

Reiner Wimmer

## Zum Wesen der Stimmungen. Begriffliche Erörterungen.

In Gesprächen anlässlich seines bevorstehenden achtzigsten Geburtstags hat Otto Friedrich Bollnow den Anstoß genannt, dem sich sein 1941 erstmals erschienenes Werk „Das Wesen der Stimmungen“ verdankte. Bollnow war zeitweise Schüler Martin Heideggers, zunächst in Marburg, dann zwei Semester lang in Freiburg gewesen. Die Begegnung mit Heidegger und seiner frühen Philosophie bedeutete für ihn „eine entscheidende Erfahrung; denn hier trat dem, was von der lebensphilosophischen Seite her in einer gewissen Unverbindlichkeit geblieben war, jedenfalls dahin neigte, etwas Absolutes, Festes entgegen, das gewaltsam in das Leben eingriff, und man hatte das Gefühl: Wenn wir auch auf noch soviel Reichtum des Lebens verzichten müssen, so ist in der Hier erfahrenen Unheimlichkeit und Bedrohlichkeit der Welt, in dieser uns unwiderstehlich erfassenden Angst und im Durchhalten dieser Angst bis zum Erfahren dessen, was in der Existenzphilosophie dann als Existenz bezeichnet wurde, etwas unbedingt Forderndes in dieser sonst so unverbindlichen Welt, also eine absolute Verbindlichkeit gefunden.“<sup>1</sup>

Aber Bollnow schien, daß „durch Heideggers konkrete Analysen der Alltäglichkeit, der Zweideutigkeit und des Geredes, der Angst, der Sorge usw. und vor allem des Verhältnisses zum Tode [...] nur die eine Seite unsres Daseins getroffen war“, und so suchte er „nun auch die andre Seite in den Blick zu bekommen. Aus dieser Auseinandersetzung ist

---

<sup>1</sup> Hans-Peter Göbbeler/Hans-Ulrich Lessing (Hrsg.): Otto Friedrich Bollnow im Gespräch. Mit einem Vorwort von Frithjof Rodi, Freiburg/München 1983, S. 24f.

dann das Buch über „Das Wesen der Stimmungen“ entstanden.“<sup>2</sup> Aber der Entschluß zu seiner Abfassung „kam erst mit dem Kriegsbeginn. Ich war vom ersten Tag an überzeugt, daß der Krieg zum Unglück führen müsse und hatte ernsthaft damit gerechnet, daß ich den Krieg nicht überleben würde. Daraus entstand der Plan, das Ergebnis meiner bisherigen Forschungen, gewissermaßen als ein philosophisches Testament, zusammenzufassen. Auf der einen Seite kann ich sagen, es ist die Zusammenfassung meines philosophischen Denkens bis zu diesem Zeitpunkt, und insofern betrachte ich es immer noch als ein Hauptwerk. Auf der andern Seite scheint mir eine gewisse Unreife unverkennbar zu sein, die dadurch bedingt ist, daß damals keine Zeit mehr zu bleiben schien, das Buch in Ruhe ausreifen zu lassen, weil der Druck des Krieges auf baldigen Abschluß drängte. So sind die späteren Teile etwas übereilt abgeschlossen.“<sup>3</sup>

Es wird wohl dieses Bewußtsein des Unfertigen gewesen sein, wie es auch dem der dritten Auflage von 1956 beigefügten Vorwort zu entnehmen ist, das Bollnow bewog, die zweite Auflage (sie erschien noch während des Krieges 1943) und die dritte Auflage mit Ergänzungen zu versehen, Streichungen und Umstellungen vorzunehmen. Eine nähere Analyse dieser Änderungen muß ich mir ersparen, zumal sich bei genauerem Hinsehen zeigt, daß sie – etwa durch Aufteilung und Neuordnung von Kapiteln und Unterabschnitten und die dadurch erforderliche Neufassung von Zwischenüberschriften – manchmal größer erscheinen, als sie in Wirklichkeit sind. *Eine* wesentliche Ergänzung der zweiten und aller folgenden Auflagen gegenüber der Erstfassung, die zu-

---

<sup>2</sup> Ebd., S. 25 f.

<sup>3</sup> Ebd., S. 28. Bollnows Werk „Das Wesen der Stimmungen“ wird im Folgenden sowohl nach der 2. (durchgesehenen und erweiterten) Auflage als auch nach der 3. (durchgesehenen und erweiterten) Auflage zitiert (Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1943 bzw. <sup>3</sup>1956).

gleich die bei weitem umfangreichste ist, sei aber schon hier namhaft gemacht, weil sie später, im zweiten Abschnitt meiner systematisch orientierten Erörterungen, der Sache nach eine Rolle spielen wird. Es handelt sich um Kapitel 9 des ersten Teils von Bollnows Buch, der die Überschrift trägt: „Das Verhältnis der gehobenen zu den gedrückten Stimmungen.“ Jenes Kapitel schließt diesen Teil ab, indem es, das Verhältnis von „Stimmung und Haltung“ bedenkend, das vorausgehende Kapitel mit dem Titel „Die Herrschaft über die Stimmungen“ weiterführt.

Der enge Rahmen dieses Beitrags erlaubt es nicht, den ganzen Reichtum dieses Buches auszubreiten; eine ins einzelne gehende Auseinandersetzung muß ebenfalls unterbleiben. Um aber den beabsichtigten systematischen Zugang zum Problem der Stimmungen zu eröffnen, soll in einem ersten Abschnitt die begriffliche Logik unseres Empfindungs- und Gefühlsvokabulars zur Sprache kommen, was heißt: Es sollen die begrifflichen Hauptunterscheidungen umrissen werden, die die verschiedenen Verwendungen und damit die Bedeutungen der sprachlichen Ausdrücke des Empfindens, Fühlens und Gestimmtseins ausmachen. Dadurch wird sich, so hoffe ich, die Eigenart der Stimmungen – ihr „Wesen“, wie Bollnow sagt – verdeutlichen. Der zweite Abschnitt wendet sich dann dem Grund- und Hauptproblem zu, das Bollnow vor allem in Auseinandersetzung mit Heidegger beschäftigt: die Frage nach der Stellung der Angst im Gesamt der Möglichkeiten des Menschen gestimmt zu sein.

