

DEUTSCHE EXISTENZPHILOSOPHIE UND FRANZÖSISCHER EXISTENTIALISMUS*

von Otto Friedrich Bollnow, Mainz

Es ist heute in Deutschland wieder viel von Existenzphilosophie die Rede. Sie ist nicht nur eine Angelegenheit der Hörsäle und der engeren philosophischen Forschung, sondern sie wird in viel stärkerem Maß in Zeitschriften und Zeitungen vor einer breiteren Öffentlichkeit abgehandelt. Aber alle diejenigen, denen die Philosophie innerlich am Herzen liegt, haben allen Anlaß diese Beliebtheit mit Mißtrauen zu betrachten; denn niemals ist es einer philosophischen Bewegung zum Heil gewesen, wenn sie zur Mode wird. Und die Existenzphilosophie ist jetzt zur Mode geworden. Aber auf der andern Seite: auch eine Mode könnte sich nicht ausbreiten, wenn sich nicht zugleich ein tieferes Bedürfnis der Zeit in ihr wiederfände. Und so steht die Existenzphilosophie in der Zweideutigkeit, daß sich ein tieferes Bedürfnis in ihr zugleich ausdrückt und vielleicht schon wieder verflacht. Daraus aber ergibt sich zunächst die Frage: welches sind die Gründe, die zu dieser neuen Welle des existenzphilosophischen Interesses geführt haben?

Es handelt sich um eine neue Welle; denn schon einmal, in den zwanziger Jahren, hatte die Existenzphilosophie in Deutschland das Interesse einer breiteren Öffentlichkeit erregt, schon damals von den Gefahren einer modischen Betriebsamkeit umgeben, und war dann wieder zurückgetreten, so daß man sie in Deutschland schon fast für eine historische Angelegenheit halten konnte¹. Damals (1927) war Heideggers „Sein und Zeit“ erschienen, wenige Jahre darauf (1931) Jaspers' große dreibändige „Philosophie“, deren zweiter, „Existenzerhellung“ betitelter Band vor allem in diesen Zusammenhang gehört. Die Jahreszahlen lassen das Auftauchen der Existenzphilosophie vielleicht schon zu spät erscheinen, denn vor der Veröffentlichung der genannten Bücher war von der unmittelbaren Lehrtätigkeit beider Philosophen schon eine [231/232] starke persönliche Wirkung ausgegangen. Aber man darf die Existenzphilosophie nicht als eine intern philosophische Angelegenheit nehmen. Gleichzeitig und zum Teil schon früher vollzog sich eine eng verwandte theologische Bewegung, die den Rückgang auf Kierkegaard mit ihr gemeinsam hatte, die mit Karl Barths bedeutendem Buch über den Römerbrief einsetzte und einflußreiche Vertreter bei beiden Konfessionen gefunden hat. Man muß darüber hinaus aber zugleich die dichterischen Gestalten hinzunehmen, um die geistige Bewegung in ihrer ganzen Breite zu sehen. Hierhin gehört vor allem Rilke, dessen wichtiges Spätwerk im Anfang der zwanziger Jahre erschien und nur im Zusammenhang mit der Existenzphilosophie angemessen begriffen werden kann. Hierhin gehören weiterhin mit erschütternder Eindringlichkeit die großen Romane Franz Kafkas „Das Schloß“ und „Der Prozeß“, die ebenfalls um die Mitte der zwanziger Jahre erschienen.

Aber diese Bewegung hatte in Deutschland ihren Höhepunkt schon überschritten. Es war schon nicht ohne Gewalttätigkeit möglich, Heidegger und Jaspers als führende Vertreter anzuführen. Heidegger lehnte schon damals aufs entschiedenste ab, der Existentialphilosophie zugeordnet zu werden, weil er das Ziel seines Philosophierens in rein systematischer Richtung, in einer neuen Ontologie sah, und wenn Jaspers auch den Namen der Existenzphilosophie aufnahm, so war sie bei ihm doch nur ein Glied in einem größeren Ganzen, das über die Er-

* Vortrag, gehalten auf dem Philosophen-Kongreß in Garmisch-Partenkirchen am 7. September 1947. Erschienen in der „Zeitschrift für Philosophische Forschung“, 2. Jahrg. 1948, Heft 2/3, S. 231-243. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ Die Kenntnis der früheren deutschen Existenzphilosophie und ihrer Ursprünge in Kierkegaard darf hier, wo nur die neueste Entwicklung im Blick steht, vorausgesetzt werden. Ich verweise auf meine frühere Darstellung der Existenzphilosophie im Sammelband Systematische Philosophie, hrsg. v. Nicolai Hartmann, Stuttgart 1942.

