Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: - (1931)
Heft: 10

Artikel: Analytik der Existenz
Autor: Mauerhofer, Hugo
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-853419

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Analytik der Existenz

von Hugo Mauerhofer

Im Gegenzuge zu der einseitigen, weil geistverabsolutierenden Weltinterpretation und Philosophie Hegels schuf sich Kierkegaard den Begriff der Existenz, der bei ihm von einer ganz eigentümlichen Durchschlagskraft und Lebensnähe ist. Auch seiner Auslegung des Faktums Mensch kann allerdings der Vorwurf der Einseitigkeit nicht erspart werden, da der vorgegebene Horizont seiner Existenzdeutung ausschließlich der religiöse, ja im engeren Sinne christliche war, der ihn mit bewunderungswürdiger Konsequenz zu einer christlichen Anthropologie[1]) drängte. « Existenz » ist für ihn der jeweilige einzelne Mensch, der in unaufhebbarer Einzigkeit und Einsamkeit unmittelbar vor Gott gestellt und ihm überliefert ist. Die Wucht und unausdrückliche Stärke, mit der auch uns noch die Kierkegaardsche Konzeption der Existenz anspricht, stammt aus der kreatürlich-religiösen Tiefe, aus der sie geschöpft ist: – wir fühlen, daß irgend etwas von der schicksalhaften Eigentümlichkeit unserer Stellung im Dasein in diese radikal-christliche Existenzauslegung eingegangen ist und daß von ihr auch derjenige Mensch, für den das Christentum irgendwie überwunden ist, dennoch mitgetroffen wird. Feierte bei Hegel der Weltgeist in höchsteigener Person im Menschen seine weltgeschichtliche Inkarnation – und zwar in einer Art, die bezeichnenderweise den lebensnahen Willensmetaphysiker Schopenhauer zum Spotte reizte –, so wurde durch den Kierkegaard'schen Gegenzug der Mensch wieder in seine Kreatürlichkeit zurückgeschleudert und die Interpretation der menschlichen Existenz auf eine weniger geistbetonte und -gewisse, aber dafür echtere und unerbittlichere Basis geworfen. Und das deshalb, weil die spekulative Scheinsicherheit der Hegelschen Aussagen untergraben und ihres mit absolutistischem Gebahren auftretenden Anspruches beraubt wurde; Kierkegaard machte die menschliche Existenz wiederum *fragwürdig* und gab ihr somit den Charakter, der ihr von Hause aus zukommt, zurück, – wenn auch ineins mit dem christlich-religiösen Horizont seiner Auslegung die existenzielle Fragwürdigkeit in ihrer letzten

[1]) Ich gebrauche hier und im folgenden den Ausdruck « Anthropologie » nicht im herkömmlich somatisch-medizinischen, sondern im neugefundenen – und vor allem von Scheler wiederbelebten – philosophisch-metaphysischen Sinne.

Schärfe und Tragik gemildert wurde. Der Einzelne stand zwar nach wie vor in unerbittlicher Situation vor Gott und hatte sich für oder gegen ihn und seinen Sohn zu entscheiden, – aber er war immerhin Gottes sicher und hatte insofern einen letzten metaphysischen Halt, auf den er jederzeit in einer Neubeschließung zurückgreifen konnte. Die Fragwürdigkeit betraf also nur den einen der beiden Partner, nämlich den in die Existenz geworfenen Menschen, und beließ den andern in überkreatürlicher Unangreifbarkeit. Die Interpretation des Menschen innerhalb des religiösen Horizontes zeigte also wohl die Aufgebrochenheit der Existenz gegen Gott, aber gerade das Dasein Gottes erwies, daß es nicht eine schlechthinnige – und deshalb nur nihilistisch zu interpretierende – Gebrochenheit war.