#### I. Zur begrifflichen Logik der Empfindungswörter

Unsere Sprache ist zwar reich an Ausdrücken für die Vielfalt der Phänomene im Bereich der Empfindungen und Gefühle, aber sie nimmt häufig keine scharfen, manchmal überhaupt keine terminologisch eindeutigen Unterscheidungen zwischen den hier bedeutsamen Phänomenklassen vor. Ein

gutes Beispiel für diesen Sachverhalt sind die vorhin benutzten Substantive ‚Empfindung‘ und ‚Gefühl‘, besser noch die Verben ‚empfinden‘ und ‚fühlen‘. Sie werden fast unterschiedslos sowohl für den sensitiven als auch für den affektiven Bereich verwendet. Die der Bildungssprache angehörenden Wörter ‚sensitiv‘ und ‚affektiv‘ sind allerdings um nichts klarer als die zuvor verwandten Wörter ‚empfinden‘ und ‚fühlen‘. Sie sollen an dieser Stelle nur an ein von mir bei Ihnen vermutetes Vorverständnis appellieren, das aber erst noch kritisch zu klären und einzuholen ist. Dabei möchte ich allerdings nach Möglichkeit an Wortgebrauche der Alltagssprache anknüpfen, ihre Bedeutung aber auf eine einzige zentrale Verwendung begrenzen, die Vielfalt ihrer gewöhnlichen Bedeutungen also abschneiden, um sie so für den philosophischen Diskurs brauchbar zu machen. Die so erreichte Eindeutigkeit in der philosophischen Verwendung eines Wortes ist natürlich nicht zwingend. Es bleibt jedem überlassen, andere Wörter terminologisch auszuzeichnen. Wichtig und im philosophischen Sinne diskussionswürdig sind dagegen die vorgenommenen Unterscheidungen selbst sowie das begriffliche Netz, in dem sie verankert und miteinander verknüpft sind. Dieses Netz ist natürlich nichts Abstraktes, sondern unser gemeinsames Leben und das diesem eigene gemeinsame Tun und Verstehen, das sich u. a. sprachlich artikuliert.

Beginnen wir unsere begriffliche Analyse mit der Unterscheidung zwischen Wahrnehmungen und Empfindungen. Manchmal, zumal in philosophischer Diktion, werden Sinneswahrnehmungen allgemein als ‚Sinnesempfindungen‘ bezeichnet. Ich möchte als ‚Empfindung‘ hier aber nur jene Wahrnehmung bezeichnen, die *notwendig mit dem Bewußtsein ihrer selbst* verbunden ist. Das meint kein reflexives Bewußthaben, das dasein, aber auch fehlen kann, sondern eine Selbstbewußtheit, die unabdingbar zur Wahrnehmung

selbst gehört. Sehen, Hören, Riechen, Schmecken sind nicht von dieser Art, wohl aber Tasten und allgemein Berühren, jedenfalls solange sich der berührte Gegenstand durch wechselnden Druck und wechselnde Bewegung dem Tastsinn bemerkbar macht. Bekanntlich ist die gesamte Oberfläche unseres Leibes wie auch gewisse Innenflächen ein solches Wahrnehmungs- und zugleich Empfindungsorgan. Aber auch Wahrnehmungen, die normalerweise nicht zugleich den Charakter von Empfindungen haben, können von solchen begleitet sein. Mir ist im Augenblick nur der, freilich markante, Fall der Schmerzempfindung geläufig: Ist die Seh-, Hör-, Geruchs- oder Geschmackswahrnehmung zu intensiv, berührt sie (physiologisch) aufgrund der Stärke des Reizes die Grenzen der Wahrnehmungsfähigkeit des Organs, dann schmerzt die Wahrnehmung physisch. Oder muß man nicht eher sagen, daß das Wahrnehmungsorgan schmerzt? Ich lasse das offen.

Von den bisher betrachteten körperlichen sind die *seelischen* Empfindungen abzuheben. Zu ihnen gehören die Affekte und Emotionen, für deren Bezeichnung ich die Wörter ‚Gefühl‘ und ‚Stimmung‘ reserviere. Gefühl und Stimmung seien terminologisch, vielleicht in Abweichung von manchen Verwendungen dieser Ausdrücke in der Umgangssprache, so unterschieden, daß mit ‚Gefühl‘ eine seelische *Bewegung*, und zwar eine solche des *Gemüts*, also eine *Gemütsbewegung* und mit ‚Stimmung‘ ein seelischer *Zustand*, und zwar einer des *Gemüts*, also ein *Gemütszustand* gemeint ist. Die Klasse der Gefühle läßt sich aber mit Bollnow<sup>4</sup>, Heidegger<sup>5</sup> und Wittgenstein<sup>6</sup> weiter untergliedern, und zwar in *gerichtete*

---

<sup>4</sup> Das Wesen der Stimmungen, a. a. O., S. 20–23 / 34–38.

<sup>5</sup> Sein und Zeit, Tübingen 101963, S. 186.

<sup>6</sup> Zettel. In: Schriften, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1970, S. 283–429, hier 386; Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. In: Werkausgabe, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1984, S. 246.

und *ungerichtete* Gefühle. Erstere sind auf einen Gegenstand oder besser: einen Sachverhalt, z. B. eine Situation oder eine Person, bezogen, letztere nicht. Beispiele für gerichtete Gefühle sind Furcht (Furcht-vor ..), Zorn (Zorn-auf ..), Freude (Freude-an ..), Trauer (Trauer-über ..). Ist die Furcht ungerichtet, so hat sich seit Kierkegaard und Heidegger für sie in philosophischen Debatten ‚Angst‘ als Terminus eingebürgert. Aber hier ist achtzugeben: Kierkegaard und Heidegger meinen mit ‚Angst‘ eine Stimmung. Angst kann aber auch ein ungerichtetes Gefühl sein, etwa wenn ein Kind sich im Dunkeln oder im Wald ängstigt. Legt man die umgangssprachliche Verwendung des Wortes ‚Angst‘ zugrunde, so wäre zu sagen, daß es sowohl gerichtete als auch ungerichtete Angstgefühle bezeichnet. Ähnlich scheint es sich mit den Wörtern ‚Hoffnung‘, ‚Ehrfurcht‘, ‚Staunen‘ zu verhalten. Bei den nicht-gerichteten Gefühlen lassen sich wohl häufig Entsprechungen auf der Seite der Stimmungen ausmachen, und dann mögen die Unterschiede in den Grenzbereichen ins Fließen geraten.

