

ZUR DISKUSSION ÜBER DIE EXISTENZPHILOSOPHIE AUF DEM PHILOSOPHISCHEN KONGRESS IN GARMISCH-PARTENKIRCHEN * ¹

von Otto Friedrich Bollnow, Mainz

1. Es ist gefragt worden, ob die Existenzphilosophie wirklich eine so völlig neuartige Erscheinung sei, wie sie sich heute gäbe, oder ob es sie nicht in andern Formen schon immer gegeben habe. Es ist insbesondere gefragt worden, wie sich die Existenzphilosophie von der sogenannten Lebensphilosophie abgrenze. Und es ist endlich darauf hingewiesen worden, daß u.a. schon Schopenhauer mit seinem Pessimismus und Schubert mit seiner Betonung der „Nachtseiten der Natur“ das eigentümlich düstere Weltbild der Existenzphilosophie vorweggenommen hätten.

Darauf ist zu antworten: Es besteht in der Tat nicht ein so scharfer Gegensatz zwischen der Philosophie des Lebens und der Existenz, wie er vor allem von der letztgenannten Seite aus oft behauptet worden ist, wobei dann die Ebene des Lebens von derjenigen der Existenz her als eine solche des bloß biologischen Lebens oder des bloßen (d. h. unexistentiellen) Daseins abgewertet wurde und alle Versuche, das Leben zur Grundlage des Philosophierens zu machen, mit einer gewissen vornehmen Geringschätzung behandelt wurden. Diese Meinung verkennt den tiefen, transzendentalen, letztlich auf Fichte zurückgehenden Ansatz der Lebensphilosophie. Im Gegenteil: die Existenzphilosophie bedeutet nur eine letzte Steigerung und Radikalisierung der schon in der Lebensphilosophie (wenigstens bei ihren ernsthafteren Vertretern) angelegten Möglichkeiten, eine Fortsetzung, die zwar auf der einen Seite einen wesentlich neuen Zug in die lebensphilosophischen Erörterungen [587/588] hineinbringt, auf der andern Seite aber nur von deren Boden her angemessen zu verstehen ist.

Beide, Lebens- und Existenzphilosophie, gehören darüber hinaus zusammen in der übergreifenden Geschichte des modernen Irrationalismus, wie man ihn als eine einheitlich durchgehende Bewegung (nach mancherlei Vorbereitungen) mit dem Angriff des Sturm und Drang gegen den Rationalismus der Aufklärung beginnen lassen und über die Romantik hinweg zu den lebensphilosophischen Strömungen in der Dichtung und in der Philosophie des späten 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts hinüberführen lassen kann². Insbesondere die Vorliebe der Romantik für das Reich der Nacht und des Todes hat zum mindesten eine gewisse Entsprechung in der unverkennbaren Düsternis der existenzphilosophischen Lebensdeutung.

* Erschienen in der Zeitschrift für philosophische Forschung, II. Jahrg. 1948, Heft 4, S. 587-596. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ Etwas erweiterte Fassung des Schlußworts in der Diskussion über die Existenzphilosophie auf dem Kongreß, im Anschluß an den Vortrag von Herrn von Rintelen über die Philosophie der Endlichkeit sowie meinen (im letzten Heft dieser Zeitschrift abgedruckten) Vortrag über deutsche Existenzphilosophie und französischen Existentialismus. Die Form der damaligen Diskussionsrede ist mit Absicht ziemlich wörtlich beibehalten worden. Insbesondere ist die Bezugnahme auf die einzelnen Fragen der Diskussion als tragendes Gerüst stehen gelassen, auf die namentliche Erwähnung der einzelnen Diskussionsredner aber im Sinn einer einheitlichen sachlichen Zusammenfassung durchgehend verzichtet. Es liegt im Zwang der damaligen Situation, wo der Verfasser persönlich angesprochen wurde und mit einem persönlichen Bekenntnis antworten mußte, daß er sich häufiger der Ich-Form bediente, als sonst dem Stil philosophischer Darstellung entspricht, und häufiger von seinen eigenen bescheidenen Versuchen sprechen mußte, als ihm in andern Zusammenhang lieb gewesen wäre. Der Zwang zur äußersten Kürze machte es überdies notwendig, mich oft mit Andeutungen und Behauptungen, Überzeugungen oder bloßen Vermutungen zu begnügen, wo eine ausführlichere sachliche Begründung am Platz gewesen wäre. Aber das damals durch die besondere Situation der Tagung Bedingte dürfte auch darüber hinaus als Rückhalt und Ansaß einer weiterführenden Diskussion ein gewisses Interesse haben.