Auch in metaphysischem Gegensatz zu jeder spekulativen Philosophie, aber trotzdem mit einem von Kierkegaard radikal verschiedenen Deutungshorizont unternimmt Nietzsche seine Interpretation des Menschen; seine Auslegung des Geschehens war überdies durch den riesenhaften Schatten, den Schopenhauer schon auf den jungen Philosophen geworfen hatte, in großen Zügen vorgegeben. Für Nietzsche konnte weder eine spekulative Geistinterpretation des Menschen, noch eine religiös-christliche in Frage kommen; seine radikalen und unbarmherzigen Fragestellungen stießen den Menschen in die kalten Räume des Fragwürdigwerdens hinaus, wie es seit Heraklit – man erinnert sich, daß Nietzsche diesen Vorsokratiker zu seinen « Vorfahren » zählte – nicht mehr geschehen war. Der Horizont seiner Weltauslegung, die letztlich auf den keinen Gegenspieler mehr kennenden « Willen zur Macht » stieß, der sich im Menschen als biologische Triebhaftigkeit von urweltlicher Macht abzeichnete, war von heroischer Areligiosität; durch die Verwerfung sowohl der geistigen als auch der religiösen Interpretationsmöglichkeit wurde der Mensch von Nietzsche jeder vermeintlichen « höheren Würde » beraubt und in die chthonisch-triebhaften Bezirke des Lebens verwiesen. Nietzsches Auslegungshorizont, vorgezeichnet durch Schopenhauers « Willen », durch seinen Glauben an die « große Vernunft » des Leibes und durch den unbedingten, ja selbstzerstörerisch-hartnäckigen Zug, die ganze ungesicherte Fragwürdigkeit der menschlichen Position sichtbar zu machen, führte so zu einer vitalen Anthropologie.[1]) Aber gerade durch die Verneinung

[1]) Diese vitale Anthropologie bereitete der Psychoanalyse den soziologischen Boden; Freuds bekanntlich lange Zeit zurückhaltende Stellung gegenüber Nietzsche beweist nichts dagegen. Adlers positive Einschätzung von Nietzsche ist bekannt.

der Geistesinterpretation und die ausschließliche Reduktion des Menschen auf einen Gesellschaftsbau von Trieben und Instinkten wurde die Existenz *eindeutig* – nämlich vital – bestimmt und ineins damit aus der metaphysischen Fragwürdigkeit zurückgenommen und in eine bloß biologische verlegt.

Diese kurze Skizzierung des Auslegungshorizontes der menschlichen Existenz bei Kierkegaard und Nietzsche sollte nur beispielhaft den Zugang freilegen zur Erwägung dessen, was nun eigentlich in diesen und allen ähnlichen Denkern als eigentümliches *Geschehen* sichtbar wird. Handelt es sich in den beiden angeführten Beispielen vorläufig um den konkreten – und zwar bei Kierkegaard religiös-christlichen, bei Nietzsche triebhaft-vitalen – metaphysischen Hintergrund, der die Auslegung des Wesens des Menschen vorzeichnete, so zielt die nunmehr aufgeworfene Frage nach dem « Geschehen » nicht mehr auf die inhaltliche Bestimmtheit der Aussagen und ihre mögliche Richtigkeit, sondern auf eine Erhellung dessen, was denn *überhaupt* vor sich geht, wenn ein Hegel, Kierkegaard, Nietzsche – eine Auslegung der Existenz vornimmt. Denn die Interpretationskunst eines Philosophen und der seine Auslegungen – meist in unausdrücklicher Weise – bestimmende Horizont werden ja umgriffen von dem, was eben in jeglicher Existenzauslegung « überhaupt geschieht ». Welches ist also, abstrakt formuliert, der Möglichkeitsgrund der vorliegenden und sich in jedem echten Philosophen[1]) wiederholenden Analytik der Existenz?

Die Tatsache des ständig wiederkehrenden Versuches der Erhellung der Existenz setzt offenbar ein Doppeltes voraus: – einmal eine zunächst und zumeist in der durchschnittlich-alltäglichen Existenz herrschende « Verdecktheit » (Heidegger) und Unerhelltheit des Daseins, ineins damit aber, da ja die philosophisch-metaphysische Analytik immer wieder geschehensmäßig aus dem denkenden Menschen aufbricht, eine offenbar im Wesen der Existenz liegende Nötigung zu einer eindeutigen und damit alle Fragen beruhigenden vollständigen Aufhellung ihrer selbst. Diese Doppelbasis der faktischen teilweisen[2]) Unerhellt-

---

[1]) Ich bin mir der willkürlich-wertenden Stellungnahme, die sich in der Forderung, daß jeder « echte Philosoph » Existenzanalytik treiben soll, durchaus bewußt; diese Bemerkung genüge, da ich naturgemäß auf die Begründung meines eigenen Interpretationshorizontes und das in ihm sich auswirkende sogenannte Existenzideal hier nicht eingehen kann.

