

Susanne Möbuß

Zur Geschichte des existentiellen Denkens¹

Der Begriff der Existenzphilosophie könnte sich als problematisch erweisen. Denn wird er in der ihm bislang zugewiesenen Bedeutung verwendet, scheint er nur zur Bezeichnung einer relativ überschaubaren Anzahl von Schriften zu taugen, die vornehmlich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden.

1

In dieser Zeit unter speziellen Bedingungen verfaßt, liegt eine Besonderheit existenzphilosophischen Denkens darin, diese Zeit mit aller Entschlossenheit spiegeln zu wollen. Die Vereinzelung des Menschen zu reflektieren, klingt wie eine unüberhörbare Forderung, die aus den Erfahrungen zweier Weltkriege resultiert. Daß sich dieses Streben zugleich als Ausdruck philosophischer Kritik am Deutschen Idealismus darstellt, macht vielleicht noch nicht einmal das bestimmende Merkmal jenes Denkens aus, das Fritz Heinemann 1929, zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit*, in seiner Darstellung *Neue Wege der Philosophie – Geist, Leben, Existenz* mit dem Terminus der »Existenzphilosophien«, bemerkenswerterweise noch in der Pluralform, versieht.

Heinemann charakterisiert solche Aussagen als Philosophien der Existenz, die dem Ziel dienen, gegen eine vermeintlich einseitige Akzentuierung des »abstrakten Denkens« zu argumentieren und »das ungeformte, irrationale, chaotische Leben« in einer Struktur abzubilden. Entsprechend schreibt er: Das-

1 Dieser Beitrag basiert auf einem Vortrag, der im Rahmen der Ringvorlesung am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg im Wintersemester 2019/2020 gehalten wurde.

jenige, »das in sich die Form und die Formungsprinzipien trägt und sich dessen bewußt wird, nenne ich Existenz«.² Philosophien der Existenz stehen mithin vor der Herausforderung, adäquate Stilmittel zu finden, um diesem Gedanken Ausdruck zu verleihen. Form ist in seiner Auffassung das einzig geeignete Therapeutikum gegen das Empfinden des »modernen« Menschen, in einer Zeit der »Krisis« zu leben, die weite Teile des geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Lebens zu lähmen droht. Vielleicht verwundert diese Sichtweise im ersten Moment. Der Aspekt der Form scheint zunächst wenig mit dem Leben des Menschen in seiner konkreten Bedingtheit zu tun zu haben. Doch ein zweiter Blick veranschaulicht den Zusammenhang. Im Entwurf seiner Existenz formt der Einzelne sein je individuelles Profil im Sein. Die Mechanismen dieses Prozesses sollen in Form existentiellen Denkens reflektiert werden. Beide Formen des Ausdrucks bieten dem Menschen eine Möglichkeit sinnhafter Selbst-Bestimmung, die er angesichts der Situation, in der er sich befindet, schon verloren glaubte.

Der »Mensch im Zustand der Verzweiflung«³ fordert den Philosophen der Existenz als Wegweisenden – zumindest mit dieser Sicht drückt Heinemann ein Verständnis des »neuen Typus« des Denkers aus, das sich in späteren Darstellungen dieser Philosophie erhalten wird. Der Begriff der Form hingegen, den er in so zentraler Funktion etabliert, verwundert, droht doch durch ihn das Denken der Existenz, das sich gegen Systematisierungen wendet, wiederum selbst in einer theoretischen Erstarrung zu münden. Um diese Folgerung zu vermeiden, ist es notwendig, »Form« als Gestaltung wandelbarer Stilik in der ganzen Weite ihrer Möglichkeiten zu fassen.

Dieser recht frühe Versuch, ein philosophisches Phänomen in seiner Beschaffenheit zu erfassen, ist insofern interessant, als hier die enge Verbundenheit von Existenz und Form angesprochen wird. In der Verwirklichung seines Daseins entwirft der Mensch sich in seiner Existenz. Über diesen Entwurf zu schreiben, erfordert eine explizite Berücksichtigung der Gestalt, in der es geschieht. Auch wenn Heinemann, der sich später durchaus kritisch zur Existenzphilosophie äußern wird, diese Entsprechung nicht weiter thematisiert, macht sie doch bereits in dieser noch kaum entfalteten Weise eines deutlich: Zu sein

2 Heinemann, Fritz (1929): *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Leipzig: Quelle und Meyer. S. XIX.

3 Ebd. S. 6.

und zu schreiben heißt im Sinne der Existenzphilosophie: bewußt zu gestalten. Der Schreibende entwirft eine Darstellung des Daseins, die dem Dasein entsprechen soll. Für einige Denker der Existenz bedeutet das, sich entschieden von der Darstellungsstruktur des Systems distanzieren zu müssen. Gegen die Exemplifizierung dessen, was Wirklichkeit sein kann, setzen sie auf die Beschreibung dessen, was Wirklichkeit ist. Sie wollen zum Ausdruck bringen, was sie vorfinden, wenn sie sich in der Gemeinschaft der Menschen umschaun – suchende, desillusionierte, sich ängstigende Individuen, die doch mit aller Kraft nach einem Bild ihres verzweifelt Selbst sein wollenden Bewußtseins fragen.

Es verwundert nicht, daß Heinemann den neuen Typus des Denkers erwähnt und damit – vielleicht wissentlich – eine Formulierung aus Franz Rosenzweigs monumentalem Werk *Der Stern der Erlösung* aus dem Jahre 1921 aufgreift. Für Rosenzweig ist es selbstverständlich, daß nur derjenige, der denkend zu empfinden vermag, dem Empfinden seiner Zeitgenossen im Gedanken Ausdruck geben kann. Und dieser Ausdruck ist in seinen Augen wichtiger denn je, muß er doch an die Stelle der Lehren der Philosophie und – für einen jüdischen Denker nicht selbstverständlich – der Theologie treten, die seiner Ansicht nach beide in erschreckendem Umfang versagten. In einer Formulierung wird diese Überzeugung Rosenzweigs, für den Sprache Geschehen und Verwirklichung von Offenbarung ist, in besonderer Intensität spürbar. Die Philosophie, und damit meint er das Denken »von Jonien bis Jena«,⁴ lächelt zur Not des Menschen im Angesicht seiner Endlichkeit »ihr hohles Lächeln«. ⁵ Nun könnte eingewendet werden, daß das Faktum der Zeitlichkeit des Daseins ja nicht erst dem Menschen im 20. Jahrhundert zu Bewußtsein kommt. Doch diesem wird es, davon geht zumindest Rosenzweig aus, der große Teile seines *Sterns* im Schützengraben auf Feldpostkarten notierte und an seine Heimatadresse schickte, in unvergleichlicher Härte spürbar.

