

Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*

Das Thema dieser Betrachtungen ist mit Absicht sehr vorsichtig gewählt, nämlich als das Problem einer Überwindung des Existentialismus, mit dem Nachdruck auf dem Wort Problem. Das soll besagen, daß es sich nicht um die Überwindung des Existentialismus selber handeln kann. Denn eben so, wie der Existentialismus nicht eine spezielle Angelegenheit der Philosophie ist, sondern sich als notwendiger Ausdruck einer umfassenden geistesgeschichtlichen Entwicklung ergeben hat, so ist auch seine Überwindung nur aus der Bewegung des gesamten geistigen Lebens unsrer Zeit heraus möglich. Die Aufgabe der gegenwärtigen Überlegungen ist sehr viel bescheidener. Es soll sich nur darum handeln, das Problem einer solchen Überwindung auszuarbeiten, die Bedingungen deutlich zu machen, die bei einer solchen Überwindung erfüllt sein müssen, und die Richtung anzugeben, die man dabei einzuschlagen hat. Man kann vielleicht darüber hinaus hoffen, mit einer Weckung des Problembewußtseins zugleich offener zu werden für die Ansätze, die sich für eine solche Überwindung in der Gegenwart schon vorfinden. In dieser Aufgabenstellung ist eine doppelte Voraussetzung enthalten, nämlich erstens, daß der Existentialismus eine philosophisch wirklich ernst zu nehmende Bewegung bedeutet. Die geistige Krisis unsrer Gegenwart kommt in ihm zum Ausdruck. Wenn man sich mit dieser Krisis ehrlich auseinandersetzen will, dann gibt es schlechterdings keinen Weg, der am Existentialismus vorbeiführt, und man darf noch nicht deswegen erleichtert aufatmen, weil das modische Geschrei um diese Erscheinung in der letzten Zeit etwas leiser geworden ist. Die andere Voraussetzung, die in dieser Fragestellung enthalten ist, geht dahin, daß der Existentialismus nur der Ausdruck der Krisis unsrer Gegenwart ist, nicht aber schon ihre Lösung. Darum erfordert die erste Feststellung sogleich ihre Ergänzung: Ebenso wenig, wie man sich an dem Existentialismus vorbeischleichen kann, ebensowenig darf man auch in ihm stehen bleiben oder sich gar in ihm versteifen, so sehr in unsrer Gegenwart die Gefahr einer solchen vorsätzlichen Versteifung naheliegt.

*

Was Existentialismus ist, darf an dieser Stelle vorausgesetzt werden. Es genügt, an einige allgemeinste Züge zu erinnern, die für die Behandlung der späteren Fragen unerlässlich sind. Man versteht den Existentialismus bekanntlich aus der gefährlichen Bedrohung des gesamten geistigen Lebens, die man seit den Tagen Nietzsches als den europäischen Nihilismus zu sehen gelernt hat. Nachdem der Glaube an die Vernunft als das tragende Prinzip der Welt und des Lebens verloren gegangen war, war überhaupt die geistige Welt ihrer tragenden Fundamente beraubt worden. Jeder über den einzelnen Menschen hinausgehende Lebensbezug, der ihm einen Halt hätte geben können, hatte sich als trügerisch erwiesen. Und so fand sich der Mensch in einer hoffnungslosen Verlorenheit, preisgegeben der auf ihn eindringenden Sinnlosigkeit und Zerstörung. Die Angst wurde der Ausdruck dieser ganzen ungeheuren Preisgegebenheit. Diese Angst ist um so bedrohlicher, als sie den Menschen in eine Lage versetzt, die ihrerseits die Bedrohtheit noch einmal wieder steigert. Mit dieser umfassenden Angst ist die geistesgeschichtliche Situation bezeichnet, aus der allein die Entstehung des Existentialismus