[2]) Ein teilweises « Wissen » des Menschen um sich selbst muß vorhanden sein, da er ohne es, sich selbst gar nicht fragwürdig werden könnte; leider kann hier auf die nähere Auslegung dieses immer vorhandenen, aber « uneigentlichen » Wissens nicht eingegangen werden.

heit des Menschen und der immer neu versuchten Interpretation – eine Basis übrigens, die sich aus dem Geschehen der wiederholt unternommenen metaphysischen Anthropologien erweist – offenbart nun aber eine verborgene Tiefe, die uns zugleich das in der Analytik des Daseins Geschehende anzeigt: – die menschliche Existenz ist nicht irgendwie peripher, sondern in ihrem wesenhaft-metaphysischen Kerne *fraglich*. Gerade das, was wir unter dem Titel « Geschehen » suchten, ist eben diese existenzielle, allerdings zunächst und zumeist verdeckte und im Dunkel gelassene, aber in den Akten der Analytik der Existenz erschütternd auf- und in die Alltagssicherheit einbrechende Fragwürdigkeit des Menschen. Jede – gewußt oder ungewußt metaphysische – Anthropologie, in welchen Horizont auch im übrigen ihre Interpretation hineingestellt sein mag, ist der formulierte Niederschlag des ständig neu einsetzenden Durchbruchversuches der existenziellen Fragwürdigkeit in das gesicherte Alltagsdenken und insofern das eigentliche Geschehen im philosophierenden Menschen. Das in der Selbstanalytik der Existenz unmittelbar aufbrechende Fragen nach dem « Wesen », dem « Sinn », der « Stellung », der « Bedeutung » des Menschen bildet den Aufweis dafür, daß die Existenz in sich selbst grundlos ist, d. h. daß sie eine angemessene Begründung ihrer selbst zwar in jeder Anthropologie anstrebt, aber nie zureichend zu geben vermag. Da aber der Existenzanalytiker sich nicht in der trostlosen Einsicht der Grundlosigkeit schweigend zu halten vermag – die erlebte Nötigung zu Formulierungen gehört zur tragischen Situation des Menschen überhaupt –, sondern, von der ständigen Nötigung zu und der Hoffnung auf doch noch mögliche eindeutige Erhellung des Daseins getrieben, versucht, endgültige Aussagen zu machen, wird das radikale Geschehen des Einbruchs der unbedingten Fraglich- und Grundlosigkeit in einen personal bedingten Horizont hineingebettet und im Sinne der durch ihn vorgezeichneten Grundhaltung gedeutet (vgl. oben Kierkegaard und Nietzsche als solche Beispiele der Aufarbeitung innerhalb eines persönlich umrissenen Horizontes). Das Faktum der aufbrechenden und in das Denken tretenden Fragwürdigkeit des Menschen wird also wissenschaftlich-anthropologisch « beruhigt ». D. h. auf die in der Analytik der Existenz geschehensmäßig erfolgende Aufgebrochenheit des Menschen wird « geantwortet », die Grundlosigkeit wird überdeckt: die menschliche Existenz wird in der religiösen (Augustin, Kierkegaard), vitalen (Nietzsche, Klages), triebhaften (Freud), geschichtlichen (Dilthey), medizinischen (v. Weizsäcker, Kronfeld) etc. Daseinsschicht « be-

gründet », der beunruhigende Einbruch in die Sicherheit der Alltäglichkeit abgefangen und die vermeintlich definitive Erhellung des Menschen mehr oder weniger unkritisch behauptet. Im Fragen-nach-sich-selbst stellt sich der Mensch faktisch vor seinen eigenen Abgrund; er erkennt sich als ewig fragliches Wesen, dessen ausgezeichnetes Merkmal gerade darin besteht, sich in dieser Fragwürdigkeit ständig halten zu sollen.