Zwei Kriterien zur Erklärung des Begriffes der Existenzphilosophie können damit festgehalten werden: Sie soll die existentielle Situation des Einzelnen beschreiben und zu deren Reflexion Sprach- und Argumentationsformen suchen, die den Denkenden als Mit-Fühlenden zu erkennen geben. Denn zum Voraus-Gehenden, der Wege durch die Bedrängnisse des Daseins zu ebnet weiß, eignet sich wohl nur derjenige, der deren Schwere kennt.

4 Rosenzweig, Franz (1988): *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 13.

5 Ebd. S. 3.

Bereits anhand dieser beiden Merkmale entsteht jedoch die Frage, ob sich die sogenannte Existenzphilosophie überhaupt als annähernd homogenes Gefüge begreifen läßt. Daß sich Martin Heidegger zeitlebens dagegen verwahrte, ihr zugerechnet zu werden, mag eher für seine Furcht sprechen, einer philosophischen Kommunität, welcher Art auch immer, zugewiesen zu werden. Doch sollte diese Feststellung nicht zu einem voreiligen Schluß verführen.

Heidegger scheut die Gesellschaft vermeintlich Gleichgesinnter nicht zufällig. Das neue Denken, das auch er begründen will, scheint tatsächlich zum Teil unvereinbar mit dem vermeintlichen Selbstverständnis der Philosophie seiner Zeit zu sein. Wenn er davon spricht, daß das Denken »denkender«⁶ werden müsse, meint er damit keine zunehmende Spezialisierung theoretischer Betrachtung des Allgemeinen, sondern eine Rückführung des Denkens in einen Grund beinahe verlorenen Welt-Bezuges. Aus diesem Grund gilt es seiner Überzeugung nach das »neue« Denken zu entwerfen. Daß der Versuch, neue Wege des Denkens zu erkunden, den Suchenden fast zwangsläufig aus der Gemeinschaft der Forschenden isoliert, nimmt mancher von ihnen scheinbar nur zu bereitwillig in Kauf. Arthur Schopenhauer erklärt in seinem *Handschriftlichen Nachlaß*: »Meine Philosophie soll von allen bisherigen [...] sich im innersten Wesen dadurch unterscheiden daß sie nicht, wie jene alle, eine bloße Anwendung des Satzes vom Grunde ist und an diesem als Leitfaden daher läuft, was alle Wissenschaften müssen, daher sie auch keine seyn soll, sondern eine Kunst.«⁷ Friedrich Nietzsche konstatiert, seine Schrift *Also sprach Zarathustra* sei das größte Geschenk, das der Menschheit je übergeben worden sei.⁸ Franz Rosenzweig erklärt 1925, es gehe ihm um die Begründung einer »Philosophie, [...] die nicht etwa eine bloße »kopernikanische Wendung« des Denkens herbeiführen möchte, nach der, wer sie vollzogen hat, freilich alle Dinge verkehrt herum sieht, aber

6 »So liegt alles daran, daß zu seiner Zeit das Denken denkender werde.« (Heidegger, Martin (1992): *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. S. 13)

7 Schopenhauer, Arthur (1966): *Der handschriftliche Nachlass*. Bd. 1. Hrsg. von Arthur Hübscher. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer. S. 126.

8 »Ich habe mit ihm der Menschheit das grösste Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist.« (Nietzsche, Friedrich (1999): »Ecce Homo«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 6. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 257–332. Hier: S. 259)

doch nur die gleichen Dinge, die er auch schon zuvor sah, sondern seine, des Denkens, vollkommene Erneuerung«.⁹

Gewiß klingen Formulierungen der einsamen Größe, in der sich ein Denker sieht, befremdlich, vielleicht sogar erschreckend. Doch sind derartige Aussagen, die mitunter die Grenze zur Selbststilisierung streifen, nicht in erster Linie als Ausdruck individueller Hybris zu werten. Sie veranschaulichen die offenbar immer wieder erkannte Notwendigkeit, eine Zäsur im philosophischen Diskurs herbeizuführen, um das Denken neu zu justieren. Denn eklatante Fehlentwicklungen diagnostizieren fast alle diese Denker und sie sind bereit, ihre Ideen zu deren Korrektur zu artikulieren. Wenn eine Gemeinsamkeit dieser verschiedensten Entwürfe benannt werden kann, dann ist es diese: Die komplexe Relation des einzelnen Menschen zur Welt soll beschrieben und reflektiert werden.

Doch ist das der großartig angekündigte innovative Kern des neuen Denkens? Fällt nicht die Realisierung der angekündigten Erneuerung radikal hinter ihrer Proklamation zurück? Mitnichten. Mensch und Welt sind natürlich seit jeher Gegenstände philosophischer Betrachtung gewesen. Was jedoch vernachlässigt wurde, ist der Blick auf deren »komplexe Relation«. Es geht nicht um eine erkenntnistheoretische Analyse der Weise, in der ein Objekt dem Subjekt gegeben ist. Es geht nicht um eine religionswissenschaftliche Definition menschlicher Kreatürlichkeit. Und es geht nicht um sprachphilosophische Präzisierungen des Ausgesagten. Statt dessen wird jene Interferenzzone fokussiert, in der sich der Mensch der Gegebenheit der Welt als Ort seines Seins bewußt wird. Dieser Ort ist das Dasein.

1946 fragt Hannah Arendt aus der Ferne des amerikanischen Exils, was Existenzphilosophie sei. Und während sie Heideggers Theorien ein Verharren im Althergebrachten attestiert, schreibt sie zum Werk von Karl Jaspers: »Er hat dem modernen Philosophieren gleichsam die Wege vorgezeichnet, auf denen sie sich bewegen muß, wenn es sich nicht in die Sackgassen eines positivistischen oder nihilistischen Fanatismus verrennen will.«¹⁰

Eventuell wäre ihre Beurteilung des heideggerschen Denkens anders ausgefallen, wenn sie in ihre Diagnose seine späteren Schriften hätte einbeziehen können. Wichtig in ihrer Bewertung der Bedeutung von Jaspers ist, daß sie die

9 Rosenzweig, Franz (1984): »Das neue Denken«. In: ders.: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Hrsg. von Reinhold Mayer und Annemarie Mayer. Dordrecht: Springer. S. 139–161. Hier: S. 140.