Heidegger hat in „Sein und Zeit“ die Gemütsbewegungen und -zustände unter den Oberbegriff der Stimmungen gebracht und diesen eine gegenüber der Verstandes- und Vernunftkenntnis ursprünglichere Form des Erschließens zugesprochen, nämlich des Daseins des Menschen als In-der-Welt-sein und darin sich selbst Überantwortetsein<sup>7</sup>. In den gerichteten ‚Stimmungen‘ wie der Furcht bringe sich die *existentielle Befindlichkeit* des individuellen menschlichen Daseins zum Ausdruck<sup>8</sup>, die in der Regel die Uneigentlichkeit der Existenz eines Menschen dokumentiere<sup>9</sup>; in den ungerichteten ‚Stimmungen‘ wie der Angst drücke sich eher die *existentiale Konstitution* des menschlichen Daseins schlecht-

---

<sup>7</sup> Sein und Zeit, a. a. O., § 29.

<sup>8</sup> Ebd., § 30.

<sup>9</sup> Ebd., S. 341 f.; vgl. S. 136.

hin und universell aus<sup>10</sup>. In allen Stimmungen, mit besonderer Prägnanz in der Angst, ist für Heidegger das Dasein in seiner Eigenart, nämlich als Geworfenes und Sich-selbst-Überantwortetes, als *Zu-sein* erschlossen<sup>11</sup>. Nachzufragen ist, worin im einzelnen die Erschließungsmöglichkeiten der Gefühle und Stimmungen bestehen. Hier möchte ich mich der kritischen Diskussion bedienen, die Ernst Tugendhat seinerzeit geführt hat<sup>12</sup>.

Wie Heidegger seine Analysen exemplarisch an der Furcht und der Angst durchführend bestimmt Tugendhat die Furcht mit Aristoteles als „Unlust oder Verwirrung aus der Vorstellung eines künftigen Übels, das für den Betreffenden schädlich oder schmerzlich ist“<sup>13</sup>, und bemerkt: „Die Meinung, daß mir ein Übel droht, ist offenbar nicht in der Furcht fundiert, sondern diese in jener.“<sup>14</sup> Heidegger möchte demgegenüber behaupten, daß sich etwas erst in der Furcht als bedrohlich zeige und erweise. Das ist jedoch nicht plausibel. Vielmehr muß etwas als bedrohlich erkannt oder wenigstens eingeschätzt sein, damit es gefürchtet wird. Und diese Erkenntnis oder Einschätzung braucht nicht mit Furcht verbunden zu sein; man kann etwas für bedrohlich halten, ohne dabei Furcht zu empfinden. Allerdings zeigt sich an dieser Stelle, daß es unzureichend ist zu sagen, gerichtete Gefühle bezögen sich auf Sachverhalte – von Tugendhat auch „intentionale“ oder propositionale Gegenstände“ genannt<sup>15</sup> –, „vielmehr handelt es sich immer um Sachverhalte der Art, daß etwas für mich oder für einen anderen

---

<sup>10</sup> Ebd., § 40.

<sup>11</sup> Ebd., S. 134 f.

<sup>12</sup> Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a. M. 1979, S. 200 f.

<sup>13</sup> Aristoteles: Rhetorik, 1328a21 f.

<sup>14</sup> Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, a. a. O., S. 201.

<sup>15</sup> Ebd., S. 200 f.

als gut oder schlecht erscheint.“<sup>16</sup> Aber diese *Bewertungen* werden nicht durch die sachverhaltsbezogenen Gefühle vorgenommen. Wohl aber läßt sich an ihnen für einen selbst und für andere das eigene *Betroffensein* durch einen Sachverhalt ablesen. Gefühle *sind* diese persönliche Betroffenheit und machen dann, auch ihrer Intensität und Tiefe nach, dem so Betroffenen wie auch anderen, vor allem durch den unterstellten Ausdruck des Gefühls, Art und Ausmaß dieses Betroffenseins klar. Insofern haben Gefühle durchaus erschließenden Charakter: Sie offenbaren, mit Heidegger gesprochen, die subjektive Befindlichkeit eines Menschen, jedoch, wo es sich um gerichtete Gefühle handelt, entgegen Heideggers Ansicht nicht das Dasein schlechthin und im Ganzen und in seiner reinen Faktizität<sup>17</sup>, sondern nur in partikularer, sachverhaltsbezogener Hinsicht. Es ist nun zu fragen, ob und in welchem Sinne die Stimmungen, zumal die der Angst, dies leisten.

## II. Zur Auseinandersetzung Bollnows mit Heidegger

Bollnow charakterisiert sein Vorgehen in „Das Wesen der Stimmungen“ so: Ganz äußerlich könnte man den neuen Ansatz vielleicht so bestimmen, daß die Existenzphilosophie bisher nur die ‚gedrückten‘ Stimmungen fruchtbar gemacht hat und in ihrem ganzen Aufbau entscheidend von diesem Ausgangspunkt bestimmt bleibt, und daß darum die Frage nach der Überwindung der Einseitigkeiten der Existenzphilosophie ganz wie von selbst an eine Anthropologie der ‚gehobenen‘ Stimmungen verwiesen ist, wobei unter ‚gehobenen‘ Stimmungen in einer vorläufig ganz allgemeinen Weise der Bereich des Heiter-, Lustig-, Fröhlich-, Glück-

---

<sup>16</sup> Ebd., S. 202.