Nach dieser Kennzeichnung der Analytik der Existenz und dem versuchten Aufweis ihrer metaphysisch-anthropologischen Bedeutung als dem Geschehen der sich selbst durchsichtig werdenden Existenz als einer grundlosen und deshalb faktisch *ewig* infragestehenden, haben sich unsere Aussagen in Konkretheit zu bewähren. Von biologistischer oder lebensphilosophischer Seite könnte der scheinbar zentrale Einwand gemacht werden: wie nämlich das doch nach « Selbsterhaltung » trachtende « Leben » überhaupt dazu kommen könne, sich in dermaßen radikaler Weise selbst fragwürdig zu werden? Methodisch wäre zwar der Einwand verfehlt und für uns irrelevant, da so letzten Endes ungeklärte biologistische Begriffe (« Leben », « Selbsterhaltung » etc.) auf der existenzialen Ebene der Diskussion gar nicht angesetzt werden können; doch verhilft er in negativer Weise zu der Feststellung, daß Existenz mehr als « pures Leben » ist. Der Mensch ist vielmehr gerade der ausdrückliche Einbruchsort des « Geistes »[1]) und mithin des « Fragens » in das bloß biologisch gefaßte « Leben » und *deshalb* fähig, sich in Distanziertheit vom Leben diesem selbst gegenüber verneinend einzustellen; nur der Mensch – eben als Existenz, d. h. vitaler Platzhalter des Geistes – kann « Asket des Lebens » (Scheler) sein. Das metaphysische Geschehen im Akt der Selbstanalytik der Existenz gründet « außerhalb » des Lebens, das sich *als* Leben niemals selbst infragestellen könnte; in der Existenzanalytik transzendiert die Existenz das « pure Leben », sie nimmt es mit dem eigenen Fraglichsein in die existenzielle Frage hinein (deshalb ist die « Natur » im Menschen nicht « reine Natur », sondern infragegestellte und jederzeit gefährdete). Der Hintergrund für alle analytischen Situationen des Daseins ist diese letzte Infragestellung des bloßen Lebens und dessen Verneinung, sobald es sich anheischig macht, die Existenz vom « Leben » her begründen und auch wieder in ihm auflösen zu wollen.

---

[1]) Ich kann hier natürlich nicht auf die außerordentlich wichtige Interpretation der Geist-Leben-Problematik eingehen, wie sie sich etwa bei Klages, Scheler, Th. Lessing u. a. abzeichnet; für mich ist Existenz, von dieser Plattform aus bestimmt, jener « Ort », wo Vitalität und Geistigkeit « zusammentreffen ». Eine eingehende Analyse der in Frage stehenden Themata würde einen besonderen Aufsatz erfordern.

Jeder persönliche Konflikt, jede Art von Bedrohtheit der Existenz ruft diese aus dem trägen und schlaffen Dahinleben hinaus in ursprünglichere Bezirke, wo die sich selbst fragliche Existenz um ihr Existenzsein kämpft. Eine noch zu schreibende Metaphysik des Krankseins (nicht: der Krankheiten!) wird erweisen, daß es dem krankseienden Menschen ständig um eine irgendwoher stammende Bedrohtheit seines Daseins geht; im Kranksein ist er selbst eben diese Bedrohtheit in existenzieller Weise. Von Weizsäcker hat in dieser Beziehung in seinen Fragmenten zu einer *Medizinischen Anthropologie* Grundsätzliches ausgesprochen: « die Neurose ist ein persönlicher Existenzkonflikt, den der Kranke auf einer tieferen vitalen Ebene löst als der, auf welcher er gestellt ist ». Alle Lebensschwierigkeiten haben immer als unausdrücklichen metaphysischen Sinn eine analytische Reinigung der Existenz in der Richtung auf ihr Wahrhaftigsein.

Unsere Zeit hat zwei der voraussichtlich größten Existenzanalytiker aufzuweisen: Sigmund Freud und Martin Heidegger. Diese Nebeneinandersetzung des biologisch-empirischen und des philosophisch-ontologischen Forschers kann nur jenen verwundern, der die oben versuchte Aufdeckung der metaphysisch-anthropologischen Bedeutung desjenigen, was in diesen beiden Denkern als Geschehen durchsichtig wird, nicht mitmachen zu können meint. Im Ergebnis der Analytik sind sie in der Tat grundverschieden, in der Infragestellung des Menschen aber einig. Die Fraglichkeit als solche steht bei Freud und Heidegger in ganz verschiedenen Bereichen – gemäß dem sie bestimmenden und ihre Auslegung zusammenhaltenden verschiedenen Horizont –: die Front der biologisch fundierten Trieblehre steht gegen die Front der ontologischen Daseinsanalytik.