10 Arendt, Hannah (1990): *Was ist Existenzphilosophie?* Frankfurt am Main: Anton Hain. S. 45.

Notwendigkeit einer Erneuerung der Philosophie konstatiert und diese in seinem Werk vorbereitet findet. Jaspers selbst schreibt 1930 in *Die geistige Situation der Zeit*:

Existenzphilosophie ist das alle Sachkunde nutzende, aber überschreitende Denken, durch das der Mensch er selbst werden möchte. Dieses Denken erkennt nicht Gegenstände, sondern erhellt und erwirkt in einem das Sein dessen, der so denkt. [...] Existenzphilosophie kann keine Lösung finden, sondern nur in der Vielfalt des Denkens aus jeweiligem Ursprung in der Mitteilung vom Einen zum Anderen wirklich werden.¹¹

Zu verschiedenen Zeiten gab es also das Bedürfnis nach einer Erneuerung des Denkens, das sich den jeweiligen intellektuellen Persönlichkeiten gemäß unterschiedlich ausprägt. Kein Charakteristikum nur der Existenzphilosophie – so könnte eingewendet werden, hat es doch in der Geschichte der Philosophie immer wieder Versuche gegeben, eventuelle Unzulänglichkeiten des Denkens zu benennen und in neuen Systemen zu korrigieren. Ist Philosophie nicht eine beständige Arbeit am Wandel, die auf gesellschaftliche, politische und intellektuelle Veränderungen reagiert und mit zum Teil seismographischem Geschick Verwerfungen verschiedenster Art aufspürt?

Das sollte in der Tat die Aufgabe von Philosophie sein, so würden vielleicht einige Denker der Existenz antworten. Doch zugleich hat Philosophie ihrer Auffassung nach mit der beständigen Bedrohung der Selbstverschränkung zu kämpfen, mit der zunehmenden Konzentration nur noch auf die eigene formale Korrektheit. Nicht »wie« gedacht wird, sollte ihrer Meinung nach Inhalt philosophischer Reflexionen sein, sondern »für wen« gedacht wird. Die hier geforderte Engführung von Bezug und Form des Denkens ist vielleicht das eindringlichste Kennzeichen von Existenzphilosophie, weil sie mit der Bereitschaft einhergeht, den philosophischen Diskurs nicht in einzelnen Aussagen, sondern in seiner gesamten Sprachgestalt zu hinterfragen.

Von den positiven Erschütterungen, welche die Schriften von Søren Kierkegaard oder Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers oder Martin Heidegger einst auslösten, ist heute freilich kaum noch etwas zu spüren. Die Situation entspricht nicht mehr jener in den 1920er-, 1930er-, 1950er-Jahren, so möchte man be-

11 Jaspers, Karl (1999): *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 149f.

haupten und fragt sich doch zugleich, ob das wirklich zutrifft? Der Begriff »Existenzphilosophie« – und damit knüpfe ich an den Anfang dieser Überlegungen an – scheint zu stark mit dem geistigen Klima dieser Jahrzehnte verbunden zu sein, als daß er noch sein Zeit-übergreifendes Potential erkennen ließe. Entsprechende Kritik wird immer wieder laut. Existenzphilosophisches Denken münde letztlich in einer Selbstspiegelung des emotional beschädigten Individuums, das nicht einmal mehr die Kraft aufbringt, sich als Subjekt des Denkens zu positionieren, so ist bisweilen zu hören. Es sei ein Denken, das nicht zum Handeln Anlaß gebe, so ist zu lesen. Schwer wiegen distanzierte Äußerungen im Kontext des Positivismus oder der Kritischen Theorie.

Doch scheint es so, als würden diese Vorwürfe mitunter eher den Begriff als das von ihm bezeichnete Denken treffen. Denn wird noch einmal überprüft, wofür dieses eintritt, kann das Ergebnis Ablehnung möglicherweise revidieren. Das Denken der Existenz tritt für die unbedingte Selbstverwiesenheit des Einzelnen ein, wobei es interessanterweise keine Rolle spielt, ob diese in der Vorstellung des Göttlichen wurzelt oder nicht. Verwiesen an das eigene Denken und Erfahren des Daseins, bedarf existentielles Verständnis keiner Aufforderung zum Handeln, insofern Da-sein immer schon Sein im Da des Gegebenen ist. Unmittelbare Verwurzelung im Gegenwärtigen kennzeichnet es, begleitet von der Gewißheit, daß dieses der einzig vorstellbare Raum des sich verhaltenden Menschen ist. Dieses Bewußtsein der Relationalität trägt in Verbindung mit der Fokussierung des Einzelnen dazu bei, existenzphilosophisches Denken auch als ein Denken für das 21. Jahrhundert zu empfehlen.

Es erscheint in diesem Sinne notwendig, zumindest aber hilfreich, den Begriff »Existenzphilosophie« zu überdenken. Immer sollte dabei klar sein, daß es nicht um die Fixierung eines historischen Bildes von Philosophie geht, sondern um den Versuch, den argumentativen und formalen Wirkraum des existentiellen Verstehens sichtbar werden zu lassen. Daß dieses auch bedeutet, kritisch die erkenntnistheoretische Fundierung dieses Denkens zu reflektieren, wird zu zeigen sein:

Anti-dogmatisch in ihrem Selbstverständnis, formal unabgeschlossen, nicht systematisch konstruierbar, Grundlage ihrer eigenen Verwirklichung, mithin jede klassische Trennung in theoretischen Entwurf und praktische Umsetzung untergrabend – so soll Existenzphilosophie funktionieren und damit alles andere als Gegenstand einer Definition sein.

Es ist noch immer das Denken, das als Indikator einer Entfremdung der Philosophie vom Menschen dienen soll. Es ist noch immer das komplementäre Denken, das das Erkennen der Welt und des Menschen in der Welt auseinander ableiten will. Es ist noch immer das subversive Denken, das bestehende Formen eines philosophischen Diskurses notfalls neu formuliert, wenn es sich als unumgänglich erweist. Es ist das sich verhaltende Denken, das dem Denkenden die Haltung der Zuwendung erlaubt, ohne dadurch unphilosophisch zu werden. Die Bezeichnung dieser Haltung des Denkens ist letztlich beliebig; ihre Intention ist es nicht.¹²

2

Und Spinoza? Wie paßt das Denken des jüdischen Philosophen im Amsterdam des frühen 17. Jahrhunderts, in sephardischer Intellektualität vielleicht tiefer wurzelnd als vermutet, in dieses Tableau von Positionen und Zielen, Vorsätzen und Umsetzungen? Schaut man sich die Themen seines Hauptwerkes – der 1677 veröffentlichten *Ethica more geometrico demonstrata* – an, dann deutet zunächst wenig auf eine mögliche Beziehung hin. Von Substanz und Natur ist die Rede, von Attributen und Affekten, von Intuition und der intellektuellen Liebe zu Gott. Die Tatsache, daß diese Begriffe mit Ausnahme des letzteren dem gängigen philosophischen Vokabular der Zeit entsprechen, sollte jedoch nicht täuschen und dazu verleiten, sich einen näheren Blick zu sparen. Denn dieser Blick zeigt, daß es weniger die Wahl der Terminologie ist, die Spinozas Werke auszeichnet, als die Weise, in der er sie gebraucht. Noch bevor die Begriffe von Dasein und Existenz eingeführt worden sind, skizziert Spinoza mit dem Begriff der Substanz eine Wirklichkeitsdeutung, die aufhorchen läßt.