<sup>17</sup> Vgl. Sein und Zeit, a. a.O., S. 134 f.



lichseins usw. verstanden werden soll.“<sup>18</sup> Bollnow will aber seine Untersuchung nicht als „bloße Ergänzung“, sondern als „neuen Ansatz“ verstanden wissen, der zu neuen Fragestellungen führt; vor allem für den Aufbau einer philosophischen Anthropologie verspricht sich Bollnow hieraus wichtige Erkenntnisse<sup>19</sup>. Bollnow kritisiert in diesem Zusammenhang u. a. an Heidegger, daß er die Angst unberechtigterweise gegenüber den übrigen Stimmungen auszeichne, indem er die letzteren in den Bereich der existentiellen Uneigentlichkeit verbanne<sup>20</sup>. Er stellt die Gegenfrage: „Gibt es nicht auch ein eignes Recht der freundlicheren Seiten des Lebens? Gehören alles Glück und alle Freude schon immer auf die Seite eines bloßen Sich-verschließens vor der Unheimlichkeit des Daseins?“<sup>21</sup>

Bollnow selbst aber kommt trotz der proklamierten grundsätzlich positiven Einstellung zu Gefühlen und Stimmungen von seinem anthropologisch der Tradition verpflichteten Ansatz her, der den vernünftigen, vor allem ethisch inspirierten Umgang mit ihnen fordert, zu Heidegger entsprechenden Wertungen<sup>22</sup>. Das wird besonders in der zweiten Auflage eingefügten Auseinandersetzung mit Hans Lipps' 1941 erschienenem Werk „Die menschliche Natur“ deutlich<sup>23</sup>. Hier kommt Bollnow zu dem Ergebnis, „daß die Stimmung sowohl als tragender Grund immer vorhanden ist als auch sich dann in besonderen Fällen hervordrängen kann, daß sie einmal als Untergrund alle höheren seelischen Leistungen ermöglicht und dann doch wieder als überquel-

---

<sup>18</sup> Das Wesen der Stimmungen, a. a. O., S. 260/376.

<sup>19</sup> Ebd., S. 260 f./376 f. Helmut Fahrenbach ist auf diese für Bollnows philosophisches Schaffen zentrale Intention ausführlich eingegangen (s. in diesem Band S. 80 ff.); ich beschäftige mich mit ihr hier nur für den Bereich der Stimmungen.

<sup>20</sup> Ebd., S. 262/378

<sup>21</sup> Ebd., S. 262 f./378.

<sup>22</sup> Ebd., Kap. 8.

<sup>23</sup> Ebd., Kap. 9, bes. S. 2124–130/3144–150.

lende Macht alles höhere und selbständigere Leben zerstört.“<sup>24</sup> Ich muß hier der Versuchung widerstehen, mich zur Ethik oder Pädagogik der Stimmungen zu äußern, betone vielmehr die von Heidegger und Bollnow nicht deutlich genug herausgearbeitete Unterscheidung zwischen Grundstimmungen bzw. Grundbefindlichkeiten und sonstigen Stimmungen oder Befindlichkeiten. Sie ist zur Klärung der Felder, auf denen sich Bollnow und Heidegger bezüglich unseres Themas bewegen, entscheidend. Während Heideggers Interesse auf die Grundstimmungen abhebt – geht es ihm doch um eine Existentialontologie des Daseins –, konzentriert sich Bollnow auf die Vielfalt der Stimmungslagen im existentiellen Bereich, bezieht in seine Betrachtungen allerdings auch die Grundstimmungen mit ein, vornehmlich aber in ihren ‚gehobenen‘ Erscheinungsformen. Aber auch Heidegger kennt natürlich die Vielfalt und Vielgestaltigkeit der Stimmungen. So illustriert er seine These, daß das Dasein immer schon gestimmt sei, durch den Hinweis auf die jedem geläufige Erfahrung des Stimmungswechsels<sup>25</sup> und die menschliche Fähigkeit, einen solchen ggf. auch herbeizuführen, „mit Wissen und Willen der Stimmung Herr“ zu werden, was aber, wie schon Spinoza meinte<sup>26</sup>, „nie stimmungsfrei, sondern je aus einer Gegenstimmung“ geschieht<sup>27</sup>.

Aufgrund ihrer anthropologischen und existentiellen Bedeutung rechtfertigen die Grundstimmungen aber eine eingehendere philosophische Betrachtung. Grundstimmungen – sei Heideggers, Bollnows und auch meine These – bringen das Ganze des Daseins eines Menschen vor sich selbst. In ihnen ist ihm der Grundcharakter seines Daseins im Ganzen

---

<sup>24</sup> Ebd., S. <sup>2</sup>129 / <sup>3</sup>149.

<sup>25</sup> Sein und Zeit, a. a. O., S. 134.

<sup>26</sup> *Ethica more geometrico demonstrata*, IV 7.

<sup>27</sup> Sein und Zeit, a. a. O., S. 136.

erschlossen. Zwei solcher Grundcharaktere drängen sich auf: das Glücklichsein und das Unglücklichsein. Ersteres zeigt das Dasein mit sich selbst im Einklang, es ist froh darüber, daß es da ist; letzteres zeigt an, daß das Dasein mit sich selbst zerfallen ist, von Zweifeln an seiner Sinnhaftigkeit geplagt wird oder sich gar verzweifelt sein Nichtsein wünscht. Allerdings ist das Glücklichsein hier nicht so zu verstehen, daß dem Menschen alles nach Wunsch und Willen gehe<sup>28</sup> – jedenfalls nach dem gewöhnlichen Verständnis dieser Formel. Deshalb ist auch Tugendhats allgemeine Charakteristik unzureichend hinsichtlich der Grundstimmungen, wenn er schreibt: „In der Stimmung erleiden wir den Rückstoß des Erfolgs und Mißerfolgs unseres Wollens und Wünschens. Und insofern ‚geht es‘ uns ‚gut‘ oder ‚schlecht‘.“<sup>29</sup> Angemessener ist seine Formulierung: „Im Glück wird dasselbe bejaht, was im Unglück verneint wird, das In-der-Welt-Sein, und das ‚Ja‘ vollzieht sich wie jedes ‚Ja‘ auf dem Hintergrund eines möglichen ‚Nein‘ und umgekehrt.“<sup>30</sup> Das Mißverständnis, das diese Sätze vermitteln können, als verdanke sich das Glücklich- und Unglücklichsein einer freien Stellungnahme, korrigiert Tugendhat, indem er „das gewissermaßen passive, antwortende ‚Ja‘/‚Nein‘, das wir bei der Befindlichkeit als Bejahung und Verneinung des Existierensmüssens kennengelernt haben“, und „das aktive, wählende ‚Ja‘/‚Nein‘, das zum Wünschen und Wollen selbst gehört und insofern auch zu unserem Tun“, einander gegenüberstellt<sup>31</sup>. Und weiter: „In dem ‚Ja‘ und ‚Nein‘-Sagen, um das es hier geht, artikuliert sich vielmehr der Wille, der ‚Lebenswille‘, aber dieser ist nur, was er ist, aus dem so-

---

<sup>28</sup> Dies ist auch die Formulierung Kants. Vgl. dazu meine Diskussion in: *Kants kritische Religionsphilosophie* (Kant-Studien, Beiheft 124), Berlin/New York 1990, § 2.

