

3. Existenz und Entscheidung

Das vorangegangene Kapitel (Kapitel 2) hat die Krise der europäischen Vernunft auf ihrer metaphysischen und ontologischen Ebene radikal freigelegt. Edmund Husserls Versuch, die Krise durch den monologischen Rückzug in das transzendente Ego zu bewältigen, scheiterte an der Konstitutionsleistung der Intersubjektivität. Martin Heidegger vollzog die Kehre vom Subjekt zum Sein und diagnostizierte die Krise als Seinsvergessenheit, deren Endgestalt die totale Machenschaft der Technik sei. Obwohl Heidegger mit der Existenzialanalyse des Daseins die Endlichkeit und Kontingenz der menschlichen Existenz schonungslos aufdeckte und die Eigentlichkeit im monologischen Vorlauf in den Tod verankerte, scheiterte auch seine Fundamentalontologie an der universellen Begründung von Normen und Werten. Die existenzielle Isolation des Daseins blieb die monologische Falle (Abschnitt 2.2.2.).

Das nun folgende Kapitel 3. Existenz und Entscheidung markiert die historische Zäsur und die humanistische Radikalisierung dieser philosophischen Entwicklung. Angesichts des endgültigen Zusammenbruchs der metaphysischen Fundamente (der „Tod Gottes“ bei Nietzsche, die Seinsvergessenheit bei Heidegger) konzentriert sich die Philosophie nicht mehr auf das Sein oder das reine Bewusstsein, sondern auf die Existenz des konkreten, leidenden und entscheidenden Einzelnen. Die grundlegende Einsicht, die diese Denker verbindet, ist die radikale Kontingenz der Existenz und die Grundlosigkeit des menschlichen Seins.

Wenn das universelle Wissen oder die apriorische Moral nicht mehr aus dem Kosmos oder dem transzendentalen Subjekt bezogen werden können, dann wird die Wahrheit zur Entscheidung und der Mensch zur Quelle seiner eigenen Werte. Die metaphysische Gewissheit wird durch die existenzielle Setzung ersetzt.

Dieser Wandel vollzieht sich in zwei Hauptlinien, die beide die monologische Struktur der existenzialistischen Antwort prägen:

Die religiöse und existentielle Entscheidung (Kierkegaard und Jaspers)

Søren Kierkegaard, der Vordenker des Existenzialismus, führte die Subjektivität als Wahrheit gegen die objektive Systemphilosophie Hegels ins Feld. Für ihn liegt die wahre Existenz nicht in der rationalen Vermittlung, sondern im Sprung des Glaubens – einem paradoxen, irrationalen Akt, der die universelle Ethik suspendiert. Die Wahrheit wird unmittelbar und leidenschaftlich ergriffen, nicht rational begründet.

Karl Jaspers, der sich stark von der ontologischen Ausrichtung Heideggers abgrenzt, sieht die Existenz in den Grenzsituationen (Tod, Kampf, Schuld) an ihre äußersten Grenzen geführt. Diese Situationen zwingen den Menschen zur Entscheidung und zur Erfahrung der Transzendenz (*das Umgreifende*). Obwohl Jaspers die existenzielle Kommunikation als unabdingbar für die Erhellung der Wahrheit betont, bleibt die letztgültige Entscheidung des Einzelnen unbegründet und innerlich.

Die atheistische und humanistische Setzung (Sartre und Camus)

Jean-Paul Sartre und Albert Camus radikalisierten die Grundlosigkeit im atheistischen Existenzialismus. Mit dem berühmten Satz „Die Existenz geht der Essenz voraus“ stellt Sartre die menschliche Freiheit an den absoluten Ursprung aller Werte. Da es keinen Gott gibt, ist der Mensch „zur Freiheit verurteilt“ und trägt die totale Verantwortung für die Erfindung seiner

Werte. Die Angst resultiert nicht aus dem Nichts, sondern aus der unerträglichen Last dieser universellen Verantwortung in jeder Einzelwahl. Die ethische Setzung ist somit ein Akt des Dezisionismus ohne einen apriorischen Moralkodex.

Albert Camus konzentriert sich auf die Absurdität – das unheilbare Verhältnis zwischen dem menschlichen Verlangen nach Sinn und der sinnlosen Stille der Welt. Die Antwort auf diese Absurdität ist nicht die Flucht in den Glauben oder den Selbstmord, sondern die Revolte. Die ethische Haltung entsteht in der kollektiven Setzung von Werten wie Solidarität und Gerechtigkeit im Angesicht des Absurden.

Der Exkurs: Die Sprachliche Abgrenzung der Metaphysik (Früher Wittgenstein)

Als wesentlicher Exkurs in dieser existenzialen Landschaft dient das Frühwerk Ludwig Wittgensteins (*Tractatus Logico-Philosophicus*). Obwohl Wittgenstein logisch-analytisch arbeitet, führt sein Werk zur gleichen Grenzziehung wie der Existenzialismus: Die Ethik, die Ästhetik und die transzendentalen Fragen fallen in den Bereich des Unsagbaren (*das Mystische*). Die Sprache kann nur Tatsachen beschreiben. Alles, was den Sinn des Lebens betrifft – die letzte existentielle Entscheidung – muss geschwiegen oder gezeigt werden.

Die existenzielle Entscheidung wird damit von allen Seiten aus dem Bereich der rationalen Begründbarkeit herausgenommen. Dieses Scheitern der Philosophie an der universellen Geltungsfrage bei gleichzeitiger radikaler Betonung der Freiheit und Verantwortung des Einzelnen (Dezisionismus) markiert den historischen Wendepunkt zur kommunikativen Vernunft. Das nächste Kapitel wird zeigen, wie die Philosophie versucht, dieses monologische Vakuum zu füllen, indem sie die Vernunft im intersubjektiven und sprachlichen Handeln neu fundiert.

3.1 Die existenzielle Wende – Der Glaube als unbegründete Entscheidung

Das dritte Kapitel, Existenz und Entscheidung, stellt die philosophische Antwort auf die tiefgreifende Krise der Vernunft dar, die durch die phänomenologische Kritik Husserls und die Fundamentalontologie Heideggers (Kapitel 2) freigelegt wurde. Nachdem die metaphysischen Fundamente der abendländischen Philosophie – sei es in der objektiven Substanz oder der transzendentalen Subjektivität – als unhaltbar oder als monologisch gescheitert erkannt wurden, verlagert sich die philosophische Suche nach Wahrheit und Geltung radikal in die Sphäre des existierenden Einzelnen.

Der erste Hauptabschnitt dieses Kapitels, 3.1 Die existenzielle Wende, konzentriert sich auf jene Denker, die die Entscheidung und die Grundlosigkeit der Existenz aus einer primär religiösen oder transzendental-philosophischen Perspektive heraus beleuchten. Sie teilen die fundamentale Überzeugung, dass die Krise der Vernunft im objektiven, verallgemeinerbaren Wissen liegt und dass die wahre Existenz nur durch einen unvermittelten, subjektiven Akt gewonnen werden kann.

Die Subjektivität als das Unsystematische

Die Leitfigur dieser Wende ist Søren Kierkegaard, der sich als schärfster Kritiker der hegelschen

Systemphilosophie etabliert. Hegels Versuch, die Existenz in die objektive Totalität des absoluten Geistes zu integrieren und in der rationalen Vermittlung aufzulösen, wird von Kierkegaard als Verrat am existierenden Individuum zurückgewiesen. Für Kierkegaard ist die Existenz per definitionem das Unsystematische, das Unabgeschlossene und das Leidenschaftliche. Die Wahrheit ist nicht die objektive Richtigkeit oder die universelle Vermittlung, sondern die Subjektivität (*Subjektivität ist die Wahrheit*).

Diese existenzielle Wahrheit kann nicht durch rationale Argumente erreicht werden, sondern erfordert einen Sprung – einen existentiellen Akt der Wahl – der die Grenzen der Vernunft und der universellen Ethik transzendiert. Die Entscheidung wird hier zum Höhepunkt des religiösen Bewusstseins und markiert einen Dezisionismus, der die letztgültige Begründung in den unbegründeten Glaubensakt legt (Abschnitt 3.1.1).

Existenz und die Korrektur des Monologismus

Karl Jaspers führt die existentialistische Linie fort, indem er die Existenzphilosophie nicht nur als ontologische Analyse, sondern auch als metaphysische Erhellung begreift. Im Gegensatz zu Heideggers monologischem Sein zum Tode, betont Jaspers die Transzendenz und die existenzielle Kommunikation als notwendige Strukturmomente.

Für Jaspers sind die Grenzsituationen (*Grenzsituationen*) – wie Tod, Leid, Kampf und Schuld – jene unhintergehbaren Momente, in denen der Mensch die Scheinhaftigkeit des objektiven Wissens erkennt und zur Entscheidung über seine eigene Existenz gezwungen wird. Die Wahrheit wird hier als Transzendenz (*das Umgreifende*) erfahren, die sich dem Einzelnen nur durch Chiffren offenbart.

Obwohl Jaspers die unbegründete Entscheidung in den Grenzsituationen bekräftigt, korrigiert er den solipsistischen Zug des frühen Existenzialismus, indem er die existenzielle Kommunikation als ontologische Notwendigkeit der Wahrheitsfindung einfordert. Die Existenz kann nur durch den Kampf in Liebe mit der anderen Existenz zur Erhellung gelangen (Abschnitt 3.1.2).

Die Notwendigkeit des Dezisionismus

Die Denker dieses Abschnitts liefern somit die ersten philosophischen Fundierungen der Entscheidung im Angesicht der Grundlosigkeit. Sie legen dar, dass die existenzielle Freiheit nur um den Preis der Unbegründetheit der eigenen Wahl gewonnen werden kann. Die ethische und existentielle Wahrheit ist nicht etwas, das man findet, sondern etwas, das man durch einen Akt des Willens – sei es im Glauben oder in der Grenzsituation – setzt.

Dieses monologische Fundierungsmodell, das die universelle Geltung zugunsten der individuellen, subjektiven Gewissheit opfert, bildet den unüberwindbaren Graben, der zur radikalen humanistischen Setzung des atheistischen Existenzialismus (Abschnitt 3.2) und schließlich zur kommunikativen Wende führen wird.

3.1.1 Søren Kierkegaard – Der Einzelne gegen das System

Søren Kierkegaard (1813–1855) wird weithin als der existenzielle Urvater und der schärfste Anti-Hegelianer seiner Epoche betrachtet. Sein philosophisches Werk, oft unter vielschichtigen Pseudonymen (*Johannes Climacus*, *Anti-Climacus*, *Vigilius Haufniensis*) publiziert, markiert

eine radikale Wende in der Philosophie des 19. Jahrhunderts, indem es die universelle, objektive Vernunft zugunsten der unmittelbaren Subjektivität und des existierenden Einzelnen attackiert.

Kierkegaards Denken ist die primäre Reaktion auf die systematische Überwältigung des Individuums durch den deutschen Idealismus, insbesondere durch Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Die hegelianische Philosophie strebte danach, die gesamte Wirklichkeit – Geschichte, Geist, Vernunft und sogar die Religion – in die Totalität des absoluten Geistes zu integrieren. In dieser dialektischen Vermittlung wurde alles Existierende in einem universellen System aufgelöst und objektiviert.

Die Anklage gegen die Vermittlung

Kierkegaards Fundamentalkritik setzt genau hier an: Die Existenz ist nicht vermittelbar und nicht objektivierbar. Die Wahrheit liegt für das existierende Individuum nicht im Resultat eines logischen Prozesses, sondern in der Art und Weise des Daseins selbst.

„Die Subjektivität ist die Wahrheit.“ (Aus *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*)

Mit diesem Postulat stellt Kierkegaard die Subjektivität als die höchste Kategorie auf. Die Wahrheit ist nicht die Korrespondenz zwischen Satz und Faktum, sondern die unendliche Leidenschaftlichkeit des Einzelnen in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu seiner höchsten Bestimmung. Das existierende Individuum wird zum unhintergehbaren, nicht systematisierbaren Ausgangspunkt aller philosophischen Betrachtung.

Die Notwendigkeit der Entscheidung

Da die Existenz nicht in ein rationales Schema passt, ist der Mensch ständig zu Entscheidungen gezwungen, die nicht durch universelle Axiome oder objektive Vernunftprinzipien gerechtfertigt werden können. Diese Entscheidungen sind qualitative Sprünge, die das Individuum aus der bequemen Unverbindlichkeit der Masse und der rationalen Notwendigkeit herausreißen.

Kierkegaard zeigt diesen Prozess anhand der Stadien der Existenz (Ästhetisch, Ethisch, Religiös) auf. Die Bewegung zwischen diesen Stadien ist kein dialektischer Aufstieg (wie bei Hegel), sondern ein irrationaler Akt der Wahl, der das Individuum zur Verzweiflung und zur unbegründeten Setzung zwingt. Die Endgestalt dieser existentiellen Entwicklung ist der Sprung des Glaubens, der die universelle Ethik suspendiert und die absolute, paradoxe Beziehung des Einzelnen zu Gott herstellt.

Kierkegaards Denken liefert damit die religiös fundierte Antwort auf die Grundlosigkeit der menschlichen Existenz und begründet jenen Dezisionismus, der die existenzielle Entscheidung radikal aus dem Bereich der objektiven Begründbarkeit herausnimmt. Es bildet den archimedische Punkt des modernen Existenzialismus: die Wahrheit wird aus der objektiven, universellen und abstrakten Sphäre herausgerissen und in die unmittelbare, leidenschaftliche Subjektivität des existierenden Einzelnen zurückgeführt.

Die nachfolgenden Abschnitte werden diese existentiellen Stadien und die ethische Aporie des Glaubens detailliert untersuchen.

Die Subjektivität als Wahrheit: Fundamentalkritik an Hegels dialektischer Totalität und der objektiven Vernunft

Die Philosophie Hegels (*Das System der Wissenschaft*) hatte den Anspruch, die gesamte Wirklichkeit – von der Logik über die Natur bis hin zum Geist und der Geschichte – in einem geschlossenen, rationalen und sich selbst begründenden System zu begreifen. Die Wahrheit wurde hier als das Ganze definiert, das am Ende des dialektischen Prozesses – der Vermittlung der Gegensätze – im absoluten Geist zur vollkommenen Selbsterkenntnis gelangte. Dieser Anspruch auf Totalität war für Kierkegaard nicht nur ein philosophischer Irrtum, sondern eine moralische und existenzielle Verkehrung des menschlichen Daseins.

Der Verrat am existierenden Subjekt

Kierkegaards Fundamentalkritik setzt bei der Kategorie der Existenz (*Existeren*) an:

Die statische Fiktion des Systems: Das hegelianische System kann seinem Wesen nach nur das Gewesene oder das Resultat integrieren. Es kann die Existenz nur als einen abgeschlossenen Punkt in der historischen Bewegung des Geistes begreifen. Existenz aber ist per Definition ein unabgeschlossener, dynamischer Prozess des Werdens und der Entscheidung – sie ist unterwegs. Sie ist die Spannung zwischen der Unendlichkeit der Möglichkeiten und der Endlichkeit der Realisierung. Das System kann diesen existentiellen Prozess nicht erfassen, da es die Existenz in eine logische Kategorie umwandeln müsste. Kierkegaard formuliert dies pointiert: Ein existierender Denker, der versucht, das gesamte System der Existenz zu begreifen, ist wie ein Mensch, der eine riesige Bibliothek bauen will, während er selbst in der Baugrube steht.

Die Abstraktion des Individuums: Die hegelianische Dialektik löst das konkrete Individuum in der universellen Bewegung des Geistes auf. Der Einzelne wird zu einem Moment im Weltprozess, dessen Einzigartigkeit, Leidenschaft und unvertretbare Verantwortung nivelliert werden. Kierkegaard insistiert darauf, dass die höchste Kategorie nicht das universelle Gattungswesen, sondern der existierende Einzelne (*hiin Enkelte*) ist. Nur der Einzelne trägt die Last der Wahl und steht in einer unmittelbaren, absoluten Beziehung zur Transzendenz (Gott).

Die ethische Neutralisierung: Indem das System die Widersprüche und Gegensätze in einer höheren Einheit auflöst (vermittelt), neutralisiert es die qualitativen Sprünge und die ethische Schärfe der Entscheidung. Die Wahl zwischen Gut und Böse oder Glauben und Zweifel wird im System zu einer logischen Notwendigkeit degradiert. Dies nimmt dem Menschen die existenzielle Verantwortung ab, die gerade in der Unbegründetheit der Wahl liegt.

Die Proklamation: „Die Subjektivität ist die Wahrheit“

Aus dieser fundamentalen Ablehnung des Objektivismus leitet Kierkegaard seine existenzielle Hauptthese ab, die als philosophische Kampfansage an die Rationalität verstanden werden muss:

„Die Subjektivität ist die Wahrheit.“ (*Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*)

Diese Aussage ist der Ankerpunkt des gesamten Existenzialismus und beinhaltet mehrere radikale Implikationen, die die Wahrheitsbegriff der Metaphysik umkehren:

Kierkegaard unterscheidet fundamental zwischen dem objektiven „Was“ und dem existentiellen „Wie“:

- Das Was (Objektive Wahrheit): Das Was bezieht sich auf den Inhalt einer Aussage oder eines Glaubenssatzes. Es ist das, was objektiv und rational bestimmt werden kann (z. B. $2+2=4$; die historische Existenz Jesu). Kierkegaard erkennt an, dass das Was für die

Vernunft wichtig ist, aber es ist für die existenzielle Wahrheit sekundär.

- Das Wie (Subjektive Wahrheit): Das Wie bezieht sich auf die Weise, in der sich das existierende Individuum leidenschaftlich zu diesem Was verhält. Es ist die Art der Beziehung – die Leidenschaft der Unendlichkeit – die die Wahrheit begründet.

Wenn die Wahrheit objektiv gewiss wäre (wie in der Mathematik), wäre sie für die Existenz gleichgültig, da sie keine Entscheidung erfordern würde. Erst die Wahl, die trotz der objektiven Ungewissheit oder gerade im Angesicht des Absurden getroffen wird, stiftet die existenzielle Wahrheit.

Die Subjektivität manifestiert sich in der Leidenschaft (*Lidenskab*). Diese Leidenschaft ist kein sentimentales Gefühl, sondern die intensive, unendliche Hingabe des endlichen, existierenden Subjekts an seine höchste Bestimmung. Die existenzielle Wahrheit entsteht im paradoxen Verhältnis zwischen objektiver Ungewissheit und unendlicher Leidenschaft. Die objektive Ungewissheit – das Risiko des Irrtums, das Fehlen einer rationalen Letztbegründung – ist nicht das Hindernis, sondern die Bedingung für die subjektive Wahrheit. Je größer die objektive Ungewissheit ist, desto leidenschaftlicher muss die Entscheidung sein, und desto wahrhafter ist die Existenz.

Kierkegaard führt dies exemplarisch am religiösen Glauben vor: Wäre Gott rational beweisbar, wäre der Glaube überflüssig. Da Gott nicht objektiv fassbar ist, muss der Glaube ein irrationaler, passionierter Sprung sein – ein absolutes Wagnis im Angesicht der Vernunft.

Die logische Konsequenz: Der Ursprung des Dezisionismus

Die radikale Subjektivierung der Wahrheit bei Kierkegaard ist nicht nur eine theologische oder psychologische Position; sie ist die erste philosophische Begründung des Dezisionismus in der modernen Philosophie. Wenn die Wahrheit in der Subjektivität liegt und das Subjekt existiert (d. h. ungrounded in die Welt geworfen ist), dann kann die zentrale existenzielle Wahl keine universelle, rationale Begründung mehr finden. Das Individuum muss wählen, um sich selbst zu sein, aber es kann nicht beweisen, dass seine Wahl die richtige oder wahre im objektiven Sinne ist. Die Wahl ist ein Akt der Setzung, nicht ein Ergebnis der Deduktion. Die Verzweiflung in der ästhetischen Existenz (die später als existentielle Angst bei Heidegger und Sartre wiederkehrt) ist die Not des Subjekts, das sich in der Unendlichkeit seiner Möglichkeiten verliert, weil es den qualitativen Sprung der Entscheidung scheut.

Kierkegaards Kritik verlagert die gesamte Moralphilosophie von der Kategorie der Pflicht (wie bei Kant) zur Kategorie der existentiellen Wahl. Die universelle Ethik ist zwar für das ethische Stadium der Existenz gültig, aber sie ist nicht die höchste Stufe. Sie muss am Ende durch den absoluten, unbegründeten Anspruch der einzelnen Berufung – dem Sprung des Glaubens – suspendiert werden.

Der monologische Charakter dieses Dezisionismus ist evident: Die Wahrheit ist die unmittelbare Beziehung des Einzelnen zu Gott (der Transzendenz). Diese Beziehung ist unvermittelbar und unverallgemeinerbar und steht gegen die objektive Moral der Gemeinschaft. Der Sprung des Glaubens ist somit der höchste Akt der Freiheit, der sich über die Vernunft und die Ethik stellt.

Kierkegaard etablierte damit die radikale Kontingenz als philosophischen Ausgangspunkt. Er legte die Grundlosigkeit frei und bot mit der leidenschaftlichen Subjektivität die erste, wenn auch religiös gefärbte, Antwort auf den kommenden Nihilismus. Diese subjektive Setzung der Wahrheit wird in den folgenden Unterabschnitten anhand der drei Stadien der Existenz vertieft

und in ihren ethischen Konsequenzen (Fall Abraham) analysiert.

Nach der Fundamentalkritik an der objektiven Vernunft Hegels, die das existierende Subjekt im universellen System auflöste, ist es Kierkegaards philosophische Notwendigkeit, das wahre Fundament der Wahrheit neu zu bestimmen. Dieses Fundament findet er nicht in einer abstrakten Idee oder einer logischen Kategorie, sondern im existierenden Einzelnen und dessen unumgänglicher Freiheit der Wahl. Kierkegaard erhebt diese beiden Kategorien zum höchsten Prinzip seiner Philosophie.