Substanz ist dasjenige, das erkennbar ist. Sie ist dasjenige, in dem sich der Mensch vorfindet, das er aber zugleich in sich findet, wenn er zur Betrachtung der eigenen Natur anhebt. Die eigene Natur, wie sie sich im umfassenden Wirken der Affekte zeigt, korrespondiert gerade durch diese in engster Weise mit einer vermeintlichen Außenwelt, die in jedem Augenblick prägend im menschlichen Gemüt präsent ist. Diese Außenwelt ist jedoch nicht als Sphäre extramentaler Wirklichkeit zu verstehen, sondern als von Gott geschaffene Natur, der

12 Möbuß, Susanne (2015): *Existenzphilosophie*. Bd. 2. Freiburg im Breisgau: Karl Alber. S. 20.

der Mensch als agens im Sinne schaffender Natur entspricht.¹³ Die Tatsache, daß Spinoza über Affekte nachdenkt, ist noch nicht bemerkenswert. Auch René Descartes thematisiert sie in seiner 1649 verfaßten Schrift *Les Passions de l'ame*.

Was Spinozas Aussagen auszeichnet, ist die Gewichtung, die er selbst ihnen zuweist. Er wolle, so ist in der *Ethik* zu lesen, so über die Affekte sprechen, als handele es sich um geometrische Figuren, d. h. in der klaren Form allgemeingültiger Bestimmungen. Dieses Ziel habe zuvor, so konstatiert er durchaus selbstbewußt, noch niemand in vergleichbarer Weise verfolgt, geschweige denn erreicht.¹⁴ Es mag die kühne Besonderheit dieses Vorsatzes unterstreichen, wenn daran erinnert wird, daß noch rund 150 Jahre später Arthur Schopenhauer in jenem Teil seiner *Welt als Wille und Vorstellung*, der der Beschreibung der Gefühle dienen sollte, lediglich feststellen kann, sie seien das, was der Verstand nicht ist. Für Spinoza wäre eine solche Äußerung gewiß unbefriedigend, da er den Affektionen des Menschen einerseits eine eigene Berechtigung und Wertigkeit attestieren will, die nicht durch eine negative Absetzung vom Verstand zu erreichen wäre, und sie andererseits dem Denken als Erschließungsformen zur Erkenntnis der Substanz adäquat zur Seite stellen will. Obwohl die Begriffe des Affekts bei Spinoza und des Gefühls bei Schopenhauer differieren, ist ihre Bedeutung doch vergleichbar. In beiden Fällen geht es um psychische Reaktionen, zu denen der Mensch durch Eindrücke der Außenwelt veranlaßt wird, um Einprägungen – in der Bildlichkeit dieses Ausdrucks.

Ein kurzer Rückblick in die Geschichte dieser Terminologie veranschaulicht die Besonderheit des Vorhabens, das Spinoza formuliert. Denn gerade die Tatsache, daß Affekte sich dem Menschen einprägen, wurde fast durchgängig als Indiz seiner Schwäche gewertet. Alles andere, als selbstbestimmt der Kontemplation ewiger Wahrheiten hingegeben, ist permanent der Demonstration ausgeliefert, daß es neben diesen Wahrheiten noch eine andere, greifbare und vielleicht bezwingende Realität gibt, deren Einwirkungen er ausgesetzt ist. Diese Einwirkungen zur alleinigen Sache des Körpers zu erklären, bot sich lange Zeit als der vielleicht einzige Versuch an, ihre Irrelevanz für die Arbeit des Denkens

13 »Denn wie ich glaube, ergibt sich bereits aus dem Bisherigen, daß wir unter »schaffender Natur« [natura naturans] das zu verstehen haben, was in sich ist und durch sich begriffen [quod in se est, & per se concipitur] wird, [...]. Unter »geschaffener Natur« [natura naturata] aber verstehe ich alles dasjenige, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes folgt [...].« (Spinoza, Baruch de (1977): *Die Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam. S. 75)

14 Ebd. S. 251.

zu behaupten. Der leidende Mensch erleidet das ihn Berührende nicht mit dem Verstand, so wie der liebende Mensch das ihn Entzückende nicht mit dem Verstand empfinden darf.

Affekte wie Zorn und Neid, Lust und Unlust überhaupt als Gegenstand theoretischer Betrachtung auszuweisen, stellt einen bedeutenden Schritt in der Bewegung ihrer Theoretisierbarkeit dar. Sie sollen laut Spinoza eben nicht mehr als das unliebsame Übel verstanden werden, das den Menschen immer wieder an seine Körperlichkeit, und das heißt an seine gebrochene Autonomie, erinnert. Ohne eine Untersuchung der Wirkweise von Affekten wäre eine Theorie des Unbewußten kaum vorstellbar. Die Macht, mit der diese den Glauben des Menschen an seine Selbstbestimmtheit erschütterte, mag heute schwer nachvollziehbar sein.

Doch wie groß waren noch Goethes Vorbehalte gegen eine Auseinandersetzung mit dem »Dunklen«, wie er es nannte, das der Lichtseite des Menschen beunruhigend entgegengesetzt sei. Nietzsches Behauptung, der Mensch agiere im Zeichen seiner Triebe, wirkte gewiß nicht weniger beunruhigend als noch im frühen 20. Jahrhundert Sigmund Freuds Theorien zum Unbewußten. Folgen wir noch einmal Schopenhauers Gedanken, dann verbindet das in so vielgestaltigen Nuancierungen Auftauchende der Affekte, Gefühle, Empfindungen, Triebe das Faktum, das sie offenbar nicht Verstand sind. Doch die scheinbare Hilflosigkeit, die dieser Formulierung von Anfang an anhaftet, verkehrt sich bei der Lektüre von Spinozas Aussagen sehr schnell in ihr Gegenteil: Sie sind nicht Verstand, aber ohne sie vermag der Verstand das Wesen der Substanz nicht zu erfassen, und das heißt eben auch: Er vermag sein eigenes Wesen nicht zu verstehen, das wesentlich im Sinne der Substanz erscheint. Die so lange als Infragestellung der rationalen Unbedingtheit des Menschen aufgefaßten Einprägungen der Außenwelt werden zu unverzichtbaren Indikatoren des inneren Seins, oder, um einen geläufigeren Begriff zu verwenden: des Bewußtseins.

Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt bis zu den Worten Søren Kierkegaards, mit denen er in der Mitte des 19. Jahrhunderts die kathartische Wirkung der Furcht, besonders aber der Angst auf die Entwicklung der Persönlichkeit beschreibt. Und es ist ein noch kleinerer Schritt hin zur Bemerkung Martin Heideggers, in der Angst sehe sich der Mensch mit der Bedingtheit seiner Existenz konfrontiert.