<sup>29</sup> *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, a. a. O., S. 208.

<sup>30</sup> Ebd., S. 209.

<sup>31</sup> Ebd., S. 213.

und-so-Betroffensein vom ‚Daß ich bin und zu sein habe‘, das in der Stimmung erfahren wird.“<sup>32</sup>

Diese beiden Zitate werfen aber ihrerseits eine neue Frage auf. Nach Heidegger artikuliert sich das Betroffensein vom ‚Daß ich bin und zu sein habe‘ in der Grundstimmung der Angst. Sie ist nach ihm die Grundbefindlichkeit des Daseins. Meines Erachtens ist das Problem des Verhältnisses der Angst zu den übrigen Grundstimmungen, das weder Heidegger noch Bollnow noch Tugendhat ansprechen, so zu lösen, daß der Angst entgegen der von Bollnow<sup>33</sup> und Tugendhat<sup>34</sup> vorgenommenen Subsumtion unter die gedrückten bzw. die negativen Stimmungen ein besonderer Status zuerkannt wird. Sie ist den beiden Grundstimmungen des Glücklich- und des Unglücklichseins vorgeordnet, weil sie kein *So-oder-so*-Betroffensein vom ‚Daß ich bin und zu sein habe‘ ist, sondern Betroffensein einfachhin vor jeder näheren Qualifizierung. Diese Auffassung kommt Heideggers Verständnis der Angst wohl am nächsten: Der Mensch, im Kierkegaardschen Sinne ein Selbst – d. h. ein Wesen, das sich zu sich selbst verhält und verhalten muß und das sich zu diesem Selbstverhältnis noch einmal verhält und verhalten muß<sup>35</sup> –, erfährt sich unausweichlich zur Führung seines Lebens, zur Entscheidung über sein Dasein aus der Mitte dieses Daseins heraus aufgerufen. Er ist in diesem Sinne unaufgebbar zur Freiheit bestimmt, und zwar nicht etwa nur im Hinblick auf einzelne Situationen *in* seinem Leben und *in* seiner Welt, sondern auch und vor allem in bezug auf sein Leben *als ganzes* in der Welt *im ganzen*. Die Angst ist nun die *reine Betroffenheit durch das Daß dieses Zu-seins*. Sie er-

---

<sup>32</sup> Ebd., S. 209.

<sup>33</sup> Das Wesen der Stimmungen, a. a. O., S. 255–63 / 71–79.

<sup>34</sup> Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, a. a. O., S. 208 f.

<sup>35</sup> Die Krankheit zum Tode, In: Werke, Bd. 4, Hrsg.: Liselotte Richter, Reinbek 1962, S. 13; vgl. dazu die Analysen bei Tugendhat, a. a. O., S. 158–162.

scheint als die angemessene spontane ‚Antwort‘ des Daseins auf die durch nichts überbietbare Bedeutsamkeit dieser seiner Verfassung, ohne daß diese ‚Antwort‘ schon ein so oder so qualifiziertes Betroffensein darstellte. Sie würde somit begrifflich den beiden angedeuteten Weisen des positiven oder negativen Betroffenseins, also des Glücklich- oder des Unglücklichseins, voraus- und zugrundeliegen.

Bollnow greift auch Heideggers Deutung der Angst auf, die er in seiner Freiburger Antrittsvorlesung von 1929 mit dem Titel „Was ist Metaphysik?“ vorgetragen hatte. Bollnow sieht den von Heidegger verschwiegenen Anschluß seiner Angstdeutung an Kierkegaards Angstanalyse, die die Angst in Verbindung zum Nichts bringt<sup>36</sup>. Heidegger wird dahin durch die Ungerichtetheit geführt, die seiner Auffassung in „Sein und Zeit“ nach den Stimmungen insgesamt eigen ist und bei ihm „Unbestimmtheit“ heißt<sup>37</sup>, wobei ‚unbestimmt‘ nicht den Sinn von ‚vage‘ hat, sondern als ‚bestimmungslos‘ im Sinne von ‚unbestimmbar‘ zu verstehen ist: „Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt. Diese Unbestimmtheit läßt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende nicht ‚relevant‘ ist. Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet.“<sup>38</sup> Diese ‚völlige Unbestimmtheit des Wovor der Angst‘ gilt aber nur hinsichtlich kategorialer Bestimmungen. Die Angst – so stellt sich nun überraschenderweise heraus – hat nach Heidegger durchaus ein, freilich überkategoriales, Wovor, ist also gerichtet, orientiert: nämlich auf „*die Welt als solche*“ bzw. „*das In-der-Welt-sein*“

---

<sup>36</sup> Das Wesen der Stimmungen, a. a. O., S. 58 f. Vgl. Søren Kierkegaard: Der Begriff Angst. In: Werke, Bd. 1, Hrsg.: L. Richter, Reinbek 1960.

<sup>37</sup> Sein und Zeit, a. a. O., S. 186–188.

<sup>38</sup> Ebd., S. 186.

*selbst*“, so daß die Angst „allererst die *Welt als Welt*“ erschließt<sup>39</sup>.

Zugleich kennt die Angst für Heidegger ein Worum: Auch dieses ist zunächst „das In-der-Welt-sein selbst“, wird aber dann genauer bestimmt als des Daseins „eigentliches In-der-Welt-sein-können“<sup>40</sup> bzw. „das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens“<sup>41</sup>. Mit letzterer Bestimmung wird der Sache nach die angeführte<sup>42</sup> Kierkegaardsche Bestimmung des Selbst in seiner doppelten Selbstbezüglichkeit, und zwar in seinem sich selbst bejahenden Aspekt, eingeholt; formal war sie oben schon im Anschluß an Heidegger formuliert worden, als davon die Rede war, daß in den Stimmungen, vor allem in der Angst, das Dasein als Geworfenes und Sich-selbst-Überantwortetes, als Zu-sein erschlossen sei<sup>43</sup>. Im folgenden identifiziert Heidegger dann ausdrücklich das Wovor und das Worum der Angst und hebt hervor: „Die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, daß in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzelt, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, daß mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist.“<sup>44</sup> Ob diese Identifikation plausibel ist, mag hier dahingestellt bleiben.

