

FREIHEIT IN VERANTWORTUNG VOR TRANSZENDENZ

Ethische Fragen bei Karl Jaspers

Ivan Kordić

UDK 123.1 Jaspers, K.

1. *Ethik, die keine philosophische Disziplin sein will*

Daß die Philosophie der Existenz von Karl Jaspers im wesentlichen Ethik ist, wenn auch nicht im Sinne einer philosophischen Disziplin, hat man schon zu seinen Lebzeiten gesehen, als die moralphilosophischen Aspekte seines Denkens im engeren Sinne kaum Gegenstand einer intensiven Erörterung geworden waren.¹ Mit seinen ethischen Überlegungen, die keine Moralphilosophie sein wollten, schien er aber nicht nur die überlieferten Formen der Moralphilosophie, sondern auch alle philosophische Ethik aufzuheben. Durch die Bestreitung der Möglichkeit einer Erkenntnis allgemeingültiger Normen hat er nämlich ihre überlieferten Grundlagen in Frage gestellt.²

Dies geschah im Angesicht des geschichtlichen Faktums, daß die festen Gebote und Verbote, die rational als Richtsätze denkbar und anwendbar wären, ihre Absolutheit verloren hatten. So war aus dem Philosophieren möglicher Existenz, wie Jaspers seine philosophische Tätigkeit verstand, keine Ethik möglich, die moralphilosophisch das Wahre kündigt. Aber es war eine Ethik möglich, die durch dialektische Erörterung im Selbstsein des Menschen einen ethischen Gehalt zu wecken suchte. Sie konnte man aber nicht abstrakt entwerfen, sondern in ihrem Sollen in der Daseinswirklichkeit des einzelnen Menschen, der Familie, der Gesellschaft und des Staates ergreifen, dies aus dem Anspruch der Religion und im Raume des Hervorgebrachten und des Verstandenen in der Kultur. Sie konnte sich in der Konkretheit des Lebens an das ursprüngliche Selbstsein des Menschen wenden, indem sie die Möglichkeit des Tuns in der geschichtlichen Welt nach allen Seiten durchzuschreiten suchte.

1 Vgl. W. Schneiders, Karl Jaspers in der Kritik, Bonn 1965, S. 134f.

2 Vgl. ebd., S. 135.

So sah Jaspers die erste Voraussetzung einer Ethik in der Bereitschaft eines Denkers, anzuerkennen und sich einzugestehen, was Daseinswirklichkeit ist, ohne diese Wirklichkeit als Maßstab und Quelle absolut zu setzen. Ihre zweite Voraussetzung fand er in der unendlichen Reflexion, in der das Fragen und das Erdenken keine Grenze kennen. Die dritte Voraussetzung der so verstandenen ethischen Überlegungen war die Bereitschaft, den Grund des Selbstseins, das ist und für sich einsteht, ernstzunehmen. Und gerade dank dieser Ernstnahme konnte sich die Ethik nicht auf einer einzigen Ebene des Allgemeinen bewegen.³ Sie mußte sich auf das konzentrieren, was man konkrete Situation des Lebens nennen kann, in der und aufgrund deren jede menschliche Entscheidung erfolgen kann.⁴ Diese Situationsethik ist doch nicht so unverbindlich, wie man es sich auf den ersten Blick vorstellen könnte. Hier rücken die inhaltlichen Wertvorstellungen eines liberalen Ethos der Humanität stark ins Blickfeld, die Jaspers nicht in Form einer expliziten Ethik formulieren wollte, weil er diese prinzipiell ablehnte. Stattdessen thematisierte er besonders in seinen Überlegungen über Grenzsituationen menschlichen Lebens und über existentielle Kommunikation ganz konkrete Werthaltungen, die man durch den Appell der Vernunft an möglichst viele Individuen in ihre sittlich-politische Grundeinstellung integrieren soll, womit man dann auch ihre Universalisierung fördern kann.⁵

In diesem Versuch einer Ethik, die keine abstrakte, allgemein normierte Moralphilosophie im Sinne der geschichtlich überholten Tradition sein will, weil sie die menschliche Existenz in ihrer konkreten Vielseitigkeit und Vielschichtigkeit erforschen soll, bringt Jaspers viele Fragen zur Erörterung, deren Beantwortung Grundlage für eine moderne, humanisierende Ethik bietet, die dem Selbstsein des Menschen in seiner Geschichtlichkeit und in seiner Gesellschaftlichkeit Rechnung trägt.

2. *Wille als Erscheinung der Freiheit*

In seinem Denken bringt Jaspers in erster Linie die Ohnmacht und die Krise des modernen Menschen zum Ausdruck, dessen Verhältnis zu sich selbst, zur Natur und zu Gott ist weitgehend zerstört. Die alten Sitten sind in Frage gestellt, die neuen sind noch nicht erschienen oder sie können gar nicht in

3 Vgl. K. Jaspers, *Philosophie II*, Berlin 1932, S. 362f. Zit. nach K. Jaspers, *Was ist der Mensch?*, Hrsg. H. Saner, München/Zürich 2000, S. 214f.

4 Vgl. W. Schneiders, *ebd.*, S. 147.

5 Vgl. K. Salamun, *Zur Vieldimensionalität von Jaspers' Denken und dessen Relevanz für die Politik*, in: *Karl Jaspers — Philosophie und Politik*, Hrsg. R. Wiehl und D. Kaegi, Heidelberg 1999, S. 31.

Erscheinung treten. Es schien ihm, daß es trotz großer wissenschaftlich–technischer Erfolge nur noch zwei Ideologien gibt: die Ideologie des Konsums und die der Sinnlosigkeit. Deshalb macht Jaspers das Faktum der Entfremdung zum Ausgangspunkt seines Denkens und sein Ziel ist die Befreiung von dieser Entfremdung.⁶ Diese Befreiung soll als ein Appell an die Menschen geschehen, für ihr inneres Leben, für ihre Freiheit, somit auch für ihr eigentliches Sein zu sorgen und die Verantwortung für sich und für Mitmenschen zu übernehmen. Dabei soll die menschliche Person im Sinne Kants Zweck an sich bleiben. Diese prinzipielle Haltung soll kein theoretisches und kein praktisches System werden, aber auch keine Grundlage eines Systems, weil jedes System geschlossen sein will. Denn diese Geschlossenheit symbolisiert und fördert Unfreiheit, gegen die Jaspers in seinem Denken ankämpft.⁷

Wegen seiner Ablehnung eines Systems wird Jaspers bisweilen als Philosoph der Schwebe und des Scheiterns bezeichnet. Der Mensch als Existenz leistet keine Existenzialanalyse, sondern eine Existenzerhellung, in der man das Sein des einzelnen Menschen erhellt und an seine Freiheit appelliert, daß er er selbst wird, seine Existenz aus seinem Ursprung verwirklicht. Denn auch die erkennende Weltorientierung wirft ihn an ihrer Grenze auf ihn selbst zurück. So ist seine Existenz im Grunde die Freiheit seines Selbstseins, das er verwirklichen soll und kann. Der Mensch entscheidet darüber, was er ist. Er ist ein freies Wesen, in seinem Selbstsein ist er frei, oder er hat Freiheit. Diese Freiheit hat Dasein, d. h. sie erscheint als Wille, und der Wille als Freiheit will sich selbst. Zugleich ist die Freiheit der Grund des Willens. Der Wille will sich selbst, er will aber auch etwas Anderes, was ein psychologisches Phänomen ist, das sich als solches beschreiben läßt. In diesem Sinne ist er die Einheit aus zwei Bestandteilen: aus Bewußtsein als dem Wissen des Zwecks und aus Gefühl des Strebens nach verschiedenen gegenständlichen Inhalten.

