

in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 62, 1929, 111-128.

## Ueber konkrete Philosophie<sup>1)</sup>.

Von

HERBERT MARCUSE.

Wir beginnen die Untersuchung mit der Betrachtung des Philosophierens als der menschlichen Tätigkeit, in der Philosophie sich konstituiert. Philosophieren im wahren Ernst des Wortes genommen, ist eine Weise menschlicher Existenz. Menschliche Existenz steht in allen ihren Weisen unter der Frage nach ihrem *Sinn*. Es ist das Auszeichnende menschlicher Existenz, daß sie sich nicht schon durch ihr bloßes Sein erfüllt, daß sie ihren Möglichkeiten in ganz bestimmter Weise »gegenübersteht«, diese Möglichkeiten erst ergreifen muß und in diesem Ergreifen unter der Frage nach ihrem »Wozu« lebt. (Von diesem »Wozu« sind hier und später alle Auffassungen desselben als der Sphäre der menschlichen Existenz transzendenten *Zweckes*, um dessentwillen sie etwa existierte, fernzuhalten. Auch unter Ausschaltung jedes Zweckgedankens kann von einem »Wozu« gesprochen werden, wenn nämlich das »Wozu« der Existenz in ihrem eigenen Sein gründet.) Dieses »Wozu« in seiner Beziehung zu menschlicher Existenz meinen wir mit Sinn.

Auch der Sinn des Philosophierens darf, im Hinblick auf die ursprüngliche Bedeutung des Philosophierens, nicht als Erfüllung eines ihm transzendenten Zweckes gefaßt werden. Alles echte Philosophieren hat seinen Sinn in sich selbst gefunden und durch sich selbst ergriffen. Die eigentliche philosophische Bemühung geht auf Erkenntnis als Sichtbarwerden von Wahrheit. Der Sinn des Philosophierens läßt sich voregreifend bestimmen als *Sichtbarmachen von Wahrheit*.

Von den vielen Bestimmungen der Wahrheit betrachten wir zunächst die *Geltung*. Wahrheit ist nicht Geltung, sie »erschöpft«

<sup>1)</sup> Diese Ausführungen versuchen von der Position aus, die Heideggers Buch »Sein und Zeit« für die phänomenologische Philosophie erarbeitet hat, die Möglichkeit einer konkreten Philosophie und ihre Notwendigkeit in der gegenwärtigen Situation darzutun. Eigentlich erwiesen werden kann solche Philosophie nur durch ihre Leistung, die folgenden Bemerkungen wollen sie nicht ersetzen, nur zu verhindern versuchen, daß Stücke konkreter Philosophie, wenn sie wirklich vorliegen, immer wieder als »unphilosophisch«, bestenfalls als Zwischenspiel »wahrer« Philosophie hingestellt werden.

sich nicht in ihrer Geltung, aber die Geltung gehört zum Wesen der Wahrheit. »Ungültige« Wahrheiten, Wahrheiten, die nicht gelten, gibt es nicht. Was heißt aber Geltung?

Geltung »gibt« es nur in Beziehung auf menschliche Existenz. Die Naturgesetze gelten nicht für die Natur, die nach ihnen verläuft, sondern für die naturerkennenden Menschen. Nicht für das Eisen gilt, daß der Magnet es anzieht, sondern für den Menschen, der Eisen und Magnet betrachtet. Ein Sachverhalt gilt, heißt: ich — wenn ich diesen Sachverhalt angehe — muß davon wissen, muß ihn kennen, danach handeln, mich danach richten. Dieses »Ich« ist durchaus wesentlich; es weist jeweils auf menschliche Existenz. Zum Gelten gehört notwendig das Gelten für als menschlicher Existenz. Geltung besagt nicht etwa, daß der geltende Sachverhalt nur für menschliche Existenz ist, wohl aber daß er als wahr sinnvoll nur für menschliche Existenz angesprochen werden kann. Der Sachverhalt, den die Naturgesetze aussprechen, ist nicht für die Natur wahr, für diese ist er einfach —, sondern nur für den Menschen. Ein geltender Sachverhalt kann seinem Sein nach von aller menschlichen Existenz unabhängig sein: als geltenden, als Wahrheit »gibt« es ihn nur für den Menschen.

Ist so die Wahrheit durch die Geltung auf die menschliche Existenz bezogen, so erhält diese Beziehung ihre existenzielle Bedeutung durch ein häufig übersehenes Phänomen: die Aneignung. Die Wahrheit fordert von sich aus — mag das Sein ihres Sachverhaltes von aller menschlichen Existenz unabhängig sein — ihre Aneignung durch die menschliche Existenz. Wahrheiten werden nicht deshalb gesucht und erkämpft, nicht deshalb mit der Arbeit des Erkennens ergriffen, um sie dann irgendwo in abstracto aufzubewahren und kaltzustellen, sondern in der Erkenntnis der Wahrheit liegt die Forderung ihrer Aneignung. Die Erkenntnis ist eine Aneignung nur für den ursprünglich Erkennenden selbst, für den, der das Erkannte »als sei es das erste Mal« für und in seiner Person entdeckt und erobert hat. Für jeden, der diesen Vorgang des ursprünglichen Entdeckens nicht mit seiner ganzen Person wiederholt, wird die Erkenntnis zum Kennen, die Wahrheit zum Für-wahr-halten. Erst die Tatsache, daß ein Sachverhalt durch eine konkrete menschliche Existenz angeeignet wird, macht ihn zur Wahrheit. Jede echte Wahrheit wird gewußt und gehabt, und Wissen und Haben sind keine temporär auftretenden und wieder verschwindenden Akte des menschlichen Bewußtseins, sondern sie gehören zum Existieren des menschlichen Daseins selbst, sind in und mit der Existenz wirksam. Die Aneignung konstituiert keineswegs das Sein der Wahrheit (des wahren Sachverhaltes), wohl aber den Sinn der Wahrheit. Das »Wozu« der Wahrheit erfüllt sich erst in der Aneignung.

Gehört zum Sinn der Wahrheit ihre Aneignung durch menschliches Dasein und erfüllt sich diese Aneignung als Wissen und Haben im Existieren des Daseins selbst, so muß die Wahrheit im Existieren auch wirksam sein. Das Existieren des menschlichen Daseins ist aber

in jedem Augenblick ein Verhalten zur Welt: Aktion und Reaktion. Die Wahrheit muß also in diese eigentliche Sphäre des Existierens eingreifen: das Dasein muß sich in seinem Verhalten nach der Wahrheit richten können.

Jede Wahrheit <sup>2)</sup> hat den existenziellen Sinn, daß der Mensch durch ihre Aneignung wahr existieren kann. Das hier Gemeinte muß zunächst, wo es sich noch um vordeutende allgemeine Bestimmungen handelt, sehr weit gefaßt werden. Auch eine mathematische Erkenntnis wird überall, wo sie den ursprünglichen Charakter der Wahrheit hat, den Menschen in ein »wahres« Verhalten zur Welt bringen können. Diesen existenziellen Charakter hatten z. B. die mathematischen Wahrheiten in der griechischen Welt: er ist deutlich spürbar an den pythagoreischen Ueberlieferungen und in manchen platonischen Dialogen noch entscheidend wirksam.

Kehren wir nun zum Ausgangspunkt zurück. Ist der Sinn des Philosophierens Sichtbarmachen von Wahrheit und hat die Wahrheit wesentlich existenziellen Charakter, so ist nicht nur Philosophieren eine Weise menschlichen Existierens, sondern auch Philosophie ihrem Sinn nach existenziell. Mag man das Gegenstandsgebiet, der Philosophie abgrenzen wie man will, immer geht es der Philosophie in der Wahrheitserkenntnis um die menschliche Existenz. Jedes echte Philosophieren bleibt nicht bei der Erkenntnis stehen, sondern strebt im Vortreiben der Erkenntnis zur Wahrheit um deren konkrete Aneignung durch menschliches Dasein. Die Sorge um die menschliche Existenz und ihre Wahrheit macht die Philosophie im tiefsten Sinne zur »praktischen Wissenschaft«, sie führt auch — und das ist das Entscheidende, worauf es uns hier ankommt — die Philosophie hinein in die konkrete Bedrängnis der menschlichen Existenz.

