

Existenz und Autonomie des Menschen

Von LUDWIG LANDGREBE (Köln)

Das Interesse des Menschen an seiner Existenz ist älter als die Philosophie der Existenz, ja es ist älter auch als das, was wir in der Tradition des Abendlandes als Philosophie bezeichnen. Wo immer wir von Wesen unseresgleichen Kunde haben, durch schriftliche Überlieferung, durch Denkmäler und Überreste, zeigt sich der Mensch – und das ist die Bedingung, unter der wir überhaupt von einem Wesen unseresgleichen erst sprechen können – als ein solcher, der handelnd sein Leben führt. Handeln aber bedeutet Wirken aufgrund von Überlegung, von der Vorstellung der Ziele, die durch das Handeln erreicht werden sollen, und von dem Wege, sie zu erreichen. So zeigt sich der Mensch als vorstellend-überlegender, kurz als ein denkendes Wesen, das sich dabei schon immer in irgendeiner Weise über den Gang der Dinge verständigt haben muß, über die Mächte, die diesen Gang bewirken, und denen durch Beschwörung, Magie, Kult und Opfer Rechnung getragen werden muß, wenn man auf Erfolg hoffen soll. Was uns also die Hinterlassenschaften früher und frühester Kultur lehren, zeigt den Menschen in diesem Sinne als denkendes Wesen, als ein solches aber, dessen Denken nicht einem freischwebenden interesselosen Beschauen der Welt dient, sondern das geleitet ist von dem grundlegenden Interesse: sein Dasein erhalten, führen und fördern zu können. Es zeigt den Menschen als ein nicht sich selbst gegenüber gleichgültiges, sondern in seinem Überlegen von vornherein engagiertes Wesen. Die Forderung eines engagierten Denkens ist also nicht eine Erfindung der Philosophen, denen die Existenz des Menschen zum Problem wurde, sondern sie ist eine solche, die der Mensch schon vor aller Philosophie immer in irgendeiner Weise erfüllt hat.

Freilich, die Frage nach der Existenz ist da nicht ausdrücklich als Frage gestellt, geschweige denn als philosophisches Problem, weil sie schon immer vorweg in einer jeweils bestimmten Weise durch Überlieferung beantwortet war. Auch die Philosophie knüpft an solche Überlieferung an; sie beginnt als Kritik des Mythos und fragt, ob er in seiner überlieferten Form die Aufgabe zulänglich erfüllen kann, dem Menschen das Interesse an der Führung seines Lebens im Miteinander mit den Anderen hinreichend zu befriedigen. Sie fängt in der Kritik des Mythos an, das in ihm in dieser Weise der Erzählung, der Anschaulichkeit Überlieferte darauf hin zu prüfen, ob und wieweit es dem denkenden Begreifen standhält. Sie hat in dieser Hinsicht immer schon die Aufgabe der Entmythologisierung übernommen, zunächst bezogen auf die aus der Vorzeit überlieferten Mythen, später auf das, was als Mythosersatz, als Pseudomythos, als Ideologie sich neu gebildet hat, und immer wieder neu bildet.

Bei all diesem leitenden Interesse des Menschen, in dieser Verständigung über die Welt und seine Stellung in ihr, wird aber die Frage nach der Existenz nicht selbst zum Problem, weil sie implizit in einem vorgängigen Verständnis von

Welt und ihrem Grunde schon vorweg beantwortet ist. Sie wird es erst dann, wenn alle vorweggenommenen Antworten nicht mehr als befriedigend und verbindlich verstanden werden: dann erst wird die menschliche Existenz zum Problem und gibt es eine Philosophie oder mehrere Philosophien der Existenz.

Bald nach dem Kriege hat der frühverstorbene französische Philosoph Emanuel Mounier ein Buch geschrieben, das auf deutsch unter dem Titel „Einführung in die Existenzphilosophien“ erschienen ist. Er hat dort einen Stammbaum des Existenzialismus aufgezeichnet, dessen Wurzeln insbesondere Sokrates und Augustinus, dessen Stamm Kierkegaard bildet, und der sich von da ab in viele Äste verzweigt, die er als solche atheistischer und christlicher Existenzphilosophien unterscheidet. Es ist hier nicht die Aufgabe zu erörtern, in welcher Weise in diesen Philosophien der Begriff der Existenz erörtert wird; es kann auch nicht die gesamte geschichtliche Genealogie der Philosophien der Existenz dargestellt werden. Es soll nur in großen Zügen die Wurzel des Problems der Existenz des Menschen als Problem erörtert werden: Wie kommt es, daß zwar zu allen Zeiten das Streben des Menschen, zu erkennen, im Sinne des Aristotelischen πάντες ἄνθρωποι του εἰδέναι ὀρέγονται φύσει geleitet war von dem Interesse, sich seiner Stellung im Ganzen aller Dinge zu vergewissern, um in dieser Vergewisserung die Sicherheit seiner Lebensführung zu gewinnen, daß aber gleichwohl die Frage nach seiner Existenz als Problem erst so spät auftritt. Wie gesagt ist dies erst dann der Fall, wenn alle vorweg gegebenen Antworten nicht mehr als verbindlich gelten.

