

Ein Umschwung. Lauernd, ängstlich, hoffend umschleicht die Antwort die Frage, sucht verzweifelt in ihrem unzugänglichen Gesicht, folgt ihr auf den sinnlosesten, das heißt von der Antwort möglichst wegstrebenden Wegen.

Franz Kafka

1. Einleitung

Der Titel dieser Arbeit mag zunächst befremdlich klingen. Was sind „existenzielle Problemlagen“? Und wie können sie für die Frage nach dem gelingenden Leben wichtig werden? Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, den existenzphilosophischen Beitrag zur Philosophie des guten Lebens zu beleuchten. Die Fragestellung, der ich folgen werde, ist nicht neu, jedoch ist ihre systematische Beantwortung bisher bruchstückhaft geblieben. Mit einigen allgemeinen Bemerkungen zur Philosophie möchte ich in das Thema und die Fragestellung dieser Arbeit einführen.

1.1 Die Philosophie und die Rolle des Skeptikers

Bekanntlich beschäftigt sich die Philosophie mit den allgemeinsten oder grundsätzlichen Themen. Zu ihnen gehören die klassischen „Wesens“-Fragen nach Wahrheit, Erkenntnis, nach dem Guten und der Gerechtigkeit, die Frage nach dem Sinn von Freiheit, Kausalität und personaler Identität, die so genannten letzten Fragen nach dem Tod, nach Gott und dem sinnerfüllten Leben sowie alle mit diesen Begriffen zusammenhängenden Probleme wie z. B. das Leib-Seele-Problem. Die Auflistung ist unvollständig, doch sie zeigt eine Gemeinsamkeit auf, die sich durch alle Themen der Philosophie hindurchzieht: Es geht stets um Fragen oder Probleme, die *unser Selbstverständnis* angehen – unser Verständnis dessen, wer wir sind und welchen Platz wir in der Welt einnehmen.

Wir verstehen uns als Menschen, die frei und verantwortlich handeln. Das ist uns wichtig, weil wir unsere Handlungen einander moralisch zuschreiben und letztlich in wechselseitiger Anerkennung unsere Würde aufrechterhalten wollen. Ferner verstehen wir uns als Menschen, die Sachverhalte nicht nur annehmen oder vermuten, sondern die sicheres Wissen haben über sich und die Welt. Schließlich sind wir auf ein Grundmaß existenzieller Sicherheit angewiesen, und das macht es notwendig, in einer Welt zu leben, in der es eine erkennbare, verlässliche Ordnung, mithin Naturgesetze gibt, die es uns erlauben, uns zu orientieren, aus Erfahrungen zu lernen und Ziele zu verwirklichen. – Im Leben begleiten uns diese und andere Grundansprüche so selbstverständlich, dass wir uns ihrer meist gar nicht bewusst sind.

Wir sind jedoch auch Menschen, die zur Selbstdistanz und zum kritischen Hinterfragen ihrer eigenen Ansprüche fähig sind. Sobald wir uns bewusst machen, welche davon für uns wichtig sind und wir sie zum Thema rationalen

Nachdenkens machen, drängen sich Zweifel auf. Gehen wir den Zweifeln nach, nehmen wir die Perspektive des *Skeptikers* ein. Für den Skeptiker ist charakteristisch, dass er auf *Probleme* aufmerksam macht, die unser Selbstverständnis, z. B. unser Selbstverständnis als wissende Menschen infrage stellen.¹ Der Skeptiker ist eine *herausfordernde* Figur: Sofern wir überhaupt bereit sind, uns über uns selbst rational Rechenschaft abzulegen, zwingt der Skeptiker uns dazu, die unhinterfragten Überzeugungen, die für unser Selbstverständnis so wichtig sind, angesichts der von ihm genannten Problemlage mit Gründen zu rechtfertigen. Gründe, vielleicht letzte Gründe zu finden für Überzeugungen oder Haltungen, die für unser menschliches Selbstverständnis zentral sind, ist ein genuin philosophischer Anspruch. Diesen Zusammenhang, und welche Rolle die Figur des Skeptikers darin spielt, möchte ich kurz anhand des Wissens- oder *Erkenntnisanspruchs* erläutern.

