

Rudolf Langthaler / Michael Hofer (Hg.)

nap  
new academic press

# Existenz- philosophie

Anspruch und Kritik  
einer Denkform

 XLV | 2013

Wiener Jahrbuch für Philosophie XLV

Wiener Jahrbuch für Philosophie  
begründet von Erich Heintel †  
Herausgegeben von Rudolf Langthaler und Michael Hofer

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus Dethloff (Wien), Klaus Düsing (Köln),  
Volker Gerhardt (Berlin), Karen Gloy (Luzern),  
Jens Halfwassen (Heidelberg), Hans-Dieter Klein (Wien),  
Christian Krijnen (Amsterdam), Erhard Oeser (Wien),  
Johann Reikerstorfer (Wien), Wolfgang Schild (Bielefeld),  
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Wien),  
Wilhelm Schwabe (Wien), Violetta L. Waibel (Wien)

Band XLV | 2013

Rudolf Langthaler & Michael Hofer (Hg.)

# **Existenzphilosophie**

## **Anspruch und Kritik einer Denkform**

Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XLV|2013

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages oder der Autoren/Autorinnen reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2014 by new academic press, Wien  
[www.newacademicpress.at](http://www.newacademicpress.at)

ISBN: 978-3-7003-1903-0

Umschlaggestaltung: [www.b3k-design.de](http://www.b3k-design.de)  
Satz: Peter Sachartschenko  
Druck: Prime Rate, Budapest

## Inhalt

Vorwort. . . . . 7

### I. Thema: Existenzphilosophie

Wolfgang Janke (Wuppertal)  
**Existenzialismus? Kritik und Restitution** . . . . . 9

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel/Wien)  
**Rosenzweigs neues, existentielles Denken** . . . . . 30

Sandra Lehmann (Wien)  
**Was nicht existiert.**  
**Heideggers existenziale Analytik und das Sein der nicht-menschlichen *onta*** . . . 47

Christian Graf (Basel)  
**Heinrich Barth: Existenzphilosophie als Zentrum einer umfassenden  
 philosophischen Systematik** . . . . . 65

Annemarie Pieper (Basel)  
**Absurdes Dasein.**  
**Albert Camus auf der Spur von Kierkegaard und Nietzsche** . . . . . 84

Hans Schelkshorn (Wien)  
**Revolte und Dialog. Albert Camus und die Diskursethik** . . . . . 99

### II. Freie Beiträge

Max Maureira (Berlin)  
**Der Nihilismus der Vernunft.**  
**Zur Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Fichte** . . . . . 121

Christian Krijnen (Amsterdam)  
**Was ist universitäre Bildung?**  
**Kritische Betrachtungen angesichts ihrer ökonomischen Vereinnahmung** . . . 135

**III. Rezensionen**

- Giacomo Rinaldi, Absoluter Idealismus und zeitgenössische Philosophie / Absolute Idealism and Contemporary Philosophy. Bedeutung und Aktualität von Hegels Denken / Meaning and Up-to-dateness of Hegel's Thought**  
(Wilfried Griebner) . . . . . 150
- Karen Gloy, Kulturüberschreitende Philosophie. Das Verständnis unterschiedlicher Denk- und Handlungsweisen**  
(Hans-Dieter Klein) . . . . . 155
- Gerhard Schwarz, Die Religion des Geldes. Wege aus der Krise des Kapitalismus. Ein Zukunftsszenario**  
(Hans-Dieter Klein) . . . . . 159
- Beat Dietschy/ Doris Zeilinger/ Rainer E. Zimmermann (Hg.), Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs**  
(Wolfdietrich Schmied-Kowarzik) . . . . . 162
- Hinweise zu den Autorinnen und Autoren. . . . . 168**

## Vorwort

Der vorliegende Band hat sich zur Aufgabe gemacht, an die Existenzphilosophie zu erinnern, die derzeit – sieht man einmal von Jubiläen und Jahrestagen, wie zuletzt 2013 mit Camus hundertstem Geburtstag, ab – ein eher randständiges Phänomen in der philosophischen Diskussion darstellt. Nach wie vor stehen hier eher Fragen des Glücks und der Lebenskunst im Vordergrund – also Themen, die zwar zweifellos als existentiell gelten können, jedoch nur selten die Frage der Existenz in einer grundsätzlichen Hinsicht aufwerfen: Was heißt es zu existieren, wodurch lässt sich diese – besondere – Seinsweise näherhin kennzeichnen?

Das, worauf es der Philosophie ankommt, kann man auf vielfache Weise ausdrücken. So lässt sich das Anliegen der Philosophie wohl auch dahingehend formulieren, dass es dabei um die Gewinnung eines reflektierten Selbst- und Weltverständnisses geht. Vor dieser allgemeinen Kennzeichnung philosophischen Bemühens wird auch verständlich, dass Vorläufer der Existenzphilosophie weit zurückreichen und durch die Geschichte der Philosophie hindurch namhaft gemacht werden können: Sokrates und Platon, Augustinus und Pascal wären hier jedenfalls zu nennen. Das zunehmende Bewusstsein von Individualität, Innerlichkeit und Geschichtlichkeit, wie es sich im Laufe der abendländischen Tradition entwickelte, war in diesem Zusammenhang förderlich bzw. auch eine Voraussetzung dafür, „Existenz“ zunehmend nicht bloß als Kategorie der Modalität aufzufassen.

Mit Beginn der Neuzeit lässt sich auch die Linie eines immer deutlicheren Bewusstseins der Sonderstellung des Ich ziehen, das in der weiteren Entwicklung sodann dazu führt, im Rahmen von Grundlegungsbemühungen dem Ich den Rang eines Prinzips zuzuweisen. Von Descartes an, hin zu Kant und zum Deutschen Idealismus, wurde für das philosophische Denken das Bemühen bestimmend, diese Prinzipienfunktion möglichst präzise zu fassen; der notwendigen Unterscheidung des Ich in seiner logischen Funktion vom individuellen, „empirischen Ich“ kam dabei bekanntlich eine besondere Bedeutung zu, wobei ersteres – zunächst – das vorrangige Thema der philosophischen Reflexion war. Mit dem „revolutionären Bruch“ im 19. Jahrhundert wurde sodann – im Gegenzug – dem philosophischen Bedenken dieses empirischen Ich, in seiner konkreten „Individualität“ und „Einzelheit“, ein ungleich größerer Stellenwert eingeräumt. Sören Kierkegaard gilt bekanntlich als Begründer der „Existenzphilosophie“ in einem ausdrücklichen Sinne.

Neben der Erörterung, was denn unter Existenzphilosophie zu verstehen sei und worin deren berechnigte Anliegen als auch ihre Grenzen zu sehen sind, war es – unter den Vorzeichen der Philosophie der Gegenwart – unsere Absicht, einige Hauptthemen der klassischen Positionen, in unserem Falle Kierkegaard, Heidegger, Camus zu vergegenwärtigen. Ebenso war es uns jedoch wichtig, an seltener gewürdigte bzw. weniger bekannte Positionen zu erinnern: Franz Rosenzweig und Heinrich Barth.

Unser besonderer Dank gilt den Autorinnen und Autoren dieses Themen-Schwerpunktes, die unserer Einladung gefolgt sind und die gestellte Thematik auf engagierte Weise aufgegriffen und bearbeitet haben.

Ebenso gilt unser Dank Volker Gerhardt (Berlin) und Christian Krijnen (Amsterdam), die unseren Beirat ab diesem Band verstärken.

*Rudolf Langthaler & Michael Hofer*

---

Wolfgang Janke (Wuppertal)

## Existenzialismus? Kritik und Restitution

„Existenzialismus“ scheint heute nicht mehr als die einst faszinierende „Strömung“ eines anthropozentrischen Zeitgeistes im Aufruhr von Angst und Verzweiflung, im Gefühl des Absurden und im Schwindel der Freiheit zu sein, die man als nunmehr verblasste avantgardistische Modeerscheinung auf sich beruhen lassen kann. Unsere Untersuchung dagegen nimmt Existenzialismus als eine ontologische Gegenbewegung beim Wort. Diese suchte im großen Stil, das Existieren des menschlichen Daseins als Fundament der Seinsfrage zu erschließen und trug dazu bei, die „Riesenschlacht um das Sein“ zwischen den Ideen- und Materiefreunden, die Plato überlegen ironisch behandelte und die heute als unduldsamer Weltanschauungskampf Unheil auslöst, zu beenden. Solch postmetaphysische Neufundierung wird durch drei revolutionäre Existenzentwürfe repräsentiert: Die Behauptung totaler Freiheit in Sartres phänomenologischer Ontologie, die Fundamentalontologie des Daseins in Heideggers Weg zur Existenz, aber auch und nicht zuletzt Kierkegaards Rückbesinnung auf die Wirklichkeit des existierenden Geistes.

