit*, so „daß der Mensch als Existenz in seiner Freiheit sich geschenkt erfährt von der Transzendenz“<sup>51</sup>. Wer die „Glaubensursprünge“ preisgibt, gleitet in den „Un glauben“ und folglich in die „Leugnung der Transzendenz“<sup>52</sup>. Doch treibt es den Menschen über solche „Unphilosophie“ stets hinaus<sup>53</sup>; das glaubende Philosophieren wird sich immer wieder erneuern, in dem der Mensch „seinen Ursprung“ gewinnt und den „Sinn des Lebens“ findet<sup>54</sup>. Abschließend formuliert Jaspers: „Selbst-werden haben wir dadurch, daß wir Gottes gewiß werden“<sup>55</sup>.

Der achte Schritt bestimmt, wie sich *Gott im philosophischen Glauben* darstellt. Es geht um die „Sprache der eigentlichen Wirklichkeit“<sup>56</sup>, in der „mit der Endlichkeit die Unendlichkeit berührt wird“<sup>57</sup>, wobei „wir mit dem, was wir eigentlich sind, in der Ewigkeit geborgen sind“<sup>58</sup>. So erreichen wir „die eine bildlose Gottheit“<sup>59</sup>, die aber über alle Mythen und alle Erkennbarkeit hinausliegt; daher ist es „unmöglich“ zu bestimmen, „was Gott sei“<sup>59a</sup>, oder ist sein Wesen „nie wirklich zu fassen“<sup>60</sup>. Namentlich zeigt sich uns nicht „die Realität des anderen personalen Selbst“; auch wenn sich „die Gottheit dem Menschen als Person naht“, wird sie dadurch „nicht selber zur Person“ erhoben<sup>61</sup>. Infolgedessen entfaltet sich auch keine „reale Kommunikation“ zwischen dem Menschen und Gott, die vielmehr ein ausschließlich zwischenmenschliches Geschehen ist<sup>62</sup>. Dahinter steht die Unmöglichkeit der, wenn sie versucht wird, „immer unwahren *Ontologie*“, die „am Ende immer Immanenzlehre“ ist<sup>63</sup>. Was Jaspers vom Verhältnis der griechischen Philosophie zum alttestamentlichen Monotheismus sagt, gilt wohl grundsätzlich; es bleibt „der Unterschied von Gottheit und Gott – von gedachter Transzendenz und lebendigem Gott; das Eine der Philosophie ist nicht der Eine der Bibel“<sup>64</sup>.

Als neunter Schritt drängt sich die Frage auf, wie sich der *philosophische* Glaube zum *religiösen* und vor allem zum Christentum verhält. Grundlegend gilt: „Wir philosophieren aus der biblischen Religion und erfassen hier unersetzliche Wahrheit“<sup>65</sup>. Ferner ist für die Philosophie die Religion „etwas, das sie wesentlich angeht und in Unruhe hält“<sup>66</sup>. Das ist wohl so zu verstehen, daß der Bezug des Philosophen zur Gottheit von

<sup>49</sup> Glaube 27.<sup>50</sup> Ebd. 28.<sup>51</sup> Ebd. 57, auch Rechenschaft 342 und 361.<sup>52</sup> Glaube 90.<sup>53</sup> Ebd. 90.<sup>54</sup> Ebd. 123.<sup>55</sup> Ebd. 124.<sup>56</sup> Antwort 793.<sup>57</sup> Ebd. 791.<sup>58</sup> Ebd. 792.<sup>59</sup> Ebd. 780.<sup>59a</sup> Glaube 31.<sup>60</sup> Ebd. 110.<sup>61</sup> Antwort 783f.<sup>62</sup> Ebd. 784.<sup>63</sup> Glaube 111 f.<sup>64</sup> Ebd. 64.

<sup>65</sup> Ebd. 69. Dazu: „Philosophie wird die Religion bejahen müssen zum mindesten als die Wirklichkeit, der auch sie selbst ihr Dasein verdankt. Wäre nicht die Religion das Leben der Menschheit, so gäbe es auch keine Philosophie.“ (Rechenschaft 359).

<sup>66</sup> Glaube 61. Dazu: „Religion braucht, um wahrhaftig zu bleiben, das Gewissen der Philosophie. Philosophie braucht, um gehaltvoll zu bleiben, die Substanz der Religion.“ (Rechenschaft 358).

der Verehrung, die in der Religion Gott dargebracht wird, *Anstöße* empfängt. Umgekehrt wird auch die Religion durch den lebendigen Aufschwung der Philosophierenden vor erstarrtem *Formalismus* bewahrt. Freilich muß die biblische Religion ihren „Ausschließlichkeitsanspruch“ aufgeben, der „in seinem Motiv wie in seinen Folgen das Unheil für uns Menschen“ ist<sup>67</sup>. Namentlich ist die „Christusreligion preiszugeben“, insofern sie „in Jesus Gott sieht“; denn „kein Mensch kann Gott sein, Gott spricht durch keinen Menschen ausschließend“<sup>68</sup>. Zuletzt besagt „die Erneuerung religiösen Glaubens aus dem Ursprung“ nichts anderes als „Verwandlung der Religion in Philosophie“, allerdings nur als „Weg einer Minderheit“<sup>69</sup>. Trotzdem bejaht die Philosophie „die religiösen Institutionen ... in ihrer Weltwirklichkeit“, „ohne daß die Philosophen geradezu an ihr teilnehmen können“<sup>70</sup>. Offenbar erreicht der philosophische Glaube die *eigentliche Wahrheit* für die wenigen, der sich die meisten wenigstens auf die Weise des religiösen Glaubens nähern<sup>71</sup>.