Spätestens seit der frühen Neuzeit haben sich Philosophen immer wieder hypothetisch mit Szenarien einer umfassenden Sinnestäuschung befasst. Folgt man der Hypothese René Descartes', kommt unsere Sinneserfahrung einer traumartigen Einbildung gleich, die uns von einem „bösen Geist“ eingegeben wird,² bei Hilary Putnam ist sie das Ergebnis computergesteuerter biochemischer Stimulationen unserer Gehirne;³ unter den zahlreichen, vorwiegend in Film und Science-Fiction-Literatur ausgemalten Szenarien ist die „Matrix“-Situation wohl am bekanntesten. Nach all diesen Täuschungsszenarien leben wir in Wirklichkeit in einer ganz anderen Welt, haben eine ganz andere Biografie, als wir glauben und verlieren nach einigen von ihnen sogar unsere physische Integrität, kurzum: Unter den darin beschriebenen Bedingungen würde das meiste dessen, was wir über uns selbst und über die Welt zu wissen glauben, falsch.

Zum Gegenstand philosophischer Reflexion sind derartige Täuschungsszenarien deshalb geworden, weil sie eine Überlegung nahe legen, die unsere Wissensansprüche grundsätzlich infrage stellt und die man als die Reflexion des *erkenntnistheoretischen Skeptikers* bezeichnet:⁴ Um Wissen über die Welt haben zu können, sagt der philosophische Skeptiker, müssen wir zumindest die Möglichkeit umfassender Täuschungen der oben genannten Art ausschließen können. Das jedoch können wir nicht auf empirischem Wege tun, weil alle Erfahrungsbelege, die wir dagegen geltend machen möchten, selbst von der Täuschungsannahme betroffen wären; so, wie etwa Putnams Hypothese von den computerstimulierten Gehirnen formuliert ist, könnten wir nie-

¹ Gleich vielen anderen habe auch ich keinen Weg gefunden, ohne störende sprachliche Umständlichkeiten weibliche Formen zu integrieren. Deshalb muss ich es bei dem kargen Hinweis belassen, dass mit grammatikalisch männlichen Ausdrücken wie „der Skeptiker“, „der Philosoph“ u. dgl. m. in dieser Arbeit stets ebenso Frauen wie Männer angesprochen sind (sofern sie sich nicht eindeutig auf eine zuvor benannte männliche Person zurückbeziehen).

² René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, 1641.

³ Hilary Putnam: *Reason, Truth and History*, 1981.

⁴ Vgl. Peter Bieri in: Ders. (Hrsg.): *Analytische Philosophie der Erkenntnis*. Frankfurt/Main: Athenäum Verlag 1987, S. 48 ff.

mals auf der Basis unserer Erfahrungen herausfinden, dass wir getäuscht werden. Daraus folgert der Skeptiker, dass alles, was wir auf der Grundlage unserer Erfahrungen zu wissen glauben, also der allergrößte Teil unseres vorgeblichen Wissens, kein echtes Wissen ist. – Die skeptische Schlussfolgerung ist eine Herausforderung: Wenn wir unser Selbstbild als wissende Menschen aufrechterhalten wollen, müssen wir uns der Frage stellen, ob und wie wir angesichts der skeptischen Überlegung überhaupt etwas wissen können, und d. h. insbesondere: Wie können wir etwas wissen, wenn wir nicht in der Lage sind, die Möglichkeit auszuschließen, dass wir umfassend getäuscht werden?

Damit sind wir zu einer Frageform gelangt, die für die Philosophie kennzeichnend ist: die Frageform „*Wie ist es möglich, dass ...*“. Wie d. h. *unter welchen Bedingungen* es möglich ist, berechnete Erkenntnisansprüche zu erheben, ist eine Frage, die Immanuel Kant an die apriorische Urteilspraxis in der klassischen Metaphysik wie auch in Teilen der Naturwissenschaften richtete.⁵ – Bleiben wir einen Moment bei Kant. Motiviert wurde die Frage Kants durch skeptische Überlegungen David Humes, die zunächst nur jegliche epistemischen Ansprüche von Kausalaussagen infrage stellten,⁶ in Kant aber erkenntnistheoretische Zweifel nicht nur an dem Kausalsatz („Jedes Ereignis hat eine Ursache“), sondern an allen erfahrungsunabhängigen Urteilen weckten, deren allgemeine und notwendige Geltung nicht bereits durch die Bedeutung der in ihnen vorkommenden sprachlichen Ausdrücke („analytisch“) garantiert wird. So gelangte Kant zu der allgemeinen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, deren Beantwortung zwei Ziele hatte: Sie sollte eine befriedigende Erklärung für die Unmöglichkeit der erfahrungstranzendenten Metaphysik als Wissenschaft bieten und dabei zugleich zeigen, dass und warum andere Wissenschaftsbereiche, die synthetisch apriorische Sätze enthalten, möglich sind. – Allerdings ging es dabei nicht allein um epistemisch oder wissenschaftlich vertretbare Urteilsbildung, sondern immer auch um die Welt, auf die wir uns dabei beziehen, m. a. W.: um die von uns allen geteilte Welt objektiver Sachverhalte. Als Bezugswelt unserer apriorischen wie empirischen Erkenntnisurteile steht sie bereits mit Descartes' skeptischer Reflexion auf dem Spiel. Und so versuchte Kant darüber hinaus die substanzielle „empirische Realität“ unserer Außenwelt gegen den cartesianischen Skeptizismus kritisch zu verteidigen.⁷