* Erschienen im Arbeitsprogramm der VHS Tübingen Januar – April 1955, S. 19-23 zur Einführung in den Vortrag von Prof. Dr. Bollnow am 20. Januar im Kornhaus. — Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der folgende Aufsatz nicht identisch mit dem Vortrag am 20. Januar ist. Die Seitenumbrüche des Vorabdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

verstanden werden kann. Das darf nicht falsch aufgefaßt werden. Es soll nicht bedeuten, daß der Existentialismus selber nur einfach der Ausdruck dieser Angst sei. Gewiß, die Angst und die Verzweiflung, die Langeweile und neuerdings auch der Ekel und alle diese beklemmenden dunklen Stimmungen bekommen hier eine Wichtigkeit, die sie in der Geschichte des menschlichen Denkens wohl niemals gehabt haben. Aber sie werden das im Existentialismus nicht, indem der Mensch ihnen einfach nachgibt, sondern indem er ihnen ohne Fluchtversuch standhält und beim Fortbrechen jedes äußeren Halts in sich selber, im innersten Kern der eigenen Person, jenen letzten Halt findet, den die Existenzphilosophie mit ihrem eigentümlichen Begriff der Existenz bezeichnet. Die Existenz bedeutet so jenen innersten Kern im Menschen, der auch dann noch unberührt übrig bleibt, ja dann überhaupt erst richtig erfahren wird, wenn alles, was der Mensch in dieser Welt besitzen und an das er zugleich sein Herz hängen kann, ihm verloren geht oder sich als trügerisch erweist. In diesen Umkreis gehören nicht nur in der äußeren Welt Hab und Gut und bürgerliche Stellung, Gesundheit des Leibes und Gebrauch der Glieder, sondern ebenso sehr auch die Begabungen und Fähigkeiten des Geistes und die schwer zu erwerbenden Tugenden des sittlichen Lebens. In dem, was übrig bleibt, wenn alles dies sich als äußerlich, als letztlich nicht zum Menschen gehörig erweist, in diesem letzten, in keinerlei inhaltlichen Bestimmungen mehr aussagbaren Kern, ergreift der Mensch einen in allen Zerstörungen selber unzerstörbaren Halt, ergreift er die Existenz, und mit ihr zugleich, in demselben unteilbaren Vorgang, das Absolute selbst. Und nur im Durchgang durch alle diese Ängste, in ihrem rückhaltlosen Aushalten, kommt der Mensch zu diesen letzten Seinserfahrungen, ergreift er im Erleben selber die mit keinerlei logischen Deduktionen beweisbare Existenz.

Schon an dieser Stelle müssen wir innehalten. Trotz der großen Bedeutung, die das drohende Nichts in der Existenzphilosophie hat, ist sie doch alles andere als das, was man gemeinhin als Nihilismus bezeichnet; denn sie hat in aller Vernichtung ein Absolutes gefunden, [19/20] und mit Recht macht Jaspers darauf aufmerksam, daß Existieren und Transzendieren nur miteinander in einem einzigen unteilbaren Vorgang möglich sind. Aber damit ist zugleich auch die Grenze gegeben, denn die Existenzphilosophie findet dieses Absolute nur im innersten Kern der eignen Seele, nur in der Vereinsamung. Es gibt auf ihrem Boden keinerlei Möglichkeit, die Fesseln dieser Einsamkeit zu sprengen und zu irgend einem tragenden Bezug, zu irgend einem verlässlichen Sein außerhalb des Menschen zu gelangen. Menschliches Leben kann aber in einem solchen Zustand schlechterdings nicht bestehn. Es kann wohl durch die Krisis der existentiellen Erfahrung hindurchgehen müssen, es kann vielleicht sogar verurteilt sein, das immer wieder neu tun zu müssen, aber es kann nicht auf die Dauer in ihr verharren.