Es sind diese drei vielstimmig für obsolet und suspekt erklärten Grundlegungen, auf die sich die hier vorgelegte kritische Restituierung konzentriert. Dabei will die Kritik nicht niederreißen und zerstören bzw. entlarven und misstrauisch „hinterfragen“, sondern durch unterscheiden sichtbar machen, was daseinsmäßig tragfähig ist und was nicht. Und unsere Restituierung will nicht einfach repetieren oder konservativ reaktionär restaurieren, sondern eine umfassendere „Existenztheorie“ in verwandelter Welt mitten im Angang des Europäischen Nihilismus entwickeln. Freilich bescheiden sich diese Studien mit Prolegomena zu einer kritischen Restitutionsphilosophie.<sup>1</sup>

---

1 Ausarbeitungen der hier vorgetragenen Thesen finden sich in: W. Janke, *Existenzphilosophie*, Berlin/ New York 1988; W. Janke, *Kritik der präzisierten Welt*, München 1999; W. Janke, *Die Sinnkrise des gegenwärtigen Zeitalters*, Würzburg 2008; W. Janke, *Wiedereinführung in die Philosophie*, Würzburg 2013.

## I. L'existence précède l'essence. Vom Scheitern totaler Freiheit in Sartres atheistischem Existenzialismus

Es ist Sartres ebenso apologetischer wie provokativer Vortrag *L'existentialisme est un humanisme* vom 29. Oktober 1945, der schlagworthaft die totale Freiheit und Selbstermächtigung des Menschen proklamiert. Das geschieht, indem das Fundierungsverhältnis von Existenz und Essenz im Falle des Menschseinkönnens umgewendet und damit der gesamte platonische Essentialismus vor den Kopf gestoßen wird. Der Tradition nach gehe die Essenz der Existenz voraus. Das zeige sich am *arte factum*. Die Herstellung eines Brieföffners etwa werde von seiner Was- und Wozubestimmung, der *causa formalis et finalis*, geleitet. Und unter Voraussetzungen der Schöpfungsmetaphysik (oder Platos Demiurgie) ist jedwedes Seiende als von Gott, dem eminentesten Kunstwerker, Hergestelltes ein *ens creatum*. Dies schließe die Bestimmung des Menschen als Kreatur, Geschöpf und Ebenbild Gottes ein und halte sich paradoxerweise in den Aufklärungen des 18. Jahrhunderts durch. Da wurde zwar Gott philosophisch-kosmologisch als Weltbaumeister aufgegeben und die Bestimmung des Menschen als *imago Dei* durchstrichen, gleichwohl bleibe der Essentialismus in den Aufklärungen der Bestimmung (*definitio, destinatio*) des Menschen in Kraft. (So definiert Kant das Gattungswesen des Menschen als Subjekt moralisch-praktischer Vernunft und als Bürger der intelligiblen Welt: *Homo noumenon*.) Auf diese Weise dominiere der Grundsatz „l'essence précède existence“ uneingeschränkt, aber inkonsequenterweise weiter.

Sartres Programmsatz kehrt dieses Seinsverhältnis im Namen eines atheistisch konsequenten Humanismus um. „L'existentialisme athée, que je représente, est plus cohérent. Il declare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence“<sup>2</sup>. Es gibt überhaupt keine allgemein verbindliche Wesensbestimmung, welche mein Existieren immer schon vorgeprägt hat. Jeder Mensch ist, so wie er in einer faktischen Welt gebürtlich auftaucht, nichts, bevor er sich nicht seinen eigenen Lebensentwurf situativ selbst entwirft. So zeigt sich der Mensch als ein einzigartig Seiendes. Er ist das, wozu er sich macht. „L'homme est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme“<sup>3</sup>. Nun hat Sartres atheistisches Programm eine ebenso programmatische Kritik durch den christlichen Existenzialismus im Sinne von Gabriel Marcel erfahren: Sartres autozentrischer Freiheitsentwurf sei purer Wille zur Desakralisierung der Existenz, der Gottesliebe (*amour oblatif*) und des Seinsgeheimnisses (*mystère de l'être*). Demzuvor aber prüfen wir Sartres Programmsatz

2 J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, hg. von Les Editions Nagel, Paris 1970, 21.

3 Ebd., 22.

in seiner phänomenologischen Haltbarkeit. Die hat er in seinem beziehungsreichen philosophischen Zentralwerk *L'Être et le Néant* ausgearbeitet, und zwar in Beschreibungen der Existentialien *facticité* und *transcendence*.

Faktizität bedeutet in diesem Kontext, sich in einer nicht selbst gewählten Situation eingelassen zu finden. So bin ich situiert durch meinen Leib, mein Geschlecht und meine Sexualität, aber auch durch die mir zufallende Stellung in der Mitwelt, meine vorgefundene Position in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Arbeitswelt. Ich komme als Junge oder Mädchen, als Franzose oder Deutscher, in armen oder reichen Verhältnissen zur Welt. Ohne eigene Wahl finde ich mich faktisch vorbestimmt von Klima und Rasse, von Klasse und Sprache, dem Milieu der Kindheit, dem biogenetischen Potential. Das alles sind Faktizitäten unserer Gebürtlichkeit. Doch ein (widersinniges) Faktum ist ebenso unsere Sterblichkeit. Mit Sartre ontologisch formuliert: Unvermeidlich verwandelt der Tod unser sich entwerfendes Fürsichsein von außen in ein Sein an sich und ein unabänderliches Gewesensein.<sup>4</sup>

Während seiner Lebenszeit aber ist jeder Existierende in jedem Moment, in jeder Situation fähig, faktische Vorgegebenheiten zu transzendieren. Das beinhaltet eine einschneidende Verwandlung des Transzendenzgedankens. Im Horizont eines atheistischen Existenzialismus ist nicht mehr vom metaphysischen Transzendieren als Übersteigen der Sinnenwelt in eine übersinnliche Ideenwelt aus göttlichem Ursprung die Rede. Und in Betracht kommt auch nicht der transzendente Transzensus, da der Gegenstand unserer Erfahrung auf die notwendigen apriorischen Bedingungen seiner Möglichkeit hin überstiegen wird. Existenzialistisches Transzendieren bedeutet das Übersteigen von Existenzfaktizitäten, in welchem sich jedermann kraft seines Selbstentwurfs aus dem Eingelassensein in Situationen losreißt und zu dem bestimmt, was er an sich nicht ist. Damit bleibt der Existierende in seinem Seinwerden dem Nichts verhaftet, indem er das wird, was er faktisch an sich nicht ist, und transzendierend eben das nicht wird, was er an sich ist. So bewährt sich der Leitsatz „*l'existence précède l'essence*“ phänomenologisch im Gefüge von Sein (*l'Être*) und Nichts (*le Néant*).

Wir überprüfen die Tragfähigkeit dieses Programmsatzes des atheistischen Existenzialismus und wenden uns dafür drei Fragen zu, zugestandenermaßen in einer Rohargumentation, welche komplizierte und ausdifferenzierte Details überschlägt: Stürzt er wirklich den Essentialismus der platonischen Metaphysik um? Versetzt er tatsächlich uns Existierende in den Stand einer souveränen Selbstermächtigung? Löst er ein für sich seiendes Existieren gänzlich von Gott, oder endet die Proklamation totaler Freiheit ohne Gott mit dem Eingeständnis des Scheiterns?

4 Vgl. J. P. Sartre, *Les jeux sont faits*, hg. von Les Editions Nagel, Paris 1947.

Der Umkehrsatz des Existenzialismus klingt revolutionär und scheint mit aller metaphysisch-essentiellen (christlich-moralischen) Bevormundung zu brechen. Indessen, im Grundverhältnis bleibt es bei einer Scheinrevolution. Sicherlich erhalten die Relate umwälzende Bedeutungen. Existenz benennt einzig den Selbstentwurf des Menschen und nicht mehr das pure „Daßsein“ der Dinge, und Essenz wird zur in Situationen selbstentworfenen Lebensbestimmung des Menschen und bedeutet nicht mehr das wesenhafte Was- und Wozusein paradigmatischer Ideen. Aber beide Relate wechseln innerhalb des bleibenden Grundverhältnisses nur ihre Stellung. So erhält sich die von der Metaphysik entfaltete, wenn auch nicht eigens hergeleitete Relationalität von Essenz und Existenz dergestalt, dass ihre Glieder lediglich ausgetauscht werden.

Darauf zielt Heideggers verknappte Kritik, welche Sartres Ansatz Metaphysikbefangenheit attestiert. „Sartre spricht den Grundsatz des Existentialismus so aus: die Existenz geht der Essenz voraus. Er nimmt dabei *existentia* und *essentia* im Sinne der Metaphysik, die seit Plato sagt: die *essentia* geht der *existentia* voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz“<sup>5</sup>. Mithin reißt Sartres These von der Existenz das ontologische Grundverhältnis nicht ein, sie stülpt es lediglich um.