So weit bleibt die Kantische Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit“ auf unseren Anspruch beschränkt, einen epistemischen Zugang zur Welt zu haben. Doch lässt sie sich auch an die übrigen Ansprüche richten, die mit unserem Selbstverständnis als nicht nur wissende, sondern frei und moralisch verantwortlich handelnde Menschen verbunden sind. So können wir mit Kant weiter nach den Ermöglichungsbedingungen dafür fragen, dass *moralische*

⁵ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787.

⁶ Vgl. David Hume: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748.

⁷ Vgl. die „Widerlegung des Idealismus“ in der *Kritik der reinen Vernunft*, Zweitaufgabe (B) von 1787, S. 274-279.

Regeln gelten wie z. B. der Grundsatz, dass man niemanden instrumentalisieren („bloß als Mittel brauchen“) darf.⁸ Ob nun ausdrücklich oder nicht – auch diese Frage wird durch einen Gegenstandspunkt provoziert, der einem Skeptizismus im Bereich der praktischen Vernunft gleichkommt. Er wird von dem *moralischen Egoisten* eingenommen, der moralische Geltungsansprüche grundsätzlich in Zweifel zieht oder bestreitet.

Im Sinne eines grundsätzlichen, zweifelnden Hinterfragens finden wir die Figur des Skeptikers in allen Themenbereichen unseres Selbst- und Weltverständnisses wieder. Das hat seinen Grund darin, dass uns in ihr die zweifelnd-kritische Seite unserer selbst begegnet. Wollen wir uns dieser Seite stellen, müssen wir uns mit ihr, d. h. mit den durch skeptische Überlegungen aufgeworfenen Problemen rational auseinander setzen, um in grundlegenden Fragen zu einem konfliktfreien Selbstverhältnis zu gelangen. – Dieses Ziel, in dem, wie wir uns verstehen, mit uns selbst im Einklang zu leben, verweist bereits auf unser *Interesse an einem guten Leben*. Denn ein gutes und gelingendes Leben zu führen ist bei alledem vielleicht unser höchstes Interesse und deshalb seinerseits Thema einer philosophischen Disziplin.

1.2 Die Frage nach dem guten Leben, existenzielle Problemlagen und die Ziele dieser Untersuchung

Die Philosophie des guten Lebens lässt sich als der Versuch auffassen, eine allgemeine Antwort auf die Frage zu finden: „Wie sollen wir leben, um ein gutes Leben zu führen?“ Schon die Formulierung dieser Frage aber wirft ihrerseits Fragen auf, die vorab zwei Worterklärungen nötig machen.

Erstens ist es wichtig zu beachten, dass der Ausdruck des „guten“ Lebens hier *noch keinen spezifisch moralischen Sinn* hat. Er verweist auf das *für uns gute*, m. a. W.: auf das *gelingende* oder im Ganzen glückliche Leben. Ob ein Leben, um zu gelingen, auch ein moralisch gutes Leben sein muss, ist umstritten und soll deshalb durch die Begrifflichkeit der Frage nicht vorab entschieden werden. Um einer Verwechslung mit der moralischen Qualität eines guten Lebens schon in der Wortwahl vorzubeugen, werde ich im Nachfolgenden statt vom „guten“ stets vom „gelingenden“ Leben sprechen. Mit „wir“ sind zweitens wir alle *als Menschen* angesprochen, sodass die Frage stets implizit Bezug nimmt auf das, was uns in unserem Menschsein auszeichnet und was ich in diesem Kontext eine *conditio humana* nennen will. Macht man die Bezüge explizit, so hat die Grundfrage der Philosophie des guten Lebens genauer den Sinn: „Wie sollen wir, gegeben unsere *conditio humana h*, leben, um ein gelingendes Leben zu führen?“ (wobei für „*h*“ jeweils die vorausgesetzte Bestimmung der *conditio humana* einzusetzen ist).

