

Schelling – Lask – Sartre

Die zweifache Unbegreiflichkeit der nackten Existenz

VON FRANZ JOSEF WETZ

Die traditionelle Metaphysik, die bei einem Seienden zwischen dem, was es ist (*ti esti, quid sit, essentia, Wesen*), und dem, daß es ist (*hoti esti, quod sit, existentia, Existenz*) unterscheidet, mißt zumeist dem Wesensbegriff gegenüber dem Existenzbegriff die Priorität zu. Die selbstverständliche Bestimmung, die wir immer schon von der Welt aussagen, nämlich daß sie ist, wird nicht nur nicht von uns im alltäglichen Daseinsvollzug, sondern auch nicht im abendländischen Denken in konstanter Durchgängigkeit als rätselhaft erfahren. In den nachstehenden Untersuchungen geht es um dieses Rätsel der Existenz, wie es sich beim späten Schelling, bei Lask und Sartre darstellt. Die von den dreien entworfenen Ansätze sind grundverschieden. Der späte Schelling entwickelte eine Vernunftmetaphysik, Lask eine Erkenntnislogik und Sartre eine Existenzphänomenologie. Trotz aller Divergenzen kommen aber alle drei Ansätze im Gedanken von der Unbegreiflichkeit der Existenz überein. Dem Begriff von der Unbegreiflichkeit der Existenz wird eine zweifache Bedeutung verliehen. Diese wollen wir auf der Grundlage der drei philosophischen Entwürfe herausarbeiten. Die folgende Abhandlung gliedert sich in vier Teile. In den ersten drei Abschnitten sollen die für unsere Fragestellung bedeutsamen Kapitel der Philosophie Schellings, Lasks und Sartres dargestellt werden. Im vierten Abschnitt sollen die vorgestellten Ansätze in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden.

1) Schelling. Das reine Daß

Der Vernunftmetaphysiker Schelling entwickelt in seinem letzten philosophischen Entwurf zwei aufeinander bezogene Philosophien: die „negative“¹ und die „positive“² Philosophie. Die negative Philosophie ist Wesensphilosophie und die positive Philosophie Existenzphilosophie. Diese Unterscheidung wird durch die welthaften Dinge selbst vorgegeben. Denn an einem welthaften Ding „ist zweierlei zu erkennen oder von ihm auszusagen: *quid sit* und *quod sit* – was ein Seiendes und daß ein Seiendes ist.“³ Das Thema der negativen Philosophie ist das Was der Dinge – *essentia, Wesen* – und das Thema der positiven Philosophie das Daß der Dinge – *existentia, Existenz*.

Negative Philosophie: Die negative Philosophie trägt die Namen „logi-

¹ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* 1841/42, Frankfurt/M. 1977, 119.

² Ebd.

³ Ebd. 99.

sche Wissenschaft“⁴ und „Vernunftwissenschaft“⁵. In der negativen Philosophie qua Vernunftwissenschaft reflektiert die Vernunft auf ihren erfahrungsunabhängigen – apriorischen – Gehalt. Dieser besteht nicht nur wie in der theoretischen Transzendentalphilosophie aus dem Gesamt der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungsgegenstände, sondern aus dem Gesamt der Dinge selbst ihrer Möglichkeit nach. Die negative Philosophie gibt losgelöst von aller Erfahrung Auskunft darüber, welche Dinge in welcher Ordnung existieren können. Allerdings sagt sie nichts darüber aus, ob die als möglich eingesehenen Dinge tatsächlich existieren. Die Vernunft ist zwar mächtig festzusetzen, „was existieren werde, wenn überhaupt etwas existiert“⁶, aber erstens außerstande festzustellen, ob die als möglich eingesehenen Dinge tatsächlich existieren, und zweitens ohnmächtig, die als möglich eingesehenen Dinge zur Existenz zu bringen. Aus dem Gesagten erhellt: wenn es eine reale Welt gibt, so wird es eine sinnvolle Vernunftordnung sein. Ob und daß es eine reale Welt gibt, darüber vermag jedoch nicht die Vernunft selbst zu entscheiden. Die Vernunft ist allein nur der Urgrund des Was und der Möglichkeit der Dinge, aber nicht des Daß und der Wirklichkeit der Dinge. Mit diesem Gedanken setzt sich Schelling vor allem in Opposition zu Hegel, nach dessen Auffassung sich die Welt ihrem Was und Daß nach der Vernunft verdankt und letztlich nichts weiter als Vernunft ist. In eine Diskussion des Verhältnisses von Schelling zu Hegel können wir jedoch vor Ort nicht eintreten.

Die in der negativen Philosophie apriori als möglich eingesehene Vernunftordnung bildet einen dreigliedrigen deduktiven Systemzusammenhang. Dieser kann hier nicht in seinen einzelnen Zügen dargestellt werden. Einige Andeutungen mögen genügen. Erstens stößt die Vernunft bei ihrer Selbstbesinnung auf den Ordnungszusammenhang der Welt⁷. Dieser wird von der Vernunft nicht als etwas Statisches, sondern vielmehr als etwas Dynamisches gedacht. Die Vernunft setzt die Welt apriori als einen zielstrebig ablaufenden Evolutionsprozeß an. Dieser verläuft von der absolut bestimmungsfreien Materie über das Anorganische, das Pflanzen- und das Tierreich bis hin zum Reich des Geistes. Zweitens entdeckt die sich selbst erhellende Vernunft drei dem welthaften Ordnungszusammenhang übergeordnete Prinzipien, die Schelling Potenzen nennt. Aus diesen sogenannten Potenzen als den „Urstoffe(n) alles Seyenden“⁸ glaubt Schelling die Gesamtheit der welthaften Dinge ihrer Möglichkeit nach ableiten zu können. Die drei Potenzen nennt Schelling –A, +A

⁴ Ebd. 117.

⁵ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften* Bd. 5, Frankfurt/M. 1985, 667.

⁶ Ebd. 660.

⁷ Vgl. ebd. 663, 667, 687.

⁸ Ebd. 329.

und $\pm A$ ⁹. Diese Symbole tragen viele Namen, die hier nicht alle aufgezählt werden sollen. $-A$ wird beispielsweise Subjekt, Seinkönnen und ruhendes Wollen, $+A$ Objekt, reines Sein und reines Wollen, $\pm A$ Subjekt-Objekt, Geist und Beisichsein genannt. Vor Ort soll weder die Potenzlehre entwickelt noch eine Deduktion des möglichen Weltsystems aus den drei Potenzen durchgeführt werden. Drittens begegnet die auf sich selbst reflektierende Vernunft einer ursprünglichen Wirklichkeit, die diese drei Potenzen „Ist“¹⁰. Diese ursprüngliche Wirklichkeit ist das Absolute oder Gott. Dem Absoluten kommen nach Schellings Auffassung diese drei Potenzen mit Notwendigkeit zu. Die negative Philosophie erreicht mit der Freilegung des göttlichen Absoluten ihre Vollendung. Im Rückblick bietet sich folgendes Gesamtbild: Der apriorische Vernunftinhalt setzt sich zusammen aus Gott oder dem Absoluten, dem mit innerer Notwendigkeit drei Potenzen zukommen, aus denen notwendig der Weltzusammenhang als zielstrebig ablaufender Evolutionsprozeß der Möglichkeit nach folgt. Der gesamte dreigliedrige Vernunftinhalt trägt allein nur die Signatur der Möglichkeit. Ob es Gott, die drei Potenzen und die Welt wirklich gibt, muß in der negativen Philosophie offenbleiben. Dies in Erfahrung zu bringen, ist die positive Philosophie berufen.