Das Motiv des ursprünglichen Zugangs zum Menschen war in der Freudschen Analytik ein rein praktisches und diente lediglich klinisch-therapeutischen Zielen;[1]) irgendeine tiefer gehende Aufhellung der menschlichen Existenz lag überhaupt nicht im Blickpunkt der orthodoxen psychoanalytischen Schule. Es zeigte sich allerdings bald, daß die vermittels der analytischen Methode freigelegten seelischen Geschehnisse nur in ihren zugespitzten Formen dem pathologischen Material eigneten, grundsätzlich aber auch dem Normalseelischen zuzusprechen waren und mithin – besonders, da die aufgewiesenen Grundkräfte maßgebend Schicksal und Charakter des Trägers beeinflußten –

[1]) Das psychoanalytische Existenzideal ist bekanntlich erreicht, wenn der Mensch seine « volle Arbeits- und Liebesfähigkeit » zurückerhalten hat.

eine schlechthinnige Geltung auch für das Allgemeinmenschliche beanspruchten. Ferner legte die psychoanalytische Erhellung der Person nicht nur immer wieder in lebensgeschichtlicher Regression die sexuelle Triebkraft als die beherrschende und zentrale frei, sondern verlagerte außerdem die so gefundene seelische Grundmacht in ihrer Hauptwirksamkeit in ein unter der Helle des Bewußtseins liegendes und letzteres allererst wie eine Kappe tragendes Unbewußtes. Durch diese radikale Zurückführung des Menschen: – einmal auf die soziologisch verpönte (« verdrängte ») Sexualität, und dann erst noch durch die Annahme von deren zumeist im Dunkel der Persönlichkeit verlaufenden Tätigkeit – wurde das Menschenbild des Modernen zutiefst getroffen, erschüttert und in peinlichster Weise in Frage gestellt. Bis dahin bestand die psychoanalytische Erhellung der vitalen Untergründe der Existenz grundsätzlich zweifellos zu Recht, wenn auch gegen eine gewisse Mythologisierung des Seelischen periphere Einwände zu erheben waren; als nun aber die von aller Triebhaftigkeit wesentlich verschiedene Geistigkeit radikal geleugnet und bloß als « Sublimierung » – ein sowohl methodisch wie sachlich ungeklärter Terminus – der Sexualität begriffen sein wollte, setzte ein in sich selbst gewiß zumeist nicht klarer Widerstand gegen eine solche Interpretation ein, der sachlich mit dem Protest der verletzten menschlichen Eitelkeit gegen die ausgesagte Bedeutung der Sexualität nichts mehr zu tun hatte und deshalb von dem berühmten « Widerstandsargument »[1]) der Psychoanalytiker nicht getroffen werden konnte. – Solange sich nun die analytische Interpretation des Menschen bei der eigentlichen Triebhaftigkeit aufhielt, wurde die Krise in der orthodoxen Schule (d. h. in der von Stekel, Adler und Jung verlassenen) nicht akut; die Front der « Geistigen » hielt nach wie vor, ohne die Bedeutung der Triebe für das seelische Geschehen im geringsten leugnen zu wollen, an der von aller Vitalität qualitativ verschiedenen und von ihr her nicht zu begreifenden Sonderexistenz des Geistes fest und protestierte gegen eine unerlaubte Auslegung des Menschen *nur* von der – zum großen Teil noch unbewußten – Triebseite her. Für den Einsichtigen aber (wenn er bis dahin Freud gefolgt war) trat die entscheidende Zuspitzung bezeichnenderweise ein, als sich die Analyse an das Todesproblem herangedrängt fühlte (der Einschnitt ist bibliographisch durch Freuds

---

[1]) Daß man sich nämlich an der Ubiquität des Sexuellen stoße und deshalb affektive Widerstände « rationalisiere » und als sachliche ausgebe.