Wenn man vor diesen Schwierigkeiten nicht die Augen verschließen will, dann gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder muß man anerkennen, daß ein sinnvolles menschliches Dasein unmöglich ist, und dann auch alle Konsequenzen daraus ziehn, oder aber: man muß annehmen, daß ein sinnvolles menschliches Dasein trotz aller bedrängenden existentiellen Erfahrungen dennoch möglich ist. Dann aber muß man die Voraussetzung dieser Möglichkeit des menschlichen Lebens erkennen und von hier aus zur Überwindung des Existentialismus ansetzen.

Die erste Frage unseres Problems heißt nun: in welcher Weise wird es dem Menschen möglich, die Fesseln der existentiellen Einsamkeit zu sprengen und den tragenden Bezug zu einer Realität außer ihm wiederzugewinnen? Unter einer solchen tragenden Realität verstehen wir einen andern Menschen, eine menschliche Gemeinschaft, die Einrichtungen, in denen eine solche Gemeinschaft ihr Leben gestaltet hat, aber auch die Kräfte der geistigen Welt, sofern sie im Leben fruchtbar werden, bis hin zu einem göttlichen Wesen, kurz, alles, was dem menschlichen Leben Sinn und Inhalt geben kann.

Es ist, so können wir kurz sagen, der Weg von dem existentiell bedrängenden Erlebnis der

Ungeborgenheit zu einem neuen Gefühl der Geborgenheit, die freilich, so können wir gleich hier hinzufügen, die existentielle Erfahrung der Bedrohtheit niemals aufheben, sondern sie nur in höherer Ebene überbrücken kann und darum jetzt auch eine andre sein muß als die fraglose Sicherheit des naiven Menschen.

Ehe 'wir daran denken können, die einzelnen Möglichkeiten zu verfolgen, die in der gesuchten Richtung vorwärts zu führen versprechen, scheint es zweckmäßig, sich zunächst mit einigen allgemeineren Überlegungen in dem zu erforschenden Bereich zu orientieren. Wir bezeichnen dieses neue, zunächst nur erst unbestimmte Verhältnis zur Wirklichkeit kurz als das Vertrauen.

Dabei sprechen wir von Vertrauen schlechthin, ohne näheren Zusatz, und verstehen darunter nicht das bestimmte Vertrauen zu diesem oder jenem bestimmten Sein, sondern ein dahinter liegendes und jedes bestimmte einzelne Vertrauen erst ermöglichendes Ver-

trauen zur Welt und zum Leben überhaupt, ein Vertrauen schlechthin, ohne bestimmten einzelnen Gegenstand, wie es aus dem Gefühl einer tiefen Geborgenheit aufsteigt. Man könnte von einem Lebensvertrauen sprechen, Leben in der allgemeinen, Menschen und Welt gemeinsam umschließenden Bedeutung genommen. Aber man vermeidet vielleicht besser diese sachlich durchaus richtige Bezeichnung, weil sie zu leicht in einem subjektiv-psychologischen Sinn verstanden werden kann, und spricht statt dessen allgemein von einem Seinsvertrauen. In einem ähnlichen Sinn könnte man auch von einer Seinsgläubigkeit reden, wenn nicht die Gefahr bestünde, den Begriff der Gläubigkeit zu sehr im Sinn einer bestimmten religiösen Gläubigkeit zu verengen, während es sich hier um Erfahrungen handelt, die aller bestimmten religiösen Erfüllung noch vorausliegen.

Wir gehen zunächst von der Feststellung aus, daß ein solches Seinsvertrauen die notwendige Vorbedingung für das menschliche Leben ist. Der Verlust des Seinsvertrauens führt notwendig zur Verzweiflung, in diese ganzen kritischen existentiellen Erfahrungen. Aber sie können eben nur Krisis sein, Augenblicke der Entscheidung, und auf ein sonstiges, vom Seinsvertrauen getragenes Leben bezogen. Zur zeitlichen Dauer erhoben, heben sie das Leben selber auf.