Die Proklamation des Einzelnen (*hiin Enkelte*)

Die höchste Kategorie in Kierkegaards philosophischem Universum ist der Einzelne (*hiin Enkelte*). Diese Proklamation ist nicht bloß eine Betonung des Individualismus, sondern eine ontologische und theologische Notwendigkeit zur Rettung der Existenz vor der anonymen Totalität des Systems und der nivellierenden Masse. Die gesamte metaphysische Tradition, die in Hegel gipfelte, sah den Menschen primär als Gattungswesen (*species*), dessen Vernunft und Wesen in der Allgemeinheit ihren Ausdruck finden. Die Vernunft war universell und das Individuum war nur ein austauschbares Exemplar der Menschheit.

Kierkegaard widerspricht entschieden: Die Existenz ist unvertretbar und unverallgemeinerbar.

- Unmittelbare Verantwortung: Nur der Einzelne steht in der unmittelbaren, absoluten Beziehung zur Transzendenz (Gott). Diese Beziehung kann nicht durch eine Kirche, einen Staat oder ein philosophisches System vermittelt werden. Das Urteil über die Existenz fällt allein über das existierende Individuum.
- Existenzielle Einzigartigkeit: Die Einzigartigkeit des Einzelnen liegt gerade in seiner Fähigkeit zur Wahl und damit zur freien, unbegründeten Setzung seiner selbst. Dies unterscheidet das existierende Individuum grundlegend von der vorhandenen Sache und dem rationalen System.

Die Forderung, der Einzelne zu sein, ist somit der höchste Imperativ der Existenz. Es ist die Befreiung aus der Verfallenheit an die Öffentlichkeit oder das Man (Heidegger wird diesen Gedanken später in *Sein und Zeit* aufgreifen und entspiritualisieren).

Die Masse (*Masse*) ist für Kierkegaard die Unwahrheit. Die Öffentlichkeit oder die Masse ist jener Zustand, in dem die Verantwortung und die existenzielle Entscheidung des Einzelnen aufgelöst werden. Der Einzelne flüchtet in die Anonymität der allgemeinen Meinung, um die Last der Wahl und die Angst der Freiheit nicht tragen zu müssen. Die Masse nivelliert die Qualität und die Leidenschaft der Existenz zur Mittelmäßigkeit. Das System bevorzugt die Zahl und die statistische Durchschnittlichkeit gegenüber der individuellen Ausnahme. Der Ruf nach dem Einzelnen ist der existenzielle Widerstand gegen die kollektive Täuschung und die Flucht vor der existentiellen Wahrheit.

Die Kategorie der Wahl als Akt der Selbstkonstitution

Wenn das Individuum als Einzelner vor die grundlose Existenz gestellt ist, wird die Wahl (*Vælgelse*) zur zentralen Kategorie, durch die sich die Existenz konstituiert. Die Wahl ist bei Kierkegaard mehr als eine rationale Präferenz; sie ist ein existentieller Akt der Selbstschöpfung. Die zentrale Wahl ist nicht die Wahl zwischen zwei Objekten (z. B. eine Frau oder ein Beruf),

sondern die Wahl der Wahl selbst. Das Individuum muss sich dazu entschließen, überhaupt existentiell zu wählen, anstatt im Zustand der Unmittelbarkeit (der ästhetischen Stufe) zu verharren. Die Wahl ist ein Sprung (*Spring*), da sie keine kontinuierliche Ableitung aus dem vorangegangenen Zustand ist. Sie ist ein qualitativer Bruch, der die Existenz in einen neuen Modus überführt. Durch die Wahl begründet der Einzelne sein Selbst und seine Identität. Wer nicht wählt, ist zwar physisch vorhanden, aber existentiell verzweifelt, da er die Möglichkeit seines Selbst nicht realisiert hat. Das Selbst ist die Beziehung, die sich zu sich selbst verhält. Kierkegaard legt durch die Kategorie der Wahl die Angst als notwendiges Korrelat der Freiheit frei (analoge Positionen finden sich später bei Heidegger und Sartre). Die Angst (*Angest*) entsteht im Angesicht der unendlichen Möglichkeiten der Existenz und der Notwendigkeit, sich frei und unbegründet zu entscheiden. Die Angst ist die Befindlichkeit im Angesicht der Freiheit. Sie ist nicht Angst vor einem bestimmten Seienden (Furcht), sondern die Schwindel erregende Erkenntnis der grundlosen Freiheit. Die Angst wird nur durch die Entschlossenheit zur Wahl überwunden. Indem das Individuum wählt und sich damit endgültig festlegt, überschreitet es die lähmende Unendlichkeit der Möglichkeiten und verwirklicht sein Selbst.

Die Kategorien des Einzelnen und der Wahl sind somit die existentiellen Waffen gegen die objektive Rationalität Hegels. Sie zwingen die Philosophie, die Wahrheit im unveräußerlichen, subjektiven Akt der Entscheidung zu suchen. Dies führt direkt zur Entfaltung der drei Existenzstadien, die die Entwicklung dieser Wahl vom Ästhetischen bis zum Religiösen beschreiben.

Die existenzielle Wahrheit, die im existierenden Einzelnen durch einen Akt der Wahl gesetzt wird, entfaltet sich bei Kierkegaard (*insbesondere in Entweder – Oder und Stadien auf dem Lebensweg*) in den sogenannten Stadien der Existenz (*Stadier paa Livets Vej*). Diese Stadien sind keine logisch aufeinander aufbauenden Entwicklungsphasen im Sinne Hegelscher Dialektik – sie sind vielmehr existenzielle Seinsmodi, zwischen denen das Individuum nur durch einen qualitativen Sprung (*Spring*) wechseln kann. Jeder Sprung erfordert eine radikale Entscheidung, die die Grundlage der Existenz neu ordnet.

Das Ästhetische Stadium: Die Unmittelbarkeit und die Verzweiflung

Das ästhetische Stadium (*det Æsthetiske*) ist die unmittelbarste und uneigentlichste Form der Existenz. Es wird durch die Herrschaft des Augenblicks und das Prinzip der Lust bestimmt. Das Ziel: Die Vermeidung von Langeweile und die Suche nach dem Genuss (*Nydelse*) und dem Interessanten. Der Ästhetiker lebt für den Moment und weigert sich, sich festzulegen oder eine endgültige Wahl zu treffen. Die ästhetische Existenz ist von Unmittelbarkeit, Beliebigkeit und Experiment geprägt. Sie flieht vor der Kontinuität und der Verbindlichkeit der eigenen Geschichte. Kierkegaard porträtiert den Ästhetiker in Figuren wie dem Verführer (*Johannes der Verführer*) oder dem Genießer, die die Freiheit nutzen, um sich ständig offen zu halten. Der Ästhetiker lebt damit primär in der Möglichkeit (*Mulighed*). Er will alles sein können und weigert sich, etwas wirklich zu werden. Er sammelt Erfahrungen, aber gründet kein Selbst.

Obwohl das ästhetische Stadium äußerlich von Genuss und Freiheit geprägt ist, führt es unvermeidlich zur Verzweiflung (*Fortvivelse*) – der Krankheit zum Tode. Die Verzweiflung entsteht aus dem unlösbaren Widerspruch, dass der Ästhetiker sich selbst verlieren will, aber nicht kann, oder sich selbst sein will, aber nicht kann. Er wird zum Sklaven des Augenblicks und seiner eigenen Beliebigkeit. Indem der Ästhetiker sich weigert, existentiell zu wählen und sein

Selbst in die Notwendigkeit der Entscheidung zu setzen, wird sein Ich zur Zufälligkeit. Er erkennt, dass er nichts geworden ist und seine Unendlichkeit in der Endlichkeit der faktischen Existenz erstickt. Die Einsicht in die Verzweiflung – die Krankheit zum Tode – ist die existenzielle Notwendigkeit, die den Sprung in das nächste Stadium auslöst. Die Verzweiflung zwingt das Individuum, sich selbst wählen zu wollen.

Das Ethische Stadium: Die Wahl der Pflicht und die endliche Freiheit

Das ethische Stadium (*det Ethiske*) ist die erste Form der eigentlichen Existenz, die sich durch die Wahl der Wahl konstituiert. Es wird durch die Herrschaft der Pflicht und der Allgemeinheit bestimmt. Die zentrale Kategorie ist die Wahl der Wahl selbst. Der Ethiker wählt sich selbst in seiner Faktizität und Verantwortung. Er übernimmt seine Geschichte und seine Beziehungen. Ziel ist Das Leben nach universellen, rationalen und moralischen Gesetzen (*det Almene*) und die Begründung der Kontinuität des Selbst. Der Ethiker lebt in der Verbindlichkeit der Ehe, des Berufs und der bürgerlichen Pflichten. Er erkennt, dass er seine Freiheit nur realisieren kann, indem er sie begrenzt und in die Notwendigkeit der Pflicht setzt. Er wählt die universelle Gültigkeit des Gesetzes (analog zu Kants Kategorischem Imperativ).

Obwohl das ethische Stadium die Verzweiflung des Ästhetikers überwindet und eine kohärente Existenz ermöglicht, ist es nicht die höchste Stufe. Die Ethik scheitert an zwei unüberwindbaren Punkten:

1. Die Begrenztheit der Vernunft: Die Ethik ist an die rationale, universelle Vermittlung gebunden. Sie kann die ultimative Sinnfrage und die unmittelbare Beziehung zur Transzendenz nicht fassen.
2. Die Tatsache der Schuld: Der ethische Mensch erkennt, dass er seine Pflicht und das universelle Gesetz nicht vollständig erfüllen kann. Er erkennt seine absolute Unvollkommenheit und seine Schuld (*Skyld*) vor dem Absoluten. Diese Einsicht in die eigene Sünde (die Schuld als ontologischer Zustand) führt zur Verzweiflung am ethischen Selbst.

Dieser qualitative Sprung vom Ethischen zum Religiösen ist nicht die Verbesserung der Moral, sondern die Einsicht in die Unmöglichkeit der moralischen Selbstvervollkommenung aus eigener Kraft.

Das Religiöse Stadium: Der Sprung in den Glauben

Das religiöse Stadium (*det Religiøse*) ist die höchste Stufe der Existenz und wird durch die absolute Beziehung des Einzelnen zur Transzendenz (Gott) bestimmt. Der religiöse Mensch suspendiert die universelle Ethik zugunsten einer absoluten, unbegründeten Forderung der Transzendenz. Er geht über die Vernunft hinaus und vertraut auf die absurde, paradoxe Beziehung zu Gott. Kierkegaard nennt ihn den Ritter des Glaubens. Das Paradox ist die unauflösbare Spannung zwischen der ewigen, unendlichen Transzendenz und der endlichen, existierenden Vernunft des Menschen (die Menschwerdung Gottes ist das ultimative Paradox). Der Glaube ist der Akt, dieses Paradox trotz der Vernunft anzunehmen. Der religiöse Mensch scheint äußerlich wieder zum Ästhetiker zu werden, da seine innere Entscheidung für das Absolute keine äußere, universelle Geltung oder Verpflichtung zeigt. Er lebt in der inneren Leidenschaft, während er äußerlich die Welt scheinbar wieder genießt.

Der Übergang in das religiöse Stadium ist der ultimative Akt des Dezisionismus. Der Sprung des

Glaubens ist irrational und unbegründet. Die Wahrheit wird nicht durch die Dialektik oder die Moral gefunden, sondern durch die leidenschaftliche, monologische Setzung des Glaubensaktes. Die existenzielle Entscheidung ist hier in ihrer rein atheoretischen und amoralischen Form vollzogen.

Die Stadien der Existenz verdeutlichen damit, dass das existenzielle Leben ein ständiger Kampf ist, der nur durch qualitative Sprünge und unbegründete Wahlen aus dem Modus der Verzweigung befreit werden kann. Die höchste Freiheit wird im absoluten, unbegründeten Dezisionismus des monologischen Glaubensaktes gewonnen.

Nachdem Kierkegaard die Subjektivität zur Wahrheit erklärt und die Wahl als höchste existenzielle Kategorie etabliert hat und die ethische Existenz an ihrer eigenen Unzulänglichkeit scheitern ließ, kulminiert sein Denken im Konzept des Sprungs des Glaubens (*Troens Spring*). Dieser Akt ist der ultimative existentielle Dezisionismus in Kierkegaards Philosophie und die radikalste Antwort auf die Grundlosigkeit der menschlichen Existenz.

Die Notwendigkeit des Sprungs: Das Scheitern der Vermittlung

Der Sprung des Glaubens ist notwendig, weil jede Form der rationalen oder dialektischen Vermittlung zwischen dem Endlichen (dem Menschen) und dem Unendlichen (Gott oder der Transzendenz) scheitert. Die Vernunft (im Sinne der objektiven Rationalität) kann das Absolute nicht beweisen oder logisch ableiten. Sie kann nur bis zur Grenze des Paradoxen vordringen und muss dann anerkennen, dass ihr Bereich endet. Die Annahme der Transzendenz als Faktum würde die subjektive Leidenschaft und damit die Wahrheit selbst zerstören. Der Sprung ist der existenzielle Akt, das Paradox anzunehmen. Das christliche Paradox ist für Kierkegaard die höchste Ironie und die größte Zumutung für die Vernunft: Das Ewige ist in die Zeit eingegangen (*die Menschwerdung Gottes*). Die Vernunft kann diesen Widerspruch nicht auflösen; sie muss ihn entweder leugnen oder trotz ihrer selbst annehmen. Der Glaube ist genau diese Annahme trotz der Vernunft. Der Sprung trennt damit das Individuum endgültig vom ethischen Stadium. Während die Ethik die universelle Pflicht fordert (das, was für alle gilt), verlangt der Glaube eine absolute Beziehung zum Absoluten, die höher ist als die Pflicht und diese im Bedarfsfall suspendieren muss.

Der Sprung des Glaubens ist ein qualitativer, unbegründeter Akt, der die Kriterien des dezisionistischen Handelns in Reinform erfüllt.

1. Der qualitative Sprung (*Spring*)

Der Übergang vom Ethischen zum Religiösen ist kein dialektischer Fortschritt (*Vermittlung*) – es ist ein Sprung.

- Keine Kontinuität: Ein Sprung impliziert, dass es keine rationale Brücke oder kontinuierliche Logik gibt, die vom ethischen Zustand zum Glauben führt. Er kann nicht durch eine Abfolge von Argumenten oder eine moralische Steigerung erreicht werden.
- Radikale Freiheit: Der Sprung ist der ultimative Akt der Freiheit, weil er unbegründet ist. Er kommt aus dem Nichts der existentiellen Möglichkeit und setzt sich selbst. Das Individuum wählt, obwohl es objektiv keine Gewissheit gibt. Es handelt sich um eine irreversible, radikale Entscheidung.

2. Das Wagnis und die Leidenschaft

Der Sprung ist ein Wagnis (*Vovestykke*) und ein leidenschaftlicher Akt.

- Risiko und Angst: Da der Sprung unbegründet ist, beinhaltet er das höchste Risiko des Irrtums und der endgültigen Verzweiflung. Der Ritter des Glaubens handelt in Angst und Zittern, da er alleine vor dem Absoluten steht und seine Entscheidung nicht rational rechtfertigen kann.
- Subjektive Wahrheit: Die Wahrheit liegt hier ausschließlich in der unendlichen Leidenschaftlichkeit der Hingabe an das objektiv Ungewisse. Die Stärke des Glaubens ist direkt proportional zur Größe der objektiven Absurdität, die er annimmt.

Der Sprung des Glaubens ist der existenzielle Dezisionismus in seiner reinsten, religiösen Form und zugleich eine monologische Konsequenz der Subjektivitätsphilosophie. Der Akt des Glaubens ist absolut privat und unvermittelt. Der Ritter des Glaubens ist in seiner Entscheidung isoliert von der Masse und der objektiven Öffentlichkeit. Er kann seine Wahl nicht erklären oder universalisieren. Die Entscheidung ist singular und unbezüglich auf andere Individuen. Die Entscheidung wiederum ist atheoretisch. Sie gründet nicht auf einer Erkenntnis (Theorie), sondern auf einem Akt des Willens und des Glaubens. Der Einzelne muss handeln, weil er existiert und obwohl er nichts weiß.

Kierkegaard liefert damit die erste radikale Alternative zum Moralismus der Vernunft. Die letzte Begründung des Seins und der Moral liegt nicht in einer allgemeinen Norm oder einem rationalen Konsens, sondern im unbegründeten, paradoxen Akt des Glaubens des isolierten Einzelnen. Dieses monologische Fundierungsmodell wird später von Sartre in atheistische Begriffe übersetzt, behält aber seine dezisionistische Struktur bei.

Die ethische Aporie: Die Teleologische Suspension des Ethischen

Der Sprung des Glaubens führt unweigerlich zu einer radikalen ethischen Aporie (*Aporie*), die Kierkegaard in seinem Werk *Furcht und Zittern* (1843, unter dem Pseudonym Johannes de Silentio) am schärfsten herausarbeitet. Wenn der Glaube der höchste Akt der Existenz ist und der unbegründete, paradoxe Akt des Einzelnen, dann muss er die universelle Gültigkeit der Ethik in Frage stellen.

Das zentrale Konzept dieser ethischen Krise ist die Teleologische Suspension des Ethischen (*teleologisk Suspension af det Ethiske*).

Der Begriff bedeutet, dass die Ethik – das Allgemeine (*det Almene*) – aufgehoben (*suspendiert*) wird, um einem höheren Ziel (*Telos*), nämlich dem Absoluten, zu dienen. Die Ethik ist das universell Gültige; sie ist die rationale Pflicht, die für jeden und jederzeit bindend ist (analog zum kategorischen Imperativ Kants). Das ethische Stadium lebt in der Verpflichtung auf diese Masse und das universelle Gesetz. Demgegenüber ist das Religiöse das Absolute: Das religiöse Stadium erfordert eine absolute Beziehung des Einzelnen zum Absoluten (Gott). Diese Beziehung ist absolut, da sie höher und unmittelbarer ist als die Pflicht zur Allgemeinheit. Die Suspension ist notwendig, weil es keinen rationalen Übergang von der universellen Moral zur einzelnen göttlichen Forderung gibt. Der Einzelne muss wählen, ob er der Ethik oder der

absoluten Forderung folgt.

Um die ethische Aporie zu illustrieren, wählt Kierkegaard das biblische Beispiel Abrahams, der von Gott aufgefordert wird, seinen Sohn Isaak zu opfern. Aus der Perspektive des Allgemeinen ist die Tötung des Sohnes ein Mord und ein Verbrechen – die höchste Verletzung der universellen Ethik und der Pflicht. Aus der Perspektive des Absoluten ist der Akt des Opfern jedoch ein Akt des Glaubens und des absoluten Gehorsams gegenüber Gott.

Abraham kann seine Tat nicht erklären oder rechtfertigen gegenüber der Ethik oder der Gemeinschaft. Er kann sie nur als einen inneren, unbegreiflichen Befehl aus der absoluten Beziehung zu Gott verstehen. Er ist somit ein „Ritter des Glaubens“ – ein "tragischer Held" würde im Gegensatz dazu aus einem höheren ethischen Zweck handeln (z. B. der Tyrannenmord), was die Tat noch immer im Bereich der Ethik halten würde.

Die Konsequenzen für die Vernunft und die Moral

Die Teleologische Suspension des Ethischen hat tiefgreifende Konsequenzen für die Begründung der praktischen Vernunft und der Moral:

1. Die monologische Isolation und die Verzweiflung

Der Ritter des Glaubens ist in seinem Handeln isoliert und kann nicht kommunizieren. Er kann seine absolute Tat nicht rational erklären, da sie die Sprachgrenze des Ethischen überschreitet.

- Schweigen: Abraham muss schweigen, weil er weiß, dass er im Allgemeinen unverständlich wäre. Die Wahrheit seiner Tat ist innerlich und unmittelbar im Glauben begründet.
- Angst und Zittern: Das Furcht und Zittern (Angst im Angesicht der Entscheidung) ist die notwendige Befindlichkeit, weil Abraham keine rationale Garantie hat, dass seine Tat tatsächlich von Gott befohlen wurde und nicht nur eine innere Verführung ist. Er riskiert seine gesamte Existenz, indem er sich über die Vernunft erhebt.

2. Der religiöse Dezisionismus

Diese Suspension führt zum religiösen Dezisionismus in seiner reinsten Form:

- Unbegründete Geltung: Die Geltung des Handelns entspringt nicht der universellen Verallgemeinerbarkeit (wie Kant es fordern würde), sondern dem einzelnen, unbegründeten Akt des Glaubens.
- A-Moralität: Das Handeln ist in diesem Moment a-moralisch oder meta-moralisch, da es die Moral selbst transzendiert. Der Glaube setzt seine eigene Wahrheit und Richtigkeit absolut gegen die objektive Welt.

Kierkegaard zeigt, dass die existenzielle Freiheit und die absolute, monologische Beziehung zur Transzendenz nur um den Preis der Suspendierung der universalen Ethik gewonnen werden können. Diese ethische Aporie – das monologische Scheitern der Begründung von Normen – legt den Grundstein für die atheistische Radikalisierung bei Sartre (Abschnitt 3.2.1), der die absolute Verantwortung ohne den Trost einer göttlichen Transzendenz übernehmen wird.

3.1.2 Karl Jaspers – Die Kommunikation als Korrektur

des Existenzialismus

Nach der radikalen Subjektivierung der Wahrheit durch Søren Kierkegaard (Abschnitt 3.1.1), dessen Denken im monologischen Sprung des Glaubens und der Teleologischen Suspension des Ethischen kulminierte, setzt Karl Jaspers (1883–1969) die Linie der Existenzphilosophie fort. Jaspers' Werk ist ein zentraler Beitrag zur existenzialistischen Bewegung, der jedoch einen entscheidenden Korrekturversuch am solipsistischen Monologismus seiner Vorgänger – insbesondere Kierkegaard und Heidegger – unternimmt.