Schrift *Jenseits des Lustprinzips* gegeben): im Tod [1]) war von der Psychoanalyse ein existenzielles Faktum angesprochen worden, das innerhalb ihres vital-triebhaften Interpretationshorizontes ja gar nicht ausgelegt werden konnte! Denn in der konsequent gefaßten « reinen Natürlichkeit » der Triebe kann ein Phänomen wie der Tod niemals eingelagert sein; da die Analyse übersah, daß die menschliche « Natur » nicht rein, sondern durch das Geistige « gestört » ist, und hartnäckig an ihrem nur biologisch vorgezeichneten Horizont der *un*gestörten Triebhaftigkeit des Menschen festhielt, mußte sie am Faktum des (immer menschlichen) Todes scheitern. [2])

Es ist außerordentlich bezeichnend und legt für die anerkannte Redlichkeit des Freudschen Denkens das beste Zeugnis ab, wie sehr ihm, dem medizinisch-biologisch Denkenden, die Konzeption des innerhalb der puren Vitalität ja methodisch gar nicht zu fundierenden « Todestriebes » zu schaffen machte: die streng wissenschaftliche Dogmatik und Schulung des Triebbiologen mußte einen « Todestrieb » radikal verwerfen und als unmögliche Formulierung bezeichnen; die Forscherehrlichkeit dagegen konnte nicht übersehen, daß je und je in der Analyse etwas allem Triebhaften grundsätzlich Entgegenstehendes und es Verneinendes an den Tag drängte, das nun innerhalb des bereits formulierten Lehrgebäudes untergebracht werden mußte. Dieses triebvernichtende, den Aufbau des ganzen psychoanalytischen Systems erschütternde und bedrohende, vital überhaupt nicht aufweisbare Etwas wurde nun zu dem den Sexualtrieb konkurrierenden Todestrieb: – durch diesen « -trieb » war der quälende Geist der Analytik beseitigt, die Ungesichertheit der Ergebnisse behoben und der Mensch erneut in der – vom biologisch-vitalen Horizonte geradezu diktierten! – Triebhaftigkeit eindeutig, d. h. *fraglos* verankert. Der Mensch war zwar « nur » Trieb, aber er war immerhin Trieb, nämlich bekannt. Die Existenz war nicht mehr fragwürdig im metaphysischen Sinne, denn sie « gründete » in den Trieben. Da die Psychoanalyse am Faktum des Todes (und was in ihm beschlossen ist) scheiterte, mußte sie auch eindeutig avitale Geschehnisse grotesk zu « Trieben » umdeuten und bei

---

[1]) Gemeint ist hier natürlich nicht das biologisch-empirische « Ableben », sondern das existenzielle « Ganzsein » des Menschen (vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*).

[2]) Daß die eindeutige Durchschlagskraft der Analyse Freuds samt ihrer Triebinterpretation zwar nicht am Bestand der Geistigkeit, aber dafür an der Tatsache des existenziellen Todes zerbrach, den sie nicht aufzuhellen vermochte, ist für den Einsichtigen ein seltsamer Hinweis auf bisher kaum gesehene Zusammenhänge von « Geist » und « Tod »; ich begnüge mich mit dieser vorläufigen Beifügung.

einer Totalinterpretation der menschlichen Existenz am entscheidendsten Punkte versagen.

Eine Interpretation der Analytik Martin Heideggers ist unvergleichlich schwieriger als eine solche Freuds, von dem die entscheidenden Werke bereits vorliegen. *Sein und Zeit*, das Hauptwerk Heideggers, wird nicht nur als « erste Hälfte », sondern ferner noch ausdrücklich als « vorbereitende » Arbeit bezeichnet. Was Heidegger intendiert, ist nämlich nichts Geringeres als eine « Fundamentalontologie », d. h. eine grundsätzliche Lehre vom « Sein überhaupt ». Den Zugang zu dieser in den Blick genommenen Ontologie bildet für Heidegger aber im Gegensatz zu den traditionellen Seinslehren das (immer als menschliches gefaßte) Dasein; seine « existenziale Analytik des Daseins » ist demnach Hermeneutik und Sichtbarmachung des Seins der « jemeinigen» Existenz und soll als solche allererst die eigentliche ontologische Seinsfrage in den Griff bringen. In unmißverständlicher Weise zieht er zwischen Biologie, Psychologie und – allerdings einseitig, nämlich empirisch-vergleichend verstandener – philosophischer Anthropologie einerseits und « Fundamentalantologie » andrerseits eine schroffe Grenze; er versucht, trotzdem Zugang und Leitfaden seiner immer im Blick behaltenen Ontologie über eine ausführliche Analytik des daseienden Menschen führen, dennoch einer metaphysischen Anthropologie auszuweichen, um zu einer von allen empirisch-anthropologischen Schlacken befreiten reinen Seinslehre vorzustoßen. Und hier erhebt sich die große – schon von G. Misch in seiner vornehm gehaltenen Heideggerdiskussion geäußerte – Frage, ob wirklich von der Basis einer vorgängigen, zwar bloß als Zugang und Freilegung des eigentlichen Seinsproblems gedachten « existenzialen Analytik des Daseins » überhaupt noch ein Weg in eine « Fundamentalontologie » zu führen vermag; oder ob uns, ergänze ich, nicht vielmehr die ontologische Aussageregion, in der wir *gesicherte* Urteile über das Sein überhaupt und die Existenz auszusprechen vermöchten, gerade kraft des Existenzseins wesentlich verschlossen ist.