Der meist implizite Bezug auf eine *conditio humana* muss nicht ausdrücklich erwähnt werden, solange sie für die Frage nach dem gelingenden Leben

⁸ Vgl. die zweite Formel des „kategorischen Imperativs“ in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785.

kein *Problem* aufwirft. Für den Fall aber, dass die *conditio humana* ein solches Problem aufwirft, ein Problem, das *die Möglichkeit einer gelingenden Lebensführung infrage stellt*, muss der Bezug auf sie explizit gemacht werden. Allerdings wäre damit zugleich eine noch grundlegendere Frage als die anfangs gestellte aufgeworfen. Denn wenn es ein Problem geben sollte, das die Möglichkeit gelingender Lebensführung überhaupt fraglich werden lässt, dann erhält die Frage den Sinn: „Wie *können* wir überhaupt leben, um ein gelingendes Leben zu führen?“, oder, um es differenzierter auszudrücken: „*Können* wir überhaupt ein gelingendes Leben führen? Und wenn ja, *wie?*“ Diese Frage ist logisch grundlegender als die Ausgangsfrage, insofern sie die Möglichkeit dessen in Zweifel zieht, was die Ausgangsfrage noch voraussetzt.

In der Philosophie des guten Lebens sind durch ihre Schriften, neben vielen anderen, Friedrich Nietzsche, Sören Kierkegaard und Martin Heidegger wichtig geworden. Alle drei gelten als bedeutende Vertreter der Existenzphilosophie, deren Beitrag zur Frage nach dem guten Leben meines Erachtens gerade darin seine Besonderheit hat, dass jeder von ihnen auf Problemlagen der gerade genannten Art aufmerksam macht: Problemlagen, die durch die menschliche Existenz selbst bedingt sind und die Möglichkeit eines gelingenden Lebens infrage stellen. Um diese Problemlagen aufzufinden, haben sich die genannten Autoren methodologisch von dem Gesichtspunkt einer Analyse existenzieller Stimmungen leiten lassen. – Um diese Heuristik zu verstehen, muss zunächst der Begriff *existenzieller Stimmungen* erläutert werden. Auf diesem Wege lässt sich auch die eingeschlagene Fragerichtung noch einmal neu entwickeln und weiterführen. Was ist also unter „*existenziellen Stimmungen*“ zu verstehen und wie können sie für die Frage nach dem gelingenden Leben relevant werden?

„Existenziell“ möchte ich zur Voraborientierung diejenigen Stimmungen nennen, die einen Menschen *mit der Frage nach dem Gelingen des eigenen Lebens konfrontieren* und ihn dazu bewegen, dieses Gelingen zu *verneinen* oder zweifelnd *infrage zu stellen*. Sie können sich angstvoll fragend, aber auch in der Form negativ wertender Urteile ausdrücken wie: „Ich kann“ (und das hat stets den Sinn: „um des Gelingens meines Lebens willen“) „nicht so weiterleben wie bisher“ oder „Ich will nicht so weiterleben wie bisher“ oder „Dieses Leben, das ich führe, ist es mir nicht wert, gelebt zu werden“; und sie können in der Überzeugung von der Ausweglosigkeit der eigenen Lebenssituation in das verzweifelte Urteil übergehen, (nicht nur nicht so wie bisher, sondern) überhaupt nicht mehr weiterleben zu wollen. – Fraglos haben derartige Stimmungen für das Leben jedes Menschen, der sich mit ihnen trägt, eine große Wichtigkeit. Diese persönliche Relevanz lässt sich daraus erklären, dass sie, genauer gesagt deren implizite Wertungen, geradewegs ein (*Negativ-*) *Kriterium* dafür abgeben, wie es um das Gelingen des Lebens eines Menschen steht. Sich ihnen zu stellen, sie in eine *positiv-gutheiße Einstellung* zum eigenen Leben umzuwenden sowie die Bedingungen dafür zu schaffen, ist erforderlich, wenn das eigene Leben nicht misslingen soll.

Freilich folgt aus der individuell-persönlichen Relevanz existenzieller Stimmungen nicht unmittelbar deren Relevanz für die philosophische Frage nach dem gelingenden Leben. Schließlich kann es im Einzelfall die verschiedensten Gründe haben, dass ein Mensch sich stimmungsmäßig der Gefahr des Misslingens seines Lebens ausgesetzt sieht: das Scheitern einer Lebensplanung, Fehlentscheidungen, verpasste Chancen, auch allgemeine Chancenlosigkeit, unverschuldetes Misslingen im Kleinen und tragisches Pech etc. – Gründe, die so verschieden und zufällig sind wie die Lebenssituationen der betroffenen Menschen. Sie alle aufzuzählen und als Negativbedingungen zu systematisieren kann weder im Interesse einer allgemeinen Konzeption gelingenden Lebens sein, noch von ihr geleistet werden. Für die philosophische Frage nach dem gelingenden Leben relevant werden existenzielle Stimmungen erst dann, wenn sie auch als Reaktion auf bestimmte *allgemeine* Gründe für das Misslingen des je eigenen Lebens aufgefasst werden können, Gründe, die auf eine *die Existenz des Menschen betreffende* Problemlage verweisen, die die Möglichkeit eines gelingenden Lebens generell infrage stellt.⁹ Kann nämlich eine derartige Auffassung existenzieller Stimmungen ausgearbeitet und plausibilisiert werden, so fordert dies jede philosophische Theorie eines guten Lebens, die diese Möglichkeit bejaht, dazu heraus, sie in Auseinandersetzung mit der aufgewiesenen Problemlage zu begründen.