Positive Philosophie: Während die negative Philosophie „eine Wissenschaft (ist), die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seyns“¹¹, handelt es sich bei der positiven Philosophie um „eine Wissenschaft, welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt.“¹² In ihr wird zum einen darüber entschieden, ob das als möglich Eingesehene tatsächlich existiert, und zum anderen aufgedeckt, wie und warum das göttliche Absolute aus sich die real bestehende Welt hervorgehen läßt.

Es ist nicht Sache der Vernunft, sondern Sache der empirischen Erfahrung zu ermitteln, ob das „Construierte wirklich existiert“¹³ und „nicht eine Chimäre“¹⁴ ist. Die in der empirischen Erfahrung erfaßte Wirklichkeit hat Ansichcharakter. Nach Schelling ist die Welt an sich so beschaffen, wie sie in der empirischen Erfahrung begriffen wird. Schelling bricht mit Kants Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich: „es ist mit dieser Theorie schlechterdings nicht durchzukommen.“¹⁵ Nun vermag zwar die empirische Erfahrung die Existenz der von der Vernunft apriori als möglich eingesehenen welthaften Dinge zu beweisen. Das Absolute ist allerdings kein Gegenstand der empirischen Erfahrung. Was die Existenz des Absoluten anbelangt, „kann die Vernunft nicht an die Erfahrung“¹⁶

⁹ Vgl. ebd. 299f.

¹⁰ Ebd. 498.

¹¹ Ebd. 697.

¹² Ebd.

¹³ Ebd. 766.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. 651.

¹⁶ Ebd. 664.

verweisen. Allerdings liegt im durch die empirische Erfahrung gegebenen Nachweis von der Existenz der Welt zugleich ein indirekter Nachweis von der Existenz des Absoluten. Schelling argumentiert wie folgt: Wenn zutrifft, daß die ihrer Möglichkeit nach in der Vernunft bestehende Welt nicht anders denn als eine Folge des Absoluten begriffen werden kann, dann darf und muß von der auf dem Wege der empirischen Erfahrung bewiesenen Existenz der zuvor nur als möglich eingesehenen Welt auf die Existenz des Absoluten geschlossen werden.

„wenn das nothwendig Existierende Gott ist, so wird diese und jene Folge – wir wollen sagen, so wird a, b, c usw. möglich; nun existiert aber unserer Erfahrung zufolge a, b, c usw. wirklich, also – der nothwendige Schluß – ist das nothwendig Existierende wirklich Gott“¹⁷

Offensichtlich handelt es sich bei dieser Denkfigur um einen bestimmten Kausalschluß, nämlich von einer Wirkung – der empirisch zugänglichen Welt – auf ihre Ursache – das empirisch unzugängliche Absolute.

Nachdem die positive Philosophie durch das Medium der empirischen Erfahrung den Nachweis von der Existenz der vernünftigen Welt und des Absoluten erbracht hat, geht sie dazu über, den Hervorgang der Welt aus dem Absoluten zu erklären. Auch hier müssen wir uns mit einigen Andeutungen begnügen. Ähnlich wie die jüdisch-christliche Schöpfungstheologie begreift Schelling die Welt im ganzen als das vergängliche Werk eines Schöpfers. Allerdings schafft das Absolute Schellings nicht wie der jüdisch-christliche Gott die Existenz der Welt aus dem Nichts. Das Absolute Schellings findet die Existenz der Welt aber auch nicht wie der griechische Demiurg als eine allein nur zu gestaltende Urmaterie außerhalb seiner selbst einfach vor. Nach Schelling nimmt Gott bei der Schöpfung die Existenz der Welt aus sich selbst, wo es sie als etwas Ungeschaffenes immer schon gibt. Dieser merkwürdige Gedanke bedarf einiger Erläuterungen.

Schelling ist der Überzeugung, daß es die Existenz der Welt schon vor Erschaffung der Welt in Gott als Existenz einer möglichen Welt gibt. Von dieser in Gott antreffbaren Existenz einer möglichen Welt behauptet Schelling, daß sie selbst noch Gott vorausliegt. Sie ist das Erste. Für dieses Erste vergibt Schelling den Terminus „Urseyn“¹⁸. Die Frage, woher dieses Ursein stammt, hat keinen Sinn. Keiner hat es erschaffen. Es ist seit Ewigkeit grundlos einfach da. Das Ursein charakterisiert Schelling näherhin als ein von aller inhaltlichen Bestimmung und d. h. von allem Wasgehalt freies „reines Daß“¹⁹. Dieses reine Daß ist „nicht erst möglich und dann wirklich, sondern es ist gleich wirklich.“²⁰ Es hat keinen Anfang, sondern besteht anfangslos. Dieses anfangs- und grundlos einfach

¹⁷ Ebd. 771.

¹⁸ Ebd. 783.

¹⁹ Ebd. 574.

²⁰ Ebd. 781.

vorhandene waslose Daß geht dem Denken und der Vernunft voraus. Es ist „das unvordenkliche Sein“²¹. Der Begriff unvordenkliches Sein bringt zweierlei zum Ausdruck: erstens ist das anfangs- und grundlos einfach vorhandene waslose Daß als solches nichts vom Denken und der Vernunft Gesetztes und zweitens nichts von der Vernunft Begreifbares, weil alles Begreifen das Begreifen von etwas Bestimmten und d. h. Washaftem ist, das reine Daß aber etwas absolut Unbestimmtes und Unterschiedsloses und d. h. etwas absolut Wasloses ist. Von da an nun, daß dieses reine Daß ist, eröffnet sich in ihm die „Möglichkeit eines anderen Seyns“²². Das andere Sein, das die Urexistenz sein kann, ist die Welt. Die Urexistenz kann nicht nicht und nicht anders, sondern nur anderes sein. Von woher kommt aber diese Möglichkeit? „Diese Möglichkeit erscheint dem Sein als etwas zuvor nicht Dagewesenes, Neues, Unerwartetes ...“²³ Sie ist also wie das Ursein selbst im Ursein einfach da. Allerdings muß es etwas geben, das über diese Möglichkeit frei verfügen, sie ergreifen oder liegenlassen kann. Mit dieser Möglichkeit ist also immer schon auch ein freies Können ausgesprochen. Dieses freie Können ist nach Schelling der „Herr“²⁴ des Urseins, insofern es das Ursein zur Weltexistenz verwandeln kann. Das freie Können ist als Herr das Absolute oder Gott. Von diesem freien Können behauptet Schelling, daß es zuerst und zunächst in die Urexistenz eingeschlossen ist.