Zuvor aber hatte Heidegger die kategoriale Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit der Angst mit Kierkegaard – allerdings ohne ihn hier zu erwähnen<sup>45</sup> – so charakterisiert: Die

---

<sup>39</sup> Ebd., S. 187.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Ebd., S. 188.

<sup>42</sup> S. oben Anm. 35.

<sup>43</sup> S. oben Anm. 11.

<sup>44</sup> *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 188; im Original kursiv.

<sup>45</sup> Heidegger geht in „*Sein und Zeit*“ auf Kierkegaard in drei Anmerkungen kritisch ein: S. 190 Anm. 1, S. 235 Anm. 1 und S. 338 Anm. 1.

Angst hat ein Wovor, aber dieses ist kategorial-innerweltlich nirgends. „Nirgends‘ aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesenhaft räumliche In-Sein. Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon ‚da‘ – und doch nirgends, es ist so nah, daß es beenzt und einem den Atem verschlägt – und doch nirgends. – Im Wovor der Angst wird das ‚Nichts ist es und nirgends‘ offenbar. Die Aufsässigkeit des innerweltlichen Nichts und Nirgends besagt phänomenal: *das Wovor der Angst ist die Welt als solche.*“<sup>46</sup> In „Was ist Metaphysik?“ ist nun nicht mehr von der Welt als solcher als dem Wovor der Angst die Rede, sondern nur noch vom Nichts: „Daß die Angst das Nichts enthüllt, bestätigt der Mensch selbst unmittelbar dann, wenn die Angst gewichen ist. In der Helle des Blickes, den die frische Erinnerung trägt, müssen wir sagen: wovor und worum wir uns ängsteten, war ‚eigentlich‘ nichts. In der Tat: das Nichts selbst – als solches – war da.“<sup>47</sup> Es interessiert hier nicht so sehr die Unzulässigkeit der Substantivierung und der damit einhergehenden Ontologisierung von ‚nichts‘ oder die Frage nach der Verständlichkeit der Einführung von Ausdrücken wie ‚das Nichten‘ oder ‚die Nichtung des Nichts in der Angst‘<sup>48</sup>, sondern eher Heideggers Betonung der anderen Seite dieser Erfahrung des sog. ‚Nichts‘ nämlich der Offenbarkeit des Seienden in seinem, freilich endlichen, *Sein* –, und zwar z. B. mit diesen Worten: „In der hellen Nacht des Nichts der Angst erstet erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist und nicht Nichts. Dieses von uns in der Rede dazugesagte ‚und nicht Nichts‘ ist aber keine nachgetragene Erklärung, sondern die

---

<sup>46</sup> Ebd., S. 186 f.

<sup>47</sup> Was ist Metaphysik? In: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S. 1–19, hier 10.

<sup>48</sup> Ebd., S. 11 u. ö.

vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt. Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches.<sup>49</sup> So „erwacht erst die eigentlich metaphysische Fragestellung nach dem Sein des Seienden. Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden.“<sup>50</sup> Abschließend kann Heidegger deshalb als „die Grundfrage der Metaphysik“ formulieren, unausgesprochen eine Wendung von Leibniz<sup>51</sup> aufgreifend: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“<sup>52</sup>

Diese Frage mag in der Tat in die Metaphysik führen, aber zunächst und vor allem kann sie Ausdruck des Sich-wunders, des Staunens angesichts des gleichsam vom Nichtsein durchschossenen Seins des Seienden sein, zuerst und vor allem natürlich angesichts des Daseins in seiner spezifischen Zeitlichkeit, Endlichkeit. Die Angst scheint somit nicht nur das Sich-ängsten des Daseins angesichts seiner Freiheit von ihnen, angesichts seiner Endlichkeit und Zeitlichkeit sowie angesichts der ihm auferlegten Notwendigkeit, zu all dem Stellung zu nehmen, zu enthalten, sondern auch das Staunen angesichts dieses Wunders der Existenz. Dieses Staunen mag vielleicht im Sinne Kants auch als Achtung aus dem Bewußtsein der Erhabenheit der menschlichen Natur und ihrer Bestimmung verstanden werden<sup>53</sup>. Religionsphänomenologisch ist diese Zweiseitigkeit als *mysterium tremendum et*

---

<sup>49</sup> Ebd., S. 11 f.

<sup>50</sup> Ebd., S. 16 f.

<sup>51</sup> Ausdrücklich, und zwar kritisch, geht Heidegger in der 1949 veröffentlichten Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ auf Leibniz' Formulierung ein (in: Wegmarken, a. a. O., S. 195–211, hier 210 f.

<sup>52</sup> Ebd., S. 19.

<sup>53</sup> Vgl. meine in Anm. 28 angeführte Untersuchung zu Kants Religionsphilosophie, § 13.



*fascinosum* angesprochen worden<sup>54</sup>. Heidegger selbst verdeutlicht das hier Gemeinte im 1943 erschienenen Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“: „Die Bereitschaft zur Angst ist das Ja zur Inständigkeit, den höchsten Anspruch zu erfüllen, von dem allein das Wesen des Menschen getroffen ist. Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist. Der also in seinem Wesen in die Wahrheit des Seins Gerufene ist daher stets in einer wesentlichen Weise gestimmt. Der klare Mut zur wesenhaften Angst verbürgt die geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins. Denn nahe bei der wesenhaften Angst als dem Schrecken des Abgrundes wohnt die Scheu. Sie lichtet und umhegt jene Ortschaft des Menschenwesens, innerhalb deren er heimisch bleibt im Bleibenden.“<sup>55</sup>

Heidegger spricht hier ausdrücklich von der Bereitschaft und dem Mut zur Angst<sup>56</sup>. Hiermit meint er, was er in „Sein und Zeit“ die „Eigentlichkeit der Existenz“ nennt<sup>57</sup>. Ein Dasein, das sich so sich selber stellt, erfährt in der Erfahrung der eigenen Nichtigkeit zugleich das Sein. Die Unheimlichkeit der Leere verbindet sich mit dem Heimischsein, der „Schrecken des Abgrundes“ mit der „Scheu“, andernorts bei Heidegger mit dem „Dank“<sup>58</sup>, bei Meister Eckhart mit der Freude<sup>59</sup>. Mir scheint: Die Angst bleibt; denn der Abgrund, die Leere, das sog. ‚Nichts‘ bleiben; sie gehören ja zur Existenz. Auch die Offenbarung des Seins am Grund der Angst

---

<sup>54</sup> Vgl. Rudolf Otto: Das Heilige, Breslau 1917, München <sup>40</sup>1971.