Jaspers, ursprünglich Psychiater, wendet sich der Philosophie zu, um die Existenz als das Sein, das sich wählend zu sich selbst verhält, zu ergründen. Seine Philosophie teilt mit Kierkegaard und Heidegger die grundlegende Ablehnung der objektiven, abgeschlossenen Vernunft und die Einsicht in die Kontingenz der menschlichen Existenz. Ihr Wesen liegt auch für Jaspers in der Freiheit der Entscheidung, die aus der Grundlosigkeit entspringt.

Jaspers' Denken ist strukturiert um drei zentrale, miteinander verwobene Konzepte, die seine Abgrenzung vom reinen Deizisionismus ermöglichen:

1. Der Begriff der Existenz: Die Existenz ist nicht objektivierbar; sie ist die Freiheit, die das Individuum in seiner Unvergleichlichkeit ist. Sie entzieht sich jeder systematischen oder wissenschaftlichen Erfassung und ist immer nur potenziell.
2. Die Grenzsituationen: Dies sind die unhintergehbaren und unumgänglichen Situationen, in denen der Mensch an die Grenzen seiner empirischen Existenz stößt (Tod, Leiden, Schuld, Kampf). Sie zwingen das Individuum zur Existenzentscheidung und zur Erfahrung der Transzendenz.
3. Die Transzendenz (*das Umgreifende*): Das Absolute oder das Sein selbst ist für Jaspers nicht fassbar, aber als das Umgreifende erfahrbare. Es ist die Quelle der Existenz, die sich dem Menschen in der Chiffrenschrift der Welt und der Geschichte offenbart.

Der entscheidende Unterschied zu Kierkegaard und Heidegger liegt in der ontologischen Notwendigkeit der Kommunikation. Jaspers argumentiert, dass die Existenz sich nur im Dialog und in der Liebe zum Kampf mit der anderen Existenz (*der anderen Freiheit*) erhellen kann. Die Wahrheit ist für Jaspers nicht monologisch im isolierten Subjekt begründet. Die Vereinzelung (wie bei Kierkegaard im Glaubenssprung) ist zwar ein wichtiger Schritt zur Selbstwerdung, darf aber nicht der Endpunkt sein. Die existenzielle Kommunikation ist der existenzielle Imperativ: Nur im unbedingten Mitsein mit dem Anderen wird das eigene Selbst vollständig. Die wahre Existenz ist somit dialogisch und nicht solipsistisch; sie sucht die Mit-Existenz.

Jaspers führt damit eine intersubjektive Dimension in den Existenzialismus ein. Obwohl die Existenzentscheidung letztlich unbegründet und in den Grenzsituationen wurzelt, findet die Erhellung der Existenz und die Deutung der Transzendenz nur im prozeduralen Austausch statt. Dies macht Jaspers zu einer Scharnierfigur auf dem Weg zur späteren kommunikativen Wende.

Der Begriff der Existenz bei Jaspers: Abgrenzung vom Sein und dem Bewusstsein

Karl Jaspers' zentrale philosophische Kategorie – die Existenz – ist nicht nur eine Fortführung der existenziellen Wende (Kierkegaard, Heidegger), sondern primär ein Versuch, die Mängel und die monologischen Aporien der vorangegangenen Bewusstseinsphilosophie und der Fundamentalontologie zu überwinden. Jaspers' Begriff der Existenz ist eine dezidierte Absage

an die Objektivierung des Menschseins und begründet die Freiheit in der unhintergehbaren Wahl des Einzelnen.

Jaspers' Existenzbegriff leitet sich aus der etymologischen Bedeutung des lateinischen *ex-sistere* ab: Heraus-treten oder Hinaus-stehen. Die Existenz ist demnach nicht das faktisch Vorhandene (*Seiendes*), sondern die Möglichkeit und die Freiheit des Menschen, sich wählend zu sich selbst zu verhalten.

Die Essenz der Jaspers'schen Existenz ist ihre Unobjektivierbarkeit. Die Existenz kann nicht zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Analyse oder einer metaphysischen Definition gemacht werden. Jeder Versuch, die Existenz in objektive Begriffe zu fassen (sei es als *animal rationale*, als *res cogitans* oder als *Humanressource*), führt unweigerlich zu einer Verfehlung ihres eigentlichen Wesens – der Freiheit. Sobald die Existenz zum Objekt der Erkenntnis wird, erstarrt sie zur Substanz und verliert ihre Dynamik und ihre Wahlfreiheit. Die Philosophie kann die Existenz daher nicht definieren, sondern nur erhellen (*Existenzerhellung*) – sie kann die Bedingungen ihrer Möglichkeit aufzeigen.

Jaspers' phänomenologischer Ausgangspunkt ist eine direkte Kritik an Husserls Versuch, die apodiktische Gewissheit im reinen Bewusstsein zu finden. Husserls transzendentes Ego wird von Jaspers als ein abstraktes, leeres Residuum betrachtet. Es ist zwar frei von psychologischer Kontingenz, aber es ist nicht die volle, konkrete Existenz, die immer schon in eine historische und faktische Welt (Kierkegaards *Faktizität*) verstrickt ist. Die Existenz kann nicht von ihrer Faktizität (der physischen und historischen Bedingtheit) gereinigt werden, wie es Husserls Epoché versuchte. Die Existenz ist für Jaspers nicht monologisch wie Husserls konstituierendes Subjekt. Die Existenz bedarf von Anfang an der Kommunikation mit der anderen Existenz. Die Wahrheit wird nicht durch eine solipsistische Innenschau des reinen Bewusstseins (transzendentaler Solipsismus) gefunden, sondern nur im dialogischen Prozess der existentiellen Erhellung. Jaspers lehnt damit die monologische Falle der Husserl'schen Phänomenologie ab.

Obwohl Jaspers in seinem Frühwerk *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) Heidegger nahestand und dessen Existenzialanalyse rezipierte, vollzog er eine klare Abgrenzung von der Fundamentalontologie in *Sein und Zeit*. Jaspers wendet sich gegen Heideggers Vorrang der Seinsfrage. Die Existenz darf nicht zugunsten einer abstrakten Ontologie – der Frage nach dem Sinn von Sein – verdrängt werden. Die Existenz ist die konkrete Freiheit und die historische Wahl, die nicht in der Seinsgeschichte aufgehen kann. Heidegger reduzierte das Sein auf die Existenzialien des Daseins. Jaspers hingegen versteht das Sein als Transzendenz (*das Umgreifende*). Das Sein ist nicht das Dasein selbst, sondern das unfassbare Ganze, das die Existenz umgreift. Diese Transzendenz ist nicht objektiv fassbar, aber sie ist erfahrbar in den Grenzsituationen. Dies führt Jaspers zur Ablehnung des existenzialen Dezisionismus: Heideggers Eigentlichkeit wurde durch die monologische Entschlossenheit im Vorlauf in den Tod gewonnen. Dies ist für Jaspers ein zu enger, deterministischer Ansatz, der die Fülle der Existenz verfehlt. Jaspers' Existenz ist demgegenüber offen für die Transzendenz und dialogisch auf die Kommunikation angewiesen.

Die Existenz bei Jaspers ist somit als Beziehung und Entwurf definiert: Sie ist das Sein, das sich wählend zu sich selbst verhält.

- Der Entwurf der Möglichkeit: Die Existenz ist die unabgeschlossene Möglichkeit des Menschseins. Sie ist der Entwurf der eigenen Freiheit im Angesicht der Faktizität (der

Geworfenheit in die Welt).

- Die Wahl: Wie bei Kierkegaard ist die Wahl der zentrale Akt. Durch die Entscheidung und die Übernahme der Verantwortung wird das Individuum zu dem, was es existentiell sein kann. Die Wahrheit liegt in der Wahl des Selbst und der unbedingten Treue zu dieser Wahl.
- Historizität: Die Existenz ist untrennbar historisch gebunden; sie ist die Freiheit, die in einer bestimmten Situation und Geschichte steht.

Jaspers' Existenzbegriff schafft somit einen Raum, der die radikale Freiheit des Einzelnen (gegen das Objektive) anerkennt, sie aber durch die dialogische Notwendigkeit der Kommunikation und die metaphysische Offenheit zur Transzendenz korrigiert. Dies bildet die Grundlage für seine Analyse der Grenzsituationen und der kommunikativen Ethik.

Die Grenzsituationen: Das unhintergehbare Scheitern der menschlichen Vernunft und Existenz

Der Begriff der Grenzsituation ist die zentrale und wirkmächtigste Kategorie in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers. Er dient als methodischer Schlüssel zur Erhellung der Existenz (*Existenzerhellung*), da er das Individuum aus der bequemen Alltäglichkeit in die Konfrontation mit der Unbegründbarkeit und der Endlichkeit des menschlichen Daseins zwingt. Die Grenzsituationen sind jene unhintergehbaren, fundamentalen Bedingungen der Existenz, in denen der Mensch das Scheitern der objektiven Vernunft und der empirischen Kontrolle erfährt.

Grenzsituationen sind nicht primär psychologische oder soziale Krisen, sondern ontologische Strukturmomente der Existenz. Sie sind jene fundamentalen Fakten, die jeder Mensch in seinem Dasein erfährt oder erfahren muss. Jaspers identifiziert vier klassische Grenzsituationen:

1. Der Tod: Die Gewissheit des eigenen, unentrinnbaren Endes.
2. Das Leiden: Die unaufhebbare Erfahrung von Schmerz und Unglück.
3. Der Kampf: Die notwendige Konfrontation mit dem Anderen und der Zwang zur Entscheidung.
4. Die Schuld: Die Einsicht in die letztliche Unvollkommenheit und die grundlose Verantwortung für das eigene Sein (analog zu Kierkegaards Sünde und Heideggers Geworfenheit).

Die Funktion der Grenzsituationen ist transzendental: Sie sind das Medium, das die Existenz aus ihrer Verstrickung in die Welt (*Weltorientierung*) herausreißt und zur Selbstbesinnung zwingt. Im Gegensatz zu einer normalen Situation, die durch zweckrationales Handeln und objektives Wissen lösbar ist, können Grenzsituationen nicht überwunden oder objektiviert werden. Sie sind unverfügbar und stellen die Grenze der rationalen Beherrschbarkeit dar.

Die Konfrontation mit den Grenzsituationen führt zur Einsicht in das Scheitern der menschlichen Vernunft, wie sie durch den Szientismus und den Objektivismus verabsolutiert wurde. Das objektive Wissen der empirischen Wissenschaften – das Wissen um Kausalität und Berechenbarkeit – kann die Grenzsituationen erklären, aber nicht beherrschen oder ihren existentiellen Sinn auflösen. Die Medizin kann den Tod prognostizieren und das Leiden lindern, aber sie kann die Existenz des Individuums nicht davor retten.

Die Grenzsituationen enthüllen, dass die Welt nicht vollständig in objektiven, wertfreien Formeln aufgeht. Die existenzielle Wahrheit des Todes (die Singularität des Endes) ist irrelevant für die

biologische Kausalität, aber entscheidend für die Existenz des Einzelnen. Die Grenzsituationen zwingen den Menschen zur Erkenntnis:

- Die Endgültigkeit des Subjekts: Das Subjekt ist nicht das unsterbliche, transzendente Ego Husserls, sondern ein endliches, verwundbares Wesen.
- Die Unzulänglichkeit der Moral: Die universelle Ethik kann die Schuld und die radikale Kontingenz des Leidens nicht rational rechtfertigen oder vermitteln. Die moralische Pflicht reicht nicht aus, um die existenzielle Last der Entscheidung zu tragen.

Das Scheitern der objektiven Vernunft ist für Jaspers kein Grund für den Nihilismus der Resignation, sondern der positiv gewendete Anlass zur Existenzentscheidung.

Die Grenzsituationen zwingen das Individuum, sich zu entscheiden: Entweder flüchtet es in die Alltäglichkeit und die Anonymität des Man (analog zu Heidegger) oder es nimmt das Scheitern und die Grundlosigkeit zurechnend an. Die Wahl ist hier der Akt der Selbstkonstitution: Das Individuum wählt sich selbst in seiner Faktizität und Freiheit.

Die Grenzsituationen sind somit der unmittelbare Übergang von der Existenz zur Transzendenz (*das Umgreifende*). Das Scheitern der begrifflichen Vernunft in der Grenzsituation weist über sich selbst hinaus. Indem der Mensch erkennt, dass er die Welt und sich selbst nicht vollständig begreifen und beherrschen kann, öffnet sich der Raum für das Umgreifende – das Sein, das nicht objektiv fassbar, aber erfahrbar ist. Das Scheitern wird zur Chiffrenschrift, die auf die unfassbare Transzendenz verweist. Da die Existenzentscheidung in der Grenzsituation monologisch beginnt (der Einzelne steht allein vor seinem Tod), bedarf sie der existentiellen Kommunikation mit anderen Existenzen. Nur im dialogischen Austausch kann die Wahrheit der existentiellen Wahl und die Deutung der Chiffren geteilt und erhellt werden. Die Grenzsituationen sind damit die Ursache für den Imperativ der Kommunikation bei Jaspers.

Jaspers korrigiert den existenzialen Dezisionismus (Kierkegaard, Heidegger) nicht durch die Wiederherstellung objektiver Normen, sondern durch die Einbettung der unbegründeten Entscheidung in die dialogische Notwendigkeit der Mit-Existenz. Die Wahrheit der Existenz liegt im existentiellen Scheitern, das zur Offenheit für die Transzendenz und zur Kommunikation zwingt.

Die Chiffren der Transzendenz: Das Scheitern als positiver Akt zur Erschließung der Transzendenz (*das Umgreifende*)

Die existentielle Konfrontation mit den Grenzsituationen führt in der Philosophie Karl Jaspers zu einer entscheidenden metaphysischen Wende: Das Scheitern der objektiven Vernunft und der empirischen Beherrschbarkeit wird nicht als Endpunkt der Philosophie, sondern als positiver, unvermeidlicher Anlass zur Erfahrung der Transzendenz interpretiert. Jaspers entwickelt hierbei das Konzept der Chiffrenschrift als das Medium, in dem sich das Sein oder das Umgreifende dem Menschen offenbart.

Jaspers bricht mit den traditionellen Objektdefinitionen des Absoluten. Die Transzendenz ist für ihn nicht ein objektivierbares Seiendes (wie Gott als Substanz oder der *Absolute Geist* Hegels). Das, was das Sein in seiner Gesamtheit verbürgt, ist das Umgreifende.

Das Umgreifende ist der Horizont, der die Existenz und die Welt umfasst, aber selbst nicht Objekt werden kann. Es ist unfassbar und unerkennbar in seinen Seinsweisen durch das objektive Wissen. Der Mensch ist immer schon in das Umgreifende eingebettet, kann es aber

nicht von außen betrachten.

Das Umgreifende manifestiert sich in zwei Formen:

1. Immanente Transzendenz: Das Dasein selbst, die Existenz und die Welt sind Formen des Umgreifenden, die uns unmittelbar sind.
2. Transzendierende Transzendenz: Das Sein, das über die faktische Existenz hinausgeht und unbedingt ist (analog zu Gott).

Die philosophische Aufgabe ist nicht, das Umgreifende zu beweisen oder zu definieren, sondern es in seiner Wirklichkeit für die Existenz zu erhellen.

Die Grenzsituationen dienen als der primäre Zugang zu dieser Erhellung der Transzendenz. Sie führen zum unhintergehbaren Scheitern des empirischen Bewusstseins und der objektiven Vernunft.

Das Scheitern ist in diesem Kontext ein positiver Akt der Einsicht: Im Angesicht des Todes oder der Schuld erkennt der Mensch, dass die Kausalketten der Wissenschaft und die logische Konsistenz der Ethik nicht ausreichen, um das existenzielle Schicksal zu begreifen. Die Kategorien des objektiven Wissens zerbrechen. Dieses Zerbrechen ist kein Ende, sondern ein Sprung in eine neue Seinsdimension. Die existenzielle Betroffenheit zwingt den Menschen, über die Grenzen des objektiv Fassbaren hinauszudenken. Die Vernunft wird zur Existenzvernunft, die nicht beweist, sondern erhellt. Die Annahme des Scheiterns schließlich befreit das Individuum von der falschen Sicherheit der objektiven Weltorientierung. Erst in der Grundlosigkeit des Scheiterns wird die radikale Freiheit der Existenz und ihre Bezogenheit auf die Transzendenz bewusst.

Die Wahrheit der Transzendenz kann sich dem Menschen nicht direkt in klaren, rationalen Sätzen offenbaren – dies würde das Umgreifende wieder in ein Objekt verwandeln. Stattdessen bedient sich die Transzendenz der Chiffrenschrift. Die Chiffren sind die Bilder, Symbole und Erscheinungen der Welt und der Geschichte, die Doppeldeutigkeit besitzen: Sie sind einerseits faktische Gegebenheiten (*empirische Realität*) und andererseits Verweise auf die Transzendenz. Beispiele für Chiffren sind Kunstwerke, philosophische Mythen, historische Ereignisse, Naturphänomene, und eben die Grenzsituationen selbst. Der Tod ist ontisch das Ende des Körpers, aber existentiell eine Chiffre für die Endlichkeit und die Notwendigkeit der Wahl der Existenz. Diese Chiffren müssen gedeutet werden (*Chiffrenlesung*). Diese Deutung ist kein objektives Wissen; sie ist eine existentielle Tat, die nicht beweisbar ist und immer das Risiko des Irrtums in sich trägt. Die Existenz ist der Ort der Chiffrenlesung.

Jaspers' Konzept der Chiffrenschrift und der Transzendenz führt zu einer Form des Dezisionismus, die jedoch einen wichtigen Unterschied zum monologischen Sprung Kierkegaards aufweist. Der Glaube bei Jaspers ist der existenzielle Akt, die Chiffrenschrift zu lesen und anzunehmen. Dieser Glaube ist nicht irrational im Sinne der Verneinung der Vernunft (wie beim paradoxen Sprung Kierkegaards), sondern transrational – er geht über die Grenzen der objektiven Vernunft hinaus. Er ist die Entscheidung zur Offenheit für das Umgreifende.

Diese Deutungsleistung der Existenz ist zwar unbegründet (sie kann nicht objektiv bewiesen werden), aber sie muss sich im dialogischen Prozess der existentiellen Kommunikation erhellen lassen. Die Wahrheit der Chiffrenlesung liegt nicht in der monologischen Gewissheit, sondern in der Möglichkeit der Mitteilung und der Bejahung der anderen Existenz. Jaspers zeigt damit, dass die Existenzentscheidung im Angesicht der Grundlosigkeit zwar unumgänglich ist, aber ihre Wahrheit nur in der intersubjektiven Bestätigung – der Kommunikation der Existenzen – ihre letzte Härte erhält. Dies etabliert die Kommunikation als den existentiellen Imperativ, der die monologische Isolation überwinden soll.

Die existenzielle Kommunikation: Die Beziehung zwischen Existenzen als existenzialer Imperativ

Nachdem Karl Jaspers die Existenz als unobjektivierbare Freiheit definiert und ihren Zugang in den Grenzsituationen und der Chiffrenlesung der Transzendenz verortet hat, stellt sich die entscheidende Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zum Anderen. Die existenzielle Kommunikation ist Jaspers' radikale Antwort auf diese Frage und fungiert als existenzialer Imperativ, der die monologische Falle des Existenzialismus und die dezisionistische Isolation (wie bei Kierkegaard und Heidegger) überwinden soll.

Jaspers bricht mit der Tradition des transzendentalen Solipsismus (Husserl) und der existenzialen Isolation (Heidegger). Er argumentiert, dass die Existenz sich nicht in der Isolation verwirklichen kann, sondern ihrer Wesenheit nach dialogisch und auf den Anderen hingeordnet ist. Die wahre Existenz ist immer eine Mit-Existenz.

Die Notwendigkeit der Kommunikation hat drei fundamentale Gründe:

1. Erhellung des Selbst: Die Existenz ist nicht transparent für sich selbst. Ich kann mein eigenes Sein und meine Existenzentscheidungen nur durch den Spiegel des Anderen vollständig erhellen. Die Selbstverwirklichung benötigt die Konfrontation mit der anderen Freiheit (*der anderen Existenz*). Die Wahrheit meines Seins wird mir erst durch die Kritik, die Bestätigung und den Widerspruch des Anderen zugänglich.
2. Verwirklichung der Transzendenz: Das Umgreifende und die Chiffren der Transzendenz sind zwar im monologischen Scheitern erfahrbar, aber ihre Deutung und Überzeugung muss in der geteilten Welt der Mitteilung geprüft werden. Das philosophische Wagnis der Chiffrenlesung findet seine intersubjektive Bestätigung in der Gemeinschaft der Existenzen.
3. Die existenzielle Verpflichtung: Die Beziehung zum Anderen ist keine wahlfreie Option, sondern eine ontologische Notwendigkeit. Die Existenz ist dazu verpflichtet, sich mit der anderen Existenz ins Verhältnis zu setzen, um überhaupt Existenz sein zu können.