Der Wille konstituiert sich nach Jaspers erst im unterscheidenden Denken über Zweck und Mittel einer Handlung. Wenn sich aber der Wille in seiner Reflexion auf sich bezieht, so geschieht seine Selbsterhellung, die eine ständige Bewegung in ihm ist. Bei einer Entscheidung kämpfen viele Motive miteinander, aber erst in der Bewegung des Willens selbst, wenn der Mensch den Motiven gegenübersteht und die Entscheidung in Freiheit auch suspendieren kann, bezieht er sich auf sich selbst als Willen. Dieser Bezug entzieht sich der psychologischen Beschreibung, denn der Wille als solcher ist ein Selbstbewußtsein, in dem sich der Mensch nicht betrachtend sieht, sondern er verhält sich aktiv zu sich selbst. Aber dieses Verhalten ist nicht

6 Vgl. F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig 1929, S. 133.

7 Vgl. ders., *Existenzphilosophie lebendig oder tot?* Stuttgart 1963, S. 203.

etwas Schlechthinniges, sondern eine konkrete Selbstschöpfung in der ursprünglichen Wahl, die nicht mehr eine Wahl zwischen etwas ist, sondern die im Dasein das Selbst zur Erscheinung bringt.⁸ In dieser ursprünglichen Wahl verwirklicht sich die Existenz des Menschen. Sie gewinnt ihre Tiefe, wenn sie sich der Grenze bewußt ist, in der sie handelnd in der Enge der Welt und des Daseins ihre endliche Verwirklichung vollzieht. Der Mensch weiß dabei den Endzweck seines Handelns nicht, aber dieser wird im Augenblick als Gegenwart des Ewigen erfahren. Diese Gegenwart ist der Wille, der im Grunde die Gegenwart des Selbstseins ist.

In der Geschichte der Philosophie wird bekanntlich vielfältig versucht, Freiheit oder Unfreiheit menschlichen Willens zu beweisen. Nach Jaspers ist hier kein Beweis möglich, weil Freiheit kein Dasein ist, das man mit Verstand ergreifen kann. Alle Beweisführung trifft nicht das, was Freiheit ursprünglich ist, denn ihr Wesen kann man nicht auf dem Wege des objektivierenden Denkens erreichen. Für innere, ursprüngliche Freiheit des Menschen und seines Willens, für seine existentielle Unabhängigkeit, ist die objektive Freiheit existent und wichtig, aber nicht ausreichend. Wenn sich der Mensch nämlich existentiell als unabhängig und frei fühlt, dann weiß er diese Unabhängigkeit nicht als einen festen Bestand. Seine eigentliche Freiheit hat ihr Dasein in der Polarität, und zwar als das Leben in gemeinsamer Gattungssubstanz, in Wettlauf und Gesetz und als das persönliche Heraustreten der einzelnen Existenz; als das Geborgensein in einem Ganzen und als das an die Grenze Drängen; als das in sich ruhende Dasein und als das Dasein in der Zeit; als das Schauen einer gegebenen Welt in ihrer Ordnung und Hierarchie und als das auf Abenteuer Gehen in einem fragwürdigen Dasein. Dabei ist in dieser Unabhängigkeit kein Anfang und kein Ende gewußt und kein Ziel das letzte.⁹

3. *Verantwortung und Schuld im Selbstvollzug des Menschen*

Freiheit ist nach Jaspers eng verbunden mit Verantwortung. Weil sich nämlich der Mensch frei weiß, erkennt er sich auch als schuldig an. Er steht dafür ein, was er tat, denn er kann nirgendwo einen Ursprung finden, an dem als Anfang seine Verantwortung begann. Er kann auch seine Schuld nicht so begrenzen, daß er einen Anfang weiß, von dem an erst er schuldig wurde¹⁰.

8 Vgl. K. Jaspers, *Philosophie II*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 151.

9 Vgl. ebd., S. 168.

10 Vgl. ders., *Philosophie II*, Berlin 1932, Berlin/Heidelberg/New York 1973, S. 196.

Freisein bedeutet immer schon verantwortlich und schuldig sein, weil der Mensch als endliches Wesen nur begrenzte Fähigkeiten besitzt.¹¹

Der Mensch befindet sich in der Grenzsituation der Schuld, weil er in seinem existentiellen Entschluß zwischen vielen Möglichkeiten wählt. Wenn er ursprünglich existieren will, muß er eine ergreifen. Sobald er aber eine ergriffen hat, hat er andere für immer verloren. Um zu existieren, muß sich also der Mensch entscheiden, hat er sich aber entschieden, macht er sich anderen Möglichkeiten seiner selbst gegenüber schuldig, da er sie unterlassen muß und nicht verwirklichen kann. Durch die tiefste Entschiedenheit in der Wirklichkeit des Existierens gerät der Mensch nach Jaspers in eine objektiv unfaßliche Schuld, die ihm im schweigenden Hintergrund seiner Seele droht und die ihm unverständlich ist. Sie zerschlägt »am radikalsten jede Selbstgerechtigkeit wirklich werdender Existenz.«¹²

Aber der Mensch macht sich nur in jenem Bereich seines Existierens schuldig, in dem es auf ihn und seine Verantwortung ankommt. Diese Schuld und diese Verantwortung muß er auf sich nehmen, denn er kann in der jeweiligen Entscheidung nicht allen Göttern dienen, sondern nur einem.¹³ Deshalb ist die Quelle des Bösen, das der Mensch produziert, sein Unwille, sich frei zu entscheiden, aus seinem Ursprung zu leben und so seine Schuld auf sich zu nehmen. Dabei kann er sich durch seine Freiheit seiner Freiheit berauben. Das tut er, wenn er sich verschließt, abkapselt, womit sein Wille zum Ursprung des Bösen wird. Diesem kann man sich nur durch liebende Kommunikation erwehren, die Anlaß werden kann, daß auch der andere zum Sichselbstdurchsichtigwerden findet. Und wenn sich der Mensch in dieser liebenden Kommunikation versagt, sich selbst nicht genügend durchsichtig ist und nicht bereit wird zum Wagnis der Kommunikation, dann läßt er die »Quelle des Bösen«¹⁴ fließen.

Aber daß es Jaspers in seinem Verstehen der Verantwortung nicht nur um das menschliche Sein als solches und seinen Selbstvollzug, sondern auch um sein konkretes tägliches Handeln geht, zeigen seine klaren Stellungnahmen zu gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Fragen der Zeit. So ist es verständlich, daß er in einer seiner Notizen die Haltung Martin Heideggers in diesem Zusammenhang tadelt und seine Unterlassungen aufzählt: »Die Ablenkung dieses Philosophierens von der Verantwor-

11 Vgl. H. Buczynska-Garewicz, Freiheit und Verantwortung bei Jaspers, in: Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens, Hrsg. K. Salamun, München 1991, S. 139.