Die vorliegende Untersuchung ist von der Überzeugung geleitet, dass sich in der Philosophie Nietzsches, Kierkegaards und Heideggers jeweils eine Konzeption exemplarischer Stimmungen auffinden lässt, die tatsächlich *jede Theorie eines guten Lebens* vor eine solche Herausforderung stellt: Bei Nietzsche ist es die Verzweiflung des „Nihilismus“, bei Kierkegaard die Verzweiflung eines strukturellen „Mißverhältnisses“ im eigenen Selbst und bei Heidegger die Angst vor dem „Nichts“. Worin nach der Analyse der genannten Autoren die Besonderheit dieser Stimmungen besteht und worin genau das philosophisch herausfordernde Problem zu sehen ist, auf welches deren Analyse jeweils verweist, wird auf dem Wege einer philosophischen Interpretation einschlägiger Werke zu klären sein.

In der bisherigen philosophischen Diskussion um das gute Leben ist die *herausfordernde Relevanz der Stimmungsanalysen* Nietzsches, Kierkegaards und Heideggers, wie ich meine, nicht in ihrer vollen Tragweite erkannt worden. Zwar ist die Bedeutsamkeit negativer Stimmungen, die „uns mit den Bedingungen menschlicher Existenz konfrontieren“, gerade in jüngerer Zeit in

⁹ Bezogen auf eine solche Problemlage, mit der die Möglichkeit eines gelingenden Lebens auf dem Spiel steht, werde ich in dieser Arbeit ebenfalls den Ausdruck „existenziell“ verwenden. In seiner allgemeinsten Bedeutung besagt „existenziell“ schlicht: „das Gelingen des eigenen Lebens betreffend“. Auch positiv werde ich statt vom „Gelingen des eigenen Lebens“ oft der Kürze halber von „existenziellem Gelingen“ sprechen. Aus dem Kontext wird stets ersichtlich sein, welche Bedeutung von „existenziell“ jeweils gemeint ist.

den Blick geraten.¹⁰ Jedoch werden die fraglichen Bedingungen dann stets vage in der „Endlichkeit“ und „Wechselhaftigkeit“ unseres Lebens gesehen, die, wie sich nachfolgend zeigen wird, zwar wichtige Gesichtspunkte sind, aber nicht für sich genommen, sondern erst im Rahmen weiterer, spezifischer Bedingungen *zum Problem werden* können; Bedingungen, die bisher nicht hinreichend klar erkannt worden sind. Es verwundert daher nicht, dass aus den Stimmungsanalysen der genannten Autoren bisher wenig philosophisches Kapital geschlagen werden konnte.¹¹ Der Grund für diese Verkennung liegt meiner Überzeugung nach darin, dass es, so viel auch über diese Autoren geschrieben worden ist, der Forschung in wichtigen Stücken noch nicht gelungen ist, deren einschlägige existenzphilosophische Problemanalysen in ihrer vollen Konsequenz vorzuführen und dabei so zu reformulieren, dass sie begrifflich-logisch direkt *in die moderne Diskussion um das gute Leben integriert* werden können. In der vorliegenden Arbeit versuche ich eine Reformulierung auszuarbeiten, die diesem Erfordernis gerecht wird.

Für die Frage nach existenziellem Gelingen werden die Stimmungsanalysen noch aus einem weiteren Grund wichtig. Sie sind aufschlussreich, weil ihr heuristischer Wert sich nicht in dem Aufzeigen der Problemlagen erschöpft, sondern sie auch jeweils auf eine *Grundfrage* verweisen, die als *Entscheidungskriterium für ein gelingendes Leben* aufgefasst werden kann. Diese Frage – ich werde sie die „existenzielle Grundfrage“ nennen – nimmt in den von Nietzsche, Kierkegaard und Heidegger herangezogenen Texten verschiedene Fassungen an. Ihnen allen ist jedoch gemeinsam, dass sie die Frage, ob ein Leben gelingt, letztlich von dem Kriterium abhängig machen, ob es *aus der Eigenperspektive gutgeheißen* oder gebilligt werden kann.

