

### 3. Schlussauswertung

An der Fassung wie auch dem Status der existenziellen Grundfrage Heideggers hingegen können wir weiter festhalten. Da wir nun zur abschließenden Auswertung der vorangegangenen Untersuchungsergebnisse übergehen, ist es wichtig, diese Frage noch einmal für sich zu betrachten und mit der Grundfrage zu vergleichen, die jeweils aus der Besprechung von Kierkegaards und Nietzsches Werken gewonnen werden konnte.

#### 3.1 Die existenzielle Grundfrage: Endfassung und analytischer Wert

Erinnern wir uns zurück: In Heideggers Fassung richtete die existenzielle Grundfrage sich auf die Grundsituation der eigenen „Geworfenheit“ oder Faktizität. Die *Faktizitätssituation* ihrerseits bestand ihrer oben vorgeschlagenen Explikation nach in einem doppelten Sachverhalt, der aus der existenziellen Grundfrage denn auch eine *Doppelfrage* machte. In ihrer Kurzform lautete sie: „Billigst du / begrüßt du, dass du (a) dieses Leben führst und (b) dein Leben weiterhin zu gestalten hast?“ Dabei bezog sich die Wendung „dieses Leben“ in (a) auf das aktuell geführte, so-und-so in die alltagspraktische Welt eingebundene Leben des Angesprochenen, wohingegen „dein Leben“ in (b) dessen Leben als In-der-Welt-Sein überhaupt ansprach.

Bleiben wir hier für den Moment noch einmal stehen und betrachten in aller Kürze vergleichend Heideggers und Kierkegaards *Grundbestimmungen menschlicher Existenz*, bevor wir auf die doppelte Frageform zurückkommen. Kierkegaard hatte die Weisen, wie wir jeweils unser alltagspraktisches Leben gestalten können, in die „ästhetisch“-unmittelbare, „ethische“ und „religiöse Existenzsphäre“ gegliedert. Zwar blieb Kierkegaard im Unterschied zu Heidegger bei seiner Beschreibung der Existenzsphären noch einer traditionelleren Begriffsbildung verpflichtet. Doch wie wir oben bei näherer Analyse immer wieder die Überführbarkeit zentraler Konzepte Kierkegaards in Heideggers da-seinsanalytische Begriffe sicherstellen konnten, so ist es hier Heideggers „Sorge“-Begriff, der eine Integration der „Sphären“-Unterscheidungen Kierkegaards erlaubt.

So konnten die „Sphären“ als verschiedene Arten erläutert werden, das eigene Leben zu orientieren oder (um es mit Heidegger zu sagen) zu entwerfen. Wie wir weiter nachvollzogen haben, handelt es sich hierbei stets um Lebensentwürfe, in die wir zunächst auf dem Wege der Sozialisation „hineingeraten“ sind – und die wir dann entweder *unhinterfragt weiterführen* oder uns, nach Art von Kierkegaards „ethischer“ oder „ethisch“-religiöser Existenz, selbstbestimmt *zu Eigen machen* (oder auch zu Gunsten anderer Entwürfe aufgeben) können. Dieser Zusatz ist wichtig, weil die genannte Unterscheidung nicht nur von Kierkegaard eingeführt, sondern auch von Heidegger als *Grundalternative* zwischen dem „uneigentlichen“ Man-Selbst und dem „entschlossen“ sich zu Eigenen Selbst bestätigt wird. In ihr haben wir nach Heideggers da-

seinsanalytischer Begrifflichkeit nichts anderes als die Alternative zwischen zwei verschiedenen Grundweisen dessen zu sehen, wie wir jeweils für unsere alltagspraktische Lebensweise als Ganze „sorgen“ können.

Ich habe die Unterscheidung zwischen Existenzweisen bzw. existenziellen Orientierungen an dieser Stelle auch deshalb noch einmal erwähnt, weil sich von hier aus der mitunter sehr verschiedene *Status der Problemlagen* noch einmal schematisch darstellen lässt, auf die wir im Verlauf der Untersuchung gestoßen sind. Ob ein Leben gelingt, so das oben verwendete methodologische Prinzip, entscheidet sich danach, ob der Betreffende *die existenzielle Grundfrage bejahen* kann oder ob die Art, wie dessen Leben (um Heideggers Terminus zu verwenden) existenzial strukturiert ist, *ein Problem aufwirft*, welches ihm dies *verunmöglicht*. Dabei wurde unausgesprochen stets vorausgesetzt, dass bereits die *Nichtbejahbarkeit des (a)-Teils* der Frage hinreicht, um dem fraglichen Problem einen existenziell bedrohlichen Status zuzuschreiben. An diese Voraussetzung waren wir zunächst aus exegetischen Gründen gebunden, weil die aus Kierkegaards Schriften gewonnene Fassung der existenziellen Grundfrage den (b)-Teil streng genommen noch gar nicht beinhaltete. Als *Negativkriterium* für existenzielles Gelingen blieb sie jedoch auch über den Kierkegaard-Teil hinaus bestehen, da das Kriterium für existenzielles Gelingen mit Heidegger nur um die Bedingung der Bejahbarkeit auch des (b)-Teils der Grundfrage ergänzt wurde. Gleichwohl ist die *Ergänzung um (b)* wichtig und aufschlussreich, und zwar nicht nur für das stimmungsanalytische Verständnis der menschlichen Faktizitätssituation, sondern auch für unser Verständnis existenzieller Problemlagen.

Rufen wir uns zuerst den genauen Sinn des (b)-Frageteils in Erinnerung: Gemäß des zweiten Aspekts der Faktizitätssituation ging es darum, ob der Adressat der Frage es gutheißen kann, dass er gezwungen ist, sein künftiges Leben *in irgendeiner Weise* in-der-Welt-seiend, m. a. W. nach sozialen Rollen alltagspraktisch-besorgend zu gestalten. Wenn wir uns nun vor Augen halten, dass die Wendung „in irgendeiner Weise“ *beide* der zuletzt wiederholten Grundweisen oder „Modi“ des alltagspraktischen Lebens zulässt, sehen wir, dass aus einer Verneinung oder *Nichtbejahbarkeit des (a)-Teils* der existenziellen Grundfrage, falls dieser aufgrund einer Problemlage nicht positiv beantwortbar sein sollte, die nur das vom Man-Selbst angeleitete Alltagsleben betrifft, *nicht folgt, dass der (b)-Frageteil* von derselben Person *ebenfalls nicht mit „Ja“ beantwortet werden kann*. – Gerade auf das zuletzt relativierte Problem, das Problem des individuellen Selbstausdrucks, trifft dies zu; die Folgerung würde ungültig, weil *die Bejahbarkeit der existenzialen Alternative* – der zu sich „entschlossenen“ Lebensweise – von ihm *gar nicht betroffen* ist. Demnach können wir den ersten Anschein, es handele sich um ein Problem der rollengeleitet alltagspraktischen Lebensweise im Allgemeinen, geradewegs als den Fehler darstellen, infolge der erläuterten, doppelt perspektivisch verkürzten Sicht des Man-Selbst auf dessen eigene Lebensweise von deren Nichtbejahbarkeit logisch ungültig auf die Nichtbejahbarkeit des

(b)-Frageteils zu schließen. Und für den Übergang zur „entschlossen“-selbstbestimmten Lebensweise war, wie wir nun ergänzend hinzufügen können, gerade das perspektivisch erweiterte Bewusstwerden des relevanten existenziellen Unterschieds entscheidend, dessen Nichtbeachtung den Fehlschluss verschuldete.

Wenn diese Analyse korrekt ist, können wir den an der Man-geführten Lebensweise exemplifizierten Fehlschluss geradewegs zu einem *Erkennungszeichen für Probleme mit relativem existenziellem Status* erklären und verallgemeinernd sagen: Wann immer der Schluss von der Nichtbejahbarkeit von (a) auf die Nichtbejahbarkeit des (b)-Teils der existenziellen Grundfrage zu einem *Fehlschluss* wird, haben wir es mit einem relativen existenziellen Problem zu tun. *Existenziell* ist das Problem weiterhin darin, dass es die (a)-Bejahbarkeit einer Existenz- bzw. Lebensweise verunmöglicht (oder mindestens infrage stellt). Falls aber der Schluss auf die Nichtbejahbarkeit von (b) ungültig wird, so zeigt dies an, dass das betreffende Problem nicht zugleich *jede* menschenmögliche d. h. als Sorge tragendes In-der-Welt-Sein geführte Lebensweise in ihrer Bejahbarkeit bedroht, sondern eben *nur diese spezifische* Lebensweise betrifft. – Existenzielle Probleme oder Problemlagen mit in diesem Sinne „relativem“ Status sind uns in den zurückliegenden Autorenbesprechungen, vor allem in Kierkegaards Schriften, vielfach begegnet und sollen gleich noch einmal im Zusammenhang dargestellt werden. An diesem Ort möchte ich noch daran erinnern, dass auch die lebensaltersbedingten Problemlagen, die uns in Kierkegaards *Angst*-Schrift begegnet sind, unter den Begriff relativer existenzieller Problemlagen fallen. So wenig wie dort, ist es allerdings hier erforderlich, sie zu einem eigenen Diskussionsschwerpunkt zu machen, weil mit der Diagnose der für die Problemlagen verantwortlichen Strukturdefizite im Selbstverhältnis von Heranwachsenden bereits alles gesagt war; die entscheidende Anforderung an die entwicklungspsychologische Überwindung der Problemlagen war in ihr jeweils schon inhaltlich vorweggenommen.