„Die Möglichkeit des anderen Seyns erscheint dem in dem Urseyn Eingeschlossenen – das Seyn geht voraus, die Möglichkeit kommt erst nach dem Seyn, aber sie erscheint dem im unvordenklichen Seyn Seyenden von da an, daß es Ist, also von Ewigkeit.“²⁵

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß in Schellings System das Absolute als das freie Können nicht an erster, sondern an dritter Stelle steht. Dem Absoluten liegt die Möglichkeit der Verwandlung der Urexistenz zur Weltexistenz sowie die Urexistenz selbst voraus. Dies bedeutet: Das Absolute ist weder mächtig, die Urexistenz aus dem Nichts hervorzubringen, noch mächtig, sich selbst in Freiheit die Möglichkeit der Verwandlung der Urexistenz zu geben. Es ist ohne sein Zutun dieses freie Können. Als freies Können ist das Absolute jedoch durch nichts genötigt, diese Verwandlung zu vollziehen und d. h. die Schöpfung der Welt durchzuführen.

„Gott ist schon vor der Welt Herr der Welt, sie zu setzen oder nicht zu setzen; ihm verschlägt es nichts, so oder so zu existieren, in Ansehung seines Seins ist es ihm völlig gleich.“²⁶

Den Akt der Verwandlung der Urexistenz zur Weltexistenz nennt

²¹ Ebd. 779.

²² Ebd. 784.

²³ Schelling, Philosophie 163.

²⁴ Ebd. 173.

²⁵ Schelling, Schriften 783.

²⁶ Schelling, Philosophie 184.

Schelling die „Suspension“²⁷ des unvordenklichen Seins des Absoluten. Da dieser Akt frei vollzogen wird, darf von der Welt gesagt werden, daß sie ihrer Existenz nach kontingent ist: Die Welt, die einen Anfang hat, bräuchte überhaupt nicht zu sein, weil das Absolute als freies Können die Urexistenz nicht zur Weltexistenz verwandeln mußte. Auf Einzelheiten von Schellings Schöpfungsphilosophie soll nicht näher eingegangen werden. Vielmehr wollen wir im folgenden unser Augenmerk darauf lenken, wie in der Spätphilosophie Schellings die Unbegreiflichkeit der Existenz ins Thema kommt.

Reines Daß: In der negativen Philosophie erkennt die Vernunft ihr zweifaches Unvermögen hinsichtlich der Existenz der Welt. Sie erfährt sich zum einen als unvermögend, die Existenz der von ihr als möglich eingesehenen Dinge festzustellen, und zum anderen als ohnmächtig, die als möglich eingesehenen Dinge in Existenz zu setzen. In der positiven Philosophie erkennt die Vernunft eine zweifache Unbegreiflichkeit der Existenz schlechthin.

Nachdem der Vernunft klar geworden ist, daß sich die Existenz der Dinge nicht ihr selbst verdankt, drängt sich ihr die Existenz der Dinge als schlechthin befremdlich auf, was wiederum die letzte Frage erzwingt: „warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“²⁸ Daß die Dinge von und durch sich selbst sein könnten, schließt Schelling *ex ante* aus²⁹. Die ontotheologische Tradition beantwortet die genannte Frage durch die Etablierung eines allmächtigen Schöpfers, der die Existenz der Welt frei aus dem Nichts hervorbringt. Schelling beschreitet einen ähnlichen Weg. Auch nach seiner Auffassung ist Gott die vollgültige Antwort auf die Frage nach dem Warum der Existenz der welthaften Dinge überhaupt und der Welt im ganzen. Jedoch gibt es eine bemerkenswerte Differenz. Nach Schelling wurde die Existenz der Welt nicht aus dem Nichts geschafften, sondern aus Gott selbst genommen, wo es sie ursprünglich als Gott und allem Denken vorgängige, anfangs- und grundlos bestehende, waslose Urexistenz gab. Im Unterschied zur Vernunft ist Gott als freies Können zwar mächtig, die Urexistenz Weltexistenz werden zu lassen, aber ebenso wie die Vernunft ohnmächtig, sie aus dem Nichts hervorzu- bringen. Die Vernunft und Gott haben die Existenz einfach hinzunehmen. Diese genuin anfangs-, grund- und waslose Existenz – das reine Daß – ist für die Vernunft in zweifacher Hinsicht unbegreiflich. Erstens ist die Existenz im Sinne der begrifflichen Unfaßbarkeit unbegreiflich. Begreiflich ist nur Wasbestimmtes. Die für sich betrachtete Existenz ist infolge ihrer Waslosigkeit absolut unbestimmt und unterschiedslos. Als solche entzieht sie sich jedem Begriff. Das begriffslose Unbestimmte ist

²⁷ Schelling, Schriften 794.

²⁸ Ebd. 609.

²⁹ Vgl. F. W. J. Schelling, Die Weltalter, in: F. W. J. Schelling, Nachlaßband, München 1966, 53.

das Unbegreifliche. Dabei gilt es zu beachten, daß das reine Daß nicht aus Gründen, die in der Beschränktheit der Vernunft liegen, sondern aus Gründen, die in der Existenz selbst – nämlich in ihrer Waslosigkeit – liegen, unbegreiflich ist. Zweitens ist die Existenz im Sinne der Unerklärbarkeit unbegreiflich. Sie ist unerklärbar, weil sie keinen Grund hat. Im letzten ist das reine Daß unergründlich – und dies nicht etwa deshalb, weil sich sein Grund der Vernunftkenntnis entzieht, sondern, weil es keinen hat. Die Existenz gibt nichts zu erklären auf und ist somit unerklärbar. Das Rätsel der Existenz schlechthin ist unlösbar, weil es nichts zu lösen gibt. Hierdurch wird nicht etwa die Rätselhaftigkeit und Befremdlichkeit der Existenz depotenziert, sondern im Gegenteil gesteigert. Die Tatsache, daß überhaupt etwas existiert, bleibt rätselhaft und befremdlich, auch und gerade wenn die Existenz des Existierenden im letzten an sich grundlos ist.