In der modernen Philosophie des guten Lebens wird dieses Leitkriterium als das Kriterium des „reflektierten Subjektivismus“ bezeichnet.¹² In der vorliegenden Untersuchung können wir mithilfe der existenziellen Grundfrage erst einmal das problemorientierte Durcharbeiten der Autorentexte in eine systematische Linie bringen. Zugleich aber lässt sich auf dem Wege ihrer Entfaltung ein *methodologischer Gewinn* für die Diskussion um das gute Leben erzielen. Denn in ihrer Endfassung ist die existenzielle Grundfrage nichts weniger als ein Vorschlag für das Kriterium, von welchem die Beantwortung der philosophischen Frage nach dem gelingenden Leben im Rahmen des so genannten subjektivistischen Ansatzes abhängig zu machen wäre. Das lässt sich hier freilich

¹⁰ Vgl. Ursula Wolf: *Das Problem des moralischen Sollens*. Berlin: de Gruyter 1984, S. 160; Ursula Wolf: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Rowohlt Taschenbuch Verlag: Reinbek bei Hamburg 1999, S. 19.

¹¹ Ihre Relevanz wird hauptsächlich darin gesehen, dass sie auf eine Motivationsquelle aufmerksam machen, aus der heraus Menschen sich die Frage nach dem guten Leben stellen. Vgl. dazu beispielhaft Holmer Steinfath: „Selbstbejahung, Selbstreflexion und Sinnbedürfnis“, in: Ders. (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1998, S. 75 f.

¹² Vgl. Martin Seel: *Versuch über die Form des Glücks: Studien zur Ethik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1995, S. 61, sowie Holmer Steinfath in: Ders. (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. A. a. O., S. 18 ff. und 83 ff.

nur konstatieren, ohne dass ich in dieser Arbeit den methodologischen Diskussionen um das richtige subjektivistische Leitkriterium in der aktuellen Philosophie des guten Lebens kritisch-vergleichend nachgehen kann. Demgegenüber ist ein weiterer, *analytischer* Vorzug der existenziellen Grundfrage bereits für das Frageinteresse dieser Untersuchung von unmittelbarer systematischer Bedeutung. Am Ende nämlich wird sie sich auch als ein Hilfsmittel zur Analyse des existenziellen Status der ausgewiesenen Problemlagen erweisen. – Ausgangspunkt für dies alles aber sind, nochmals gesagt, die existenzphilosophischen Primärtexte. Im Rekurs auf die Texte sollen der genaue Sinn sowie der analytische Wert der existenziellen Grundfrage Schritt für Schritt herausgearbeitet werden.

Sehen wir von der existenziellen Grundfrage als Entscheidungskriterium für ein gelingendes Leben ab, habe ich den Beitrag Nietzsches, Kierkegaards und Heideggers bisher nur unter dem Gesichtspunkt der Herausforderung und damit hinsichtlich seiner negativen Relevanz für die Philosophie des guten Lebens betrachtet. Seine *positive Relevanz* aber liegt in der Hauptsache darin, dass die Stimmungsanalysen nicht bei der Feststellung der besagten Herausforderungen enden, sondern Nietzsche, Kierkegaard und Heidegger diese jeweils auch als Herausforderung an ihre eigene, an der Frage existenziellen Gelingens orientierte Philosophie verstanden und versucht haben, *ihr theoretisch zu begegnen*. Um dem Rechnung zu tragen, werden im Verlauf der Untersuchung auch Nietzsches Lehre vom „Übermenschen“, Kierkegaards synthentheoretische Konzeption gläubigen „Selbstwerdens“ und Heideggers „Entschlossenheits“-Konzeption jeweils konstruktiv als *Grundzüge einer Konzeption gelingenden Lebens* deutlich werden, die den zuvor festgestellten Herausforderungen gerecht werden soll.

Aus demselben Grund, der dazu führte, dass die herausfordernde Relevanz der Stimmungsanalysen noch nicht in voller Konsequenz gesehen werden konnte, ist auch der *konstruktive Beitrag* dieser Konzeptionen zur aktuellen Debatte um das gute Leben bislang unterschätzt worden. Um deren Aussagekraft und Verbindlichkeit abschätzen zu können, muss erst einmal ein begrifflich einwandfreies Verständnis der Konzeptionen erarbeitet werden, und dies wiederum setzt eine klare Kenntnis der Problemlagen voraus, auf die sie eine Antwort geben sollen. Beides soll zusammenhängend in der vorliegenden Untersuchung geleistet werden.