Der gerade dargestellte begrifflich-logische Bezug zwischen dem (a)- und (b)-Teil der existenziellen Grundfrage führt uns weiter zu jener systematischen Ergänzung, an die der Begriff des nur relativen Status existenzieller Probleme sofort denken lässt. Indirekt geht aus der vorangegangenen Darstellung bereits hervor, dass der erwähnte Negativschluss auf (b) unter anderen Bedingungen durchaus *gültig* sein könnte: Dann (und nur dann), wenn die Nichtbejahbarkeit von (a) die *Konsequenz einer Problemsituation* ist, die *nicht nur eine* Weise alltagspraktischer Selbstsorge unter anderen betrifft, sondern *das Sorge tragende Eingebundensein in die alltagspraktische Lebenswelt als solches*, gibt es keine logische Kluft, die den Schluss auf die Nichtbejahbarkeit von (b) ungültig machen könnte.<sup>646</sup> Da sie dann die Bejahbarkeit *jegli-*

---

<sup>646</sup> Da es sich hier erneut um einen intensionalen Schlusskontext handelt, hängt seine Geltung freilich von der Voraussetzung ab, dass die Bezugsperson der existenziellen Grundfrage nicht grob irrational oder aufgrund psychopathologischer Faktoren, men-

cher uns möglicher Lebensweise verunmöglicht, wirkt sich die Problemlage in gleicher Weise auf den (b)-Teil aus. Wenn nämlich keine der uns möglichen Lebensweisen mehr existenziell bejahbar ist, dann gilt das schließlich auch für den Umstand, dass wir, solange wir leben, *gezwungen* sind, in irgendeiner dieser Weisen zu leben. – Wir ersehen daraus: Mit einer Problemlage dieser Art *stünde die Möglichkeit einer lebensbejahenden Einstellung grundsätzlich auf dem Spiel*. Um die begonnene Einteilungssystematik zu ergänzen, können wir in diesem Fall von einem „*absoluten*“ existenziellen Problem sprechen. Sein *Erkennungskriterium* besteht darin, dass dessen negative Konsequenz für (a) sich logisch gültig auf den (b)-Teil der existenziellen Grundfrage überträgt.

Einfacher stellen sich die Implikationsverhältnisse zwischen (a) und (b) dar, wenn wir vom Negativen zu dessen positivem Gegenbegriff, dem Begriff *existenziellen Gelingens* zurückkehren. Die *Überwindung* eines (relativen) existenziellen Problems von einer Person lässt sich als deren Gewinn einer Lebensweise bzw. -orientierung beschreiben, die sie *im Sinne des (a)-Teils der Grundfrage bejahen* kann. Gewiss, ohne ihre Bereitschaft, auf Anfrage anderer oder in stimmungsoffener Selbstzuwendung auch den (b)-Teil zu bejahen, könnte ihr keine im Ganzen lebensbejahende Einstellung zugestanden werden, weshalb diese erst mit Heidegger ausdrücklich hinzugetretene Bedingung für ein gelingendes Leben hier nicht fallen gelassen werden soll. Vielmehr *zieht die Bejahungsbereitschaft zu (a) bereits die erforderliche positive Antwortbereitschaft zu (b) nach sich*. Wer aufrichtig gutheißt, dass er sein Leben in der-und-der Weise bzw. auf den-und-den sozialen Zukunftsentwurf hin führt, der kann rationalerweise *nicht zugleich missbilligen* oder auch nur dem Umstand gegenüber bewusst *gleichgültig* bleiben, dass er sein Leben überhaupt zukunftsorientiert nach sozialen Rollen und Praktiken weitergestalten muss. – Wenn diese Folge gilt, kann überdies rückwärts gewandt ein Verdacht abgewiesen werden, der durch die hier vorgenommene Aufgliederung der existenziellen Grundfrage mit Blick auf den Kierkegaard-Teil wach werden könnte: dass, wo dort positiv von existenziellem Gelingen die Rede war, unzureichend geschlossen worden ist, weil das verwendete Entscheidungskriterium noch um den (b)-Teil der Grundfrage verkürzt war. Tatsächlich haben wir in dieser Hinsicht nach Maßgabe der späteren Erweiterung um den (b)-Frage- teil logisch zu kurz gegriffen; jedoch kann dies nicht die dort gewonnenen Schlussfolgerungen infrage stellen, da wir für das in Aussicht gestellte Gelingen nun rückwirkend das fehlende logische Bindeglied in Anspruch nehmen dürfen.

Auch den Schriften von *Nietzsche* hatten wir schon ein Fragekriterium entnehmen können, welches uns überhaupt erst zu der Idee einer existenziellen Grundfrage geführt hatte. Im Durchgang durch die existenzphilosophischen Texte Kierkegaards und Heideggers ist uns Nietzsches Version der existenziel-

---

taler Entwicklungsstörungen o. Ä. nicht in der Lage ist, einfache begrifflich-logische Bezüge herzustellen.

len Grundfrage wieder aus den Augen gekommen. Das ist nicht verwunderlich, denn sie fügt sich nicht in die Form, die aus der Besprechung von Kierkegaard und Heidegger gewonnen werden konnte. Vielmehr richtete sie sich mit der Anfrage, ob man das eigene Leben genau so „noch ein Mal und noch unzählige Male“ leben will, auf eine voluntative Bejahung im Geiste der *Wiederkunfts-metaphysik*, die letztlich fragwürdig blieb. Nach dem Verzicht auf die Wiederkunftslehre ließ sich die Frage immerhin in die schwächere, konjunktivische Form überführen: „Würdest du dein Leben genau so, wie du es gelebt hast und noch leben wirst, noch ein Mal leben wollen (wenn du könntest)?“ Auch in dieser Form aber fallen ihre Unterschiede zu der existenzphilosophisch erarbeiteten Grundfrage ins Auge, und sie sind unter anderem eine Folge dessen, dass bei Nietzsche ein systematischer Ansatz zur Analyse menschlichen Daseins noch fehlt, wie wir ihn erst im Zuge der Rekonstruktion von Kierkegaards und Heideggers Schriften kennen gelernt haben. Statt nach Existenz- oder Lebensweisen zu differenzieren, verweist Nietzsche die erfragte existenzielle Bejahung von vornherein auf eine Bejahung des eigenen Lebens *bis ins kleinste Detail* dessen, wie man faktisch lebt, gelebt hat und noch leben wird. Seine Anforderung an diese Bejahung greift dann umso weiter aus: Statt ihre Zukunftsorientierung wie im (b)-Teil der erarbeiteten Grundfrage darauf zu beschränken, das eigene Leben *in irgendeiner Weise* praxisgeleitet weiter zu gestalten, fordert er die Bereitschaft, es bis ins Kleinste und d. h. *als genau Gleiches von Neuem zu leben*, falls dies ginge.

Um zu sehen, wie problematisch es ist, diese Bereitschaft zum Kriterium für existenzielles Gelingen zu machen, reicht es bereits, ein paar Fragen zu stellen: Wie soll man dazu bereit sein können, im Falle einer Wahlmöglichkeit das eigene Leben genau so, wie es einem *noch bevorsteht*, von Neuem zu leben, wenn man doch *die eigene Zukunft nicht kennt*? Es ist zumindest schwer vorstellbar, wie man diese Bereitschaft aufbringen können soll, solange man noch nicht auf dem Sterbebett liegt und alle ehemalige Zukunft in die überschaubare eigene Vergangenheit übergegangen ist. Können erlebte Erfüllungen (Nietzsches „Glücks“-Momente) schon inmitten der eigenen Lebenszeit die Bereitschaft wecken, das eigene Leben unangesehen dessen, was ihm auch an leidvollen, vielleicht tragischen Widerfahrnissen noch bevorstehen mag, genau so noch ein Mal zu leben? Wie wir im Nietzsche-Teil zugestanden haben, mag das möglich sein, doch geht es ja letztlich um den Versuch, diese Bereitschaft zu einer *notwendigen* Bedingung für ein gelingendes Leben zu erklären. Warum aber sollte man selbst im Rückblick auf ein ideal erfülltes, glückliches und im Ganzen bejahbares Leben *überhaupt* bereit sein müssen, es *genau so von Neuem* zu durchleben, falls man die Wahl hätte? Sogar jemand, der auf eine Lebensgeschichte zurückblickt, die er im Ganzen dankbar bejaht und die reich ist an individuellen Erfüllungen und Glücksmomenten, würde mit Blick auf eine erneute Chance wohl stets noch ein paar Dinge anders machen wollen und es eher bei seinem *einen* Leben *bewenden lassen* als die Wahl treffen, es wieder genau gleich zu verleben. Ihm und allen übrigen Menschen, die ein ge-

nau gleiches Leben nicht würden wieder verleben wollen, deshalb *ein gelingendes Leben abzusprechen*, scheint mir nicht rechtfertigbar (– jedenfalls nicht, solange ihnen nicht definitiv eine erneute oder gar ewige Wiederkehr des Gleichen droht). – Zu Nietzsches Beitrag eines existenziellen Fragekriteriums müssen wir daher negativ festhalten: Seine Version einer existenziellen Grundfrage bleibt systematisch zu isoliert und als Entscheidungskriterium für ein gelingendes Leben zu fragwürdig, um eine weiterführende Verbindlichkeit beanspruchen zu können. Sie konnte nur eine Orientierungshilfe sein für unsere Suche nach einem solchen Kriterium, die erst lange nach dem Auftakt mit Nietzsche im Anschluss an den Kierkegaard- und Heidegger-Teil zu ihrem Ende kam.

### **3.2 Die existenziellen Probleme: Rückverweis auf die Defizite der Mangeführten Lebensweise und Statusfragen**

Nun, da die existenziellen Probleme noch einmal zusammenfassend dargestellt werden sollen, wird erneut das *Man-Selbst* eine herausragende Rolle spielen. Das kann nicht mehr verwundern, da das fremdbestimmte Man-Selbstverhältnis sich im Verlauf der Untersuchung geradezu als ein Dreh- und Angelpunkt der ausgewiesenen Problemlagen erwiesen hat. – Vergegenwärtigen wir uns daher ein letztes Mal dessen *Kennzeichen*: Wer als Man-Selbst lebt, der lässt sich stets von anderen, genauer gesagt: von den Normen der sozialen Öffentlichkeit *vorgeben*, wie man in seiner Lage und in seiner Rolle das eigene Leben gestalten sollte. Mit Kierkegaards Ausdruck kann man sagen: Er orientiert sein Leben „unmittelbar“ an diesen Normen, ohne jene reflexiv vermittelte Distanz zu ihnen einzunehmen, die in der Frage zum Ausdruck kommt, ob er sich eigentlich so verstehen und im Lebensalltag danach handeln *will*, wie die Normen es vorschreiben.