2) Lask. Das logisch Nackte

Der Neukantianer Lask unterteilt in seiner Erkenntnislogik den „Gesamtbestand des Denkbaren“³⁰ in die Sphäre des Sinnlichseienden – das „Seinsgebiet“³¹ – und des übersinnlichen Geltens – das „Geltungsgebiet“³². Beide Gebiete sind unabtrennbar miteinander verbunden. Das Geltungsgebiet liegt über dem Seinsgebiet. Während das Seinsgebiet aus der raum- und zeiterfüllenden sinnlich-anschaulichen Inhaltmasse besteht, setzt sich das Geltungsgebiet aus den zeitlosen Wahrheiten über die räumlich-zeitlichen Ereignisse zusammen³³. Es ist streng zwischen einem räumlich-zeitlichen Ereignis und der zeitlosen Wahrheit über dieses räumlich-zeitliche Ereignis zu unterscheiden. Die Wahrheit über ein räumlich-zeitliches Ereignis nimmt „an der Räumlichkeit und überhaupt an der sinnlichen Anschaulichkeit des Seienden nicht teil.“³⁴ Dabei gilt es zu beachten, daß die Wahrheit über ein räumlich-zeitliches Ereignis nicht von außen zu diesem Ereignis hinzutritt, sondern von diesem Ereignis impliziert wird. Denn daß ein räumlich-zeitliches Ereignis geschieht, besagt, es geschieht in Wahrheit. Daß sich ein Ereignis tatsächlich zugetragen hat und sich so zugetragen hat, wie es sich zugetragen hat, ist unabhängig davon, wie lange es jetzt schon vergangen ist und ob es je erkannt wird, ewig wahr. Offensichtlich ist alles Seiende immer schon auch ein Geltendes, insofern die Tatsache, daß es der Fall ist, die Behauptung impliziert, daß es wahr ist, daß es der Fall ist. Wenden wir uns nun gesondert dem Seinsgebiet und dem Geltungsgebiet zu.

Seinsgebiet: Das Seinsgebiet setzt sich aus alogischem Seinsmaterial

³⁰ E. Lask, Gesammelte Schriften Bd. 2, Tübingen 1923, 330.

³¹ Ebd. 121.

³² Ebd.

³³ Vgl. ebd. 17.

³⁴ Ebd. 18.

und logischen Formen zusammen. Das alogische Seinsmaterial charakterisiert Lask als amorphe Masse. Es ist das Sinnlich-Anschauliche. Vom Sinnlich-Anschaulichen werden die logischen Formen als gegenstands-konstitutive Kategorien unterschieden. Das Insgesamt der logischen Formen begreift Lask als ein „System der Kategorien“³⁵, das im als „Logos“³⁶ bezeichneten „höchsten Einen“³⁷ verankert ist. Lasks Kategorienlehre ist ein Fragment. Zu den gegenstands-konstitutiven Seinskategorien werden etwa die Dingheit und Kausalität gezählt. Die alle Seinskategorien unter sich begreifende Gebietskategorie ist die „Kategorie des Seins“³⁸. Alle Seinskategorien tragen immer schon einen Hinweis darauf, „wofür sie die logische Form abzugeben, wem gegenüber sie als Kategorie zu fungieren berufen sind.“³⁹ Die logischen Formen beziehen sich auf das alogische sinnlich-anschauliche Seinsmaterial.

„Form ist hinweisend zum Material, und das Material steht in der Form.“⁴⁰

Bei der Charakterisierung des Form-Material-Gefüges verwendet Lask bildliche Ausdrücke. So umschreibt er die logische Form „als eine schützende, verfestigende Hülle, wovon das Alogische wie von einem logischen Halt umschlossen, fest umlagert, wie von einer logischen Kruste umfassen ist.“⁴¹ Das von Seinsformen unberührte alogische Seinsmaterial nennt Lask „logisch nackt“⁴². Die alogische Seinsmasse, das amorphe Sinnlich-Anschauliche ist für sich betrachtet das logisch Nackte.

„Form ohne Inhalt ist leer, Inhalt ohne Form ist nackt.“⁴³

Das Seiende und das Wirkliche sind in der Kategorie Sein und Wirklichkeit stehendes sinnlich-anschauliches Seinsmaterial. Die Gebietskategorie Sein ist die über alle Besonderheit erhabene Kategorie für die ganze Sphäre des Sinnlich-Anschaulichen. Im Horizont der Gebietskategorie Sein verwandelt sich das Sinnlich-Anschauliche zum Seienden. Das logisch Nackte wird kategorial bekleidet. Außerhalb der Kategorie des Seins gibt es kein Seiendes, sondern immer nur alogisches Seinsmaterial bzw. logisch Nacktes. Das Sein ist das „Sein des Seienden“⁴⁴. Diese Erwägungen Lasks haben anregend auf den jungen Heidegger gewirkt. Heidegger unterscheidet bekanntlich in der ontologischen Differenz zwischen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes und dem erfahrbaren Gegenstand selbst und bezeichnet jenes mit dem Ausdruck Sein und

³⁵ Ebd. 65.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd. 60.

³⁹ Ebd. 59.

⁴⁰ Ebd. 330.

⁴¹ Ebd. 69.

⁴² Ebd. 74.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd. 47.

dieses mit dem Ausdruck Seiendes. Heideggers Nähe zu Lask kann hier nicht weiter behandelt werden.

Die Verschränkung von alogischem Seinsmaterial und logischer Form nennt Lask „Sinn“⁴⁵. Das eigentlich Sinnhafte ist die Form. Allerdings ist sie nicht für sich, sondern nur als Form des alogischen Seinsmaterials sinnhaft.

„Der Sinn unterscheidet sich von der bloßen Form dadurch, daß er die inhaltliche Erfüllung mitenthält, die in der Form andeutungsweise bereits gefordert ist.“⁴⁶

Weder das alogische Material noch die logische Form, sondern allein das Form-Material-Gefüge ist das Sinnhafte.

Geltungsgebiet: Im weiteren Fortgang wird der Sinn des Seienden bzw. die Form des alogischen Seinsmaterials als etwas Geltendes qualifiziert. Hier verläßt Lask das Seinsgebiet und beschreitet das über dem Seinsgebiet liegende Geltungsgebiet. Die logischen Formen gehören zu beiden Gebieten. Beide Gebiete werden durch die logischen Formen miteinander verbunden. Als Kategorien für das Sinnlich-Anschauliche gehören sie in das Seinsgebiet hinein. Als etwas Geltendes gehören sie in das Geltungsgebiet hinein. Lask wendet auch auf das Geltungsgebiet das Material-Form-Schema an. Es wird zwischen dem Gelten und dem Geltenden unterschieden⁴⁷. Das Gelten fungiert als Form und das Geltende als das in der Form stehende Geltungsmaterial. Die Verhältnisse sind hier ähnlich wie im Seinsgebiet gestaltet.