Die Struktur der Kommunikativen Existenz

Die existenzielle Kommunikation ist kein alltägliches Gespräch oder ein rationaler Informationsaustausch (die instrumentelle Rationalität). Sie ist ein *Kampf in Liebe*. Die Kommunikation ist ein Kampf, weil die Existenz des Anderen immer eine andere Freiheit und eine andere Wahrheit darstellt. Die Existenz kann die andere Existenz nicht beherrschen oder objektivieren. Die Beziehung ist notwendigerweise von Spannung, Kritik und Ringen um die Wahrheit geprägt. Die radikale Differenz zwischen den Existenzen wird nicht nivelliert, sondern im Gegenteil, als Voraussetzung der Wahrheitsfindung akzeptiert. Der Kampf muss jedoch in Liebe geführt werden. Liebe bedeutet hier die unbedingte Anerkennung der unobjektivierbaren Freiheit des Anderen. Ich muss den Anderen als Möglichkeit der Existenz akzeptieren, ohne ihn zu verzwecken oder ihn zu einem Mittel meiner eigenen Selbstverwirklichung zu machen. Die Liebe ist die existenzielle Haltung der unbedingten Offenheit.

Die existenzielle Kommunikation ist somit die einzig mögliche Form des Wahrheitshandelns im nachmetaphysischen Zeitalter. Die Wahrheit entsteht zwischen den Existenzen als ein Prozess der gemeinsamen Erhellung.

Die existenzielle Kommunikation ist die entscheidende Korrektur der monologischen Dezisionismen von Kierkegaard und Heidegger. Jaspers liefert die erste existenzielle Begründung für die Notwendigkeit der Intersubjektivität in der modernen Philosophie. Er zeigt, dass die Freiheit des Einzelnen nicht gegen die Gemeinschaft, sondern nur durch die Gemeinschaft der Existenzen vollendet werden kann.

Die existenzielle Kommunikation bei Jaspers stellt eine historische Scharnierfunktion dar, die direkt zur späteren linguistischen Wende und der kommunikativen Vernunft (Habermas) führt.

- Der Fokus auf die Beziehung: Jaspers verschiebt den Fokus von der Substanz (Was ist das Sein?) auf die Beziehung (Wie verhalten sich Existenzen zueinander?). Dies ist der erste Schritt zur linguistischen Wende, die die Prozedur der Interaktion (den Diskurs) zum Fundament erhebt.
- Die Notwendigkeit des Anderen: Jaspers macht den Anderen (*Alter Ego*) ontologisch notwendig für die Wahrheitsfindung. Die Geltung wird nicht mehr monologisch konstituiert (Husserl), sondern dialogisch hergestellt.

Obwohl Jaspers' Kommunikation noch existentiell und transrational ist (es geht um die Erhellung des Seins und nicht um die rationale Begründung universeller Normen), etabliert er den dialogischen Imperativ als den entscheidenden Korrekturmechanismus gegen den solipsistischen Dezisionismus des Existenzialismus.

Die Korrektur des Heidegger'schen Monologismus

Die existenzielle Philosophie Karl Jaspers' kann, obwohl sie in denselben historischen und intellektuellen Strömungen wurzelt wie das Werk Martin Heideggers, als eine gezielte Korrektur des ontologischen Monologismus und des existenzialen Dezisionismus von *Sein und Zeit* verstanden werden. Jaspers teilt die Ablehnung der Subjektphilosophie und der Verdinglichung des Menschen durch die instrumentelle Vernunft, sieht jedoch in Heideggers isolierter Eigentlichkeit und dem Vorrang der Seinsfrage eine neue, wenngleich subtilere, Verdrängung der praktischen Vernunft und der intersubjektiven Verantwortung.

Die Korrektur beginnt bereits in der ontologischen Terminologie. Heidegger wählte das Dasein – das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht – als den Ort der Seinsfrage. Die Analyse zielt primär auf die ontologische Struktur (die Existenzialien), um den Sinn von Sein zu erschließen. Für Jaspers hingegen ist die zentrale Kategorie die Existenz (*Existenz*), die als Sein, das sich während zu sich selbst verhält, definiert ist.

Jaspers kritisiert, dass Heidegger die Existenz und die historische Faktizität zugunsten der abstrakten Ontologie überbetont. Die Daseinsanalyse ist für Jaspers zu eng und zu deterministisch, da sie die Endlichkeit und die Geworfenheit so sehr in den Vordergrund rückt, dass die Möglichkeit der Transzendenz und die dialogische Offenheit verstellt werden. Während Heideggers Dasein primär mit seiner eigenen Endlichkeit beschäftigt ist, ist Jaspers' Existenz fundamental auf die Transzendenz (*das Umgreifende*) und die Kommunikation hin ausgerichtet.

Der entscheidende Angriffspunkt Jaspers' ist der existenziale Dezisionismus, der in Heideggers Eigentlichkeit angelegt ist. Heidegger zufolge wird die Eigentlichkeit durch die Entschlossenheit im Vorlauf in den Tod gewonnen. Diese Entscheidung ist unbezüglich und singular; sie wird monologisch vom einzelnen Dasein getroffen und isoliert es vom uneigentlichen Man. Das Mit-Sein wird als abgeleitetes Existenzial behandelt, und die normative Kraft liegt in der ontologischen Konsistenz des eigenen Entwurfs, nicht in der intersubjektiven Begründung. Jaspers hält dagegen, dass eine monologische Wahrheit nur eine halbe Wahrheit ist. Die

Vereinzelung, die durch die Konfrontation mit dem Tod und der Schuld erfahren wird, ist zwar ein notwendiger Schritt zur Selbstwerdung, darf aber nicht der Endpunkt sein. Die eigentliche Existenz kann ihre Wahrheit und Freiheit nur in der Beziehung zur anderen Freiheit realisieren und überprüfen. Die isolierte Entscheidung birgt die Gefahr der Willkür und des Fanatismus in sich, da ihr die kritische Instanz der anderen Existenz fehlt.

Jaspers korrigiert diesen Monologismus, indem er die Kommunikation zur ontologischen Notwendigkeit der Existenz erklärt. Die Beziehung zum Anderen ist kein sekundäres Phänomen (wie bei Heidegger), sondern ein konstitutives Element der Existenz. Die Wahrheit liegt nicht in der monologischen Einsicht in die Existenzialien, sondern in der Erhellung im dialogischen Kampf. Das Scheitern der eigenen Deutung an der anderen Existenz ist der existenzielle Zwang zur Offenheit und zur Veränderung. Jaspers formuliert damit einen existenzialen Imperativ der Kommunikation, der die absolute Verantwortung des Einzelnen nicht aufhebt, sondern sie dialogisch erweitert. Die Treue zur eigenen Wahl muss durch die Liebe zum Kampf mit der anderen Existenz ergänzt werden.

Jaspers' Korrektur des Heidegger'schen Monologismus erweist sich als historisch zukunftsweisend und als wichtige Vorstufe zur späteren linguistischen und kommunikativen Wende in der Philosophie: Indem Jaspers die Wahrheit aus der isolierten Existenz in den Raum der Kommunikation verlagert und die intersubjektive Verantwortung ontologisch fundiert, wird er zum Scharnier zwischen der existenzialen Freiheit und der prozeduralen Vernunft. Obwohl seine Kommunikation noch transrational und auf die Erhellung der Transzendenz ausgerichtet ist (und somit noch nicht die universelle Geltungsbegründung der rationalen Normen leistet), identifiziert er das Medium des Dialogs als den einzigen möglichen Ort für die Wahrheitsfindung im nachmetaphysischen Zeitalter.

Die existenzielle Kommunikation bei Jaspers nimmt damit die Notwendigkeit der Anerkennung und der Reziprozität vorweg, die später im kommunikativen Paradigma als fundamentale Voraussetzung für die Begründung von Gerechtigkeit und Moral rekonstruiert werden. Er zeigt, dass die Überwindung des Dezisionismus nur durch die Entmonologisierung des Subjekts gelingen kann.

3.2 Die humanistische Radikalisierung – Absurdität, Freiheit und ethische Setzung

Der Hauptabschnitt 3.2 markiert den Höhepunkt des atheistischen und humanistischen Existenzialismus des 20. Jahrhunderts. Nachdem die existentiellen Denker des vorangegangenen Abschnitts (Kierkegaard, Jaspers) die philosophische Wahrheit bereits in die subjektive Entscheidung verlagert hatten, jedoch oft noch einen transzendentalen Anker (Glaube, Transzendenz) beibehielten, ziehen Jean-Paul Sartre und Albert Camus die radikalen Konsequenzen aus dem Nihilismus und dem Tod Gottes.

Ihre Philosophie ist die kompromissloseste Antwort auf die Grundlosigkeit der Existenz: Sie erkennen die Abwesenheit eines objektiven Sinns und eines göttlichen Gesetzgebers an und erklären diese Absurdität zur unhintergehbaren Basis der menschlichen Freiheit. Die Moral wird nicht mehr *gefunden*, sondern neu erfunden und gesetzt – ein Prozess, der die totale Verantwortung auf das Individuum verlagert.

Jean-Paul Sartre (Abschnitt 3.2.1) liefert die ontologische Fundierung dieser humanistischen Radikalisierung mit seinem zentralen Axiom: Existenz geht der Essenz voraus. Dieses Axiom ist die Umkehrung der gesamten metaphysischen Tradition, die besagte, dass die Essenz (das definierte Wesen des Menschen, z. B. als *animal rationale*) vor der Existenz (der faktischen Existenz) existiert, so wie ein Werkzeug nach seinem Bauplan gefertigt wird.

Sartre argumentiert, dass der Mensch zuerst ist – er existiert – und sich erst danach durch seine Handlungen und Entscheidungen definiert und seine Essenz schafft. Der Mensch ist zunächst nichts und ist damit absolut frei. Diese Freiheit ist allerdings eine Verurteilung (*condamné à être libre*), da sie die totale Verantwortung für die Werte-Setzung impliziert. Die Angst (*Angoisse*) wird hier nicht als Angst vor dem Tod empfunden (wie bei Heidegger), sondern als das Schwindelgefühl angesichts dieser unbegrenzten Freiheit und der universalisierten Verantwortung.

Während Sartre die ontologische Freiheit ins Zentrum stellt, fokussiert Albert Camus (Abschnitt 3.2.2) auf die Absurdität (*Absurde*). Camus diagnostiziert die Absurdität als die unheilbare Scheidung oder das unlösbare Verhältnis zwischen dem menschlichen Verlangen nach Sinn und der sinnlosen, kalten Stille des Universums. Es ist die Erkenntnis, dass kein rationaler Grund für das Leben existiert.

Die ethische Setzung entsteht bei Camus im Akt der Revolte (*Révolte*). Die Revolte ist die Weigerung, die Absurdität durch Flucht in den Glauben oder den Selbstmord zu negieren. Stattdessen wird die Absurdität angenommen und als Ausgangspunkt für die humanistische Moral genutzt. Die Solidarität wird zum höchsten Wert, der im Angesicht des gemeinsamen absurden Schicksals gesetzt und verteidigt wird.

Die Denker dieses Abschnitts führen den Deizisionismus in seine extremste, atheistische Form.

- Sartre proklamiert die absolute Freiheit des Wertesetzens ohne universelle Regeln.
- Camus proklamiert die kollektive Setzung von Solidarität als transzendentes ethisches Kriterium der Revolte.

Beide zeigen, dass die existenzielle Wahrheit nur durch einen unbegründeten Willensakt – die Entscheidung – geschaffen werden kann, da die objektive Vernunft im Angesicht der Grundlosigkeit versagt hat. Diese totalitäre Freiheit des Einzelnen und die daraus resultierende Aporie der universellen Begründung bilden die letzte monologische Herausforderung an die Philosophie, die zur Notwendigkeit der kommunikativen Wende führt.

3.2.1 Jean-Paul Sartre – Die radikale Freiheit und die Hölle des Anderen

Mit Jean-Paul Sartre (1905–1980) erreicht die existentielle Philosophie ihre extremste, atheistische und humanistische Formulierung. Sartres Denken, primär in seinem Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* (*L'Être et le Néant*, 1943) entwickelt, zieht die letzten, radikalen Konsequenzen aus dem Tod Gottes (Nietzsche) und der Grundlosigkeit der menschlichen Existenz (Heidegger, Kierkegaard). Nachdem die philosophische Tradition im 19. Jahrhundert die objektive Garantie für Sinn und Moral verloren hatte, setzt Sartre die Freiheit des Menschen als den absoluten und einzigen Ursprung aller Werte und aller Realität.

Sartres Philosophie ist eine direkte Umkehrung der gesamten metaphysischen Tradition, die sich in seinem berühmten Axiom „Die Existenz geht der Essenz voraus“ bündelt. Während die traditionelle Ontologie das Wesen (*Essenz*) als vorrangig und bestimmend für das Sein

(Existenz) ansah – so wie die Idee eines Werkzeugs dem Werkzeug vorausgeht –, postuliert Sartre, dass der Mensch zuerst ist. Er existiert als unbestimmtes Nichts und schafft sich seine Essenz erst nachträglich durch seine Handlungen und Entscheidungen. Der Mensch ist somit absolute Freiheit, die nicht durch eine vorgegebene Natur, eine göttliche Idee oder ein rationales Gesetz determiniert ist.

Dieser ontologische Vorrang der Existenz begründet Sartres Begriff der radikalen Freiheit. Die Freiheit ist nicht nur ein Recht, sondern eine Verurteilung (*condamné à être libre*). Die Angst (*Angoisse*) wird hier nicht als die Angst vor dem Nichts (Heidegger) empfunden, sondern als das Schwindelgefühl und die unerträgliche Last der totalen Verantwortung. Da es keinen Gott und keine objektiven moralischen Vorschriften gibt, muss der Einzelne in jeder Entscheidung die Werte neu erfinden und setzen. Diese individuelle Wahl ist jedoch nicht nur für ihn selbst verbindlich, sondern gründet die neue menschliche Essenz und somit verantwortet der Einzelne mit jeder Entscheidung die gesamte Menschheit.

Die intersubjektive Dimension von Sartres Existenzialismus ist ebenso radikal und pessimistisch. Das Sein-für-Andere (*Être-pour-autrui*) ist primär von Konflikt geprägt. Der Blick des Anderen (*le regard*) wird als eine Bedrohung empfunden, die die eigene Freiheit objektiviert und verdinglicht. Der Andere ist nicht der dialogische Partner zur Erhellung der Existenz (wie bei Jaspers), sondern die Hölle (*L'enfer, c'est les autres*), die die Negativität des Für-sich-Seins in Frage stellt.

Sartres totalitärer Dezisionismus – die absolute Setzung von Werten bei gleichzeitiger Forderung nach universeller Verantwortung ohne universelle Begründung – stellt die extremste Hürde für die Begründung rationaler Normen dar. Die nachfolgenden Abschnitte werden diese ontologische Dualität und die Aporie der Verantwortung detailliert untersuchen.

Existenz geht der Essenz voraus: Die atheistische und humanistische Umkehrung der gesamten philosophischen Tradition

Der Ausgangspunkt der Philosophie Jean-Paul Sartres ist nicht nur ein philosophisches Axiom, sondern eine radikale humanistische Proklamation im Angesicht des Nihilismus: „Die Existenz geht der Essenz voraus.“ (*L'existence précède l'essence*). Mit diesem Satz vollzieht Sartre die Umkehrung der gesamten metaphysischen Tradition des Abendlandes und begründet die radikale Freiheit des menschlichen Subjekts in seiner Grundlosigkeit.

Die traditionelle Philosophie – vom Platonismus über Aristoteles bis hin zum christlichen Denken und selbst dem Rationalismus – ging stets von der Priorität der Essenz (*Wesen*) aus. Die Essenz definierte, was ein Ding ist, bevor es existierte. Das Wesen eines Objekts war seine Bestimmung, seine Funktion und seine Idee, die entweder in einem göttlichen Geist oder in zeitlosen, apriorischen Kategorien verankert war.

Sartre illustriert dies mit dem Beispiel eines Papiermessers: Bevor das Messer existiert, existiert bereits seine Essenz – der Bauplan, das Material, der Zweck (schneiden). Der Gott der christlichen Tradition war in dieser Perspektive der überdimensionale Handwerker, der den Menschen nach einem vorgegebenen Bauplan (der menschlichen Natur oder der *res cogitans*) schuf. Die Essenz (die menschliche Natur) war damit die universelle, objektive Garantie für die Existenz und die Moral.

Sartre zieht die konsequente atheistische Schlussfolgerung aus Nietzsches „Tod Gottes“: Wenn

Gott nicht existiert, dann gibt es keinen himmlischen oder transzendentalen Handwerker, der dem Menschen einen Bauplan vorgibt.

„Der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht.“

Dies bedeutet:

1. Der Mensch ist zuerst da (Existenz): Das menschliche Individuum existiert zunächst als ein unbestimmtes Nichts auf der Welt. Es ist Faktizität ohne vorgegebene Natur.
2. Der Mensch definiert sich nachträglich (Essenz): Erst durch die freie, bewusste Wahl seiner Handlungen und die Übernahme seiner Verantwortung entwirft der Mensch seine Essenz. Er schafft sich seine Bestimmung, seine Werte und seine Identität selbst.

Die Essenz ist somit nicht Ursache, sondern Folge der Existenz. Diese Umkehrung stellt die radikalste humanistische Neubestimmung des Menschen dar. Der Mensch ist nicht tierähnlich oder gottähnlich, er ist Freiheit.

Die radikale Freiheit des Menschen ist ontologisch im Für-sich-Sein (*Être-pour-soi*) verankert, das Sartre als das Sein des Bewusstseins definiert.

Das Für-sich-Sein ist das Sein, das sich zu seinem eigenen Sein als Negativität verhält. Es ist ein Mangel (*Manque*) oder ein Nichts (*Néant*). Das Bewusstsein ist nicht die Essenz, die es sucht. Es ist immer das, was es nicht ist. Es negiert das An-sich-Sein und hält sich damit von den Dingen fern. Diese Negativität ist der Raum der Freiheit. Das Bewusstsein ist immer über sich hinaus und entwirft sich in die Zukunft seiner Möglichkeiten. Das Für-sich-Sein ist somit eine grundlose Freiheit, die aus dem Nichts hervorgeht. Es ist keine Substanz, sondern ein stromartiges, entwerfendes Geschehen.

Indem Sartre das menschliche Subjekt als absolutes Nichts und radikale Freiheit definiert, stellt er es außerhalb jeder kausalen Bestimmung und jeder metaphysischen Hierarchie. Die Grundlosigkeit der Existenz (Geworfenheit bei Heidegger) wird zur ontologischen Freiheit.

Die atheistische Umkehrung hat immense humanistische Konsequenzen, die Sartres existenzielle Dezisionismus begründen:

1. Es gibt keine Apriorische Moral: Da es keinen Gott gibt, gibt es keine vorab gegebenen moralischen Werte (*keine apriorische Moral*), die das menschliche Handeln leiten könnten. Die moralischen Gesetze (wie die universelle Pflicht Kants) verlieren ihre objektive Autorität und werden zu leeren Hüllen.
2. Die Notwendigkeit des Wertesetzens: Der Mensch ist allein und muss seine Werte selbst erfinden. Die moralische Freiheit ist nicht das Befolgen eines Gesetzes, sondern die schöpferische Setzung der Werte in jeder einzelnen Entscheidung.
3. Die Humanität als Subjektivität: Der Existenzialismus ist nach Sartre ein Humanismus, weil er die Würde des Menschen in seiner Subjektivität und seiner Fähigkeit zur Selbstschöpfung sieht. Der Mensch wird nicht durch höhere Mächte, sondern durch seine Entscheidungen und Entwürfe definiert.

Die radikale Freiheit bedeutet somit die radikale Verantwortung. Die Grundlosigkeit der Existenz wird zur ultimativen Herausforderung für die Vernunft: Sie muss Werte schaffen, wo die Objektivität schweigt.

Die ontologische Dualität: Das An-sich-Sein und das Für-sich-Sein

Nach der Etablierung des fundamentalen Prinzips „Existenz geht der Essenz voraus“ steht Sartre vor der Notwendigkeit, die ontologische Struktur der Wirklichkeit neu zu bestimmen, um die radikale Freiheit des Menschen zu verankern. In seinem Hauptwerk *Das Sein und das*

Nichts (L'Être et le Néant) unterscheidet Sartre die Welt nicht in die traditionellen metaphysischen Substanzen, sondern in zwei grundverschiedene und unversöhnbare Seinsweisen: das An-sich-Sein (*Être-en-soi*) und das Für-sich-Sein (*Être-pour-soi*). Diese ontologische Dualität bildet das Gerüst für Sartres gesamten Existenzialismus und seine dramatische Sicht auf die menschliche Existenz.

Das An-sich-Sein ist die Seinsweise der Dinge – der Welt der Objekte, der Materie und der bloßen Faktizität. Es ist das Sein der Dinge, die nicht Bewusstsein besitzen und sich nicht zu ihrem eigenen Sein verhalten können.

- Massive Positivität: Das An-sich-Sein ist dicht, massiv und zufällig (*contingent*). Es ist einfach da – in einer sinnlosen, ungegründeten Positivität. Es hat keinen Grund außerhalb seiner selbst, aber es ist auch nicht die Ursache seiner selbst.
- Identität und Passivität: Das An-sich-Sein ist identisch mit sich selbst. Es ist das, was es ist. Ein Stein ist ein Stein und hat keine Möglichkeit, sich zu ändern oder sich zu entwerfen. Es ist vollkommen in seiner Faktizität und passiv; es ist das Sein, das unbewusst ist.
- Essenz geht der Existenz voraus: Im Bereich des An-sich-Seins gilt die traditionelle Regel: Das Wesen (die Definition des Steins) ist vor seiner Existenz gegeben oder wird durch seine Funktion bestimmt. Es ist keine Freiheit vorhanden.

Das An-sich-Sein entspricht der Welt der Vorhandenheit in Heideggers Terminologie, aber Sartre entkleidet es jeglicher ontologischer Tiefe; es ist einfach die sinnlose Fülle der Existenz.

Das Für-sich-Sein ist die Seinsweise des Menschen und des Bewusstseins (*conscience*). Es ist das Sein, das sich zu seinem Sein verhält und sich selbst wählt.