Das *Zentralproblem des Heidegger-Teils*, dass das alltagspraktische Leben nach sozialen Rollen jede persönliche Relevanz verliert, weil der Einzelne sich darin als unverwechselbares Individuum nicht wiederfinden kann, hat sich als ein relatives existenzielles Problem erwiesen. Es stellte sich nur für denjenigen, der sich und sein Leben bis dahin stets aus der abstrahierend normierten Perspektive des Man-Selbst gesehen hatte, innerhalb derer die individuierenden Besonderheiten seiner Lebenssituationen gar nicht in den Blick kommen. Solange jemandem der Blick für diese Besonderheiten fehlt und er seine Lebensumstände stets durch den Schematismus einer allgemeinen Lagebeurteilung hindurch sieht, entgeht ihm gerade dasjenige, was, handelnd genutzt, ihm das Bewusstsein verschaffen könnte, in seiner Rollenausübung *unverwechselbar zu sein*. Und ohne dieses Bewusstsein, zumal *angesichts* dessen Fehlens – wenn er bereits angstvoll auf die Frage nach seiner unverwechselbaren Identität aufmerksam geworden ist –, kann er seine soziale Lebensgestaltung, wie wir mit Heidegger nachvollzogen haben, *nicht mehr mit dem Gefühl persönlicher Bedeutsamkeit weiterführen*. Insbesondere kann er so

kein Selbstverhältnis gewinnen, welches nach dem Kriterium einer positiven Antwortbereitschaft zum (a)- und damit auch zum (b)-Teil der herausgearbeiteten Grundfrage *existenziell gelänge*.

Die existenzielle Bedeutung der *Vergänglichkeit*, auf die wir zuerst im Nietzsche-Teil gestoßen sind, ergibt sich bereits aus dieser Problemstellung, wenn wir sie unter dem Gesichtspunkt der zeitbewussten Gegenwartswahrnehmung betrachten. Dazu müssen wir uns nur klar machen, dass mit Zeitverständnis die Gegenwart wahrzunehmen einschließt, sich des zeitlichen Vergehens alles jeweils nächstbevorstehenden Geschehens bewusst zu sein, welches seinerseits eine Folge des Fortschreitens der Zeit ist (genauer gesagt: des Fortschreitens der je eigenen Gegenwart in der relationalen Zeitordnung, also von früheren zu späteren Zeitpunkten). Nun bleibt die Gegenwart des Man-geleiteten Selbst im Hinblick auf einen handelnd genutzten Ausdruck seiner selbst als unverwechselbares Individuum *unausgefüllt*. Gegeben das erwähnte Zeitbewusstsein, welches wir oben stets vorausgesetzt haben und meines Erachtens auch voraussetzen dürfen (solange die Betroffenen überhaupt als minimal rationale Menschen ansprechbar sein sollen), liegt die Konsequenz auf der Hand: Angesichts einer Gegenwart, die bislang keine Perspektive für individuellen Selbstaussdruck bietet, muss die betroffene Person das Fortschreiten der Zeit so erleben, als gehe die Zeit gleichsam *ohne sie* weiter – nämlich ohne dass sie als ein Individuum darin vorkäme, welches seine Zeit mit einem unverwechselbaren Ausdruck seiner selbst ausfüllte. Das *Erleben der individuell unerfüllt fortschreitenden Zeit* wird so zum *Leiden* an ebendiesem Fortschreiten und ihrer Folge, der Vergänglichkeit allen Geschehens inklusive des eigenen Lebensgeschehens.

Unter Berücksichtigung desselben Zeitverständnisses gewinnt der Vergänglichkeitsgedanke ferner nicht nur gegenwartsbezogen, sondern auch *zukunftsgesichtet* existenzielle Relevanz. So bringt der Umstand, dass *die noch verbleibende Lebenszeit als Ganze* irgendwann (d. h. zu einem späteren Zeitpunkt innerhalb der relationalen Zeitordnung) in die Vergangenheit übergehen wird, die Gefahr mit sich, dass dies, wie oben gesagt wurde, *zu früh* geschehen könnte, m. a. W.: dass der Betroffene *sterben* könnte, *noch bevor* er zu einem individuell erfüllten Leben gefunden hat dank seiner Entschlossenheit, die Individuierungswerte seiner Lebenssituationen konsequent zum Ausdruck seiner selbst als unverwechselbare Person zu ergreifen. Hinzu kommt, wie wir ebenfalls mit Heidegger gesehen haben, dass diese Gefahr existenziell umso dringlicher ist, als der eigene Tod aus der Perspektive der betroffenen Person selbst *jederzeit*, ja schon im nächstfolgenden Moment eintreten kann. So wird schließlich auch der sichere *Ausblick auf den eigenen Tod* bei gleichzeitiger Ungewissheit darüber, wann er eintreten wird, zu einem Teil der existenziellen Problemlage.

Das alles gilt, wie gesagt, unter *besonderen* Existenzbedingungen: denjenigen, die mit dem Man-Selbstverhältnis verbunden sind. Aber gilt es denn auch unabhängig von derartigen Sonderbedingungen wie den Existenzbedingungen

als Man-Selbst, dass die angeführten Probleme bzw. Lebenslagen den Status existenzieller Probleme erlangen? Für die Frage nach einem Leben von unverwechselbarem Selbstaussdruck haben wir dies verneinen können, da sie *nur* für diejenigen Menschen existenziell zu einem Problem werden kann, die bis dahin unter den perspektivischen Beschränkungen des Man-Selbst gelebt haben. – Von hier aus konnten wir die Problemdiagnostik freilich noch weiterführen: Mit Kierkegaard hatten wir bereits gesehen, wie unter den Lebensbedingungen als Man-Selbst zuletzt auch die *Bedrohtheit durch die äußerste Möglichkeit*, den Umstand, dass einem (nicht nur durch den eigenen Tod) jederzeit alles zunichte werden kann, woraufhin man lebt, existenzielles Gewicht gewinnt. Denn wenn es um jene Menschen geht, die in den Notwendigkeiten vorfestgelegter Rollen erstarrt und für alternative eigene Möglichkeiten und Ziele (mit Heideggers Ausdruck) „blind“ geworden sind, bedeutet die Möglichkeit eigenen Scheiterns mit Blick auf lebensorientierende Ziele nichts weniger als die stete Bedrohung, in eine existenzielle Ausweglosigkeit zu geraten.

Im Unterschied zu dem Problem des individuellen Selbstaussdrucks haben wir es bei dem nachfolgend Genannten jedoch offenkundig mit Sachverhalten zu tun, denen *nicht nur eine relative* existenzielle Relevanz zukommen kann. Immerhin bestehen die jederzeitige Bedrohtheit durch die äußerste Möglichkeit (einschließlich der je eigenen Todesmöglichkeit) wie auch die Vergänglichkeit alles Lebensgeschehens unter allen Bedingungen menschlicher Existenz. Im Rückgriff auf die frühere Formulierung können wir sagen: Sie gelten für unser Sorge tragendes Eingebundensein in die Welt als solches – ob Man-geführt oder nicht – und haben insofern eine *absolute Geltung für unsere Existenz*. Haben wir in ihnen also *absolute existenzielle Problemlagen* zu sehen?

Nach dem Endstand unserer systematischen Explikation hängt dies davon ab, ob sie für die Bejahbarkeit der von ihnen betroffenen Existenz (also unser aller Existenz) nach dem (a)- und (b)-Kriterium der existenziellen Grundfrage zu einem Problem werden. Entscheidend ist daher die Anschlussfrage, ob die Bedrohtheit bzw. Unsicherheit sowie die Endlichkeit und Vergänglichkeit unseres Lebens es uns *per se* unmöglich machen (oder mindestens die Möglichkeit zweifelhaft werden lassen), es *gutzuheissen*, dass wir ein solches Leben führen und jeweils zukunftsgerichtet zu gestalten haben. – Wie wir im Kierkegaard-Teil festgestellt haben, könnte dies aber nur dann der Fall sein, wenn eine *gegenläufige existenzielle Bedürfnis- oder Bedürftigkeitslage* unterstellt würde. Sollte etwa die Unsicherheit unseres Lebens (angesichts der jederzeitigen Möglichkeit, dass es zum Äußersten kommt) als solche die Bejahbarkeit unseres Lebens grundsätzlich infrage stellen, so dann, aber auch *nur* dann, wenn es ein entsprechendes existenzielles Bedürfnis nach *letzter Sicherheit* gäbe. Zweifellos wird es Menschen geben, die ein derart starkes Sicherheitsbedürfnis haben, dass sie aufgrund der nie ganz auszuschließenden Möglichkeit tragischen Scheiterns nie zu einer (im Sinne des (b)-Frageteils) bejahenden Zukunftsgestaltung gelangen können. Während Fälle dieser Art jedoch eher auf besondere biografische Problemlagen oder Fehlentwicklungen



zurückweisen, lassen sie sich kaum auf alle Menschen verallgemeinern, kurzum: Die erforderliche Unterstellung eines allen Menschen gemeinsamen, existenziellen Sicherheitsbedürfnisses ließe sich kaum aufrechterhalten.