<sup>55</sup> In: Wegmarken, a. a. O., S. 99–108, hier 103.

<sup>56</sup> Später (ebd., S. 105 f.) steigert Heidegger den Mut zum Opfermut – eine angesichts des massenhaften Mißbrauchs des Heroismus junger Menschen im Krieg durch den Nationalsozialismus ohne nähere Qualifizierungen gemachte Äußerung, von der sich Heidegger auch später meines Wissens nicht distanziert hat.

<sup>57</sup> Sein und Zeit, a. a. O., §§ 53, 62 u. ö.

<sup>58</sup> Vgl. z. B. das Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“, a. a. O., S. 105–107.

<sup>59</sup> Vgl. Josef Quint (Hrsg.): Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate, München <sup>3</sup>1969, S. 384.

vertreibt oder vernichtet sie nicht nach Heideggers Auffassung, wie ich sie verstehe. Diese Offenbarkeit ist ja die Antwort auf die Bereitschaft zur Angst, welche Bereitschaft ihrerseits eine bleibende zu sein hat. Der Mangel an Bereitschaft – die Uneigentlichkeit des Daseins, das sich sein eigenes Wesen verhüllt – führt in die Verzweiflung. Und hierfür sind die Analysen Kierkegaards in „Die Krankheit zum Tode“ einschlägig. Das braucht hier nicht mehr ausgeführt zu werden.

Damit scheint sich mir die vorhin im Vorgriff skizzierte Struktur zu bestätigen: Die Angst ist die primäre Grundstimmung, die kein So-oder-so-Betroffensein darstellt, sondern Betroffenheit durch das reine Daß des Zu-seins, und deshalb auch nicht unter die gedrückten Stimmungen zu zählen ist. Erst die – in Tugendhats Sprechweise – Ja- bzw. Nein-Stellungnahmen lassen sich möglicherweise stimmungsmäßig einordnen. Die Bereitschaft zur Angst und zur Übernahme des Sich-selbst-zur-Existenz-Überantwortetseins sowie die dadurch geschehende Offenbarung des Seins inmitten des Nichts des Daseins bringen mit sich: Ehrfurcht, Freude, Heiterkeit – kurz: das Glücklichsein, wie andererseits die Angst vor der Angst oder ihre Verdrängung und das Sich-verschließen vor oder das Aufbegehren gegen die Grundverfassung des Daseins tödliche Langeweile bzw. Haß und Verzweiflung zur Folge haben kurz: das Unglücklichsein. –

Natürlich ist diese Kurzcharakteristik ganz ungeschützt vortragen. Es wäre selbstverständlich genauer zu prüfen, ob die genannten ‚gehobenen‘ Grundstimmungen der Ehrfurcht, Daseinsfreude und Heiterkeit, zu deren Beschreibung Bollnow Wesentliches beigetragen hat<sup>60</sup>, und die ge-

---

<sup>60</sup> Außer „Das Wesen der Stimmungen“ vgl. noch: Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, Stuttgart 1955; Die Ehrfurcht, Frankfurt a. M. 1947, <sup>2</sup>1958; Mensch und Raum, Stuttgart 1963, <sup>4</sup>1980.

nannten ‚gedrückten‘ Grundstimmungen der Langeweile, des Hasses und der Verzweiflung nicht auf einen positiven und einen negativen stimmungsmäßigen Kern bezogen werden könnten, der sich dann in der Vielfalt dieser Stimmungen als seine Spiegelungen oder Strahlungen auslegt, häufig dann wohl bedingt oder veranlaßt durch Vorgänge im Leben eines Menschen oder durch sein Verhalten, z. B. durch seine Achtsamkeit auf die übergegenständliche Schönheit der Welt oder des Lebens<sup>61</sup>. Bezeichnet man diesen Kern – wie hier geschehen – als ‚Glücklich–‘ bzw. als ‚Unglücklichsein‘, dann wäre noch genauer das Stimmungshafte dieses ‚Seins‘ zu bedenken. Dazu gäbe aber auch schon der Begriff der Freude Anlaß: Freude an einer Tätigkeit oder Freude am Leben braucht vielleicht gar nicht gefühls- oder stimmungsmäßig bemerkbar zu sein und empfunden zu werden<sup>62</sup>. Um hier zu überzeugenden Klärungen zu gelangen, wäre die Dimension der sich auf das Ganze des Daseins beziehenden Stellungnahmen zu bedenken, die ja von grundsätzlich anderer Art als die partikulären Entscheidungen unseres Alltagslebens sind. Sofern sie eine Bejahung des Daseins als solchen bedeuten, werden sie sowohl von Kant<sup>63</sup> als auch von Bollnow<sup>64</sup> als „Umkehr“ bezeichnet. Außer dieser Problematik einer hier provisorisch so genannten ‚transzendentalen Ethik‘<sup>65</sup> wäre der damit verknüpfte Ganz-

---

<sup>61</sup> Vgl. Simone Weil: *Formes de l'Amour implicite de Dieu*. In: *Attente de Dieu*, Paris 1966, S. 122–214, hier 146–174; dt.: *Formen der impliziten Gottesliebe*. In: *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953, <sup>2</sup>1961, S. 135–234, hier 160–191.

<sup>62</sup> Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1099a7–31; Gilbert Ryle: *An etwas Freude haben*. In: *Begriffskonflikte*, Göttingen 1970, S. 70–86.

<sup>63</sup> Vgl. § 14 meiner in Anm. 28 angeführten Untersuchung.

<sup>64</sup> *Das Wesen der Stimmungen*, a. a. O., S. <sup>2</sup>58 / <sup>3</sup>74.