² Als Ansatz für eine Auseinandersetzung mit den Gefahren dieses Irrationalismus und eine Wiedergewinnung des unverlierbaren Rechte der Aufklärung vgl. meinen kurzen Aufsatz zum 200. Geburtstag Campes: Die Aufklärung und wir, Schola, 2. Jahrgang, 1947, S. 101 ff.

Aber trotzdem darf der grundsätzliche Schnitt nicht verkannt werden, der den existentiellen Ansaß von jeder romantischen Weltdeutung unterscheidet. Existenzphilosophie im strengen Sinn des Worts beginnt erst mit Kierkegaard, und sie bleibt, wo immer sie sich entwickelt, auf diesen bezogen. Sie hat in einem gewissen Sinn vielleicht Vorläufer in Denkern wie Augustin und Pascal; immer aber gehört zu ihr notwendig die Verwurzelung in einer christlichen und extrem dualistischen Auffassung vom Menschen. Dadurch steht sie in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu allem ausdrücklichen oder unausdrücklichen Pantheismus. Das erlaubt eine klare Abhebung zwischen den in beiden Fällen etwas unbestimmt als düster bezeichneten Zügen bei der späten Romantik und bei der Existenzphilosophie: Während die Romantik mit ihrem typisch polaristischen Denken in der Nachtseite der Natur den tragenden Grund sah, dem man sich mit Sehnsucht und Verlangen hingeben konnte, bedeuten Angst und Verzweiflung und der Bezug zum Tod in der Existenzphilosophie gerade umgekehrt den bedrohlichen Abgrund, vor dem der Mensch zurückbebt und durch den er erst in die eigentliche Härte seiner Existenz hineingezwungen wird³. Für ein sehnsüchtig verlangendes oder auch nur ein ambivalentes Verhältnis zur Seite der Nacht und des Todes, ist in der Existenzphilosophie kein Raum.

2. Es ist weiterhin gefragt worden, wie weit es sich in den Fragen der Existenzphilosophie um ein ewiges Problem der objektiven zeitlosen Philosophie handle oder wie weit nur um das zeitbedingte Problem der Geistesgeschichte der letzten Jahrzehnte. Es ist darüber hinaus gegen die hier versuchte Behandlungsweise der Vorwurf erhoben worden, daß durch die Hineinnahme dichterischer Gestalten die Ebene einer streng philosophischen Betrachtung preisgegeben und die Erörterung zu einer literaturgeschichtlichen — wenn nicht gar einer bloß journalistischen Angelegenheit abgesunken sei. Ich möchte antworten, daß ich nicht an die Ablösbarkeit einer zeitlosobjektiven Philosophie von dem umfassenden geistesgeschichtlichen Prozeß [588/589] glaube. Ich stehe auch hier auf dem Boden des geschichtlichen Bewußtseins. Zwar sind gewisse existenzphilosophische Züge schon früher in der Geschichte der Philosophie immer wieder hervorgetreten. An Augustin und Pascal wurde schon erinnert. Auch Sokrates könnte man vielleicht in gewisser Weise hineinnehmen. Aber eine Existenzphilosophie im strengen Sinn beginnt erst mit Kierkegaard, und es hat keinen Sinn, sie von der besonderen Problematik unserer Zeit, in der sie zum Ausbruch gekommen ist, abzulösen.

Diese ihre Verwurzelung in den besonderen Nöten und Schwierigkeiten unsres Daseins, für das eine durch Jahrhunderte reichende wohlgeordnete Welt zusammengebrochen ist und das ganze Leben einer früher nicht gekannten Unsicherheit ausgeliefert wurde, bedingt es jetzt, daß die Existenzphilosophie in der Tat keine ausschließliche Angelegenheit der Philosophie ist. Es ist kein Grund zum Einwand, wenn in der Behandlung auch Beispiele aus der Dichtung und der Theologie herangezogen und Parallelen aus der bildenden Kunst und der Musik wenigstens gestreift wurden, denn es handelt sich um einen einheitlichen Prozeß, der das gesamte geistige Leben durchzieht und der sich in Philosophie und Theologie, in Dichtung und bildender Kunst auf seine jeweils besonderen aber untereinander doch eng zusammenhängenden Weisen auswirkt — in der Philosophie eben als Existenzphilosophie. (Nur die gelegentlich behauptete Beziehung zwischen Existenzphilosophie und Surrealismus habe ich noch nicht sehen gelernt; mir scheint dabei — wie überhaupt neuerdings gern mit dem Begriff des Existentialismus — der strenge Begriff des Existentiellen in verhängnisvoller Weise erweicht zu sein.)