In den hier skizzierten Zusammenhängen scheint uns die philosophische Notwendigkeit folgender Fragen zu gründen:

Muß nicht echtes Philosophieren sich darin erweisen, daß die Aneignung seiner Wahrheiten existenziell eine eminent notwendige ist? Ist die Frage nach der »Fruchtbarkeit« der Philosophie vielleicht doch nicht so »unphilosophisch« wie sie gemacht wird? Haben etwa auch philosophische Probleme und Wahrheiten ihre »Geschichte« — nicht daß sie bloß faktisch sich in der »Geschichte« entwickeln, sondern als wesentlich geschichtliche mit der konkreten geschichtlichen Existenz verbunden und nur von ihr aus und für sie sinnvoll und wahr? Haben so auch philosophische Probleme und Wahrheiten ihre Zeit: ihren Ort und ihre Stunde?

Ist es nicht möglich, daß die konkrete menschliche Existenz in ihrer Daseinsweise und in ihrem geschichtlichen Handeln sich schon Wahrheiten angeeignet hat, die die philosophische Erkenntnis noch nicht gefunden hat? So daß es in diesem Falle Aufgabe der Philosophie

<sup>2)</sup> Im folgenden werden mit »Wahrheit« immer nur die im eben angedeuteten Sinne existenziell wesentlichen wahren Sachverhalte gemeint, also keine bloßen »Richtigkeiten«, die niemals auf das Sein des menschlichen Daseins und seine Existenzweisen gehen.

wäre, durch Interpretation der konkreten Existenz diese Wahrheiten frei zu machen? Andererseits: gehört nicht zum Bereich der Philosophie auch die Sorge um die ganz konkreten Aneignungsmöglichkeiten ihrer Wahrheiten? Ist es nicht auch ihre Aufgabe, den Boden für ihre Wahrheiten zu bereiten und gegebenenfalls in der Sphäre der geschichtlichen Existenz für diese Bereitung zu kämpfen?

Fassen wir den Sinn der eben gestellten Fragen zusammen: ist es nicht ein notwendiges philosophisches Beginnen, wenn die Philosophie wieder einmal von der konkreten menschlichen Existenz her gesehen und auf die konkrete menschliche Existenz hin gefragt wird?

Wir glauben, daß eine abstrakt-allgemeine Abhandlung dieser Frage die entscheidende, ganz akute Bedeutung des Problems verdeckt und daß nur eine Erörterung in der Sphäre äußerster Konkretion die nötige Klarheit schaffen kann. Es geht um die konkrete Notwendigkeit der Philosophie, nicht um die allgemeine. Der Selbstwert echten Philosophierens — dies sei noch einmal betont — wird dabei nicht in Frage gestellt, sondern ist schon vorausgesetzt.

Bevor aber diese Frage für die gegenwärtige Lage der Existenz gestellt werden kann, muß die Situation umrissen werden, in der das Philosophieren menschliches Dasein überhaupt antrifft. Wir müssen uns dabei auf die notwendigsten Andeutungen beschränken.

Das menschliche Dasein, um das es der Philosophie geht, steht in jedem Augenblick in einer bestimmten geschichtlichen Situation. Es sind keine abstrakten, »austauschbaren« Subjekte oder Objekte, die von der Philosophie angesprochen werden. Jeder Einzelne existiert in einer bestimmten Tätigkeit (in der er seine Existenz erhält und gestaltet), in einer bestimmten sozialen Lage (durch die seine alltägliche Umwelt umschrieben ist), in einem bestimmten Status der volklichen Gemeinschaft, der selbst wieder aus bestimmten natürlichen und geschichtlichen Bedingungen erwachsen ist. Von Geburt an ist jeder Einzelne seiner geschichtlichen Situation überantwortet: die Möglichkeiten seiner Existenz sind ihm durch sie vorgezeichnet. Und die Gegenstände, die dem Dasein »gegenüberstehen«, die Dinge, mit denen es umgeht und seinen Lebensraum füllt, die Naturwelt, in der es lebt, die Ordnungen und Gestaltungen, in denen es abläuft, — es sind keine starren »eindeutigen«, selbstständigen Größen, die sich in der jeweiligen geschichtlichen Situation gleichsam brechen. Wann und wo sie begegnen, sind sie bereits von einer konkreten Existenz ergriffen und gewandelt worden, ebenfalls »Geschichte« geworden, von einer Generation der anderen überliefert, geformt nach den Notwendigkeiten der jeweiligen Existenz.

Soll nun Ernst gemacht werden mit der philosophischen Bekümmerung um das Dasein, dann darf die Philosophie diese Bedingtheit des Daseins durch die geschichtliche Situation nicht als bloße Faktizität, als historische »Perspektive«, als zeitliche Zufälligkeit, als Realisierung eines »Wesensgehaltes« (der selbst außer- oder überzeitlich ist) ansehen, sondern als eigentliches Schicksal des Daseins, als die konkrete Fülle der Existenz selbst. Das Dasein

»macht« nicht die Geschichte als sein Produkt, es lebt nicht in der Geschichte, als seinem mehr oder weniger zufälligen Raum oder Element, sondern das konkrete Existieren des Daseins i s t Geschehen, das wir als »Geschichte« begreifen.

Ein Auffassen der seinsmäßigen Geschichtlichkeit des Daseins als bloßer Faktizität oder dergleichen würde nicht nur ein Ueberspringen der eigentlichen Lebenssphäre des Daseins schon am Beginn der philosophischen Bekümmernng bedeuten, es verstößt auch gegen den phänomenologischen Befund, der allein als Leitfaden dienen darf. Betrachten wir einen Augenblick die Situation in der phänomenologischen Reduktion. Wenn das Bewußtsein aus der natürlichen Einstellung in der Welt von Wirklichkeiten herausgeholt, jedes Urteil über sie ausgeschaltet, jede transzendente »Setzung« vermieden wird, dann eröffnet sich der Forschung ein völlig neues Gebiet: der Strom des Bewußtseins mit der Fülle seiner Erlebnisse einerseits, und die von diesem Bewußtsein erlebten Gegenstände als Intentionalitäten anderseits. Hier auf einmal ist jede Rede von Geschichtlichkeit sinnlos geworden, denn Geschehen und Geschichte ist wesentlich Wirklichkeit (im Sinne transzendenter Setzung). Es ist durchaus möglich, Philosophie auf dieses Gebiet einzuschränken. Eine Fülle von Erkenntnissen über das Wesen des Bewußtseins, über den Aufbau seiner Akte, über den Zusammenhang seiner Erlebnisse, über die Konstitution seiner Gegenstände lassen sich erarbeiten, — und alle diese Erkenntnisse müssen, wenn sie phänomenologisch exakt gewonnen sind, »überzeitliche« Geltung haben. Aber indem die Phänomenologie das Feld gewonnen hat, auf dem allein solche Erkenntnisse möglich sind, hat sie auch den Blick frei gemacht für die Weise, in der allein phänomenologisches Philosophieren außerhalb der Reduktion noch möglich ist. Das notwendige Korrelat der phänomenologischen Reduktion ist das G e s c h i c h t l i c h w e r d e n d e r P h i l o s o p h i e. In dem Augenblick, wo die Klammer der Reduktion fällt, steht das Dasein und seine Welt in ihrer geschichtlichen Konkretion da.