„Das Gelten verhält sich zu dem, was gilt, genau so wie das Sein zu dem, was ist, nämlich als umschließende Kategorie zum Kategorienmaterial.“⁴⁸

Die das alogische Seinsmaterial umschließenden logischen Formen sind als das Geltende das Geltungsmaterial, das in der Form Gelten steht. Es gibt offensichtlich zwei Arten von Material: das nicht formartige Material – die alogische Seinsmasse – und das formartige Material – die logische Geltungsmasse.

Bei der Gesamtschau ergibt sich folgendes Bild: Auf der untersten Ebene befindet sich das sinnlich-anschauliche alogische Seinsmaterial – das logisch Nackte. Darüber erheben sich die das alogische Seinsmaterial umhüllenden logischen Formen. Darüber wiederum liegt die Geltungsform, die die logischen Formen umhüllt und diese zu Geltungsmaterial verwandelt. Die logischen Formen sind augenfällig zugleich an der obersten Stelle im Seinsgebiet und an der untersten Stelle im Geltungsgebiet angesiedelt. Nach Lask ist das Sein des Seienden immer schon mit dem Geltungsmoment behaftet und steht als Geltendes immer schon in der Gebietskategorie Gelten. M. a. W.: Die räumlich-zeitlichen Ereignisse implizieren immer schon die Behauptung, daß sie sind und so sind, wie

⁴⁵ Ebd. 34.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. ebd. 97 ff.

⁴⁸ Ebd. 99.

sie sind. Die das alogische Seinsmaterial umhüllenden Formen verkörpern gleichsam diese Behauptung. Die Behauptung wiederum, daß die räumlich-zeitlichen Ereignisse sind und so sind, wie sie sind, impliziert ihre Wahrheit und Gültigkeit. Denn die Behauptung, daß etwa so und so ist, impliziert die Behauptung, daß es in Wahrheit so und so ist, unabhängig davon, ob jemals irgendwer diese Behauptung erkennt. Nach diesem Durchgang durch Lasks Systemgefüge wollen wir unser Augenmerk auf die Stelle lenken, wo sich die Unbegreiflichkeit der Existenz zeigt.

Logisch Nacktes: Das logisch nackte Seinsmaterial als das Sinnlich-Anschauliche wird von den logischen Formen umhüllt, umschlossen, umgriffen oder bekleidet. Das logisch Dunkle wird „in rationale Klarheit hineingestellt.“⁴⁹ Dabei behauptet Lask von den logischen Formen, daß sie zwar das Sinnlich-Anschauliche umschließen und umleuchten, aber nicht durchdringen und durchleuchten⁵⁰. Diese seltsame These bedarf einiger Erläuterungen. Die das alogische Seinsmaterial umhüllenden Formen stehen bekanntlich für die Behauptung, daß dieses und jenes räumlich-zeitliche Ereignis in Wahrheit der Fall ist. Hier sind die logischen Formen geltender Sinn. Sinnstiftung und Formgebung meint für Lask dasselbe. Nun ist das Sinnlich-Anschauliche zwar dasjenige, das geltende Bedeutung hat, aber keine geltende Bedeutung ist. Es ist nicht die Bedeutung, die es hat. Es ist zwar dasjenige, das in der logischen Form steht, aber selbst nichts Formartiges. Es ist für sich selbst betrachtet – weil formlos – bedeutungsfremd. Mit diesen Behauptungen stellt Lask unmißverständlich sowohl die Nichtauflösbarkeit des alogischen Seinsmaterials als auch die Andersartigkeit des alogischen Seinsmaterials gegenüber den logischen Formen heraus. Und genau dies meint die These, daß sich das alogische Seinsmaterial nicht von den logischen Formen durchdringen läßt.

Aus dem Gesagten erhellt, daß zwar der formgebende Logos bestimmen kann, was das alogische Seinsmaterial bedeutet, daß er aber unvermögend ist, das alogische Seinsmaterial aus sich heraus zu setzen. Er muß es als gegeben hinnehmen. Das von den logischen Formen umhüllbare alogische Seinsmaterial – das logisch Nackte – ist für den weltbegreifenden Logos „nur brutal da“⁵¹. Anders gewendet: Daß es eine Welt gibt, ist eine schlechthin harte Tatsache, die sich nicht dem weltbegreifenden Logos verdankt.

Vom Seinsmaterial, das es nicht dank des Logos gibt, läßt sich aufgrund seiner Alogizität – Nacktheit – nichts Bestimmtes aussagen. Das, was übrigbleibt, wenn man von aller logischen Form absieht, ist das alogische Formlose. Das alogische Formlose ist das Unbestimmte und Unter-

⁴⁹ Ebd. 332.

⁵⁰ Vgl. ebd. 76f, 213.

⁵¹ Ebd. 56.

schiedslose. Das Unbestimmte und Unterschiedslose ist ohne bestimmtes Was. Von einem form- oder waslosen Seinsmaterial kann aber nur gesagt werden, daß es ist. Es läßt sich nur als nackte Existenz verstehen. Denn sieht man bei etwas von aller Form und d. h. von allem Was ab, so bleibt zwangsläufig nur ein nacktes Material oder ein reines Daß übrig. Wo hingegen vom Seienden ausgesagt wird, was es ist, dort wird das an sich selbst was- oder formlose Seinsmaterial auch schon in logische Form gestellt. Zwar läßt sich das unbestimmte Seinsmaterial in logische Form stellen, ist aber an sich selbst formloses, unbestimmtes Seinsmaterial. Lask charakterisiert in weiterer Folge dieses Seinsmaterial als „denkfremd“⁵². Es ist in seiner Formlosigkeit und Unbestimmtheit dem Verstand gegenüber fremd und für ihn unerreichbar. Das Denken, der Verstand, der Logos ist immer schon auf Bestimmtes bezogen. Alles Begreifen ist das Begreifen von Bestimmtem, Washaftem, Formartigem. Da nun das logisch nackte Seinsmaterial den Charakter der waslosen, unbestimmten Existenz hat, geht es dem Logos als das theoretisch Unbegreifliche, Undeutbare und Unverstehbare auf⁵³. Lask versteht unter der Unbegreiflichkeit der Existenz die begriffliche Unfaßbarkeit des formlosen Seinsmaterials. Dies ist seiner Form- oder Waslosigkeit wegen unbegreiflich. Es ist aber nicht unbegreiflich im Sinne der Unerklärbarkeit. Unter dem Unerklärbaren verstehen wir das Grundlose. Die Frage nach dem Daseinsgrund des alogischen Seinsmaterials wirft Lask nicht auf. Er stößt zwar bis zu der Einsicht vor, daß sich die Tatsache, daß überhaupt etwas existiert, nicht dem Logischen verdankt, kommt aber nicht mehr bis zu der Frage, warum überhaupt etwas existiert. Lask macht vom Begriff der Unbegreiflichkeit der Existenz nicht wie Schelling einen zweifachen, sondern nur einen einfachen Gebrauch.