Wir fragen zudem: Proklamiert der Vorrang der Existenz eine grenzenlose, gelingende Befreiung unseres Daseins? Es scheint so. Existieren bedeutet doch die Handlung eines befreienden Wählens, welches eine Urwahl (*choix initial, fondamentale*) und einen ursprünglichen Lebensentwurf (*projet original*) vollbringt. Nämlich den Ausbruch unbedingter Freiheit. Und unsere totale Freiheit scheint durch die Situation, in die wir uns geworfen finden, ohne sie gewählt zu haben, nicht beeinträchtigt zu sein, denn es gibt Freiheit zwar nur in Situationen, aber Situationen auch nur in Freiheit. Und es ist der freie Entwurf einer noch nicht seienden besseren Situation, welcher allererst eine gegenwärtige Situation unerträglich macht und zur Nichtung freigibt. Das Endergebnis einer existenzialen Freiheitsproklamation aber ist nun keineswegs der Triumph einer totalen Befreiung. „L'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde entier sur ses épaules“<sup>6</sup>. Freiheit zeigt sich als ungeheure Last und der Existierende als ein zweiter Atlas, jenem halb göttlichen Giganten vergleichbar, der als Strafe für den Titanenaufstand gegen die Götter dazu verurteilt war, den ganzen Himmel auf seinen Schultern emporhalten zu müssen.

Wir sind zur Freiheit verurteilt. Existierend nehmen wir die volle Verantwortlichkeit (*responsabilité*) auf unsere Schultern, ohne durch göttliche Gebote oder moralische Imperative angewiesen und entlastet zu sein und ohne, dass die gren-

5 M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt am Main o.J., 17.

6 J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, hg. von Les Editions Gallimard, Paris 1943, 612.

zenlose Freiheit äußere Beschränkungen zuließe, die uns zur Entschuldigung dienen. Auch ein Krieg, der ohne mein Verschulden ausbricht, wird mein Krieg, sofern ich dazu bestimmt bin, mich zu entscheiden, passiv oder aktiv an ihm teilzunehmen oder mich ihm durch Widerstand, Kriegsdienstverweigerung oder Selbsttötung zu entziehen. Zudem bindet der Freiheitsakt meiner Urwahl nicht nur mich, sondern dem Anspruch nach die gesamte Mitwelt. Diese Last der Verantwortung aber haben wir nicht gewählt.

Und wir sind zu einer Freiheit verdammt, die im Für-Andere-Sein (*être pour-autrui*) eine Entfremdung erfährt. Der andere taucht in meinem Weltentwurf als ein Objekt auf, das seinerseits mich als Objekt in seinen freien Weltentwurf ein- und unterordnet. So ist mein Sehen und Objektivieren des anderen im Grunde ein vom anderen Gesehen- und Objektiviertwerden. Dies ist in Sartres lichtvollen Analysen von Blick, Scham, Konflikt und Unwahrheit dramatisch beschrieben worden. Das Ergebnis ist wenig beglückend. Es gibt keine gelingende intersubjektiv freie Begegnung, denn die wechselseitige Verobjektivierung schafft eine unaufhebbare Konfliktsituation und selbst die Liebe zum anderen pervertiert zur Verführung, sich vom anderen lieben zu lassen. Am Ende ist es der Blick des anderen, der mich in meinem Gewesensein festnagelt. Die Schlussentzweiung des infernalisches Kammerspiels *Huis clos* lautet: „L'enfer, c'est les autres“<sup>7</sup>. Wir sind zu einer Freiheit verdammt, die im Blick des anderen zur Hölle wird.

An diesen Befund schließt sich die Frage an: Resultiert der Lastcharakter totaler Freiheit etwa aus dem Scheitern des atheistischen Existenzialismus, der hybride danach strebt, die Selbstermächtigung seines Daseins (*réalité humaine*) an die Stelle eines als ohnmächtig abgesetzten Gottes zu setzen? Genauer gefragt: Endet die existenziale Totalisierung der Freiheit letztlich in der Entdeckung einer Qual des ewigen Umsonst der Urbegierde oder des Seinstriebs des Menschen danach, wie Gott werden zu wollen und es nicht zu können? Dafür gehen wir auf den Abschnitt *La psychoanalyse existentielle* im vierten Teil von Sartres Hauptwerk ein.

Während die empirische Psychoanalyse einzelne Begierden bzw. Triebe sowie den Komplex von Trieben, wie fleischliche Liebe oder Ehrgeiz zergliedert, die den Einzelnen in seinen Zielsetzungen motivieren, entziffert eine existenziale Psychoanalyse die Urbegierde, welche das Ziel menschlichen Strebens festlegt. In den Blick fällt eine Seinsbegierde, die das Verlangen, Gott zu sein, zum Ziele hat. „Être homme, c'est tendre à être Dieu; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu“<sup>8</sup>. Ist das nicht die alte Hybris, von welcher der Mythos erzählt, die den Sterblichen das Maß verwirrt, das ihn von den Unsterblichen trennt? Oder ist das die alte Verlockung: Ihr werdet sein wie Gott?

7 J. P. Sartre, *Théâtre*, hg. von Les Editions Gallimard, o.O. 1947, 182.

8 Ebd., 626.

Sartres These über die Seinsbegierde des Menschen nach göttlicher Vollkommenheit wird freilich nicht mythisch nacherzählt, sondern existenzial-ontologisch entschlüsselt.

Den Schlüssel für die Begierde, das endliche Menschsein aufzugeben, um Gott zu sein, bietet die Erhellung eines Seinsmangels (*manque d'être*), den unser Fürsichsein aufzuheben sucht. „L'être dont manque le pour-soi, c'est l'en-soi“<sup>9</sup>. Weil nun aber das Fürsichsein die Verneinung des Ansichseins ist, kann es nicht begehren, in den Status des *en-soi* zurückzufallen. Dem Menschen bleibt der Weg offen, selbst Grundlage für ein Anundfürsichsein zu werden. Das wiederum erfordert, dass der Mensch, angetrieben durch seinen Seinsmangel, danach trachtet sich selbst zugrunde zu richten, d.h. sich als Ursprung totaler Freiheit abzusetzen, um absolute Ursache seiner selbst, d.h. Gott, zu sein. Damit vollzieht sich nach Sartre eine Passion der Selbstaufopferung, damit ein göttliches, ganz in sich selbst gegründetes Sein erscheine: „L'Ens causa sui, que les religions nomment Dieu“<sup>10</sup> – ein Gegenbild zur Passion Christi, da der Gottessohn stirbt, damit der Mensch vom Nichtsein und Tod erlöst sei. „Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme ce perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse“<sup>11</sup>.

Der Schlusssatz lässt die gesamte Unruhe menschlicher Existenz, in totaler Freiheit das Nichts und den Seinsmangel aufzuheben, scheitern. Nach Sartre ist die Idee Gottes ein Seiendes, das sich zugleich als Ursache und Wirkung setzt und so seiend sei, bevor es ist, ein Widerspruch in sich selbst. Und die Seinsbegierde, welche den Menschen in seinem Existieren zugrunde richtet, hat eine nutz- und sinnlose Leidensgeschichte zum Resultat. „Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile“<sup>12</sup>.

In einem Ausblick sei angemerkt: Es ist wohl das Scheitern der totalen Freiheit im Rahmen einer auf das Existieren des Einzelnen fixierten Intersubjektivität, welches zu deren Liquidierung geführt hat.<sup>13</sup> Der Existenzialismus wird von Sartre selbst für tot erklärt und dritter Klasse beerdigt. Er sei ein parasitäres, solipsistisches System gewesen, das am Rande der wissenschaftlichen Wahrheit über die gesellschaftlichen, ökonomischen und geschichtlichen Bedingungen aufkam. Es blieben haltbare existenziale Bruchstücke übrig, welche in die einzig wahre Philosophie unserer Epoche zu integrieren wären, nämlich in ein erst noch zu vollendendes Totalsystem der marxistischen (leninistisch-stalinistischen) „Weltanschauung“ (*vision du monde*).

9 Ebd., 625.

10 Ebd., 678.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Vgl. besonders J.P. Sartre, *Marxisme et existentialisme*, o.O. 1962.

## II. Dasein – Existenz. Ist der Mensch Hirte des Seins? Zur Aufgabe zukünftigen Denkens auf Heideggers Weg ins Weglose

Es ist Heideggers *Humanismusbrief*, der die naheliegende Gleichstellung von Sartres Existenzialismus mit der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* zurückweist. Sartres metaphysischer Umkehrsatz „die Existenz geht der Essenz voraus“ lasse sich nur scheinbar auf den Satz in *Sein und Zeit* beziehen: „Das `Wesen´ des Daseins liegt in seiner Existenz“<sup>14</sup>. Mit dieser Entgegnung bewegt sich der *Humanismusbrief* an Jean Beaufret von 1946 auf dem Weg einer Kehre in den anderen Anfang, die man terminologisch auch als Zukehr von der Existenzialität des Daseins zur Existenz charakterisieren kann. Wir verfolgen die Wegkehr in der Absicht, die sich abzeichnende Aufgabe eines zukünftigen, postmetaphysischen Denkens zu befragen. Eröffnet sich hier die Aussicht, eine umfassende Wiederherstellung ec-sistierender Grundfragen in verwandelter, präzisierter Welt *in integrum* zu restituieren? Um die so in den Blick gefasste Kehre zu beleuchten, ist zunächst die Bedeutung von Dasein und Existenzialität in der Fragestellung von *Sein und Zeit* einzuholen. In diesem unvollendeten Jahrhundertwerk, das mit der Sprache der Metaphysik nicht durchkam, rückt das Dasein des Menschen als das primär Befragte in einen Vorrang, an das sich das Erfragen des ungedachten Sinns von Sein richtet. Je-meinigtes Dasein benennt das Seiende, das wir Menschen in unserer jeweiligen Existenz sind, sofern wir eben den Anwesenheitsort (das Da) bilden, an welchem das Sein anwest und vorontologisch verstehbar ist. Da-sein ist durch sein Seinsverständnis bestimmt.