Ich möchte das zunächst an zwei Beispielen zeigen, die vielleicht ziemlich willkürlich herausgegriffen sind, aber den zur Rede stehenden Tatbestand besonders deutlich erkennen lassen. Zunächst das eine: Alfred Nitschke, der Pädiater an der Tübinger Universität, hat in der „Sammlung“¹ nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, wie entscheidend wichtig diese Atmosphäre des Vertrauens für die Entwicklung eines Kleinkinds ist. Sie ist die Bedingung, ohne die sich, selbst bei den günstigsten äußeren Verhältnissen, kein kindliches Leben entwickeln kann. Es bleibt zurück, verkümmert in der körperlichen wie auch der seelischen Entwicklung und geht schließlich ganz ein. Es scheint hierbei, was wir als Frage für das weitere mitnehmen wollen, daß alles Vertrauen zur Welt im allgemeinen und zum Leben überhaupt ursprünglich im Vertrauen zu einem bestimmten bergenden und schützenden Menschen erfahren werden muß. Wir werden diese Grundverhältnisse des kindlichen Lebens auch auf das menschliche Leben im ganzen übertragen können: die Atmosphäre des Vertrauens als die unerläßliche Bedingung, ohne die kein menschliches Leben möglich ist.

Der Unterschied zum kindlichen Leben liegt nur darin, daß das Kind in einer Welt des fraglosen, nach allen Erschütterungen in seiner Fraglosigkeit wiederhergestellten Vertrauens lebt, während der erwachsene Mensch dieses Vertrauen erst dem immer neu andrängenden Zweifel abkämpfen muß, und es entsteht hier die Frage, in welcher Weise der Mensch, nachdem das Vertrauen erst einmal verloren gegangen ist, zu einem neuen Seinsvertrauen gelangen kann. Die Frage ist [20/21] schwierig, weil es durchaus fraglich ist, ob nach vorhergegangenen Verlust ein solches Vertrauen vom Men- ; sehen in bewußter Anstrengung erzwungen werden

¹ Alfred Nitschke: Angst u. Vertrauen. Die Sammlung, 7. Jahrgang 1952, S. 175 ff.

kann oder ob er warten muß, bis es ihm in anderer Weise zu- : fällt. Auf jeden Fall wird dieses neue Vertrauen anders aussehen müssen, als das fraglose kindliche Vertrauen. Es wird nur in der immer neuen Anstrengung gegen den jedesmal neu andrängenden Zweifel behauptet : werden können und sich so als ein zerbrechliches Gut oberhalb der Ebene der Angst und der Verzweiflung abheben.

Das andre Beispiel ist eine Arbeit des jetzt Heidelberger Internisten Herbert Plügge in der Zeitschrift „Psyche“² Plügge beschäftigt sich hier mit Selbstmordfällen, die ihm in seiner Klinik begegnet sind, und er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß es sich dabei in den seltensten Fällen um einen „hinreichenden“ Anlaß handelt, von dem her diese Entscheidung verständlich wäre, sondern vielmehr um eine allgemeine Störung des gefühlsmäßigen Verhältnisses zur Umwelt, die er als den Verlust der Hoffnung bezeichnet und die dann bei einem verhältnismäßig geringfügigen Anlaß zum Selbstmordversuch führen kann.