In welcher Weise stellt sich dann das Problem als Problem?

Es stellt sich als Problem der Faktizität: der Mensch findet sich in seinem Dasein als dem reinen „Daß es ist und zu sein hat“, in diesem Daß nicht weiter ableitbar, in es hineingeworfen, nicht begreifbar; es erscheint als zufällig. Diese Frage drückt die Grundverlegenheit des modernen Menschen aus: Zufällig sich findend in einer undurchschaubaren Welt, bestimmt von Gewalten, über die er keine Macht hat und die ihm undurchsichtig sind, obwohl sie zum großen Teil durch seine Fähigkeit ausgelöst sind, mit Wissenschaft und Technik in den Gang der Dinge einzugreifen.

Die Frage also, die zu beantworten ist, ist die: ist es so selbstverständlich, wie es heute scheinen mag, daß sich die Frage des Menschen nach seiner Stellung in der Welt als Frage nach dem reinen Daß, der Kontingenz stellt?

Sie konnte erst dann zur Frage werden, wenn alle Antworten, mit denen sie schon vorweg beantwortet war, nicht mehr tragen. Wie ist es dazu gekommen? Um das zu verstehen, ist zunächst zu erörtern, welches diese Antworten in der Geschichte waren, in der wir selbst stehen.

Im großen und ganzen waren es zwei Wege der Antwort, die eine, die sozusagen klassisch-antike – wenn wir der Einfachheit halber hier so pauschal sprechen dürfen. Die andere war die christliche; sie hat den Terminus der Existenz in dem Sinne geprägt, wie er fast bis in unsere Zeit hinein maßgeblich war: Existenz ist das Dasein, daß etwas ist, der actus essendi im Unterschied zum Was-sein, später auch So-sein genannt. Alles, was ist, ist in einer bestimmten

Weise, als das und das. Es ist bestimmbar als das, was es ist. Das Was-sein oder Wesen ist gefragt, wenn wir etwa fragen, was ist dieses hier, was hier ist, im Unterschied von der Frage „Ist es wirklich?“, „Ist es wirklich so oder so?“, die das Daß dieses Seienden betrifft. Essenz, Wesen, Was-sein und Da-sein stehen also in einem bestimmten Verhältnis zueinander, und durch dieses Verhältnis ist die Frage nach der Existenz, dem Dasein jeweils verschieden beantwortet, und zwar in einer Weise, die zunächst durch das griechische Denken vorgezeichnet war.

Sie ist zunächst kurz darzustellen. Als seiend bezeichnen wir das, was jeweils ist und als solches sich zeigt, anwesend ist. Es zeigt sich in einem bestimmten Aussehen, einer Form, Gestalt, in der es als dieses vom Denken begriffen werden kann. Es ist immer Seiendes je seines Wesens; daß es jeweils ist, hat seine Gründe; und Erkennen heißt, es aus seinen Gründen erkennen. Einer der Gründe ist die Form: wäre es nicht in dieser Form da, dann wäre es für uns nicht. Aber es muß etwas sein, was diese Form angenommen hat, um sich so zu zeigen, die Materie. Was ist, ist geformte Materie und nur als solche zu begreifen. Daß es jeweils als dieses so Aussehende dieser Form ist, hat seine Gründe, wirkende Ursachen, z. B. daß es hier gewachsen ist durch das Licht der Sonne, daß es hierher gelangte, oder hierher gebracht wurde, oder sich hierher bewegt hat. In seinem Dasein ist es also Resultat eines Prozesses, von Bewegung. Diese Bewegung, in der immer wieder etwas ist und wird und vergeht, ist ewig. Das Bleibende in ihr sind die Formen, die sich in gleicher Weise immer wieder verwirklichen. Erkenntnis gibt es nur von dem Allgemeinen, von den Formen, Ideen; denn daß etwas diese Form im Werden angenommen hat, ist die Voraussetzung dafür, daß es jeweils für uns als dieses bestimmte Einzelne, Besondere da ist. Es ist als dieses besondere Einzelne vergänglich; was bleibt und immer so ist, ist der Prozeß, die Bewegung. Die Welt als diese Bewegung ist ewig. Das jeweils einzelne Dasein in ihr, daß es jetzt als dieses hier ist, ist freilich auf seine Gründe fragbar, aber der Prozeß nicht im ganzen überblickbar; die Erkenntnis führt nur zu allgemeinen Einsichten über die Arten der Gründe, aber nicht zur Ableitung des bestimmten Daß aus einsichtiger allgemeiner Notwendigkeit. Das heißt nicht, daß alles, was ist, seinem Dasein nach, das es jeweils jetzt hier ist, ein Zufälliges wäre. Wie Aristoteles zeigte, sprechen wir von Zufall immer in einer relativen Weise: Spricht einer davon, daß er seinen Schuldner zufällig auf dem Markte getroffen hat, so meint er damit, daß er nicht auf den Markt gegangen ist, in der Absicht ihn dort zu treffen, wobei es gleichwohl natürlich seine Gründe hat, daß der Schuldner auf dem Markte ist. Wäre der Gläubiger hingegangen, weil er weiß, daß er den Schuldner zu dieser Zeit dort treffen wird, dann würde er nicht sagen, daß er ihn zufällig getroffen hat, weil das Zusammentreffen durch die Bewegung seines Hingehens und ihn Aufsuchens begründet war. In diesem Sinne ist also die Rede von der Zufälligkeit des Daseins immer eine relative, je nachdem, nach welchen Gründen gefragt wird. Aber über allem Werden waltet Notwendigkeit, die von alters her unter den Titeln: *μοῖρα, ἀνάγκη* genannt war. Verhängt ist dieser Kreislauf. Die Frage nach der Existenz eines Besonderen, des Menschen hier und jetzt in seinem Dasein erübrigt sich damit. Es hat seinen