Der zehnte Schritt ergänzt die vorstehende Darstellung des Denkens von Jaspers durch eine kurze Erläuterung der *Vernunft*, die zusammen mit der Existenz sein Schaffen kennzeichnet. Sie muß „durch die Existenz getragen werden“<sup>72</sup> und „umfaßt alle Weisen des Umgreifenden“<sup>73</sup>; ihr ist „das Umgreifende alles Umgreifenden“<sup>74</sup> zugeordnet. Sie wird als die „Philosophische Logik“ entfaltet<sup>75</sup>, deren Aufgabe es ist, „die Systematik der Möglichkeiten der Vernunft innerhalb der Weisen des Umgreifenden“ zu entwerfen<sup>76</sup>. Diese bleibt „in der Schwebung und unvollendbar“<sup>77</sup> oder ist „ein in der Zeit unendliches, unlösbares Problem“; wir sind auf den „Weg des Suchens“ gestellt<sup>78</sup>.

### III. Die Gegenwartsbedeutung dieses Denkens

Heute zieht sich die Philosophie häufig auf formallogische oder wissenschaftstheoretische Fragen zurück, die im „indifferenten Wissen“ oder im Sinne der „*objektiven Wahrheit*“ behandelt werden. Diese Einstellung wird durch die von Wittgenstein ausgehende sprachanalytische Forschung bestätigt. Ohne die Wichtigkeit solcher Untersuchungen herabzusetzen, darf man behaupten, daß dabei die inhaltlichen Probleme des Philosophierens allzu sehr in den Hintergrund treten. Ein wirksames Gegengewicht hierzu bietet das *engagierte Denken*, das nach Jaspers für das Philosophieren wesentlich ist. Der Philosophierende ist beteiligt, weil

<sup>67</sup> Glaube 69.    <sup>68</sup> Ebd. 80.    <sup>69</sup> Ebd. 83.    <sup>70</sup> Ebd. 89.

<sup>71</sup> Was die christliche Theologie betrifft, so sagt Jaspers, er sei nicht mit ihr aufgewachsen und erst nachträglich philosophierend zu ihr gekommen. Er stehe vor ihr „mit dem Staunen und der Ergriffenheit und der Achtung, die dieses gewaltige Phänomen erzwingt.“ (Wirkung 107 f.).

<sup>72</sup> Wirkung 120.    <sup>73</sup> Rechenschaft 355.    <sup>74</sup> Antwort 788.

<sup>75</sup> Wirkung 101–105, wo Jaspers deren „Hauptmotive“ zusammenfaßt.

<sup>76</sup> Ebd. 125.    <sup>77</sup> Ebd. 125, auch Antwort 797.    <sup>78</sup> Rechenschaft 357.



er es mit der letzten und eigentlichen Wahrheit zu tun hat, die das ganze Leben des Menschen umfaßt und trägt, der er nicht gleichgültig gegenüberstehen kann, weil sie ihn zuinnerst angeht. Verlangt ist das hingebungsvolle Philosophieren, ohne das die Wahrheit ihren Glanz und ihr Gewicht verliert und endlich erlischt.

Ein derartiges Philosophieren setzt die *Verinnerlichung* des Menschen voraus, die mehrere Stufen durchläuft. In der Gegenwart bleibt er häufig beim *Bewußtsein-überhaupt* stehen oder kommt über die Wissenschaft im Sinne der Einzelwissenschaft nicht hinaus. Dabei gerät er oft in die obenangedeutete Situation, daß er in dem Maße, wie er immer mehr Wissen anhäuft, die Substanz des Lebens einbüßt. Wer die Einzelwissenschaft und zumal die Naturwissenschaft als das Letzte nimmt und ihre Methoden zum schlechthin Maßgebenden für die Wahrheit erhebt, schließt sich von all den Bereichen aus, die auf diesem Wege nicht erreichbar sind. Indem er sich im Innerweltlichen einmauert, entgleitet ihm das Überweltliche. Das Unbehagen an dem Zustand, der sich so herausgebildet hat, breitet sich aus; Wege, die darüber hinausführen, werden gesucht. Dazu leistet Jaspers einen wichtigen Beitrag, insofern er der Wissenschaft die *endgültige Wahrheit abspricht* und sie auf die Richtigkeit, die unüberbrückbar hinter der eigentlichen Wahrheit zurückbleibt, beschränkt. Damit ist seine Aussage, die Wissenschaft erreiche lediglich Erscheinungswissen, nicht notwendig verknüpft.