Aber wie wir auf Gedeih und Verderb in diesen geschichtlichen Vorgang hineingestellt —

³ Über den Unterschied zwischen dem romantischen und dem existenzphilosophischen Verhältnis zum Tode vgl. meine Darstellung der Existenzphilosophie im Sammelband Systematische Philosophie, herausgegeben von N. Hartmann, Stuttgart 1943, 2. Auflage 1947.

„geworfen“ — sind, so ist es keine Angelegenheit bloßer modischer Neugier, sich mit ihm zu beschäftigen, sondern die unentrinnbare und verpflichtende Art, uns mit unserm eignen Dasein auseinanderzusetzen. Und wenn es in unserem Philosophieren um unser eignes Dasein und die Sorgen unsrer Zeit geht, dann gibt es für uns keine Möglichkeit, die bedrängende Problematik der Existenzphilosophie zu überspringen, genau wie es auf der andern Seite auch keine Notwendigkeit gibt, für sie eine über unsre Zeit hinausgehende „ewige“ Geltung zu beanspruchen.

3. Es ist sodann gefragt worden, mit welchem Recht hier Heidegger und Jaspers zu einem einheitlichen Bild der Existenzphilosophie zusammengenommen seien, wo sie doch in ihren Anschauungen so stark voneinander abweichen und zum mindesten Heidegger von sich aus die Einordnung in die Existenzphilosophie nachdrücklich abgelehnt habe. Es ist ferner auf die Bedenklichkeit hingewiesen worden, Jaspers und Heidegger auf ihre schon vor Jahren erschienenen Schriften festzulegen, wo es sich bei beiden doch um lebende Philosophen handelt, deren Entwicklung noch keineswegs abgeschlossen ist und über deren gegenwärtige Anschauungen wir nur sehr wenig unterrichtet sind.

Die Unterschiede zwischen beiden Denkern sind in der Tat beträchtlich. Sie beruhen aber im wesentlichen darauf, daß beide in einer sehr verschiedenen Weise über die Existenzphilosophie hinausgehen, so wie ich in meinem Vortrag darauf aufmerksam gemacht hatte, daß eine „reine“ Existenz- [589/590] philosophie nur künstlich herauspräpariert werden könne, während in Wirklichkeit jeder Philosoph von sich aus über die Existenzphilosophie hinausgehen müsse. Trotzdem stimmen sie in gewissen wesentlichen Grundzügen, nämlich gerade den existenzphilosophischen, überein, und daß es möglich ist, aus verschiedenen Denkern, aus Jaspers und Heidegger, aus Kierkegaard und andern, ein in seiner inneren Logik eindeutig zusammenhängendes geschlossenes Gedankensystem herauszulösen, das berechtigt dazu, dieses System mit einem besonderen Namen, nämlich demjenigen einer Existenzphilosophie, zu bezeichnen⁴. Dies Verfahren erscheint mir selbst dann berechtigt, wenn Heidegger von diesen Grundlagen aus in wesentlich andrer Richtung weitergegangen ist.

Ebenso muß die Schwierigkeit klar gesehen werden, daß es sich hier um lebendige und in lebendiger Entwicklung begriffene Philosophen handelt. Wenn hier in einer abgekürzten Sprechweise von Jaspers und Heidegger die Rede gewesen ist, so sind darunter die Autoren ihrer um 1930 erschienenen und seitdem in die Geschichte der Philosophie eingegangenen Werke verstanden. Von der späteren Entwicklung wird hier bewußt abgesehen; es ist darauf verzichtet, aus den bisher vorliegenden spärlichen Andeutungen über den Weg, den sie seitdem gegangen sind und der besonders bei Heidegger sich weit von den bisher bekannten Ergebnissen zu entfernen scheint, Vermutungen anzustellen, um uns für das, was wir von beiden Denkern an Neuem zu erwarten haben, frei zu halten.

4. Eine große Anzahl von Einwänden, die sich in der Diskussion gegen die hier versuchten Formen eines Fortgangs über die Existenzphilosophie hinaus wie gegen mein Stimmungsbuch erhoben hatten, bezogen sich darauf, daß dabei der formal ontologische Charakter der Heideggerschen Untersuchungen verkannt sei und die Erörterung entgegen seiner ausdrücklichen Verwarnung auf das ihnen unangemessene Gebiet der empirischen Psychologie verlagert sei.

Auf diese Fragen muß ich etwas eingehender antworten, weil ich hier in eigener Sache betroffen bin. Ich hatte mein Stimmungsbuch⁵ nach Möglichkeit im Hintergrund zu halten versucht. Nachdem es aber Herr von Rintelen zu meiner Überraschung und Freude so stark herangezo-

⁴ Vgl. meine Darstellung der Existenzphilosophie, S. 8 ff.