12 K. Jaspers, Philosophie II, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 247.

13 Vgl. ders., Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1963, S. 317.

14 Ebd., S. 323.

tung in der Lebenspraxis und der Politik. Die Entfernung von den existentiellen Wirklichkeiten... Die Unbereitschaft zu praktisch-verständigem Tun.«¹⁵

So trifft auch die Kritik von Hans Jonas an der Ethik von Kant, die nach ihm in der Tradition des Aristoteles steht, weil sie an das Individuum gerichtet und weil ihr Kriterium augenblicklich war,¹⁶ die ethischen Überlegung von Jaspers mit Sicherheit nicht, obwohl er dem Denken Kants in vieler Hinsicht sehr nahe steht. Denn für Jaspers kann nicht gelten, daß er die realen Folgen der menschlichen Handlungen nicht ins Auge gefaßt hat. Sein ethisches Prinzip war auch ein Prinzip der objektiven Verantwortung, nicht nur der subjektiven Beschaffenheit menschlicher Selbstbestimmung, was Jonas vielleicht mit Recht Kant zum Vorwurf macht.¹⁷

Nach Jaspers erfährt der Mensch in seiner Schuld die Begrenzung seiner Freiheit und übernimmt die Tatsache, daß er ist, was auch mit Verantwortung für sich selbst und für die Welt verbunden ist. Er ist schuldig und weiß nicht seit wann, wie und warum. Seine Schuld kann er nicht auf Gott oder auf eine Naturnotwendigkeit abschieben, obwohl er es immer wieder versucht.¹⁸ Denn auch das Böse ist, weil Freiheit ist. Und obwohl nur der Wille böse kann sein, besteht sein Böses doch in seiner Aktivität, durch die er sich im empirischen Eigendasein des Menschen gegen das mögliche Selbstsein der Existenz auflehnt. Der Wille will dabei nur das Dasein und wendet sich somit gegen mögliche Existenz. Er ist Umkehr gegen sich selbst, er verwirft sich als Sichselbstwollen. Im Ruinieren der Existenz ruiniert er sich selbst. Und im Ergreifen des Guten ist der Mensch unendlich offen, im Ergreifen des Bösen, d. h. im Verharren im bloßen Dasein, verliert er sich, denn »der gute Wille ist der Weg der Freiheit im Aufschwung des Selbstseins im bloßen Dasein, der böse der der Selbstfesselung in der Verwechslung von Selbstsein und Dasein.«¹⁹ Guter und böser Wille, verbunden mit Freiheit, sind Erscheinungen der möglichen Existenz im Zeitdasein, die man nur im existentiellen Vollzug erfahren kann. Und wenn man das Gute zu wissen denkt, dann kann es zu einer Gestalt des Bösen werden, weil jede Festlegung die unendliche Offenheit der Existenz und ihrer Möglichkeiten zerstört. Somit ist jeder Versuch des Menschen, auf die Freiheit zu verzichten, zugleich auch eine Ablehnung der Verantwortung für sich selbst und für die Welt, sowie eine Aufbürdung der Schuld, die man verleugnen und vermeiden will.

15 Ders., Notizen zu Martin Heidegger, Hrsg. H. Saner, München 1978, Notiz 178, S. 197.

16 Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 1979, S. 37.

17 Vgl. ebd., S. 37.

18 Vgl. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 368.

19 Ders., *Philosophie II*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 171.

Nach Jaspers ist Philosophie der existentielle Vollzug des Menschen, dies im Sinne der Annahme, daß die großen Gedanken und die philosophischen Systeme ihm nur können helfen, sein Denken und sein Tun zu entwickeln. Und wenn dies nicht geschieht, so wird er in seiner Ohnmacht vor der »Genialität« der angeblich Wissenden mutlos und läßt sich von ihnen beherrschen. Diese Mutlosigkeit verbreitet sich aber in erster Linie dort, wo der Mensch auf seine Freiheit zu verzichten versucht, seine Verantwortung nicht übernehmen will und eine Unterwerfung unter das Kommando eines Geheimnisvollen begehrt.²⁰ Diese Unterwerfung geschieht vor allem dann, wenn er nicht versteht, daß der Grund dafür, was er sein wird in jedem Augenblick durch sein Tun in ihm freigelegt wird und daß er, in seiner inneren Haltung auf sich selbst angewiesen, Verantwortung trägt für sein Sein als Ergebnis seines inneren Tuns.²¹

4. *Freiheit in Verantwortung vor Transzendenz*

Um den Menschen, seine Freiheit und seine Verantwortung zu verstehen, wendet sich Jaspers an die menschliche Subjektivität. Da steht er in der Tradition von Kant. Dabei sucht er auch die allgemeinen Merkmale dieser Subjektivität, die intersubjektiv, universell gelten sollen. Aber die Universalität im Sinne der traditionellen Metaphysik, die auch Kant anstrebte, ist nach Jaspers für den Menschen unerreichbar, sie ist nur im Sinne der Existenzerschließung möglich, die zusammen mit Weltorientierung und Transzendenz erfahren vor sich geht. Denn der Mensch ist mehr als er selbst über sich weiß, er lebt aus seinem Ursprung, den er nicht wissen, sondern nur erfahren kann. Und obwohl er endlich und durch vieles determiniert ist, ist er doch auch frei. In vielem, was er ist und sein wird, kommt es auf seine Entscheidung an. Er selbst wird er aber besonders in Grenzsituationen, an denen er auf sich selbst zurückgeworfen wird und seine Entscheidungen allein treffen muß. Und gerade in seinem Existieren bezieht er sich in seiner freien, geschichtlichen Kommunikation auf seinen transzendentalen Ursprung, den Jaspers als Transzendenz bezeichnet. Von dieser erfährt sich der Mensch als geschenkt.

Der Mensch hat also seinen Ursprung im Dunkeln seiner Transzendenz, die er nur ahnen oder erfahren, aber nicht wissen kann. Und wenn manche Kritiker Jaspers vorwerfen, er verstehe den Menschen nur als Werk seiner

20 Vgl. P. A. Schilpp, Hrsg., Karl Jaspers, Reihe: Philosophen des 20. Jahrhunderts, S. 827.

21 Vgl. K. Jaspers, Philosophie II, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 323.

selbst,²² so kann man diesen Vorwurf im Zusammenhang mit seiner Wertung der Transzendenz kaum aufrechterhalten.