Gleiches gilt für die ebenfalls unausweichliche Todesbegrenzung und Vergänglichkeit unseres Lebens, die freilich dann, aber erneut *nur* dann als solche existenziell bedrohlich wären, wenn unsere Bejahungsbereitschaft diesem Leben gegenüber von dessen *ewiger Fortdauer*, und das hieße dann ja wohl: von der ewigen Fortdauer einer *glücklich erfüllten Lebenszeit* abhängig wäre. Schon im Kierkegaard-Teil konnten wir die Voraussetzung einer solchen *existenziellen Bedürftigkeit nach Ewigkeit* nicht stehen lassen, sondern mussten sie in einer Weise uminterpretieren, auf die wir an dieser Stelle zurückkommen können. Wo die Unterstellung eines (auf das je eigene Leben bezogenen) existenziellen Ewigkeitsbedürfnisses unausgewiesen bleibt, aber auch nicht ersatzlos aufgegeben werden soll, liegt es näher, einen *Wunsch* nach Ewigkeit d. h. nach unbegrenzter Fortdauer eigener lebenszeitlicher oder über das Leben hinausreichender Erfüllungen anzunehmen. Auf diese Weise können wir dem Gedanken Raum lassen, dass zukünftige Erfüllungen unbegrenzt fort dauern mögen, ohne ihn gleich in die Form der unversöhnlichen Anforderung zu zwingen, dass besagte Erfüllungen *bei Gefahr existenziellen Misslingens* unbegrenzt fort dauern *müssen*. Und wir können so ferner der Möglichkeit und Lebenswirklichkeit Rechnung tragen, dass *nicht bereits darum* jede Bejahbarkeit des eigenen Lebens bedroht ist, weil sich der Ewigkeitwunsch *in jedem Fall als unrealistisch herausstellt*, sei es angesichts der durchgängigen Vergänglichkeit lebenszeitlicher Erfüllungen oder mit Blick auf die von Kierkegaard herausgestellten begrifflichen Probleme einer postmortalen „ewigen Seligkeit“.

Kommen wir nun auf die Frage nach dem *existenziellen Problemstatus* der Vergänglichkeit, Endlichkeit und Bedrohtheit unseres Lebens zurück, müssen wir sie folglich negativ beantworten. Zwar *können* die Vergänglichkeit und Bedrohtheit unseres Lebens durchaus zu existenziellen Problemen werden – aber *nur unter besonderen Existenzbedingungen*, deren wir oben einige kennen gelernt haben. Wenn wir von diesen Bedingungen absehen, dann werden sie gar nicht als Probleme sichtbar, sondern lediglich als einschränkende *Grundtatsachen unseres Lebens*. Konfrontieren wir uns mit ihnen, können wir ihnen gegenüber zwar kaum (stimmungs-) neutral bleiben, und doch gibt es an ihnen für sich gesehen nichts, was uns in der Frage der Bejahbarkeit unseres Lebens zweifeln oder gar verzweifeln lassen müsste.

Obwohl die zusammenfassende Bestandsaufnahme der Problemlagen damit abgeschlossen ist, zwingt die letzte, kritische Überlegung zum Problemstatus der Endlichkeitsbedingungen unseres Lebens unseren Blick noch einmal zurück auf die *Statusfrage des Ausgangsproblems* aus dem Heidegger-Teil. Zwar hat sich das Problem, im eigenen Leben keinen Ausdruck seiner selbst als unverwechselbares Individuum sehen zu können, als ein Problem gezeigt, das nur unter den Existenzbedingungen des Man-geleiteten Selbstverhältnisses

aufbrechen kann. Aber wenn es auch in dieser Weise relativiert werden musste, habe ich es doch stets als ein existenzielles Problem gelten lassen. Nun drängt sich die Frage auf, ob nicht *auch in diesem Fall* zutrifft, worauf ich zuletzt aufmerksam gemacht habe: dass eine gegenläufige existenzielle Bedürfnis- oder Bedürftigkeitslage vorausgesetzt werden muss, um einen die Bejahbarkeit unseres Lebens bedrohenden, *existenziellen* Problemstatus aufrechtzuerhalten. – Ich denke, wir kommen nicht umhin, die Frage zu bejahen. Ohne die Voraussetzung eines *existenziellen Bedürfnisses nach individuellem Selbsta Ausdruck* ist kaum denkbar, wie das Ausdrucksdefizit des Man-geleiteten Selbstverhältnisses überhaupt zu einem Problem von existenzieller Bedrohlichkeit werden könnte. Damit stehen wir freilich vor der Frage nach der Haltbarkeit auch dieser Voraussetzung, und d. h. nunmehr: Sind wir wirklich derart dessen bedürftig, einen unverwechselbaren Selbsta Ausdruck in unserem Lebensalltag zu finden, dass ein Leben *ohne* ihn bzw. ohne Perspektive auf ihn (wie das Man-geführte Leben) *jede persönliche Bedeutsamkeit und Bejahbarkeit verlieren* müsste?

Die Beantwortung dieser Frage fällt nicht so leicht wie die der vorangegangenen Parallelfragen. Sie hängt davon ab, wie weit der *Bezug von „wir“* reichen soll. Sofern mit „wir“, wie bisher, wir alle *als Menschen* angesprochen sind, kommen wir um eine negative Beantwortung kaum herum, wie bereits ein paar flüchtige Seitenblicke in andere Kulturen vor Augen führen. In einigen asiatischen Gesellschaften oder unter eher naturverbundenen Völkern z. B. scheint das Bedürfnis, sich überhaupt von anderen zu unterscheiden, viel seltener oder schwächer ausgeprägt zu sein als in den so genannten westlichen Gesellschaften. Und auch im Europa eines früheren Zeitalters wäre den meisten Menschen die Frage nach der eigenen unverwechselbaren Identität und deren Ausdruck wohl abwegig und fremd vorgekommen. Statt als Individuen, die mit ihren Identitäts- und Lebensentscheidungen ganz auf sich gestellt sind, haben sich die Menschen im europäischen Mittelalter in der Regel als Funktionsträger eines göttlichen Heilsplans gesehen, die als solche so gut wie möglich ihre gesellschaftlich vorgegebene Rolle zu erfüllen hatten. Dass diese Menschen, die ohne Blick für individuierende Unterschiede zu anderen im Geiste der mittelalterlichen Man-Kultur gelebt haben, nicht (jedenfalls nicht in stimmungsoffener Selbstzuwendung) ihr Leben als persönlich bedeutungsvoll und bejahenswert hätten erleben können, wäre gewiss eine allzu dogmatische und geschichtswidrige Schlussfolgerung (widerspräche sie doch bereits allen Belegen für echtes Engagement, die aus dieser Zeit auf uns gekommen sind).

Allerdings folgt daraus noch nicht, dass es von Mensch zu Mensch völlig verschieden ausfallen könnte, wie wichtig oder unwichtig es für das Gelingen des eigenen Lebens ist, in ihm sich selbst als unverwechselbares Individuum auszudrücken. Um den oben erhobenen Anspruch auf eine existenzielle Bedeutung des individuellen Selbsta Drucks vor seiner Verflüchtigung in die einzelfallbezogene Analyse zu bewahren, ließe sich seine Reichweite vielleicht immerhin auf die Existenz des *modernen europäischen Menschen* festlegen.

Existenziell betroffen sind demnach wir *als Europäer*, deren moderne kulturelle Identität durch zwei Faktoren stark geprägt ist: durch die *Tradition des Aufklärungszeitalters* mit seiner Erziehung zur „Mündigkeit“ d. h. zu selbst verantworteten (Individual-) Entscheidungen wie auch durch die *Ausdrucks-idee der Romantik*, nach welcher das menschliche Leben erst in einer Gestaltung zur Erfüllung kommt, die das je eigene Wesen auf eine unverwechselbare Weise zum Ausdruck bringt.<sup>647</sup> – Ohne der Frage nach ihrer Reichweite an diesem Ort noch weiter nachgehen zu können, scheint mir die kulturspezifische Einschränkung der Problemdiagnose ebenso unumgänglich wie aufschlussreich zu sein. Waren bereits Nietzsches und Kierkegaards Überlegungen von einer kritischen Sicht auf die Kultur des modernen Europa (und die Rolle des Christentums in ihr) motiviert gewesen, so verweist auch der zentrale Befund aus dem Heidegger-Teil letztlich auf *ein Problem der europäischen Moderne*. Es behält seinen existenziellen Status ebenso wie die oben genannten Anschlussprobleme – für uns als moderne Europäer. Die Geltungseinschränkung auf unsere Existenz als moderne Europäer überträgt sich freilich logisch auf die Antwortkonzeption existenziellen Gelingens, die im nächsten Abschnitt noch einmal zur Sprache kommen wird. Sie ist daher im Folgenden stets mitzubedenken.

Kommen wir damit zurück auf den vorher verlassenen Gedankengang zu den Endlichkeitsbedingungen unseres Lebens. Wie gesagt, bergen auch sie unter den Existenzbedingungen eines Man-geführten Selbstverhältnisses ein existenzielles Problempotenzial. Überwinden kann es nur, wer sich von der Man-geführten Existenzweise befreit. Existenzielles Gelingen erfordert daher, wie früher bereits festgehalten, eine *Befreiung vom Man-Selbst* zu Gunsten eines Selbstverhältnisses, innerhalb dessen der betroffene Mensch sich insbesondere zu der Frage verhält, wie er sich verstehen will, und aus dieser Reflexion heraus eine handlungsbestimmende *Selbstwahl* trifft. – Wer solcher Reflexion (Kierkegaards „ethischer“ Reflexion) von vornherein ausweicht, dem geht auch so schon jenes Verhältnis zu sich selbst ab, welches sich in der Bereitschaft zu einer positiven Stellungnahme zur existenziellen Grundfrage bekundet. Schon in seiner *Indifferenz* gegenüber der Frage nach der Bejahbarkeit des eigenen Lebens zeigte sich das Man-Selbstverhältnis im Kierkegaard wie im Heidegger-Teil dieser Arbeit als existenziell defizitär.

### **3.3 Die Konzeption existenziell gelingenden Selbstseins: situationsoffene Selbstbestimmung. Exemplarisches zur Aussagekraft**

Um den genannten existenziellen Defiziten bzw. Problemen zu entgehen, muss die erforderliche Selbstwahl den Modus der *situationsoffenen Selbstbestimmung* bzw. des *situationsbezogen selbstbestimmten Handelns* annehmen,

---

<sup>647</sup> Vgl. dazu Charles Taylors ideengeschichtliche Beobachtungen in: *Hegel*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1978, S. 28 ff., sowie in: *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1995, S. 34-39.

den Heidegger „Entschlossenheit“ genannt hat. – Anstatt die konstitutiven Momente dieser Antwortkonzeption existenziell gelingenden Selbstseins nur noch einmal bezugslos aufzuzählen, möchte ich zum Schluss in einigen kurzen Schlaglichtern kontrastiv ihre Aussagekraft vor Augen führen.