Nun enthüllt sich die Verfassung des Daseins, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, als Sorge um das befindlich erschlossene, entschlossen übernommene „eigentliche“ Sein in Sein und Mitwelt. In seiner ekstatischen Zeitlichkeit läuft das Dasein in zukünftige Möglichkeiten vor und findet sich durch die Unheimlichkeit des ungewiss- gewissen Todes der Unmöglichkeit aller weiteren Lebensentwürfe ausgesetzt. Durchschnittlich und zumeist nun verfallende unser Dasein in dieser seiner Existenzialität, aufgescheucht in panischer Angst vor dem Tode, der Lebensweise des „Man“, anstatt angstbereit den Angang des Nichts anzunehmen.

Der *Humanismusbrief* bedenkt das „Wesen“ des Daseins und Existierens aus der Kehre. Die Sorge um das eigentliche Dasein in Welt- und Zeithaftigkeit kehrt sich jetzt der Ek-sistenz zu. „Der Mensch west so, daß er das `Da´, das heißt die Lichtung des Seins ist. Dieses `Sein´ des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des

14 Heidegger, Über den Humanismus (wie Anm. 5), 15f

Seins<sup>15</sup>. Ek-sistenz bedeutet so – von Sartres metaphysisch und subjektivistisch aufgefasster Freiheit der *existence* grundverschieden – das Innestehen im „Ereignis“ und „Geschick“ der Lichtung des Unverborgenseins. „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen“<sup>16</sup>. Und allein der Mensch sei in das Geschick der Ek-sistenz eingelassen.

So erlangt der Mensch, gesetzt er vermag dem Geschick, d.h. dem Vereignetsein im Ereignis des Seins, zu entsprechen, eine eminente Würde. Ihm obliegt es, inmitten der Seinsvergessenheit und Gottverlassenheit dürftiger Zeit dem kommenden Seinsgeschick wartend entgegenzudenken und so der Hirte des Seins zu sein, während die „Machenschaften“ rechnenden Denkens und technischer Herausforderung das Seiende im Ganzen zu beherrschen suchen. „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins `geworfen`, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte. ... Ob und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins“<sup>17</sup>.

Was aber bedeutet diese Berufung zum Hirten des Seins, im Warten dessen, was kommt, für die Aufgabe der Philosophie und die Sache des Denkens? Wir wenden uns mit dieser Frage dem Bescheid zu, den Heidegger in seinem Vortrag von 1964 erteilt hat: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*<sup>18</sup>. Die Philosophie in der Gestalt der platonischen Metaphysik einschließlich der großen Gegenspieler Positivismus und Nihilismus sei nicht trostlos verendet und erschöpft, sondern mit Hegels System als Höhepunkt vollendet, d.h. in allen Möglichkeiten einer Ideen- und Vernunftwissenschaft ausgeschöpft. Das liege zuletzt daran, dass die abendländische Philosophie seit Plato die Wahrheit des Seins (*a-létheia*) so vollständig unter das Joch der Idee als Wesensbestand des Seienden gestellt hat, dass das Lichtungsereignis des Seins ungedacht blieb. „Von der Lichtung jedoch weiß die Philosophie nichts. Die Philosophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtet nicht auf die Lichtung des Seins“<sup>19</sup>.

Das Ende der Philosophie habe verheerende Folgen. „Ende der Philosophie heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Welt-

15 Ebd., 15.

16 Ebd., 13.

17 Ebd., 19.

18 M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, hg. von Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 61-81.

19 Ebd., 73.

zivilisation ..., Auflösung der Philosophie in die technischen Wissenschaften“<sup>20</sup>. Damit beginne die seinsvergessene, der totalen Machbarkeit des Seienden ausgelieferte Entstellung und Verwahrlosung der Dinge und des „Geviert“ von Erde und Himmel, Sterblichen und Unsterblichen. Zumal die totale Bestellung des Seienden zum Energiebestand in Ausschaltung des Seinsereignisses – nicht eigentlich und zuerst das Vernichtungspotential der Atombombe – das Unwesen der modernen Technik (des „Gestells“) und die Gefahr der Verwahrlosung menschlichen Existierens auf dieser Erde seien.<sup>21</sup>

Angesichts dieser Gefahr zeichnet sich die Notwendende Aufgabe zukünftigen Denkens ab. Einzig ein Denken, welches einer kommenden Lichtung des „Seyns“ nachsinnt, entspricht der Daseinshaltung, inmitten der wachsenden Gefahr einer Seinsvergessenheit und Gottverlassenheit ein ankommend- wiederkehrend Rettendes zu warten und zu hüten. „Wo aber Gefahr ist/wächst ein Rettendes auch“<sup>22</sup>. Das Vermögen, wie eine Fuge des zweiten 1936 begonnenen Hauptwerkes Heideggers *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* nahelegt, die wenigen „Zukünftigen“. Dazu zählen der einsame Dichter (Hölderlin), der den Beruf des Dichters dichtet, und der Denker, der die Sache des Denkens in seinsverlassener Zeit denkt (Heidegger selbst). Sie allein sinnen andenkend dem, was kommt, entgegen. Das aber „heißt“ (*iubet* = befiehlt), ein ebenso Unumgängliches wie Vorläufiges zur Sprache zu bringen. Und das wiederum ist erst um ein Geringes vorbereitet. „Gering aber bleibt das vermutete Denken vor allem deshalb, weil seine Aufgabe nur einen vorbereitenden, keinen stiftenden Charakter hat. Sie begnügt sich mit der Erweckung einer Bereitschaft des Menschen für eine Möglichkeit, deren Aufriß dunkel, deren Kommen ungewiß bleibt“<sup>23</sup>.

Ebenso ins weglose Dunkel weist das gegensinnende Warten und Hüten des „letzten Gottes“<sup>24</sup>. Der vermutete letzte Gott hört nicht einfach auf, da zu sein, indem er im schwindenden Glauben trost- und kraftlos verendet. Das Letzte ist „nicht das Aufhören, sondern der tiefste Anfang, der am weitesten ausgreifend am schwersten sich einholt“<sup>25</sup>. Darum sei es eine Missdeutung, wenn das heute vorherrschende rechnende Denken das Schwinden einer vom Göttlichen durchwalteten sakralen Welt vor- und ausrechnet.

Das ist dunkel genug und wird kaum fasslicher, wenn man Heideggers Einblick folgt, wie der letzte Gott allem rechnenden Denken verweigert wird. „Die

20 Ebd., 65.

21 Vgl. M. Heidegger, *Einblick in das was ist. Vier Vorträge*, o.O. 1949.

22 F. Hölderlin, *Patmos*, o.O. o.J.

23 Ebd., 66.

24 Vgl. *Der letzte Gott*, in: *Beiträge*, Art. ,253-256

25 Ebd., 253.

Verweigerung ist der Grundzug des Sichverbergens, dessen Offenbarkeit das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des Seyns ausmacht<sup>26</sup>. So bleibe die Offenbarkeit des Seyns und in eins damit die Lichtung von Gott und den Göttern im Heiligen und Numinosen dem rechnenden Denken verborgen. Aber die Verweigerung sei notwendig, um das Unwesen säkularisierender Aufklärung spürbar zu machen: Die Verschleuderung des Seins in Ausbreitung der übelsten Machenschaft. Und gegen die Verödung einer gottverlassenen Welt helfe auch nicht die Kompensation eines individuellen oder gemeinschaftlichen Gotteserlebnisses, denn die Feier des Erlebnisses entstamme dem Seinsverständnis der Subjektivität. „Das alles muß als Unwesen notwendiger werden denn zuvor, weil das Befremdlichste auch dieses Gängigste braucht<sup>27</sup>. Erst so würde das Befremdlichste gewahr: Die Stille des Vorbeigehens des letzten Gottes.