Nehmen wir ein Beispiel. Ich betrachte das mir gegenüberliegende Fabrikgebäude. In der phänomenologischen Reduktion fasse ich es in seiner Gegebenheit als Wahrnehmungsgegenstand. Ich schalte alle transzendente Setzung aus und kann nun die Konstitution dieses intentionalen Gegenstandes in der Wahrnehmung studieren, den Aufbau der ihn gebenden Akte, die zwischen ihnen bestehenden Gesetzmäßigkeiten, die Stufen der Evidenz, in der er erscheint u. a. m. Ich kann an dem Wahrnehmungsgegenstande »Fabrikgebäude« die Wesensgesetze der Dinggegebenheit, ferner der Gegebenheit von Farbe, Ausdehnung usw. exemplifizieren. — Und nun lasse ich die Reduktion fallen, bleibe aber im Vollzug der phänomenologischen Methode: den »Gegenstand selbst«, wie er in voller Konkretion dasteht, sehen und sprechen zu lassen. Was ich jetzt habe, ist der Komplex Fabrikgebäude in der (mehr oder weniger starken) Fülle seiner konkreten Bedeutung: Ort eines wirtschaftlichen Betriebes, in dem etwas »hergestellt« wird, Aufenthalt von so und so viel Arbeitern, Eigentum der und der

Gesellschaft, modern oder veraltet, klein oder groß . . . Die Fabrik erscheint eingegliedert in eine bestimmte Wirtschaftsform, Teilergebnis einer langen technischen Entwicklung, Objekt schwerer Interessenkämpfe . . . alles Tatsachen, die sich mir bei näherer Beschäftigung mit dem Gegenstand Fabrik eröffnen, deren Umkreis immer größer wird, deren gemeinsamer »Ort« aber die Geschichtlichkeit des Gegenstandes Fabrik und seine Sinnverbundenheit mit geschichtlicher menschlicher Existenz ist.

Die geschichtliche Wirklichkeit, die die Philosophie beim Ansprechen des Daseins vorfindet, ist ebensowenig eine dem jeweiligen Dasein zufällige Faktizität, von der abstrahiert werden könnte, als eine selbständige reine Dingwelt, die erkenntnismäßig unbeschadet ihrer Wahrheit von der gleichzeitigen Existenz gelöst werden könnte. Hier wird klar, wie die seinsmäßige Geschichtlichkeit des Daseins auch für den methodischen Angriff der »Sozialwissenschaften« von entscheidender Bedeutung werden muß. Die sozialen Ordnungen, die wirtschaftlichen Gebilde, die politischen Gestaltungen machen mit das Geschehen des Daseins aus und müssen von dieser Existenz aus gesehen werden. Werden sie von vornherein als »Dinge« auf ihre Struktur, ihre Beziehungen und die Gesetze ihrer Entwicklung befragt, so fällt eine solche Betrachtung (wohl unter dem falschen Vorbild der Naturwissenschaften) gleich in eine Sphäre ab, in der der Sinn dieser Gebilde gar nicht erscheinen kann. Denn in und mit diesen Gebilden existiert das jeweilige Dasein so, daß überhaupt die Möglichkeit ihrer »Verdinglichung« erst auf einer bestimmten geschichtlichen Stufe der Zersetzung des Daseins gegeben ist (vgl. zu diesen Zusammenhängen: Lukács, »Geschichte und Klassenbewußtsein. 1923. S. 94 ff.).

Es geht auch nicht an, die geschichtliche Wirklichkeit in Schichten oder Sphären zu zerlegen, derart etwa, daß die wirtschaftliche und politische und soziale und künstlerische und wissenschaftliche Tätigkeit als in sich geschlossene selbständige »Weisen des Existierens« abgehandelt werden. Für den modernen Wissenschaftsbetrieb mag solche Trennung notwendig und für die auf einzelne empirische Untersuchungen abzielende Erkenntnis auch sachlich geboten sein — aber jede auf das Wesen solcher Gebilde abzielende Untersuchung muß schon methodisch von dem Bewußtsein der unzerreißbaren Einheit der geschichtlichen Existenz getragen sein. Es gibt keine »Wirtschaftssubjekte«, »Rechtssubjekte« usw., sondern nur Einzelne oder Gemeinschaften, die, als geschichtliche Einheiten, aus ihrer jeweiligen Situation existierend, wirtschaften, Recht sprechen und empfangen, Kunst und Wissenschaft treiben u. a. (Von hier aus muß auch Max Webers Begriff des »Idealtypus« einer Korrektur unterzogen werden. Wenn der Verlauf der geschichtlichen Wirklichkeit als »Abweichungen« vom Idealtypus gefaßt wird, so liegt die Gefahr nahe, daß gerade diese »Abweichungen« in ihrer Konkretion das Geschehen ausmachen).

Die Bestätigung des angedeuteten Richtungswechsels des wissenschaftlichen Angriffs finden wir augenfällig in der Tat auch in der modernen Sozialwissenschaft. Ganz stark lebt Max Weber, nicht in

seinen wissenschaftstheoretischen Abhandlungen, wohl aber im Vollzug seiner konkreten Arbeiten, besonders in der Religionssoziologie und in »Wirtschaft und Gesellschaft«, in dem steten Zusammensehen aller zum geschichtlichen Umkreis eines Daseins gehörigen Mächte und Räume, in dem Begegnen dieser Mächte und Räume von der jeweiligen Existenz aus. Und von Max Webers Kreis aus ist dann bei G o t t l . O t t i l i e n f e l d der Richtungswechsel sozialwissenschaftlicher Forschung zuerst zu vollem methodischen Bewußtsein gelangt. Sein ganzer Kampf gilt der alten Nationalökonomie, die nur »in Gütern denkt«, Fakten als Daten nimmt und ohne jedes geschichtliche Gewissen von dem existenziellen Charakter der Wirtschaft in purer Verdinglichung lebt. Sein Entwurf einer »Allwirtschaftslehre« will wieder »Wirtschaft als Leben« begreifen, die wirtschaftlichen Gebilde als »Tatbestände menschlichen Zusammenlebens« ergreifen. (Inwieweit dabei seine vorgehende Definition der Wirtschaft als »Gestaltung menschlichen Zusammenlebens im Geiste dauernden Einklangs von Bedarf und Deckung« schon wieder in Gefahr ist, den Tatbestand der Wirtschaft von einem abstrakten »Wirtschaftssubjekt« her zu sehen, kann hier nicht verfolgt werden).

Nach diesen allgemeinen Andeutungen wollen wir nunmehr versuchen, die Frage nach der existenziellen Bedeutung der Philosophie auf die gegenwärtige Situation des Daseins zu konkretisieren: läßt sich in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation eine bestimmte Weise des Philosophierens als von der gegenwärtigen Existenz »notwendig« geforderte aufweisen und welche Weise des Philosophierens ist die so akzentuierte?