Grundlage dieser Ansichten, die hier stellvertretend für andere existenzphilosophische Aussagen stehen, ist die Gewißheit, daß sich Sein nicht allein ratio-

nal erfassen läßt. Denn es wird nicht mehr als jener Terminus interpretiert, der in der Ontologie dazu dient, die Denkbarkeit des Seienden auszudrücken. In einer Wendung hin zur Konkretion des Tatsächlichen wird Sein als das der Erfahrung Gegebene verstanden. Diese Wendung erscheint den neueren Denkern der Existenz so gewichtig, daß zum Beispiel Franz Rosenzweig in seinem *Stern der Erlösung* für die Begründung einer »Erfahrenden Philosophie«¹⁵ plädiert. Erfahrung begreift er als komplexe Erschließung des den Menschen Umgebenden, des Daseins. Es bedeutet, das mich Umgebende in seiner ganzen unüberschaubaren Vielfalt des Dinglichen wahrzunehmen und als wahr zu erfassen, weil es Form des einen Seins ist. Es geht um einen einzigen Akt des Erfassens, der nicht mehr auf dem Wege der Abstraktion aus dem Besonderen das Allgemeine ermittelt, sondern im Besonderen das Allgemeine vorfindet. Ein einziger Akt verbindet Verstehen und Begreifen, Erkennen und Empfinden. Auch wenn diese neue Form der Weltbegegnung, für die sich Denker der Existenz mit unterschiedlichstem intellektuellem Temperament einsetzen, unscharf, hypothetisch, ja sogar unwissenschaftlich klingen mag, liegt nicht zuletzt darin ihre bestechende Programmatik. Denn diese Denker wissen doch um die Kritik, die ihnen von wissenschaftstheoretischer und analytischer Seite entgegengebracht wird, halten aber nichtsdestotrotz an ihrer Überzeugung fest, daß die Zeit eines neuen Denkens bedarf, das den Menschen im Dasein erkennt, anstatt ihn ausschließlich das Dasein erkennen zu lassen.

An der Möglichkeit, den Menschen im Dasein zu betrachten, hängt letztlich das Gelingen jeder existenzphilosophischen Darstellung. Doch sofort drängt sich ein Widerwort auf. Ist es nicht Bestandteil jeder philosophischen Theorie, die sich der Betrachtung des Menschen zuwendet, diesen im Kontext von Welt, Milieu, Gemeinschaft oder Natur zu beschreiben? Was hebt das existentielle Verständnis von derartigen Beschreibungen ab? Es ist die unauflösliche Verknüpfung von reagierendem und agierendem Verhalten, die hier zu nennen ist. Denn in ihr zeichnen sich die Konstitutionsformen des Daseins ab.

Deshalb ist es wichtig, auf Spinozas Untersuchung der Affekte hinzuweisen, die in modern anmutender Weise antizipiert, was spätere Theorien bestätigen werden.¹⁶ Wir sind nicht primär durch unseren Verstand, sondern durch

15 Rosenzweig: »Das neue Denken«, S. 144.

16 »Alles dies zeigt gewiß klar, daß sowohl der Beschluß des Geistes als auch der Trieb und die Bestimmung des Körpers von Natur zugleich oder vielmehr ein und dasselbe Ding sind, das wir, wenn es unter dem Attribut des Denkens betrachtet und durch dieses ausgedrückt wird, Beschluß

unsere Affekte mit der Außenwelt und unserer Natur in ihr verbunden. Die Einprägungen, als die die Affekte uns betreffen, gehen uns an, denn sie eröffnen uns die erste Form unmittelbarer Weltbegegnung. Alles Denken und Forschen, Abstrahieren und Reflektieren folgt erst auf diese Begegnungsmomente, die es – und darin steht Spinoza in seiner Zeit auf kaum betretenem Feld – als solche zu bewahren gilt. Natürlich würde niemand leugnen, daß wir durch unsere Sinne mit der empirischen Welt verbunden sind. Doch würden die meisten erkenntnistheoretischen Konzepte darauf bestehen, daß Sinnesindrücke lediglich Anlaß, nicht Inhalt des Erkennens sein dürfen, wäre doch andernfalls dessen Anspruch auf situationsunabhängige Gültigkeit gefährdet.

Noch für einen kurzen Moment ist es erforderlich, bei dem Gedanken zu verweilen, daß wir durch unsere Affekte zum permanenten Reagieren genötigt werden. Spinoza skizziert diese Tatsache mit erstaunlicher Akribie, auch wenn heute Befunde der Psychologie seiner Darstellung vielleicht nicht uneingeschränkt zustimmen werden. Ein Affekt, der mich mit Unlust erfüllt, veranlaßt mich zu der Reaktion, ihn durch ein stärkeres Empfinden der Lust zu übertreffen. Die Reaktion ist dabei vollständig vom Impuls bedingt, der sie auslöst. Dieses eine Beispiel mag genügen, um eines zu zeigen: Spinoza will – nach seinen eigenen Worten zum ersten Mal überhaupt – in wissenschaftsadäquater Form die Bewegungen unserer Empfindungen untersuchen, mit denen wir auf die Einprägungen der Umwelt reagieren. Für ihn ist es völlig klar, daß ein Verstehen dieser Bewegungen das Verständnis menschlicher Freiheit erschließt.

Denn je unverstellter uns die verschiedenen Arten unserer Reaktionen vor Augen stehen, desto souveräner können wir den Affektionen begegnen und sie mitunter sogar neutralisieren, bevor sie uns zu überwältigen drohen. Hier drängt sich möglicherweise die Erinnerung an Aristoteles auf, der in seiner *Poetik* etwas Ähnliches beschrieb. Durch das gezielte Auslösen von Empfindungen, wie es als Wirkung der Tragödie vorstellbar ist, kann eine Reaktion im Menschen ausgelöst werden, die ihn zu einem reflektierten Verhalten führt. Jammer und Schaudern, die ihn beim Betrachten des dramatischen Geschehens befallen, lassen ihn deren Ursachen hinterfragen, um deren Einbrechen in das eigene Handeln zu verhindern. Hier sind die Affekte jedoch eindeutig Mittel zum

nennen und, wenn es unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet und aus den Gesetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet wird, Bestimmung heißen.« (Spinoza: *Die Ethik*. S. 267)

Zweck und werden weniger um ihrer selbst willen als aufgrund ihrer Bedeutung für eine moralische Besserung des Menschen beleuchtet.