Wie es sich nun auch mit der intendierten « Fundamentalontologie » und ihrer Erreichbarkeit auf dem existenzialanalytischen Wege verhalten mag: zweifellos ist die vorliegende Existenzhermeneutik ein außerordentlicher Wurf, dem in den Grundzügen mit peripheren Einwänden nicht beizukommen ist, ganz abgesehen davon, daß die Heideggersche Wucht und der verpflichtende Ernst seines Denkens jeden Kritiker zur selben Haltung veranlassen sollten. Außerdem ist dieser vorbereitende

Zugang der hermeneutischen Auslegung der Existenz von großem Ertrag. Die ganze Terminologie, mit der diese Analytik in Sicht gebracht wird, ist der existenziellen Sphäre des Menschen entnommen, wie es sich auch aus der Interpretation des sich « zunächst und zumeist » im « alltäglichen Verfallensein an das Man » befindlichen Menschen ergeben muß; was endlich als Sein des Daseins freigelegt wird, ist die « Sorge », die das Dasein im Gewissensruf zum « eigensten Seinkönnen » aufruft, welch letzteres seine Bedeutung angesichts des « vorlaufenden » Todes empfängt, in dem das Dasein allererst seine Gänze erreicht. Heidegger betont ausdrücklich, daß diese Begriffe existenzial-ontologisch und nicht ontisch-wertend gemeint sind. Aber gerade die in ihnen faktisch enthaltene Tiefsichtigkeit und ihre Fähigkeit, die alltäglich-empirische Existenzweise zu erhellen, legen immer wieder die Versuchung nahe, in Heideggers Werk dennoch eine – allerdings nicht empirisch, sondern existenzial begründete – metaphysische Anthropologie zu sehen, welche Versuchung durch das bisherige Fehlen der eigentlichen Ontologie erst noch unterstützt wird: die existenzielle Interpretation ist von solcher Eindrücklichkeit, daß man ihr Wesen als « vorbereitender Zugang » vergißt. Als ausdrücklicher Horizont der Existenzialanalytik wird die Zeitlichkeit bestimmt. Es wird sich nun im weiteren zeigen müssen, wie die Daseinsanalytik zur « Fundamentalontologie » führen kann und inwiefern die erstere als spezifischer Zugang zur Seinslehre dann, nachdem diese im Griffe des Philosophen ist, nicht doch noch die « rein » intendierte Ontologie anthropologisch unterbaut in dem Sinne, daß das erhellte Dasein doch mehr als *nur* Zugang zum Sein ist.

Das in der Analytik der Existenz aufbrechende Geschehen des Innewerdens der Grundlosigkeit des Menschen ist ein ewiges; zugleich besagt das sich in diesem Geschehen Anzeigende, daß die metaphysisch anthropologische Erhellung des Menschen immer nur in neue Auslegungshorizonte vorstoßen kann, ohne sich je in der stets erstrebten absoluten Begründung des Daseins beruhigen zu können. Es ist dem Menschen als einem vorläufigen Wesen versagt, die endgültige Anthropologie schreiben zu dürfen; anheimgegeben sind ihm nur die metaphysische Nötigung dazu und die Redlichkeit des Denkens, die ihn trotz der letzten Unaufhellbarkeit ständig in Atem halten.