⁵ Das Wesen der Stimmungen. 1. Auflage, Frankfurt a. M. 1941, 2. Auflage 1943.

gen hat und die Diskussion sich immer wieder auf diese Fragen zugespitzt hat, muß ich mich wegen meines jetzt auch schon ziemlich lange zurückliegenden Versuchs rechtfertigen. Mein Buch ist immer wieder als eine rein psychologische Untersuchung mißverstanden worden, obgleich ich den grundsätzlich philosophisch-anthropologischen Charakter seiner Zielsetzung deutlich genug ausgesprochen habe. Daß ich Heideggers Unterscheidung zwischen einer Ontologie des menschlichen Daseins als Grundlegung und einer darauf aufgebauten, allseitig durchgeführten philosophischen Anthropologie oder gar einer empirischen Psychologie nicht innegehalten habe, kann mir darum nicht als Fehler angerechnet werden, weil ich eben die Möglichkeit einer solchen vorgängigen Ontologie des Daseins in Frage gestellt habe. Heideggers Ansatz setzt voraus, daß man an einem einzelnen geeignet gewählten Beispiel (in dem hier interessierenden Fall der Stimmungen: an der „ausgezeichneten [590/591] Befindlichkeit“ der Angst) die volle Struktur der menschlichen Seinsverfassung gewinnen kann, die dann die Grundlage für die anthropologische Behandlung aller übrigen entsprechenden Erscheinungen (in unserm Fall also aller andern Stimmungen) bilden kann. Hierbei aber ist ein ganz bestimmtes Verhältnis zwischen allgemeiner Wesensform und einem diese jeweils besonders füllenden Inhalt vorausgesetzt, und nur auf Grund dieser Voraussetzung wird dann die Ablösung einer vorgängigen Ontologie von aller empirischen Erforschung des Menschen ermöglicht. Diese Voraussetzung aber habe ich in Frage gestellt und demgegenüber die Idee einer philosophischen Anthropologie vertreten, wo das Wesensverständnis des Menschen von der ganzen Breite der Möglichkeit abhängt und jede einzelne bei hinreichend tiefer Untersuchung zum Wesensverständnis des Menschen einen unentbehrlichen Beitrag liefert, der dieses im ganzen vermehrt und verwandelt. Ich habe dabei versucht, an einem besonderen Beispiel den Weg weiter zu verfolgen, den Misch, auf dem Boden Diltheys stehend, in der Kritik der Heideggerschen Ontologisierung der philosophischen Anthropologie eingeschlagen hat⁶.

Das Heideggersche Verfahren schien mir in dem Augenblick widerlegt zu sein, wo es gelingt, von einem geeignet gewählten anderen Beispiel ausgehend zu Ergebnissen zu kommen, die den aus dem Heideggerschen Beispiel gewonnenen widersprechen. In diesem Sinne habe ich in der Ebene der Stimmungen versucht, durch die Analyse der glücklichen Stimmungen zu zeigen, wie von ihnen her das von Heidegger auf dem Boden der Angst entwickelte Verständnis des Menschen als grundsätzlich unzureichend erkannt werden kann.

Diese Zielsetzung scheint mir in der Diskussion nicht hinreichend berücksichtigt zu sein. Meine Absicht war keinesfalls psychologisch (so fruchtbar mir diese Ansätze auch für die Psychologie zu sein scheinen), sondern philosophisch im tieferen Sinn einer philosophischen Anthropologie. In diesem Rahmen ging es mir darum, die glücklichen Stimmungen als die Bedingung der Möglichkeit zu erweisen, unter der allein dem Menschen eine tragende Realität außer ihm aufgeht, unter der allein ihm der fruchtbare Bezug zu seinen Mitmenschen erwächst und unter der allein ihm eine Erkenntnis zugänglich wird, in der sich die Dinge und die Menschen ihm von ihrer eignen Mitte her und in ihrem eignen Wesen erschließen. So hieß es bei mir: „Alle tragenden Lebensbezüge im allgemeinen und alle Gemeinschaftsbezüge im besonderen erschließen sich dem Menschen allein durch das Medium der glücklichen Stimmung. Er kann auf keine andre Weise einen Zugang zu ihnen gewinnen“ (1. Aufl. S. 74). „In dem Augenblick, wo der Mensch in sich selber gesichert ist, fühlt er sich auch imstande, die Dinge gelassen an sich herankommen zu lassen und sie von ihrer eignen Mitte her zu sehen. Erst indem der Mensch in sich selbst beruhigt und heiter ist, kann er auch die Dinge außer ihm als in sich selber ruhend hinnehmen. Erst die Sicherheit in seinem eignen Wesen gibt ihm die Möglichkeit, andern Dingen und Menschen ihr eignes Wesen zuzubilligen“ (S. 96). Ich habe betont, „daß die glückliche oder wenigstens beruhigte Stimmung der einzige Weg ist, auf [591/592] dem überhaupt die innere Vollkommenheit und das in sich selbst ruhende