Dieser Angang stehe jedoch nicht bei uns, in der Macht menschlicher Existenz. Es sei das Ereignis der Seynslichtung, welches das innestehende Dasein vor den Vorbeigang des letzten Gottes bringe. Das führe zur Rettung aus der Gefahr im Andenken an eine befremdende Konstellation. Das Rettende sei „die Anerkennung der Zugehörigkeit des Menschen in das Seyn durch den Gott, das sich in seiner Größe nichts vergebende Eingeständnis des Gottes, des Seyns zu bedürfen<sup>28</sup>. Sonach anerkenne der künftige Gott und Soter das Dasein des Menschen in seiner vollen Dignität: Diese stehe dem Wiedererscheinen des Göttlichen in der Sphäre des Heiligen nicht unterwürfig nach, denn der Mensch sei Hirte des „Seyns“, dergestalt, dass er dem Ereignis der Lichtung zugeeignet ist. So sei von Anfang an der letzte Gott im Ereignis des „Seyns“ als der „ganz Andere“ gegen den Erlöser der Christenheit umgedacht. „Hier geschieht keine Erlösung, d.h. im Grunde Niederwerfung des Menschen<sup>29</sup>, also keine Erlösung des Menschen von Tod und Sündenschuld. Der letzte Gott anerkenne eben den Menschen in seiner höchsten Würde – als Hirte im Warten des „Seyns“.

Wir aber verlassen den von den wenigen Zukünftigen gebahnten, noch unbegangenen und unbesprochenen Weg zur Ankunft eines dunkel sich abzeichnenden Kommenden – in Bewunderung für weittragende Daseinserschließungen und seinsgeschichtliche Durchblicke (und in Zurückhaltung gegenüber Abwegen in die existenzverachtende Weltanschauung der nationalsozialistischen „Bewegung“ in ihrer „Größe und Herrlichkeit“). Der in unserem Essay eingeschlagene Weg führt weg vom letzten Gott und hin zur Existenztheologie des

---

26 Ebd., 254.

27 Ebd.

28 Ebd., 256.

29 Ebd.

religiösen Schriftstellers Sören Kierkegaard. Er stellt der Existenzvergessenheit der Hegelschen Ontotheologie des absoluten Geistes die Wirklichkeit des Menschen als eines existierenden Geistes entgegen. Der Einzelne stehe, herausgerufen aus der „Menge“, unmittelbar vor Gott.

### **III. Der Einzelne – das Interesse – die Verzweiflung. Kierkegaards Rückgang auf den existierenden Geist**

Sören Kierkegaard ist nach der Ein- und Abschätzung Heideggers der einzige, dem Geschick des Zeitalters gemäße, religiöse Schriftsteller. Aber er bleibe in der Seinsfrage im bloßen Antihegelianismus hängen. Er verenge den Existenzbegriff durch die christliche Glaubensentscheidung. Und er sei im letzten an dem Paradox unendlich interessiert, dass Gott als Mensch dagewesen ist. Dagegen räumen wir philosophisch folgendes ein: Kierkegaard stellt dem phantastischen Systemgrund des absoluten Geistes die vergessene, neu zu exponierende, profunde Wirklichkeit des existierenden Geistes entgegen. Wirklich existiere der Einzelne in seinem bewussten Selbstsein unmittelbar ohne das Kunststück der dialektischen Vermittlungen vor Gott. In Wahrheit interessiere den Existierenden die Wahrung seines Zwischenseins zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit. Und er verzweifle daran, aus eigener Macht sein Selbstverhältnis im Verhältnis zu Gott ins Reine und Rechte bringen zu wollen und nicht zu können – vor dem Sprung in den Glauben an das christologische Paradox des menschgewordenen Gottes, durch Furcht und Zittern hindurch.

Diese drei Grundzüge des existierenden Geistes ziehen wir demnach in Erwägung: Das Dasein des Einzelnen unmittelbar vor Gott in Aufkündigungen der geistvoll-phantastischen Existenzvergessenheit des Hegelianismus, den Doppelsinn und das Wahrheitskriterium des Interesses und schließlich die existenziale Verzweiflung des theologischen Selbst. Diese Analysen werden herausgehoben, ohne damit im Entferntesten den existenztheologischen Beziehungsreichtum, zumal der pseudonymen und halb pseudonymen Schriften des ernsthaftesten Humoristen dieser Revolutionsepoche, auszuschöpfen (und ohne auf die blühende Kierkegaardforschung im Einzelnen einzugehen).

Für unsere Besinnung auf die Wirklichkeit des existierenden Geistes ist die *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* von 1846 in ihren existenziellen Einsprüchen zentral. Sie entzieht der Vermittlung des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes im Element der absoluten Idee als Übereinstimmung von Gedanke und Realität (dem Prinzip des Subjekt-Objekt oder der Urgleichung Ich=Ich) den Boden. Hegels phantastische Aufhebung der Wirklichkeit vergesse,

dass jeder menschliche Geist ein existierender und dass jeder Mensch ein für sich existierender ist.<sup>30</sup>

Nun aber ist der existierende Geist eben der Einzelne, dessen wirkliches Dasein eben darin besteht, unmittelbar und allein vor Gott zu sein. „Als der Einzelne ist er allein, allein in der ganzen Welt, allein – Gott gegenüber“<sup>31</sup>. Unwahr wird das Dasein des Menschen, wenn sich der Einzelne in der „Menge“ versteckt, sich zum Mitglied einer uniformen Masse nivelliert und den Mächten der Menge, „Publikum“ und „Presse“, hörig wird. Herausgerufen aus der Menge, findet sich jeder Einzelne mit seinem Tod, Gewissen und Gericht konfrontiert. Vor Gott gibt es keinen gemeinsamen Schiffbruch und kein Massengericht. Existieren heißt im letzten, allein, als Einzelner, vor der gewaltigen Allmacht und überwältigenden Majestät des Schöpfergottes zu stehen.

Dem so existierenden menschlichen Geist erscheint folglich die „Mediation“, die dialektische Vermittlung des Endlichen mit einem Unendlichen zum absoluten Ich (Ich=Ich), fremd und phantastisch verstiegen. Der Humorist Climacus parodiert dieses phantastische Wagestück des faulen, spekulativen Vermittlungszaubers. „Das phantastische Ich=Ich ist nicht Unendlichkeit und Endlichkeit in Identität, denn weder das eine noch das andere ist wirklich -, sondern es ist eine phantastische Vereinigung oben in den Wolken, eine unfruchtbare Umarmung“<sup>32</sup>. Hegel, der alles vermittelt, außer der Vermittlung selber, hatte erklärt: Das Wesen des endlichen Menschen sei das Selbstbewusstsein, das Selbstbewusstsein aber sei nicht endlich-menschlichen, sondern, dieses aufhebend, unendlich- göttlichen Wesens. Kierkegaard erwidert: Der existierende Geist ist weder bloß endlich noch unendlich, sondern zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Begrenzung und Ausweitung da.

Der Aufstieg zur Identität des menschlichen und göttlichen Ich verdankt sich nach Kierkegaard also einer Phantasie, die sich ins rein Unendliche des Geistes ausweitet, ohne zur Wirklichkeit des existierenden Geistes zurückzufinden. Das spekulativ eingebildete Ineinanderaufgehen des Endlichen und Unendlichen im Ewig-Unendlichen sei eine Vereinigung in den Wolken, eine unfruchtbare Umarmung. Damit spielt Climacus/Kierkegaard auf den Ixion- Mythos an, auf eine Sage mythisch-poetischer Einbildungskraft. Ixion, König der Lapithen, von Zeus gastfreundlich im Olymp aufgenommen, will sich aus Hybris mit Hera vereinigen, doch er umarmt nur deren Nebelbild und zeugt nicht Unsterbliche, sondern existenzunfähige Zwitter. „Das spekulative Resultat ist insofern Illusion, als das

30 Vgl., Kierkegaard, *Gesammelte Werke* Bd. 1-36, hg. von E. Hirsch et al., Düsseldorf/Köln 1950-1966, 16; Kierkegaard, *Gesammelte Werke* Bd. I, hg. von E. Hirsch et al., Düsseldorf/Köln 1950-1966, 179-200.

31 Kierkegaard, *Erbauliche Reden*, in: *Gesammelte Werke* (wie Anm. 30) Bd. 33, 117.

32 Kierkegaard, *Gesammelte Werke* (wie Anm. 30) Bd. I, 16. Abt., 188.

existierende Subjekt davon abstrahieren will, daß es existierend ist und nur sub specie aeterni sein will<sup>33</sup>. In der Existenzsphäre zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit wird zudem die dialektische Bewegung (von der Armut des Seins über die Beziehungen des Wesens zum Begriff bis zum versammelten Reichtum der absoluten Idee) zur Illusion. *Sub specie aeterni* ist alles immer schon seiend, ohne je zum Werden zu kommen. Der existierende Geist des Einzelnen auf seines Lebens Bahn bewegt sich auf einem ganz anderen aufsteigenden Weg: Im entscheidungsreichen Übergang vom ästhetischen über das ethische zum religiösen Existenzstadium.

Wie aber ist der existierende Geist bewusstseinsmäßig verfasst? Methodischer gefragt: Wie steht es mit dem Zweifel (*dubitatio*), dem Hin- und Herschwanken zwischen zweien, da der Mensch sich zwischen Gegensätzen hin- und herbewegt und sich als Geist bewusst zu diesem zweifelhaften Gegensatzverhältnis verhält? Wie kommt es in all diesem Zweifel zu einem sicheren Entscheidungskriterium für das, was existenzial wahr und wirklich ist? Der Prüfstein, der entscheidet, ob etwas mich in meinem Existieren wirklich angeht oder nicht, ist nach Kierkegaard die Innerlichkeit, Leidenschaftlichkeit und Entschiedenheit des Interesses selber. Dahin leitet in einem ersten Anlauf das Bruchstück von 1842-43 *Johannes Climacus* oder *De omnibus dubitandum est*<sup>34</sup>.