- Negativität und Mangel: Das Für-sich-Sein ist keine Substanz; es ist Negativität (*Néant* – das Nichts). Das Bewusstsein ist nicht, was es ist, und ist, was es nicht ist. Es ist ein Mangel (*manque*) an Sein. Es ist das Loch im Sein oder die Kraft des Nichts (*néantisation*) im Herzen der Existenz.
- Radikale Freiheit: Diese Negativität ist die Quelle der radikalen Freiheit. Das Bewusstsein entzieht sich ständig der Identifikation mit seiner Essenz oder seiner Faktizität. Es ist frei, weil es seine Bestimmung verneinen und sich neu entwerfen kann. Das Für-sich-Sein ist immer im Prozess der Selbstüberschreitung (*transcendence*).
- Existenz geht der Essenz voraus: Hier gilt Sartres Axiom: Das Bewusstsein existiert zuerst als leere Möglichkeit und schafft seine Essenz (seinen Sinn, seine Identität) nachträglich durch seine Wahl und seine Handlungen.

Die ontologische Dualität ist somit unüberwindbar und konflikthaft. Der Mensch (das Für-sich-Sein) ist dazu verurteilt, ständig Mangel zu empfinden und frei zu sein, und er versucht ständig, die stabile, dichte Identität des An-sich-Seins zu erreichen – eine unmögliche und tragische Aufgabe. Das existenzielle Projekt des Menschen ist es, das Für-sich-Sein und das An-sich-Sein in einer synthetischen Einheit zu verschmelzen – die Utopie, das An-sich-Sein zu sein, das seine eigene Grundlage ist (das Sein, das Ursache seiner selbst ist, was Sartre als Gott definiert). Da dies unmöglich ist, ist der Mensch eine „nutzlose Leidenschaft“ (*passion inutile*).

Die ontologische Dualität etabliert die grundlegende Dramatik der Sartreschen Existenzphilosophie und hat tiefgreifende Konsequenzen für die Vernunftkrise:

1. Die radikale Verortung der Freiheit: Die Freiheit ist nicht bloß eine psychologische oder moralische Eigenschaft, sondern die ontologische Struktur des menschlichen

Bewusstseins selbst. Die Negativität (*das Nichts*) ist die Existenziale des Menschen.

2. Abgrenzung zu Heidegger: Während Heideggers Dasein in die Sorge und das Sein zum Tode eingebettet ist, ist Sartres Für-sich-Sein radikaler isoliert und nur durch die absolute Negativität definiert. Sartre verwendet Heideggers Vokabular (Angst, Nichts), entzieht ihm aber die ontologische Tiefe der Seinsgeschichte zugunsten des atheistischen Humanismus.
3. Die Notwendigkeit des Wertesetzens: Die Kluft zwischen dem sinnlosen An-sich-Sein (der Welt) und der radikalen Freiheit des Für-sich-Seins (dem Menschen) zwingt das Bewusstsein zur Gründung von Werten. Die Welt hat keinen inherenten Sinn; der Sinn muss vom Menschen gesetzt werden.

Diese ontologische Basis führt direkt zur totalen Verantwortung des Menschen, die Angst als existenzielles Grundgefühl hervorruft.

Die radikale Freiheit und die Verantwortung: Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt (*condamné à être libre*)

Die ontologische Dualität zwischen dem Für-sich-Sein (Bewusstsein/Negativität) und dem An-sich-Sein (Dinge/Positivität), die von Sartre etabliert wird, führt unweigerlich zum Kern seiner existenzialistischen Ethik: der radikalen Freiheit und der daraus resultierenden totalen Verantwortung. Nachdem die Essenz des Menschen als Negativität und Nichts bestimmt wurde, muss diese Negativität als absolute Freiheit gedacht werden.

Sartres Begriff der Freiheit ist total und unvermeidbar. Er ist eine direkte Folge des Prinzips Existenz geht der Essenz voraus. Da es keinen göttlichen Schöpfer oder eine vorgegebene menschliche Essenz gibt, ist der Mensch nicht determiniert. Er ist nicht durch einen Charakter, eine biologische Veranlagung oder ein rationales Gesetz festgelegt, das ihm vorschreiben würde, wer er ist oder was er sein soll. Jede psychologische oder soziale Determinante wird vom Für-sich-Sein negiert und in den Dienst der Freiheit gestellt. Die Freiheit ist die Notwendigkeit des Für-sich-Seins, sich ständig über sich selbst hinauszuerwerfen (*Transzendenz*). Das Bewusstsein ist immer ein Mangel und wird immer erst in seinen Möglichkeiten. Der Mensch ist nicht, sondern existiert im Modus des Entwurfs (*projet*). In jedem Augenblick muss der Mensch neu wählen, was er sein will, da er keine Essenz besitzt, auf die er sich berufen könnte.

Diese absolute Freiheit führt zur berühmten, paradoxen Formulierung: „Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt“ (*condamné à être libre*). Die Freiheit ist eine Last und eine Verurteilung, weil sie unentrinnbar ist. Der Mensch kann nicht nicht frei sein. Selbst die Verweigerung der Wahl (z. B. die Flucht in die Passivität oder die „Mal foi“ – die schlechte Glaube oder Selbstlüge) ist bereits eine freie Wahl, die eigene Freiheit zu negieren. Die Verurteilung impliziert die Grundlosigkeit. Die Freiheit ist ohne externen Grund oder letzte Rechtfertigung.

Die Konfrontation mit dieser totalen, unbegründeten Freiheit erzeugt die existenzielle Angst (*Angoisse*), die bei Sartre eine präzise moralische Bedeutung erhält, die sich von Heideggers Angst vor dem Nichts unterscheidet.

Die Angst bei Sartre ist das direkte Bewusstsein der totalen Verantwortung. Wenn der Mensch absolute Freiheit besitzt und keine äußere Instanz (Gott, Natur, Vernunftgesetz) ihm seine Werte vorschreibt, dann ist jede seiner Entscheidungen nicht nur eine Wahl für ihn selbst,

sondern eine Wahl für die gesamte Menschheit.

Sartre universalisiert die Verantwortung radikal: „Wenn ich mich wähle, wähle ich den Menschen.“ (*L'existentialisme est un humanisme*). Wenn der Mensch existiert, bevor er Essenz hat, dann ist jede meiner Handlungen ein Entwurf des Menschen, wie er sein soll. Meine Entscheidung, ein bestimmtes Verhalten, eine bestimmte Moral oder einen bestimmten Lebensentwurf zu wählen, impliziert die universelle Aussage: „Das ist der Wert, der für alle Menschen gelten soll.“ Der Mensch ist somit in jeder seiner trivialsten Entscheidungen alleiniger Gesetzgeber einer neuen, humanistischen Moral. Dies ist die unerträgliche Last, die die Angst auslöst: Der Mensch fühlt sich schwindelig angesichts der Erkenntnis, dass nichts seine Wahl garantiert und er allein die Verantwortung für das neue menschliche Wesen trägt.

Die Angst ist also das moralische Korrelat der Ontologie. Sie ist das Gefühl der Notwendigkeit, die Grundlosigkeit der Existenz durch die absolute Verantwortung für die Werte-Setzung zu überbrücken.

Die radikale Verantwortung findet ihre ethische Aporie in der fehlenden universellen Begründung. Es gibt keine rationale Brücke zwischen der existentiellen Freiheit und der universellen Gültigkeit der gesetzten Werte.

Um dieser unerträglichen Verantwortung und Grundlosigkeit zu entkommen, neigt der Mensch zum schlechten Glauben (*Mauvaise Foi* – oft unpräzise mit Selbstlüge übersetzt). Der schlechte Glaube ist der Versuch des Für-sich-Seins, sich als An-sich-Sein zu verstehen; d.h., der Versuch, die eigene Freiheit zu negieren und sich als determiniertes Ding zu sehen, um die Verantwortung abzugeben. Man sagt z.B. „Ich bin eben so“ (Negation der Freiheit), oder „Ich folge nur den Befehlen“ (Flucht in die äußere Essenz), oder „Das Schicksal hat es so gewollt“ (Flucht in die Metaphysik). Der schlechte Glaube ist für Sartre moralisch verwerflich, weil sie eine Fehlhaltung gegenüber der Wahrheit der Existenz (der absoluten Freiheit) ist. Er ist der Verrat an der eigentlichen Bestimmung des Menschen.

Sartre zwingt damit die nachmetaphysische Ethik zu einer unmöglichen Synthese: Der Mensch muss Werte ohne Fundament setzen (Dezisionismus) und diese Setzung universal verantworten. Dieses monologische Fundierungsmodell ist eine Herausforderung für jede Theorie, die die universelle Geltung in der rationalen und intersubjektiven Begründung sucht.

Die Gründung der Werte: Da Gott tot ist und es keine apriorische Moral gibt, muss der Einzelne in jeder Situation Werte neu erfinden und setzen

Die radikale Freiheit des Für-sich-Seins und die totale Verantwortung, zu der der Mensch nach Sartres atheistischem Existenzialismus verurteilt ist, kulminieren in der entscheidenden ethischen Konsequenz: der Notwendigkeit der Wertschöpfung. Die Frage, die nach der Entleerung der metaphysischen und theologischen Landschaft (*Der Tod Gottes*) unentrinnbar bleibt, lautet: Woher kommen die Werte? Sartres Antwort ist dezisionistisch und kompromisslos: Sie werden vom Einzelnen in jeder konkreten Situation erfunden und gesetzt.

Die gesamte philosophische Tradition, die von Platon über das Christentum bis hin zu Kant reichte, konnte ihre moralische Autorität auf eine apriorische Moral stützen. Die Werte (das

Gute, das Gerechte) waren objektiv, universal und vorab (*a priori*) gegeben. Diese Moral lieferte dem Menschen ein unveränderliches Sollen (*Sollen*), das seine Handlungen leitete.

Sartre erklärt dieses metaphysische Fundament jedoch für endgültig zerstört. Wenn Gott tot ist, ist auch der göttliche Gesetzgeber abwesend. Es gibt keine zehn Gebote, die ihren Ursprung in der Transzendenz haben und dem Menschen seine Essenz und seine Pflicht vorschreiben. Die objektive Autorität des Moralgesetzes ist damit erloschen. Auch die säkularen Moralbegründungen (wie Kants Kategorischer Imperativ) verlieren ihre zwingende Kraft, da das Subjekt, das diese Universalien erkennen und setzen sollte, nach Heidegger und Sartre keine feste Essenz mehr besitzt, auf die sich eine universelle Vernunft berufen könnte. Die Normen sind grundlos.

Die Welt ist somit ontologisch stumm und wertfrei. Es gibt keine Zeichen (*signes*) im Universum, die dem Menschen seinen Weg weisen oder ihm sagen, was gut oder böse ist. Der Mensch befindet sich in einem normativen Vakuum.

Die Problematik von Sartres Dezisionismus liegt in der unmöglichen Synthese zwischen der situativen Setzung und der universellen Verantwortung. Wenn ich einen Wert erfinde und mich zu ihm engagiere, impliziert dieser monologische Akt die universelle Aussage: „So muss der Mensch sein.“ Der Einzelne kann seine Wahl nicht auf sich selbst beschränken, da er in seiner Wahl eine neue Essenz für die gesamte Menschheit entwirft.

- Monologische Setzung: Die Quelle der Werte ist das isolierte Für-sich-Sein (monologisch).
- Universalistischer Anspruch: Die Wirkung der Werte ist universell (die gesamte Menschheit).

Diese Aporie ist die tragische Last der existentiellen Freiheit: Der Einzelne muss Gesetze erfinden, die er universal vertreten soll, obwohl er weder rational noch metaphysisch die Gültigkeit dieser Gesetze beweisen kann. Er ist damit allein in der Grundlosigkeit der moralischen Schöpfung.

Sartres Existenzialismus demonstriert, dass die Überwindung des Nihilismus durch die radikale Freiheit nur um den Preis eines extremen Dezisionismus und einer unbegründbaren universalen Verantwortung gewonnen werden kann. Die Existenz ist gerettet, aber die Vernunft bleibt im monologischen Akt der Setzung gefangen.

Das Sein-für-Andere (*Être-pour-autrui*): Die intersubjektive Konflikthaftigkeit

Nachdem Jean-Paul Sartre die Ontologie des Einzelnen im Für-sich-Sein (*Être-pour-soi*) als radikale Freiheit und Negativität etabliert hat, muss er die Existenz der anderen Subjekte in diese ontologische Struktur integrieren. Das Sein-für-Andere (*Être-pour-autrui*) ist Sartres Kategorie für die intersubjektive Beziehung und offenbart sich als eine Philosophie der Konflikthaftigkeit, die im Gegensatz zum dialogischen Imperativ Jaspers' steht.

Sartres Zugang zum Anderen ist phänomenologisch und geht vom persönlichen Erleben aus. Er verwirft sowohl Husserls Konstitution des Alter Ego über die analoge Übertragung (zu abstrakt) als auch Jaspers' Existenzielle Kommunikation (zu idealistisch). Der Andere wird mir nicht durch rationale Deduktion, sondern durch eine unmittelbare existenzielle Erfahrung bewusst: den Blick (*le regard*).

Der Blick des Anderen ist das zentrale Phänomen des Sein-für-Andere und ist primär eine Bedrohung für die eigene Freiheit und das Für-sich-Sein. Solange ich allein bin, bin ich das absolute Nichts und der Entwurf (*projet*) meiner unbegrenzten Möglichkeiten. Das An-sich-Sein (die Welt der Dinge) ist mein Objekt. Sobald ich jedoch vom Blick des Anderen erfasst werde, verliert mein Für-sich-Sein seine zentrale Souveränität. Der Blick des Anderen objektiviert meine Freiheit. Er verwandelt mein fließendes, negatives Für-sich-Sein in ein feststehendes, definiertes An-sich-Sein – in ein Ding in der Welt des Anderen. Durch den Blick werde ich zur Essenz (z. B. "*der Schüchterne*", "*der Lügner*", "*der Liebhaber*"). Der Andere definiert mich und entfremdet mich von meinen Möglichkeiten. Die Erfahrung des Blicks löst Angst und Scham (*honte*) aus. Die Scham ist das unmittelbare Bewusstsein, dass ich durch den Anderen so bin, wie ich mich nicht gewählt habe. Der Andere ist somit nicht nur ein Objekt in meiner Welt (wie ein Stuhl), sondern die Negation meiner Negativität. Er ist ein gegenüberstehendes, absolutes Zentrum der Freiheit, das meine eigene Freiheit stiehlt und verdinglicht.

Die intersubjektive Beziehung ist für Sartre ontologisch konfliktär. Der Konflikt ist nicht die Ausnahme, sondern die ursprüngliche Seinsweise des Sein-für-Andere. „Die Hölle, das sind die anderen.“ (*L'enfer, c'est les autres.*) Die Beziehungen sind ein endloser Kampf um die Rückgewinnung der Freiheit. Das Ich versucht, die Freiheit des Anderen zu negieren und ihn zum Objekt (An-sich-Sein) zu machen, um die eigene Freiheit zu sichern. Gleichzeitig versucht der Andere dasselbe mit mir. Die Beziehung pendelt zwischen diesen beiden unmöglichen Extremen hin und her. Selbst die Liebe ist ein gescheiterter Versuch, den Konflikt aufzuheben. Die Liebe ist der Wunsch, die Freiheit des Anderen freiwillig zu besitzen, ohne sie zu zerstören. Doch sobald ich den Anderen besitze, verliere ich ihn als freies Subjekt; sobald er frei bleibt, verliere ich ihn als Besitz. Die Liebe mündet im Masochismus (Selbstobjektivierung) oder Sadismus (Objektivierung des Anderen). Es gibt keine dauerhafte Synthese zwischen dem Für-sich-Sein und dem Für-Andere-Sein. Die intersubjektive Harmonie oder Anerkennung ist ontologisch ausgeschlossen, da die Existenz des Anderen immer die Negation der eigenen Absolutheit bedeutet.

Sartres pessimistische Intersubjektivität steht in direktem Gegensatz zur existentiellen Kommunikation von Jaspers. Die Beziehung zum Anderen ist kein Weg zur Erhellung der Existenz, sondern eine existenzielle Bedrohung. Der Andere hilft mir nicht, meine Existenz zu finden, sondern zwingt mich in eine fremdbestimmte Essenz. Die ontologische Konflikthaftigkeit lässt kaum Raum für die wahre, unbedingte Solidarität oder Gerechtigkeit, wie sie später Camus als ethischen Imperativ setzen wird. Jedes soziale Engagement droht, in der schlechten Glaube (*Mauvaise Foi*) oder in der Objektivierung des Anderen zu enden. Sartre schließt die Philosophie damit im monologischen Dezisionismus ein. Die Wahrheit wird zwar als Verantwortung für die Menschheit gesetzt, aber die intersubjektive Realität (das Sein-für-Andere) macht die rationale oder kommunikative Einlösung dieser Verantwortung unmöglich. Die monologische Setzung der Werte bleibt der einzige Akt der existentiellen Wahrhaftigkeit.

Die Aporie des Dezisionismus: Die totale Freiheit des Wertesetzens bei gleichzeitiger Forderung nach universeller Verantwortung ohne universelle Begründung

Die Philosophie Jean-Paul Sartres mündet in einer tiefgreifenden ethischen Aporie, die sich

direkt aus der radikalen Freiheit und der atheistischen Umkehrung der Metaphysik ergibt. Nachdem die objektive Autorität der Moral für inexistent erklärt wurde, steht das Subjekt vor dem unlösbaren Dilemma: Es muss Werte setzen, um existentiell wahrhaftig zu sein, kann diese Werte aber nicht universell begründen. Dieses Dilemma ist der existenzielle Dezisionismus in seiner extremsten und ungelösten Form.

Die Aporie des Sartre'schen Dezisionismus lässt sich als der unauflösbare Widerspruch zwischen Setzung und Geltung fassen: Die Werte werden ohne Fundament und ohne apriorische Richtschnur vom isolierten Für-sich-Sein in einem Akt der Wahl erfunden und gesetzt. Die Wahrheit der Wahl liegt allein in der existentiellen Wahrhaftigkeit und der Leidenschaftlichkeit des sich engagierenden Individuums. Gleichzeitig behauptet Sartre, dass jede Einzelwahl eine Wahl für die gesamte Menschheit ist (*Wir gründen die Menschheit neu*). Die Verantwortung für die gesetzten Werte ist damit universell.

Der Widerspruch liegt darin, dass der Grund der Wahl rein subjektiv und zufällig ist, während die Konsequenz der Wahl universal und notwendig sein soll. Das Subjekt muss einen Sprung ins Ungewisse wagen, aber der Sprung soll für alle gelten.

Das zentrale Problem ist die fehlende rationale Brücke zwischen der existentiellen Tatsache der Freiheit und dem ethischen Sollen der Universalität. Das Individuum kann keine rationalen Kriterien anführen, die seine Wahl (z. B. zwischen zwei moralischen Dilemmata) als besser oder gerechter ausweisen könnten. Jede Begründung müsste auf einem apriorischen Wert basieren, dessen Existenz Sartre verneint. Die Wahl bleibt willkürlich, da sie nur durch den Willensakt selbst begründet wird. Wenn das Für-sich-Sein die Essenz des Menschen in jeder Wahl neu entwirft, dann objektiviert es das Ideal des Menschen, das es wählt. Doch jedes Objektivieren widerspricht der radikalen Freiheit und dem Nichts des Für-sich-Seins. Das Subjekt will frei sein, aber es muss Werte setzen, die andere in ihrer Freiheit binden und definieren sollen. Die Anerkennung der universellen Verantwortung ist eine moralische Fessel, die im ontologischen Nihilismus keinen Halt findet.

Die Aporie wird durch Sartres pessimistische Intersubjektivitätsontologie noch verschärft. Wenn das Sein-für-Anderen (*Être-pour-autrui*) primär Konflikt bedeutet und der Blick des Anderen die Verdinglichung der eigenen Freiheit ist, dann kann die universelle Verantwortung niemals in einem gemeinsamen, friedlichen Diskurs oder einer wechselseitigen Anerkennung eingelöst werden. Die Hölle sind die anderen, weil sie die Freiheit negieren; sie sind keine Partner zur Begründung universaler Werte. Die Forderung nach universeller Verantwortung ist somit ein monologischer Imperativ, der in einer real-ontologischen Konflikthaftigkeit verpufft. Sartre fordert die Solidarität (als Ausdruck des Humanismus), aber seine Ontologie macht die Solidarität unmöglich, da die Beziehung zum Anderen ein endloser Kampf um die Objektivierung bleibt.

Sartres Existenzialismus führt die monologische Tradition in eine Sackgasse. Die Wahrheit liegt im Dezisionismus – im Willensakt der Setzung (ähnlich Kierkegaard), aber ohne den Trost einer transzendenten Berufung. Die Vernunft (Logik, Rationalität) ist zur Instrumentalisierung degradiert, da sie die Wahl der Zwecke nicht begründen kann. Die Aporie zwingt das Individuum entweder zur authentischen Angst des Gesetzgebers oder zur *Mal Foi*, der Flucht vor der Verantwortung in eine falsche Essenz. Die Wahrhaftigkeit wird damit zur extrem schwierigen, monologischen Tugend.

Die Philosophie hat durch Sartre die radikale Freiheit des Einzelnen gewonnen, aber sie hat die universelle Moral verloren. Das Fundierungsdilemma ist klar: Wie kann man universelle Geltung für moralische Normen fordern (was für eine funktionierende Gesellschaft unerlässlich ist), wenn diese Normen keinen rationalen Grund besitzen und die intersubjektive Beziehung von Konflikt geprägt ist?

Diese unaufgelöste Aporie des existentiellen Dezisionismus stellt die letzte und dringlichste Herausforderung dar, die zur kommunikativen Wende führen muss. Die Lösung kann nicht in der monologischen Wahl oder im ontologischen Konflikt liegen, sondern nur in einer prozeduralen Form der Vernunft, die die Geltung im dialogischen Raum der Sprache neu zu begründen sucht.