Bei dieser Formulierung der Frage erhebt sich sofort ein Problem. Ist es überhaupt erlaubt, von einer bestimmten geschichtlichen Situation als »E i n h e i t« zu reden? Und dementsprechend von e i n e r gegenwärtigen Existenz und e i n e r Notwendigkeit? Oder wird die Frage nicht gerade in der Konkretion auf eine Vielheit von gegenwärtigen Existenzen mit einer Vielheit von Notwendigkeiten in einer Vielheit von geschichtlichen Situationen stoßen? So daß die oben gegebene Formulierung auf eine die konkrete Existenz vergewaltigende oder übersehende Abstraktion hinausliefe? — Indem eine bestimmte geschichtliche Situation angesprochen wird, ist sie vorgehend schon als ein Unterscheidbares und Unterscheidendes gesehen, ihre spezifische Differenz im Strom des Geschehens akzentuiert. Entscheidend ist dabei die sichtbare Grenze gegen das Gewesene: ein konkret aufweisbarer Status der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung, der in seiner S t r u k t u r von dem vorangegangenen Status abgehoben werden kann. Diese Differenz der Struktur ist zunächst aufzuweisen an dem »materialen Bestand« der angesprochenen Situation <sup>3)</sup>: der Weise, in der das betreffende Dasein produziert und reproduziert, der dieser Weise entsprechenden sozialen Schichtung und den Formen des gesell-

<sup>3)</sup> Vgl. hierzu meine »Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus« (Philosophische Hefte 1928, I).

schaftlichen Seins. Dabei mögen sich zahlreiche Differenzen der einzelnen Klassen, Völker, Länder u. a. ergeben — sie alle sind aber nur Differenzen einer sie fundierenden Einheit, verschiedene Stellungen und Entwicklungen innerhalb desselben wirtschaftlichen und sozialen Seins. Und nur so weit dessen einheitliche Struktur reicht, kann auch nur von einer einheitlichen Situation gesprochen werden.

Einer solchen einheitlichen Situation muß nun aber auch eine »einheitliche« menschliche Existenz entsprechen. Alle Individuen, alle noch so differenten »Gemeinschaften« einer Zeit sind geeint durch die wesentliche Tatsache, daß sie in derselben geschichtlichen Situation stehen. Gewiß gibt es so viele Weisen des Existierens als es Individuen gibt, und also auch ebenso viele existenzielle Möglichkeiten und Notwendigkeiten. Aber die Individuen sind keineswegs die letzten Einheiten, auf die die Analyse der geschichtlichen Existenz stößt. Diese Untersuchung bei ihnen beginnen, heißt willkürlich auf halbem Wege zum Gegenstand (der konkreten geschichtlichen Existenz) abbiegen. Was im phänomenologischen Zugriff als geschichtliche Einheit erscheint, sind »höhere Einheiten«: »Gemeinschaften« oder »Gesellschaften« in ihrem jeweiligen Lebensraum (diese Begriffe sollen später zu klären versucht werden). Wenn also hier die Frage nach dem für eine konkrete geschichtliche Existenz notwendigen Philosophieren gestellt wird, so zielt diese Notwendigkeit auf eine Existenz, die deshalb und insoweit als Einheit angesprochen werden kann, als die geschichtliche Situation, aus der heraus sie existiert, eine einheitliche Struktur im oben angedeuteten Sinne aufweist. — Notwendig wäre ein Philosophieren für die konkrete Existenz dann, wenn diese Existenz sich in in einer existenziellen (d. h. sie als Existenz betreffenden und angreifenden) Not befindet, zu deren Wendung das Philosophieren beitragen kann. Warum Philosophieren hierbei stets auf die Funktion des Beistehens, Helfens, beschränkt ist, darauf wird später zurückzukommen sein.

Die geschichtliche Situation, in der die »heutige« Existenz steht und im Hinblick auf die diese Untersuchung begonnen wurde, ist in ihrer Struktur bestimmt durch die Struktur der kapitalistischen Gesellschaft im Stadium des Hochkapitalismus (organisierten Kapitalismus, Imperialismus). Diese die Situation umreißen den Begriffe meinen hier keine nur politischen oder wirtschaftlichen Sachverhalte, sondern zielen auf existenzielle Bestimmtheiten des gegenwärtigen Daseins. In der kapitalistischen Gesellschaft ist eine bestimmte und nur ihr eigene Weise menschlichen Existierens Wirklichkeit geworden. Vom System der Wirtschaft aus sind alle Gebiete in jenen Prozeß der »Verdinglichung« hineingezogen worden, der die ehemals mit der konkreten Person des Menschen verbundenen Lebensformen und Sinneseinheiten von jeder Personalität gelöst hat und eine zwischen und über den Personen stehende Gewalt geschaffen hat, die, einmal da, nun aus sich heraus alle Gestaltungen und Werte der Person und der Gemeinschaft sich unterworfen hat. Die Weisen des Miteinander-seins sind jedes wesentlichen Gehalts entleert und werden nach »fremden« Gesetzen

von außen geregelt: die Mitmenschen sind primär Wirtschaftssubjekte bzw. Objekte, Berufskollegen, Staatsbürger, Angehörige derselben »Gesellschaft«; die wesentlichen Beziehungen der Freundschaft, Liebe, jeder echten Personengemeinschaft bleiben auf den von der Geschäftigkeit noch übriggelassenen kleinen Lebenskreis beschränkt. Zugleich mit dem hierdurch hervorgetriebenen Individualismus (der einem ausgeprägten Kollektivismus der Wirtschaft keineswegs widerspricht!) wird auch die einzelne Person von ihrer »Tätigkeit« getrennt, die ihr »aufgegeben« ist und von ihr ausgeübt wird, ohne daß sie die Erfüllung der Person in der Tat leisten könnte.

Auch die Welt, in der dieses Dasein lebt, ist in steigendem Maße zum »Betrieb« geworden. Die in ihr begegnenden Dinge werden von vornherein als »Güter« genommen, als Sachen, die man verwenden muß, aber nicht etwa um durch sie Notwendigkeiten des Daseins zu erfüllen, vielmehr um die sonst leerlaufende Existenz zu beschäftigen oder zu füllen, bis sie wirklich zu »Notwendigkeiten« geworden sind. So werden immer mehr Existenzen verbraucht, nur um den »Betrieb« aufrecht erhalten zu können. Die Existenzformen aller Klassen mußten sich in einer Weise aushöhlen, daß die Notwendigkeit auftaucht, die Existenz selbst auf eine neue Basis zu stellen.

Diese Andeutungen hatten nicht den Sinn, Weltbild und Haltung der kapitalistischen Gesellschaft des Hochkapitalismus zu zeichnen. Nur darauf sollte hingewiesen werden, daß die Krisis des Kapitalismus eine Krisis der Existenz ist, die wirklich in ihren Grundlagen erschüttert ist. Und auch dies ist noch nicht das in unserem Zusammenhang Entscheidende der gegenwärtigen Situation. Sondern dies: die Wissenschaft ist in dieser Situation in der Lage, eine Erkenntnis dieser Krisis, ihrer Ursachen und ihrer Lösung bzw. Weitertreibung zu haben. Die Grundlagen der heutigen Existenz, ihre geschichtliche Auswirkung, die universalen Zusammenhänge, die zu ihr geführt haben und die geschichtlichen Konsequenzen, die mit ihr gegeben sind, sind der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich geworden. Damit geht von der Existenz aus an die Philosophie der ungeheure Anspruch, dieses Wissen konkret zu machen, ihre Wahrheiten der bedrohten Existenz notwendig gegenüberzustellen. Alle echte Philosophie hat in Situationen, wo sich das gleichzeitige Dasein in einer existenziellen Krisis befand, ihre Wahrheiten existenziell aufgefaßt und ihre Aufgabe darin gesehen, in ihrer Mitteilung für das gleichzeitige Dasein notwendig zu werden. Wir wollen verdeutlichen, was gemeint ist.