Die im Menschen vorgezeichnete Verinnerlichung drängt zu seinem innersten Innen hin, auf das schon Thomas von Aquin mit der „vollständigen Rückkehr“ (*reditio completa*) hindeutet<sup>79</sup>. Zu seinem *Innersten* oder zur „Existenz“ gelangt der Mensch durch sein „inneres Handeln“ oder durch die *Freiheitstat*, mit der er sich selbst übernimmt oder verwirklicht. Weil sich dazu viele heute nicht erheben, dämmern sie in der *Selbstentfremdung* dahin, verlieren sie sich im Wesenlosen oder sinken zum Massenatom herab, das tatsächlich nur noch wie „Material“ verwendbar ist. Die des eigentlich Menschlichen beraubte Unmenschlichkeit nimmt überhand.

Das Gewinnen der Existenz ist mit dem Durchdringen der Erscheinungen bis zum Sein-selbst oder mit dem Eintreten in die *Transzendenz* gleichbedeutend. Zwischen Existenz und Transzendenz spannt sich eine unauflösbare *Wechselbeziehung*, die uns die weithin anzutreffende Verfassung des Menschen unserer Tage verstehen läßt. Einerseits bleibt ihm die Transzendenz verschlossen, weil er sich nicht bis zur Existenz verinnerlicht; andererseits verliert, ja zerstört er sich selbst, weil er nicht in der Transzendenz gründet. Ohne diese verfällt er der Angst, der Sinnlosigkeit, dem Überdruß, dem Ekel, ja der Verzweiflung; alles gleitet ins

<sup>79</sup> Thomas von Aquin, De Veritate, I, 9.

Schwankende ab, da ein unerschütterliches Fundament fehlt. Dadurch, daß Jaspers die Transzendenz mit aller Entschiedenheit offenhält, erweist er unseren Zeitgenossen einen unschätzbaren Dienst.

Zugleich verkennt Jaspers nicht die Schwierigkeiten, die dem Menschen den Weg in die Transzendenz zu verbauen drohen. Zu deren Überwindung greift er nicht auf rationale Überlegungen zurück, sondern wertet grund-legende Erfahrungen aus. Zunächst stößt er den Menschen in die Grenzsituationen hinein, damit dieser sie nicht verharmlost, ihnen nicht ausweicht oder sie verdrängt. Vielmehr leitet er ihn an, sie ernstzunehmen und zu durch-leiden, sich ihnen also zu stellen bis in das innerweltliche Scheitern hinein, das der schmerzvollen Geburt zum Überweltlichen gleichkommt. Dann führt er den so frei gewordenen Menschen in das Deuten der Chiffrenschrift ein. Sie macht für uns, als die Sprache der Transzendenz in der Immanenz, die Dinge, Menschen und Ereignisse transparent, wodurch aus ihnen die Tiefe oder das Geheimnis leuchtet. Den weithin verlorenen Sinn dafür vermag Jaspers wieder zu wecken, indem er uns über die Flachheit und die ihr entsprechende Langeweile erhebt und damit das Dasein lebenswert macht. Auf den Sprung, der nach Jaspers zum Erreichen der Transzendenz erforderlich ist, kommen wir an anderer Stelle zurück.

Die Gewißheit, die dem Menschen bezüglich der Transzendenz zuteil wird, bezeichnet Jaspers als unbedingt, aber nicht allgemeingültig. Sie läßt die bedingte Gewißheit des Bewußtseins-überhaupt hinter sich, weil sie in den Bereich des Unbedingten eintritt und daher von dessen Eigenart geprägt ist. Hier bietet Jaspers dem Menschen, der sich nur noch das Bedingte zutraut und in ihm allein sich einigermaßen auskennt, eine Hilfe, damit er die Kraft und den Mut gewinnt, sich auf das Unbedingte einzulassen, die ihm entsprechende Gewißheit zu wagen und in ihm heimisch zu werden. Solche Gewißheit ist nicht allgemeingültig, weil sie aus der persönlichen Erfahrung eines jeden entspringt und daher nicht ohne weiteres an andere weitergereicht werden kann. Aller Beachtung wert ist es, wie Jaspers trotzdem nicht dem relativierenden Individualismus verfällt, sondern die Kommunikation entwickelt, vermöge der sich der Mensch gerade in seiner Einzelgewißheit mit den anderen versteht. Insofern er nämlich in die letzte Wahrheit eintritt, wird er ganz er selbst und zugleich ganz über sich selbst erhoben oder ist er als er selbst bei den anderen. Damit erwächst ebenso die Kommunikation aus der Einzelwahrheit wie diese als Wahrheit ihre Bestätigung in der Kommunikation findet. Demgemäß ist die heute weitverbreitete Kommunikationsunfähigkeit das Zeichen dafür, daß einer entweder nie in die eigentliche Wahrheit gelangt oder wieder aus ihr herausgefallen ist. Eine weitere Vertiefung des inneren Zusammenhanges von Wahrheit und Kommunikation ist später zu leisten.