Denken wir an dieser Stelle noch einmal an meine einführenden Bemerkungen zur Philosophie zurück, so dürfte nunmehr deutlich werden, warum ich dort die Figur des Skeptikers so hervorgehoben habe. Was im vorangegangenen Abschnitt über die philosophische Funktion des Skeptikers gesagt wurde, ist in der vorliegenden Untersuchung zur Rekonstruktionsidee geworden. Führen wir uns den bisherigen programmatischen Gedankengang vergleichend vor Augen: Die philosophische Relevanz der fraglichen Problemlagen liegt darin, dass sie in der Konsequenz *eine Herausforderung* sind – und zwar an die Idee eines gelingenden Lebens. Sie sind gleichsam eine skeptische Herausfor-

derung im Bereich der Philosophie des guten Lebens, und darin zeigt sich eine Parallele zur philosophischen Erkenntnistheorie, die sich auch im Vorgehen der genannten Autoren wiederfindet.

Von der Systematik her ist das Vorgehen z. B. Heideggers dem *traditioneller Erkenntnistheoretiker* wie Descartes oder Kant vergleichbar, die die Analyse der Bedingungen epistemischer Rechtfertigung *anlässlich und in Auseinandersetzung mit der Herausforderung des Skeptizismus* durchführen. Logisch verhält sich der erkenntnistheoretische Skeptizismus mit seinem grundsätzlichen (und grundsätzlich begründeten) „Nein“ hinsichtlich der Berechtigung von Erkenntnisansprüchen nämlich genau so zu einer Theorie epistemischer Rechtfertigung, wie sich etwa das (gleichermaßen begründete) „Nichts“ jeder persönlichen Bedeutsamkeit zu einer Theorie guten Lebens verhält: In der Konsequenz verneinen beide die „Dass“-Voraussetzung der jeweiligen Theorien hinsichtlich der Möglichkeit epistemischer Rechtfertigung bzw. eines gelingenden Lebens und fordern zu einer Begründung dieser Voraussetzung auf. Wenn ein Philosoph eine Konzeption dazu entwickeln und begründen will, wie ein gelingendes Leben möglich ist, dann ist es daher durchaus nahe liegend, in diese „Wie“-Fragestellung von vornherein eine argumentative Auseinandersetzung mit demjenigen lebensphilosophischen Skeptizismus hineinzunehmen, der die Möglichkeit eines gelingenden Lebens grundsätzlich verneint (oder zumindest infrage stellt). Umso mehr liegt dies nahe, als der lebensphilosophische Skeptizismus bzw. Fatalismus im Unterschied zum erkenntnistheoretischen Skeptizismus keine bloß logische Gedankenfigur ist, sondern eine jederzeit drohende Geisteshaltung oder Stimmung, mit einem Wort: Verzweiflung.

1.3 Methodologisches zur Textarbeit

Bevor ich mit der Besprechung der Haupttexte beginne, möchte ich noch einige Bemerkungen zu meinem Vorgehen voranschicken. Wie bereits erwähnt, soll auf dem Wege einer *philosophischen Interpretation* eine begrifflich einwandfreie und integrationsfähige Reformulierung der existenzphilosophischen Konzeptionen eines gelingenden Lebens geleistet werden. „Philosophisch“ ist die dazu erforderliche Interpretation in dem Sinne, dass sie nicht nur exegetisch möglichst genau und textnah, sondern dabei zugleich stets sach- bzw. problemorientiert und bei Beachtung des *Prinzips der wohlwollenden Textauslegung* bemüht ist, die Texte argumentativ so überzeugend wie möglich darzustellen. Die „sach“- oder „problemorientierte“, mitunter kritische Seite der Interpretation ist indessen nicht so zu verstehen, als sollte und könnte eine eigene, unabhängige Einsicht in existenzielle Sachlagen zum Beurteilungsmaßstab genommen werden. Maßstab meiner Kritik wird bei den Textinterpretationen vielmehr diejenige existenzielle Sach- oder Problemlage sein, an der sich die Autoren selbst orientiert haben.