Geschieht aber nicht dasselbe bei Spinoza? Seine weiteren Überlegungen dienen dem Ziel, uns in gewisser Weise unanfälliger für die Einprägungen werden zu lassen, die uns aus selbstbestimmtem Wollen und Wünschen herausreißen. Der Unterschied zum aristotelischen Verständnis läßt sich in sehr einfachen Worten benennen: Die Affekte im Sinne Spinozas bleiben das primäre Band, das uns unsere Verwurzelung im Dasein vergegenwärtigt. Sein Ziel ist es nicht, sie so schnell wie möglich durch eine Form reflektierter Erfahrung zu ersetzen, sondern sie als Fundament unserer Erfahrungen zu werten und zu erhalten. Verstehen und sich Verhalten gehen seiner Auffassung nach Hand in Hand. Ich begreife, daß ich das mich umgebende Sein unmittelbar durch meine Affektionen erfahre. Ich lerne, daß meine Empfindungen Reaktionen auf die Einprägungen des Äußeren sind. Doch stellen diese meine Freiheit nicht in Frage. Denn ich bin in der Lage, sie als Prozesse meines Weltbezuges zu verstehen. Mein Bezug zur Welt prägt deren Beschaffenheit in eben dem Maße, in dem sie mich angeht. Denn meine Empfindungen sind emotionale Antworten auf das Sein. In einer einzigen Konzeption wird die Auffassung im Sinne Spinozas nachvollziehbar: in seiner Vorstellung der intellektuellen Liebe zu Gott.

Bevor der Blick auf dieses zentrale Motiv gelenkt werden kann, muß er noch kurz zum Gedanken der Aktion zurückkehren, der nach Spinozas Auffassung für das menschliche Erleben ebenso charakteristisch ist wie das affektiv initiierte Reagieren. Würde es nur dabei bleiben, das heißt, würden wir von einer Einprägung zur nächsten getrieben, ohne ein eigenes Wollen entgegenzusetzen, bliebe ihm wahrscheinlich nichts anderes übrig, als gedanklich Zuflucht im Bild des rational orientierten Menschen zu suchen, der so weit wie irgend möglich den Einfluß der Affekte zu minimieren sucht.

Doch Spinoza denkt anders. Indem wir lernen, mit unseren Empfindungen zu leben, intensiviert sich unsere Relation zum Seienden um uns. Und gerade diese Intensität des Empfindens werden spätere Denker der Existenz als Initialerleben existentiellen Verstehens nutzen. Die Angst, die Martin Heidegger 1927 in *Sein und Zeit* thematisiert, ist kein lähmendes Gefühl, sondern sie eröffnet die Einsicht in die Endlichkeit des Daseins und ruft zur Integration in dessen bewußtes Erfahren auf. Die Angst, die Søren Kierkegaard beschreibt, zwingt den Einzelnen dazu, sein indifferentes Leben zu überdenken und das ihm Mögliche, das möglich in Ansehung des Unausweichlichen ist, zu begreifen. Die

Furcht, die Franz Rosenzweig in den ersten Zeilen seines *Sterns der Erlösung* von 1921 in kaum noch zu überbietendem Pathos ausdrückt, führt zur Einsicht in die Notwendigkeit eines neuen Denkens, da die bestehenden philosophischen Theorien seiner Ansicht nach kein Mittel anbieten, um dieses Bewußtsein fruchtbar zu machen: »Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alle Erkenntnis des All an.«¹⁷

Keines der drei Beispiele, die um weitere ergänzt werden könnten, zielt auf ein Negieren der Affektion, sondern das genaue Gegenteil – auf die Forderung, sie in eine Form philosophischer Denkbarkeit zu übersetzen. Spinozas Aussagen können als eine frühe Artikulation dieser Forderung verstanden werden, gewiß noch nicht in der späteren Eindringlichkeit ausgedrückt, aber in vergleichbarer Absicht thematisiert.

3

1535 erschienen die *Dialoghi d'amore* des Jehudah Abravanel, in latinisierter Form Leone Ebreo, die häufig als einzig bedeutendes Werk eines jüdischen Verfassers in der Renaissance bezeichnet werden. Darin entfaltet Abravanel das Motiv der intellektuellen Gottesliebe, das zunächst unscheinbar wirkt, doch seine Besonderheit nicht verbergen kann: Ein rationaler und ein emotionaler Weg führen den Menschen zum Erleben des Göttlichen, wobei es sich um zwei Ausdrücke ein und derselben Bewegung der Hinwendung handelt. Spinoza kannte diesen Text und verdankt ihm eben diese Auffassung, die er zum tragenden Element seiner Lehre der einen Substanz macht. Liebe und Verstehen schließen sich nicht aus, wie es unter manch terminologischer Differenzierungstendenz unumgänglich gewesen wäre. Nur derjenige vermag Gott zu lieben, der ihn versteht, so wie auch nur derjenige ihn zu verstehen weiß, der ihm liebend begegnet. Zwei Formen einer möglichen Weise, Gott zu erfahren, werden hier parallel gesetzt, die über die Natur Gottes eben so viel aussagen, wie über die Natur des Menschen. Denn keine der beiden Formen der Annäherung allein würde ausreichen, um die komplexe Erfahrung der Einheit der Substanz zu ermöglichen.

Die göttliche Substanz, so schreibt Spinoza in seiner *Ethica*, mag unendlich viele Attribute aufweisen. Für den Menschen ist sie nur in zwei Formen zugäng-

17 Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, S. 3.

lich: intellektuell und materiell. Häufig wird diese Auffassung Spinozas unter Bezugnahme auf die Begriffe »res cogitans« und »res extensa« gelesen, die René Descartes in seinen *Meditationes de prima philosophia* verwendet, um Rationalität und Körperlichkeit des Menschen einer wissenschaftlichen Betrachtung unterziehen zu können.

Während Descartes beide als Substanzen denkt, wählt Spinoza eine deutlich abweichende Darstellung: res cogitans, das Denken, und res extensa, die Ausdehnung, sind zwei Attribute der einen Substanz, die er mit Gott identifiziert.¹⁸ Diese Attribute können Gegenstand menschlicher Reflexion sein, wenn er die rationalen Erscheinungsformen der Substanz – des Seins – bedenkt. Verständnis des Seins ist seiner Ansicht nach immer nur im Wissen um dessen bipolare Struktur möglich, die dem Menschen als zwiefältig erscheint, weil er sich immer rational und emotional als da-seiend begreift.

Wenn Spinoza als ein Denker vorgestellt werden soll, der existenzphilosophische Auffassungen antizipiert, ist es sinnvoll, den Fokus der Aufmerksamkeit zu verschieben. Nicht Descartes soll als imaginärer Gesprächspartner betrachtet werden, sondern Jehudah Abravanel in dem Moment, in dem er das Bild der intellektuellen Liebe zeichnet. Diese vereint in sich die Weise, in der der Mensch das Dasein erfährt, mit der Weise, in der er es versteht. Sie verbindet dieses Verstehen mit der liebenden Hinwendung zu Gott, die das Verständnis von dessen Präsenz im Sein ist.