Die eben besprochene Gewißheit der Transzendenz wird von Jaspers

näherhin als philosophischer Glaube gekennzeichnet. Darin schwingt die subjektive Wahrheit oder Ergriffenheit im Sinne Kierkegaards mit, die sich nicht in bloßes Wissen auflösen läßt, die vielmehr den nicht rationalisierbaren persönlichen Aufschwung erfordert und einschließt. Damit verbindet sich eine unauflösbare Dunkelheit, die so manche zu einem Irrationalismus verführt, der Jaspers fernliegt. Eher nähert er sich Thomas von Aquin, nach dem wir zu Gott „in einem gewissen Dunkel“ (in quadam caligine) gelangen; deshalb kommt B. Welte zu einer unverkennbaren Verwandtschaft zwischen den beiden Denkern. Außerdem macht sich im philosophischen Glauben bei Jaspers der Postulatenglaube Kants zusammen mit einer Eingrenzung des Wissens auf den Bereich möglicher Erfahrung bemerkbar. In dieser Hinsicht leistet er dem gegenwärtig weit hin herrschenden geistigen Klima Vorschub, das ebenfalls das Wissen auf das Innerweltliche einschränkt und das Metaphysische oder die Transzendenz in den Bereich des Glaubens verweist, der dabei freilich oft seine Unbedingtheit einbüßt und zu einem unverbindlichen Meinen absinkt. Hier muß die Auseinandersetzung mit Jaspers über ihn hinausgehen.

Wie zeigt sich Gott in der Transzendenz, insoweit sie der philosophische Glaube bei Jaspers eröffnet? Zwar bleibt die Transzendenz nicht eine leere Bewegung des Transzendierens; vielmehr wird ein Transzendentes enthüllt. Dieses aber vermögen wir nicht nach seinem Wesen zu bestimmen, obwohl wir uns als „aus der Transzendenz geschenkt“ erfahren. Höchstens ist eine reformatorisch zugespitzte „*theologia negativa*“ möglich, die von dem verborgenen Absoluten nur erreicht, was es nicht ist. Auch beim Aquinaten finden sich ähnliche Aussagen, doch mit dem wichtigen Unterschied, daß durch das, was Gott nicht ist, auf indirektem Wege, was er ist, zugänglich wird. Die zum Agnostizismus neigende Einstellung bei Jaspers wirkt sich zusammen mit Kants Begrenzung des Wissens bis in unsere Tage aus, für die Gott bei vielen in eine ungreifbare Ferne rückt und so zu entschwinden droht, daß dem Atheismus der Weg bereitet wird.

Die völlig ungreifbare Andersartigkeit Gottes hat vor allem bezüglich seiner Personalität Folgen. Da man die Person allzu menschlich (anthropomorph) versteht, meint man, sie sei mit der alles Menschliche übersteigenden Gottheit unvereinbar, wodurch der Eine des christlichen Zeitalters in das Eine der griechischen Philosophie zurückfällt. Obwohl Jaspers öfters von Gott spricht, kommt er nicht über die Gottheit hinaus, mit der folgerichtig eine reale Kommunikation unmöglich ist, also Gebet und Kultus nicht in Frage kommen. Hierin zittert die Jugend von Jaspers nach: „Unsere Eltern erzogen uns ohne Kirche; niemand lehrte uns beten; von Gott war gar nicht die Rede“<sup>79a</sup>. Damit ist Jaspers ein Vorbote

<sup>79a</sup> K. Jaspers, *Schicksal und Wille*, München 1967, 84.

der Not um Gott, an der heute nicht wenige leiden, die den personalen Gott des Christentums nicht mehr finden und dem Beten keinen Sinn mehr abgewinnen.

So rühren wir an die abschließende Frage, wie sich der philosophische Glaube für Jaspers zum religiösen, und namentlich zum christlichen Glauben verhält. Kurz gesagt: Beide achten einander, sind aber nicht miteinander vereinbar, wobei der philosophische Glaube als die endgültige Wahrheit für die Minderheit dem religiösen Glauben als der für die Mehrheit unentbehrlichen Vorstufe übergeordnet wird. Für den zum philosophischen Glauben Gelangten hat es keinen Sinn, zur Vorstufe zurückzukehren, während der religiös Glaubende im Übergang zum philosophischen Glauben den Verlust der wesentlichen Substanz des Glaubens sieht. Trotz aller Vorbehalte löst Jaspers letzten Endes die Religion in Philosophie auf; diese ist die maßgebende Norm für jene, auch für die christliche Offenbarung. Damit nimmt er ohne die erforderliche kritische Distanz die Einstellung auf, die weithin die Neuzeit prägt, indem er sie für die Gegenwart begründet und befestigt, was einer religionslosen Zukunft Vorschub leistet. Zugleich ist jedoch nicht zu verkennen und anzuerkennen, daß er mit Überzeugungskraft den Menschen unserer Tage in die Transzendenz hineinleitet und mit ihr vertraut macht, die so manchem zusammen mit der Religion entschwindet.

#### IV. Jaspers auf dem Hintergrund von Heidegger

Nachdem wir das Denken von Jaspers in einigen Hauptzügen verdeutlicht und in seiner Gegenwartsbedeutung herausgearbeitet haben, wenden wir uns dem Gespräch zwischen ihm und Heidegger zu. Eine Grundlage dafür bieten die eingangs erwähnten „Anmerkungen“ des letzteren zu des ersteren „Psychologie der Weltanschauungen“, von der Jaspers meint, sie sei die „früheste Schrift der später so genannten modernen Existenzphilosophie“<sup>80</sup>. Nach Heidegger ist für Jaspers die Existenz mit dem „Menschen in den Grenzsituationen“<sup>81</sup> gleichbedeutend, was er in einer Art von „Vorgriff“ annimmt<sup>82</sup>, nie aber eigentlich rechtfertigt. Die Methode, die sich der Existenz zuwendet, ist das „betrachtende Aufnehmen“<sup>83</sup>. Sowohl bezüglich des Vorgriffs als auch bezüglich der Methode meldet Heidegger das Bedenken an, ob man „auf diesem Wege überhaupt an Existenz herankomme“<sup>84</sup>.