<sup>65</sup> Vgl. aber Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, § 6.421: „Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. Die Ethik ist transcendent“. Siehe auch Wittgensteins Tagebucheinträge vom 30.7.1916: „Die Ethik ist transcendent“, und vom 24.7.1916: „Die Ethik handelt nicht von der Welt. Die

heits- oder Totalitätsaspekt des Daseins noch genauer zu bestimmen, um die entsprechende Transzendentalität der drei aufgewiesenen Grundbefindlichkeiten der Angst, des Glücklich- und des Unglücklichseins, die ja – wenn Heidegger und Bollnow recht haben – das Dasein des Menschen ganz und gar durchherrschen, deutlicher zu sehen.

Diskussion

Herr Kümmel:

Wenn ich Sie recht verstanden habe, hat die Fragestellung Heideggers mit der Bollnows nichts zu tun und *vice versa*. Anders gesagt, nimmt Bollnow von vornherein die fundamentalontologische Fragestellung nicht auf und ersetzt sie durch eine andere, so daß der Vergleichspunkt fehlt.

Herr Wimmer:

In einem gewissen Sinne ja. Bollnows Analysen sind in dem uns geläufigen Sinne phänomenologisch orientiert, während Heideggers Analysen primär existenzial-ontologisch ausgerichtet sind. Freilich, die Schwierigkeit, die bei Heidegger besteht, ist, daß er ja an phänomenale Tatbestände anschließt, und ich finde, es ist ein sehr gewichtiges Interpretationsproblem, wenn er hier gewisse Sprechweisen terminologisch genauer charakterisiert und auszeichnet, etwa indem er Stimmungen als ungerichtete Gefühle bezeichnet, was Heidegger in „Sein und Zeit“ tut und was Tugendhat nicht

---

Ethik muß eine Bedingung der Welt sein, wie die Logik“ (Schriften, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1960, S. 171 bzw. 170). Das angedeutete Verständnis des Glücklich- und des Unglücklichseins findet m. E. seine Entsprechung in Wittgensteins Tagebucheintragungen vom 5. – 8.7., 14.7., 29.7. sowie 13.8.1916 (ebd., S. 165ff.). Ebenfalls heranzuziehen ist Wittgensteins Vortrag über Ethik aus der Zeit um 1929/30 (engl. Original in: *Philosophical Review* 74 [1965], S. 3–12; dt. in: Joachim Schulte [Hrsg.] : *Ludwig Wittgenstein: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt a. M. 1989, S. 9–19, und in: Wilhelm Baum [Hrsg.] : *Ludwig Wittgenstein: Geheime Tagebücher 1914–1916*, Wien 1991, S. 73–82).

sieht. Er schließt eben doch an Erfahrungen, die wir in unserem Leben machen, und das Problem, das ich am Schluß noch einmal kurz angedeutet habe, ist: Wenn man von Grundstimmungen reden will, was Heidegger, was Kierkegaard hier doch im Auge haben – was ist das Stimmungsmäßige daran? Aristoteles analysiert die Freude an einer Tätigkeit, und Meister Eckhart beschreibt die Freude am Leben einfach dadurch, daß er sagt, daß ich lebe und den Zweck meines Lebens darin sehe, daß ich lebe. Dann entsteht eben hier die Frage: Verträgt das noch die Kategorisierung als Stimmung? Übersteigt hier nicht die Explikation des von Aristoteles, von Meister Eckhart und von Heidegger Gemeinten den Raum unserer gewöhnlichen Erfahrung? Ich habe am Schluß – das ist selbstverständlich auch nur ein Behelf – das Wort transzendental oder Transzendentalität benutzt. Es ist eben zu fragen, in welcher Hinsicht Phänomenologie im gewöhnlichen Sinne des Wortes und Transzendentalphilosophie in ein Verhältnis gebracht werden können. Die Transzendentalphilosophie oder das, was dort bedacht wird, würde leer bleiben, wenn es sich nicht beziehen würde auf unser Dasein, es will ja gerade, mit Kant gesprochen, die Ermöglichungsbedingungen unseres Daseins explizieren. Aber wir können doch wohl kaum davon reden, daß wir diese Bedingungen in einem direkten Sinne von Erfahrung oder Empfindung selber nocheinmal erfahren oder empfinden können. Freilich können wir sie plausibel machen, insofern wir eben mit Kant und auch Heidegger deutlich machen, daß, wollen wir unser Dasein wirklich verstehen als das, was es ist, etwa in bezug auf das Phänomen der Religion in allen Kulturen, gar nicht verzichten können auf Kategorien, die wir mehr oder weniger künstlich markieren müssen, weil wir für sie in der Alltagssprache keine Ausdrücke mehr haben; alltagssprachliche Ausdrücke würden hier zu irreführend sein. Aber wir können dann trotzdem

darauf hinweisen, daß doch jeder Mensch, wenn er diese Überlegung mitvollzieht, das Ergebnis dieser Überlegung, also das, was da transzendental zum Vorschein gekommen ist, akzeptieren muß. Und die Offenheit des menschlichen Daseins und ihre Bewältigungsversuche, etwa in den Religionen oder in anderen Surrogaten usw., macht doch deutlich, daß der Mensch seit eh und je in allen Kulturen sich in seinem Leben als sich selber überantwortet gesehen hat, daß er, mit Heidegger gesprochen, sein Leben zu führen hat, daß er sich selber als ein Zu-Sein auffaßt, das noch nicht ist und erst werden soll, was es ist.

Herr Fahrenbach:

Ein Hinweis erstens zum Tübinger, wenn auch vergangenen, so doch nicht abgeschlossenen Diskurs. Auch Bloch hat Heideggers Befindlichkeit und Stimmungen in einer ganz ähnlichen Weise kritisiert wie Bollnow, nämlich durch Auszeichnung des Stimmungsbegriffs und Zurückweisung des Begriffes der Befindlichkeit. Beide stimmen natürlich auch zentral überein in der anthropologischen Auszeichnung der Hoffnung gegenüber der Heideggerschen Philosophie der Angst. – Ein zweiter Hinweis, was den Phänomenologiebegriff angeht: Bollnow ist methodisch ganz auf eine deskriptive Phänomenologie eingestellt, und da liegt auch seine Stärke, während Heidegger von Husserl her eine transzendente Phänomenologie im Blick hat. – Und ein dritter Punkt, den man hier sicher nicht diskutieren kann: Ich weiß nicht, ob man Glück und Unglück als Grundstimmungen bezeichnen kann, ob das kategorial angemessen ist.