In einem unlängst erschienenen Buch heißt es: „Der Manager ist unangefochten das Rollenmodell Nummer eins unserer Zeit. Fast jeder will und soll wie ein Manager handeln, Politiker, Wissenschaftler, Ärzte, Pfarrer. Sie haben immer auch eine andere Rolle, aber die des Managers ist allen gleich.“<sup>648</sup> Die Handlungsmaxime des Managers fasst der Verfasser als das ökonomische Prinzip der „Effizienz“, die eigenen Ziele stets mit dem geringstmöglichen Einsatz von Mitteln (an Zeit, Aufwand und Geld) zu erreichen. Der Verfasser, ein *Spiegel*-Journalist namens Dirk Kurbjuweit, hegt angesichts dieser Situation ein tiefes Unbehagen, doch es fällt ihm sichtlich schwer, daraus eine fundierte Kritik abzuleiten, ja auch nur einen Standpunkt für eine solche Kritik zu finden – würde sich doch jeder von vornherein disqualifizieren, der im Ernst für „Ineffizienz“ einträte. „Was mich stört“, bekennt er, sei nicht der Effizienzgedanke dort, wo er von Beginn an herrschte, nämlich in der Wirtschaft, sondern dessen neuere Tendenz zur „Totalität“, die sich dahin auswirke, „dass der Manager als Rollenmodell alle anderen verdrängt, dass allmählich jeder Bereich unseres Lebens nach ökonomischen Prinzipien funktioniert.“<sup>649</sup> Und tatsächlich ist das Buch gefüllt mit Beispielen für die „Ökonomisierung“ aller Lebensbereiche nach dem Effizienzprinzip. Mit einer für Kurbjuweit Besorgnis erregenden Selbstverständlichkeit regieren ökonomische Beurteilungsstandards nicht mehr nur im wirtschaftlichen und beruflichen Alltag, sondern sie sind längst in die Freizeitkultur und sogar in die Liebe und die Gestaltung partnerschaftlicher Beziehungen vorgedrungen. Das ihnen zu Grunde liegende Prinzip der Effizienz sei denn auch sprachlich allgegenwärtig: „Es ist das ganz große Wort unserer Zeit. Es wird nie angefochten, nie infrage gestellt.“<sup>650</sup> – Nehmen wir dieses Ergebnis beim Wort, so erkennen wir in ihm das *Kriterium für eine moderne „Man“-Kultur* wieder – ohne sie freilich noch auf eine Neigung zu „Gerede“, „Neugier“ u. dgl. m. festlegen zu können, durch die Heidegger nur allzu negativ die „Man“-Verfallenheit seiner *eigenen* Zeit kennzeichnete, und die wir denn auch frühzeitig auf sich beruhen gelassen haben. Im Gegenteil zeigt der Manager-Typus eher eine pragmatische Abneigung gegen müßiges Gerede, um möglichst zeitökonomisch und zielführend zu handeln. Entscheidend aber ist: Auch dieses Handeln lässt sich auf die schematisierte Lagebeurteilung zurückführen, die der geforderten Gegenwarts- bzw. Situationsoffenheit zuwiderläuft.

Im Alltag lassen sich dafür unzählige Beispiele finden. Das fängt im *beruflichen Alltag* an, wo der „dynamisch“-aufstrebende Mitarbeiter sich die Rich-

---

<sup>648</sup> Dirk Kurbjuweit: *Unser effizientes Leben. Die Diktatur der Ökonomie und ihre Folgen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 2003, S. 12.

<sup>649</sup> Dirk Kurbjuweit: *Unser effizientes Leben. Die Diktatur der Ökonomie und ihre Folgen*. A. a. O., S. 181.

<sup>650</sup> Dirk Kurbjuweit: *Unser effizientes Leben. Die Diktatur der Ökonomie und ihre Folgen*. A. a. O., S. 15.

tung seiner beruflichen Laufbahn ganz durch die Handlungsnorm vorgeben lässt: „Jede Chance, die man bekommt, muss man nutzen“, wobei unausgesprochen an Chancen gedacht ist, auf der ‚Karriereleiter‘ weiter aufzusteigen. Bedenklich daran ist, dass Chancen *anderer Art* sowie Gelegenheiten für die Verwirklichung *anderer* Lebensinteressen als „Karriere zu machen“ gar nicht erst in Betracht gezogen werden – wie ja überhaupt die selbstreflexive Frage des Mitarbeiters unterbleibt, ob er sich in dem dadurch vorgezeichneten Lebensentwurf eigentlich wiederfinden kann. Nicht wenigen Menschen wird erst in der so genannten Midlife-Crisis schmerzhaft klar, dass sie im Gegenteil wichtige Chancen verpasst und all die Zeit über *an sich selbst* d. h. an identitätsstiftenden eigenen Ausdrucksmöglichkeiten, Fähigkeiten oder Wünschen *vorbeigelebt* haben.

Damit es nicht so weit kommt, wissen wir bereits, was erforderlich ist: *eine von der o. g., doppelten perspektivischen Ausblendung befreite Sicht auf die Vollzugssituationen des eigenen Alltagslebens*. Dabei geraten auch situative Lebensumstände oder Gelegenheiten in den Blick, die, handelnd genutzt, Individuierungswerte zu bieten haben. Ein solcher Handlungsentschluss mag durchaus *die vorherige soziale Lebensgestaltung fortsetzen* – falls der Betreffende in ihr bereits unverwechselbare Ausdruckswerte sieht, mit denen er sich identifizieren kann. Andernfalls lässt er sich mit Blick auf andere situative Umstände dazu anregen, *alternative*, vielleicht auch bis dahin nicht gelebte soziale Möglichkeiten handelnd zu ergreifen.

Hier könnte ein Kritiker zu bedenken geben, dass *unverwechselbar zu sein* sehr wohl mit der Manager-Rolle vereinbar ist, ja dass sie doch geradewegs anempfiehlt, sich im eigenen Produkt oder Dienstleistungsangebot von allen anderen Anbietern zu unterscheiden. Bestes Beispiel dafür: Man kann sogar sich selbst, den eigenen Namen und Lebensstil, zu einer unverwechselbaren Marke machen (bei genügendem Kapitaleinsatz). Der relevante Unterschied liegt jedoch woanders: Solange *das Manager-spezifische Rollenverhalten selbst* dabei unhinterfragt bleibt, lässt sich noch der scheinbar selbstständigste Unternehmer seine Entscheidung darüber, welche Besonderheiten seines Stils oder seiner Leistung er hervorheben bzw. welche er kreieren will, ganz *von den Erfordernissen eines effektiven Marketings vorgeben*. Ist dies der Fall, haben wir es mit der modernen Variante einer „unmittelbaren“ Orientierung an Rollenvorgaben zu tun, und das Beispiel ist nur ein neuer Beleg für das Ausmaß ihrer lebenspraktischen Anpassungsfähigkeit (– auf eine solche Anpassungsfähigkeit, allerdings im Kontext von Unglücks- oder Krisenfällen, sind wir bereits im Kierkegaard-Teil gestoßen). Zwar kann auch das Managertypische Rollenverhalten, wie anderes Rollenverhalten, individuelle Ausdrucksmöglichkeiten beinhalten und sie sogar gezielt einsetzen. Und es kann unter Umständen durchaus eine angemessene Wahl sein, sich in der Frage, *welche* der situativ offen stehenden Individuierungsmöglichkeiten man zum Ausdruck seiner selbst bzw. eines Individualstils jeweils ergreifen will, nach einer Marketingstrategie zu richten. Bedenklich ist vielmehr, dass eine solche

*Wahl oft gar nicht vollzogen* wird, weil der Handelnde sich nicht mehr die Frage stellt, *ob* er sich (mit Heideggers Wort: das „Wer“ seines sozialen Daseins) eigentlich durchgängig nach der handlungsstrategisch leitenden Manager-Rolle *verstehen will*, m. a. W.: Es fehlt die oben erwähnte *Identifizierung* des Handelnden mit dieser (oder einer anderen) Rolle, zu der auch die situationsbezogen stets erneuerte Frage gehört, ob er in ihr (genauer gesagt: bei der Manager-spezifischen Nutzung situativer Individuierungsoptionen) jene Seiten seiner selbst ausgedrückt sieht, die er jeweils ausdrücken möchte. Ob er jeweils diese (die Manager-spezifischen) *oder eher andere* Ausdrucksmöglichkeiten seiner selbst nutzen möchte, ist eine Frage, die ein *gegenwartsoffenes* Verhältnis zu seinem rollendefinierten Selbstverständnis erfordert, d. h. ein Selbstverhältnis, welches offen ist für die situationsbezogene Selbstzurücknahme zu Gunsten eines anderen Rollenselbstverständnisses und welches zuallererst einen offenen Blick hat für das konkrete Hier und Jetzt der eigenen Lebenssituationen. Denn auf jene alternativen Ausdrucksmöglichkeiten stößt der Handelnde ja überhaupt erst dann, wenn sein Blick auf seine Gegenwertsituationen und die Gelegenheiten, die sie für seinen Selbstausdruck bieten, nicht mehr von vornherein auf den Schematismus der Manager-spezifischen Lagebeurteilung eingeengt ist.