hellung der Existenz zu einer philosophischen Metaphysik hinüberführte. Allgemein war schon damals die Notwendigkeit aufgegangen, über die Existenzphilosophie oder wenigstens die damalige Form der Existenzphilosophie hinauszukommen. Hierhin gehört die Auseinandersetzung, in der Georg Misch von der Diltheyschen Lebensphilosophie aus die Heideggerische Position einer kritischen Prüfung unterzog². Hierhin gehört weiterhin Hans Lipps, der, nicht ohne Zusammenhang mit Misch, aus der dogmatischen Verengung der bisherigen Existenzphilosophie heraus zu freieren Formen vorzustößen versuchte³. Es erschien schon damals angemessen, von einer zweiten Phase der Existenzphilosophie zu sprechen⁴. Diese Entwicklungen sind damals nicht ans Ende gekommen, und wenn wir nach Jahren des Stillstands wieder neu anfangen müssen, dann müssen wir auch diese liegen gebliebenen Fäden wieder neu aufnehmen.

Wenn aber heute die Existenzphilosophie in so hohem Maße die [232/233] Öffentlichkeit bewegt, so hat dies einen andern Grund: Es ist kein aus der inneren deutschen Geistesbewegung zu verstehendes Ereignis, sondern erklärt sich daraus, daß die Existenzphilosophie in der Zwischenzeit über Deutschland hinausgegriffen, in England und Amerika entschieden Fuß gefaßt) und vor allem in Frankreich zum sogenannten Existentialismus geführt hat, der dort, über den engeren philosophischen Bereich hinaus, zugleich zu einer großen allgemeinen geistigen und politischen Bedeutung gekommen war, nämlich in engem Zusammenhang mit der französischen Widerstandsbewegung. Von dort her strömt er jetzt, nachdem die geistige Abschnürung Deutschlands überwunden ist, wieder nach Deutschland zurück, und das Verlangen nach einer Kenntnis dessen, was draußen in der übrigen Welt vorgegangen ist, gibt ihm den Nachdruck. Daraus erwächst dann auch wieder das Interesse für die deutsche Existenzphilosophie, aus der die französische Form einmal hervorgegangen ist. Aber von dort her ergeben sich auch erneute Schwierigkeiten und Bedenken gegenüber der neuen existenzphilosophischen Bewegung in Deutschland; denn der Existentialismus, der in Frankreich eine wirklich existentielle Angelegenheit war, als es um das Schicksal des französischen Volks ging, droht bei uns, losgelöst von der bestimmten Situation, zu einer Angelegenheit modischer Neugier zu entarten. Zugleich noch ein weiteres: der französische Existentialismus ist etwas anderes als die deutsche Existenzphilosophie, und es führt zu einer Verwirrung aller Fronten, wenn man beides unbesehen gleichsetzt. Worin diese Unterschiede bestehen, läßt sich heute noch nicht mit voller Klarheit übersehen. Leider ist uns die französische Literatur noch lange nicht mit der nötigen Vollständigkeit erreichbar. Aber gewisse Grundzüge lassen sich heute schon erkennen, und diese genügen, wenigstens den allgemeinen Rahmen zu erkennen, in dem sich die neue Fragestellung abzeichnet. Der französische Existentialismus hat in einer radikalen Weise gewisse Konsequenzen gezogen, die im deutschen Ansatz zum mindesten angelegt waren und die jetzt zu einer neuen Überprüfung der deutschen Existenzphilosophie zwingen.

In diesem Zusammenhang ist zunächst wichtig, daß in Frankreich selber zwei Richtungen des Existentialismus zu unterscheiden sind, eine betont christliche und eine, man kann wohl ebenfalls sagen, betont atheistische. Die erste wird durch Namen wie Louis Lavelle⁵ und Gabriel Marcel⁶ verkörpert, die zweite durch Jean Paul Sartre und seine [233/234] Schule. Dabei hat literarisch und politisch die zweite im Vordergrund gestanden, und an sie pflegt man zunächst zu denken, wenn von französischem Existentialismus die Rede ist. Auf sie sollen sich daher

² Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Bonn 1930.

³ Hans Lippe, *Die menschliche Natur*, Frankfurt a. M. 1941.

⁴ Otto Friedrich Bollnow, *Hans Lippe zum Gedächtnis*, *Blätter für deutsche Philosophie* 1942.

⁵ Louis Lavelle, vor allem *La Présence Totale*, Paris (Aubier) 1934.

⁶ Gabriel Marcel, vor allem *Être et Avoir*, Paris (Aubier) 1935, vgl. dazu neuerdings Étienne Gilson, *Existentialisme Chrétien*, Paris (Plon) 1947.

auch die folgenden Bemerkungen beschränken. Neben verschiedenen Dichtungen, von denen hier abgesehen werden soll⁷, handelt es sich bei Sartre um sein Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“ (1943)⁸ sowie um die kleine, populär geschriebene Einführung unter dem Titel „Der Existentialismus ist ein Humanismus“ (1946)⁹.