Aufschlussreich ist dabei die Unterscheidung von Reflexion und Bewusstsein. Der Akt der Reflexion eröffnet eine Dichotomie, die trennende Entzweiung des existierenden Geistes in eben seinem Zwischensein zwischen Leiblichkeit und Beseeltheit, zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit, zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Bewusstsein dagegen ist trichotomisch. Es eröffnet trennend das Verhalten, das sich entschieden in leidenschaftlicher Innerlichkeit zum zweiseitigen Gegensatzverhältnis verhält. Erst auf diesem Standpunkt wird ein existierender Geist zum Zweifelnden, dem es in seinem Zwischensein um sein Sein geht. (Lat. *mihi interest* besagt: Mir ist viel, alles, nichts daran gelegen.) Also erfüllt erst der trichotomische Bewusstseinsstand den Doppelsinn des Wortes Interesse als Zwischensein und Sich-Angelegenheit-lernen. „Die Reflexion ist uninteressiert. Das Bewußtsein hingegen ist das Verhältnis und damit das Interesse, eine Doppelheit, welche vollständig und mit prägnantem Doppelsinn ausgedrückt ist in dem Worte Interesse. Alles Wissen daher, welches uninteressiert ist [das mathematische; das ästhetische; das metaphysische], ist lediglich die Voraussetzung des Zweifels“<sup>35</sup>. Es ist also der Einschlag des existenzialen Interesses, welches die Wege einer systematischen Auf-

33 Ebd., 73.

34 Vgl., Kierkegaard, *Gesammelte Werke* (wie Anm. 30), 10. Abt., 119-164.

35 Ebd., 157.

hebung des methodischen und metaphysischen Zweifels sperrt: Zu den von keinem Zweifel zu erschütternden Fundamenten der Selbstgewissheit des Ich (Descartes), zur schlechthin unbedingten Tathandlung des absoluten Subjekts (Fichte), zur Gewissheit der Vernunft, alle Realität zu sein (Hegel). In diesen Systemen neuzeitlicher Vernunftwissenschaft sei die Wirklichkeit des Zweifels erst gar nicht geweckt, von ihr werde einfach abstrahiert, „denn der Zweifel liegt im Interesse, und jedes systematische Erkennen ist uninteressiert“<sup>36</sup>.

Also ist es das Interesse des auf sich vereinzelt Subjekts, welches eigentlich darüber entscheidet, ob ein Sachverhalt für mich wirklich wahr ist oder nicht. Das führt zur scheinbar unwissenschaftlichen Behauptung Kierkegaards: Die Subjektivität ist die Wahrheit. Indessen schaltet diese These keinesfalls das Bemühen objektiver Erkenntnis aus, um stattdessen das Behaupten des Wahren der schlechten Subjektivität des Einzelnen zu überlassen. Die Feststellungen objektiver, allgemeingültiger Erkenntnisse bleiben bei allen temporalen oder ewigen, historischen, mathematischen, metaphysischen Wahrheiten in Kraft. Der existierende Geist stellt zusätzlich eine weitere Nachprüfung an: Ist diese wissenschaftlich vergewisserte Wahrheit für mein Dasein von Interesse, oder bleibt sie gleichgültig, betrifft sie mein Existieren, oder ist sie existenzial indifferent?

Das sei an zwei bedeutenden Fällen, der mathematischen und der metaphysischen Wahrheit, demonstriert. „Für einen mathematischen Satz z.B. ist die Objektivität gegeben, aber deshalb ist seine Wahrheit auch eine gleichgültige Wahrheit“<sup>37</sup>. Ein streng bewiesener mathematischer Satz gilt, objektiv gültig, für alle und ist eben darum für den Einzelnen in seiner eigentümlichen Existenzlage gleichgültig. Dasselbe gilt für schlüssig bewiesene metaphysische Sätze, z.B. für Gottes- oder Unsterblichkeitsbeweise. Die Argumentation der *Ratio Anselmi* mag allgemeingültig bewiesen (oder widerlegt) sein, existenzial bleibt das gleichgültig-indifferent. Gott ist erst dann in Wirklichkeit angenommen, wenn der existierende Geist von ihm leidenschaftlich, innerlich ganz entschieden betroffen ist, gleichgültig wie es mit einer Vergewisserung durch das ontologische Argument steht. „Die objektive Ungewißheit, in der Aneignung der leidenschaftlichen Innerlichkeit festgehalten, ist die Wahrheit“<sup>38</sup>. Und das ist nichts anderes als die Umschreibung für Glauben: In der objektiven Ungewißheit sein, über der Tiefe von 70000 Klaftern Wasser, und doch glauben, dass dies das Risiko des religiösen Existenzstadiums ist.

Soweit ist das existenziale Gewicht des Interesses (*inter-esse*) auf dem Grund und Boden des existierenden Geistes erwogen. Aber es liegt auch viel daran,

36 Ebd., 153.

37 Kirkegaard, *Gesammelte Werke* (wie Anm. 30) Bd. I, 16. Abt., 195.

38 Ebd., 194.

deutlich zu machen: Das unendliche Interesse am Existieren löse die verzweifelten Schwierigkeiten unseres Daseins aus. „Die Schwierigkeit der Existenz ist das Interesse des Existierenden, und der Existierende ist unendlich interessiert am Existieren“<sup>39</sup>. Solche Bedenklichkeit enthüllt sich in einer Grundbefindlichkeit, der Verzweiflung. Deren Indiz ist die hoffnungslose Qual, sein eigenes Selbstsein loswerden zu wollen, ohne es zu können. Von dieser Art einer ohnmächtigen Selbstverzehrung ist nach Kierkegaard die Qual verzweifelnder Liebe. In ihr verzehrt sich der Liebende im Grunde gar nicht mehr nach der Geliebten, sondern er leidet an der Ohnmacht, das Lieben loswerden zu wollen und nicht zu können. Kierkegaards Existenztheologie analysiert und schematisiert sowohl die Verzweiflungsgestalten des selbstbezogenen wie des gottbezogenen existierenden Geistes, vorzüglich in der halb pseudonymen Schrift von 1848 *Die Krankheit zum Tode*. Die Formel profaner Verzweiflung lautet: „Verzweiflung ist das Mißverhältnis im Verhältnis einer Synthesis, die sich zu sich selbst verhält“<sup>40</sup>. Das sei am Mißverhältnis der Gegensatzverhältnisse von Endlichkeit/Unendlichkeit sowie von Möglichkeit/Notwendigkeit wenigstens schematisch angezeigt. Verzweifelt ist die phantastische, in bloßen Einbildungen lebende Existenz. Sie existiert in überspannter Unendlichkeit und kann dem aus Mangel an Endlichkeit nicht entgehen. Umgekehrt verzweifelt die begrenzte, weltbefangene Existenz. Sie kann ihre Beschränktheit nicht entschränken aus Mangel an Unendlichkeit. Das gleiche Schema gliedert das Mißverhältnis in der Synthesis von existenzialer Möglichkeit und Notwendigkeit auf. Verzweifelt ist die in bloßen Möglichkeiten und Wünschbarkeiten ausschweifende Existenz. Sie kann sich nicht der Wirklichkeit fügen aus Mangel an Notwendigkeit. Umgekehrt verzweifelt eine schicksalsergebene Existenz. Sie kann ihren Fatalismus nicht abwerfen aus Mangel an frei entworfenen Möglichkeiten.

Tiefgreifender noch ist die Verzweiflung, welche das theologische Selbst ergreift. In ihr waltet ein Mißverhältnis, in welchem sich das Selbstverhältnis des existierenden Geistes zur Macht verhält, die es gesetzt hat. Kierkegaards Analyse gliedert drei Hauptformen heraus: Die uneigentliche Verzweiflung, die Verzweiflung aus Schwäche und die Verzweiflung des Trotzes.

Der uneigentlich Verzweifelte ist sich gar nicht bewusst, dass dasjenige Selbstverhältnis, an dem er leidenschaftlich interessiert ist, von einer göttlichen Macht gesetzt ist. Er existiert gottverloren, ohne auch nur eine Ahnung davon zu haben, dass er verloren ist. Es ist zumeist ein glattes, abgeschliffenes Dahinleben, welches die „Menge“ im Stande uneigentlicher, d.h. nicht aufbrechender Verzweiflung, festhält. Also leben die Vielen, abgesehen von vorübergehenden

39 Kierkegaard, *Gesammelte Werke* (wie Anm. 30) Bd. II, 16. Abt., 2.

40 Kierkegaard, *Gesammelte Werke* (wie Anm. 30) 24./25. Abt., 11.

Verstimmungen oder exaltierten Zerrissenheiten, ruhig, gleichmütig, aber verzweifelt- verloren dahin.