3) Sartre. Das nackte An-sich

Der Existenzphänomenologe Sartre unterscheidet in seiner Frühphilosophie zwei Seinstypen: das „Für-sich“⁵⁴ und das „An-sich“⁵⁵. Das Für-sich ist konkrete Subjektivität. Es gibt sovielen Für-sich wie es einzelne Menschen gibt. Zwei Grundbestimmungen sind für das Für-sich konstitutiv: Es „ist, was es nicht ist und ist nicht das, was es ist.“⁵⁶ Als das erstere ist das Für-sich Entwurf, Freiheit, Wahl, Möglichkeit. Als das letztere ist das Für-sich Geworfenheit, Gebundenheit, Eingeschränktheit, Ohnmacht. Ähnlich wie Heideggers Dasein ist Sartres Für-sich dadurch bestimmt, für sich selbst Sorge tragen zu müssen. Das als Freiheit und Geworfenheit qualifizierte Für-sich trägt neben den genannten Be-

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁴ *J. P. Sartre*, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1976, 125.

⁵⁵ Ebd. 31.

⁵⁶ Ebd. 105, 121.

stimmungen die der Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit und Einzelheit, zu der gleichwesentlich als Gegenmoment im ganzen der konkreten Subjektivität die Intersubjektivität dasteht. Überdies ist das Für-sich ein Bewußtsein, das sich zwar nicht sich selbst verdankt – ein praereflexives Cogito⁵⁷ –, aber über das Vermögen der freien Reflexion verfügt. Es ist hier nicht der Ort, das Für-sich in der Vielzahl seiner Grundbestimmungen zu entfalten.

Sinnbekleidetes An-sich: Neben dem Für-sich besteht das An-sich. Das An-sich ist nicht wie das Für-sich ein solches, das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist, sondern es ist, „was es ist“.⁵⁸ Das An-sich steht für das Gesamt des real vorhandenen Seienden. Das An-sich gibt es für das Für-sich immer nur als etwas Innerweltliches. Welt meint bei Sartre weder die Summe alles Vorhandenen noch den an sich bestehenden Naturzusammenhang, sondern allein den Sinnzusammenhang oder Bedeutungshorizont, innerhalb dessen das An-sich als dieses und jenes Seiende aufgeht. Welt ist ein transzendentaler Begriff. Der transzendente Grund der Welt ist das Für-sich. Zwar kommen das Für-sich und die Welt gleichursprünglich ins Dasein, das Für-sich ist aber als konstitutiver Grund zugleich der Ursprung der Welt. „Bewußtsein ist immer Weltbewußtsein.“⁵⁹ Und die bewußte Welt „gibt es nur dank“⁶⁰ dem Für-sich. Ist die Welt im Für-sich konstituiert, so gibt es sie immer nur in Beziehung auf das Für-sich: keine Welt ohne Selbst. Die weltkonstituierenden Funktionen des Für-sich sollen vor Ort nicht im einzelnen entfaltet werden. Nur soviel sei gesagt: Die im Für-sich konstituierte Welt ist primär eine vorwissenschaftliche anschauliche Praxiswelt. Sie ist keine Welt der bloß hinsehenden Wahrnehmung, sondern primär eine Welt des hantierenden Besorgens. Dem Für-sich zeigen sich die Dinge hauptsächlich als solche, mit denen wir umgehen, die wir gebrauchen, aus denen wir etwas machen können. Die Dinge werden vom Für-sich zunächst und zumeist im Blick ihres möglichen Gebrauchs eröffnet – als Trinktasse, Wohnhaus, Tabakspfeife. Die konstituierte Welt, in der sich die Dinge als Phänomene zeigen, hat den Charakter eines Sinnhorizontes. Der Sinnhorizont ist der Gesichtskreis, der alles Seiende als Seiendes umfaßt und umschließt. Der Sinnhorizont gehört zum Verstehen des Für-sich. Einerseits vollzieht sich das Verstehen des Seienden als Seiendem immer schon innerhalb des Sinnhorizontes Welt. Andererseits wird der Sinnhorizont Welt durch das Verstehen des Für-sich selbst umgrenzt und solchermaßen allererst konstituiert. Indem das Seiende als Seiendes im Sinnhorizont erschlossen und verstanden wird, wird dem An-sich eine Bedeutung auferlegt und verliehen. Alle Sinnzuweisung geht vom Für-sich aus. Das

⁵⁷ Vgl. ebd. 19.

⁵⁸ Ebd. 33.

⁵⁹ Ebd. 34.

⁶⁰ Ebd. 402.

An-sich in den Sinnhorizont Welt stellen heißt, dem Seienden einen Sinn zuweisen. Dem Seienden einen Sinn zuweisen bedeutet, es als so und so bestimmtes Seiendes verstehen. Das Seiende als Seiendes verstehen heißt, das An-sich tritt als etwas Offenbares in den Gesichtskreis des Für-sich, zeigt sich dem Für-sich als so und so Bestimmtes, geht als Phänomen auf. Hierbei gilt es zu beachten, daß der vom Für-sich gestiftete Sinn des Seienden seiner Ausdrücklichkeit immer schon vorausliegt.

Nacktes An-sich: Nun wird zwar dem An-sich vom Für-sich ein Sinn zugewiesen, es selbst wird aber hierbei nicht zu Sinn verwandelt. Dem An-sich läßt sich ein Sinn anheften, aber nicht einhauchen. Dies meint: Das An-sich hat zwar Bedeutung, ist aber keine Bedeutung. Das vom im Für-sich gründenden Sinn betroffene An-sich ist für sich selbst betrachtet weder sinnhaft noch bedeutungsvoll. Es ist im rechtverstandenen Sinne un-sinnig, sinn-los, bedeutungs-los. Das An-sich läßt sich zwar in den Sinnhorizont stellen und hierbei von Sinn umhüllen, kann aber infolge seiner Verschiedenheit von jeglichem Sinn nicht zu Sinn transformiert werden. Es ist an sich selbst sinnfremd.

Von dem an sich selbst sinnfremden An-sich läßt sich nichts Bestimmtes, sondern allein nur die Tatsache, daß es ist, aussagen. Wo gesagt wird, was das Seiende ist, wird ihm auch schon ein Sinn zuerteilt. Dem An-sich eine Bedeutung beilegen heißt, ihm einen Wasgehalt verleihen. Der dem An-sich vom Für-sich verliehene Sinn ist etwas Washaftes. Alles Washafte ist etwas Bestimmtes. Wenn dies zutrifft, kann vom An-sich selbst tatsächlich nur gesagt werden, daß es ist, weil es als das Sinnfremde was- und bestimmungslos ist. Das sinnfremde und waslose An-sich ist für das sinnstiftende Für-sich ein Opakes, Undurchdringliches und Undurchschaubares⁶¹. Es ist als solches unbegreiflich. Begreiflich ist nur Bestimmtes und Washaltiges. Das An-sich ist als das opake, waslose Sinnfremde das Unbegreifliche. Es ist das Unbegreifliche im Sinne der begrifflichen Unfaßbarkeit.