Wenn man das große, über 700 Seiten starke Hauptwerk aufschlägt, fällt gleich beim ersten Eindruck auf, wie stark es von der Tradition der deutschen Philosophie und vor allem von Heidegger abhängt, so stark, daß Heidegger in Deutschland kaum einen so eng sich an ihn anschließenden Schüler gehabt hat. Die Heideggerschen Begriffe sind zum Teil unübersetzt ins Französische übernommen. Und es ist ein seltsamer, kaum voraussehbarer Zusammenhang der Geistesgeschichte, daß ausgerechnet in Frankreich, dem Land der philosophischen Klarheit, diese eigentümlich düstere Form der deutschen Philosophie Fuß fassen konnte. Aber auch wo Sartre sich von Heidegger absetzt, geschieht es wiederum im Rahmen der deutschen Philosophie, indem er nämlich dessen Position wieder näher an Husserl und über diesen hinweg außerdem an Hegel heranzurücken sucht.

Wenn wir hier von der durch das Verhältnis zu Hegel bedingten Fragestellung absehen, sind es vor allem zwei Züge, in denen sich der französische Existentialismus Sartres von der deutschen Existenzphilosophie unterscheidet. Zunächst das eine: Heidegger meinte eine Analyse des menschlichen Daseins rein ontologisch, das heißt es ging ihm ausschließlich um letzte formale Strukturen des menschlichen Daseins, die er als Grundlage einer allgemein ausgebauten Seinslehre verwenden wollte, und darum stellte er die Untersuchung der ontologischen Wesensverfassung des Menschen in scharfen Gegensatz zu aller empirischen Wissenschaft vom Menschen, aller Anthropologie, Psychologie und Soziologie. Er fordert ein Aufbauverhältnis, bei dem die empirischen Wissenschaften erst auf dem von ihm als „Fundamentalontologie“ bezeichneten Grund sicher forschen können, während dieser umgekehrt von den empirischen Wissenschaften nicht abhängig ist¹⁰. Diese [234/235] ontologische Wendung war übrigens der Grund, weshalb sich Heidegger von einer bloßen Existenzphilosophie so scharf absetzt. Die Folge aus diesem Ansatz aber ist, daß sich die Fundamentalontologie doch auf einen ganz bestimmten empirischen Bereich des Daseins stützt. Das ist, grob gesagt, der Ausgang von der Angst, die eine ausgezeichnete Stellung erhält und andre Bereiche als philosophisch irrelevant abdrängt. Dieses bestimmte methodische Problem (und nicht irgendwelche inhaltliche Bevorzugung) bezeichne ich als die Einseitigkeit der Heideggerschen Ontologie.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt, wenn auch von einer ganz andern Seite her, auch Jaspers: die Erhellung der Existenz ist eine Angelegenheit letzter Hintergründe des menschlichen Daseins und eben darum scharf von aller empirischen Erforschung des Menschen geschieden. Noch in der in diesem Jahr erschienenen neuen Auflage seiner „Psychopathologie“¹¹ lehnt er die Hereinnahme existentieller Fragestellungen in die Psychopathologie schroff ab. Es ist zu unterscheiden zwischen dem nur erhellenden Sprechen über einen letzten, wissenschaftlich nicht mehr faßbaren Seinsgrund und der empirischen Erfassung des Menschen mit den Mitteln strenger Wissenschaft. Auch für ihn ist also das Existentielle ein Bereich für sich, herausgehoben als ein Bereich letzter (religiöser) Innerlichkeit, der von allem anthropologisch und psychologisch Erfassbaren durch eine deutliche Kluft getrennt ist. Alles übrige aber ist bloßes Dasein.

⁷ Jean Paul Sartre, vor allem *Le Mur*, *La Nausée*, *Les Mouches*, *Huis Clos*.

⁸ Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris (Gallimard) 1943.

⁹ Jean Paul Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris (Nagel) 1946.

¹⁰ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929, vgl. auch Otto Friedrich Bollnow, *Über Heideggers Verhältnis zu Kaut*, *Neue Jahrbücher* 1933.

¹¹ Karl Jaspers, *Psychopathologie*, 4. Aufl. Berlin und Heidelberg 1946, vor allem S. 648 ff.

Demgegenüber war es schon bedeutsam, daß in der freieren Art, wie Hans Lipps seine Analysen durchführt, andre Phänomene, wie bei ihm die Scham¹², denselben Grad an existentieller Bedeutsamkeit gewannen, nur eben ganz andre Ausblicke eröffneten und damit den zu engen Rahmen der Heideggerschen Ontologie sprengten. Das Existentielle ist eine das ganze menschliche Dasein mehr oder weniger dicht durchziehende Möglichkeit, die an jeder Stelle plötzlich aufbrechen kann, wenn man nur die Besinnung hinreichend tief treibt, und so auch nicht ablösbar von der vollen Breite der empirischen Forschung.