Beunruhigender ist die Verzweiflung des theologischen Selbst aus Schwäche. Da hängt der existierende Geist noch zu sehr am Irdischen, um das ewige Selbst in sich zu retten. Das charakterisiert z.B. den Lebensklugen, aber auch den Verschlussenen und selbst eine Faustische Existenz. Der Lebenskluge weiß sich mit den Konventionen der Welt zu arrangieren, der Verschlussene schließt sich in sich ein, der am Durchbruch zu göttlichen Mächten scheiternde Faust sucht in Ausschweifungen der Sinnlichkeit oder in großen irdischen Unternehmungen Erfüllung. Unmittelbar herrscht in solchartigen Existenzformen der verzweifelte Zustand, aus Schwäche nicht ein Selbst vor Gott sein zu können.

Am furchtbarsten aber gebärdet sich der Mensch in der Haltung verzweifelten Trotzes. Da sucht er sein eigenes Selbstsein und Selbstwerden zu behaupten – aus Hybris und Aufruhr gegen Gott. Das ist die alte Hybris eines Gottesfrevels. Nicht nur als Bildungsdekor lenken Kierkegaards Vergleiche auf den griechischen Mythos hin. Die „titanische Existenz“ falle in Verzweiflung: „Dem Prometheus gleich fühlt das unendliche negative Selbst sich an diese Fron genagelt“<sup>41</sup>. Prometheus, der Voraussinnende, trotzte den Göttern und erlitt, am Felsen des Kaukasus angeschmiedet, entsetzliche Qualen. Eine Steigerung noch dieser Verzweiflung findet sich in der „dämonischen Existenz“ verkörpert. Aus rasendem Trotz will ein von seinem Dämon besessenes, aufrührerisches Dasein seine Qual ausleben, „rastlos und tantalisch damit beschäftigt, es selbst sein zu wollen“<sup>42</sup>. So muss man sich Tantalos, den anderen großen Frevler des Mythos, als dämonische Existenz vorstellen, die gerade in ihrer Qual selbsthaft sein will, als Zeuge gegen das göttlich Gute.

Alle drei herangezogenen Existenzerhellungen - die Besinnung auf die Unvermitteltheit des existierenden Geistes, die Durchdringung des Daseinsinteresses und die Entfaltung menschlicher Verzweiflung in gottfernen Lebensstadien - sind philosophisch relevant. Außerhalb philosophischer Zuständigkeit allerdings liegen Kierkegaards christologische Konsequenzen. So macht er im Namen von Wahrheitszeugen geltend: Unser existierender Geist entkomme den Fängen der Verzweiflung allein im Sprung über Abgründe der Ungewissheit in den Glauben an das christologische Paradox. Das aber stehe unter der Bedingung, dass Gott selbst sich für jeden Einzelnen unvermittelt kommensurabel gemacht habe. Nur so könne das existierende Selbst sein verzweifelt immanentes Verhältnis aufbrechen. Also sei Gott in Endlichkeit und Zeit erschienen und Mensch geworden. Allein durch das absolute Paradox des Gott- Menschen könne der Einzelne

41 Ebd., 70.

42 Ebd.

sich in ein mögliches Verhältnis zur Macht Gottes versetzen. Von daher spitzt sich die Existenztheologie Kierkegaards in einer ebenso überschäumenden wie nadelspitzen Polemik gegen christliche Spekulationen im Sinne Hegels zu, etwa gegen Hans Lassen Martensen, Professor der Systematischen Theologie und später Bischof von Seeland. Das geschieht im Dienste der Existenzmitteilung der Wahrheit des Christentums. Diese Grundintentionen des religiösen Schriftstellers gehen tatsächlich himmelweit über die Zuständigkeit philosophischer Existenzzerhellung hinaus.

#### **IV. Ecsistentialität. Postnihilistische Restituierung der Seins- und Gottesfrage**

Unser Durchgang durch drei postmetaphysische Grundlegungen der Existenzialität war von der Absicht einer Kritik geleitet, durch Unterscheidung sichtbar zu machen, was daran philosophisch haltbar und tragfähig ist und was nicht. Das geht über ein durchaus berechtigtes historisch-antiquarisches Interesse an wirkungsgeschichtlich mächtigen Strömungen hinaus. Unsere Wiederherstellung sucht das Prinzip einer Ecsistentialität in verwandelter geschichtlicher Welt zu exponieren, freilich nur in Prolegomena. Wie ist eine Ecsistential-Ontologie und wie eine Ecsistential-Theologie inmitten der Heraufkunft des Europäischen Nihilismus möglich? Dazu korrigieren wir Heideggers Thesen vom Ende der Metaphysik, welche Positivismus und Nihilismus einschließen. „Nietzsche kennzeichnet seine Philosophie als umgekehrten Platonismus. ... Alle Metaphysik, samt ihrer Gegenspieler, dem Positivismus, spreche die Sprache Platons“<sup>43</sup>.

Dagegen erinnern wir an zwei Widersprüche. Der sprachanalytische Positivismus sucht die Metaphysik durch logische Analyse der Sprache zu überwinden (Carnap). Metaphysische Grundwörter wie „Das Sein“ und „Das Nichts“ seien sinnlose Buchstabenreihen wie „babig“, und metaphysische Grundsätze wie „Das Sein und das Nichts ist dasselbe“ (Hegel), bildeten Scheinsätze der Sphärenvermischung wie der Satz „Cäsar ist eine Primzahl“. Der Nihilismus (Nietzsche) seinerseits entzieht aller Sprachmetaphysik den Boden, indem er den Irrtum ihrer Behauptungen aufdeckt. Sprachmetaphysik unterstelle aus grammatischer Gewohnheit der Prädikat- Subjekt- Zuordnung dem (verbalen) Tun einen (substantialen) Täter, dem Blitzen ein Blitzendes, dem Werden ein beharrendes Substrat, dem Akt des Denkens und Wollens ein Ich-denke, dem Ding als Erscheinung ein Ding an sich, dem endlichen Sein ein unendlich Seiendes (Gott). So werde die Sprache zum Anwalt der Metaphysik. „Wir werden Gott

43 Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (wie Anm.18), 63-74.

nicht los, weil wir immer noch an die Grammatik glauben<sup>44</sup>. Das belegt, dass die „Gegenspieler“ so wenig die Sprache Platons sprechen, dass sie alle Sprachmetaphysik radikal aushebeln. Und somit erhält ein gegenwärtiges Denken nicht bloß einen postmetaphysischen, sondern einen postnihilistischen Charakter. Das macht eine grundlegende Neufassung der ecsistenten Seins- und Gottesfrage erforderlich.

Dafür ist die Verfassung der Ecsistenz dem Worte und der Sache nach zu erklären – in Unterscheidung vom universalontologischen Schulbegriff *existentia* und in deutlicher Differenz zu Heideggers Hirtenwort Ek-sistenz. Und dafür greifen wir auf einen lateinischen Sprachgebrauch zurück. *Ex spelunca, e latebris, ex arvis ec-sistere* besagt: Aus dem Dunkel einer Höhle, aus dem Verborgenen, aus dem Schoße der Erde ans Licht und in die Helle der Welt heraustreten. Das bedeutet, gewendet auf das je einzelne Dasein des Menschen in seinem Zwischensein zwischen Geburt und Tod: Heraustreten aus dem Dunkel des Mutterschoßes und der Geborgenheit der Kindheit in das helle Seinsverständnis erwachsenen, um sich besorgten Seins in der Welt.

Menschen ecsistieren, indem sie fragend sein-erschließend in die Welt heraustreten, und das im Unterschied zu Gestein, Gewächs und Getier. Ein Gebirge etwa, das vulkanisch aus Tiefen der Erde hervorbricht, bleibt weltlos. Alles Gewächs, das eingewurzelt aus dem Mutterboden emporwächst, im Lichte aufblüht und verwelkt, ist umweltgebunden. Das Getier, das instinkt gelenkt und arterhaltend sein „Revier“ (dem Worte nach das Ufergelände eines Flusses) einhält, lebt unhistorisch (nach Nietzsche an den „Pflock des Augenblicks“ angebunden). Menschlich ecsistieren dagegen heißt, geöffnet zu sein für eine Welt, in die man sich geschichtlich hineingeboren findet und zu der man sich fragend, verstehend, entwerfend verhält.

Nun ecsistieren wir historisch im Zeitalter des Positivismus in einer verwissenschaftlichten, entmythologisierten Welt. Gemäß dem Drei- Stadien- Gesetz (Comte) seien die Erkenntnisstadien der fiktiven Religion und der abstrakten Metaphysik unumkehrbar in das Entstadium der positiven Wissenschaften übergegangen. Welt sei nunmehr nichts anderes als das Korrelat der vollendet gedachten exakten Wissenschaften. Das weist die Erkenntnisansprüche des sakralen Mythos und metaphysischen Logos aus dem Gebiet präzisen Wissens und eines problemlösenden Denkens aus.