Die gegenwärtige Existenz steht in universaler Verbindung nicht nur mit allem ihr gleichzeitigen Dasein, sondern ist auch von einem universellen geschichtlichen Erbe bis in ihre Wurzeln bestimmt. Je enger diese von der ökonomischen Struktur der Gesellschaften ausgehend universale Verflechtung geworden ist, um so mehr haben sich einerseits die existenziell verbindlichen Wahrheiten jeder einzelnen Gesellschaft und ihrer spezifischen Einheiten (Stände, Klassen, Völker) differenziert gemäß ihrer geschichtlichen Besonderheit —, haben sich andererseits die »allgemein gültigen« Wahrheiten zu abstrakten

Sachverhalten verflüchtigt. Nehmen wir hierzu die oben angedeutete existenzielle Not des gegenwärtigen Daseins, die durch die Struktur der kapitalistischen Gesellschaft gegeben ist, so wird klar werden, daß für dieses Dasein keine einzige Wahrheit in existenzieller Konkretion als schlechthin verbindlich und notwendig aufgerichtet werden kann. Damit ist die Verantwortung der Philosophie und ihre Pflicht zur Bekümmerung um diese Existenz nur gewachsen. Gewiß kann sich die Philosophie nach wie vor damit beschäftigen, Wesensgesetze des sittlichen Handelns oder Seins, der Wertewelt und ihres Aufbaus u. a. aufzustellen. Aber werden die so »gelösten« Probleme dann in existenzieller Konkretion durchlebt, so wird sich zeigen, daß das gegenwärtige Dasein gar nicht die Möglichkeit hat, diese Wesensgesetze in seiner Existenz zu halten und zu erfüllen. — Es ist leicht, die darin steckende Problematik beiseite zu schieben, indem man sagt: dann sei eben dieses Dasein »unecht« und nicht in der Wahrheit, eine Bekümmerung darum sei nicht Aufgabe der Philosophie. — Geht es doch gerade darum: daß philosophisches Forschen wieder den Blick darauf richtet, welche *A n e i g n u n g s m ö g l i c h k e i t e n* der Wahrheit das jeweilige Dasein überhaupt hat. Steht dieses Dasein in einer Situation, die durch ihre geschichtliche Struktur (die Weise der konkreten Daseinserhaltung und -gestaltung als soziales Faktum) die Aneignung solcher Wahrheiten unmöglich macht, dann ist es Aufgabe der Philosophie, das Dasein in dieser Situation aufzusuchen und zu versuchen, es aus *i h r h e r a u s* »in die Wahrheit zu bringen«.

Ein Beispiel: über den Fortschritten der Technisierung und Rationalisierung in der heutigen Gesellschaft hat man bei allem Machttausch übersehen, daß die *p e r s o n a l e* Macht der Menschen über die Natur und die »Dinge« nicht größer, sondern kleiner geworden ist! Wie die Menschen, als »Wirtschaftssubjekte und -objekte« im Dienste der zur selbständigen »Sache« gewordenen Warenwirtschaft stehen anstatt daß ihr Wirtschaften eine gemäße Weise ihres Existierens wäre, so sind auch ihre Werkzeuge: Maschinen, Verkehrsmittel, Strom, Licht, Kraft .... ihnen so schwer und groß geworden, daß, personal gesehen, die damit umgehenden Menschen sich mehr und mehr in ihrer Existenz nach ihnen richten müssen, in ihrem Dienst stehen, ja daß immer mehr Existenzen verbraucht werden, um sie in ihrem »Funktionieren« aufrecht zu erhalten!

Das ist nur ein Aspekt der Tatsache, daß in der kapitalistischen Gesellschaft alle personalen Werte verloren gegangen oder in den Dienst der technischen und rationalen »Sachlichkeit« gestellt sind. Soll Philosophieren für ein solches Dasein überhaupt noch existenziell notwendig sein können, so muß es das Dasein in eine Situation zu bringen versuchen, in der es die Wahrheiten seiner Wesensgesetze ergreifen und halten kann. Die Erkenntnis der geschichtlichen Möglichkeiten des gegenwärtigen Daseins ist zu gewinnen: mit der Erfassung seiner Ursprünge ist auch der Umkreis seiner Wandlungen abzustecken. Die Philosophie hat nach der genauen Analyse der gegenwärtigen Existenz zu untersuchen, welche dieser Möglichkeiten eine »wahre

Existenzweise« gewährleistet. Sie hat jede Bewegung der Existenz genau zu beobachten: die vorzutreiben, die eine Bewegung zur Wahrheit hin darstellt, die zu hindern, die in verfallende Existenzweisen führt.

So kann das edelste Desiderat allen Philosophierens: die Einheit von Theorie und Praxis, Wirklichkeit werden.

Damit glauben wir den Ort angedeutet zu haben, an dem für das gegenwärtige Dasein Philosophie notwendig werden kann.

Wir wollen nun Richtung und Aufgabe eines solchen Philosophierens zu bestimmen versuchen. Es ist der Prozeß des **K o n k r e t - w e r d e n s** der Philosophie, dessen wichtigste Etappen im folgenden skizziert werden sollen.

Die Richtung dieses Philosophierens geht auf das bestimmte gleichzeitige Dasein. Seine Aufgabe ist, dieses Dasein in die Wahrheit des Existierens zu bringen. Um nun überhaupt an das jeweilige Dasein herankommen zu können, um es in seiner Existenz angreifen zu können, muß die konkrete Philosophie **g e s c h i c h t l i c h** werden, sich selbst in die konkrete geschichtliche Situation einführen.

Das Geschichtlichwerden der Philosophie bedeutet zunächst, daß die konkrete Philosophie das mit ihr gleichzeitige Dasein in seiner geschichtlichen Situation daraufhin zu untersuchen hat, welche Aneignungsmöglichkeiten für Wahrheiten ihm überhaupt offen stehen, welche Wahrheiten es erfüllen kann und welche ihm notwendig sind. Nicht etwa im Sinne einer opportunistischen Nützlichkeitsphilosophie, die sich als Wissenschaft in den Dienst des faktischen Daseins stellt, sich von ihm verwenden läßt — die Wahrheiten der Philosophie gründen nicht in der Faktizität, wenn sie auch vom faktischen Dasein jeweils erfüllt werden müssen. Aber die konkrete Philosophie weiß, daß Wahrheiten niemals abstrakt an ein beliebiges Dasein herangetragen werden können, sondern daß sie aus dem existierenden Dasein heraus ergriffen und in der Existenz gehalten werden müssen. Deshalb nimmt die konkrete Philosophie die ganze konkrete Lage des gleichzeitigen Daseins in der vollen Bestimmtheit der gesellschaftlichen Struktur in ihre »Lehre« hinein. Erst wenn sie weiß, wie dieses so bestimmte Dasein leidet und tut, welches seine wirklichen Nöte sind, welche Weisen des Existierens und welche Wege der Aenderung ihm die Situation vorzeichnet, erst dann kann sie es in die Wahrheit bringen, ihm zur existenziellen Notwendigkeit werden. Ist nun aber solche Analyse des gleichzeitigen Daseins auf seine geschichtliche Situation hin nicht die Aufgabe der eigentlich historischen Wissenschaften: der »Geschichte«, Soziologie, Wirtschaftswissenschaft? Gewiß wird die konkrete Philosophie das von diesen Wissenschaften beigebrachte Material weitgehend verwenden, wird sie die lange geübte Abschnürung von diesen Wissenschaften radikal durchbrechen müssen. Doch bei alledem darf nicht vergessen werden, daß die Methode der philosophischen Analyse die phänomenologische ist, und daß der eignen Methode auch ein eigener Gegenstandsbereich entspricht. Der Gegenstand der konkreten Philosophie ist das gleichzeitige Dasein qua existierendes

menschliches Dasein in der Weise seines Existierens. In der Geschichte geht es um die faktische politische Situation dieses Daseins, in der Wirtschaftswissenschaft um die faktische Weise seines Wirtschaftens, in der Soziologie um die faktische Weise seines gesellschaftlichen Seins, oder jeweils um die Theorie dieser faktischen Weisen als geschichtlicher Gestaltung (politische, wirtschaftliche, soziale Gebilde), nicht aber um die Existenz selbst. In der konkreten Philosophie geht es um das Dasein in der konkreten Fülle seiner Existenz; die alle diese faktischen Weisen umfaßt — eben als Weisen, in denen das Dasein existiert.