Bei aller Gegenwartsoffenheit dürfen wir allerdings nicht die *strukturellen Merkmale der gelingenden Selbstbestimmung* oder Selbstwahl außer Acht lassen. Immerhin geht es nicht etwa um einen gänzlich *spontanen* Umgang mit sozialen Rollen, welcher nur allzu deutlich in die entgegengesetzte existenzielle Vereinseitigung führen würde. Mit einer Wahl sozialer Rollen nach spontanen situativen Eingebungen fielen wir in die aktionistische Variante des „phantastischen“ Selbstverhältnisses aus Kierkegaards *Krankheit zum Tode* zurück. In dergleichen abrupt-sprunghaften Selbstbestimmungsakten fehlt das *zweite*, komplementäre Moment aus Kierkegaards synthesesynthetischer Konzeption der Selbstwahl, die sich später in Heideggers Begriff des „entschlossenen“ Entwurfs wiederfand: Ohne die jeweils favorisierte Möglichkeit *auf sein konkretes, so-und-so gewordenes Selbst*, m. a. W. auf seine Lebensgeschichte und die daraus hervorgegangenen eigenen Besonderheiten, Präferenzen, Fähigkeiten und Grenzen *zurückzubeziehen*, kann von ihrem Ergreifen als einer *eigenen* Möglichkeit, mithin von einer echten Identifizierung mit ihr abermals keine Rede sein. Ebenso wenig freilich darf darüber, nochmals gesagt, der *erste* Schritt zu kurz kommen, der nur in der *Abstraktion von der je faktischen eigenen (Rollen-) Identität* und deren Handlungsschemata bestehen kann, um überhaupt einer gegenwartsoffen fantasievollen Antizipation alternativer sozialer Möglichkeiten Spielraum zu geben.

Zum existenziellen Gelingen dieses doppelschrittigen Aktes gehört ferner eine spezifische *Selbstbejahung*, die ebenfalls Kierkegaard eingeführt hat: Damit der Rückbezug auf sich selbst überhaupt konstruktiv sein kann mit Blick auf eine handlungsbestimmende Identitätsentscheidung, die letztlich im Sinne der existenziellen Grundfrage bejahbar ist, muss der Einzelne auch eine *beja-*

hende, m. a. W. gutheiende *Einstellung zu sich selbst* haben – als derjenige, der er *seinen gewordenen Dispositionen, Besonderheiten und Grenzen nach* ist. Andernfalls wird er beständig an sich selbst Ärgernis nehmen, wann immer er auf Befhigungsgrenzen oder Eigenheiten stößt, die seine Realisierung der favorisierten sozialen Identität beschwerlich machen. Er wird dann bereits die sich daraus ergebenden lebenspraktischen Erfordernisse nicht gerne auf sich nehmen, und dies kann, wie wir ebenfalls in der *Krankheit zum Tode* gesehen haben, unter anderem zum frühzeitigen Abbruch des begonnenen Selbstbestimmungsaktes führen. In welchen Weisen dieser misslingen kann und muss, wenn die Bedingung eines bejahenden Verhältnisses zur je vorgegebenen eigenen Individualexistenz unerfüllt bleibt, hat Kierkegaard eindringlich im bewusstseinstheoretischen Teil seiner Verzweiflungsdiagnostik vorgeführt (– dies freilich mit einer theologischen Sicht auf das Vorgegebene als kraft einer göttlichen Macht „Gesetztes“, einer Sicht, von der jedoch argumentativ wenig abhing).

Obwohl auch Nietzsche mit der *Gestalt des „bermenschlichen“* die Idee einer selbst- und lebensbejahenden Einstellung einbrachte, konnte sie unterdessen keine konzeptionelle Berücksichtigung mehr finden. Grund dafür waren nicht nur die Glaubwrdigkeitsprobleme der Metaphysik der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“, sondern auch Nietzsches einseitige Sicht des menschlichen (und noch des „bermenschlichen“) Selbst als „Wille zur Macht“. Wie uns abermals Kierkegaards *Krankheit zum Tode* gelehrt hat, würde ein solcher umfassender Selbst- und Fremdbemchtigungswille statt zu einem bejahenden Selbst- und Weltverhältnis nur zu schwer wiegenden *existenziellen Defiziten* führen. In die gewonnene Strukturbeschreibung existenziell gelingender Selbstbestimmung ist er nicht überführbar.

### **3.4 Ergänzende Überlegungen: zum systematischen Ort von Glück und Moral**

Wenn es um das Thema existenziellen Gelingens oder Misslingens geht, stellt sich immer auch die *Frage nach dem Glück*. Doch wie an früherer Stelle schon einmal, ist es auch hier wichtig, zu unterscheiden. Was die Frage nach dem *bergreifenden Glück* betrifft, kann der im Verlauf dieser Untersuchung entwickelte Begriff existenziellen Gelingens geradewegs als ein *Explikationsvorschlag* des Glcksbegriffs verstanden werden.

Das wird klar, sobald wir uns vergegenwärtigen, was gemeint ist: Wer sein Leben im übergreifenden Sinne „glücklich“ nennt, greift damit, wie das Beiwort schon sagt, über einzelne Lebenssituationen, -erfahrungen und -qualitäten hinaus und bezieht sich statt dessen auf das eigene so-und-so geführte Leben *als Ganzes*. In der reflexiven (Selbst-) Distanz des dabei eingenommenen Standpunktes hat das Wort „glücklich“ dann den Sinn einer *Bejahung dieses Lebensganzen*, und deren *Kriterium* haben wir nach Maßgabe der dargelegten existenzphilosophischen Überlegungen in einer *Bejahung der existenzi-*

*ellen Grundfrage* zu sehen. Wenn dieses Kriterium Verbindlichkeit hat, können wir daher sagen: Philosophisch nach dem übergreifenden Lebensglück zu fragen heißt, nach den *Bedingungen* zu fragen, unter denen die existenzielle Grundfrage positiv beantwortbar ist. Genau das haben wir im Anschluss an Kierkegaard und Heidegger getan und wir haben dabei in der Konzeption des situationsoffen selbstbestimmt geführten Lebens die Antwort gefunden.

In die Konzeption eines im übergreifenden Sinne glücklichen Lebens gehört jedoch auch das Glück im Sinne des *Glückserlebens*, welches stets von vorübergehender Dauer (mit Kierkegaards Worten: „flüchtig“) ist und deshalb „*episodisches*“ Glück genannt wird. Vom episodischen Glück indessen war im Zuge des Untersuchungsverlaufs immer weniger die Rede. Während lustvolle Glücksmomente in Nietzsches Idee einer universal lebensbejahenden Einstellung noch eine entscheidende Rolle spielten, ordnete Kierkegaard sie ganz der „*ästhetischen*“ Lebensweise zu und verwarf sie mit aller Schärfe im Kontext ihrer dortigen Konflikthaftigkeit. Implizit aber machte auch Kierkegaard von dem Begriff der *glückhaften Erfüllung* positiven Gebrauch – allerdings nicht, ohne ihr zuvor jede sinnlich-lustvolle Erlebnisqualität zu nehmen und sie unter der „*ärmlichsten*“ Bestimmung einer „*ewigen Seligkeit*“ zum letzten Ziel eines religiös geführten Lebens zu machen. Indirekt erkannte er dabei an, dass auch schon die nicht-religiöse Letztorientierung an vergänglichen Lebenszielen von deren Erreichen glückhafte Erfüllungen erwartet (Erfüllungen, die Kierkegaard dann zu Gunsten des Telos ewiger Glückseligkeit in ihrer existenziellen Wichtigkeit zu relativieren aufrief). Mit Kierkegaard haben wir damit zumindest einen Anhaltspunkt dafür gewonnen, wo der episodische Glücksbegriff in die gewonnene Konzeption integriert werden könnte: dort, wo wir *von der Verfolgung jener Ziele, die wir uns im Rahmen eines situationsoffen selbstbestimmten Lebensentwurfs setzen, glückhafte Erfüllungen erwarten*. – Während es auch so selbstverständlich sein dürfte, dass wir selbst gesetzte Lebensziele stets als Zielzustände antizipieren, die uns glückhafte Erfüllungen bieten, bleibt die Erwartung von Glückserfüllungen so weit doch *zukunftsbezogen*. Fraglos erwarten wir glückhafte Erfüllungen aber *nicht nur* von den Momenten, in denen wir unsere Ziele erreichen, sondern auch von der Zeit *davor*, von unserer Gegenwart, in der wir ihnen alltagspraktisch nachgehen.

Obwohl uns die von Heidegger herangezogenen Texte mit der Frage nach *gegenwartsbezogenen Glückserfüllungen* allein stehen lassen, fällt es doch zumindest nicht mehr schwer zu bestimmen, wo die Entschlossenheitskonzeption ihr Rechnung tragen könnte. Und das ist einmal mehr dort, wo der Handelnde sich in seinem Alltagsleben nicht wie ein Beliebiger fühlt, sondern den rollengeleiteten Praktiken seiner Alltagswelt *mit dem Gefühl persönlicher Bedeutsamkeit* nachgeht, weil er in der Lage ist, in der offenen Vielfalt sozialer Möglichkeiten, die seine Gegenwartssituationen jeweils zu bieten haben, *Seiten seiner selbst* wiederzufinden und unverwechselbar auszudrücken, die zum Ausdruck zu bringen ihm wichtig ist. – Freilich kann das Alltagsleben in diesem Sinne *individuell* erfüllt sein, ohne dass es deshalb *in emotionaler*



*Hinsicht erfüllend* ist. Individueller Selbstaussdruck kann für den Handelnden je nach den näheren situativen Umständen, vor allem je nach den Reaktionen seiner Kommunikationspartner, im Ergebnis *emotional mehr oder weniger erfüllend* sein. Er kann ein *Glücksgefühl* hinterlassen, aber er kann in dieser Hinsicht auch gänzlich misslingen und etwa ein peinliches Schamgefühl oder sogar *Unglücklichsein* nach sich ziehen.