Sinn darin, daß er in seiner Vergänglichkeit sein Leben in der seinem Wesen gemäßen Weise führt.

Die zweite Antwort, welche, diese griechische ablösend, die Frage nach der Existenz vorweg beantwortet hat, ist die christliche. Die Welt ist nicht ewig, sie ist von Gott geschaffen, hat Anfang und Ende. In diesem Prozeß des Werdens der Welt zwischen ihrem Anfang und Ende findet sich der Mensch jeweils in seiner Zeit und an seinem Ort, und wenn er nach sich selbst fragt: „Wer bin ich?“, „Warum bin ich?“, so ist die Antwort, daß es sich in seinem Leben entscheidet, ob er Gott zugewandt oder abgewandt leben will, und wie damit über das Heil seiner Seele entschieden wird. Das Dasein des Menschen als dieses Besonderen, einzelnen ist daher ebenso wie das der Welt, in der er lebt, ein faktisches und die Antwort auf die Frage nach dem Daß, die Frage, warum hat Gott die Welt geschaffen, warum bin ich in dieser Welt? hat in sozusagen klassischer Weise Augustinus gegeben. Sie lautet: *Quia voluit*.

Es stehen sich also gegenüber Ewigkeit und Notwendigkeit der Welt (griechisch) und faktisches Sein der Welt, gründend in Gottes unergründlichem Schöpferwillen. Aber die Unergründlichkeit bedeutet nicht, daß der Mensch in seiner Existenz der Zufälligkeit preisgegeben wäre oder einem undurchschaubaren Geschick. Gott ist nicht nur der Weltschöpfer, der gemäß den Ideen in seinem Geiste die Welt geschaffen hat. Er ist nicht nur der Schöpfergott, der gemäß seiner Vernunft die Welt geschaffen hat; er hat sich, Mensch geworden im Erlöser, als Gott der Liebe geoffenbart. Er hat, indem er Mensch geworden ist, dem Menschen erhöhte Stellung über allen Dingen in der Welt, über allem, was in ihr gemäß seinen Ideen wird, zugesprochen und ihn damit darauf hingewiesen, daß seine Existenz nicht aufgeht in diesem Stehen unter den Bedingungen weltlichen Werdens, das ihm die Schicksalsschläge, das Leiden und den Tod bringt, daß also sein Dasein in der Welt eine doppelte Bedeutung hat, indem in der Weise, wie er lebt und handelt, über das Heil seiner Seele entschieden wird. Und nach dem Heil, dem Ja zu seinem Leben trotz des Leides, der Endlichkeit, der Erfahrung der eigenen Schwäche, der Verstrickung in das Böse, nach der *beatitudo* streben alle Menschen. So gilt das Leben in dieser Welt als Wanderschaft zum ewigen Heil, auf das der Mensch hoffen darf, weil er vom Kreuze seines Lebens freigesprochen ist durch Gott, der, Mensch geworden, dieses Kreuz selbst auf sich genommen hat. Damit ist das Dasein des Menschen in der Welt nicht pure, unbekanntem ausgelieferte Faktizität, sondern dieses Hineingeworfenseins in die Welt hat seinen über sie und über das endliche Erdenleben des Menschen hinausweisenden Sinn erhalten. In dieser Weise ist hier die Faktizität, das zufällige faktische Dasein, zwar anerkannt, aber seines Charakters als eines *factum brutum* entkleidet und damit die Frage nach dem „Daß es ist“ beantwortet. In dieser Welt ist der Mensch in seiner Existenz zwar das gleichgültige Samenkorn, über welches das Werden hinweggeht. Aber das gilt nur für den Aspekt seines zeitlichen Daseins; jedoch dieses weist über sich hinaus.