Nach Jaspers kann Philosophie als Reflexion über den endlichen Menschen nichts Festes anbieten, woraus die partikulären Antworten über den Menschen deduktiv abzuleiten wären. Sie kann nur für jeweiligen Augenblick einen Einblick in die Seinsstruktur und in das innere Handeln des Menschen aufgrund dieser Struktur liefern. Und indem sie die menschliche Existenz ins Zentrum ihres Interesses stellt, kann sie dem heutigen Menschen zu seinem Ursprung, zu seinem Selbst verhelfen. Ihre Aufgabe ist es, »die Wirklichkeit im Ursprung zu erblicken und sie durch die Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe — im inneren Handeln — zu ergreifen.«²³ Der Mensch muß also seine Situation als eine von Grund auf endliche erkennen und trotz dieser Endlichkeit zu seinem Ursprung zu kommen suchen. Seiner Endlichkeit und Situationsgebundenheit bewußt, sucht er etwas Unendliches und Absolutes, das ihm Stütze geben könnte. Im Scheitern dieses Suchens ist er auf sich selbst zurückgeworfen, wobei er im Transzendieren über sich selbst als mögliche Existenz zu sich selbst, zu seinem Ursprung kommt. So ist das unbedingte, innere Handeln des Menschen durch rationale Zwecke nicht ganz bestimmbar und begründbar, es »hat durch Erfolg oder Scheitern kein letztes Kriterium seiner Wahrheit, sondern steht vor seiner Transzendenz als dem eigentlichen Sein.«²⁴

Nach Jaspers ist jeder von unseren Denkhorizonten, jedes Gegenstandsbewußtsein in einem Umfassenden, Umgreifenden, das ein anderer Ausdruck für Transzendenz ist, beschlossen, das nie Gegenstand oder sichtbarer Horizont werden kann. Dieses Umgreifende sieht er in zwei Perspektiven: als das Sein selbst und als das Sein, das wir selbst sind. In diesem Umgreifenden als ich selbst kommt für den Menschen jede andere bestimmte Seinsweise vor. Es kann man aber nicht wissen, es ist der nicht wißbare Ursprung allen Wissens. Und in der Vergegenwärtigung der Weisen des Umgreifenden sucht der Mensch die Stufen nicht in den Kategorien eines objektiv Vorkommenden, wie es Metaphysik seit Aristoteles tat, sondern in den Räumen des Umgreifenden. Er sucht nicht Seinsschichten, sondern Ursprünge des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, nicht ontologisch eine Welt gegenständlicher Bestimmungen, sondern periechontologisch den Grund dessen, woraus Subjekt und Objekt entspringen.²⁵

22 Vgl. H. Wittig, Das Menschenbild der Jaspers'schen Existenzphilosophie, in: Philosophische Studien 2/1951, Nr. 3–4, S. 338.

23 K. Jaspers, Existenzphilosophie, Berlin 1938, S. 1.

24 Ders., Philosophie I, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 121.

25 Vgl. ders., Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, S. 130.

Der philosophierende Mensch kann sich also nach Jaspers eines Anderen, das er selbst nicht ist und seiner selbst vergewissern. Das Andere, das Sein, das er nicht selbst ist, kann als Welt, Natur, oder aber als Transzendenz gedacht werden.

Das Umgreifende, das Sein, das der Mensch selbst ist, ist vielschichtig. Zuerst ist er als das Umgreifende das Dasein, dieser Leib, in dieser Welt, in der er sich als Gegenstand erforschen kann. Von ihm im Ganzen, im Einem, kann er nicht wissen, und als dieses Ganze ist er das Dasein als das Umgreifende. Aber das Umgreifende ist der Mensch auch als Bewußtsein überhaupt. Nur was in sein Bewußtsein kommt, ist für ihn Sein. Dieses Sein kann eine Bestimmung des einzelnen Seienden sein. Wenn er aber die Denkstruktur alles Gegenständlichen denkt, tut er es als Bewußtsein überhaupt. So nimmt er teil an einem Unwirklichen, an einer allgemeingültigen Wahrheit. Die Weise des Umgreifenden, das der Mensch ist, ist aber auch der Geist, der die Ganzheit des verstehbaren Denkens nach einer Idee immer wieder herstellen will.

Das Sein als das Umgreifende, das der Mensch in diesen Modifikationen selbst ist, ist nicht das Sein selbst. Der Mensch stößt ständig an die Grenze, wo ihm das Andere als Welt und das Andere, das er nicht einmal erforschen kann, Transzendenz, begegnet. Aber vom Ursprung, der die Existenz ist, werden alle Weisen des Umgreifenden beseelt. Diese ist nach Jaspers der dunkle Grund des Selbstseins, die Verborgenheit, aus der der Mensch sich selbst entgegenkommt und für die erst die Transzendenz wirklich wird.²⁶

So muß sich nach Jaspers das Philosophieren gliedern, »um aus getrennten Wegen erst zum Einem zurückzukehren.«²⁷ Philosophie als Weltorientierung denkt das All des Daseins, die Welt, als Existenzherhellung denkt sie die menschliche Ursprünglichkeit, die Existenz ist, als Metaphysik denkt sie das Eine, das Transzendenz ist. Auf sich selbst zurückgeworfen, nachdem er an die Grenze der Weltorientierung gestoßen ist, sucht der Mensch in seiner Existenz den Halt in der Transzendenz, die ihn mit den Chiffren als einer absoluten Gegenständlichkeit erfüllt. Die systematische Analyse dieser Gegenständlichkeit ist Metaphysik. Diese Gegenständlichkeit als eigentliches Sein, das von der Existenz als Hinweis auf das Absolute im Augenblick ergriffen wird, ist mit dem Instrumentarium objektivierender Vernunft nicht zu erfassen. So kann man die Gegenstände der Metaphysik nicht wissen, wie man empirische Gegenstände wissen kann. Der Mensch läuft aber immer Gefahr, aus ihnen fixierte Gegenstände zu machen. Dieser Gefahr erlag nach Jas-

26 Vgl. ders., *Vernunft und Existenz*, München 1960, S. 56.

27 Ders., *Philosophie I*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 27.

pers vor allem die traditionelle Metaphysik. Eine echte Philosophie muß aber jegliche Gegenständlichkeit ins Ungegenständliche transzendieren.

Aus diesen Überlegungen über die Formen der Transzendenz geht eigentlich klar hervor, daß in der Frage nach der Transzendenz auch die Frage steckt, inwieweit der Mensch in seiner Freiheit abhängig oder unabhängig ist. Er macht sich von vielem abhängig, aber in seinem existentiellen Ursprung ist er frei und schuldig, unabhängig und abhängig zugleich. In der Spannung zwischen diesen Polen erfährt er die Ohnmacht seines Willens und als Existenz seine Bezogenheit auf Transzendenz, ohne die er nur der Willkür ausgesetzt wäre. Wenn man aber Transzendenz als eine totale verstehen würde, wäre der Mensch nicht mehr frei, er wählte sich selbst nicht mehr. Nur in Freiheit erfährt er Transzendenz, d. h. er erfährt, daß er nicht nur aus sich selbst ist. Und in seinem beweglichen Freisein ist er auch in Bezug auf seine Transzendenz beweglich. In diesem Bezug wagt er einen Sprung aus der Immanenz in die Transzendenz, obwohl er im Zeitdasein bleibt. In diesem Sprung erfährt er sowohl seine existentielle Freiheit, im Unterschied zur immanenten Freiheit des Daseins, als auch sein Geschenksein von der Transzendenz. Dieser Sprung ist für Jaspers der Sprung von dem Umgreifenden, das der Mensch als Dasein, Bewußtsein und Geist, zu dem Umgreifenden, das er sein kann oder ist als Existenz. Er ist aber auch der Sprung vom Umgreifenden, das er als Welt erkennt, zu dem Umgreifenden, das das Sein an sich selbst ist. Und dieser Sprung entscheidet über die Freiheit des Menschen, die »nur mit der Transzendenz durch Transzendenz«²⁸ ist.