Die Konzeption des situationsoffen zu sich „entschlossenen“ Handelns garantiert dem so Handelnden also keinen glückhaft erfüllenden Selbstaussdruck, aber sie eröffnet die *Möglichkeit* eines solchen. Das Kriterium des Glückserlebens könnte hier, denke ich, ohne begriffliche Schwierigkeiten ergänzend eingefügt werden – wenngleich ein solcher Ergänzungsversuch einer anderen philosophischen Untersuchung vorbehalten bleiben muss. Den Bedingungen dafür nachzugehen, dass ein situationsoffen selbstbestimmt geführtes Leben auch reich ist an glücklichen Momenten oder in deren Wiederkehr Kontinuität zeigt, gehört nicht mehr zu den Aufgaben dieser Untersuchung, die nur nach den konzeptionellen Konsequenzen aus existenziellen Problemlagen fragte. Um aber doch anzudeuten, inwiefern die hier erarbeitete Konzeption existenziellen Gelingens in Glücksfragen *nicht ohne praktische Konsequenzen* bleibt, sondern auch für ein emotional erfüllteres Leben durchaus *Perspektiven bietet*, möchte ich noch ein Beispiel anfügen. Es ist zugleich ein letztes Negativbeispiel für das oben aufgewiesene Defizit eines selbstverständlich gewordenen, allseitigen Managements lebenspraktischer Belange, welches in diesem Fall mitten ins Privateste hinein reicht:

Eine Frau, Studentin, spricht ihren älteren, gut verdienenden Freund auf eine mögliche Heirat an und ihm wird klar, dass sie von ihm eine Entscheidung erwartet. Er überlegt, rechnet etwas durch und willigt in ihren Heiratswunsch ein. Seine anschließende Erläuterung verrät die Norm, die er seit jeher in derartigen (Entscheidungs-) Lagen anzuwenden gewohnt ist: „In wichtigen Entscheidungslagen richte dich danach, was nach einer Abwägung von Kosten und Nutzen für dich am Vorteilhaftesten wäre“. Aus der Kosten-Nutzen-Analyse ergab sich sein entscheidungswirksamer Beweggrund, wonach der Geldbetrag, der durch seinen Steuerklassenwechsel frei würde, ausreichen würde, um ihr Studium zu finanzieren; so hätten sie mehr Zeit füreinander, ohne dass er, wie bisher, eine finanzielle Mehrbelastung in Kauf nehmen müsste, damit sie nicht nebenher abends zu arbeiten braucht. – Auch hier soll nicht bestritten werden, dass in der fraglichen Situation das Manager-Rollenverhalten anzunehmen und eine finanzielle Kosten-Nutzen-Aufrechnung zum entscheidenden Beweggrund zu machen eine richtige Wahl sein *kann*. Worum es geht, ist erneut, dass *eine solche Wahl gar nicht stattfindet*, weil der Freund *sich nicht einmal die Frage stellt, wer bzw. wie er* in der fraglichen Situation *sein will*. Täte er dies, so würde ihm gewiss frühzeitig die Rolle des emotional aufgeschlossenen Partners einfallen, der erst einmal über seine Gefühle und vielleicht auch über jene Unsicherheiten und Befürchtungen spricht, die ihn andernfalls verleitet hätten, seine Heiratsentscheidung allein auf der Grundlage einer Kostenkalku-

lation zu treffen. Zudem könnte er dabei viel mehr *von sich zeigen* und über sich und seine Partnerin *herausfinden* – was seinerseits wieder für die Frage wichtig werden könnte, ob er sich mit der Rolle des künftigen Ehemanns *identifizieren* kann. Würde er die Ausdruckswerte seiner aktuellen Situation in dieser Weise nutzen, würde sie vermutlich einen *emotional viel erfüllenderen Verlauf* nehmen, zumal die *Gefahr ihres Misslingens* nicht klein ist, falls die Freundin eine Kostenkalkulation als Reaktion auf eine Anfrage in Liebesdingen als kränkend empfinden sollte. Wie wichtig situationsoffen selbstbestimmtes Handeln für eine glücklich erfüllte Gegenwart werden kann, ist hier, im intimen Kommunikationsbereich, also besonders augenfällig. Auch stimmt dieser Befund gut mit der vertrauten und philosophisch viel bemerkten Lebenserfahrung überein, dass eine durchgängig *instrumentelle* Lagebeurteilung nach festgelegten Schemata eine Art *Gegenwartslosigkeit* mit sich bringt, die jedes Glückserleben unmöglich macht. Zu einer erfüllten Gegenwart gehört gerade die *Offenheit für Überraschungen und unwiederholbare situative Begebenheiten*, welche ihrerseits vielfältige Ausdrucksmöglichkeiten abseits eingespielter Rollenmuster eröffnen. Sie in der erläuterten Weise zu ergreifen kann befreiend und beglückend sein, und dieser Umstand macht aus der Konzeption situationsoffen selbstbestimmten Handelns immerhin eine *dem Glück zugewandte*, vielleicht sogar eine *glücksfördernde* Konzeption.

Ganz unberücksichtigt blieb die Frage nach dem *moralisch guten Leben*. Auch zum Begriff des moralisch Guten aber lassen sich systematische Bezüge finden, die abschließend nicht unerwähnt bleiben sollen. Zu unserem alltagspraktischen Leben, von dem oben so viel die Rede war, gehören auch *moralische Regeln*, an die uns zu halten wir wechselseitig voneinander fordern. Von ihnen gibt es viele und sie widersprechen einander in ihren Prinzipien, doch bei allen Unterschieden und Widersprüchen kann man ihren gemeinsamen Sinn in einer besonderen Art der *Rücksichtnahme auf andere* sehen: in der tätigen Rücksichtnahme darauf, dass andere *ebenfalls ein im Ganzen glückliches bzw. gelingendes Leben führen können*. Wenn diese Sicht korrekt ist, geht es in der Moral wesentlich um den *Schutz der Bedingungen eines gelingenden Lebens im Interesse anderer* (der Adressaten unserer Handlungen).<sup>651</sup> Und von hier aus ist der Beitrag der nachgezeichneten existenzphilosophischen Bedingungsanalyse gelingenden Lebens bereits offen ersichtlich. Halten wir uns an ihr Ergebnis, besteht der Sinn der Moral darin, anderen stets die Möglichkeit einer zu situationsoffenen Selbstbestimmungsentscheidungen „entschlossenen“ Lebensführung zu lassen.<sup>652</sup>

Wer sich diese Anforderung in einer moralischen Haltung zu Eigen macht, wird durch sie dazu angehalten, *andere in ihren existenziellen Entscheidungen*

<sup>651</sup> Diese Position vertritt Martin Seel in: *Versuch über die Form des Glücks: Studien zur Ethik*. A. a. O., S. 222-230.

<sup>652</sup> Dies gilt freilich nur für menschliche Adressaten. Da bei Tieren andere Bedingungen für ein geglücktes Leben zu berücksichtigen sind, haben wir ihnen gegenüber auch andere moralische Rücksichtspflichten, die jeweils artspezifisch zu bestimmen sind.

gen gewähren oder „‘sein‘ zu lassen“<sup>653</sup> und ihnen unter anderem die *situativen Freiräume* zu lassen, auf die sie im gegenwartsbezogen selbstbestimmten Handeln angewiesen sind. Dazu gehört auch, die Existenzmöglichkeiten anderer nicht „auf die eigene zurückzuzwingen“,<sup>654</sup> indem man sie etwa, wie Gebrauchsgegenstände, nur für eigene Zwecke *instrumentalisiert*. – Diese Formulierungen stammen von Heidegger, und obwohl sie unsystematisch herausgegriffen sind, kennzeichnen sie doch (ohne das Wort zu nennen) das, was dem sozialen Umgang mit anderen Menschen eine genuin moralische Qualität verleiht. Ihr Kriterium lautet, um es nur noch einmal in Heideggers Begriffsbildung auszudrücken: auf andere *Rücksicht* zu nehmen im Interesse *ihrer* (nicht nur der eigenen) existenziellen Selbstsorge.

Diese Rücksichtnahme wird in Heideggers Darstellung geradewegs zur „Fürsorge“ – die hier, in ihrem authentischen Modus, nun auch dem vollen alltagspraktischen Sinn dieses Wortes näher kommt. Sie verhilft dem Anderen dazu, „in“ den Belangen seiner „Sorge“ sich selbst „durchsichtig“ und „für sie“ d. h. für ihr eigenverantwortliches Ergreifen „frei zu werden“.<sup>655</sup> – Um die Heidegger-Notiz nicht in dieser allzu verkürzten Form zu belassen, sei der hier relevante Gegensatz, die „uneigentliche“ Art fürsorglichen Verhaltens noch ergänzend erwähnt. Sie besteht darin, dass der Handelnde in alltagspraktischen Entscheidungsbelangen für den Anderen *einspringt*, sich dabei selbst „an seine Stelle“ setzt und ihm so „die ‚Sorge‘“ gleichsam *abnimmt*.<sup>656</sup> Sicher wäre es unzulässig, diese Art der Fürsorge ohne Weiteres „unmoralisch“ zu nennen, doch sie lässt kontrastiv erneut klar werden, worauf es ankommt: Zwar entlastet sie den Anderen, doch *übergeht sie seine Eigenständigkeit* und kann ihn im äußersten Fall sogar „zum Abhängigen und Beherrschten“ machen.<sup>657</sup> Demgegenüber hat die Fürsorge eine *befreiende* Wirkung, wenn sie dem Anderen in seinen Existenzmöglichkeiten klärend „*vorausspringt*“ und ihm dazu verhilft, *selbst* seine Entscheidungen zu treffen und zu verwirklichen.<sup>658</sup> Wer so handelt, so Heidegger an anderer Stelle, wird zum „‘Gewissen‘ der Anderen“,<sup>659</sup> und obwohl Heideggers Gewissensbegriff hier keine spezifisch moralische Bedeutung hat,<sup>660</sup> zeigt *der Handelnde* gerade dabei ein moralisches Gewissen.

Wie beim Thema glückhafter Erfüllungen ist auch hier festzuhalten, dass damit allenfalls aufgezeigt ist, wo eine genuin moralische Haltung in die vorgestellte Konzeption existenziellen Gelingens systematisch zu integrieren

<sup>653</sup> Heideggers Formulierung in *Sein und Zeit*, S. 298.

<sup>654</sup> *Sein und Zeit*, S. 264.

<sup>655</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 122.

<sup>656</sup> *Sein und Zeit*, S. 122.