Wie konnte diese Antwort auf die Frage nach der Existenz des Menschen fragwürdig werden und damit den Anlaß geben, die Existenz als pure Faktizität zum Problem zu machen?

In welchem Sinne sie vom christlichen Glauben und christlichen Denken bereits beantwortet war, wurde in Anlehnung an Augustinus angedeutet. Wollen wir den Weg verstehen, auf dem sie zum Problem der Faktizität wurde, so können wir dafür wieder einen Hinweis Augustinus' entnehmen. Er verweist in den *Confessiones* darauf, daß diese Antwort aus zwei Quellen stammt: Von den Philosophen hätte er gelernt, daß der Grund der Welt ein geistiges bzw. dem denkenden Begreifen konformes Prinzip sein muß. Er denkt dabei an die antike Lehre, wie sie oben kurz skizziert wurde. Alles, was ist, ist für uns nur, sofern es als dieses ein Bestimmtes ist und in dieser Bestimmtheit nur gemäß seiner Form begriffen werden kann. Der Grund, der ein Begreifbares ins Dasein gebracht hat, muß also selbst eine Intelligenz sein, und als solche kann der Mensch Gott kraft seiner Vernunftnatur begreifen. Augustinus sagt aber weiter, was er nicht von den Philosophen hätte lernen können, wäre dies, daß dieser geistige Grund der Welt, der in Christus geoffenbarte Gott ist. Das erfahren wir nur aus der Heiligen Schrift. Die Philosophie der christlichen Tradition hat daher unterschieden, was durch das natürliche Licht der Vernunft von Gott erkennbar ist, den Gott als Schöpfer der Welt, als die göttliche schaffende Intelligenz, und auf der anderen Seite das, was nur im Glauben an die Überlieferung der Heiligen Schrift erfahren werden kann: der Gott, der sich in Christus als Gott der Liebe und Erlösung als der Heilsgott geoffenbart hat. Diese beiden Wege zur Gewißheit von Gott, den Weg des natürlichen Lichtes der Vernunft zum Schöpfergott als Weltgrund als den Weg des Wissens und den Weg des Glaubens als Weg zum Heilsgott gegeneinander abzugrenzen und in Beziehung zueinander zu setzen, ist das Um und Auf des mittelalterlichen Denkens. Diese Auseinandersetzung spitzt sich im Beginn der Neuzeit auf den Punkt hin zu, an dem die christliche Antwort auf die Frage nach der Existenz des Menschen zum Problem zu werden beginnt. Die Wurzeln des Problems der Existenz in der Philosophie der Existenz als des Problems der Faktizität sind also in dem Ausgang dieser Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen zu suchen. Bei genauer Betrachtung würde also dieses ganze Problem zur Vorgeschichte der Philosophie der Existenz gehören. So wenig bedeutet ihre Frage eine vergängliche Mode. So weit vielmehr zurück liegen die Wurzeln der Aporie, die in ihr zur Erscheinung kommt. Sie zu verstehen, bedarf es daher des Rückgangs in den Grund der Metaphysik, der von Heidegger mit der Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und warum nicht Nichts?“ eröffnet wurde. Die Geschichte des abendländischen Denkens ist noch nirgends in ihrem gesamten Zusammenhang im Hinblick auf die Genesis des Problems der Faktizität behandelt worden, und hier können selbstverständlich nur einige Knotenpunkte auf diesem Wege kurz bezeichnet werden.

In der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem als Weltgrund erkennbaren Schöpfergott und dem geoffenbarten und nur im Glauben zu erfahrenden Erlösergott, also des Verhältnisses von Wissen und Glauben ist mit dem Beginn der Neuzeit bei Descartes ein weiterer Schritt gemacht. Descartes sagt in den *Cogitationes privatae* „Dreierlei Wunder vollbrachte Gott: die Schöpfung des Seins aus dem Nichts, den freien Willen und den Gottmenschen“. Wie ist

bei Descartes der von Gott geschaffene freie Wille gedacht und wie ist sein Verhältnis zur Vernunft als dem Vermögen der Erkenntnis? Daß der Mensch als vernunftbegabtes Wesen Ebenbild Gottes ist, ist alte christliche Lehre. Aufgrund der Ebenbildlichkeit seiner Vernunft kann er die Dinge erkennen, die in Urbildlichkeit dem göttlichen Geistes einwohnend, die Vorbilder sind, denen gemäß Gott geschaffen hat. Nach Descartes aber, der das Verfahren der neuen im Entstehen begriffenen mathematischen Naturwissenschaft bedenkt, hat Gott der menschlichen Vernunft mehr eingepflanzt, nicht die Einsicht in ewige Formen, sondern in die Gesetze ihres Werdensprozesses, in letzte elementare Wahrheiten, die mathematischer Natur sind. Er hat dem menschlichen Geist, modern gesprochen, sozusagen die Möglichkeit der Einsicht in die Weltformel eingepflanzt, nach der Gott die Welt geschaffen hat. Und diese Einsicht befähigt den Menschen, nicht nur die Natur zu erkennen, sondern sie zu beherrschen, ihren Werdensprozeß selbst schöpferisch weiterzuführen.