Spinoza folgt in seinen Aussagen zwar dem Motiv, das Abravanel entwirft, stellt es jedoch in völlig veränderter Form dar. Während ersterer seine Gedanken in Dialogform entfaltet, bedient sich Spinoza der argumentativen Methode. Seine Deutung der einen Substanz nimmt erheblich mehr Raum ein als die Erläuterung der intellektuellen Liebe, was jedoch nichts über die Gewichtung beider Themen aussagt. Gott in den Erscheinungen der einen Substanz zu sehen und sich dieses Sehens bewußt zu werden, heißt, ihn lieben zu wollen. Denn keine befriedigendere Erkenntnis ist dem Menschen möglich, als die, daß er Gott liebt, weil er das Sein versteht. Um diese komplexe kognitiv-psychische Reaktion ansatzweise zu verdeutlichen, seien drei Schritte der Argumentation Spinozas betrachtet. »Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, um so mehr erken-

18 »Es folgt hieraus zweitens, daß das ausgedehnte Ding und das denkende Ding entweder Attribute Gottes sind oder Affektionen der Attribute Gottes.« (Spinoza: *Die Ethik*. S. 35)

nen wir Gott.«¹⁹ Aufgrund der substantiellen Verschränkung göttlichen und weltlichen Seins bedarf es keiner qualitativen Differenzierung beider Formen der Erkenntnis. Eine graduelle Intensivierung erschließt das Eine im Anderen. »Insofern unser Geist sich und den Körper unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit erkennt, hat er notwendig eine Erkenntnis Gottes und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird.«²⁰ Selbsterkenntnis erweist sich als Gotteserkenntnis, woraus Spinoza in einer weiteren gedanklichen Bewegung folgern kann, daß Gottesliebe Selbstliebe ist:

Die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist eben die Liebe Gottes, womit Gott sich selbst liebt, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet, ausgedrückt werden kann.²¹

»Unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit« kann im Affekt der Liebe das intellektuelle Verstehen des Seins, wie es sich in Gott, Welt und Mensch ausdrückt, erreicht werden. Affekt und Denken schließen sich nicht mehr aus, sondern bedingen einander in dem Augenblick, in dem sich Sein erschließt.

Verschiedentlich erfolgte in den letzten Formulierungen eine stillschweigende Identifizierung von Substanz und Sein, die erklärungsbedürftig ist. Substanz heißt nach aristotelischer Bestimmung das Zugrundeliegende, das der Attribuierung bedarf, um erkennbar zu sein. Es kann eigentlich nicht gesagt werden, was Substanz ist, sondern nur, wie Substanz erscheint. Diese Auffassung deckt sich mit Spinozas Deutung. Es kann nicht gewußt werden, was Gott, den er als Substanz bezeichnet, ist, sondern nur, wie er erscheint, nämlich als zu Liebender und zu Verstehender.

Wird der Begriff des Seins hiermit verglichen, bietet sich eine erste Parallele an. Sein als solches kann nur als Abstraktum gedacht werden; erfahrbar ist es als solches nicht. Doch erfährt der Mensch es in jedem Augenblick in der Form des Daseins, das sich ihm, wie eingangs kurz erwähnt wurde, über Empfindungen und das Denken erschließt. Vor diesem Hintergrund spricht im Grunde nichts dagegen, Spinozas Begriff der Substanz und den existenzphilosophischen Begriff des Seins zu vergleichen. Ein solcher Vergleich wäre im Gegensatz dazu

19 Ebd. S. 667.

20 Ebd. S. 675.

21 Ebd. S. 683.

mit dem Substanzbegriff Descartes' nicht möglich gewesen. Denn er faßt Substanz gerade nicht als Synonym für Einheit auf.

Es scheint sich somit eine grundsätzliche Aussage über die existenzphilosophische Auffassung vom Sein, das dem Menschen als Dasein gegeben ist, anzubieten. Es wird als einheitliche Struktur gedacht, die in ihrer ganzen Weite erfahrbar ist. Es gibt keine Notwendigkeit, an irgendeinem Punkt einen Wechsel vom sinnlichen Erleben zum rationalen Verstehen vorzunehmen, da Sein ist, als was es erfahrbar wird. Erfahrung wird hier unter Bezugnahme auf Franz Rosenzweigs Interpretation als komplexe Erschließung des Gegebenen gedeutet, die Erleben und Verstehen in sich vereint, ja, um es präziser zu formulieren, beide niemals als getrennte Vermögen betrachtet.

Jede Differenzierungsmaßnahme resultiert lediglich aus dem menschlichen Erfassungsvermögen, das bisweilen unterscheidend, bisweilen verknüpfend wirkt. Spinozas Bild der intellektuellen Liebe stellt den Versuch dar, Verstehen als ungeschiedenen Akt des Begreifens zu fassen. Wohl wissend, daß eine solche Deutung den wissenschaftlich Denkenden seiner Zeit kaum zugänglich sein dürfte, bereitet er sie durch die Einführung einer speziellen Art menschlichen Erkennens vor: die intuitive Erkenntnis. Diese begreift das Wesen der Dinge in ihrer materiellen Erscheinung. Es sind diese beiden Motive, die das Denken Spinozas im Kontext existenzphilosophischer Betrachtungen relevant erscheinen lassen: Die Vorstellung einer einzigen Substanz, die dem Menschen, der über Fähigkeiten des Empfindens und des Reflektierens verfügt, zwiefältig erscheint, und die Gewißheit, daß er seine gegensätzlich wirkenden Fähigkeiten in der Erkenntnis dieser einen Substanz, dieses einen Seins, verbinden kann, ja sogar verbinden muß, wenn er ihrer Beschaffenheit gerecht werden will.

Natürlich steht es für Spinoza noch außer Frage, daß die Welt das Werk göttlicher Schöpfungsmacht ist. Er bezweifelt zu keinem Zeitpunkt, daß diese Macht sich in jedem Prozeß der Natur erhält und zeigt – doch genau hierin bereitet sich das Denken des existentiellen Raumes vor, das für das existenzphilosophische Verständnis charakteristisch werden wird. Gott ist die absolut zu denkende Ursache des Seins, ist aber in dessen Erscheinungen unmittelbar erkennbar. Gott handelt aus der Fülle seiner Vermögen, könnte jedoch das Sein nicht anders hervorbringen, als es erfolgt ist. Gott ist Ursache der Welt, bleibt mit ihr jedoch als innere Erhaltungursache verbunden.²² Diese selten in An-

22 »Gott ist die immanente (immanens), nicht aber die übergehende (transiens) Ursache aller Dinge.« (Ebd. S. 55)

spruch genommene Form der Ursächlichkeit verweist weltliches Geschehen und göttliches Wirken aufeinander, da damit die Möglichkeit gegeben ist, Gott als immanente Ursache zu begreifen. Genau so ist er dann auch dem Menschen erfahrbar – immanent.