Ferner erweist sich der, echt philosophische Charakter dieser Analyse darin, daß die Destruktion des gleichzeitigen Daseins auf seine Geschichtlichkeit hin vollzogen werden muß in stetem Hinblick auf die ontologische Struktur des Daseins und der Welt. Ein wissenschaftliches System, eine Wertstufung, eine gesellschaftliche Ordnung kann als konkrete Geschichtlichkeit nur dann in ihrer existenziellen Bedeutung erkannt werden, wenn diese Gebilde in ihrer Faktizität gegen die nur auf phänomenologischem Wege zu gewinnenden ontologischen Strukturen von »wissenschaftlichem System«, »Wertstufung« usw. gehalten werden.

Weiterhin muß die angedeutete Analyse des gleichzeitigen Daseins aus dem Grunde der Philosophie zugeteilt werden und nicht den historischen Wissenschaften, weil solche Untersuchung nicht bei der bloßen Analyse stehen bleiben kann, sondern vorgetrieben werden soll zu normativen Richtlinien des Handelns. Wenn die konkrete Philosophie wirklich ein Dasein in die Wahrheit bringen will, so muß sie es in der Sphäre angreifen in der allein existenzielle Entscheidungen fallen können: in der Sphäre des Handelns. Das Existieren des Daseins ist in seiner Konkretion als »Geschehen« stets ein Aendern, Verändern von Gegebenheiten, ein Wirken, eben ein Handeln (*πράττειν*). Auch ein βίος θεωρητικός wird, wenn in ihm nur je ein »rechtes« Existieren sich ausdrückt, es in ihm um existenzielle Notwendigkeiten geht, ein Aendern und damit ein Wirken und Handeln sein, auch wo solche »Wirkung« in ihm gar nicht gemeint ist. — Die Richtlinien des Handelns, in denen die konkrete Philosophie gipfelt, werden, das wird aus dem Vorangegangenen schon klar geworden sein, niemals abstrakte Normen, leere Imperative darstellen. Sie werden aus den Notwendigkeiten des konkreten Existierens in seiner geschichtlichen Situation geschöpft sein müssen und jeweils keine abstrakte Allgemeinheit, sondern ein konkretes existierendes Subjekt angehen. Die Frage ist nun: wie kommt die Philosophie zu solchen Richtlinien des Handelns und welches ist das Subjekt, das sich nach ihnen richten soll? Wie kann die Philosophie überhaupt an die konkrete Existenz herankommen? Nicht indem sie ihre Wahrheiten als schlechthin verbindliche von irgendwoher vor der Existenz aufrichtet und es an dem Beweis oder Aufweis der Wahrheiten genug sein läßt. Wenn es der Philosophie in der Aneignung der Wahrheiten um eine wirkliche Bewegung der Existenz geht, dann darf sie bei der Erkenntnis der Wahrheit als Antrieb dieser Bewegung

nicht stehen bleiben. Menschliches Dasein existiert nicht aus dem Erkennen heraus, sondern aus dem schicksalhaften Geschehen in einer bestimmten Situation der Mit- und Umwelt. Die Erkenntnis kann nur dann Antrieb einer existenziellen Bewegung (die immer auch Veränderung im Geschehen ist) werden, wenn sie sich in das konkrete Schicksal des von ihr angesprochenen Daseins einführt: seine geschichtliche Situation mit ihren Möglichkeiten und ihrer Wirklichkeit auf sich nimmt, und in ihr und von ihr aus die Bewegung antreibt. Nur auf diesem Wege kann Erkenntnis konkrete Notwendigkeiten des Daseins treffen und freimachen. Und solche Erkenntnis wird sich vollenden und erfüllen in einer wirklichen, die Struktur der geschichtlichen Existenz und ihrer Welt treffenden Veränderung: nicht in dem vagen Sinne irgend eines Einflusses der »Idee«, auf die geschichtliche Wirklichkeit, sondern im Sinne einer bewußten Veränderung dieser Wirklichkeit mit den durch die Situation vorgegebenen wirklichen Mitteln.

Die konkrete Philosophie kann also an die Existenz nur herankommen, wenn sie das Dasein in der Sphäre aufsucht, aus der heraus es existiert: im Handeln in seiner Welt gemäß seiner geschichtlichen Situation. Im Geschichtlichen wird die konkrete Philosophie, indem sie das wirkliche Schicksal des Daseins auf sich nimmt, zum *Oeffentlichwerden*. Sie muß die Existenz des mit ihr gleichzeitigen Daseins auf sich nehmen, und dies ist im Grunde nur das Ergreifen ihres eigenen Schicksals. Denn »Gleichzeitigkeit« bedeutet nicht bloß ein temporäres Nebeneinander, sondern ist stets ein *Miteinander-Existieren*, eine *Gemeinsamkeit des Schicksals*. Daß die Philosophie mit einem konkreten Dasein in der Gleichzeitigkeit steht, heißt, daß die Philosophie sich um die ganz konkreten Kämpfe und Nöte dieses Daseins zu kümmern hat, daß sie »dieselbe« Sorge um sein so und nicht anders existierendes Leben zu tragen hat.

Kierkegaard hat diesen existenziellen Charakter der Gleichzeitigkeit und ihre tiefe Verpflichtung für die Philosophie am klarsten gesehen: »Denn die Gleichzeitigkeit ist die Spannung, die einem nicht erlaubt, es dahinstehn zu lassen, sondern einen zwingt, entweder sich zu ärgern oder zu glauben.« Sie gibt »den gehörigen qualitativen Druck; die Distanz dagegen hilft dazu, sowohl etwas zu nichts zu machen, wie auch Etwas zum Außerordentlichen ungefähr von nichts zu machen.« (»Der Begriff des Auserwählten.« Innsbruck 1926. S. 94 und 101.) — Die konkrete Philosophie erfaßt die Situation der Gleichzeitigkeit als Zwang zur Aktualität. Wenn das gleichzeitige Dasein in die Wahrheit gebracht werden soll, so muß dies als Bewegung seiner aktuellen Existenz geschehen: seiner aktuellen Existenz in der Fülle ihrer geschichtlichen Besonderheit, in der ganzen Belastung ihrer geschichtlichen Lage. Damit wird das Sich-Kümmern in der Philosophie um die Existenz zu einer Bekümmern um die ganz konkreten Nöte dieser Existenz. Die Philosophie, die sich in der Situation der Gleichzeitigkeit mit ihrem Dasein gefunden hat, kann nicht länger wie im luftleeren Raum in Allgemeinheiten »ohne qualitativen Druck« philosophieren; sie wird, in der Aktualität existierend, eindeutige Stellung nehmen

müssen, Entscheidungen treffen, ihren Standpunkt wählen, sichtbar und greifbar, zu jeder Bewährung bereit. Die konkrete Philosophie wird in der Öffentlichkeit existieren, weil sie nur so wirklich an die Existenz herankommen kann. Nur wenn sie die Existenz in aller Öffentlichkeit in ihrem täglichen Sein, in der Sphäre, wo sie wirklich existiert, anpackt, kann sie eine Bewegung dieser Existenz zu ihrer Wahrheit hin bewirken. Anders kann nur die absolute Autorität, der ein Besitz der offenbaren Wahrheiten unbedingt geglaubt wird, eine solche Bewegung hervorrufen.