Und hier gewinnt jetzt vor allem der französische Existentialismus eine neue Fruchtbarkeit dadurch, daß er diese Scheidung nicht mitmacht, sondern den existentiellen Gedanken unmittelbar in das gesamt. menschliche Dasein hineinnimmt. In der Richtung auf eine solche Durchdringung mit der empirischen Wissenschaft vom Menschen geht [235/236] er vor allem nach zwei Richtungen hin eine fruchtbare Verbindung ein: nach der Soziologie und vor allem der politischen Wissenschaft vom Menschen und nach der Psychologie und insbesondere dem, was Sartre als die „existentielle Psychoanalyse“ bezeichnet. (Über die erste Richtung, die zur Berührung mit dem Marxismus und der politischen Linken geführt hat, läßt sich heute noch nichts Bestimmtes sagen, weil darüber nur Andeutungen aus Zeitungsartikeln vorliegen, nur die Richtung mußte als grundsätzlich wichtig angemerkt werden. Dem dagegen, was er die existentielle Psychoanalyse nennt, hat er in seinem Hauptwerk einen eignen Abschnitt gewidmet, so daß sich seine Absicht hier schon etwas deutlicher erkennen läßt.)¹³

In diesem Zusammenhang wäre zunächst auf André Malraux hinzuweisen, der zwar nicht im schulmäßigen Sinn zum Existentialismus gehört oder dessen Zugehörigkeit zum mindesten umstritten ist, der aber aus größerem Abstand doch ganz in seine Nähe zu rücken ist. In seinem letzten Werk, den „Nußbäumen der Altenburg“ (1941)¹⁴ bringt er ein ausführliches Gespräch über das Wesen des Menschen. Er geht aus von der Frage, wie weit überhaupt in der Geschichte ein gleichbleibendes Wesen des Menschen angenommen werden könne, und kommt zu einer klaren Verneinung: Was sich in der Geschichte gleichbleibe, sei eigentlich nur das Untermenschliche, das rein Animalische. Als geistiges und kulturelles Wesen sei der Mensch dagegen wesensmäßig geschichtlich, das heißt es gäbe kein allgemeines Wesen des Menschen, unabhängig vom geschichtlichen Wandel. Er berührt sich also ganz eng mit Gedanken, wie sie in Deutschland auf dem Boden des geschichtlichen Bewußtseins vor allem von Wilhelm Dilthey entwickelt sind.

Malraux stellt zwei Möglichkeiten einer Auffassung vom Menschen einander gegenüber: auf der einen Seite, der Mensch sei das, was er verbirgt, auf der andern Seite dagegen, der Mensch sei das, was er aus sich mache. Das erste ist die Richtung der überkommenen Psychologie und insbesondere der Psychoanalyse ihrer verschiedenen Spielarten: Man muß nur verstehen, unter die Oberfläche zu dringen, hinter die Maske zu sehen, hinter der sich der Mensch für gewöhnlich verbirgt, dann gibt es dahinter die ihm vielleicht selber unbewußten Untergründe seines Seins, aus denen alles hervorgegangen ist. Darin drückt sich die Überzeugung aus: Es gibt im Menschen eine letzte Triebstruktur, von der wir alle seine Lebensäußerungen ableiten können. Da haben wir [236/237] sein eigentliches Wesen. Der Mensch ist ein Stück Natur, das wir nur zu entlarven brauchen.

Aber dem stellt jetzt Malraux die andre Überzeugung gegenüber: daß es fruchtlos sei, so den Menschen ergründen zu wollen. Man kommt nicht auf einen festen Grund, weil der Mensch im strengen Sinn gar keinen solchen festen Grund hat, den man nur ans Licht zu bringen habe, und zwar darum, weil der Mensch als ein schöpferisches Wesen in seinen Lebensleistungen

¹² Hans Lipps, a. a. O.

¹³ Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, S. 643 ff.

¹⁴ André Malraux, *Les Noyers de l'Altenburg*, Paris (Gallimard) 1941.

allererst sein Leben gestalte und so zum mindesten einen Teil seines Lebens erst von sich aus schaffe. Es ist müßig, hinter das greifen zu wollen, was ein Mensch tut, weil dieses Tun selbst ein schöpferischer Vorgang ist, in dem der Mensch sein eigenes Wesen erst festlegt¹⁵. So begreifen wir den Menschen in seiner letzten Freiheit, und so müssen wir den Menschen begreifen, wenn wir die existentielle Erfahrung nicht als bloßen Trug ablehnen wollen.

Dieser Gedanke kehrt dann auch bei Sartre in der Schrift über Existentialismus als Humanismus in einer aufs äußerste vereinfachten Form wieder. Der Mensch schafft sich selbst. Er ist verurteilt zu seiner Freiheit. Verurteilt darum, weil er damit in vollem Maße verantwortlich ist für das, was er ist und er weder in äußeren Umständen noch in inneren Anlagen einen Entschuldigungsgrund findet. Er ist mutig oder feige, weil er sich zu mutigen oder feigen Handlungen entschließt. Der wertvolle Kern dieser Lehre darf nicht verkannt werden. Auf ihm beruht alle Selbstverantwortung des Menschen. Aber die Lehre wird bei Sartre so aufs Extrem getrieben, gewissermaßen im abstrakten Modell durchkonstruiert, daß die unzulässige Vereinfachung in ihr offenbar wird.