Damit setzt eine Tendenz zur Akzentuierung der Inwendigkeit des Seins ein, die sich im existentiellen Begriff vom Dasein niederschlagen wird. Mögliche Außenorientierungen, durch die der Mensch Antworten auf die Frage nach seinem Woher und dem Grund des Seins zu finden sucht, verlieren allmählich an Bedeutung. Statt dessen konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf das innerweltliche Geschehen, womit eine entscheidende Konsequenz in Kauf genommen wird.

Werden Außenbezüge nicht mehr als notwendig erachtet, droht die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Daseins in den Vordergrund zu rücken. Das Bild der »Geworfenheit«, das besonders in existentialistischen Texten immer wieder anklingt, hat hier seinen Ursprung. Von keinem Gott gegründet und geführt, lebt der Mensch in einer Welt schonungsloser Unbedingtheit; gestoßen in ein Dasein hat er seine Grundlosigkeit zu ertragen. Interessant ist, daß die Wendung zum immanenten Denken des Seins bei Spinoza nicht mit der Aufgabe des Glaubens an Gott erkauf werden muß, wie es etwa bei Friedrich Nietzsche der Fall ist. Das berühmte Bild des Menschen, der mit schwankender Laterne auf dem Marktplatz den Tod Gottes verkündet, würde für Spinoza überhaupt keinen Sinn machen. Gott ist präsent in jeder Erscheinung des Seins und ist in dieser, um es noch einmal zu betonen, unmittelbar erkennbar. Insofern ist Spinozas Daseinsverständnis von der Gewißheit getragen, gegründet und bestimmt zu sein. Andernfalls wäre die Vorstellung der intellektuellen Liebe unsinnig. Sie ist Ausdruck des Bewußtseins, daß dem Menschen nichts Lustvolleres zu denken bekannt ist. Der spezielle Gebrauch des Begriffes des Lustvollen muß hier berücksichtigt werden. Lustvoll ist für Spinoza dasjenige, das der Mensch als unabhängig von äußerer Verursachung erfährt. Größtmögliche Introspektion verbindet sich hier mit größtmöglicher Gewißheit des Anderen, das in der Präsenz des Göttlichen eben nicht mehr das absolut Andere ist, das sich allenfalls in kurzen Augenblicken der Kontemplation erahnen ließe.

Für Spinoza wie auch für moderne Existenzdenker ist es entscheidend, die Inwendigkeit des Daseins zu beschreiben. Damit ist die Tatsache gemeint, daß sich alles Handeln und Erkennen des Menschen innerhalb des Daseins abspielt und dieses somit gestaltet – im positiven wie auch im negativen Sinne. Die Vor-

stellung eines in sich geschlossenen Existenzraumes hat wohl nie ein markanteres Bild gefunden als in Martin Heideggers Entwurf des »Gevierts«, das er in seinem Vortrag *Bauen – Wohnen – Denken* 1951 zeichnete. Ob er sich dabei von der Dichtung Friedrich Hölderlins oder von der Philosophie Franz Rosenzweigs inspirieren ließ, ja ob er überhaupt auf Anregungen aus fremden Schriften reagierte, spielt in diesem Moment keine Rolle. Entscheidend ist das Modell des existentiellen Raumes, das er in der Gegenüberstellung von göttlich-himmlichem und irdisch-menschlichem Sein zeichnet. Darin zeigt er, daß das Denken jedes dieser Elemente stets die Notwendigkeit impliziert, die anderen Elemente mitzudenken, wodurch eine Daseinssituation höchster Relationalität und absoluter Verantwortung entsteht.

Spinoza verfolgt die Idee der Inwendigkeit des Seins mit aller zu seiner Zeit möglichen Konsequenz. Die Andersheit Gottes bezieht er dabei in die Dimensionierung erfahrbarer Realität ein, was keinesfalls einer Leugnung seiner Existenz gleichkommt. Doch akzentuiert er damit eine Ausrichtung menschlichen Denkens und Tuns, die der modernen Vorstellung vom Dasein nahekommt. Hier, an diesem Ort, gilt es zu erfahren, was immer sein mag, so wie auch hier, an diesem Ort, zu handeln ist.

Wird in Spinozas Schriften nach einer Antwort auf die Frage der philosophischen Lebensführung geforscht, findet sich eine Formulierung in dem frühen Text *Tractatus de intellectus emendatione* von 1661. Dort beschreibt er die Suche des Menschen nach der ihm entsprechenden Natur einer Lebensweise und erklärt:

Das höchste Gut freilich besteht für ihn darin, dahin zu gelangen, sich einer solchen [Natur] nach Möglichkeit in Gemeinschaft mit anderen Individuen zu erfreuen. Was das für eine Natur ist, werden wir an gehöriger Stelle zeigen, nämlich daß sie die Erkenntnis der Einheit ist, die der Geist mit der Natur im Ganzen in sich enthält.²³

Von dieser Einheit aus wird sich das Denken zur Vorstellung des Daseins entwickeln, das Franz Rosenzweig 1921 noch als Ziel, nicht als verwirklichte Form des menschlichen Seins begreift. In seinem *Stern der Erlösung*, der als ein Beispiel existenzphilosophischen Denkens gelesen werden kann, schreibt er daher:

23 Spinoza, Baruch de (2003): »Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Tractatus de intellectus emendatione«. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 5, 1. Hrsg. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner. S. 15.

»Leben und Dasein decken einander – noch nicht.«²⁴ Vielleicht lohnt der Gedanke, ob dieses Urteil heute anders ausfallen würde.

Literatur

- Arendt, Hannah (1990): *Was ist Existenzphilosophie?* Frankfurt am Main: Anton Hain.
- Heidegger, Martin (1992): *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heinemann, Fritz (1929): *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart.* Leipzig: Quelle und Meyer.
- Jaspers, Karl (1999): *Die geistige Situation der Zeit.* Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Möbuß, Susanne (2015): *Existenzphilosophie.* Bd. 2. Freiburg im Breisgau: Karl Alber.
- Nietzsche, Friedrich (1999): »Ecce Homo«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe.* Bd. 6. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 257–332.
- Rosenzweig, Franz (1984): »Das neue Denken«. In: ders.: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken.* Hrsg. von Reinhold Mayer und Annemarie Mayer. Dordrecht: Springer. S. 139–161.
- Rosenzweig, Franz (1988): *Der Stern der Erlösung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schopenhauer, Arthur (1966): *Der handschriftliche Nachlass.* 2. Bde. Hrsg. von Arthur Hübscher. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer.
- Spinoza, Baruch de (1977): *Die Ethik.* Stuttgart: Philipp Reclam.
- Spinoza, Baruch de (2003): »Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Tractatus de intellectus emendatione«. In: ders.: *Sämtliche Werke.* Bd. 5, 1. Hrsg. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner.

24 Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung.* S. 249.