Radikaler noch verfährt der Nihilismus. Der Platonismus, einschließlich des Christentums als Platonismus fürs Volk, fingiere eine jenseitige Welt immerseiender Ideen als lebensdienliche Lüge, ohne die das dekadente, sokratisch- christliche Menschentum nicht zu leben vermöge. Zumal der pathologische Nihilis-

44 F. Nietzsche, *Die Vernunft in der Philosophie*, in: *Götzen-Dämmerung*, o.O. o.J., 6.

mus krankhaft auf das dreifältige Scheitern von Platonismus, Christentum und Moralismus fixiert ist. Ein aktiver Nihilismus schließlich hat die Ankunft des Übermenschen verkündet, eines neuen Adels rücksichtsloser Herrenmoral. „Todt sind alle Götter, nun wollen wir, dass der Übermensch lebe“<sup>45</sup> – und der Untermensch zugrunde gehe. Dieser Abgrund sollte den Ernst einer Wiederherstellung des so unheilvoll präzierten Seins- und Gottesverständnisses erhärten. In unserer Restituierung der Ecsistentialität geht es sonach nicht um Wortklaubereien bei der Unterscheidung der Termini *existentia*, *Ek-sistenz* und *Ec-sistenz*. Auf dem Spiel steht das menschliche Bestehen in einer von Positivismus und Nihilismus beherrschten Welt, in welcher der Mensch nicht mehr da und zu Hause ist.

Allerdings können die hier vorgelegten Prolegomena die Gesamtanlage einer restitutiven Ecsistentialontologie und Ecsistentialtheologie nur in einigen Grundzügen andeuten. Freilich dürfte es nötig sein, das hier leitende Verständnis von Sein wenigstens im Grundsatz vorzuschicken. Wirklich seiend ist das, was uns Menschen in unserem Ecsistieren angeht, d.h. raum-zeitlich erreicht, geschichtlich zufällt, tatsächlich beschäftigt und berührt, dergestalt, dass es als etwas an- und aufgenommen wird, das uns betrifft und betroffen macht. Das Kriterium für Sein oder Nichtsein besteht in der Prüfung, ob und wie weit das Angehende unser Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis ändert oder nicht. Solches Angehen (lat. *adire*) nennen wir ecsistentiale Adienz, das entsprechende Annehmen (lat. *attinere*) ecsistentiale Attinenz und das vielartige Zurückhalten und Abweisen (lat. *retinere*) ecsistentiale Retinenz. Zumeist und durchschnittlich sind wir eben erfinderisch darin, das, was uns belastend angeht, abzuweisen mit dem Spruch: „Das (z.B. die geschichtliche Tatsache des Vernichtungslagers Auschwitz) geht mich nichts an“.

Jedenfalls spricht sich unsere These vom Sein so aus: Keine Adienz ohne Attinenz – keine Angangswirklichkeit ohne Annahmewahrheit und umgekehrt. Das liegt der Korrelation „keine Situation ohne Freiheit“ (Sartre) zugrunde. Es erweitert Heideggers primären Weltzugang „kein Zuhandenes und Vorhandenes ohne Weltverständnis (als Zeugverweisungszusammenhang)“. Es gibt Kierkegaards Credo „kein zweifels- und verzweiflungsfrees Selbstsein ohne erlösendes Gottesverhältnis“ phänomenologischen Halt. Und es vertieft vorzüglich das un-aufhebbare transzendente Wechselverhältnis „kein Objekt ohne Subjekt“. Diese Kurzanzeige der Seinsthese mag hinreichen, um nun die Gebiete ecsistentialer Ontologie und Theologie im Aufriss vorzuzeichnen.

---

45 F. Nietzsche, *Von der schenkenden Tugend*, in: F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, o.O. o.J., 3.

Eine postnihilistische Ecsistentialontologie erweitert und verändert die abendländische, von Plato und Aristoteles maßgeblich auf die Bahn gebrachte Substanz- und Subjektmetaphysik. Sie erweitert diese, indem sie auch Kategorien umfasst, welche die mythisch- kultische Welt oder die poetisch gestiftete, aber auch die politisch- ökonomische Welt konstituieren, z.B. die mythische Zeit bei Homer (der Tag: Hemera) oder den kultischen Raum (Temenos) oder die mythisch-poetischen Schicksalsmächte (Moirai, Tyche, Heimarmene usw.) oder politisch-ökonomische Lebensbedingungen (Arbeitszeit, Ware, Mehrwert usw.). Und eine Ecsistentialontologie ändert die Rangverhältnisse der klassischen Seinslehre, indem sie die abgeschnittenen und aus dem Gebiet der Ersten Philosophie weggeschickten obersten Seinsbedingungen in den gleichen Wahrheitsrang erheben wie das wesentliche Wassein im Sinne von *ousía* – *hypokeímenon*, *substantia* – *subiectum*, z.B. das Sein von Zeit und Raum, von Haben und In-Beziehung-sein, von Leidend- oder Tätigsein.

Die Begründung für solche Erweiterung und Umwertung ist in beiden Modifikationen dieselbe. Unser Ecsistieren wird vom mythisch vermittelten Schicksalstag oder dem kultisch- sakralen Tempelraum ebenso betroffen wie von Chronos, der Schwinden und Vergessen machenden Zeit, von dem entfernenden Raum, von dem schuldhaften Tätigsein oder auch vom In- Besitz (*ktéma*) -Haben. Das auszuarbeiten ist die beziehungsreiche Aufgabe einer ecsistentiellen Chronologie, Topologie, Tychologie, Ktematologie, Alethologie usw.

Dasselbe Wahrheitskriterium leitet die weitreichende Aufgabe einer ecsistentiellen Theologie an. Das Heilige/Numinose und das göttliche (metaproblematische) Mysterium gehen uns so an, dass unser Ecsistieren seine ganze Lebensart ändern muss, gesetzt, der „freie Geist“ in uns weist solchen Angang nicht positivistisch- wissenschaftlich und nihilistisch- entlarvend von sich ab. Wird dagegen die Annahme des numinosen Angangs philosophisch unterstellt, dann erwächst die Aufgabe einer ecsistentiellen Theologie. Diese restauriert nicht etwa die spekulative Theo- Onto- Logik, sie restituiert das begrifflich unerforschliche Geheimnis des Göttlichen. Sie konzentriert sich darauf, ein dreifaches ecsistentiales Interesse ins Reine zu bringen, das Zwischensein zwischen Mißtrauen und Vertrauen, zwischen Liebe und Hass, zwischen Hybris und Ehrfurcht (*aidos*). Und das wendet postnihilistisch eine große Not, wenn man bedenkt, dass Nietzsche wahrsagend das radikale Mißtrauen und Hinterfragen als Kunst und Methode antiplatonisch- antichristlicher Philosophie in Anschlag gebracht, den tödlichen Hass als Tugend des „Kriegsmannes“ aufgewertet und den gottverachtenden Hochmut des Über- und Herrenmenschen zum Adelsmerkmal erhoben hat.

Postnihilistisch angelegt bearbeitet die Restitutionssynthese der Ecsistenti- alität ein weites Feld. Sie sucht durchsichtig zu machen, dass wahrer Gottesglaube in rechtem Gottvertrauen Bestand gewinnt, ohne das weder ein Staat und die

bürgerliche Gesellschaft noch die Familie gedeihen können. Sie verfolgt die Annahme der Gottesliebe (*agape, caritas*), welche die wahre Menschen-, Nächsten- und Feindesliebe durchfließt. Und sie bringt die Ehrfurcht vor Gott wieder nahe, welche das Geheimnis des göttlichen Seins hütet und wahrh. Das vermag kein problemlösendes Denken zu erfassen, denn ein Mysterium/Arcanum entzieht sich um so tiefer, je mehr es sich entschleiern. Dagegen erstreckt sich die ecsistentiale Wiederherstellung der Ehrfurcht auch auf die geschwundene Ehrfurcht vor den Toten, den Vorfahren, den Müttern und Greisen, vor dem Leben überhaupt. Ohne die ecsistentiale Restitution der Ehrfurcht versinkt unser gottloses Geschlecht eben in der Hölle von Hass, Misstrauen, Angst und Verzweiflung.

Diese Verfallsgeschichte hat der Weltaltermythos Hesiods (um 700 v. Chr.) dem untergehenden letzten, fünften, eisernen Menschengeschlecht vorgeschildert. „Nicht wird es Gemeinschaft geben von Vater und Kindern. ... Bald werden sie die greisen Eltern entehren und mit häßlich Worten beschimpfen. Frevler, die die Aufsicht der Götter mißachten. Weder wird der Eidestreue Achtung finden noch der Gerechte, noch der Redliche, sondern eher werden sie Frevler und Gewaltmenschen ehren. Das Recht liegt in den Fäusten. Ehrfurcht wird es nicht geben ... . Neid wird alle die elenden Menschen begleiten, lärmend, hämisch, Haß im Blick. Denn nun verlassen Aidos und Nemesis die Menschheit. Übrig bleiben den sterblichen Menschen nur bittere Schmerzen, und nirgends ist Abwehr des Unheils“<sup>46</sup>.

---

46 Hesiod, *Werke und Tage*, hg. von O. Schönberger, Stuttgart 1996, 173-200.