⁶ Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 1. Auflage, Bonn 1930, 2. Auflage 1931.

eigne Wesen der Dinge oder Menschen aufgeschlossen werden kann" (S. 98). Während für Heidegger die Erkenntnis des „Vorhandenen" nur als defizienter Modus einer Erkenntnis des „Zuhandenen" möglich war und somit die Erkenntnis zu eng an das handwerklich-praktische Verhalten gebunden schien, glaubte ich so den Weg wenigstens angedeutet zu haben, der in der „Entschränkung" (Misch) von den unmittelbaren Lebensbedürfnissen zu einer echten Wesenserkenntnis hinüberführt. Bei aller- mir selber schmerzlich bewußten Unzulänglichkeit in der Durchführung möchte ich an dieser Zielsetzung unbedingt festhalten⁷.

Allerdings war mir selber gleich von Anfang an klar, daß die bloßen gehobenen Stimmungen nicht von sich aus das notwendige Gewicht haben, das erforderlich wäre, um den von Heidegger und überhaupt in der Existenzphilosophie überwältigend herausgearbeiteten Phänomenen des Bezugs zum Nichts und zum Tod ein einigermaßen gleich gewichtiges Gegenphänomen gegenüberzustellen. Hierzu wären sehr viel einschneidendere Erfahrungen notwendig, die selber in eine entsprechende metaphysische Tiefe hinabreichen und die man im vollen Liebesbezug zum andern Menschen und vielleicht auch in den Erfahrungen der religiösen Ekstase finden würde. Ich würde heute mein (jetzt schon viele Jahre zurückliegendes) Buch nicht mehr in derselben Form schreiben. Wenn ich damals diesen weiterführenden Weg vermieden habe, so war es die Scheu, mit meinen bescheidenen Kräften diesen letzten Geheimnissen des menschlichen Lebens zu nahen, und ich habe mich auf die anspruchsloseren Erscheinungen der bloßen gehobenen Stimmungen beschränkt, weil sie neutraler zu sein schienen, so daß man ohne allzu große Schamverletzung von ihnen zu sprechen wagen konnte, und weil [592/593] sie mir zugleich doch wieder schon so viel von diesem Neuen zu enthalten schienen, wie zur Eröffnung dieses weiterführenden Weges notwendig wäre.

Nach dieser Seite liegt jetzt das bedeutsame neue Buch von Binswanger über Wesen und Erkenntnis menschlichen Daseins⁸ vor, das auf Grund einer umfassenden Kenntnis der europäischen Literatur und eines eindringlichen Verständnisses der in Frage kommenden Phänomene eine umfassende Anthropologie der Liebe entwickelt und darin diese als das organisierende Zentrum einer nur ihr eigentümlichen Welt mit einem eigenen, nur in ihr ermöglichten Zugang zu tieferen Wesensschichten herausarbeitet. Hier sind bedeutsame Bausteine in der auch von mir versuchten Richtung gelegt, wenn sich auch Binswanger grundsätzlich innerhalb des