Wesentlich ist dabei der Sinn, in dem Plügge hier von der Hoffnung, beziehungsweise von ihrem Verlust spricht, denn auch hier soll es sich nicht um diese oder jene bestimmte Hoffnung handeln, um die Hoffnung auf ein bestimmtes Ereignis, das man sich bildhaft vorstellen kann, sondern um jene tiefere Hoffnung, die ohne bestimmtes, vorstellbares Ziel das Verhältnis zum Leben im ganzen kennzeichnet. Wir haben hier also : die Hoffnung als die Bedingung der Möglichkeit des Lebens herausgehoben. Indem wir aber diese Hoffnung wiederum der Verzweiflung entgegensetzen, haben wir auch hier den Einsatzpunkt zur Überwindung des Existentialismus. Ja, genauer betrachtet, werden wir in einer andern Wendung wieder auf dasselbe Problem zurückgeführt, das wir zuvor vom Vertrauen her in Angriff genommen hatten, denn die Hoffnung ist das Vertrauen auf die Zukunft, also der zeitliche Aspekt dessen, was wir von der Gegenwart her als Vertrauen bestimmt hatten. Es ist das tragende Verhältnis, das "über die Gegenwart hinaus das Verhältnis zum Seinsgrund bestimmt und das etwas völlig anderes und unendlich viel Tieferes ist als das leichtfertige Vertrauen auf einen günstigen Zufall. In diesem Zusammenhang ist zugleich an die bedeutsame und genau in dieselbe Richtung weisende Untersuchung zu erinnern, die Gabriel Marcel als „Entwurf einer Phänomenologie und Metaphysik der Hoffnung“ angestellt hat³. Auch er bezeichnet hier die Hoffnung als den „Akt, durch den diese Versuchung (zur Verzweiflung) aktiv und siegreich überwunden wird“, und weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß diese Überwindung der Verzweiflung nicht als Geschenk und noch weniger in Gedankenlosigkeit dem Menschen zufällt, sondern in einer tätigen Anstrengung erworben werden muß.

Mit diesen Begriffen der Hoffnung, der Seinsgläubigkeit und des Seinsvertrauens ist in einer ersten Weise der Umkreis umschrieben, in dem sich die Behauptung bewegt, daß es im Problem einer Überwindung des Existentialismus um die Wiedergewinnung einer neuen Geborgenheit für den Menschen geht. Aber demgegenüber ergibt sich sofort der Einwand: wie können wir heute noch sinnvoll nach einer neuen Geborgenheit streben, nachdem sich uns die Ungeborgenheit unsres Daseins so überwältigend offenbart hat? Ist nach diesen Erfahrungen nicht jedes Streben nach einer neuen Geborgenheit schon ein Ausweichen vor der Härte dieser Erfahrungen, nicht schon eine Flucht in die Illusion, die wir gerade überwunden zu haben glaubten? Vielleicht ist an dieser Stelle in ganz vorsichtiger Form, nicht als beweisendes Argument, sondern nur als Andeutung einer Möglichkeit, der Hinweis erlaubt, daß sich in unsrer Zeit, insbesondere in der Dichtung, ein solches dankbares Gefühl der Seinsgeborgenheit abzuzeichnen beginnt. Und wir müssen immer mit der Möglichkeit rechnen, daß die Dichter in einem sehr tiefen Sinn Wegbereiter einer nachfolgenden philosophischen Bewegung sind, weil sie — unbelastet durch die größere Schwerfälligkeit eines systematischen Denkens — der Bewegung des Erlebens schneller nachzufolgen vermögen und der philosophischen Be-

² Herbert Plügge: *Psyche*, 5. Jahrg. 1951, S. 433 ff.

³ Gabriel Marcel: *Homo viator*, übers. v. W. Rüttenauer, Düsseldorf 1949.

trachtung so die Richtung weisen. Darum scheint es so bedeutsam, daß sich in der Dichtung nach allen Gefahren und Schrecken ein neues Gefühl dankbarer Seinsbejahung auszusprechen beginnt, eine freudige Zustimmung zum eigenen Dasein des Menschen und zur Welt, wie sie ihm begegnet. Insbesondere auf zwei Dichter soll hier hingewiesen werden: auf Rilke und Bergengruen. Bergengruens neuer Gedichtband „Die heile Welt“ schließt mit dem Bekenntnis:

Was aus Schmerzen kam,
war Vorübergang.
Und mein Ohr vernahm
nichts als Lobgesang.