Da der Mensch im Zeitdasein ist, kann er nach Jaspers die Transzendenz nur erfahren, aber nie ganz erreichen. Wenn er das könnte, würden die Fragen nach dem Bösen und nach dem Guten verschwinden. Denn für ihn sind das Böse und das Gute »gar nicht, wenn die Dinge von der überpersönlichen Transzendenz her gesehen werden könnten.«²⁹ In seinem Sprung in die Transzendenz erfährt der Mensch die Notwendigkeit seines Geschenkseins von der Transzendenz, sowie die Freiheit, in der er wird, was er ist, im Ergreifen von sich selbst, d. h. aber im Ergreifen seiner Transzendenz im existentiellen Ursprung. In diesem Ergreifen entscheidet der Mensch in der Zeit, was ewig ist. Und wenn der Mensch versucht, sich von der Verantwortung für seine Taten wegzuschleichen, zur Ausrede flüchtend, daß er nicht frei sein kann, weil er in der Naturnotwendigkeit und Sollensnotwendigkeit der Gesellschaft steht, so muß er nach Jaspers doch ehrlich eingestehen: »Es kommt irgendwo und irgendwie auf mich selbst an.«³⁰

28 Ders., *Existenzphilosophie*, S. 21.

29 Ders., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 373.

30 Ders., *ebd.*, S. 358.

Obwohl der Mensch frei ist, oder gerade deswegen, fühlt er sich an verschiedene Mächte und an seine eigene Ohnmacht ausgeliefert. Er verzweifelt manchmal sowohl an seiner Freiheit, als auch an seiner ohnmächtigen Unfreiheit und sehnt sich nach Befreiung. Deswegen flüchtet er nicht selten von wilden Mächten zu persönlichen Göttern, von Göttern, die jenseits von Gut und Böse stehen, zu sittlichen Göttern, von vielen Göttern zu einem Gott. Denn auf diese Weise versteht er manchmal die Transzendenz, die er sich als den Ursprung seiner Freiheit vorstellt. Seine heutige und somit seine letzte Befreiung in der Geschichte ereignet sich nach Jaspers in der Freiheit, in der der persönliche Gott zur Chiffre der Transzendenz geworden ist. Diese Befreiung ist Befreiung von allen eigenen Gedanken und Vorstellungen zur Wahrheit selbst, vor der das Denken stillsteht und wo das Schweigen vor dem Unbegreiflichen, Transzendenten angebracht ist.³¹ Und nur Menschen, die selbst frei sind, können eine Gemeinschaft der Freien bilden. Sie lassen sich nicht vom inneren Drang oder von äußeren Mächten unfrei machen. Deshalb müssen sie immer wieder versuchen, sich von den Bindungen verschiedener Art zu befreien, unterwegs zur Befreiung und zur Freiheit bleiben. Denn die absolute Freiheit gibt es entweder nicht oder sie ist zumindest für den Menschen unerreichbar.

So versteht Jaspers Freiheit auch als Verantwortung vor der Transzendenz. Der Mensch als endliches Wesen trägt nämlich Verantwortung für seine Unvollständigkeit und Unvollkommenheit, für seine Unfähigkeit, an die Transzendenz heranzureichen, etwas anderes zu sein, als er ist. Dabei handelt es sich mehr um Verantwortung für das menschliche Sein als für das konkrete Handeln.³²

Für Jaspers ist die Wahl seiner selbst das Hauptmerkmal der Freiheit des Menschen. In der Wahl seiner selbst ist er für sich selbst verantwortlich. Durch die Wahl schafft er sein eigenes Wesen, soweit es in seiner Macht steht. Er ist durch seine Wahl. Nach jeder Wahl ist eine andere Wahl fällig. So bleibt es immer offen, was er sein wird. Auch wenn er nicht wählt, wenn sein Wesen noch in einzelner Nichtentscheidung aussteht, ist er durch den wählenden Entschluß im Ursprung, in seinem Umgreifenden, seiner selbst gewiß. Denn die Freiheit bleibt vordergründig, wenn sie rational zwischen Möglichkeiten wählt. Tiefere Freiheit ist die Wahl dessen, der sich durch seine mögliche Existenz übernimmt, im konkreten Leben, in konkreter Überlieferung. Dieses Sichübernehmen ist aber keine verzweifelte Trostlosigkeit des »ich bin nun einmal so«, sondern »die freie Unterwerfung unter ein unerkennbar

31 Vgl. ebd., S. 428.

32 Vgl. H. Buczyńska-Garewicz, ebd., S. 141.

Umgreifendes dadurch, daß ich in diesem Sosein, es verwandelnd, zu mir selbst komme.«³³

Der Mensch ist also nach Jaspers in das vielschichtige Umgreifende, das ihn bestimmt, eingebettet, und damit auch teilweise unfrei. Aber in diesem Umgreifenden öffnet sich ihm der breite Raum der Freiheit. Deshalb kann Freiheit nicht erkannt, sondern nur erhellt werden. Die Aussagen über sie sind nur ein indirekt hinzeigendes Kommunikationsmittel. So wie die Entscheidungsfreiheit unabgeschlossen und unvollendet ist, so sind auch die Aussagen über sie unabgeschlossen, unvollendet und beweglich. Aber sie lassen die ursprüngliche Freiheit erscheinen. Diese ursprüngliche Freiheit sieht sich aber zwei Notwendigkeiten gegenüber, der Naturgesetzlichkeit und der Sollensgesetzlichkeit der gesellschaftlichen Normen. Es besteht die Gefahr, daß sie in diesen Notwendigkeiten verschwindet, aber sie darf und kann sich ihnen nicht entziehen, sonst verliert sie ihren Erscheinungsboden. Als eigenständig und absolut wäre sie unmöglich. Nur Hegel hat versucht, die absolute Freiheit als Totalität aller Gegensätze und Notwendigkeiten in sich zu sehen. Für Jaspers ist aber die absolute Freiheit keine eigentliche Freiheit, weil in ihr die Existenz zugunsten des Allgemeinen und Totalen aufgehoben wird, sie verschwindet im Nichts. Der Inhalt der existentiellen Freiheit ist zwar ständig auch im Verschwinden. Wenn sie aber absolut wäre, hätte sie den Status von etwas Erreichtem. Damit wäre sie keine Freiheit mehr.

Der auf sich zurückgeworfene Mensch lebt aus sich und aus seiner Gegenwart im Ergreifen seines Absoluten, der Transzendenz, die er auch im Glauben zu ergreifen sucht. Dieser Glaube kann für Jaspers als der philosophische und als der Offenbarungsglaube verstanden werden. Der Offenbarungsglaube gründet auf einer Annahme der Offenbarung Gottes in der Welt. Dieser Glaube kommt in Autoritäten, Dogmen und Riten zum Vorschein. Der Offenbarungsglaube hält sich für absolut, das Absolute wird in ihm gegenständlich gedacht. Hier tritt Wissen und Sicherheit anstelle der Vergewisserung und der Gewißheit auf. Im philosophischen Glauben wendet sich der Mensch an die Transzendenz über ihre Chiffren. Doch die zwei Arten des Glaubens müssen nicht einander feindlich gegenübergestellt werden. Der philosophische Glaube, der ihm zugänglichen Wahrheit und der Ferne der allen Menschen aus der Verborgenheit zugewandten Transzendenz folgend, muß nach Jaspers auf die reale Offenbarung zugunsten der Chiffren in der Bewegung ihrer Vieldeutigkeit verzichten. Dieser philosophische Glaube kennt keine Autorität und kein Dogma, er bleibt angewiesen auf die Kommunikation unter den Menschen, »die notwendig miteinander reden, aber nicht notwendig miteinander beten müssen.«³⁴ Denn der Mensch ist zwar das We-

33 P. A. Schilpp, ebd., S. 774.

34 K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 110.

sen, das in seinem Existieren alles durchdringt, aber er schafft weder sich, noch das Andere. Und ihm ist das Höchste das Existieren aus dem Ursprung in Bezug auf die Transzendenz. Somit aber darf er auch seine Geschichtlichkeit weder verabsolutieren, noch objektivieren, noch verallgemeinern. Dies ist auch die Bedingung der echten existentiellen Kommunikation mit den Anderen.