Das sinnfremde, unbegreifliche An-sich trifft das sinnstiftende Für-sich ohne sein Zutun einfach an. Das Für-sich stiftet zwar den Sinn des An-sich, kann aber nicht An-sich setzen. Das An-sich geht dem Sinn, der es umhüllt, voraus. Die Existenz kommt vor der Essenz. Diese These taucht zwar bei Sartre in einem anderen Kontext auf, läßt sich aber auch auf den vorliegenden Fall anwenden. Sartre behauptet explizit, „daß die Existenz der Essenz vorausgeht.“⁶² Er versteht hierunter aber lediglich, „daß der Mensch zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich danach definiert.“⁶³ Bei der Anwendung dieser Denkfigur auf das Verhältnis von An-sich und Sinn ergibt sich folgendes Bild: Das An-

⁶¹ Vgl. ebd. 34, 712.

⁶² J. P. Sartre, *Drei Essays*, Frankfurt–Berlin–Wien 1975, 11.

⁶³ Ebd.

sich existiert, bevor ihm vom Für-sich, das das An-sich als einfach vorhanden antrifft, eine Wasbestimmung bzw. ein Sinn beigelegt wird.

Nun gibt es nach Sartre bestimmte außeralltägliche Erfahrungen, in denen sich das – weil wasfremd und sinnverschieden – unbegreifliche An-sich dem Für-sich als solches zeigt. Da vom An-sich selbst infolge seiner Waslosigkeit und Sinnfremdheit nur ausgesagt werden kann, daß es ist, kann es sich in den angesprochenen außeralltäglichen Erfahrungen nur als reine Existenz manifestieren. Auf eindrückliche Weise beschreibt Sartre in seinem Frühroman ‚Der Ekel‘ eine solche Existenzerfahrung. Die außeralltägliche Erfahrung, in der das was- und sinnfremde An-sich als reine Existenz aufgeht, ist in diesem Roman der Ekel. Wo der Ekel geschieht, dort streift das An-sich seinen Sinn, den ihm das Für-sich beigelegt hat, wie ein Gewand ab und tritt bar allen Sinns als bloße Existenz heraus. Wenn sich „die Existenz . . . offenbart“⁶⁴, erfährt sich das Für-sich „inmitten von namenlosen Dingen.“⁶⁵ Hier erweist sich „die Verschiedenartigkeit der Dinge, ihre Individualität (als) nur ein äußerer Anschein, ein Firnis. Dieser Firnis war zerschmolzen, was blieb waren monströse, weiche Massen, ungeordnet, nackt, von einer erschreckenden und obszönen Nacktheit.“⁶⁶ Diese nackte Masse ist die von allem Was befreite Existenz oder das von allem Sinn entkleidete An-sich. Die Dinge haben sich „von ihrem Namen gelöst.“⁶⁷

„Die Worte waren versunken, und mit ihnen die Bedeutung der Dinge, ihr Verwendungszweck, die schwachen Zeichen, die ihnen die Menschen eingeritzt haben.“⁶⁸

Von diesem sich in der Erfahrung des Ekels enthüllenden sinnfremden An-sich haben wir ausgesagt, daß es infolge seiner Unbestimmtheit oder Waslosigkeit unbegreiflich sei. Jedoch ist es nicht nur im Sinne der begrifflichen Unfaßbarkeit, sondern auch im Sinne der Unerklärbarkeit unbegreiflich. Das sinnfremde An-sich ist nicht aus Gründen, die in der Beschränktheit des Erkenntnisvermögens des Für-sich liegen, sondern aus Gründen, die in ihm selbst liegen, unerklärbar. Das sinnfremde An-sich – die nackte Existenz – ist an sich selbst absolut grundlos: „Jedes Existierende wird ohne Grund geboren, lebt aus Schwäche weiter und stirbt durch äußere Einwirkung.“⁶⁹ Die „nackte Welt (hat) . . . keinen Grund, warum sie“⁷⁰ existiert. Sie ist – weil unergründlich – unerklärbar. Und sie ist unergründlich, weil sie grundlos ist. Das sinnfremde An-sich verdankt sich weder dem Für-sich noch einem allmächtigen Schöpfer, der es aus dem Nichts hervorbringt, sondern ist absolut grundlos einfach da⁷¹. Die

⁶⁴ J. P. Sartre, *Der Ekel*, Hamburg 1978, 135.

⁶⁵ Ebd. 134.

⁶⁶ Ebd. 136.

⁶⁷ Ebd. 133.

⁶⁸ Ebd. 135.

⁶⁹ Ebd. 142.

⁷⁰ Ebd. 143.

⁷¹ Vgl. Sartre, *Das Sein* 32.

an sich bestehende reale Welt als das fürsichunabhängige was- und sinnfremde An-sich besteht für Sartre grund- und zwecklos aus sich heraus.

Aus den vorstehenden Darlegungen läßt sich eindeutig entnehmen, daß für Sartre die Existenz in zweifacher Hinsicht unbegreiflich ist: Sie ist erstens unbegreiflich, insofern sie waslos, unbestimmt und sinnfremd ist, und zweitens unbegreiflich, insofern sie grundlos einfach da ist. Im ersten Falle entzieht sie sich nur jeder begrifflichen Fixierung, im zweiten Falle dagegen jeder Daseinsbegründung.