Wie verhält sich dazu der freie Wille, den Gott dem Menschen gegeben hat? Nach Descartes unterscheidet sich der Mensch in ihm in nichts von Gott. Denn eine größere Freiheit als die Freiheit, wählen zu können, gibt es nicht. Indem Gott geschaffen hat, hat er zwischen Sein und Nichts gewählt; und diese Freiheit des Wählens hat er dem Menschen gegeben als die Freiheit der Wahl zwischen Wahr und Falsch, zwischen Gut und Böse. Das besagt: er hat dem Menschen damit die Fähigkeit gegeben, dem zuzustimmen, was er durch das Licht seiner Vernunft als wahr und als gut erkannt hat. Diese Freiheit ist also nicht Willkür, sondern es ist die Freiheit des Wählenkönnens eines Geschöpfes, das Vernunft hat und dessen Wille durch das mittels ihrer als wahr Erkannte bestimmbar ist. Seine Freiheit hat also die Vernunft als ihr Gesetz, aber sie ist Freiheit, weil die Vernunft seine eigene, ihm eingepflanzte ist, und er in Gehorsam gegenüber der Vernunft keinem fremden Herren, sondern sich selbst gehorcht. Sie ist in diesem Sinne autonome Freiheit, eine Freiheit, die sich selbst ihr Gesetz gibt. Die Existenz des Menschen ist also die Existenz eines freien, autonomen Wesens und das heißt eines Wesens, das sich selbst in seinem Denken bestimmen kann.

Es wurde gezeigt, wie das Problem der Existenz seine Vorgeschichte hat in der Auseinandersetzung über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Was folgt für sie aus Descartes Lehre? Der Mensch hat die Freiheit des Zustimmungkönnens zu dem, was er als wahr erkannt hat. Diese Freiheit hat ihr Gesetz in der in ihm eingepflanzten Vernunft. Daraus folgt, daß alle überhaupt erlangbare Wahrheit an der ihm eingepflanzten Einsichtsmöglichkeit in die Vernunftwahrheit gemessen werden muß. Das sagt, die Wahrheit der Offenbarung wird gemessen an der Wahrheit der Vernunft und das über die Offenbarung Überlieferte und Geglaubte nach seiner Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit kritisch beurteilt.

Das ist das Ergebnis der Wendung, die die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Begründung des neuzeitlichen Denkens durch Descartes genommen hat. Inwiefern ist in ihr schon die Möglichkeit angelegt, daß die Existenz als Faktizität zum Problem werden konnte? Es stellt sich nach Descartes zunächst noch lange nicht, weil die Selbstgewißheit des Menschen

als des freien vernünftigen Subjektes, die zugleich Vergewisserung von der Möglichkeit seiner Herrschaft über den Gang der Welt ist, ihm ein Selbstbewußtsein gegeben hat, das den Gedanken seiner Zufälligkeit, der blinden Faktizität seines Daseins, daß es ist, ausschließt.

Wie hat gleichwohl diese Antwort dahin geführt, dieses neuzeitliche Selbstbewußtsein des Menschen als eines freien und autonomen zu erschüttern, der sich auf den Weg gemacht hat, durch Erkenntnis Herr über sein Schicksal zu werden?

Um dies zu verstehen, sei angeknüpft an die schon zitierte Äußerung Descartes: Zu den Wundern, die Gott vollbracht hat, gehört die Erschaffung des Menschen als eines freien Wesens. Als Wunder muß nun das gelten, was nicht mit der dem Menschen eingeborenen Vernunft begreifbar ist, sondern geglaubt werden muß, geglaubt im Vertrauen auf Gottes Wort, das in der Heiligen Schrift überliefert ist. Die Freiheit wird also nicht aus dem Vernunftwesen des Menschen abgeleitet; er kann um sie nur wissen aufgrund dieser faktisch bestehenden Überlieferung. Das Faktische ist das, was nicht aus der Vernunft einsehbaren Prinzipien abgeleitet werden kann, oder wie Lessing später in seinem Briefe an Schumann sagt: „Zufällige Geschichtswahrheiten können zum Beweis von ewigen Vernunftwahrheiten nie werden.“ Wenn aber Philosophie gemäß traditioneller Bestimmung die Entfaltung des menschlichen Vernunftvermögens ist, dann muß sie, wenn die Freiheit ein Wunder ist, an dem Faktum der menschlichen Freiheit scheitern.