Der Glaube ist für Jaspers auch die Seinsgewißheit der Liebe, die ausdrücklich bewußt und zugleich Seinsgewißheit im unbedingten Handeln wird. In seinem Ursprung ist er unbegründbar, er wird aber in Gedanken und Bildern verstanden. Der Glaube, der in der Gewißheit des Seins im Dasein steht, glaubt an dieses Dasein als an die Erscheinung seiner Existenz oder einer Idee.³⁵ In der Welt ist er die Beziehung auf die Transzendenz. Und der Glaube an die Menschen, das Vertrauen zu ihnen, ist aber für Jaspers die Vorbedingung des Glaubens an Ideen und an die Transzendenz.

Die Existenz des Menschen ist für Jaspers »das unüberwindbare, weil unendliche Ungenügen, das eines ist mit dem Suchen der Transzendenz. Existenz ist nur in Bezug auf Transzendenz oder gar nicht.«³⁶ Transzendenz ist im Grunde das Transzendieren zum Selbst des Menschen als Einem, das die Bedingung des Transzendierens zur Gottheit ist, so wie dieses Transzendieren zur Gottheit die Bedingung des Transzendierens zu sich selbst ist. Gott ist nach Jaspers jeweils Gott für den Menschen.³⁷ Das Eine der Transzendenz ist aber ein Anderes als der Mensch selbst.

Die Sprache der Transzendenz ist gegenständlich, weil der Mensch nur gegenständlich denken kann, aber Transzendenz ist nicht gegenständlich. In dieser Sprache hört er die Transzendenz, die besonders klar ist, wenn er zu sich selbst kommt. Diese Gegeständlichkeit der Transzendenz ist nicht leibhaftig, wie es von den Menschen manchmal gedacht wird. In verschiedenen Religionen ist sie Gott, der über den Menschen entschieden hat. Jetzt entscheidet über sie, nach Jaspers, das Philosophieren und die Lebenspraxis der Existenz. Der Mensch philosophiert und ergreift seine Existenz als bezogen auf Transzendenz. Hier helfen ihm die Chiffren. Sie treiben ihn zum Unendlichen, zum Udenkbaren.

Natürlich kann man die Frage stellen, ob Jaspers' Skepsis gegenüber der Transzendenz als einer Gegenständlichkeit und seine Zuhilfenahme der Chiffren für das Erahnen des Udenkbaren so ganz neu ist und ob er die Originalität dieses Gedankens für sich in Anspruch nehmen kann. Denn auch die negative Theologie gebraucht im Hinblick auf das Absolute seit Jahrhunder-

35 Vgl. ders., *Philosophie II*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 279.

36 Ders., *Philosophie III*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 6.

37 Vgl. ders., ebd., S. 121.

ten nur verneinende Aussagen, ohne deshalb die Transzendenz aufgeben oder sie als gegenständliche und starre Größe verstehen zu wollen. So scheint Jaspers mit seinem Rückgängigmachen von Kategorien wie Sinn, Ganzheit oder Geist diesem Denken zu folgen, weil es ihm darum geht, statt falscher Transzendenzen und verabsolutierender Immanenzen das Absolute in seiner überwältigenden Unfaßlichkeit in Erfahrung zu bringen.³⁸ Deshalb hat vielleicht R. Wisser recht, wenn er Karl Jaspers als großen Metaphysiker betrachtet und behauptet: »Wenn unsere Zeit einen großen Metaphysiker hervorgebracht hat — und Metaphysik fällt ja nicht mit rationaler Metaphysik zusammen –, dann ist es Karl Jaspers, dem es bei der Rettung der Metaphysik um die Rettung des Menschen von den Absolutismen, Dogmatismen, Totalitarismen geht, die ihn im wörtlichen Sinn um seine 'Existenz' zu bringen drohen.«³⁹ Denn man kann die weit verbreiteten Vorurteile, nach denen Metaphysik Absolutismus, Dogmatismus und Totalitarismus fördert, mit Gelassenheit in Frage stellen. Sie versuchte nämlich und versucht immer noch nur auf unendlich viele Weisen, sich dem Einen, dem Wahren, dem Guten, dem Schönen, dem Sein als solchem, nähern, wohl wissend, daß es nicht möglich ist. In dieser Tradition stehend, kann auch Jaspers die Transzendenz zu verstehen suchen, ohne den Vorwurf des Dogmatismus zu befürchten: »Die Transzendenz kann nicht als sie selbst, als ein Sein erkannt werden, sondern wie sie sich jeweils in der einzelnen Existenz und der Kommunikation der Existenzen offenbart. Nicht 'Gott' wird erkannt, sondern wie er in meine Seele tritt.«⁴⁰

5. *Freiheit und Transzendenz im Sollen der Existenz*

In seiner Philosophie wiederholt Jaspers die Grundlinien der philosophischen Systematik Kants. Im ersten Band seines Hauptwerkes »Philosophie« spricht er über Weltorientierung und zeigt unter dem Titel »Bewußtsein überhaupt« die Grenzen der theoretischen Vernunft, was der Grenzsetzung entspricht, die die »Kritik der reinen Vernunft« vornahm. Im zweiten Band ist das Thema »Existenzerhellung«. Da wendet er die Grenzerfahrungen der theoretischen Vernunft ins Positive. Wie Kant auf das Vernunftfaktum der Freiheit zurückging, die man theoretisch nicht beweisen kann, aber unter dem Anspruch des sittlichen Imperativs anerkennen muß, so kommt im Denken von Jaspers Existenz erst zu sich selbst, wenn sie von der Anonymität der

38 Vgl. R. Wisser, *Karl Jaspers: Philosophie in der Bewährung*, Würzburg 1995, S. 43.

39 Ebd., S. 45.

40 K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, Notiz 232, S. 247.

wissenschaftlichen Erkenntnis im Stich gelassen wird. Und auf dem Boden der inneren Existenzwahl eröffnet sich ein neuer Zugang zu den Wahrheiten der Metaphysik. Der dritte Band, in dem die Transzendenzerfahrungen der Menschheit in Philosophie, Kunst und Religion wiederholt werden, entspricht der moralischen Weltanschauung, die Kant in der Vernunftgewißheit der Freiheit in der Postulatenlehre der praktischen Vernunft errichtet hatte. So erhalten die klassischen Themen der Metaphysik, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die bei Kant die theoretische Vernunft in unlösbare Widersprüche verstrickten und die er auf dem Wege der praktischen Vernunft zu klären versuchte, bei Jaspers eine neue Legitimation als Lesen der Chiffrenschrift der Transzendenz im Lichte der sich selbst hellgewordenen Existenz.⁴¹