Im Gegensatz dazu entwickelt er einen frühen Entwurf seines später in „Sein und Zeit“ hervortretenden Denkens. Der Existenz eignet die „Grunderfahrung, in der ich mir selbst als Selbst begegne“ oder die „Grunderfahrung des bekümmerten Habens meiner selbst“<sup>85</sup>. Die „Selbstbekümmern“ meint<sup>86</sup>, daß der Mensch als Existenz sich immer

<sup>80</sup> Wirkung 46.

<sup>81</sup> Diskussion 78.

<sup>82</sup> Ebd. 80 und 85.

<sup>83</sup> Ebd. 80 und 85.

<sup>84</sup> Ebd. 88.

<sup>85</sup> Ebd. 89f.

<sup>86</sup> Ebd. 95.

schon um sich selbst kümmert, was auf die „Sorge“ vorausdeutet. Auf diese weist auch die damit gegebene Methode hin, die sich wesentlich vom aufnehmenden Betrachten des Jaspers unterscheidet. Zu beachten ist nämlich „das Historische, das wir selbst sind“, weshalb die Existenz ein „vollzugsgeschichtliches Phänomen“ ist<sup>87</sup>. Dementsprechend kommt es auf „die vollzugsgeschichtliche Auslegung der konkreten Grunderfahrungsweisen des bekümmerten Sich-selbst-habens“ an<sup>88</sup>. Dabei zeigen sich als Richtungen des historischen Grundsinnes „Vergangenheit und Erwartung“<sup>89</sup>, wird also die Zeit erreicht. Solches ist durchzuführen gegen die der Existenz „eigene Tendenz zum Abfall in objektive Bedeutsamkeiten der erfahrbaren Umwelt“<sup>90</sup>. Als Folge davon ergibt sich die „Destruktion der Tradition“, wodurch „die darin wirksamen Grunderfahrungen auf ihre Ursprünglichkeit gebracht“ werden<sup>91</sup>.

Der weitere Verlauf des damit begonnenen Gesprächs zwischen den beiden Philosophen ist uns nicht zugänglich, wie unsere in der „Einführung“ gegebenen Andeutungen zeigen. Doch läßt sich über die folgende Entwicklung ihrer Denkwege an Hand ihrer Werke einiges sagen.

Jaspers der Sache nach den „Anmerkungen“ Heideggers nähergekommen, weil er die Existenz später nicht in erster Linie von den Grenzsituationen her sah, indem er diese in seine erweiterte und vertiefte Sicht der Existenz einfügte. Sie meint nämlich den Menschen, insofern er sich selbst durch seine Freiheit verwirklicht, was an das Sich-kümmern oder die Sorge Heideggers rührt. Damit geht auch die Methode von Jaspers über das aufnehmende Betrachten hinaus und zu Heideggers vollzugsgeschichtlicher Auslegung hin, zumal jener bei seiner „Existenzerhellung“ die Geschichtlichkeit als Grundzug der Existenz herausarbeitet<sup>92</sup>. So gehört auch für Jaspers „zu den Sachen der Philosophie der Philosophierende selbst“<sup>93</sup> und er überwindet die „einzelwissenschaftliche Einstellung“, die Heidegger bei ihm findet, oder er versteht, daß sich die Fragen um die Existenz „von der prinzipiellen Problematik der Philosophie nicht ablösen lassen“<sup>94</sup>.

Wenn sich nach dem eben Gesagten Jaspers dem Denken Heideggers allmählich nähert, so ist von Heidegger das Entgegengesetzte festzustellen, daß er sich nämlich nach einer anfänglichen scheinbaren Nähe entschieden von Jaspers entfernt. Die anfängliche Nähe ist mit der Weise gegeben, auf die Heidegger Menschen als Dasein und Existenz bestimmt. Als Dasein ist er das Seiende, dem es „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“; Existenz aber heißt „das Sein selbst, zu dem das Dasein sich . . . immer irgendwie verhält“<sup>95</sup>. Damit ist für das Dasein die Möglichkeit gegeben, „es selbst oder nicht es selbst zu sein“<sup>96</sup>. Zugleich eignet dem Dasein

<sup>87</sup> Ebd. 91 f.    <sup>88</sup> Ebd. 94.    <sup>89</sup> Ebd. 91.    <sup>90</sup> Ebd. 92.    <sup>91</sup> Ebd. 93.

<sup>92</sup> K. Jaspers, Philosophie, II. Bd., 118–148.    <sup>93</sup> Diskussion 98.    <sup>94</sup> Ebd. 98.

<sup>95</sup> M. Heidegger, Sein und Zeit (= Zeit), 11. Aufl., Tübingen 1967, 12.    <sup>96</sup> Zeit 12.

„Seinsverständnis“, wodurch „mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist“<sup>97</sup>.