⁷ Es war für mich eine große Freude und unerwartete Bestätigung, daß Heidegger selbst in seiner späteren Entwicklung einen ganz ähnlichen Weg eingeschlagen und auf ihm mit der ihm eigenen Intensität vorwärtsgegangen zu sein scheint. Die Hölderlin-Interpretation, wie er sie im „Andenken an den Dichter" vom 6. 6. 1943 entwickelt, enthält u. a. die Umrisse zu einer vorwärtsweisenden Philosophie der Freudigkeit. Wenn wir von andern, weiterführenden Gedankengängen absehen, heißt es hier in dieser Richtung: „Das Heitere, das Aufgeräumte, vermag allein anderem seinen gemäßen Raum einzuräumen ... Indem die Aufheiterung alles lichtet, gewährt das Heitere jeglichem Ding den Wesensraum, in den es seiner Art nach gehört, um dort, im Glanz des Heiteren, wie ein stilles Licht, genügsam mit dem eigenen Wesen zu stehen" (Martin Heidegger, Erläuterung zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt [1944], S. 14). Wie diese hier im Rahmen der Hölderlin-Auslegung skizzierten Gedankengänge dann in das systematische Ganze von Heideggers eigener Philosophie hineingestellt und wie sie *in* Beziehung zu *den* bisher veröffentlichten Teilen seiner Philosophie gesagt werden müssen, geht aus diesen kurzen Andeutungen natürlich noch nicht hervor. Wesentlich ist hier zunächst, daß Heidegger selbst den Weg zu einer solchen bis in die Fundamente hineinreichenden Fortbildung energisch in Angriff genommen hat, und wir dürfen der Veröffentlichung seiner diesbezüglichen Arbeiten mit größter Spannung entgegensehen. Aber nachdem Heidegger selbst so viel entschiedener in einer Richtung vorwärtsgegangen ist, in der bei aller ihrer Unzulänglichkeit auch meine eigenen Versuche vorwärtstasten wollten, kann ich nicht recht begreifen, wie er in seinem Nachwort zur vierten Auflage von „Was ist Metaphysik?" — wenn sich der betreffende Absatz wirklich auf meine Versuche bezieht — deren Absicht so völlig verkennen kann, indem er darunter ein bloß psychologisches „Verrechnen" der Stimmungen in die Klassen der „erhebenden und der niederziehenden" „am Leitfaden des billigen Unterschieds zwischen ‚oben' und ‚unten'" (S. 26) sieht.

⁸ Ludwig Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich 1942, vgl. dazu meine Besprechung, Die Sammlung, 1. Jahrgang, 1915, S. 122 ff., sowie Binswangers frühere Untersuchungen über die Raumstruktur des menschlichen Daseins im Zustand der seelischen Gehobenheit in seinem Buch: Über Ideenflucht, 1933

von der Heideggerschen Fundamentalontologie gespannten Rahmens zu bewegen glaubt und nicht danach fragt, wie weit dieser Rahmen durch seine eignen Untersuchungen schon gesprengt wird.

Zugleich möchte ich auf eine weitere und noch einschneidendere Grenze der Existenzphilosophie wenigstens kurz hinweisen. Diese scheint mir darin zu liegen, daß die Existenzphilosophie aus der Analyse des einsamen einzelnen Bewußtseins erwachsen ist und ihrem innersten Wesen zufolge nur hier erwachsen konnte. Wenn man aber die Existenzphilosophie — zufolge der in ihr angelegten Entartungsmöglichkeit, von der ich im Vortrag gesprochen habe — als Dauerzustand festzuhalten versucht, statt in ihr die Leistung einer letzten Reinigung zu sehen, dann entsteht die Gefahr, daß sie zu einer leerlaufenden Beschäftigung des Menschen mit seiner eignen Innerlichkeit entartet und unter ihrem (wenn auch zu unrecht angemäßen) Namen die Haltung einer schlichten Sachlichkeit und einer selbstvergessenen Hingabe des Menschen an seine Aufgabe zersetzt wird. Gerade heute, wo die allgemeine Not so gewaltig über uns hereingebrochen ist, und auch von der Philosophie eine verantwortliche Stellungnahme in den gemeinsamen Aufgaben verlangt, entsteht die Gefahr, daß die Existenzphilosophie, sofern sie nicht über sich selber hinauswächst, zu einer Flucht in die allzu private Sphäre entartet.

5. Es ist mir endlich vorgeworfen worden, daß meine Stellung verschwommen geblieben sei und daß ich keine klare Antwort auf die Frage gegeben habe, ob die Existenzphilosophie nun anzunehmen oder abzulehnen sei.

Dieser Vorwurf hat mich am tiefsten betroffen. Ich habe in der Tat nicht als Existenzphilosoph gesprochen und kann von mir aus auf diesen Namen keinen Anspruch machen. Aber ich stehe dieser Form der Philosophie doch wieder näher als in der Form eines bloßen Historikers der Existenzphilosophie, denn sie hat mich, auch wo es mir nicht möglich war, mich ihr bedingungslos anzuschließen, dennoch entscheidend bestimmt. Und so glaube ich trotzdem eine klare Antwort gegeben zu haben, auch wenn sich diese weder als ein einfaches Ja, noch als ein einfaches Nein bestimmen läßt. Ich habe die Stelle angegeben, bis zu der ich glaube, daß die Existenzphilosophie [593/594] als bleibendes Moment in jeder künftigen Philosophie erhalten bleiben muß, und zugleich die Grenze, die es verhindert, sie zu einem in sich vollständigen System der Philosophie auszuweiten.