3.2.2 Albert Camus – Die ethische Revolte im Angesicht der Absurdität

Nachdem Jean-Paul Sartre (Abschnitt 3.2.1) die radikale Freiheit als ontologische Folge des Atheismus etablierte und das Subjekt zur totalen, angstbesetzten Verantwortung verurteilte, führt Albert Camus (1913–1960) die Diskussion der existentiellen Philosophie in eine kritische, stärker ethisch und sozial orientierte Dimension. Camus' Denken, das vor allem in *Der Mythos des Sisyphos* (1942) und *Der Rebell* (*L'Homme révolté*, 1951) entfaltet wird, akzeptiert die nihilistische Prämisse der Grundlosigkeit, lehnt aber die monologische und isolierte Konsequenz von Sartres extremem Dezisionismus ab.

Die Diagnose der Absurdität als unheilbares Verhältnis

Der zentrale Begriff von Camus' Philosophie ist die Absurdität (*Absurde*). Camus begreift die Absurdität nicht als eine Eigenschaft der Welt selbst oder als ein existentielles Gefühl (wie Sartres Angst), sondern als ein unheilbares Verhältnis (*divorce*) zwischen zwei Polen:

1. Das menschliche Verlangen: Der unbedingte, tief verwurzelte Wunsch des Menschen nach Klarheit, Sinn und rationaler Einheit der Welt.
2. Die sinnlose Stille der Welt: Die indifferente, kalte und irrationale Antwort des Universums auf dieses Verlangen.

Die Absurdität ist die permanente Spannung dieses unlösbaren Konflikts. . Wie die existentiellen Denker vor ihm, sieht Camus die objektive Vernunft an dieser Grenze scheitern.

Die Weigerung der Flucht und der Ruf zur Revolte

Im Angesicht dieser Absurdität bietet Camus dem Menschen drei mögliche Antworten an:

1. Der physische Selbstmord: Die Beendigung der Existenz, was die Absurdität nur aufhebt, nicht aber löst.
2. Der philosophische Selbstmord: Die Flucht in eine Transzendenz oder eine Ideologie (Glauben, Religion, Hegels System), die die Absurdität leugnet. Dies ist der „Sprung“ im Sinne Kierkegaards, den Camus als Verrat an der Vernunft ablehnt.
3. Die Revolte: Die einzige ethische Antwort. Die Revolte ist die bewusste Annahme der Absurdität bei gleichzeitiger Weigerung, sich ihr zu unterwerfen. Der Mensch sagt Nein zum Schicksal und Ja zur menschlichen Würde innerhalb der Grenzen der Absurdität.

Die ethische Setzung der Solidarität

Die Revolte ist für Camus der positive, ethische Akt, der den monologischen Dezisionismus (Sartres radikaler Individualismus) überwindet.

- Das Kollektive Kriterium: Die Revolte beginnt mit dem Individuum, aber sie ist ihrem Wesen nach kollektiv. Wenn der Mensch rebellierte, verteidigt er nicht nur seine eigene Würde, sondern bekräftigt die Würde der gesamten Menschheit gegen die sinnlose Welt.
- Die Setzung der Werte: Die Werte (wie Gerechtigkeit, Freiheit, Solidarität) werden nicht gefunden, sondern im Angesicht des absurden Schicksals gesetzt und verteidigt. Die Solidarität (*Solidarité*) wird zum transzendentalen Kriterium der Revolte: Der Rebell erkennt, dass die menschliche Existenz durch das gemeinsame Leiden und die gemeinsame Begrenztheit verbunden ist.

Camus korrigiert damit Sartres konflikthafte Intersubjektivität und betont die Möglichkeit einer humanistischen Ethik, die aus der gemeinsamen Akzeptanz der Grundlosigkeit entsteht. Diese kollektive Setzung von Werten ist eine existenzielle Brücke zur notwendigen Fundierung intersubjektiver Normen in der nachfolgenden Philosophie.

Die Diagnose der Absurdität: Das unheilbare Verhältnis zwischen Sinnverlangen und Stille der Welt

Der Ausgangspunkt der Philosophie Albert Camus' (1913–1960), wie sie in seinem philosophischen Essay *Der Mythos des Sisyphos* (1942) formuliert wird, ist die Diagnose der Absurdität (*L'Absurde*). Camus greift die nihilistische Prämisse des Sinntodes auf, interpretiert die daraus resultierende Krise jedoch weder als ontologische Struktur des Seins (wie Heidegger) noch als direkte Folge der totalen Freiheit (wie Sartre), sondern als ein unheilbares Verhältnis (*divorce*) oder einen fundamentalen Konflikt zwischen zwei entgegengesetzten Polen des menschlichen Daseins.

Die Absurdität ist demnach kein bloßer Zustand, keine Eigenschaft der Welt, sondern eine Konfrontation – sie entsteht nur im Moment der Begegnung des Menschen mit der Welt.

Camus definiert die Absurdität als das unlösbare Verhältnis (*la mésentente*) zwischen:

1. Das menschliche Verlangen nach Sinn und Klarheit (Der Ruf der Vernunft): Der Mensch ist ein Wesen, das von Natur aus nach rationaler Einheit, Klarheit und ewigem Sinn strebt. Der menschliche Geist fordert Kohärenz zwischen seinen Fragen und den Antworten der Welt. Dieses Verlangen ist die tragische Voraussetzung der menschlichen Vernunft.
2. Die sinnlose, indifferente Stille der Welt (Die Kälte des Universums): Die Welt selbst, das Universum, ist in den Augen Camus' nicht feindselig, sondern kalt, irrational und zunächst ohne jeden inhärenten Sinn. Die Welt weigert sich zu antworten. Die wissenschaftliche Erkenntnis liefert Kausalitäten, aber keine ultimativen Gründe (*Wozu?*).

Die Absurdität entsteht in der Kollision dieser beiden Mächte. Sie ist das unheilbare Bewusstsein dieser unüberbrückbaren Scheidung. Das Dasein ist sich seiner endlichen Natur und seiner Grundlosigkeit bewusst, aber seine Vernunft verlangt unbedingt nach einer ewigen, rationalen Ordnung. .

Die Erkenntnis der Absurdität ist der existentielle Schock, der das Individuum aus der bequemen Alltäglichkeit reißt: Sie ist die endgültige Bestätigung des Nihilismus. Alle Versuche

der metaphysischen Tradition – ob durch den Glauben an Gott (Kierkegaard) oder den Glauben an die rationale Totalität (Hegel) – wurden als Fluchten vor dieser Absurdität entlarvt. Sie waren philosophische Selbstmorde, da sie die klare Einsicht in die Grundlosigkeit zugunsten eines vorgefertigten, tröstlichen Sinns negierten. Der Mensch lebt im Zeitfluss, bis er eines Tages mit der Erfahrung des Alters oder der Nähe des Todes konfrontiert wird. In diesem Moment erkennt er, dass er Teil eines Mechanismus ist, der sich unaufhaltsam zu seinem Ende bewegt, ohne dass ihm ein letzter Zweck mitgeteilt wurde. Der Mensch wird sich der Fremdheit seiner eigenen Existenz bewusst. Das individuelle Leiden und die Ungerechtigkeit der Welt können nicht durch ein universelles, rationales Gesetz oder eine göttliche Vorsehung gerechtfertigt werden. Das Scheitern ist der ultimative Beweis für die sinnlose Stille des Universums.

Obwohl Camus' Werk oft dem Existenzialismus zugerechnet wird, zieht er eine feine Abgrenzung zu den ontologischen Positionen:

- Abgrenzung von Heidegger: Camus' Absurdität ist kein Existenzial (keine notwendige *Seinsstruktur* wie die *Sorge* oder die *Angst*), sondern ein Verhältnis zwischen zwei unversöhnbaren Größen. Heidegger versuchte, die Angst und die Geworfenheit durch einen ontologischen Entwurf (Eigentlichkeit) zu überwinden, was Camus als eine Form des philosophischen Selbstmordes interpretieren würde – eine Flucht in eine neue transzendente Kategorie.
- Abgrenzung von Sartre: Die Absurdität ist für Camus nicht die Quelle der totalen Freiheit (die zur Angst führt), sondern die Grenze der Freiheit. Die Freiheit wird erst wertvoll, indem sie im Angesicht der Absurdität gesetzt wird.

Die Diagnose der Absurdität zwingt das Individuum zu einer Entscheidung. Die philosophische Herausforderung ist, wie man trotz der Absurdität und ohne metaphysischen Trost eine ethische und sinnvolle Existenz führen kann. Die Wahrheit liegt nicht in der Auflösung des Konflikts, sondern im unbedingten Aushalten und der Revolte gegen ihn.

Die Verweigerung der Flucht: Die Ablehnung des physischen Selbstmordes und des philosophischen Selbstmordes

Nachdem Albert Camus die Absurdität als das unheilbare Verhältnis zwischen dem menschlichen Verlangen nach Sinn und der sinnlosen Stille der Welt diagnostiziert hat, stellt sich ihm die existenzielle Kernfrage von *Der Mythos des Sisyphos*: Was folgt aus der Erkenntnis der Absurdität? Camus erkennt, dass der Mensch versucht sein wird, dieser unerträglichen Spannung durch Flucht zu entkommen. Seine Philosophie begründet sich in der radikalen Ablehnung dieser Fluchtformen, die er als Selbstmord im physischen oder philosophischen Sinne identifiziert.

Der physische Selbstmord (*suicide physique*) ist die direkteste und unmittelbarste Reaktion auf die Erkenntnis der Absurdität. Wenn das Leben keinen Sinn hat und das Leiden unerträglich ist, erscheint die Beendigung der Existenz als die logischste Konsequenz. Camus lehnt den physischen Selbstmord jedoch nicht nur aus moralischen, sondern aus logischen und existentiellen Gründen ab. Der Selbstmord löst die Absurdität nicht auf, sondern hebt nur einen der Pole des Verhältnisses auf: die Existenz des Fragenden. Die Absurdität besteht im Verhältnis zwischen dem fragenden Bewusstsein und der sinnlosen Welt. Indem das Bewusstsein zerstört wird, wird die Konfrontation beendet, aber die Absurdität als unlösbare Spannung bleibt unüberwunden. Der Selbstmord ist damit ein Akt der Unterwerfung unter die

Absurdität. Er negatiert die Bewusstheit – das wertvollste Gut des Menschen, das ihm erlaubt, die Absurdität überhaupt zu erkennen und zu erleben. Die Würde des Menschen liegt gerade im Aushalten dieser klaren, ungetrübten Einsicht. Die Weigerung des physischen Selbstmordes ist somit der erste ethische Akt in Camus' Philosophie: Es ist die Verpflichtung zur Existenz im Angesicht der Grundlosigkeit.

Der philosophische Selbstmord (*suicide philosophique*) ist für Camus die subtilere und gefährlichere Form der Flucht. Er bezeichnet den Sprung in eine Metaphysik, Religion oder Ideologie, die der Absurdität einen falschen Sinn verleiht.

Camus' schärfste Kritik richtet sich hierbei implizit gegen die existentiellen und phänomenologischen Versuche, die objektive Ungewissheit durch eine innere, subjektive Gewissheit zu überwinden: Camus lehnt den Sprung des Glaubens (Abschnitt 3.1.1) ab. Kierkegaard vollzog den Sprung in die Transzendenz und das Paradox, um die Verzweiflung zu überwinden. Camus sieht diesen Sprung als einen Verrat an der Vernunft – eine Entmündigung des Geistes durch die Hoffnung und das Unbegreifliche. Anstatt die klare Einsicht in die Absurdität auszuhalten, flüchtet das Subjekt in einen tröstlichen, aber unbegründeten Glauben. Auch die ontologische Entschlossenheit Heideggers, die das Dasein in seine Eigentlichkeit im Angesicht des Seins zum Tode führt, wird als eine Form der transzendentalen Überhöhung des Menschseins interpretiert. Camus fordert, dass der Mensch im Rahmen seiner Endlichkeit bleibt und sich nicht in die Sphäre des Seins oder der reinen Existenz flüchtet. Der philosophische Selbstmord ist in Camus' Augen die Ablehnung der Konfrontation. Er ist die Weigerung, die Klarheit des eigenen Bewusstseins und die radikale Differenz zwischen Sinnverlangen und Stille der Welt unbedingt aufrechtzuerhalten.

Die Ablehnung beider Formen des Selbstmordes zwingt Camus zur Formulierung eines dritten Weges, der zur ethischen Grundhaltung seiner Philosophie wird: der Revolte (*Révolte*).

Die Revolte ist die Existenz im Angesicht des Absurden. Sie ist der ständige Widerspruch zwischen dem menschlichen Verlangen und der Welt.

- Die Annahme ohne Resignation: Der Mensch muss die Absurdität anerkennen – die Klarheit der Einsicht bewahren – aber sie nicht akzeptieren. Die Revolte ist das leidenschaftliche Aushalten des unheilbaren Konflikts.
- Der Wert der Quantität: Anstatt qualitativen Sinn zu suchen (der nicht existiert), muss der Rebell auf die Quantität setzen: Er muss seine Existenz maximieren, wissen und erleben so viel wie möglich, da jeder Augenblick ohne universelle Bedeutung ist.
- Die Freiheit des Absurden: Die Freiheit wird zur Freiheit des Absurden. Sie besteht nicht in der Wahl der Essenz (Sartre), sondern in der freien Anerkennung der Grenzen und der sinnlosen Notwendigkeit der Existenz.

Die Verweigerung der Flucht ist somit der erste ethische Akt, der zur Verpflichtung auf die Existenz und zur Annahme der menschlichen Würde in der kollektiven Revolte führt. Sie befreit den Menschen, seine Werte immanent und solidarisch zu setzen, da kein transzendenter oder metaphysischer Grund mehr als letzte Rechtfertigung dienen kann.

Die Revolte als Haltung: Die Annahme der Absurdität bei gleichzeitiger Weigerung, sich ihr zu unterwerfen

Nach der radikalen Ablehnung des physischen und philosophischen Selbstmordes als Fluchtstrategien vor der Absurdität gelangt Albert Camus zur Formulierung seiner zentralen

ethischen Haltung: der Revolte (*Révolte*). Die Revolte ist nicht bloß eine politische oder soziale Aktion, sondern ein metaphysischer und existentieller Akt des Menschen, der die Diagnose der Absurdität annimmt, aber gleichzeitig ihre Tyrannei verweigert. Sie ist der dritte Weg zwischen der Aufgabe der Existenz und der Flucht in die Illusion.

Die Revolte ist die permanente Spannung des Absurden, die bewusst aufrechterhalten wird. Sie basiert auf einem doppelten Akt der Bejahung und der Verweigerung:

1. Annahme der Absurdität (Bejahung): Der Rebell muss die Klarheit des Bewusstseins bewahren. Er muss die Grundlosigkeit der Existenz und die sinnlose Stille der Welt unbedingt anerkennen. Diese klare Einsicht ist die existenzielle Voraussetzung für jede wahre Freiheit und Moral.
2. Weigerung der Unterwerfung (Nein-Sagen): Der Rebell weigert sich, sich der Willkür des Schicksals, der sinnlosen Notwendigkeit des Todes oder der Ungerechtigkeit der Welt passiv hinzugeben. Das Nein-Sagen zur sinnlosen Weltordnung ist der erste Akt der Freiheit.

Die Revolte ist somit ein ständiger Kampf, der kein Ende oder keine endgültige Lösung kennt. Sie ist keine Revolution, die das Absurde abschafft, sondern eine Haltung, die das Absurde im Leben erhält, um ihm seine Macht zu nehmen.

Der metaphysische Akt der Revolte wird unmittelbar zu einem ethischen Akt mit intersubjektiven Implikationen. Die Revolte ist der Ursprung der menschlichen Werte im Angesicht der Grundlosigkeit.

Die Freiheit (*liberté*) des Rebellen ist nicht die absolute, ontologische Freiheit des Für-sich-Seins (Sartre), die sich ohne Grenzen selbst erfindet. Sie ist die Freiheit des Absurden: Sie ist begrenzt durch die Notwendigkeit des Todes und die Faktizität des absurden Schicksals. Sie wird gewonnen durch die klare Annahme dieser Grenzen. Die Freiheit liegt in der Existenz im Hier und Jetzt und der Multiplizierung der Erlebnisse, da keine universelle Ewigkeit mehr existiert.

Die Freiheit des Rebellen ist die ethische Selbstverpflichtung, die Grenzen zu akzeptieren, um innerhalb dieser Grenzen menschliche Würde und Werte zu schaffen.

Der entscheidende philosophische Schritt liegt in der Kollektivierung der Revolte. Wenn der Mensch Nein sagt, sagt er dies nicht nur für sich. Er erkennt, dass das absurde Schicksal ein gemeinsames Schicksal ist.

- Der Sprung vom Ich zum Wir: Der Mensch rebelliert, weil er in der Grenzsituation einen Punkt entdeckt, an dem er nicht unterworfen werden darf. Dieser Punkt der Würde ist universell. Wenn ich rebelliere, verteidige ich die Würde des Anderen, der dasselbe absurde Schicksal teilt.
- Solidarität als transzendentes Kriterium: Die Solidarität (*Solidarité*) wird damit zum höchsten, existentiell gesetzten Wert. Sie ist die ethische Antwort auf die metaphysische Leere. Sie wird nicht rational bewiesen (wie eine Vernunftpflicht), sondern existentiell begründet im gemeinsamen Widerstand gegen die sinnlose Unterwerfung.
- Die Setzung der Moral: Die Werte wie Gerechtigkeit und menschliche Gemeinschaft werden im Akt der Revolte gesetzt und verteidigt. Sie sind keine apriorischen Gesetze, sondern Immanenzen, die aus der menschlichen Verbundenheit im Leiden entstehen.

Die Solidarität der Absurden ist die kollektive Setzung von Werten, die ohne objektiven Grund

existieren, aber unverzichtbar für die menschliche Würde sind.

Camus' Konzept der Revolte stellt eine wichtige Korrektur zum radikalen Individualismus und der konflikthaften Intersubjektivität bei Sartre dar.

- Abkehr von der Hölle: Camus relativiert Sartres pessimistische These, „Die Hölle, das sind die anderen“. Zwar ist die Beziehung zum Anderen konflikthaft, aber im gemeinsamen Schicksal der Absurdität wird der Andere zum notwendigen Partner im Widerstand. Die Solidarität wird wichtiger als die ontologische Freiheit.
- Die menschliche Natur als Grenze: Camus insistiert auf der menschlichen Natur (*la nature humaine*) als Grenze der Freiheit. Diese Natur ist nicht metaphysisch, sondern die Summe der gemeinsamen Bedingungen (Leiden, Sterblichkeit, Sinnverlangen). Die Revolte findet ihre Grenze dort, wo die Würde des Anderen beginnt. Dies ist eine implizite Regel für die Werte-Setzung, die dem extremen Dezisionismus Sartres eine soziale Schranke setzt.

Die Revolte ist somit die existenzielle Brücke zwischen der monologischen Freiheit und der notwendigen Intersubjektivität. Sie zeigt, dass die unbegründete Entscheidung des Einzelnen erst im kollektiven Akt der Solidarität zur ethischen Relevanz gelangt. Die Geltung der Moral ist eine existenzielle Setzung, die durch das geteilte Leid bestätigt wird.

Die ethische Setzung der Solidarität: Die Werte im Akt des Widerstands

Die Revolte (*Révolte*) in der Philosophie Albert Camus' ist nicht nur eine metaphysische Haltung des Einzelnen gegenüber der Absurdität, sondern der konstitutive Akt einer neuen, humanistischen Ethik. Nachdem die Objektivität und die Transzendenz als Quellen der Moral ausgeschlossen wurden, muss die Geltung ethischer Werte immanent und durch einen Akt des Willens – den Widerstand – gesetzt werden. Das höchste Kriterium dieser Ethik ist die Solidarität (*Solidarité*).

Camus akzeptiert die Grundlosigkeit der Existenz und die Entwertung aller Werte (Nietzsche) als philosophische Tatsache. Die Werte wie Gerechtigkeit, Freiheit oder menschliche Würde können nicht mehr gefunden oder rational bewiesen werden, da das Universum keine moralische Ordnung vorschreibt. Die Vernunft versagt darin, die Frage nach dem ultimativen Wozu zu beantworten. Dennoch ist der Mensch als existierendes Wesen gezwungen zu handeln und zu werten. Die ethische Setzung (*création éthique*) ist die schöpferische Antwort auf dieses Vakuum. Sie ist der Dezisionismus der Absurdität, der jedoch sofort kollektiviert wird, um dem solipsistischen Werten (Sartre) zu entkommen.

Der Akt der Revolte selbst gebiert die Solidarität als transzendentes ethisches Kriterium. Die Revolte ist der Moment, in dem der Mensch die Grenze der Unantastbarkeit seines Seins zieht und Nein zur Unterwerfung sagt. Der Mensch erkennt, dass seine eigene Unantastbarkeit nur dann Sinn ergibt, wenn sie universell ist. Wenn ich rebellierte, dann verteidige ich nicht nur meine eigene Würde gegen die Willkür der Absurdität, sondern ich bestätige, dass jeder Mensch ein Anrecht auf diese Würde hat. Die Revolte impliziert eine gemeinsame menschliche Natur (*la nature humaine*) – das gemeinsame Leiden und das gemeinsame Verlangen nach Sinn. Die Solidarität entsteht somit aus der Einsicht in das gemeinsame absurde Schicksal. Wir sind alle Verurteilte (*condamnés*) im Angesicht der sinnlosen Welt, und diese gemeinsame

Endlichkeit verbindet uns. Die Solidarität ist die Brüderlichkeit der Absurden. Camus ersetzt damit das isolierte Denken (*Cogito*) durch das kollektive Handeln (*Revolte*). Die Wahrheit liegt nicht im monologischen Bewusstsein, sondern im intersubjektiven Widerstand.