Indem aber das Dasein mit seinem oder dem ihm eigenen Sein verstehend umgeht, öffnet sich die „Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt“<sup>98</sup>, die nichts anderes als „die Radikalisierung“<sup>99</sup> des immer schon geschehenden Seinsverständnisses ist. Nach allem ist das Dasein das „befragte Seiende“<sup>100</sup>, in dem der Sinn von Sein als das Erfragte zugänglich wird. „Existenziell“ wird demgemäß das nicht radikalisierte Seinsverständnis genannt, das „eine ontische Angelegenheit“ des Daseins ist<sup>101</sup>. „Existenzial“ hingegen wird das radikalisierte Seinsverständnis genannt, das auseinanderlegt, „was Existenz konstituiert“, und so ihre „ontologische Struktur“ durchsichtig macht<sup>102</sup>. Wie die existentielle Betrachtung des Daseins in seinem oder dem ihm eigenen Sein bleibt, so dringt die existentielle Betrachtung zum Sinn von Sein überhaupt vor. Wie verhalten sich die beiden Betrachtungen zueinander? Die erste ist für die zweite lediglich deren Ansatzpunkt, während sich die zweite als das Ziel der ersten erweist. Daher dient das Fragen nach Dasein und Existenz unzweideutig der Leitfrage nach dem Sinn von Sein überhaupt.

Dem vorwiegend existentialen Denken Heideggers tritt die überwiegend existentielle Sicht von Jaspers gegenüber. Ihm kommt es in erster Linie auf das Erhellende der Existenz, nicht auf das Klären des Seins an; soweit das Sein zur Sprache gebracht wird, dient es der Existenz. Zu dem eigentlichen Sein, dem die Existenz dient, stößt Jaspers nicht vor, weshalb er sich nicht über die von Heidegger entdeckte „Seinsvergessenheit“ erhebt. So prägt sich bei ihm auch die ontologische Differenz nicht deutlich aus, bleibt also der Unterschied des Seins vom Seienden und damit das Sein als Grund des Seienden ungedacht.

Die hier skizzierte grundsätzliche Verschiedenheit wurde zeitweise zurückgedrängt; der Anlaß dafür war, daß von „Sein und Zeit“ nur die erste Hälfte veröffentlicht wurde. Die bereits geschriebene zweite Hälfte hielt Heidegger zurück, weil die darin angewandte Methode ihm dem Thema nicht angemessen erschien; später hat er diese Ausarbeitung, wie mir berichtet wurde, sogar verbrannt. Daher war allein die existentielle Analytik des Daseins und seiner Existenz zugänglich, während die Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt unbeantwortet blieb. Infolgedessen wurde die existentielle Analytik weithin existenziell ausgelegt, wodurch man die Seinsphilosophie in Existenzphilosophie verkehrte. Im Zusammenhang damit kam es auch zu der nihilistischen Deutung Heideggers, der das Dasein durch die Zeit auf das Nichts zurückführte und folglich das Sein in das Nichts aufzulösen schien. Tiefer geschaut, blieb jedoch

<sup>97</sup> Ebd. 12.

<sup>100</sup> Ebd. 14.

<sup>98</sup> Ebd. 13.

<sup>101</sup> Ebd. 12.

<sup>99</sup> Ebd. 15.

<sup>102</sup> Ebd. 12.

die Frage nach dem „Sinn des Seins“ das Ziel, dem die existentielle Analytik untergeordnet war und zustrebte<sup>103</sup>.

Dieser Zusammenhang war schon vor Heideggers „Kehre“ zu spüren<sup>104</sup> und kam durch diese beherrschend zum Vorschein. Der sich aus der Verlorenheit in die Uneigentlichkeit zu seiner Eigentlichkeit zurückwendende Mensch erfährt sich in die Ganzheit seines Daseins gestellt, das er in der „Sorge“, die an die Stelle des „Sich-kümmerns“ tritt, übernimmt<sup>105</sup>. Die Sorge aber entfaltet sich in die drei Dimensionen der Zukunft, der Gewesenheit und der Gegenwart; jede von ihnen eröffnet das Nichts, was besonders von dem auf uns zukommenden Tod gilt. Durch die in der Sorge vollzogene Zeit sind wir also in das Nichts „hineingehalten“ oder als „Platzhalter des Nichts“ bestimmt<sup>106</sup>. Da nun das Nichts dasselbe wie das Nicht-Seiende ist, geleitet es uns, ähnlich wie die Grenzsituationen, über das Seiende hinaus und in das Sein-selbst als das wahrhaft Nicht-Seiende hinein. Die Analytik ist existential, insofern sie den Menschen bis zur Ek-sistenz und In-sistenz verinnerlicht, nämlich bis zum Hinaus-stehen in das Sein-selbst oder zum Mitten-innesteher im Sein-selbst<sup>107</sup>. Er zeigt sich als Da-sein, als das Da oder als die Offenbarkeit des Seins innerhalb der Welt; ihm ist die Sorge für das Sein anvertraut, von dem und für das er lebt<sup>108</sup>. Das Sein ist die Mitte, nicht der Mensch<sup>109</sup>.