Anders als in weiten Teilen der exegetischen Literatur zu Nietzsche, Kierkegaard und Heidegger üblich, wird aber das Moment der kritisch-argumentativen Auseinandersetzung größeres Gewicht erhalten. Das *principle of charity* als Prinzip einer philosophischen Interpretation gebietet, argumentativ möglichst überzeugende Textauslegungen zu suchen und Interpretationen zu vermeiden, die zu begrifflichen Absurditäten führen oder mit den Begründungsintentionen des Autors in Widerspruch geraten würden. Im Konfliktfall kann das zum Vorzug einer weniger abgesicherten Auslegung gegenüber einer Interpretation führen, die nach historisch-philologischen Gesichtspunkten korrekter wäre, jedoch folgenschwere begrifflich-logische Probleme nach sich zöge. Auf der Suche nach einer philosophisch überzeugenden Textinterpretation führt es oft nicht weit, danach zu gehen, was der Autor tatsächlich „*gemeint*“ hat, zumal fraglich bleibt, ob wir das Gemeinte bei einem Autor wie Heidegger überhaupt letztgültig bestimmen können. Vielmehr müssen wir uns fragen, was er gemeint haben *könnte* und wie seine Argumentation *verstanden werden könnte*, um sein philosophisches Beweis- oder Ausweisungsziel zu erreichen. Bei der Interpretation der Begriffe und Argumente eines philosophischen Textes kann es deshalb wichtig werden, verschiedene logische Möglichkeiten durchzuspielen, und das zieht eine weitere Konsequenz nach sich: Obwohl sie auf Textnähe und weitestmöglichen Verzicht auf textfremde Voraussetzungen verpflichtet bleibt, können bei der philosophischen Texterschließung auch *konstruktive Überlegungen* eine wichtige Rolle spielen. So kann es an einer systematisch entscheidenden Stelle schon einmal unumgänglich werden, dort, wo eine logische Lücke bleibt, das erforderliche logische Bindeglied mit den begrifflichen Mitteln des Autors zu konstruieren.

Damit die Textbesprechungen innerhalb des begrenzten Rahmens dieser Arbeit überhaupt bewältigt werden können, ist ferner *Beschränkung* nötig. Viele Aspekte der Philosophie Nietzsches, Kierkegaards und Heideggers werden *nicht zur Sprache kommen*. Von einer Besprechung der Pseudonyme Kierkegaards oder seiner Auseinandersetzung mit der Theologie und Kirche seiner Zeit beispielsweise werde ich ebenso absehen wie von einer Problematisierung von Heideggers politischer (und vielleicht auch philosophischer) Verstrickung in den Nationalsozialismus. Nicht etwa, weil diese Punkte unwichtig wären, sondern schlicht, weil sie nicht in den Kontext der skizzierten Frage- richtung gehören, werden diese Themen unberücksichtigt bleiben. Alle Fragen, die nicht vorbereitend oder direkt zum philosophisch-systematischen Verständnis der Problemexegese oder der aus ihnen abgeleiteten Konzeptionen existenziellen Gelingens beitragen, sind daher an die übrige, reichhaltig vorhandene Fachliteratur zu den genannten Autoren zu richten.

Letztes Ziel dieser Arbeit ist ein *systematischer Entwurf existenziell gelingender Subjektivität*, gewonnen aus den Schriften der existenzphilosophischen Autoren. In diesem Sinne kann er als „existenzphilosophischer“ Entwurf gelten, doch ist dabei zu beachten: Als Ergebnis einer ihrerseits philosophischen Besprechung wird er am Ende durch viele Schritte begrifflich-logischer

Klärung und Korrektur hindurchgegangen sein. Und diese Art der Besprechung bietet keine Gewähr dafür, dass Nietzsche, Kierkegaard oder Heidegger selbst die auf der Grundlage ihrer Schriften gewonnene Konzeption existenziellen Gelingens *ausdrücklich mitgetragen* hätten. Das hätten sie schon deshalb nicht, weil z. B. Heidegger kaum den Versuch akzeptiert hätte, konzeptionelle Ergänzungen aus Kierkegaards Schriften in seinen philosophischen Entwurf „eigentlichen Daseins“ einzufügen – wie denn auch Kierkegaard umgekehrt z. B. den theoretischen Verzicht auf einen gläubigen Gottesbezug von sich gewiesen hätte. Auch hier aber müssen wir uns klar machen, dass es für den philosophischen Umgang mit Texten kein letztgültiges Kriterium sein kann, ob die Verfasser seinem Ergebnis tatsächlich zugestimmt hätten. Viel wichtiger und konstruktiver ist die Frage, ob sie ihm, von ihren existenzanalytischen Voraussetzungen ausgehend, in ihrer Eigenschaft als Philosophen hätten *zustimmen können*.

Ob die angekündigte Konzeption gelingenden Lebens in ihrer Endfassung unter den begrifflichen Voraussetzungen der Existenzphilosophie zustimmungsfähig ist, hängt davon ab, wie schlüssig sie aus den Texten entwickelt wird. Dafür, wie auch für die übrigen, oben definierten Ziele hat die Durchführung dieser Untersuchung in ihrem Haupt- und Schlussteil einzustehen.