Der Satz selbst ist eine notwendige Folge der Existenzphilosophie. So hatte auch Lippe betont, daß der Mensch keine Natur habe, so wie andre Wesen eine feste Natur haben, sondern diese in seinen Stellungnahmen erst festlege. Und das führt zurück auf Diltheys Lehre von der Geschichtlichkeit des Menschen. Aber es war bei Dilthey nicht Unentschiedenheit sondern tiefere Weisheit, wenn er hier zurückhaltend blieb und neben der Behauptung von der radikalen Geschichtlichkeit zugleich von einem allgemeinen Wesen des Menschen sprach. Richtig ist, daß alles, was wir in der Geschichte kennen, dem Wandel der Formen unterworfen ist und wir nichts Festes ergreifen. Aber ebenso sicher ist, daß sich der Wandel doch nur in gewissen Grenzen vollzieht, nur daß [237/238] wir diese Grenzen nicht (oder noch nicht) fassen können¹⁶. Und so sehr wir das Schöpferische als grundlegend für den Menschen begreifen, so ist die schöpferische Freiheit doch nicht im Raum der Beliebigkeit, sondern gebunden in die Vorgegebenheiten, die sich in ihr entfalten. Schaffende Explikation, Entfaltung nach einem inneren Gesetz und schöpferische Leistung zugleich, das als Diltheys Auffassung, auf die Misch dann in der Auseinandersetzung mit Heidegger zurückgriff¹⁷. Das ist keine Lösung, sondern nur die Formulierung eines Problems, aber es bezeichnet deutlich den verwickelteren Hintergrund, vor dem sich die unzulässige Vereinfachung Sartres abhebt.

Hiermit sind in einer vielleicht schon überspitzten Weise die Voraussetzungen gezeichnet, auf denen Sartre in seinem Hauptwerk dann, vorsichtiger ausbauend, mit seinem Begriff der existentiellen Psychoanalyse einsetzt: Er sucht das Menschenleben nicht aus verborgenen Trieb-schichten zu entwickeln (so wenig er solche leugnet), sondern aus seiner „ursprünglichen Wahl“ - so lautet sein Grundbegriff -, das heißt aus der konkreten Grundentscheidung, in der der Mensch seinem Leben eine bestimmte Form gibt. Es hat, so entwickelt er, insbesondere auf den Dichter angewandt, keinen Sinn, von einer Naturanlage zu sprechen, die vor und unabhängig von den Werken vorhanden sei und die vielleicht noch andre Werke hätte hervorbringen können, sondern das konkrete Werk selbst, eben das i s t der Dichter. Was im einzelnen nach dieser Richtung zu gewinnen ist, steht noch offen, denn diese Forschungsrichtung wird mehr als Programm entwickelt als wirklich durchgeführt, aber vieles, was das Buch an psychologischen Einsichten bringt, spricht für die Fruchtbarkeit dieses Wegs.

Es mag sein, daß im Verhältnis zur größeren methodischen Vorsicht und damit auch Schwerfälligkeit der deutschen Philosophie vieles bei Sartre „naiv“ erscheint. Vom Standpunkt Heideggers und Jaspers aus gesehen muß vieles unkritisch und unzulässig erscheinen und es ist

¹⁵ Vgl. auf Dilthey aufbauend Hellmut Plessner, *Macht und menschliche Natur*, Berlin 1931, sowie Otto Friedrich Bollnow, *Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig 1936.

¹⁶ Vgl. dazu Hans Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, Basel 1946, 2. Bd. S. 12.

¹⁷ Georg Misch, a. a. O., S. 164.

durchaus zu begreifen, wenn sich Heidegger schroff gegen diese Auswertung seiner Lehre zur Wehr gesetzt hat¹⁸. Es muß auch zugegeben werden, daß Sartre selber eine strenge methodologische Begründung seines Vorgehens, insbesondere gegenüber dem ontologischen Ansatz bei Heidegger nicht gibt. Aber ich bin überzeugt, daß sich diese strenge Begründung in einer sorgfältigen Auseinandersetzung mit den deut- [238/239] schen Philosophen erbringen läßt, und sehe die Berechtigung eigener tastender Versuche zu einer solchen methodologischen Klärung¹⁹ durch die unbezweifelbaren Ergebnisse Sartres bestätigt. Im ganzen bin ich überzeugt, daß hier der richtige Weg eingeschlagen ist, der fruchtbar über eine verhängnisvolle Verengung des deutschen Ansatzes hinausführt und eine weite Möglichkeit existentieller Menschendeutung ermöglicht. Ich nenne nur als Beispiel die tiefdringende Analyse dessen, was Sartre den „schlechten Glauben“²⁰ nennt und was man wohl am besten als den Zustand der Unwahrhaftigkeit bezeichnen könnte. Erst die Verbindung zwischen grundsätzlich existentieller Vertiefung und der Weite der empirischen Forschung kann auf die Dauer vorwärts führen.