Nach allem bleibt der Unterschied zwischen der Existenzphilosophie des Jaspers und der Seinsphilosophie des Heidegger. Das Sein-selbst wird für Jaspers nicht zu einer eigenen, und vor allem nicht zu der leitenden Frage; daher verharret er, von Heidegger her gesehen, in der Seinsvergessenheit, weshalb er durch das Existentielle nicht zum Existentialen vorstößt<sup>110</sup>. Weil aber das Existentielle oder die Offenbarkeit des Seins der Grund des Existentiellen oder der Selbstsetzung des Menschen durch seine Freiheit ist, entbehrt die Existenz bei Jaspers ihrer letzten Gründung, wie Heidegger schon bei seinen Anmerkungen zur „Psychologie der Weltanschauungen“ gesagt hatte<sup>111</sup>.

Dem Sein-selbst Heideggers kommt das „Umgreifende“ des Jaspers nahe, das sich nach Überwinden der Subjekt-Objekt-Spaltung als das eigentliche Feld des Philosophierens erweist. Doch prägt sich das Umgrei-

<sup>103</sup> Ebd. 437, wo auf der letzten Seite die Frage ausdrücklich hervortritt.

<sup>104</sup> M. Heidegger, Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962.

<sup>105</sup> Zeit, § 41; auch 230: Sorge als die ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins.

<sup>106</sup> M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: Wegmarken 118.

<sup>107</sup> M. Heidegger, Brief über den Humanismus (= Humanismus), in: Wegmarken 326 f.

<sup>108</sup> Humanismus 342 f.: „Hirt des Seins“. Denken als „engagement par l'Être et pour l'Être“ (ebd. 313 f.).

<sup>109</sup> Ebd. Erörterung über den Humanismus (342 f.).

<sup>110</sup> Der Leugnung der Ontologie bei Jaspers (vgl. oben achter Schritt) steht Heideggers „Fundamentalontologie“ gegenüber.

<sup>111</sup> Diskussion 85.

fende in mehreren Weisen aus, für die es „keine systematische Ableitung“, sondern nur das jeweilige „Innewerden“ gibt; das Sein-selbst ist lediglich eine von ihnen<sup>112</sup>. Hinter ihnen kündigt sich allerdings „das Umgreifende alles Umgreifenden“ an, das sie alle umspannt und als das sie Einende von der Vernunft erreicht wird<sup>113</sup>. Dieses Einende gleicht am meisten dem Sein-selbst Heideggers, fällt aber nicht mit diesem zusammen, weil es nicht die Mitte oder das führende Thema des gesamten Philosophierens bildet.

Weiter kann man fragen, wie sich Heideggers Sein-selbst zu der Transzendenz bei Jaspers verhält. Eine Gleichsetzung beider lehnt Heidegger selbst in seiner Abhandlung „Zur Seinsfrage“ entschieden ab<sup>114</sup>. Mit dem Sein-selbst ist nämlich lediglich dessen Differenz vom Seienden, auch vom Menschen gegeben; diese ist eingehend zu bedenken, bevor die Frage nach der Transzendenz gestellt werden kann<sup>115</sup>. Weil solches Bedenken für Jaspers fehlt, ist er bei der Transzendenz auf einen „Sprung“ angewiesen, der die denkerische Vermittlung ersetzt. Da aber hiermit die erforderliche Einsicht mangelt, wird der Sprung nicht wissend, sondern als philosophischer Glaube vollzogen. An dessen Stelle tritt bei Heidegger das auf das Sein bezogene „wesentliche Denken“, in dem das auf das Seiende bezogene „vorstellende Denken“ gründet<sup>116</sup>; letzteres entspricht dem Wissen des Bewußtseins-überhaupt von Jaspers, das in der Subjekt-/Objekt-Spaltung verweilt und der Wissenschaft zugehört.

Innerhalb des Seins-selbst bei Heidegger und der Transzendenz bei Jaspers stellt sich die Gottesfrage. Jaspers beantwortet sie in dem obenangedeuteten Sinne, wobei die Grenzen, über die er nicht hinauskommt, sich entscheidend daraus erklären, daß er die Seinsproblematik, die Heidegger neu entdeckt und in einigen Ansätzen entwickelt, überspringt. Heidegger selbst weist der Gottesfrage ihren Ort im Sein-selbst an, indem er aber eine noch nicht geleistete Klärung des Seins-selbst verlangt, die erst das angemessene Fragen nach Gott ermöglicht<sup>117</sup>. Solange diese Vorbedingung nicht erfüllt ist, zieht er es vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen<sup>118</sup>. Er meint, sein „gott-loses Denken“ sei „dem göttlichen Gott“ vielleicht näher als das bisherige Philosophieren, das sich nicht zu dem Gott erhoben habe, dem man religiöse Verehrung darbringen kann<sup>119</sup>. Auch die Vermutung ist nach einigen Andeutungen

<sup>112</sup> Antwort 797, auch 788.

<sup>113</sup> Ebd. 788 und Rechenschaft 125 f.

<sup>114</sup> Wegmarken 385–426, bes. 397 f.

<sup>115</sup> Humanismus 350 ff. – Über die Chiffren hinaus führt die Analogie (vgl. meinen Artikel: Anm. 16); X. Tilliette, Sinn, Wert und Grenze der Chiffrenlehre, in: Diskussion 390–403, bes. 400, der Ergänzten durch die Analogie ablehnt.