Die Werte werden in dieser Philosophie nicht als ewige Gesetze, sondern als Imperative des Widerstands konstruiert. Sie sind dynamisch und praktisch. Die Gerechtigkeit ist der ständige Kampf gegen die Unordnung der Welt und die Willkür der Unterdrückung. Die Freiheit ist die Bewusstheit der Grenzen und die maximale Ausschöpfung der Existenz innerhalb dieser Grenzen. Diese Werte sind gesetzt, um die Solidarität zu schützen. Sie sind immanente Werte, die keine transzendente Rechtfertigung benötigen. Camus' Ansatz setzt damit der extremen Wertesetzung Sartres (die zur Willkür führen könnte, da die Wahl nur monologisch verantwortet wird) eine soziale Schranke. Die Freiheit endet dort, wo die Würde des Anderen beginnt. Dies ist eine implizite universelle Norm, die aus der Faktizität der gemeinsamen menschlichen Natur und dem kollektiven Nein geboren wird. Die Geltung dieser Werte beruht nicht auf ihrer rationalen Beweisbarkeit (da die Vernunft versagt hat), sondern auf ihrer Notwendigkeit für die Aufrechterhaltung der menschlichen Würde und der Solidarität im Angesicht des Absurden. Die moralische Setzung ist somit ein kollektiver Akt des existentiellen Willens.

Camus' Solidarität und seine kollektive Wertesetzung stellen einen entscheidenden Übergangspunkt in der Philosophie dar: Er führt die intersubjektive Verantwortung als zentrale ethische Kategorie ein, die gegen den monologischen Dezisionismus (Kierkegaard, Sartre) gerichtet ist. Obwohl die Begründung der Werte noch existentiell und willentlich ist (eine Setzung und kein Diskurs), wird die Notwendigkeit der Gemeinschaft zur universellen Begründung von Normen deutlich. Das Fundament der Gerechtigkeit muss den Weg vom Akt des individuellen Willens (Sartre) zur Prozedur der kollektiven Verständigung (Kommunikative Vernunft) finden.

Korrektur des Sartreschen Individualismus: Die Betonung der menschlichen Natur (*la nature humaine*) als Grenze der Freiheit

Albert Camus' Konzept der Revolte und der Solidarität ist nicht nur eine Weiterentwicklung des atheistischen Existenzialismus, sondern eine gezielte ethische Korrektur des radikalen Individualismus von Jean-Paul Sartre. Camus teilte die nihilistische Diagnose des Sinntodes, lehnte jedoch die ontologische Konsequenz der totalen, grenzenlosen Freiheit und die konflikthafte Intersubjektivität Sartres ab. Seine Philosophie ist der Versuch, eine soziale und intersubjektive Moral zu begründen, die die Freiheit nicht als absolutes Nichts sieht, sondern als eine Kraft, die Grenzen respektieren muss.

Sartres Axiom „Existenz geht der Essenz voraus“ führte zur These, dass der Mensch völlig unbestimmt ist und sich in jeder Entscheidung neu erfindet. Die Freiheit ist absolut und unvermeidbar. Diese Haltung hatte für Camus drei problematische Konsequenzen:

1. Der Dezisionismus ohne Anker: Die totale Freiheit führt zu einem extremen Dezisionismus, in dem Werte ohne jegliche Einschränkung oder universelle Richtschnur gesetzt werden müssen. Dies birgt die Gefahr der Willkür und des Fanatismus, da keine natürliche Schranke die Wahl begrenzt.
2. Die Konflikthaftigkeit der Intersubjektivität: Sartres berühmte These „Die Hölle, das sind die anderen“ impliziert, dass die Beziehung zum Anderen primär konflikthaft ist, weil der

Blick des Anderen die eigene Freiheit objektiviert und verdinglicht. Dies steht der sozialen und ethischen Notwendigkeit der Solidarität entgegen.

3. Die Negation der gemeinsamen Bedingtheit: Sartre vernachlässigte die Faktizität (Geworfenheit) in ihrer sozialen und geteilten Dimension.

Camus führt zur Korrektur dieser Extreme den Begriff der menschlichen Natur (*la nature humaine*) wieder ein. Diese Natur ist nicht die metaphysische Essenz der Tradition (ein vorgegebener Bauplan), sondern die Summe der gemeinsamen Bedingungen, die das absurde Schicksal definieren. Die menschliche Natur ist die Faktizität der Endlichkeit, der Verwundbarkeit, des Leidens und des Sinnverlangens. Jeder Mensch ist diesen unhintergehbaren Situationen ausgesetzt. Die menschliche Natur fungiert damit als Grenze der Freiheit. Die Revolte beginnt dort, wo der Rebell sagt: „Nein, soweit darfst du nicht gehen!“ Dieses Nein ist nicht nur ein individueller Willensakt, sondern ein Verweis auf eine universelle, unantastbare Würde, die alle teilen. Wenn ich rebellierte, verteidige ich diese gemeinsame Grenze. Die menschliche Natur ist somit die empirische und existentielle Schranke, die die willkürliche Freiheit des Sartreschen Für-sich-Seins sozial begrenzt und die Solidarität zur ethischen Notwendigkeit macht. Die Solidarität entsteht aus der Einsicht in diese geteilte Begrenztheit.

Die Korrektur Sartres durch Camus ist die ontologische Begründung der Solidarität gegenüber der Konflikthaftigkeit und der existenzielle Imperativ der Mit-Existenz (ähnlich Jaspers, aber ohne Transzendenz). Das Sein-für-Andere (*Être-pour-autrui*) ist nicht primär eine Hölle, sondern eine notwendige Bedingung für die menschliche Würde. Die Werte der Gerechtigkeit werden kollektiv gesetzt, um die gemeinsamen Grenzen zu schützen. Die menschliche Natur liefert damit ein Korrektiv zum totalen Dezisionismus. Die Setzung der Werte ist zwar unbegründet (keine Metaphysik), aber sie ist nicht willkürlich, weil sie die Grenze der Würde des Anderen respektieren muss. Camus führt damit eine intersubjektive Schranke in die existenzielle Freiheit ein. Camus' Philosophie schlägt somit die Brücke zwischen dem monologischen Dezisionismus und der Notwendigkeit intersubjektiver Normen. Er zeigt, dass die ethische Geltung aus der gemeinsamen Akzeptanz der Grundlosigkeit und der kollektiven Haltung des Widerstands entstehen kann, was die historische Notwendigkeit einer universellen Begründungsprozedur (der kommunikativen Vernunft) weiter verschärft.

3.3 Exkurs – Die logische und sprachliche Begrenzung der Metaphysik und die Notwendigkeit der Entscheidung

Das Kapitel 3. Existenz und Entscheidung hat bislang die philosophischen Konsequenzen des Nihilismus primär über die existenzielle und subjektive Wahl (Kierkegaard, Jaspers) und die atheistische Setzung (Sartre, Camus) erschlossen. Diese Denker führten zur Schlussfolgerung, dass die Wahrheit und Moral im nachmetaphysischen Zeitalter nicht rational begründbar sind, sondern entschieden werden müssen – ein dezisionistisches Vakuum. Der nun folgende Exkurs über das Frühwerk Ludwig Wittgensteins (1889–1951), insbesondere den *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), bietet eine dritte, überraschende Perspektive auf diese Krise. Wittgenstein nähert sich der Grenze der Metaphysik nicht über die Existenz oder das Sein, sondern über die Logik und die Sprache.

Wittgensteins Anliegen ist es, die Grenze der Sprache zu ziehen, um damit gleichzeitig die Grenze des Denkens und der Welt zu markieren. Seine Bildtheorie der Sprache postuliert, dass die Sprache nur dann Sinn hat, wenn sie Tatsachen in der Wirklichkeit abbildet. Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen; die Sprache ist die Gesamtheit der Sätze, die diese Tatsachen beschreiben.

Diese logische Analyse führt zu einer radikalen Einsicht, die die Existenzphilosophen auf intuitivem Wege gewannen:

- Das Unsagbare: Die traditionellen Fragen der Metaphysik (der Sinn des Lebens, das Absolute), die Ethik und die Ästhetik fallen außerhalb der Grenze der logisch denkbaren und sagbaren Welt. Sie sind keine Tatsachen und können daher nicht in Sätzen formuliert werden.
- Die Notwendigkeit des Schweigens: Wittgensteins berühmter Schluss lautet: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“ Das Wesentliche – der Sinn der Welt – kann nur gezeigt (*zeigt sich*), aber nicht gesagt werden.

Die logische Strenge Wittgensteins, die ursprünglich dem analytischen Denken entstammt, führt zu einer existentiellen Konvergenz mit den Denkern dieses Kapitels. Wie Nietzsche und Heidegger erkennt Wittgenstein, dass die metaphysische Sprache im Grunde sinnlose, unsagbare Sätze hervorgebracht hat. Dies führt zu einer Privatisierung der Ethik: Indem die Ethik und die existentiellen Werte in den Bereich des Unsagbaren verschoben werden, sind sie der rationalen und universellen Begründung entzogen. Die Wahrheit der Existenz liegt im Akt des Handelns und Wählens, der keine logische Rechtfertigung benötigt und auch nicht finden kann.

Dieser Exkurs schärft die Grenzen der Vernunft von einer dritten, logischen Seite her und bestätigt, dass die Begründung der Geltung in der Moderne nicht im Objekt, nicht im Subjekt und nicht in der logischen Sprache gefunden werden kann. Die Entscheidung bleibt der unbegründete Willensakt des Einzelnen. Die radikale Konsequenz dieser gesammelten dezisionistischen Positionen bildet den Wendepunkt zur Suche nach einem neuen Fundament im intersubjektiven und prozeduralen Feld der Kommunikation.

3.3.1 Ludwig Wittgenstein (Frühwerk) – Die Grenzen der Sprache und das Unsagbare

Der Exkurs über das Frühwerk Ludwig Wittgensteins (1889–1951), manifestiert im *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), bietet eine logisch-analytische Perspektive auf die Krise der Vernunft, die zuvor durch die existenzielle und ontologische Brille betrachtet wurde. Wittgensteins Anliegen ist vordergründig nicht die existenzielle Angst oder die Moral; es ist die Sprache und die Logik. Dennoch führt seine rigorose Analyse der Grenzziehung zu einer tiefgreifenden Konvergenz mit den existenzialistischen Thesen dieses Kapitels: Die Wahrheit der Existenz und die Fragen der Ethik sind nicht sagbar und entziehen sich somit der rationalen und universellen Begründung.

Wittgenstein verfolgt im *Tractatus* das Ziel, die Grenzen der Sprache zu ziehen, um damit die Grenze der Welt und des Denkens zu bestimmen. Seine Methode ist die logische Analyse, die die logische Form der Sprache als Spiegel der logischen Form der Welt versteht. Er geht davon aus, dass die Welt die Gesamtheit der Tatsachen ist. Die Sprache ist dazu da, diese Tatsachen

in Sätzen abzubilden – dies ist die berühmte Bildtheorie der Sprache. Die philosophische Revolution Wittgensteins liegt in der Konsequenz dieser Grenzziehung: Alles, was sich sagen lässt, lässt sich klar sagen. Und alles, was unsagbar ist, ist nicht etwa nur schwer sagbar, sondern Unsinn im logischen Sinne.

Die logische Strenge der Bildtheorie führt zur Verbannung aller traditionellen metaphysischen und ethischen Fragen aus dem Bereich der sinnvollen Aussage. Die Sätze der Metaphysik, die das Wesen der Welt als Ganzes oder die Transzendenz betreffen, sind unmöglich, da die Sprache nur Tatsachen und Einzeldinge abbilden kann, nicht aber das Ganze der Welt oder das Jenseits der Tatsachen. Die Werte (das Gute, das Schöne) sind ebenfalls keine Tatsachen in der Welt, und können daher nicht in Sätzen formuliert werden. Sie gehören zum Sinn der Welt, der außerhalb der Tatsachen liegt. Das Wesentliche an der Welt und der Sinn des Lebens liegen somit im Unsagbaren (*das Mystische*). Die logische Stille wird zum Ort der existentiellen Wahrheit.

Die Grenzen der Sprache und die daraus resultierende Notwendigkeit des Schweigens schaffen eine logische Basis für den Deizisionismus der Existenzphilosophen: Wenn die universelle, rationale Begründung der Ethik logisch unmöglich ist, dann liegt die Wahrheit der Existenz nicht im gesagten Satz, sondern im Akt des Handelns und der unbegründeten Wahl. Die Werte müssen gewählt und gezeigt werden, da sie nicht begründet werden können.

Wittgensteins Werk dient damit als logische Bestätigung der monologischen Aporie dieses Kapitels. Es zeigt, dass die Überwindung des Nihilismus nicht über die Theorie (das Sagen), sondern nur über die Praxis (das Handeln und Zeigen) erfolgen kann. Dies zwingt die Philosophie endgültig dazu, das Fundament der Geltung im prozeduralen und intersubjektiven Raum der Kommunikation jenseits der Logik des *Tractatus* zu suchen.

Die Bildtheorie der Sprache (*Tractatus Logico-Philosophicus*): Die Sprache als Abbildung der Wirklichkeit

Das Frühwerk Ludwig Wittgensteins (1889–1951), der *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), bildet einen der schärfsten Kontraste zur philosophischen Denkweise des Kontinents, da es sich nicht primär mit der Existenz, dem Sein oder der Subjektivität befasst, sondern mit der Logik und der Sprache. Dennoch sind die Implikationen seiner Sprachphilosophie für die metaphysische und existentielle Krise der Moderne tiefgreifend. Wittgensteins zentrales Anliegen in diesem Werk ist es, die Grenzen der sinnvollen Sprache zu bestimmen, um die Grenzen des Denkens und damit die Grenzen der Welt selbst zu ziehen.

Wittgenstein beginnt seine Analyse mit einer radikalen ontologischen und logischen These: „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“ (*Tractatus*, 1.1) Diese These bricht mit der traditionellen Ontologie der Substanz und der Objektmetaphysik. Die Welt wird nicht als eine Ansammlung von unabhängigen, substanziellen Dingen (wie bei Platon oder Aristoteles) verstanden, sondern als ein dynamisches Geflecht von Tatsachen. Eine Tatsache ist das Bestehen von Sachverhalten. Ein Sachverhalt ist eine mögliche Verbindung von Dingen (oder Gegenständen). Die Dinge (die Gegenstände der Welt) besitzen die Fähigkeit zur Verbindung; diese Fähigkeit ist ihre Form. Die logische Form ist das Gerüst oder die Struktur, die allen möglichen Tatsachen zugrunde liegt. Die Sprache ist für Wittgenstein dazu da, diese Tatsachen der Welt abzubilden (*Bildtheorie*). Ein Satz ist somit ein logisches Bild der Wirklichkeit. Die

Struktur der Sprache spiegelt die Struktur der Welt wider.

Der Satz bildet die Tatsache ab, indem die Elemente des Satzes (*Namen*) Elemente der Tatsache (*Gegenstände*) repräsentieren. Die Beziehung zwischen den Elementen im Satz (*die Satzstruktur*) repräsentiert die Beziehung zwischen den Gegenständen in der Tatsache (*die logische Form*). Die Sprache ist also ein Modell der Wirklichkeit. Ein Satz ist nur dann sinnvoll, wenn er logisch möglich ist, eine Tatsache in der Welt abzubilden – unabhängig davon, ob diese Tatsache tatsächlich besteht (wahr ist) oder nicht (falsch ist).

Die elementare Einheit der Sprache ist der Elementarsatz. Ein Elementarsatz ist eine unmittelbare Verbindung von Namen und bildet einen Sachverhalt ab, der nicht weiter zerlegbar ist. Er ist entweder wahr oder falsch. Alle komplexeren Sätze sind Wahrheitsfunktionen der Elementarsätze. Das bedeutet, dass der Sinn (oder die Wahrheit) eines komplexen Satzes vollständig von der Wahrheit der Elementarsätze abhängt, aus denen er logisch aufgebaut ist. Die Bedingung der Sinnhaftigkeit eines Satzes ist damit seine Zerlegbarkeit in Elementarsätze, die Tatsachen abbilden können.

Die Bildtheorie ist der methodische Rahmen, der Wittgenstein zur radikalen Grenzziehung führt: Die Grenze der Sprache ist die Grenze meiner Welt (*Tractatus*, 5.6). Die Welt, über die wir sinnvoll sprechen können, ist die Gesamtheit der Tatsachen. Alles, was logisch und tatsächlich ist, kann gesagt werden. Die Naturwissenschaft (die sich mit Tatsachen beschäftigt) ist somit die Domäne des Sagbaren. Diese logische Beschränkung impliziert, dass alle Sätze, die keine Tatsachen abbilden – insbesondere die traditionellen Sätze der Metaphysik, der Ethik, der Ästhetik und der Transzendenz – Unsinn sind. Sie sind keine logischen Bilder der Wirklichkeit.

Wittgenstein liefert somit eine logisch-analytische Bestätigung für die nihilistische Diagnose der Existenzphilosophen: Die universelle, rationale Begründung der Werte und des Sinnes ist nicht nur unmöglich (*Nietzsche*), sondern logisch unsinnig. Das Wesentliche liegt außerhalb der Sprache und der Welt der Tatsachen. Dies zwingt die Philosophie zur Notwendigkeit des Schweigens und bestätigt die dezisionistische Verlagerung der Wahrheit in den Akt des Handelns.

Die Grenzziehung der Sagbarkeit: Logik, Metaphysik und die Verwerfung des Unsinnigen

Nachdem die Bildtheorie der Sprache die Sprache als logisches Abbild der Tatsachen in der Wirklichkeit etabliert hat, führt Ludwig Wittgenstein im *Tractatus Logico-Philosophicus* den entscheidenden Schritt zur Grenzziehung der Sagbarkeit durch. Diese Grenzziehung ist das Kernstück der frühen analytischen Philosophie und hat immense, wenn auch paradoxe, Konsequenzen für die metaphysische und existentielle Philosophie der Moderne.

Die gesamte sinnvolle Sprache wird von Wittgenstein auf die Welt der Tatsachen beschränkt. Ein Satz ist nur dann sinnvoll, wenn er die Möglichkeit der Existenz oder Nicht-Existenz eines Sachverhalts beschreibt. Der Sinn eines Satzes liegt in der Möglichkeit seiner Falschheit oder Wahrheit – seiner Überprüfbarkeit an der Wirklichkeit.

Die Grenze der Sagbarkeit wird durch folgende Kriterien bestimmt:

1. Die Welt als Gesamtheit der Tatsachen: Die Sprache kann nicht über sich selbst

hinausweisen. Sie kann nur Tatsachen und deren logische Beziehungen innerhalb der Welt beschreiben.

2. Die logische Form: Jeder sinnvolle Satz muss die logische Form der Wirklichkeit teilen, um diese abbilden zu können.

Diese Beschränkung auf die deskriptive und tatsachenbasierte Sprache führt zur Verbannung aller traditionellen philosophischen Fragen, die sich oberhalb oder außerhalb der Tatsachen befinden.

Wittgenstein identifiziert Sätze, die versuchen, über die Tatsachenwelt hinauszugehen, als logisch unsinnig (*Unsinn*). Unsinn bedeutet nicht *falsch* oder *unwahr*, sondern prinzipiell ohne Sinn, da sie keinen Sachverhalt abbilden können und damit nicht überprüfbar sind.

Die Metaphysik (*Metaphysik*) versucht traditionell, das Wesen der Welt als Ganzes, die Transzendenz oder das Absolute zu beschreiben. Solche Aussagen sind im Sinne des *Tractatus* unmöglich: Die Sprache kann nur Teile (Tatsachen) der Welt beschreiben, nicht aber das Ganze der Welt. Das Ganze ist keine Tatsache. Das metaphysische Subjekt oder das reine Ich (analog zu Husserls transzendentelem Ego) ist keine Tatsache der Welt, sondern ihre Grenze (analog dem Auge im Gesichtsfeld). Es kann daher nicht in Sätzen beschrieben werden.

Die gesamte ontologische Spekulation der Tradition, die nach Wesenheiten und Substanzen fragt, muss schweigen, da ihre Sätze keine logischen Bilder darstellen.

Die Ethik und die Ästhetik fallen ebenfalls in den Bereich des Unsinnigen, da sie keine Tatsachen betreffen. Werte (das Gute, das Schöne) sind keine Dinge oder Zustände in der Welt. Das Dasein einer moralischen oder ästhetischen Tatsache (z. B. "Mord ist schlecht") kann nicht empirisch überprüft werden. Wenn ich eine Tatsache in der Welt beschreibe, ist sie unabhängig von meinem ethischen Urteil. Wittgenstein argumentiert, dass die Belohnung oder Bestrafung ethischen Handelns nicht in den Tatsachen der Welt liegt, sondern außerhalb davon. Das Glück des Menschen liegt nicht im Vorhandensein bestimmter Zustände, sondern in der Einstellung zur Welt.

Die Grenzziehung führt nicht zur Leugnung der ethischen und metaphysischen Fragen, sondern zur radikalen Umdeutung ihres Status: Was sich nicht sagen lässt, ist das Wesentliche. Die Ethik, die Ästhetik, der Sinn des Lebens und die Transzendenz fallen in den Bereich des Unsagbaren. Sie sind nicht darstellbar durch die Sprache, aber sie sind nicht unwichtig. Das Wesentliche am Leben, das Sinn und Wert stiftet, ist das Mystische. Das Mystische kann nicht gesagt, sondern nur gezeigt werden. Der Sinn der Welt liegt nicht in der Welt, sondern außerhalb (analog zu Heideggers Kritik am Seienden). Das Existenzielle (die moralische Haltung, die Entscheidung) kann nicht durch Theorie (Sätze) erfasst werden, sondern nur durch die Praxis (das Handeln, das Zeigen).