Schwieriger werden die Verhältnisse nach der zweiten Richtung, in der sich der französische Existentialismus von der deutschen Existenzphilosophie unterscheidet. Es ist das, was Sartre als seinen Humanismus bezeichnet und was für ihn gleichbedeutend mit dem wird, was er seinen Atheismus nennt. Beide Begriffe, Humanismus wie Atheismus werden bei ihm in einem eigenwilligen, vom Sprachgebrauch abweichenden Sinn verwandt, so daß hier Mißverständnisse einsetzen müssen, wenn man nicht genau auf das achtet, was Sartre damit meint. So hat der Begriff des Humanismus nichts mit dem zu tun, was man traditionell darunter versteht, dem im wesentlichen an der Antike orientierten Gedanken der Menschlichkeit, sondern er bezeichnet die Haltung, die den Menschen ganz aus sich selbst verstehen will, ganz aus seiner Diesseitigkeit und unter bewußtem Verzicht auf eine über den Menschen hinausgehende transzendente Setzung, insbesondere auf die Annahme einer Gottheit. So wird der Humanismus für Sartre dann gleichbedeutend mit Atheismus, denn auch unter diesem Begriff versteht er (zunächst wenigstens) nichts anderes als das methodische Prinzip, daß der Mensch aus ihm selber und nicht von einem göttlichen Wesen her verstanden werden müsse. Das führt bei ihm im gleitenden Übergang dann allerdings auch zu einem Atheismus im üblichen Sinn: Er leugnet die Gottheit und betont darüber hinaus, es gibt keinen Sinn außer dem, den der Mensch selber seinem Dasein gegeben hat. Und war in der deutschen Existenzphilosophie die Unheimlichkeit des Daseins, in der es nichts Festes zu greifen gibt, der letzte Antrieb zur Eigentlichkeit der [239/240] Existenz, so bleibt für Sartre das Nichts ein unaufhebbar Letztes. Man müsse der ganzen verzweifelten Lage des Menschen ins Gesicht sehen, aber man müsse zugleich sehen, daß es unmöglich sei, wesensmäßig unmöglich, über diese Verzweiflung hinwegzukommen. Die ewig vergebliche Arbeit des Sisyphus wird daher für Camus zum leitenden Symbol des menschlichen Daseins²¹.

An dieser Stelle liegt der zweite wesentliche Unterschied zwischen Sartre und der deutschen Existenzphilosophie. Heidegger bleibt gegenüber der Frage nach der Existenz eines Göttlichen neutral. Er betont die Transzendenz, aber er versteht unter Transzendenz lediglich die formale Struktur des menschlichen Daseins. Er wendet sich damit gegen jeden Versuch einer Auslegung des Menschen als eines in sich Geschlossenen (wie sie beispielsweise dem Bildungsideal der deutschen Klassik zugrunde lag) und betont demgegenüber, daß der Mensch immer offen zu etwas anderem sei und darum sich selber notwendig transzendiere. Ob aber

¹⁸ Martin Heidegger in einem Interview, das 1945 in einer französischen Zeitung wiedergegeben war und mir seitdem nicht wieder erreichbar ist.

¹⁹ Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a. M. 1941, sowie *Existenzerhellung und philosophische Anthropologie*, *Blätter für deutsche Philosophie* 1938.

²⁰ Jean Paul Sartre, a. a. O., S. 85 ff.

²¹ Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris (Gallimard) 1942.

dieses Transzendieren zu einer bestimmten göttlichen Realität außer dem Menschen führe, bleibt für Heidegger unentschieden. Seine Philosophie ist mit einem Atheismus wie mit einem gläubigen Christentum gleich vereinbar (nur ein Pantheismus wird durch ihre Anlage ausgeschlossen). Jaspers geht einen Schritt weiter. Für ihn ist die Erfahrung der Existenz nicht echt, wenn der Mensch nicht in ihr zugleich ein Absolutes ergreift. Existenz ist für ihn nur zusammen mit Transzendenz gegeben, wobei Transzendenz für ihn jetzt ein inhaltlich Transzendentes bedeutet. So folgt aus seiner Philosophie die Notwendigkeit, über die Existenz zu einer Metaphysik oder Religion hinauszugehen. Welcher Art aber diese konkret sein soll, kann er von sich aus nicht mehr sagen. (So jedenfalls die beiden Denker auf der durch die genannten Bücher bezeichneten Stufe ihrer Entwicklung.) Sartre nun bekennt sich zu einem Atheismus, aber auch bei ihm ist daran festzuhalten, daß sich die Leugnung des Absoluten nicht als notwendige Folge aus seinem Ansatz ergibt, sondern als ein persönliches Glaubensbekenntnis, in dem er die Grenzen seiner Philosophie überschreitet, und das auch bezeichnenderweise nur in der populären Schrift, nicht in seinem philosophischen Hauptwerk ausgesprochen ist.