Es ist in der Tat das Grundproblem der ganzen auf Descartes folgenden Epoche, die von der menschlichen Vernunft erkennbare Notwendigkeit der Gesetze des Weltlaufs mit der Freiheit des Menschen in Einklang zu bringen. Die Überzeugung, daß alle diese Versuche gescheitert seien, gibt erst den Boden ab für die Frage nach der Existenz des Menschen im Sinne der modernen Existenzphilosophien, insbesondere des Existenzialismus in der Gestalt, in der Sartre ihn ausgebildet hat. Er hat die Frage nach der Existenz des Menschen auf diejenige Spitze getrieben, in der am deutlichsten sichtbar wird, wie sie das Ergebnis einer langen Vorgeschichte ist – aber ein Ergebnis, das das Grundproblem des modernen Menschen als ausweglos erscheinen läßt und mit dem der Gedanke der Autonomie des Menschen in seine radikale Krise kommt. Sartre knüpft ausdrücklich an Descartes an. Descartes hätte die Freiheit des Menschen als das Wesentliche seiner Existenz in einer zweideutigen Weise begründet. Sie ist die Freiheit der Wahl zwischen Wahrem und Falschem, Gutem und Bösem. Aber es ist eine sehr fragwürdige Freiheit. Sie ist eigentlich keine Wahl, denn wählen kann der Mensch nur die Negation, die Ablehnung des von ihm als wahr und gut durch Vernunft Erkannten. Was dieses ist, kann er nicht wählen, er kann das Wahre und Gute nicht selbst schaffen. Mit seiner Vernunft, die ihm Gott eingepflanzt hat, ist es ihm schon vorgegeben. Wenn er es wählt, gehorcht er nicht sich, sondern einem anderen, nämlich Gott und seinen Wahrheiten. Dann ist aber die Wahl keine Wahl und die Freiheit keine Freiheit. Er hat die Macht erhalten, sich seine Welt aufgrund seiner Erkenntnis selbst zu schaffen, aber nicht die Möglichkeit, sein Tun zu verantworten, weil seine Freiheit nicht in ihm selbst gegründet ist. Ihm ist, wenn auch nicht sofort, sondern in einer langen Entwicklung seines

Vernunftwissens in der Wissenschaft, die Erkenntnis des Werdensprinzips der Welt in die Hand gegeben, und er kann ihr Werden als einen notwendigen Prozeß durchgängiger Determination wenigstens idealiter erkennen. Er wird nicht ruhen, bis er nicht durch Erkenntnis alles Zufällige, als Geschick über ihn Kommende eliminiert hat. Diese Konsequenz hat tatsächlich dann der Marxismus gezogen, für den Freiheit nichts anderes ist als Erkenntnis der Notwendigkeit.

Aber dann geht das Besondere, daß die Freiheit immer die Freiheit eines jeden Menschen ist, in dem Allgemeinen des Prozesses unter, der als ein notwendiger erkannt wird, und dem sich in seiner Erkenntnis zu unterwerfen das einzige ist, was der freien Wahl übrigbleibt. Das Selbstbewußtsein des Menschen als freien, in dem er in seiner Existenz Befriedigung finden soll, ist damit gebrochen.

Sartre sagt, daß es zu diesem Ergebnis kommen konnte, läge daran, daß Descartes zwar die Freiheit entdeckt hätte, aber daß er gezögert hätte, die Konsequenz aus dieser Entdeckung zu ziehen. Er hat sie Gott vorbehalten, und es gilt nun, dieses Vorbehaltene für den Menschen zu gewinnen: sie ist *nur* menschliche Freiheit. Der Mensch ist erst freie Existenz, wenn er diesen Schritt vollzogen hat. Dann erst kann er das, was er mit der Welt tut, verantworten. Er kann sich bei diesem Handeln nicht auf vorweg geltende Gebote berufen, die ihm vorzeichnen, was das Gute und Wahre ist, das er zu wählen hat. Er hat keinen Zugang zu dem An-sich. Er muß das Gute und das Wahre täglich neu erfinden. Freilich wäre dies eine sehr unbequeme Aufgabe, weil sie keine Berufung auf schon allgemein Geltendes zuläßt, sondern den Menschen ganz auf sich selbst, auf seine eigene Existenz und ihr Wählenmüssen stellt. Nur als diese pure Faktizität kann also die Existenz des Menschen begriffen werden, nachdem er einmal seine Freiheit entdeckt hat. Dieses Aufsichnehmen der puren Faktizität ist freilich eine paradoxe Zumutung. Der Mensch möchte seinen Anhalt an dem Allgemeinverbindlichen finden können; wenn er dies aber tut, dann hat er das, was sein Wesentliches ist, seine Freiheit, bereits aufgegeben. Die Leidenschaft der Freiheit ist eine *passion inutile*, seine Existenz eine absurde. Er ist aufgefordert, diese Absurdität auszuhalten.

Aber es muß beachtet werden, daß Sartres Existenzialismus mit diesen Konsequenzen nur die eine Hälfte des Problems in der Hand behalten und nicht bedacht hat, wie es zu diesem Problem gekommen ist und wie die Frage nach der Freiheit überhaupt erst zu einer sinnvollen Frage werden konnte, indem er so tut, als ob die Entdeckung der Freiheit etwas Selbstverständliches wäre – ebenso wie in anderer Weise der Marxismus –, mit dem sich Sartre in diesem Punkte einig ist.