Wittgensteins logische Grenzziehung liefert eine analytische Bestätigung für den Deizisionismus der Existenzphilosophen: Da die universelle, rationale Begründung von Werten logisch unmöglich ist, liegt die Wahrheit der Existenz ausschließlich im unbegründeten, atheoretischen Akt des Subjekts. Die Entscheidung (Kierkegaard, Sartre) ist das Handeln, das die ethische Wahrheit zeigt (*zeigt sich*), da sie nicht gesagt werden kann. Diese logische Konsequenz macht die Suche nach einem neuen Fundament der Geltung – das nicht in der Objektivität und nicht in der logischen Sprache liegt – zur unvermeidlichen Aufgabe der nachfolgenden Philosophie.

Das Unsagbare (*Das Mystische*): Die Grenzen der Sprache sind die Grenzen meiner Welt

Die Grenzziehung der Sagbarkeit, die Ludwig Wittgenstein im *Tractatus Logico-Philosophicus* vollzog, führt zur radikalsten und existenziell bedeutsamsten These seines Frühwerks: Die Welt und die Sprache sind co-extensiv – die Grenzen der Sprache sind die Grenzen meiner Welt (*Tractatus*, 5.6). Was sich nicht sagen lässt, ist deshalb nicht irrelevant, sondern das Wesentliche am menschlichen Dasein: das Unsagbare und das Mystische.

Die gesamte sinnvolle Sprache ist, wie dargelegt, auf die Abbildung der Tatsachen in der Wirklichkeit beschränkt. Daraus leitet Wittgenstein eine logische Notwendigkeit ab, die die Philosophie in ein neues Licht stellt: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“ (*Tractatus*, 7) Dieses Schweigen ist keine Kapitulation vor der Wahrheit, sondern eine logische und ethische Pflicht. Wenn der Philosoph versucht, über das Unsagbare zu sprechen (wie es die traditionelle Metaphysik tat), produziert er logisch unsinnige Sätze, die keine Tatsachen abbilden. Das Wesentliche ist daher nicht etwas, das durch theoretische Sätze erfasst werden kann.

Das Unsagbare ist der Bereich, der außerhalb der Welt der Tatsachen liegt. Hierhin werden alle jene Fragen verbannt, die die Existenz am tiefsten berühren: Die Ethik und die Ästhetik fallen in den Bereich des Unsagbaren, weil Werte (das Gute, das Schöne) keine Tatsachen in der Welt sind, die sprachlich beschrieben oder wissenschaftlich überprüft werden könnten. Die Welt ist, wie sie ist, wertfrei (*Die Welt ist unabhängig von meinem Willen*). Wenn die Moral oder die Ästhetik von außen in die Welt kämen, würden sie deren Sinn verändern. Die Werte können daher nicht Teil der Tatsachenwelt sein. Das ethische Handeln und der Wille gehören nicht zur Tatsachenwelt, sondern zur Grenze derselben. Die Wahrheit der existentiellen Entscheidung kann nicht in Sätzen formuliert werden, da sie keinen Sachverhalt abbildet, sondern zeigt, wie das Subjekt zur Welt steht.

Das Mystische ist die ultimative Konsequenz der Grenzziehung. Es ist nicht der Versuch, das Unsagbare zu sagen, sondern die Erkenntnis der Tatsache, dass es überhaupt das Unsagbare gibt. Der Sinn der Welt liegt außerhalb der Welt. Das Wesen des Existierens (analog zur Seinsfrage bei Heidegger) und die Beziehung zur Transzendenz sind nicht darstellbar. Die Wahrheit der Ethik, des Sinnes und des Mystischen kann nicht gesagt, sondern nur gezeigt werden. Das Zeigen ist der existenzielle Akt des Individuums, dessen Haltung und Leben selbst die Grenze der Welt widerspiegeln.

Die logische Strenge des *Tractatus* führt zu einer paradoxen Bestätigung der existenzialistischen und dezisionistischen Positionen dieses Kapitels:

1. Fundamentale Subjektivierung: Die Wahrheit der Existenz wird radikal subjektiviert und aus dem Bereich der intersubjektiv rationalen Begründbarkeit entfernt. Der Sinn ist privat und monologisch.
2. Notwendigkeit der Tat: Die Werte sind atheoretisch. Die moralische Verpflichtung liegt in der Tat und der Haltung – dem Zeigen – und nicht in der philosophischen Theorie. Dies ist die logische Begründung für die unbegründete Entscheidung (Kierkegaard, Sartre).
3. Die Erlösung durch das Schweigen: Die Überwindung der philosophischen Probleme der

Metaphysik liegt im Verständnis der Logik und der Einhaltung des Schweigens. Der wahre Philosoph ist derjenige, der, nachdem er die Grenzen aufgezeigt hat, schweigen kann. Wittgensteins Frühwerk dient somit als letzte, logische Instanz, die bestätigt: Die universelle Begründung der Geltung im nachmetaphysischen Zeitalter ist unmöglich, solange das Fundament im monologischen Bewusstsein (Husserl), der isolierten Existenz (Heidegger, Sartre) oder der Tatsachen-abbildenden Logik liegt. Die notwendige Lösung muss das Fundament in das Medium der Sprache selbst verlagern, das nicht nur Tatsachen abbildet, sondern intersubjektive Handlungsnormen kommunikativ begründet.

Die existentielle Rolle des Zeigens: Die Ethik liegt außerhalb der Welt

Die konsequente Grenzziehung der Sagbarkeit im *Tractatus Logico-Philosophicus* führt Ludwig Wittgenstein zu einer paradoxen und zutiefst existentiellen Schlussfolgerung: Das Wesentliche am menschlichen Leben und an der Philosophie – die Ethik, der Sinn und das Mystische – kann nicht gesagt, sondern muss gezeigt werden. Diese existentielle Rolle des Zeigens ist Wittgensteins Antwort auf die Aporie der Wertebegründung und stellt eine logische Bestätigung des Deizisionismus dar.

In Wittgensteins logischem System wird die Kommunikation in zwei Modi aufgeteilt, die ontologisch unterschieden sind:

1. Das Sagen: Dies ist die deskriptive, faktische Sprache, die Tatsachen in der Welt abbildet. Nur Sätze, die sinnvoll sind (d.h., wahr oder falsch sein können), können gesagt werden. Die Domäne des Sagens ist die Naturwissenschaft und die Logik der Tatsachen.
2. Das Zeigen: Dies ist der nicht-propositionale (*nicht-satzförmige*) Modus der Offenbarung. Das Zeigen vermittelt keine Tatsachen über die Welt, sondern offenbart die logische Form der Welt oder den Sinn der Existenz. Es liegt außerhalb der Welt der Tatsachen.

Die Ethik und die existenzielle Haltung können nicht gesagt, weil sie keine Tatsachen sind; sie können nur gezeigt werden.

Wittgenstein verlagert die Moralphilosophie in den transzendentalen Bereich und definiert sie als eine Haltung gegenüber der Welt und nicht als ein Regelwerk innerhalb der Welt. Die logische Analyse zeigt, dass die Werte (das Gute, das Böse) nicht Teil der Welt sind, sondern transzendental – sie liegen außerhalb der Welt der Tatsachen. Dies bedeutet, dass das ethische Subjekt und der Wille nicht als Seiendes in der Welt vorkommen. Der Sinn oder der Wert liegt nicht in den Dingen, sondern in der Art und Weise, wie die Dinge vom Subjekt betrachtet werden. Das Glück des Menschen ist daher kein empirischer Zustand der Welt, sondern die Haltung des Individuums zu seiner Faktizität. Das Glück liegt in der Übereinstimmung des Willens mit den Grenzen der Welt.

Die existentielle Rolle des Zeigens liegt in der unmittelbaren Manifestation des ethischen Willens in der Praxis des Lebens. Der Mensch kann seine ethische Haltung nur dadurch zeigen, dass er eine entsprechende Lebensform wählt und diese unbedingt lebt. Die Wahrheit der Ethik ist keine Theorie, sondern eine Tat.

Die Werte werden nicht durch philosophische Sätze begründet, sondern durch das Handeln gestiftet. Dieses Zeigen durch die Praxis ist das Äquivalent zur existentiellen Entscheidung bei den Existenzphilosophen.

Die logische Unmöglichkeit des Sagens über die Werte (das Unsagbare) zwingt die Philosophie

zur Notwendigkeit der Tat (das Zeigen). Die moralische Entscheidung ist damit prinzipiell ohne rationale Rechtfertigung im öffentlichen Raum. Sie ist eine monologische Haltung des Subjekts zur Welt, die sich in ihrem Wert nur durch ihre Unmittelbarkeit und Konsequenz ausweisen kann.

Der Sprung des Glaubens (Kierkegaard) oder die radikale Setzung der Werte (Sartre) sind somit existenzielle Handlungen, die die logische Leerstelle im Bereich der Ethik füllen. Die universelle Begründung der Geltung kann nicht aus der Logik gewonnen werden; sie muss über die Logik hinaus in der Intersubjektivität gesucht werden.

3.3.2 Synthese – Die Gemeinsamkeit der Entscheidung in der Absurdität als Ende des Monologismus

Die philosophische Reise durch das Kapitel 3. Existenz und Entscheidung hat einen gemeinsamen, unentrinnbaren Punkt erreicht: Die universelle Begründung von Wahrheit und Moral ist im nachmetaphysischen Zeitalter unmöglich. Die monologische Vernunft – ob sie nun im transzendentalen Ego (Husserl), im Sein des Daseins (Heidegger) oder in der Objektivität des Systems (Hegel) verankert war – ist an der Last der Kontingenz und der Grundlosigkeit gescheitert.

Dieser Unterabschnitt fasst die logischen und existentiellen Konsequenzen der analysierten Denker zusammen, um die strukturelle Einheit ihrer jeweiligen Antworten zu zeigen:

1. Søren Kierkegaard (Abschnitt 3.1.1) fand die Wahrheit im unbegründeten, paradoxen Sprung des Glaubens, der die universelle Ethik suspendiert.
2. Jean-Paul Sartre (Abschnitt 3.2.1) verortete die Moral in der totalen, unbegründeten Setzung von Werten durch die radikale Freiheit.
3. Albert Camus (Abschnitt 3.2.2) etablierte die kollektive Setzung von Solidarität im Akt der Revolte gegen die Absurdität.
4. Der frühe Ludwig Wittgenstein (Abschnitt 3.3.1) lieferte die logische Bestätigung, dass Ethik und Sinn außerhalb der sagbaren Tatsachenwelt liegen und nur gezeigt werden können.

Die Synthese dieser unterschiedlichen Ansätze führt zum Befund des Dezisionismus als historisch-notwendige Form der Wertesetzung in der Krise der Vernunft. Unabhängig davon, ob die Entscheidung religiös, atheistisch oder logisch begründet wird, bleibt sie in ihrem Kern ein Akt des Willens (*voluntas*) und nicht ein Ergebnis der Vernunft (*ratio*). Die Geltung einer Norm wird nicht durch rationale Argumentation erzielt, sondern durch die unmittelbare, existenzielle Setzung des Einzelnen oder der Gruppe. Die Wahrheit ist nicht gefunden, sondern gewählt.

Das Scheitern des monologischen Dezisionismus an der universellen Geltungsfrage ist jedoch der entscheidende Impuls für die nachfolgende Philosophie. Zwar gelingt es den existenzialistischen Denkern, die Freiheit und Verantwortung des Individuums gegen die Diktatur des Systems zu retten. Sie scheitern jedoch darin (bzw. weigern sich), eine rational begründete Brücke von der subjektiven Setzung zur intersubjektiven und universellen Gültigkeit

von Gerechtigkeit und Moral zu schlagen.

Die logische Stille Wittgensteins und die existenzielle Isolation Sartres machen deutlich: Die Überwindung des Nihilismus kann nicht in der monologischen Entscheidung gesucht werden. Die Lösung der philosophischen Krise muss die Fundierung vom isolierte Bewusstsein und der singulären Existenz in das Medium der Sprache verlagern, das nicht nur Tatsachen abbildet, sondern intersubjektive Normen prozedural begründen kann. Dies ist der logische Zwang zur kommunikativen Wende, die im nächsten Kapitel ihren Anfang nimmt.

Möchten Sie, dass ich nun mit der Ausarbeitung des ersten nummerierten Unterabschnitts **3.3.2.1 Die Einheit des Dezisionismus** fortfahre?

Die Einheit des Dezisionismus: Die Wahl des Willens vor der Begründung der Vernunft

Die Zusammenschau der unterschiedlichen philosophischen Strömungen in Kapitel 3 – vom religiösen Existenzialismus über den atheistischen Humanismus bis zur logischen Analyse – offenbart eine strukturelle Einheit in der Beantwortung der Krise der Vernunft: den Dezisionismus (*Decisio* – Entscheidung). Die Einheit des Dezisionismus ist die historische Konsequenz des Todes Gottes und der Entwertung der objektiven Wahrheit, die alle Denker dieses Kapitels als unumgänglich diagnostizierten.

Der Dezisionismus in diesem Kontext ist die Erkenntnis, dass die Geltung von Werten, die Wahrheit der Existenz und die moralische Pflicht nicht rational, universell oder metaphysisch begründbar sind, sondern letztlich auf einem unbegründeten Akt des Willens beruhen.

Die scheinbar disparaten Ansätze – der dänische Theologe, der französische Atheist und der britische Logiker – gelangen über unterschiedliche Wege zur gleichen Aporie der Begründung:

Philosoph	Diagnose des Scheiterns	Die Natur der Setzung (Dezision)
Kierkegaard	Scheitern der universellen Ethik an der Singularität der Existenz .	Der Sprung des Glaubens : Ein paradoxe und irrationaler Akt des Willens gegen die Vernunft.
Sartre	Scheitern der apriorischen Moral an der totalen Freiheit (Existenz vor Essenz).	Die radikale Setzung von Werten : Ein atheistischer Akt der Willkür und Verantwortung .
Camus	Scheitern der Sinnsuche an der Stille der Welt (Absurdität).	Die kollektive Revolte : Ein existentieller Akt der Solidarität und des Widerstands.
Früher Wittgenstein	Scheitern der Logik an der Ethik und dem Sinn (Unsagbares).	Das Schweigende Zeigen : Ein atheoretischer Akt, der die Ethik in der Praxis des Handelns setzt.

In allen Fällen wird die Wahrheit aus dem Bereich der theoretischen Evidenz herausgenommen und in den Bereich der praktischen, ungesicherten Tat verlagert. Die Wahrheit ist nicht etwas, das man sieht oder logisch ableitet, sondern etwas, das man wählt.

Die Einheit des Dezisionismus liegt in der Umkehrung der philosophischen Priorität: Der Wille (*Voluntas*) wird vor die Vernunft (*Ratio*) gestellt.

Die Grundlosigkeit der Existenz (Geworfenheit, Absurdität) zwingt das Subjekt, sich ohne letzten Grund zu entscheiden. Die Entscheidung ist damit ein Akt der Macht im Sinne Nietzsches, aber nicht unbedingt im Sinne der Herrschaft über andere, sondern als Selbstbehauptung gegen das Nichts und die Sinnlosigkeit.

- Der Sprung als Wille: Der Sprung des Glaubens bei Kierkegaard ist die leidenschaftliche Setzung der Beziehung zur Transzendenz, trotz des rationalen Widerspruchs. Hier wird der Wille zur absoluten Gewissheit.
- Die Wahl als Wille: Die radikale Freiheit bei Sartre ist der Zwang zum Entwurf – der Wille, sich selbst zu definieren und die Menschheit neu zu gründen. Die Angst ist das Bewusstsein der totalen Macht dieses Willens.
- Die Revolte als Wille: Die Revolte bei Camus ist der existenzielle Wille zur Solidarität, der sich kollektiv der Absurdität widersetzt und im Widerstand Werte schafft.

Der Dezisionismus ist somit die historisch-notwendige Form der Wahrheitsschöpfung im nachmetaphysischen Zeitalter: Da der Grund (die *ratio*) fehlt, muss der Willensakt (die *voluntas*) das Fundament ersetzen und setzen.

Der Dezisionismus liefert zwar eine tiefgreifende existenzielle Befreiung von der tyrannischen Herrschaft der objektiven Systeme, führt jedoch zu einer unüberwindbaren Aporie der intersubjektiven Geltung:

Die Entscheidung ist in den meisten dieser Systeme monologisch und singular (mit Jaspers' Kommunikation und Camus' Solidarität als partielle Korrekturen). Die Wahrheit der Entscheidung ist privat und unverallgemeinerbar.

1. Fehlende Universalität: Wenn Werte gewählt und nicht begründet werden, kann der Einzelne nicht rational beweisen, warum seine Wahl – z. B. der Sprung des Glaubens oder die Setzung der radikalen Freiheit – für alle anderen gelten soll.
2. Die Gefahr des Fanatismus: Die absolut gesetzte, unbegründete Wahrheit birgt die Gefahr des Fanatismus in sich. Wenn die Entscheidung höher ist als die Vernunft und die universelle Ethik, fehlt das kritische und korrigierende Element des Diskurses und der intersubjektiven Überprüfung.

Die Einheit des Dezisionismus bestätigt somit die historische Sackgasse der Philosophie: Die monologische Subjektivität – ob religiös, existenziell oder logisch fundiert – kann die normative Herausforderung der Moderne nicht lösen. Die Universalisierung von Normen und die Begründung der Gerechtigkeit können nur erfolgen, wenn die Philosophie den Willen des Einzelnen durch die Prozedur der intersubjektiven Verständigung ersetzt.

Der Wendepunkt zur Kommunikation: Die Überwindung des monologischen Dezisionismus

Die Einheit des Dezisionismus, die sich in den Philosophien von Kierkegaard, Sartre, Camus und dem frühen Wittgenstein manifestierte, markiert den historischen Endpunkt der Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie. Sie bestätigte die radikale Kontingenz der Existenz und die

Grundlosigkeit der Werte. Genau dieses Scheitern der monologischen Vernunft, die Wahrheit und Moral im isolierten Akt des Einzelnen finden wollte, erzwingt den Wendepunkt zur kommunikativen Wende als die historisch-logische Lösung der philosophischen Krise der Moderne.

Der monologische Dezisionismus führte die Philosophie in eine unhaltbare Aporie, die drei zentrale Probleme ungelöst ließ und damit die Notwendigkeit einer neuen Fundierung belegte:

1. Das Scheitern der Begründung universeller Geltung: Die existenzielle Entscheidung ist singular und unbegründet (Wille vor Vernunft). Es gibt keinen rationalen Mechanismus, der die Setzung von Werten (z. B. Sartres radikale Freiheit) oder die Wahrheit des Glaubenssprungs (Kierkegaard) universalisiert. Der Einzelne mag seine Wahl als wahr empfinden, aber er kann nicht beweisen, dass sie für alle anderen gelten soll.
2. Die Gefahr des Willens und des Fanatismus: Indem die Entscheidung über die universelle Ethik und die rationale Kritik gestellt wird, verliert das Handeln seine soziale Verankerung. Die absolute, unkontrollierte Macht des Willens – sei er religiös oder atheistisch – birgt die Gefahr der Willkür und des Fanatismus (die teleologische Suspension des Ethischen Abrahams wird ununterscheidbar von willkürlicher Gewalt, da sie keine intersubjektive Überprüfung duldet).
3. Die Verdrängung der praktischen Vernunft: Der Fokus auf die existenzielle Entscheidung oder die ontologische Wahrheit (Heidegger) verdrängte die praktische Vernunft – die Frage, wie gerechte und rationale Verhältnisse in der sozialen Welt hergestellt werden können. Die Philosophie zog sich auf die existenzielle Haltung zurück, anstatt sich den normativen Problemen der Gesellschaft zu stellen.

Der Paradigmenwechsel: Vom Bewusstsein zur Sprache

Die Überwindung dieser monologischen Aporien konnte nur durch einen Paradigmenwechsel gelingen, der das Fundament der Geltung vom Subjekt in das Medium der Interaktion verlegte. Dies ist der historische Übergang von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie bzw. zur Theorie der kommunikativen Vernunft. Die neue Suche richtete sich auf das Medium der Verständigung selbst – die Sprache – als den Ort, an dem intersubjektive Geltung trotz Kontingenz und Grundlosigkeit entstehen kann.

Die kommunikative Wende nimmt die nihilistische Einsicht über die Grundlosigkeit auf (die Metaphysik ist tot), liefert aber einen immanenten, prozeduralen Ausweg aus dem Dezisionismus:

- Fundament im Diskurs: Die universelle Geltung von Normen (z. B. Gerechtigkeit) wird nicht mehr gefunden (in Gott, Natur, oder Essenz), sondern begründet in der Prozedur des rationalen Diskurses.
- Der Zwang des Arguments: Der Zwang zur Anerkennung einer Norm entsteht nicht aus dem Willen oder der Macht eines Einzelnen, sondern aus dem Zwang des besseren Arguments selbst. Dieser Zwang ist rational und herrschaftsfrei (idealerweise).
- Der Andere als Bedingung der Möglichkeit: Der Andere (das Alter Ego) wird nicht als Objekt der Konstitution (Husserl) oder als Hölle (Sartre) betrachtet, sondern als unabdingbare Bedingung der Möglichkeit für die Wahrheitsfindung. Die Norm ist nur gültig, wenn alle Betroffenen ihr im rationalen Diskurs zustimmen könnten.

Der Wendepunkt zur Kommunikation ist somit der historisch-logische Befreiungsschlag von der tyrannischen Herrschaft der monologischen Setzung. Er leitet die philosophische Aufgabe ein,

die normative Geltung im prozeduralen Imperativ der intersubjektiven Verständigung neu zu fundieren.