Zur Verdeutlichung des gemeinten Phänomens ist einmal die letzte Entwicklung Kierkegaards als Öffentlichwerden einer konkreten Philosophie zu betrachten. Selten hat ein Philosophieren den Abgrund des Sinnes zwischen dem Ewigen, Absoluten, Göttlichen und dem geschichtlichen Dasein des Menschen tiefer aufgerissen, selten bewußter unter der Idee des Ewigen gestanden und von ihr aus gewertet alles Ergreifen der Geschichtlichkeit, alles Ansprechen des gesellschaftlich-geschichtlichen Seins als eigentliche Welt des Menschen schärfer als feige Flucht und Verantwortungslosigkeit gebrandmarkt als Kierkegaard. Aber selten ging es auch einem Philosophen von Anbeginn seines Philosophierens an mehr um die Wahrheit der konkreten Existenz, sah einer mehr in den Bedrängnissen des schlichten Existierens den Hebel alles Philosophierens. So mußte es geschehen, daß Kierkegaard am Ende seiner Bahn die Sphäre der Öffentlichkeit, in der das gleichzeitige Dasein handelnd existierte, als die eigentliche Sphäre der Wirkung auch des ganz unter dem Ewigen stehenden Philosophierens erkannte und ergriff. Er tritt heraus aus der Einsamkeit: der sich stets nur an »den Einzelnen« gewandt hatte, dem die öffentliche Wirkung seiner Bücher von vollendeter Gleichgültigkeit gewesen war, — geht, im sokratischen Sinn dieser Tat, auf die Straße: schreibt Artikel auf Artikel in einer Tageszeitung, gibt Flugschriften heraus, drängt seinen ganzen Kampf in die Entscheidung des geschichtlichen Augenblicks zusammen. Und dieser Kampf in der Öffentlichkeit spielt sich nicht etwa so ab, daß Kierkegaard die Wahrheit des Ewigen abstrakt gegen die konkrete Existenz hält und diese vom Ewigen her anspricht. Vielmehr zielt er in aller Schärfe auf eine konkrete Bewegung des gleichzeitigen Daseins, auf eine »wirkliche« Veränderung seiner Existenz, und seine Angriffe und Forderungen richten sich daher stets auf konkrete Weisen und Aufgaben dieser Existenz, behalten die augenblicklichen Möglichkeiten der Leistung in vollem Umfange im Blick. Nur wenn man begreift, wie sehr es Kierkegaard in der Sinnerfüllung seines konkreten Philosophierens auf die Augenblicklichkeit einer wirklichen Entscheidung ankam, auf eine wirkliche Bewegung und Veränderung der gleichzeitigen Existenz, erst dann kann man die Schärfe seines Angriffes verstehen, die agitatorische Gewalt seines öffentlichen Auftretens, den gesuchten Zusammenprall mit den repräsentativen Personen der Öffentlichkeit, die revolutionäre Konkretion seiner Forderungen (wie den Austritt aus der Staatskirche). Dann wird auch erst verständlich, wie tief Kierkegaard unter dem Ausbleiben der Wirkung

leiden mußte, wie qualvoll ihm das Schweigen der Angegriffenen war und wie er immer wieder versuchte, dieses Schweigen zu brechen.

Der Zusammenbruch Kierkegaards in der Oeffentlichkeit führt mit der Frage nach seinem Grunde auf ein Problem, das wieder im Zuge der allgemeinen Untersuchung liegt. Wie kann in concreto das Oeffentlichwerden der Philosophie wirklich werden? An welches konkrete Dasein kann sich die Philosophie wenden und wo kann sie die konkrete Existenz anpacken? Gibt es eine Bürgschaft für die Möglichkeit einer existenziellen Wirkung? Der konkreten Philosophie geht es um die Wahrheit der gleichzeitigen menschlichen Existenz. Das In-die Wahrheit-bringen des Daseins bedeutet in der Konkretion eine »wirkliche« Aenderung der Existenz, und zwar nicht nur eine (periphere) Aenderung ihrer faktischen Formen und Gestaltungen (Lebensformen, Kulturformen im Sinn der üblichen Termini), sondern eine Aenderung der Weise des Existierens selbst, die allen diesen Formen erst zugrunde liegt. Die konkrete Weise des Existierens ist die eigentliche Sphäre des Geschehens: die »Geschichte«. Sie ist die Weise wie das jeweilige Dasein sein Schicksal in seiner Welt ergreift und lebt, und zwar als Schicksal in einer bestimmten geschichtlichen Situation, wie sie sich durch eine bestimmte wirtschaftliche und soziale Struktur aufweisen und abheben läßt.

Will die konkrete Philosophie eine wirkliche Aenderung der Existenz hervorrufen, so muß sie die Existenz in dieser Sphäre des Geschehens aufsuchen. Nur das eigentliche Subjekt des Geschehens kann das Subjekt solcher Aenderung sein. Die konkrete Philosophie hat zunächst nach dem Subjekt des Geschehens zu fragen.

Und hier zeigt sich, daß das Subjekt des Geschehens nicht »der Einzelne« ist. Das menschliche Dasein ist als geschichtliches wesentlich Mit-sein mit Anderen, und die geschichtliche Einheit ist stets eine Einheit des Mit-einanderseins, des »gesellschaftlichen« Seins — ist stets eine »Gesellschaft«. Die Grenzen des Mit-einanderseins, die Konstituenzien der Gesellschaft sind in den verschiedenen geschichtlichen Situationen verschiedene und müssen jeweils für diese Situation aufgewiesen werden.

Demnach müßte also die konkrete Philosophie sich an die mit ihr gleichzeitige Gesellschaft wenden, sie in ihrer geschichtlichen Situation aufsuchen, ihre Existenzformen und die von ihr ergriffenen Sinn- und Wertbereiche analysieren und sich auf diesem Wege zu ihrer Wahrheit durcharbeiten. Aber wäre dies nicht gerade die von Kierkegaard so tief bekämpfte Flucht in die Weltgeschichte als Ausweichen vor den sehr persönlichen Schwierigkeiten des Existierens, als Ausweichen vor der letzten ganz eindeutigen Entscheidung, die immer nur jeder Einzelne für sich treffen kann? Denn wenn es die Philosophie wirklich und in voller Konkretion mit dem Existieren zu tun hat — existieren tut immer nur jeder Einzelne, und seine eigentliche Existenz kann ihm keine Gesellschaft abnehmen. — Die Berechtigung dieses Einwandes ist unbestreitbar. Der Sinn des Philosophierens bleibt zwar nicht im »Einzelnen« beschlossen, aber kann nur durch jeden Einzelnen erfüllt

werden und gründet in der Existenz jedes Einzelnen. Niemals darf die Konkretion der Philosophie in der Existenz jedes Einzelnen auf ein abstraktes Man-Subjekt abgeschoben werden, die entscheidende Verantwortung auf irgendeine Allgemeinheit abgewälzt werden.