Deshalb wirft Jaspers' Philosophie der Freiheit auch das Problem der Beziehung zwischen Freiheit und Transzendenz in verschiedenen Formen und Bedeutungen auf. Dabei geht es um eine wesentliche Beziehung, da es keine Freiheit ohne Transzendenz gibt und da Transzendenz eine notwendige Bedingung der Freiheit ist. Die Erfahrung der Freiheit beinhaltet die Erfahrung der Transzendenz. Dabei ist Freiheit eine Forderung, die man nicht durch Definitionen erkennen, sondern nur in existentieller Erfahrung erhellen kann.⁴² Und der Wille des Menschen, der sich selbst in Freiheit will, ist nicht autonom, weil er ohne Transzendenz nicht möglich ist. Er ist nicht unbedingt, weil er seine Wurzeln in der Transzendenz hat. Wenn aber »keine Transzendenz wäre, so wäre die Frage, warum ich dann wollen sollte; es wäre nur noch Willkür ohne Schuld. Ich kann in der Tat nur wollen, wenn Transzendenz ist.«⁴³ Und der Ursprung des Wollens ist bei Jaspers doch keine Gnade Gottes, sondern eine menschliche Entscheidung, die aus der Unmittelbarkeit eigentlichen Selbstseins entspringt und die unbedingt ist, weil sie durch keine äußere empirische Ursache bedingt ist.⁴⁴ Trotzdem ist für ihn der Anstoß durch den Glauben an Gott die notwendige Bedingung, menschlichen Willen aus seinen empirischen und historischen Fesseln zu befreien. Denn ohne Transzendenz stagniert der Wille und er wird auf ein bloß naturhaftes Wollen reduziert.⁴⁵ Aber die Unterwerfung des Willens unter die Transzendenz geschieht nach Jaspers nur in Form eines selbständigen freiwilligen Aktes des Willens. Und indem er sich der Führung Gottes unterwirft, befreit er sich

41 Vgl. H. –G. Gadamer, Karl Jaspers, in: *Hermeneutik im Rückblick*, Ges. Werke 10, Tübingen 1995, S. 397.

42 Vgl. H. Buczynska–Garewicz, ebd., S. 128.

43 K. Jaspers, *Philosophie II*, Berlin 1932, Berlin/Heidelberg/New York 1973, S. 198.

44 Vgl. H. Buczynska–Garewicz, ebd., S. 132.

45 Vgl. ebd., S. 134.

selbst. So will Jaspers die Autonomie des Willens durch dessen Fremdbestimmung erreichen.⁴⁶

Hier stellt sich die Frage nach Qualität und Verbindlichkeit dieser Fremdbestimmung, die die Autonome des Willens nicht zerstören würde. Nach Jaspers muß der Mensch die allgemeinen ethischen Sollensgesetze in seiner existentiellen Entscheidung ergreifen, die das Allgemeine relativieren kann. Das Sollen ist eigentlich die Forderung der Gegenwart des menschlichen Selbstseins an den Menschen, bei der die Transzendenz spürbar wird. Und das Autonome der Freiheit der Existenz in Bezug auf Transzendenz besteht darin, daß die Stimme dieses Selbstseins eine Stimme an sich selbst von sich selbst ist, nicht die Stimme eines Gottes. In diesem Denken ist somit keine Ethik möglich, die die Verkündigung der Wahrheit für sich in Anspruch nehmen würde, sondern eine, die im menschlichen Selbstsein den konkreten geschichtlichen Gehalt des möglichen Tuns in dialektischer Erörterung weckt. Die Objektivitäten in Gestalt von Staat, Religion oder Kultur sind hier nur Hilfe und kein Maßstab. Trotzdem, oder gerade deswegen, stellt sich hier die Frage, ob es einen allgemeinen, normativen Grund gibt, der sich durch alle Bestimmungen menschlicher Existenz durchzieht. Die Annahme eines solchen Grundes ist das wesentliche Merkmal der ganzen abendländischen geistigen und geistlichen Tradition, die ihre Geltung weiterhin aufrechtzuerhalten versucht. Im Gegensatz zu diesem Suchen nach dem Allgemeinen und nach dem Normativen stellt sich auch die Frage: Ist nicht vielleicht das Unbewußte, das Zerstreute, das Triebhafte, das Vitale, das Hauptmerkmal des Menschen? Dynamik, Drang und Fülle des Lebens kommen nämlich vor allem hier zum Vorschein. Deshalb stellt sich auch die Frage: Wenn der heutige Mensch die allgemeine Normativität seines Selbstverständnisses von außen nicht akzeptieren und wenn er sein Wesen nicht erfassen kann, bzw. wenn sein Wesen eine Aufgabe und kein Bastand ist, ist es nicht dann auch so, daß er sein Wesen aus sich selbst ausschält, sich selbst konstituiert?⁴⁷

Jaspers versteht alle abendländische philosophische Tradition als eine Philosophie der Vergegenständlichung, der Objektivierung und der Fixierung des Unfixierbaren. Diese Philosophie scheint ihm unfruchtbar und sogar unmöglich zu sein, weil sie den lebendigen Vollzug des Denkens und des Existierens des Menschen in starre Begrifflichkeit einzufangen sucht. Aber das Wissen scheitert immer wieder und deswegen ist der Wille zur Wahrheit eine ständige Aufgabe und kein zu erreichender Bestand. Man kann höchstens das Umgreifende der Wahrheit im existenziellen Vollzug in den Chiffren, die auf

46 Vgl. ebd., S. 135.

47 Vgl. W. Brünig, *Philosophische Anthropologie*, in: *Philosophie im XX. Jahrhundert*, Hrsg. F. Heinemann, Stuttgart 1963, S. 571.

die Wahrheit hinweisen, erfahren, ohne einen fixierenden Abschluß zu erwarten. Dies hat bei ihm auch eine essentielle ethische Konsequenz. Er will nämlich eine Ethik aufbauen, deren Hauptmerkmal die Gründung des Sollens in der Existenz ist. Da aber Existenz Selbstsein bedeutet, kann eine solche Ethik nicht in normative Sätze gefaßt werden, die für alle gelten würden. Das existentielle Sollen entscheidet aus Freiheit, welche Normen es sich gibt. Seine Forderungen sind keine situationsblinden Rechtssätze, sondern Appelle, die auch vor Ausnahmen stehen. Eine existentielle Ethik ist somit nur als erhellende, appellative Vergewisserung für existentielles Handeln in konkreten Situationen möglich.⁴⁸ Das Sollen als ein existentielles ist für Jaspers in seiner Objektivität die Unwiderstehlichkeit der Forderung der Gegenwart des Selbstseins des Menschen an ihn selbst. Aber überall, wo der Mensch er selbst ist, ist er nicht nur er allein. In der Unbedingtheit des Sollens spürt er die Transzendenz. Dieses unbedingte Sollen erscheint geradezu als das Gebot der Gottheit, und zwar nicht nur als ihre Chiffre. Trotzdem ist der Imperativ des Sollens kein Wort Gottes, der verborgen bleibt. Das unbedingte Sollen ist das Autonome der Freiheit der Existenz, die sich selbst hört und zugleich in Bezug auf ihre Transzendenz steht. Die Existenz hört im Grunde ihr Selbstsein.⁴⁹