Ein Gefühl bejahender Dankbarkeit also. Und Bergengruen ist bestimmt kein Mensch, dem man einen billigen Optimismus nachsagen könnte⁴. Er berührt sich in diesem tiefen Gefühl der Dankbarkeit mit Rilke, der am Abschluß seines Weges ebenfalls sagen kann:

Alles atmet und dankt.
O, ihr Nöte der Nacht, wie ihr spurlos versinkt.

Gerade Rilke ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig, weil er wie wohl kein anderer durch alle Abgründe der existentiellen Verzweiflung hindurch- [21/22] gegangen ist. Um so bedeutsamer ist es, daß er in seinen bisher wenig beachteten letzten Lebensjahren, also nach dem Abschluß der „Duineser Elegien“, zu einer solchen Überwindung durchgedrungen ist. Er zeigt sich hier durchdrungen von einem tiefen Gefühl des Glücks, sicher geborgen im Ganzen des Seins, in Zeugnissen, die uns tief in die hier zur Rede stehenden Erfahrungen hineinzuführen scheinen. „Alles Sein ist gemäß“, so heißt es hier. In diesem Zusammenhang stehn die Sätze, die man als Rilkes letztes Bekenntnis bezeichnen kann: „Unser vorletztes Wort mag ein Wort des Elends sein, aber . . . das allerletzte sei schön“⁵. Die „Elegien“ bedeuten so ein Wort des Elends, der misère, wie es im ursprünglichen französischen Text heißt, wobei man sich den ganzen Pascalschen Hintergrund dieses Begriffs wird gegenwärtig halten dürfen. Aber das ist vor dieser neuen Erkenntnis nur das vorletzte Wort, überholt und berichtigt durch ein allerletztes Wort, das schön sei, also ein Wort der freudigen Zustimmung. Das aber ist genau unser Problem einer Überwindung des Existentialismus

Aber wieder meldet sich der Einwand: Haben wir uns die Frage nicht allzu leicht gemacht? Ist das nicht das persönliche Wort zweier einzelner Dichter? Welchen Anlaß haben wir, diese dichterischen Äußerungen philosophisch ernst zu nehmen? Gewiß, als Dichterwort allein beweisen sie nichts von allgemeiner Verbindlichkeit. Aber vielleicht enthalten sie trotzdem einen ersten vorausgreifenden Hinweis auf die sich aufschließenden Erfahrungen einer solchen neuen Geborgenheit, die aus der Krisis des Existentialismus fruchtbar hinauszuführen vermag.

Nachdem so das Ziel einer neuen Geborgenheit als Voraussetzung für jede mögliche Überwindung des Existentialismus gezeigt ist, ergibt sich jetzt erst die eigentlich philosophische Frage, auf welche Weise dieses Ziel erreicht werden, das heißt auf welche Weise der in der Angst und Verzweiflung aus allen tragenden Lebensbezügen herausgerissene und ganz auf seine letzte Einsamkeit zurückgeworfene Mensch wieder zu einem neuen Vertrauen zu der ihn umgebenden Welt gelangen kann. Die Probleme liegen hier sehr verwickelt; ich versuche einige der wichtigsten kurz anzudeuten.

1. Man könnte zunächst, wie ich es in einer früheren Arbeit⁶ getan habe, von der Überlegung

⁴ Vgl. O. F. Bollnow: Friedrich Georg Jünger — Werner Bergengruen. Zwei Dichter der neuen Geborgenheit. Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte. 3. Jahrg. 1951, S. 229 ff.

⁵ In deutscher Übersetzung der französischen Verse, vgl. dazu O. F. Bollnow: Das Weltbild des reifen Rilke. Universitas, 7. Jahrg. 1952, S. 681 ff., sowie Rilke, Stuttgart 1951, S. 335 ff.