Dahinter steckt aber zugleich der weiterreichende Vorwurf, daß ich überhaupt in einer unentschiedenen Weise zwischen Lebens- und Existenzphilosophie schwanke (und neuerdings darüber hinaus beide durch den Rückgang auf die Aufklärung einzuschränken versuche). An dieser Stelle liegt in der Tat, wenn ich es an dieser Stelle aussprechen darf, die wesentliche Schwierigkeit meines Philosophierens. Ich habe nicht die Möglichkeit gehabt, mich der einen oder der andern der beiden Schulrichtungen unbedingt anzuschließen, obgleich ich mit der Übernahme einer solchen ausgearbeiteten Position eine sehr viel fruchtbarere Möglichkeit des Aufbaus gewonnen hätte und ich so den Widersprüchen entgangen wäre, die mich immer wieder in ungeklärten Schwierigkeiten der Grundlegung zurückhalten. Aber ich war von Anfang an überzeugt, daß die Lebens- wie die Existenzphilosophie beide nur je einen Teil der Wahrheit ergriffen haben und daß der wirkliche Fortgang nur jenseits ihres Gegensatzes zu suchen sei. Auch wenn ich den befreienden, aus diesem Zwiespalt fruchtbar ins Offene hinausführenden Weg noch nicht klar übersehe, so bin ich doch überzeugt, daß man nach dieser Seite hin weiter arbeiten muß, wo nicht aus der Anstrengung eines Einzelnen, sondern aus der sich über die Schulgegensätze hinweg letztlich doch bezeugenden Arbeit der gesamten Philosophie ein Fortschritt zu erhoffen ist.

6. Am schwersten zu beantworten sind für mich die Fragen von Herrn Nicolai Hartmann. Dahin gehört zunächst vorbereitend, daß die existentielle Welt der Angst und Verzweiflung viel

zu eng sei, daß aber auf der andern Seite auch mit den „gehobenen Stimmungen“ philosophisch viel zu wenig ausgesagt sei und daß es darüber hinaus ein unendliches Feld andrer fruchtbarer Möglichkeiten des Menschseins gäbe: des Ernstes, der Andacht, der Ehrfurcht usw., so wie sein eignes Philosophieren überhaupt von einer Grundstimmung der dankbaren Hingabe an diese unsre Wirklichkeit getragen sei. Erst in der Gesamtheit aller dieser Möglichkeiten vollende sich der Umkreis des Menschlichen und einer von der ganzen Weite des Menschlichen getragenen Philosophie.

In diesem Punkt kann ich nur voll zustimmen. Wenn ich mich in meinem Stimmungsbuch auf das eine Beispiel der (untereinander noch nicht weiter aufgegliederten) glücklichen Stimmungen beschränkt habe, so geschah es als vorläufig und allein der besonderen methodischen Absicht wegen, von¹ der ich schon gesprochen habe. In einem ganz entsprechenden Sinn habe ich dort den Begriff einer philosophischen Anthropologie entwickelt, die grundsätzlich auf die Gesamtheit aller Lebenserscheinungen angewiesen und darum; grundsätzlich niemals abgeschlossen, sondern immer offen sei, weil jede neu hinzugenommene Erscheinung einen eignen und unersetzlichen Beitrag zum Verständnis des Menschen zu geben habe. Wenn ich die Gelegenheit finde, mein Stimmungsbuch (was dringend notwendig wäre) noch einmal zu schreiben, so würde ich es jetzt von allen Versuchen zu einer Auseinandersetzung mit dem fundamentalontologischen Ansaß ganz ablösen und es in der Richtung auf eine Analyse der verschiedenen Stimmungsmöglichkeiten mit ihren jeweils verschiedenen Beiträgen zu einer philosophischen Anthropologie aus- [594/595] bauen. Erste Ansätze dazu finden sich in den Zusagen der zweiten Auflage, in ein paar weiterführenden Versuchen über den Ernst⁹, über den Leichtsinn⁹, über Achtung, Ehrfurcht, Scham und Ironie¹⁰ — alles erste tastende Versuche, die sich aber doch genau in der angegebenen Richtung bewegen.

Sehr viel schwerer zu beantworten sind für mich die Fragen in der andern Richtung: Muß man wirklich, so hatte Herr Hartmann seinen Einwand gegen die Existenzphilosophie in die zurückhaltende Form einer Frage gekleidet, muß man wirklich durch das Tor der Existenzphilosophie hindurchgegangen sein, von dem ich gesprochen hatte? Wenn er selber diesen Weg nicht gegangen, sondern von der ganz andern Grundstimmung eines dankbaren Vertrauens zum Seienden durchzogen sei, müsse das heißen, daß er „noch nicht“ in diese Krise gekommen sei und daß ihm so im Sinne eines Mangels eine besondere Tiefe fehle?