6. *Begründungsnot der Ethik und ein Bewältigungsversuch*

Aber trotzdem ist die Frage nach der Transzendenz als philosophische Frage zugleich auch eine religiöse. Als Frage nach Gott bewegt sie vor allem die Theologie und die Menschen, die manche philosophischen Probleme in ihrer religiösen Dimension betrachten wollen. Deshalb muß Jaspers, dessen Philosophie und Religion sich aufs engste zu einem philosophischen Glauben verbinden, religiöse Interessen berühren und vonseiten der Religion eine Kritik provozieren. Durch seine besondere Position, die zwischen Christentum und Nihilismus pendelt, fordert er Überlegungen über Glauben und Atheismus und über ihre ethische Relevanz heraus.⁵⁰ Er spricht zwar nicht über den Tod Gottes, wie Nietzsche, aber er steht nicht weit entfernt von Heideggers Annahme, daß Nietzsches diesbezügliche Behauptung kein Wort des Atheismus, »sondern das Wort der Onto-Theologie derjenigen Metaphysik« ist, »in der sich der eigentliche Nihilismus vollendet«.⁵¹ Denn der Gott dieser

48 Vgl. H. Saner, in: Karl Jaspers, *Was ist der Mensch?*, München/Zürich 2000, S. 204f.

49 Vgl. K. Jaspers, *Philosophie II*, Berlin 1932, S. 361. Zit. nach K. Jaspers, *Was ist der Mensch?*, S. 213.

50 Vgl. W. Schneiders, ebd., S. 190.

51 M. Heidegger, *Nietzsche 2*, Pfullingen 1961, S. 348.

metaphysischen Theologie ist für Heidegger kein lebendiger, sondern ein »ungöttlicher«⁵² Gott, weil er im ontologisch–kausalen Denken seine ihn konstituierenden Eigenschaften wie Heiligkeit und Hoheit, Ferne und Nähe, Verborgenheit und Geheimnisfülle verliert. Er ist nicht mehr ein Gott, sondern ein bloßer Begriff, über den der Mensch verfügen kann. Und da die Onto–Theologie mit Gott als einem erweisbar Wirklichen umgeht, büßt er an seiner Wirklichkeit ein. Dieser Gott ist nicht der sich geheimnisvoll zeigende, sondern der in Axiomen und Begriffen bewiesene Gott. Heidegger geht es um den »göttlicheren« Gott.⁵³ Darum geht es, und vielleicht noch mehr, auch Karl Jaspers, der seine Existenzerhellung auch als Existenzbewältigung sieht, die ohne gewisse ethische Verbindlichkeit nicht auskommen kann.

Und gerade die Suche nach diesem »göttlicheren« Gott hat nicht nur theologische und existentiell–philosophische Implikationen, sondern auch ethische, und zwar im Zusammenhang mit der Frage nach der Begründungsnot der modernen Ethik. Denn mit der Notwendigkeit der Ethik auch in der technischen Welt ist nicht ihre Möglichkeit erwiesen, zumal die geschichtliche Vernunft als verfügbare Basis dieser Ethik unzureichend zu sein scheint, um eine allgemeingültige Entscheidung des Menschen legitimieren zu können. So ist es kein Wunder, daß man auch in der heutigen Zeit versucht, diese Begründungsnot mit Hilfe jener philosophischen Disziplin zu bewältigen, die in der Geschichte als Metaphysik bekannt wurde und von der man immer wieder das Letztgültige erwartete. Und gerade die Forderung metaphysischer Begründung zeigt, daß die angewandte Ethik ihr wichtiges Problem aus der Theologie erbt. Auch Ethik steht unter der Maßgabe, Verbindliches, Letztgültiges für ein Ethos zu liefern und den Gewißheitsgrad religiöser Überzeugung auf philosophischem Wege zu erreichen.⁵⁴ Aber sie steht bei Jaspers immer in einer Spannung, die aus einem Dualismus zwischen der Metanorm, daß nur das als verbindlich gelten dürfe, was sich in einem idealen Diskurs als für alle akzeptabel erweise, und den konkreten Diskursen, die entscheiden sollen, was in der konkreten Situation gelten soll.

Nach Jaspers beruht die ethische Unbedingtheit auf der Annahme, daß das Allgemeine der Norm in die Vorentscheidung der Existenz einbezogen wird. So basiert sie nicht auf einer metaphysisch aufgestellten Kategorie. Denn die moralischen Normen würden tot bleiben, wenn sie von der Existenz nicht angeeignet wären. Demzufolge befindet sich die Unbedingtheit auf der

52 Ders., Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in: Holzwege, GA 5, Frankfurt 1977, S. 254.

53 Vgl. P. Brkic, Martin Heidegger und die Theologie, Mainz 1994, S. 223ff.

54 Vgl. A. Gethmann–Siefert, Ethos und metaphysisches Erbe. Zu den Grundlagen von Hans Jonas' Ethik der Verantwortung, in: H. Schnädelbach/G. Keil, Hrsg., Philosophie der Gegenwart, Gegenwart der Philosophie, Hamburg 1993, S. 171f.

Seite der Subjektivität und nicht auf der Seite der Normalgemeinheit. Dadurch wird die Autonomie der Objektivität stark relativiert. Denn die Existenz bleibt immer in der Schwebelage zwischen sich selbst und dem Erfordernis der Verpflichtung. Und diese Schwebelage kann aufgrund der Tatsache, daß sich die menschliche Existenz immer auf die Transzendenz bezieht, nicht aufgehoben werden.⁵⁵ Dies auch und vor allem deswegen, weil weder Existenz noch Transzendenz etwas Objektivierbares und Fixierbares sind. Sie sind im Grunde Vollzugerscheinungen des Selbstseins des Menschen, der sich in seiner Raumzeitlichkeit seiner Endlichkeit bewußt ist. Er will sich in seiner Freiheit verwirklichen, seine Begrenztheit und seine Endlichkeit bewältigen. Und dabei stößt er auf Hindernisse, die ihn auf seine Verantwortung und auf seine Schuld zurückwerfen, die zum Wesen seiner Existenz gehören. In seiner Immanenz und in seiner Transzendenz fühlt er sich für das Immanente und für das Transzendente offen. Aber in dieser Offenheit begegnet er auch der Tatsache der Einschränkung seiner Freiheit, die er nicht nur als Zwang, sondern auch als Bedürfnis empfindet, und die in Sollensgesetzen zum Ausdruck kommt, die in ethischen und in religiösen Normen in Geschichte und in Gegenwart ihren Niederschlag gefunden haben. Jaspers will sie als Chiffren der Freiheit und der Transzendenz des Menschen betrachten und nicht als feste Vorschriften, die die Existenz des Menschen sowohl seiner Freiheit als auch seiner Transzendenz berauben könnten. Diese Chiffren sollen in all ihrer Absolutheit doch als absolut relativ verstanden werden.⁵⁶

55 Vgl. M. Potepa, Kant und Jaspers — ein Vergleich der Freiheitsauffassungen der beiden Denker, in: Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens, Hrsg. K. Salamun, München 1991, S. 151.

56 Vgl. dazu vor allem K. Jaspers, Philosophie II, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, S. 168, 247, 323.