⁶ O. F. Bollnow: Das Wesen der Stimmungen. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1943.

ausgehen, daß alle bedrängenden Stimmungen, die als die entscheidende Erfahrung der Existenzphilosophie zugrundeliegen, das eine Gemeinsame haben, daß sie den Menschen von der Welt abschließen und ihn in sich selber verschließen. Jeder große Schmerz, jede wirkliche Verzweiflung wirft den Menschen in seine Einsamkeit zurück. Und umgekehrt: wenn sich der Mensch für eine Außenwelt öffnen und diese Außenwelt sich ihm wieder als zugänglich erweisen soll, dann muß er sich selber in einer glücklichen Verfassung befinden. Ich spreche dabei allgemein von „glücklich“, um zunächst mit einem möglichst einfachen Wort die ganze Mannigfaltigkeit der untereinander wieder sehr verschiedenen Stimmungszustände zu bezeichnen.

Wenn wir, was wir für den Augenblick als allergrößte Vereinfachung einmal hinnehmen wollen, beim Menschen zwischen den zwei Grundmöglichkeiten der bedrückenden und der erhebenden, der qualvollen und der glücklichen Stimmungen unterscheiden, so entspricht dieser Polarität ganz genau die andre Polarität zwischen der Verslossenheit in sich selber und der Aufgeschlossenheit, der Offenheit für die Welt. Die eine Seite verschließt den Menschen in sich selber und schneidet ihn von aller Berührung mit der Außenwelt ab. Die andre Seite dagegen schließt ihn auf und ermöglicht ihm erst die Berührung mit irgend einer außermenschlichen Realität. Irgendwie hängt also das Problem der tragenden Realität außer dem Menschen mit dem Untergrund der glücklichen Stimmungslagen zusammen. Damit ist freilich das Problem in keiner Weise gelöst, aber es ist wenigstens in einer allerallgemeinsten Weise eine Richtung angegeben, in der eine Lösung gesucht werden muß.

2. Schon Jacobi hat, seinerseits auf einen Gedanken Humes sich stützend, darauf hingewiesen, daß eine außermenschliche Realität auch der einfachen sichtbaren Dinge, grundsätzlich nicht beweisbar sei, sondern nur in einem Akt des Glaubens aufginge. Sehr viel mehr gilt das dann für die geistigen Realitäten. Dieser Gedanke führt genau in unserm gegenwärtigen Zusammenhang weiter. Denn wenn wir im bisherigen von einer „tragenden“ Realität gesprochen haben, so meinen wir damit eine solche, die das menschliche Leben nicht nur als äußeres Hindernis beengt, sondern auf die der Mensch sich stützen und sich verlassen kann. „Tragend“ heißt hier: ein verlässlicher Halt, auf den sich der Mensch stützen kann, ein fester (archimedischer) Punkt außer ihm, der das eigne Leben allererst ermöglicht. Und hier gilt in der Tat der Satz, daß eine solche Realität nur in einer Weise zugänglich ist, die von Jacobi als Glauben bezeichnet wird.

3. Die Stelle aber, wo dem Menschen zuerst und vor allem eine solche tragende Realität entgegentritt, die ihn über die Verzweiflung hinausführt, ist der andre Mensch, das ihm menschlich nahetretende brüderliche Du. An dieser Stelle müssen daher vor allem die weiteren Überlegungen einsetzen. Dabei ist es nun gewiß nicht so, daß der Existentialismus den Mitmenschen überhaupt nicht gesehen hätte, im Gegenteil, es ist ja gerade sein Verdienst, anstelle des idealistischen Ausgangs vom Bewußtsein die Eingebundenheit in eine menschliche Mitwelt erkannt zu haben. Aber die Welt der mitmenschlichen Beziehungen blieb ein diffuser Hintergrund, die Welt der Masse, gegen die sich jeweils die existentielle Bewegung absetzen mußte. Der andre Mensch war nicht vom tragenden, fördernden, helfenden Bezug gesehen. Darum fragen wir nach den Be- [22/23] zügen, die die Wirklichkeit eines lebendigen Du konstituieren. Vor allem Buber hat immer wieder auf diese Seite hingewiesen. Marcel hat den Unterschied zwischen einem echten lebendigen Du und einer nur äußerlich gegebenen Wirklichkeit des Mitmenschen auf eine einfache Formel gebracht: als Übergang vom Es zum Du. Im ersten Fall, beim Es, ist der Mensch nicht anders gegeben, wie jede andre Natur, als bloßes Triebwesen, als von seinem Egoismus getriebener seelischer Mechanismus, der den Gesetzen der Kausalität gehorcht, wie jeder andre Naturvorgang, der Mensch also, wie ihn praktische Menschenkenntnis und wissenschaftliche Psychologie betrachten.