4) Vergleiche

Über alles Trennende hinweg kommen der vernunftmetaphysische Ansatz Schellings, der erkenntnistheoretische Ansatz Lasks und der existenzphänomenologische Ansatz Sartres in einigen grundlegenden Punkten überein. Schelling setzt die Vernunft, Lask den formgebenden Logos und Sartre das sinnstiftende Für-sich als eine Macht an, die zwar vermögend ist, den Sinn und das Was der Dinge zu bestimmen, aber zugleich ohnmächtig ist, das Daß der Dinge zu setzen. Dieses Daß wird von allen dreien losgelöst von allem Was und Sinn in Blick genommen. Schelling nennt dieses unabhängig von allem Was bestehende Daß das unvordenkliche Sein oder das reine Daß, Lask das logisch Nackte oder das alogische Seinsmaterial, Sartre das undurchschaubare An-sich oder die nackte Existenz. Bei allen dreien gilt das was- und sinnfremde Daß als das Unbegreifliche. Hierbei gehen alle drei davon aus, daß das Begreifliche immer das Sinnhafte, Washafte, Bestimmte sei. Da das waslose und sinnfremde Daß absolut unbestimmt ist, entzieht es sich a limine jedem Begriff. Von der Unbegreiflichkeit der Existenz im Sinne der begrifflichen Unfaßbarkeit ist die Unbegreiflichkeit der Existenz im Sinne der Unerklärbarkeit zu unterscheiden. Von dieser zweiten Bedeutung der Unbegreiflichkeit macht Lask keinen Gebrauch. Allein Schelling und Sartre thematisieren die Unbegreiflichkeit der Existenz auch im Sinne der Unerklärbarkeit. Diese Konvergenz liegt nicht offen zutage. Sie ist durch die Verschiedenheit beider Entwürfe im Ansatz verdeckt. Während für den späten Schelling die Welt eine zweckmäßig eingerichtete Vernunftordnung darstellt, die sich dem Absoluten verdankt und deren Zweck der Mensch ist⁷², ist für Sartre die Welt vernunft-, zweck- und grundlos. Sie ist nicht das vergängliche Werk eines Schöpfers und wird nicht supranatural gelenkt. Das in der realen Welt existierende Für-sich ist ebenso überflüssig, grund- und zwecklos wie das An-sich als Inbegriff alles Seienden⁷³. Von diesen geradezu diametral entgegengesetzten Weltverständnissen bleibt jedoch die Übereinstimmung im Gedanken von der Unerklärbarkeit der Existenz unangetastet. Es gibt zwar für Sartre nicht wie für Schelling ein

⁷² Vgl. *Schelling*, Philosophie 189.

⁷³ Vgl. *Sartre*, Das Sein 770.

Absolutes, in dem vor Erschaffung der Welt die Weltexistenz als Existenz einer möglichen Welt bereits besteht, sondern nur realweltlich existierendes An-sich. Aber ähnlich wie Schelling begreift auch Sartre die Existenz im letzten als von niemandem geschaffen und als anfangs- und grundlos einfach vorhanden. Die Existenz ist von nirgendwoher. Diese ebenso anfangs- wie grundlos bestehende Existenz ist insofern unerklärlich, als eben kein Grund angegeben werden kann, warum sie überhaupt existiert – und dies nicht etwa aus mangelnder Einsicht in den gesuchten Grund, sondern wegen ihrer absoluten Grundlosigkeit selbst. Die Unbeantwortbarkeit der Frage, warum es die Existenz überhaupt gibt, hat also für Schelling und für Sartre ihren Grund nicht in der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern vielmehr in der Tatsache, daß die Existenz selbst grundlos ist.

Sowohl Schelling als auch Sartre halten sich in der Nähe des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens auf. Denn die von beiden thematisierte Existenz ist genau die Existenz, von der der Schöpfungsglaube behauptet, daß sie sich dem freien Wirken des göttlichen Willens verdankt, der sie aus dem Nichts hervorbringt. Vielleicht darf man sagen, daß bei Sartre und bei Schelling die nackte Existenz die von Gott geschaffene Existenz abzüglich ihres Geschaffenseins durch Gott ist. Im jüdisch-christlichen Schöpfungsdenken bringt Gott in Freiheit die Weltexistenz aus dem Nichts hervor. Bei Schelling kann Gott in Freiheit nur noch die ihm vorgängige, in ihm immer schon vorhandene, ungeschaffene, grund- und anfangslos bestehende Existenz einer möglichen Welt zur Weltexistenz verwandeln. Bei Sartre ist die ungeschaffene, grund- und anfangslos bestehende Existenz immer schon die der realen Welt. Es gibt keinen Gott. Bei Lask bleibt die Frage offen, ob sich die nackte Existenz einem Absoluten verdankt oder ungeschaffen und grundlos besteht oder aus Gründen der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens dieses Problem innerhalb der Philosophie ungelöst bleiben muß.

Dem gegenwärtigen Zeitalter der Verwissenschaftlichung alles Wißbaren ist nach dem Absturz der traditionellen Metaphysik und der spekulativen Systemphilosophie des Deutschen Idealismus der Standpunkt Sartres deutlicher ins Bewußtsein geschrieben als irgendeiner der anderen Standpunkte. Niemals aber kann ein Standpunkt der philosophischen Reflexion von außen aufgezwungen werden. Die philosophische Reflexion kann das Wissen von ihren Grenzen und von dem, was darüber hinaus liegt, nur aus sich selbst vollziehen. Auf diesem ihr allein angemessenen Weg mag sie der Frage nachgehen, ob das Seiende im ganzen letztlich grundlos einfach da ist oder dank einer es tragenden Macht existiert: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts? Diese Frage ist auf der Seiendes durch Seiendes erklärenden Ebene nicht beantwortbar. Sie enthebt uns ebenso der Alltäglichkeit wie der Wissenschaft und vergegenwärtigt das Rätsel der Existenz der Welt überhaupt. Aller-

dings ist der Gedanke vom Rätsel der Weltexistenz in der modernen Philosophie nicht unwidersprochen geblieben. Vor allem die Empiristen, Positivisten, Pragmatisten, Naturalisten und Sprachanalytiker neigen im Gegenzug zu den Existenzialisten, Metaphysikern und Theologen dazu, die das Rätsel der Existenz erschließende Frage nach dem Grund des Seienden überhaupt als sinnlos oder konfus zu verwerfen. Gegen solche Einwände wäre die Sinnhaftigkeit und Gültigkeit dieser Frage zu verteidigen. Das Existenzrätsel der Welt ist jedenfalls ein nur schwer leugbares Faktum der menschlichen Wirklichkeitserfahrung. Angenommen, die das Rätsel der Weltexistenz eröffnende letzte Warumfrage ließe sich tatsächlich mit Erfolg rechtfertigen, so stellte sich in weiterer Folge die Frage, ob es einen das Existenzrätsel aufhebenden Grund wirklich gibt oder nicht. Diese Frage darf aber wohl innerhalb der Philosophie auf keine endgültige Klärung hoffen. Denn es gibt keine rationale Methode ihrer Beantwortung. Dabei bleibt innerhalb der Philosophie nicht nur unklar, ob es einen solchen Grund überhaupt gibt, sondern auch, von welcher Beschaffenheit er sein könnte. Fest steht allein, daß er in nichts den Gründen vergleichbar ist, die uns aus dem Studium der realen Welt bekannt sind. Er kann nicht von der Art der Gründe sein, die die Ereignisse in der Welt erklären, weil er die Existenz der Welt selbst erklären würde. Wenn zutrifft, daß die Philosophie allenfalls die Sinnhaftigkeit der letzten Warumfrage und damit die Gültigkeit der Erfahrung des Existenzrätsels nachzuweisen vermag, dann kann sie die Welt im letzten nur als etwas schlechthin Unbegreifliches begreifen. Mit dieser Einsicht bewegt sie sich auf einer ihrer Erkenntnisgrenzen. Sie ist hierbei gezwungen, die letzte Warumfrage offenzulassen, und gefordert, sie offenzuhalten.