So unmittelbar angesprochen darf ich mich der Beantwortung dieser Frage nicht entziehen, wenn ich mir auch der Unzulänglichkeit des wenigen, was ich zu sagen habe, bewußt bin. Diese Frage trifft in der Tat den entscheidenden Punkt, und wenn überhaupt, so kann ich hier nur in der Form eines persönlichen Bekenntnisses antworten: Ich selber habe den Weg durch die Existenzphilosophie gehen müssen, und wie keiner seinen eignen Weg, wenn er ihn wirklich ernst nimmt, anders als zugleich allgemeingültig denken kann, so sehe ich auch heute keinen andern Weg und muß zu dem von mir Gesagten stehen.

Aber auf der andern Seite: die Existenzphilosophie ist das Problem unsrer Generation. Frühere Zeiten haben diese Fragen nicht gekannt und nicht haben kennen können. Und so wäre es ein Mangel an einfachster Ehrfurcht, die ältere Generation darum weniger zu verehren, weil sie diesen Weg nicht hat zu gehen brauchen. Genau so, wie wir nicht wissen, ob eine spätere Generation diesen Weg noch wird gehen müssen.

Aber unabhängig vom Generationenproblem: Es liegt in der Tat bei denen, deren Weg durch die Abgründe der Zerrissenheit hindurchführt, die Gefahr nahe, andre Menschen, deren Leben sich ohne solche sichtbaren Kämpfe harmonisch und wie von selbst entfaltet, darum als weni-

⁹ 1944 in der Deutschen Allgemeinen Zeitung, jetzt in dem Sammelband kleinerer philosophischer Aufsätze: Einfache Sittlichkeit, Göttingen 1947.

¹⁰ 1942 and 1943 in den Blättern für Deutsche Philosophie teilweise veröffentlicht, jetzt in dem anthropologischen Versuch: Die Ehrfurcht, Frankfurt 1947.

ger „tief“ zu empfinden und die „Tiefe“ immer nur auf der Seite der Qual und des Leidens zu sehen. Dieser Zug läßt sich über die gegenwärtige Lage hinaus weit in die Geistesgeschichte zurückverfolgen. Sie lag beispielsweise schon Schillers Auseinandersetzung mit der Ethik Kants zugrunde. Es ist eine tief verwurzelte Gefahr, die Seite der Fröhlichkeit oder der heiteren Gelassenheit oder allgemein des harmonischen Lebens als etwas Geringwertiges zu verachten. Vor dieser Gefahr muß man sich hüten.

Zu den eindrucksvollsten und folgenreichsten Erlebnissen meines Studiums gehört die Stunde, mit der mein verehrter Lehrer Graf Vitzthum eine Rubensvorlesung einleitete und in der er, der selber leidende, davon sprach, wie beglückend es sei, daß Menschen über diese unsre Erde gegangen seien, denen alles wie von selbst gelinge und in deren Hand alles leicht [595/596] werde. So ist es darüber hinaus eine der erregendsten und am schwersten für mich zu bewältigenden Erfahrungen meines geistigen Lebens gewesen, daß andre, von mir verehrte und bewunderte meiner Studienkameraden und -kameradinnen, vor allem der etwas älteren Generation, diesen Weg des Zwiespalts nicht haben zu gehen brauchen und daß ihr Leben nicht in diesem immer erneuten Durchgang durch Krisen bestand. Hier habe ich diesen andern Weg anerkennen gelernt.

Die Duldsamkeit gegen diesen andern Weg, ja die große Ehrfurcht vor den Menschen, die ihn gegangen sind, gehört zu den tiefsten Erfahrungen meines Lebens. Diese Ehrfurcht ruht auf dem Vertrauen zum andern Menschen, vor ihrem Geheimnis, das mir selber nicht nachvollziehbar ist, und darum habe ich keine andre Möglichkeit, als daneben meinen eignen Weg zu gehen, wie ich es nicht anders kann, obgleich ich weiß, daß ich vielleicht irre. Das Wissen um die Möglichkeit des eignen Irrs und die ehrfürchtige Duldsamkeit gegen die grundsätzlich als gleichberechtigt anzuerkennende Möglichkeit des Andern befreien aber auf der andern Seite nicht von der Verpflichtung, selber den eignen Weg, so gut man kann, nach eigener Notwendigkeit zu gehen. Aber umgekehrt muß alles eigne Tun durch dieses Wissen in einer tiefen Bescheidenheit gehalten werden.