<sup>657</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 122.

<sup>658</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 122.

<sup>659</sup> Vgl. *Sein und Zeit*, S. 298.

<sup>660</sup> „Gewissen“ bezieht sich terminologisch auf den im Heidegger-Teil erläuterten „Ruf der Sorge“ qua (Selbst-) Aufruf zum „entschlossenen“ Ergreifen der eigenen Existenz. Vgl. die Überschrift von § 57 in *Sein und Zeit*, S. 274.

wäre.<sup>661</sup> So weit die Konzeption situationsoffener Selbstbestimmung hier entwickelt worden ist, bleibt die moralische Haltung in ihrem Rahmen *nur eine Möglichkeit*. Es bleibt der Entscheidung jedes Einzelnen überlassen, *ob er sich die moralische Haltung zu Eigen machen will* oder nicht. Die Frage, ob man sich als moralischer Mensch verstehen will oder nicht, fordert einmal mehr dazu auf, eine *Grundentscheidung über die eigene Identität* zu treffen. In „entschlossener“ Ausübung der eigenen Selbstbestimmungsfähigkeit kann diese Identitätsentscheidung zu Gunsten der Moral, aber auch *gegen sie* ausfallen. Aus der Entschlossenheitskonzeption, die wir als Konsequenz aus den existenzphilosophischen Problemanalysen gewonnen haben, ist nicht ableitbar, dass man sich bei Gefahr existenziellen Misslingens *als moralischer Mensch verstehen muss*. Es mag andere Gründe oder Motivationen für ein moralisches Selbstverständnis geben, vielleicht sogar existenzielle Beweggründe, die hier nicht zur Sprache gekommen sind. Die Suche nach ihnen fällt jedoch in den Bereich der Moralphilosophie und verlässt damit endgültig die Grenzen der vorliegenden Untersuchung.

Als Konzeption eines *moralisch* guten Lebens kann die ausgearbeitete Konzeption existenziellen Gelingens also nicht angesprochen werden. Doch auch als Konzeption eines ‚nur‘ gelingenden Lebens bietet sie noch *ein wichtiges Residuum* für die Moralphilosophie. Wenn es nämlich stimmt, dass die Philosophie der Moral begrifflich auf eine Bezugskonzeption der Bedingungen eines „guten“ im Sinne eines gelingenden Lebens angewiesen ist, dann ist die vorgestellte Konzeption des situationsoffen selbstbestimmten Lebens hierin zugleich ein Beitrag zur Moralphilosophie.

### **3.5 Der Beitrag der Existenzphilosophie zur Philosophie des guten Lebens: Schlusseinschätzung seiner Relevanz und Grenzen**

Bleiben wir zum Schluss bei dem Hauptergebnis dieser Untersuchung: In der *Konzeption des situationsoffen zu sich „entschlossenen“ Lebens*, wie sie oben ausgeführt und exemplifiziert wurde, haben wir den *konstruktiven Beitrag der Existenzphilosophie zur Philosophie des guten Lebens* zu sehen. Mit ihr ist die Frage beantwortet, *wie wir, gegeben die von Nietzsche, Kierkegaard und Heidegger ausgewiesenen existenziellen Problemlagen, ein gelingendes Leben führen können*. – Zugleich zeigt die Möglichkeitsform dieser Formulierung aber auch ihre systematischen *Grenzen* auf, die abschließend ebenfalls zur Sprache kommen müssen. Die Konzeption des situationsoffen selbstbestimmten Lebens ist eine *Möglichkeitserklärung* für ein gelingendes Leben. Sie benennt nur *diejenigen notwendigen Bedingungen*, die ein Leben (zumindest als moderner Europäer) erfüllen muss, um *nicht auf-*

---

<sup>661</sup> Näheres dazu von Carl Friedrich Gethmann: „Heideggers Konzeption des Handelns in ‚Sein und Zeit““. In: Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Hrsg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1988, S. 140-176.

*grund der genannten existenziellen Problemlagen zu misslingen.* Und diese Bedingungen sind, wie wir nicht zuletzt anhand des Kriteriums glückhafter Erfüllungen gesehen haben, zusammengenommen noch *keine hinreichenden Bedingungen für ein gelingendes Leben.*

Dennoch darf der konzeptionelle Beitrag zur Philosophie des guten Lebens, der vor allem aus den wichtigsten existenzphilosophischen Schriften Kierkegaards und Heideggers gewonnen werden konnte, nicht unterschätzt werden. Wir haben es hier mit einer Konzeption zu tun, die mit der existenziellen Grundfrage die Bejahbarkeit des eigenen Lebens zum Entscheidungskriterium über existenzielles Gelingen macht und insofern eine *subjektorientierte Konzeption eines guten Lebens* genannt werden kann. Aufgrund ihrer Ableitung aus den existenziellen Problemlagen ist sie indessen *mehr als nur eine Konzeption unter anderen.* Ihre problembezogene Ableitung begründet ihren Anspruch darauf, die notwendigen, wir können auch sagen: die *Rahmenbedingungen für existenzielles Gelingen* festzulegen. – Machen wir uns die Konsequenz des entwickelten Gedankengangs noch einmal ganz klar. Ein Leben, welches nach dem Kriterium der existenziellen Grundfrage gelingt, ist unter den existenzanalytischen Voraussetzungen Kierkegaards und Heideggers *nur* im Modus des situationsoffen zu sich „entschlossenen“ Handelns zu finden. Wenn die existenzanalytischen Voraussetzungen haltbar sind, so kann die Konzeption des situationsoffen selbstbestimmt geführten Lebens somit als *Rahmenkonzeption einer subjektorientierten Theorie guten Lebens* Geltung beanspruchen, m. a. W.: *Jede* solche Theorie eines guten Lebens muss ihren Bedingungen Rechnung tragen – um nicht an der philosophischen Herausforderung zu scheitern, vor die sie durch die existenzanalytisch ausgewiesenen Problemlagen gestellt ist.

Ob dieser Anspruch aufrechtzuerhalten ist, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr entschieden werden. Eine Entscheidung darüber hinge unter anderem davon ab, ob das begriffliche und methodologische Instrumentarium, von dem Kierkegaard und Heidegger sich bei ihrer Bestandsaufnahme der Probleme und Gelingensbedingungen menschlicher Existenz leiten ließen, haltbar ist. Und darüber zu urteilen überfordert die Mittel dieser Untersuchung, die in ihrem Hauptteil eine philosophisch rekonstruierende Arbeit ist. Zwar wurde das existenzanalytische Instrumentarium Kierkegaards und Heideggers dabei durchaus kritisch hinterfragt und konnte, wie ich meine, auch ein gutes Stück weit plausibilisiert werden. Eine von den Texten gänzlich losgelöste, kritische Diskussion konnte hier jedoch lediglich angestoßen werden und muss daher in der Durchführung anderen überlassen bleiben.

Auch eine *externe* Diskussion aber ist zuerst einmal auf ein begrifflich einwandfreies *Verständnis* des Diskussionsbeitrags angewiesen, den sie ihrer kritischen Prüfung unterzieht. *Den zweiten Schritt nicht vor dem ersten,* vor der Erarbeitung eines adäquaten Verständnisses *zu tun* ist umso wichtiger, wenn wir es, wie im Falle der Existenzphilosophie, mit einem Diskussionsbeitrag zu tun haben, der nicht nur wegen seiner zeitlichen Ferne vergleichsweise

schwer zugänglich ist. Die vorliegende Untersuchung kommt, wie viele andere, über den *ersten Schritt* kaum hinaus – doch sie versucht ihn *so* zu vollziehen, dass der *zweite Schritt* direkt an ihn anschließen kann. Sie ist der Versuch, anhand der Rekonstruktionsidee der Herausforderung durch existenzielle Problemlagen den genuinen *Beitrag der Existenzphilosophie* zur philosophischen Frage nach dem guten Leben *erstens* überhaupt in seiner *Relevanz* vor Augen zu führen und *zweitens* begrifflich *so aufzuarbeiten*, dass er *ohne Weiteres in die moderne Diskussion um das gute Leben Eingang finden kann*.

Um einen Anhaltspunkt dafür zu geben, in welchem *Diskussionskontext* die begriffliche Vermittlungsleistung fällt, sei abschließend auf zwei moderne Beiträge zur Philosophie des guten Lebens verwiesen, die an früherer Stelle bereits unabhängig voneinander erwähnt wurden, aber gerade in ihrer Gegensätzlichkeit bemerkenswert sind. In ihrem Buch *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben* erkennt Ursula Wolf unter anderem die philosophische Relevanz der Stimmungsanalysen Heideggers, die sie mit der „existentiellen Schicht“ der Frage nach dem guten Leben in Zusammenhang bringt.<sup>662</sup> Sie zieht aus dieser systematischen Beobachtung aber keine positiven konzeptionellen Konsequenzen für eine Theorie guten Lebens. Umgekehrt steht es um den Beitrag von Martin Seel. In seiner lehrreichen Studie *Versuch über die Form des Glücks* argumentiert Seel für eine Konzeption guten Lebens, die eine überraschende systematische Nähe zu der mit Kierkegaard und Heidegger entwickelten Konzeption situationsoffen selbstbestimmten Lebens zeigt: Er bringt sie auf den Begriff der „weltoffenen Selbstbestimmung“.<sup>663</sup> Wie er im Gegensatz zu Wolf jedoch die heuristisch-erschließende Funktion existenzieller Stimmungen unterschätzt, entgeht ihm denn auch vollends die herausfordernde Relevanz der existenzphilosophisch ausgewiesenen Problemlagen, die in dem Buch gar nicht zur Sprache kommen. In der vorliegenden Arbeit wird am Untersuchungsgegenstand der Existenzphilosophie gleichsam beides zusammengeführt – indem der *positive konzeptionelle Beitrag* zur Philosophie des guten Lebens *aus dem negativ-herausfordernden abgeleitet* wird.

---

<sup>662</sup> A. a. O., S. 83-97.

<sup>663</sup> A. a. O., S. 136 ff.