Aber ich will hier, im philosophischen Zusammenhang, das religiöse Problem nicht erörtern, obgleich gerade dieses den Streit um Sartre am leidenschaftlichsten entfacht hat, sondern nur die eine Seite verfolgen, die mir eine rein philosophische Angelegenheit zu sein scheint. Jaspers sagt einmal, der Existentialismus sei der Tod der existentiellen Philo- [240/241] sophie. Dieser Satz, 1937 bei Gelegenheit des Descartes-Jubiläums geschrieben²², kann nicht gegen den französischen Existentialismus gerichtet sein, den es damals noch gar nicht gab, sondern er bezeichnet eine Entartungsmöglichkeit innerhalb der deutschen Existenzphilosophie und wirft damit ein neues Licht auf unsere Frage.

Was versteht Jaspers in diesem Zusammenhang unter Existentialismus? Wohl das, was man am ehesten als eine Versteifung in der Existenz bezeichnen könnte. Die Existenzphilosophie erwächst aus den Erschütterungen des menschlichen Daseins in Angst und Verzweiflung und in der Erfahrung des Unheimlichen um ihn her. Wenn alle Sinnbezüge, die über ihn hinausführen, sich als trügerisch erweisen, wenn er nichts mehr hat, an das er sich halten könnte, dann bleibt der Zustand der entschlossenen Existenz innerhalb des Menschen selber der letzte feste Punkt, der durch alle Relativierungen nicht mehr erschüttert werden kann. Hier ist ein Letztes erreicht. Aber zugleich: indem der Mensch hier etwas Festes erreicht, kann diese äußerste Zuspitzung seines Daseins kein letztes Wort sein. Sie drängt von sich aus über diesen Zustand hinaus und verlangt nach einer neuen Sinngebung, nach einem neuen Ergreifen der Bezüge zur umgebenden Welt. Dieses aber ist von der Existenzphilosophie aus nicht mehr zu gewinnen, sondern verlangt das Hinübergehen zu einer neuen Haltung.

Würden wir für einen Augenblick den Menschen konstruieren, der in der von der Existenzphilosophie beschriebenen Sphäre reiner Innerlichkeit verharrt, so würde ein solcher sich der Verantwortung entziehen, die er der Welt gegenüber hat. Und darum kommt es darauf an, über die Existenzphilosophie hinauszudringen zu einem neuen Verhältnis zur Welt. Es kommt darauf an, die Existenzphilosophie, zum mindesten in ihren bisherigen Formen, zu überwinden, auch in diesem Sinn sie zu transzendieren.

Damit wird die Existenzphilosophie nicht aufgehoben oder überflüssig gemacht. Sie ist die letzte große Krise, durch die die Philosophie hindurchmuß und ohne die ihr eine letzte Unbedingtheit nicht möglich ist. Sie ist das Tor, durch das der Weg zu einer letzten, unbedingten und vor den wirklichen Aufgaben des Lebens verantwortlichen Philosophie hindurchgeht. Aber man kann nicht dauernd im Tor stehen bleiben, man muß hindurchgehen. (Oder genau-

²² Karl Jaspers, Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1937, p. 196. Da mir diese Abhandlung nicht zugänglich war, muß ich diesen mir entscheidend scheinenden Satz ohne Kenntnis des größeren Zusammenhangs, in dem er steht, nach dem Artikel von J.-M. Le Blond S. J. aus den Études, März 1946 in Dokumente, 2. Jahrg. Nr. 7 zitieren.

er, denn auch das Bild vom [241/242] Tor versagt an dieser Stelle, man kann nicht ein für alle Mal hindurchgehen, sondern wird immer wieder an die Ausgangssituation zurückgezwungen und muß immer wieder aufs neue hindurchgehen.)

Wir nähern uns der damit auftauchenden Problematik am besten, wenn wir uns klar machen, daß die Existenzphilosophie nur die eine Seite des Menschenlebens umfaßt, soweit es sich auf dem Boden der Angst und Verzweiflung aufbaut. Aber das ist nicht das volle Menschenleben. Schon christlich gibt es neben der Verzweiflung des Unglaubens die Seligkeit des Glaubens, und beide zusammen machen erst das Ganze des Lebens aus. So gibt es auch neben der Philosophie der Existenz zugleich eine solche des geborgen in sich ruhenden Daseins, des Glücks, des schöpferischen Lebens und des fruchtbaren Gelingens. Erst in der Wechselwirkung der beiden Seiten erfüllt sich das ganze Leben²³.