Im anderen Fall dagegen, beim echten Du, handelt es sich beim Menschen um ein der Freiheit

und Güte fähiges Wesen, um einen hilfreichen und verlässlichen Menschen, mit dessen Treue ich rechnen kann. Und wiederum ist wichtig, daß diese Gewißheit von der Verlässlichkeit des andern Menschen sich grundsätzlich nie in einem uninteressierten Beweisverfahren ergibt oder gar den bestehenden Zweifeln in einem solchen Beweisverfahren abgerungen werden kann, sondern sie ergibt sich nur in dem Vorgang, der vorhin unbestimmt als Glauben oder als Vertrauen bezeichnet wurde. Sie ergibt sich nur, wenn ich mich wirklich mit dem andern Menschen einlasse, wenn ich mich engagiere, wie der entsprechende französische Begriff heißt, und in diesem Engagement mich selber wage. Das geschieht in der konkreten Begegnung des liebenden Bezugs. Es gibt grundsätzlich kein Wissen von der Menschlichkeit eines andern Menschen außerhalb des Wagnisses einer liebenden Begegnung. Aber wenn es zu dieser Begegnung kommt, dann schließt sich in der Liebe eine andre Welt auf, in der sich nicht nur das Bild vom andern Menschen, sondern darüber hinaus auch das der Welt im ganzen verwandelt. Scheler hat wohl als erster darauf aufmerksam gemacht, daß bestimmte letzte Seinserfahrungen nur für den liebenden Menschen zugänglich sind. Die Liebe also als metaphysisches Organ. Binswanger hat seitdem diese Dinge in einer wunderbaren konkreten Weise fortgeführt und gezeigt, wie die Welt hier als tragend und schützend erscheint⁷. Die Welt im ganzen offenbart sich hier in einer neuen Vollkommenheit. Und es kommt darauf an, diese Erlebnisse nicht als subjektive Täuschung zu betrachten, sondern sie als wirkliche Seinserfahrungen ernst zu nehmen.

So zeigt sich hier hinter aller Zerstörung und hinter aller Bedrohung als eine tiefere Erfahrung ein dennoch unversehrtes und verlässliches Sein, in dem sich der Mensch bei aller seiner existentiellen Beunruhigung dennoch geborgen fühlen kann. Das bedeutet nicht, daß er die Gefahr nicht kennt oder sie unterschätzt. Es wurde ja immer wieder darauf hingewiesen, daß die existentiellen Erfahrungen nicht aufgehoben, sondern nur durch neue und tiefere Erfahrungen überwunden werden. Zur Bezeichnung dieses in aller Zerstörung unzerstörbaren Grundes bietet sich der Begriff des „Heilen“ an, wie er unabhängig voneinander bei den schon einmal herangezogenen Dichtern erfahren und ausgesprochen ist. Indem der Mensch von diesem heilen Grunde der Welt weiß, ist er getrost⁸, und auf einem solchen getrosten Sinn gründet das Gefühl einer neuen Geborgenheit, einer Geborgenheit, die nicht mit naiver Sicherheit verwechselt werden darf, sondern die die existentiellen Erfahrungen in höheren Leistungen überwunden hat.

⁷ L. Binswanger: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich 1942.

⁸ Vgl. O. F. Bollnow: Von der Tugend des Getrostseins. Die Sammlung. 7. Jahrg. 1952, S. 169 ff.