Es ist also abschließend zu erörtern, wie die andere Seite des Problems, diejenige durch die es überhaupt erst Problem wurde, der Vergessenheit anheimfiel, und wie es zur Meinung kam, daß an ihm die Philosophie scheitern müsse, und ob dies das letzte Wort denkender Besinnung bleiben kann.

Die Überzeugung vom Scheitern der Philosophie an diesem Problem ist in einer geschichtlich wirksam gewordenen Weise von Kierkegaard ausgesprochen

worden. In seinen Tagebüchern sagt er: „Daß Gott sich freie Wesen schaffen konnte, ist das Kreuz, das die Philosophie nicht tragen konnte, sondern an dem sie hängengeblieben ist.“ Wie dies zu verstehen ist, dazu geben die „Philosophischen Brocken“ die Erläuterung, in denen er an das oben zitierte Lessingwort anknüpft.

Hängengeblieben ist die Philosophie an dem Kreuz der Freiheit, wie es sich in ihrer Vollendung in der Philosophie Hegels zeigt. Kierkegaard versteht diese Philosophie wie ein großer Teil der Zeitgenossen im Lichte der Kritik, die ihr Schelling in seinen Berliner Vorlesungen zuteil werden ließ. Kierkegaard hatte diese Vorlesungen gehört. Er versteht Hegels System als ein System erkannter deduzierbarer begrifflicher Notwendigkeit, das der Freiheit des Menschen, und d. h. jedes Menschen als des Besonderen, je Einzelnen keinen Raum lasse, sondern ihn in seinem Handeln zur Marionette des Weltgeistes macht. Die Wahrheit der Existenz des einzelnen ginge unter im absolut Allgemeinen der absoluten Idee.

Hier ist der Ursprung der modernen Frage nach der Existenz des Menschen zu suchen, so wie sie dann in der Existenzphilosophie zum Thema wird. In ihrer äußersten Zuspitzung bei Sartre hat sie das Faktum der Existenz des einzelnen als das Zufällige gegenüber der Notwendigkeit des Weltlaufs, als die pure sinnlose, nicht verständlich zu machende Faktizität, verstanden. Im Ausgangspunkt dieser Entwicklung liegt die Überzeugung vom Scheitern der Hegelschen Philosophie als des letzten Versuchs, Glauben und Wissen miteinander zu versöhnen und damit die Frage nach dem Menschen in einer Weise zu beantworten, die sowohl der Freiheit des Menschen wie der Notwendigkeit gerecht wird, durch Handeln seine Welt zu gestalten und zu verantworten. Diese Überzeugung der nachkommenden Epoche vom Scheitern der Philosophie Hegels beruht auf einem bestimmten Verständnis des Hegelschen Gottesbegriffs, den sie im Sinne der neuzeitlichen Metaphysik versteht. Pascal hat bereits in der auf Descartes folgenden Zeit den Denkern der Neuzeit vorgeworfen, daß sie nur vom Gott der Philosophen, also vom Schöpfergott als Weltgrund handeln, nicht aber vom Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs, nicht vom Gott der Propheten und des Neuen Testaments, dem Erlösergott. In diesem Sinne haben auch die Kritiker Hegels Gottesbegriff verstanden als den durch Vernunftkenntnis zu denkenden vernünftigen Weltgrund. Das gilt für Kierkegaard und es gilt für die Jung-Hegelianer und in ihrem Gefolge für die Marxisten, die damit alle Gottesvorstellungen als menschliche Gebilde, als Konstruktionen der denkenden Vernunft abtun zu können glaubten.

Es ist aber zu fragen, ob dies ein legitimes Verständnis der Intentionen Hegels ist. Nicht daß ein solches Verständnis bereits die Auflösung des Problems der Existenz in sich enthielte, wohl aber, daß es zeigen könnte, wie der Grund seiner Schwierigkeit wo anders zu suchen ist.

Mit anderen Worten, es ist zu fragen, ob nicht Hegel das Problem der Freiheit als Autonomie vielmehr von der Seite aufgerollt hat, die in der Entwicklung von Descartes ab unbeachtet geblieben ist: Das Dasein des Menschen als freien Wesens ist nicht vom metaphysischen Begriff Gottes als des schöpferischen Welt-

grundes her zu verstehen; was für den Menschen neuzeitlich Freiheit als Autonomie bedeutet, ist ihm nicht mit seiner von Gott sozusagen gegebenen Ausstattung als Vernunftwesen von vornherein mitgegeben. Auch Kant hat lange mit dem Problem gerungen, die Freiheit als sittliche Autonomie aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten, um schließlich vom Faktum des Sittengesetzes zu sprechen als einem Gesetz von göttlicher Majestät, dessen Wurzel unerforschlich ist. Hegel dagegen geht davon aus, daß dieses Dunkel gelichtet ist, aber nicht aufgrund der der Vernunft eigenen Prinzipien. Diese Freiheit konnte der Mensch nicht von sich aus entdecken. Sie ist ihm durch die Offenbarung zugefallen dadurch, daß Gott Mensch geworden ist und damit den Menschen als seinesgleichen, als freien anerkannt hat und von ihm daher ein freies Verhältnis von Subjekt zu Subjekt – modern gesprochen von Ich zu Du – in gegenseitiger Anerkennung gefordert hat, so daß die Freiheit Gottes erst auf dem Wege über die menschliche Freiheit und ihre Verantwortung der Welt wirkliche Freiheit werden kann.