Aber gerade weil es der konkreten Philosophie um die konkrete Existenz des Einzelnen geht, hat sie sich die Frage vorzulegen: wie komme ich konkret an diesen Einzelnen heran? Existiert der Einzelne überhaupt in der geschichtlichen Situation der Gleichzeitigkeit? Es genügt dann nicht, Bücher zu schreiben, deren Angesprochener stets nur eine abstrakte Allgemeinheit ist, wenn sie sich nicht darum kümmern, wer sich ihre Wahrheiten aneignet und für wen diese Aneignung möglich ist. Sokrates konnte den einzelnen noch auf dem Markte ansprechen und mit ihm philosophieren, weil in der Gesellschaft des athenischen Stadtstaates noch der Einzelne existierte. Seine Fragen sind verpflichtend für jeden Einzelnen, mit dem er spricht, und stellen diesen ganz unter die Wucht der Entscheidung. Wen verpflichten die philosophischen Bücher zur Entscheidung? Die konkrete Philosophie darf die Existenz des Einzelnen nicht so voraussetzen, daß ihre Ansprache ihn und seine Innerlichkeit »ohne weiteres« erreichen und treffen kann. Gewiß hat die Philosophie die »Innerlichkeit« der einzelnen Existenz anzugreifen und muß in ihr durchgekämpft werden; aber die Innerlichkeit ist kein jenseits des geschichtlichen Raumes und der geschichtlichen Zeit stehendes Abstraktum. Zum Dasein des Einzelnen gehört seinsmäßig, auch wenn es im Gegenzug zu ihr ergriffen wird, seine Welt als gerade diese, geschichtlich so bestimmte Um- und Mitwelt, die Welt der Natur und der Gesellschaft in der Fülle ihrer einmaligen Situation. Und diese Welt des Einzelnen ist in keiner Weise seine Funktion, so daß sie durch eine bloße Aenderung des Einzelnen selbst geändert werden könnte. Vielmehr ist der Einzelne in der »Geworfenheit« seines Daseins dieser Welt so überantwortet, daß seine Entscheidungen ihm durch sie vorgegeben sind (ohne daß dadurch der Ernst der Entscheidung dem Einzelnen abgenommen und auf das »Schicksal« oder die Gesellschaft geschoben wäre. Die Gesellschaft ist weder ein daseiendes Subjekt neben dem Einzelnen noch die Summe der Einzelnen, sondern in ganz konkretem Sinne ist die Gesellschaft jeder Einzelne selbst, ist sie die konkret-geschichtliche Weise des Daseins des Einzelnen. Gerade wenn also die Philosophie einmal Ernst machen will mit ihrer Bekümmernng um den Einzelnen, darf sie die Welt, in der sich das Dasein des Einzelnen erfüllt, nicht übersehen. Der Einzelne existiert als Einzelner nur in einer bestimmten Situation der Um- und Mitwelt, in einer bestimmten Situation des gesellschaftlichen Seins. Diese ist ihm niemals zufällig, daß sie »abgestreift« werden könnte oder müßte, um erst die »eigentliche« Existenz des Einzelnen zu gewinnen. Sie ist die Wirklichkeit seiner Existenz selbst, und nur durch sie hindurch kann der Einzelne in Wahrheit angesprochen, getroffen werden.

Allerdings kann nun die Frage aufgeworfen werden, ob der Weg der Philosophie nicht trotzdem vom Einzelnen zu seiner Um- und Mit-

welt' gehen müsse statt umgekehrt. Ob nicht am Anfang stehen müsse die strenge Sorge des Einzelnen um die Wahrheit seiner Existenz, von wo aus dann erst auch die Wahrheit seiner Um- und Mitwelt zu ergreifen wäre. Abgesehen davon, daß beide Ansatzpunkte in solcher Trennung Abstraktionen sind, der Leitfaden der konkreten Philosophie vielmehr das stete Zusammensehen des Einzelnen mit seiner Um- und Mitwelt ist, so läßt sich diese Frage nur beantworten aus der geschichtlichen Situation heraus, in der sie für die Philosophie akut wird. Es gibt geschichtliche Situationen, in denen ein Aufbau der Existenz vom Einzelnen her möglich ist, in denen die Revolutionierung der Einzelnen die Revolution der Gesellschaft bedeuten kann. Und es gibt geschichtliche Situationen, wo dies in keiner Weise mehr möglich ist, weil die gleichzeitige Weise des gesellschaftlichen Seins die eigentliche Existenz des Einzelnen ausschließt. Dann kann der Weg zur Revolutionierung des Einzelnen nur durch die Veränderung der Gesellschaft gehen: Dann ist der Einzelne nicht mehr Ansatz, sondern Ziel der Philosophie, weil er überhaupt erst wieder möglich gemacht werden muß. In einer solchen Gesellschaft ist das Dasein des Einzelnen notwendig unwahr, weil in einer wesentlich unwahren Gesellschaft keine wesentlich wahren Einzelnen existieren können. In beiden Situationen kann die Philosophie den Einzelnen in seiner Existenz nur treffen, wenn sie ihn nicht als abstraktes Subjekt faßt, sondern in der Fülle seiner einmaligen geschichtlichen Bestimmtheit: wenn sie mit ihm seine gleichzeitige Mit- und Umwelt, das gesellschaftliche Sein trifft und ergreift. Die Philosophie muß aus der ihr zugänglichen Erkenntnis der Wahrheit heraus in die Not der gleichzeitigen Existenz eingreifen, sie gemäß ihren geschichtlichen Möglichkeiten vorwärtstreiben. Das Konkretwerden der Philosophie ist nicht möglich ohne das Bekenntnis der Philosophie zur Gleichzeitigkeit (im Kierkegaardschen Sinne). Und — das Entscheidende: dieses Bekenntnis darf niemals ein theoretisches bleiben. Wenn wirklich es der Philosophie um die Existenz geht, dann muß sie diese Existenz auf sich nehmen und mit ihr in der Gleichzeitigkeit existierend um die Wahrheit kämpfen. Der Philosoph muß wissen, daß er nicht nur das Recht, sondern die Pflicht hat, in die ganz konkreten Nöte der Existenz einzugreifen, weil der existenzielle Sinn der Wahrheit nur so erfüllt werden kann. So steht notwendig am Ende jeder echten konkreten Philosophie die öffentliche Tat. Anklage und Verteidigung des Sokrates und sein Tod im Gefängnis; Platos politisches Wirken in Syrakus; Kierkegaards Kampf mit der Staatskirche.

Es ist nun die Aufgabe, zu sagen, wie philosophisch die Verbindung von Erkenntnis und Wahrheit mit der geschichtlichen Gleichzeitigkeit möglich ist. Voraussetzung ist, daß die Philosophie allein kraft der Erkenntnis in die Gleichzeitigkeit eingreifen kann, daß jeder Versuch, die Begriffe der philosophischen Erkenntnis »lebendig« zu machen, indem sie dem »Leben« untergeordnet werden, in sich die Bewegung des Lebens nachvollziehen sollen, die Selbstaufgabe der Philosophie bedeutet. — Weiter ist das Verhalten der konkreten Philosophie zur Gleichzeitigkeit nicht so, daß die Gleichzeitigkeit

jeweils die »Wahrheit« ist, nach der sich die Philosophie zu richten habe. Vielmehr steht, dem existenziellen Charakter der Wahrheit entsprechend, die jeweilige menschliche Existenz zu den ihr möglichen Wahrheiten in einem ganz bestimmten Verhältnis der Erfüllung oder Verfehlung, der Nähe oder des Abstandes, der Bemühung oder Verdeckung.

Indem die Philosophie die erkannten Wahrheiten stets gegen die Situation der gleichzeitigen Existenz hält, lebt sie in der entscheidenden Spannung, aus der heraus allein sie jemals notwendig und fruchtbar werden kann. Erkenntnis und »Leben«, Wahrheit und Gleichzeitigkeit werden dann nicht in unechter Weise vermengt, sondern in ihrer echten Sinnverbundenheit hergestellt, wenn die vollendete Erkenntnis zur Erfüllung ihrer Wahrheit in der Gleichzeitigkeit vorgetrieben wird, nachdem die Erkenntnis selbst in einer echten Sorge um die Existenz gewonnen wurde. Nicht in jeder geschichtlichen Situation wird die konkrete Spannung der Philosophie zur öffentlichen Tat, zum Eingriff in die Sphäre des Geschehens führen. Aber in Situationen, wo die gleichzeitige Existenz wirklich in ihren Grundlagen erschüttert ist, d. h. wo wirklich um neue Möglichkeiten des Seins gekämpft wird, ist es ein Verrat der Philosophie an ihrem eigenen Sinn (nicht etwa an der »Geschichte«), wenn sie beiseite steht und weiter in »zeitlosen« Diskussionen arbeitet. Sie erfüllt ihren alten Titel als »erste Wissenschaft« nur dann, wenn sie gerade in diesem Augenblick die Führung übernimmt.

---