Wenn ich diese zweite Seite betone, so das nicht im Sinn einer psychologischen Vollständigkeit und einer Typologie der Stimmungen, sondern darum, weil nur von hier aus die Verlorenheit der einsamen Existenz überwunden und ein tragender Bezug zur Welt und den Menschen gewonnen wird, weil nur von hier aus sich der ganze inhaltliche Reichtum der Welt dem Menschen erschließt, weil nur von hier aus eine Mitarbeit im weiten Reich der Kultur möglich wird.

Die Existenzphilosophie erfaßt nur die eine Hälfte, eine notwendige Hälfte gewiß, weil nur durch sie ein letzter unbedingter Grund gefunden wird, aber eben darum nur die eine Hälfte und niemals das Ganze der Philosophie. Das ist der Grund, weshalb es eine reine Existenzphilosophie nicht geben kann, weshalb sie notwendig zugleich über sich selbst hinausdrängt. Das ist die Erklärung, weil alle genannten Vertreter, Heidegger wie Jaspers, wie auch Rilke, wie selbstverständlich auch die genannten Theologen, nur mit Vorbehalt und nur nach der einen Seite hin der Existenzphilosophie zugeordnet werden können und daneben zugleich darüber hinausgehen. Wenn sich das Philosophieren willentlich auf die eine Seite beschränkt, nicht darüber hinausgehen *will*, dann ist das Trotz, dann ist das Versteifung, und das in der vorwärts drängenden Bewegung Ergriffene schlägt jetzt in eine Form des zersetzenden Selbstgenusses um. Auch dies ist ein Abschneiden desjenigen Transzendierens, das in der Existenzphilosophie notwendig angelegt ist. Und diese Versteifung scheint es zu sein, die Jaspers mit dem Namen des Existentialismus belegt.

Dann aber entsteht die Frage: Ist der Existentialismus Sartres ein [242/243] Existentialismus im Sinn von Jaspers, das heißt eine solche trotzige Versteifung? Die Frage ist nicht abzuweisen, denn die Sartresche Lehre scheint ein Beispiel dessen zu sein, was ich vorhin reine Existenzphilosophie genannt habe, und schon darin enthüllt sich ihre besondere Problematik. Dieser Vorwurf würde in der Tat zutreffen, wenn man den Existentialismus Sartres als eine zeitlose Lehre nehmen würde, die in Frankreich oder auch bei uns eine bleibende Geltung beanspruchte. Aber damit würde man verkennen, daß sie in Frankreich nur in einer ganz bestimmten geschichtlichen Lage entstanden ist und nicht vom Verständnis dieser Krisensituation gelöst und einfach- auf andre Verhältnisse übertragen werden kann. Es scheint, als ob in Frankreich die Existenzphilosophie schon wieder aus der öffentlichen Diskussion zurücktritt und neue Wandlungen sich abzeichnen. Das braucht man nicht pessimistisch zu nehmen, daß sie eine Mode gewesen und als solche wieder unmodern geworden sei. Es kann die tiefere Bedeutung haben, daß sie ein neuer Anfang ist, der von sich aus weiterdrängt. Welcher Art dieses Neue ist, darüber wage ich keine Vermutungen anzustellen. Es liegt im Wesen schöpferischer geistiger Leistungen, daß sie sich nicht vorhersagen lassen. Nach dieser Richtung müssen wir jedenfalls aufmerksam sein auf das, was geschieht.

²³ Zur näheren Begründung vgl. Das Wesen der Stimmungen, a. a. 0.

Wenn Sie jetzt zum Schluß fragen: Was haben wir von der Existenzphilosophie zu halten? ist sie anzunehmen oder abzulehnen? so kann ich darauf nicht mit einem klaren Ja oder Nein antworten. Es gibt Entscheidungsfragen, die zu einer Festlegung nach der einen oder der andern Seite zwingen. Aber es gibt auch Fragen, wo das Ja oder Nein eine leichtfertige Vereinfachung wäre und wo es die verantwortliche Aufgabe ist, jenseits von Ja oder Nein das Recht in einer komplizierteren Weise abzuwägen. In diesem Sinn versuche ich zusammenzufassen: Die Existenzphilosophie ist, historisch gesehen, der Anfang einer Philosophie, die mit letzter Unbedingtheit den Menschen mit seinen wirklichen Aufgaben und Schwierigkeiten in den Mittelpunkt des Philosophierens stellt. Die Existenzphilosophie ist, systematisch gesehen, ein bleibendes Glied in einer solchen Philosophie, das im spannungshaften Bezug zum Ganzen die dauernde Unruhe in Gang hält. Aber: die Existenzphilosophie kann niemals selber das Ganze der Philosophie werden. Es gibt keine reine Existenzphilosophie. Wo sie als Ganzes dauernd festgehalten werden soll, entartet sie zu einer Haltung trotziger Versteifung, die weltlos in sich selber kreist, unfähig, die Realität außer dem Menschen in ihrem eignen Wesen zu begreifen und seine Aufgabe. in ihr zu erfüllen.