Die Offenbarung Gottes in seiner Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung wird freilich in den Evangelien als ein Faktum berichtet, wodurch allein wir von ihm wissen. Es soll aber eben das Faktum sein, das ewige Wahrheit und Notwendigkeit hat. Den Glauben mit dem Wissen versöhnen bedeutete danach für Hegel die Aufgabe, denkend zu begreifen, daß der Weltgrund nicht nur als der Schöpfergott, sondern ineins als der Erlösergott zu verstehen ist und als dieser dem Menschen die Freiheit gegeben hat. Was heißt aber dieses Begreifen? Heißt es Ableitung aus dem absolut Allgemeinen, der absoluten Idee? Setzt nicht vielmehr Hegel das Faktum voraus, wenn er einmal sagt: „Die ganze Offenbarung ist dies, daß er sich offenbart hat?“ Dieses Überlieferte soll also denkend begriffen werden, und d. h. in seiner Notwendigkeit. Aber dies ist nicht ein Begreifen, das das Dasein der einzelnen freien Wesen aus dem absolut Allgemeinen ableitet, es ist vielmehr der erinnernde Rückblick auf die Bedingung, unter der der Mensch zum Wissen um seine Freiheit und seine Verantwortung für die Gestaltung der Welt aus seiner Freiheit gekommen ist. Denn die Freiheit kann nichts bloß Innerliches bleiben; was innerlich bewußt ist, muß nach außen treten, muß in der Welt und ihrer Geschichte, in der Gestaltung der menschlichen Verhältnisse, in Erscheinung treten. Im dritten Teil der Vorlesungen über die Philosophie der Religion spricht Hegel davon, daß durch den Tod Christi die Welt revolutioniert wurde, daß sie durch diese Revolution erst Geschichte bekommen hat und für uns zu der Geschichte geworden ist, in der wir stehen: „Hier hört alles Betrachten auf.“ Als bloß Betrachtende finden wir uns dem allgemeinen Gesetz der Notwendigkeit unterworfen, aber durch die Offenbarung sind wir als Freie anerkannt, als die für die Welt Verantwortlichen. So verstanden wäre der Aufstieg zur absoluten Religion im System nichts anderes als die Vergewisserung von dem Spielraum unseres freien Handelns und seiner Bedingungen.

Aber wenn dies so einfach wäre, könnte man fragen, warum es nicht verstanden und damit dem Problem der absurden Faktizität der Existenz vorweg der Boden entzogen worden wäre.

Nur eine Andeutung ist hierzu noch möglich. Es liegt dies daran, daß Hegel das Lessingsche Problem: Wie kann das Ewige Geschichte sein oder in der Geschichte erscheinen? nicht in eindeutiger Weise lösen konnte. Es ist schon offenbar, und doch steht die Verwirklichung der Offenbarung, in der Sprache der Zeit das „Reich Gottes“ als die Verwirklichung der Welt freier Menschen, noch aus. Man könnte also sagen, Hegel hat die zeitliche Bestimmung Gottes, die schon die des Alten Testaments ist, nicht in das Begreifen einbeziehen können: daß er der immer Kommende und in diesem Sinne der Zukünftige, aber doch der immer schon Anwesende ist. Hegel weiß in einer gewissen Weise um diese Bestimmung, wenn er sagt, die ganze Geschichte sei die Bewegung Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott, oder wenn es bei ihm in bezug auf die Offenbarung heißt, „bis dahin und von daher geht die Geschichte“. Aber es fehlte ihm der zulängliche Begriff von Zeit, mit dem dieses Verhältnis expliziert werden könnte. Ist also nicht vielmehr dies der verborgene Grund des Scheiterns der Hegelschen Philosophie in ihrer Wirkungsgeschichte, die Aporie, die Hegel hinterließ und deren letzte Konsequenz der Existenzbegriff des Existenzialismus ist? Obwohl sich der Existenzialismus auf Heidegger berufen zu können glaubte, hat er es versäumt, von ihm zu lernen, daß sein Problem erst einer zulänglichen Bestimmung der Zeitlichkeit der Existenz bedarf, um auf einen Boden zu kommen, auf dem die Vorurteile der Metaphysik und ihres Gottesbegriffs unterwandert werden können.