<sup>116</sup> Zu den zwei Weisen des Denkens vgl. bes. M. Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen 1954.

<sup>117</sup> Humanismus 338 f. und 351.

<sup>118</sup> M. Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 51.

<sup>119</sup> Ebd. 70 f.



nicht auszuschließen, daß das Denken auf das Sein beschränkt sei, während allein die Religion im Glauben mit Gott zu tun habe<sup>120</sup>. Das Spannungsverhältnis, das bei Jaspers zwischen Philosophie und Christentum besteht, hat Heidegger in den Texten bedacht, die unter dem Titel „Phänomenologie und Theologie“ veröffentlicht sind<sup>121</sup>.

Mittels der Transzendenz ist der zeitliche Mensch nach Jaspers in der Ewigkeit geborgen<sup>122</sup>. Die Zeit enthält also die Ewigkeit und öffnet sich auch zu dieser hin. In Heideggers Sicht hingegen ist das Sein-selbst geschichtlich oder zeitlich; die ontische Geschichte des Seienden gründet in der ontologischen Geschichte des Seins, nämlich in dessen immer neuen Mitteilungen, aus denen die Epochen der empirischen Geschichte hervorgehen. Die vielen Mitteilungen entspringen aus dem Sein-selbst als dem einen Grund, der sich in ihnen als das Stete oder Unvergängliche durchhält und daher sie alle übersteigt<sup>123</sup>.

Hierin liegt eine erste Andeutung von Ewigkeit und damit von Transzendenz, die jedoch nicht weiter verfolgt und entfaltet wird. Nach Heidegger ist diese Tiefenzone unserem Erfassen nicht zugänglich, weshalb es besser ist, hier nicht nur auf die Antwort, sondern schon auf die Frage zu verzichten. Er ist dermaßen in der Zeit verfangen, daß er ihr das Sein-selbst unterwirft, statt sie zum Sein-selbst hin aufzubrechen. Er bleibt bei dem vielfältigen mitgeteilten Sein oder beim Sein als „Ereignis“ stehen, dringt aber nicht zu dem einen mitteilenden Sein vor, aus dem das Ereignis stammt<sup>124</sup>. Da aber das mitteilende Sein erst das Sein-selbst oder nach seinem innersten und eigentlichen Selbst ist, überwindet auch Heidegger die Vergessenheit nicht bis in die verborgenste Tiefe des Seins<sup>125</sup>.

## V. Rückblick und Ausblick

Im vorstehenden haben wir nach einigen Hauptlinien das Gespräch zwischen Jaspers und Heidegger so weit fortgeführt, wie es ihre Werke ermöglichen. Als *Ergebnis* dürfen wir buchen, daß beide in der ihnen je eigenen Hinsicht einander übertreffen. Jaspers geht über Heidegger hinaus, indem er die Existenz bis in die Transzendenz hinein entfaltet. Heidegger hingegen geht über Jaspers hinaus, indem er die Ek-sistenz im Sein gründet. Beiden gelingt eigenständiges Philosophieren mit ursprünglichen Einsichten, die an letzte Tiefen rühren und für unsere Le-

<sup>120</sup> So hat sich Heidegger vor Jahren bei einer Diskussion in Zürich geäußert.

<sup>121</sup> Veröffentlicht in: Wegmarken 45–78.

<sup>122</sup> Antwort 773, auch Rechenschaft 341.

<sup>123</sup> Dazu J. Lotz, M. Heidegger und Thomas von Aquin, Pfullingen 1975; M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, bes. 185.

<sup>124</sup> Vor allem M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 1–25.

<sup>125</sup> Die verborgenste Tiefe hat Thomas von Aquin erreicht, indem er zum „esse subsistens“ vordringt (Sth I, q 4, a 2 ad 3 und öfter), in dem die Transzendenz erst ihre volle Ausprägung gewinnt oder vielmehr immer schon innehat.

bensgestaltung von höchster *Bedeutung* sind. Dabei verlieren sie sich nicht in starren Begriffen, sondern bleiben nahe am gelebten Leben, das sie möglichst unmittelbar zur Sprache bringen. Ihre Absicht richtet sich nicht auf bloßes Wissen, sondern auf Geleiten des Menschen zu dem, der er eigentlich ist, bei Heidegger besonders als Dienst am Sein ausgeprägt. Obwohl die beiden Denker im Bewußtsein der Gegenwart zurücktreten, was auf Jaspers noch mehr als auf Heidegger zutrifft, behalten sie wegen des kraftvollen Reichtums ihres Schaffens eine unverlierbare Bedeutung für die Zukunft. Auch ihre *Grenzen* bringen wichtige Anregungen mit sich, indem sie über das Erreichte hinaustreiben und so für das nach ihnen Geschehene öffnen. Wie das Philosophieren von Jaspers und Heidegger durch das heutige Denken und Forschen ergänzt, d. h. dem Ganzen nähergebracht wird, so gewinnt auch das heutige Denken und Forschen erst dann seine volle Fruchtbarkeit, wenn es jene beiden Philosophierenden nicht vergißt, sondern an ihrem Geistesgut teilzunehmen bereit ist.