

**Das Verständnis des Menschen in der deutschen Philosophie seit 1945\***

Ein Vierteljahrhundert nach dem Ende des zweiten Weltkriegs, nach einer Zeit, in der das Unmenschentum im Menschen grausam zur Herrschaft gekommen war, stellt sich, wenn wir zurückblicken, die Frage, was seitdem die Philosophie – ich spreche nur von der deutschen Philosophie, die ich allein in dieser Hinsicht ausreichend kenne – getan hat, um zu einem tieferen, menschlicheren Verständnis des Menschen zu kommen. Es geht hier nicht um die gesamte Entwicklung der Philosophie in diesem Zeitraum, sondern nur um eine bestimmte Linie in ihrer Entwicklung, nämlich um die Bemühungen, die Voraussetzungen für eine menschliche Erfüllung des menschlichen Daseins, für seine Humanität zu klären oder, wenn ich mich kurz so ausdrücken kann, um eine menschliche Anthropologie.

Der Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist deutlich gekennzeichnet: Es ist das Ende des Krieges, das erstaunte Gefühl, überlebt zu haben, wo keine Überlebenschance mehr möglich schien, das Gefühl eines Aufatmens, voller Ungewißheit, was kommen wird, zugleich damit verbunden das morgendliche Gefühl eines neuen Anfangs. Niemand, der die Wiedereröffnung unsrer Universitäten 1945 oder 1946 miterlebt hat, wird das berauschende Gefühl eines endlich wieder möglichen freien geistigen Lebens wieder vergessen können.

In dieser Situation war es verständlich, daß viele der Versuchung erlagen, erleichtert aufzuatmen, nachdem das Gewitter vorüber war, und einfach dort wieder anzufangen, wo man seinerzeit unterbrochen war. Es war die große Zeit der restaurati- [947/948] ven Tendenzen, politisch, konfessionell, auch in der Philosophie. Die Entwicklung ist inzwischen über diese unfruchtbaren Versuche hinweggegangen. Die wirkliche Auseinandersetzung mit dem Vergangenen mußte tiefer ansetzen. Aus dieser Situation ist die tiefe Erschütterung durch den Existentialismus zu begreifen, der damals wie eine alles mit sich fortreißende Flut von Frankreich nach Deutschland zurückströmte.

Ich bitte um Nachsicht, wenn ich an diese bekannten Dinge hier noch einmal erinnern muß; denn sie sind die Voraussetzung, auf der alles weitere aufbaut. Zwar hat Sartre dann den Existentialismus einen Humanismus genannt, aber das war eine sehr eigenwillige Umprägung dieses Begriffs, den Unterschied zu einer transzendenten Deutung zu bezeichnen. In Wirklichkeit muß man den Existentialismus als eine Gegenbewegung gegen jeden überlieferten Humanismus verstehen (ganz ähnlich wie auch den gegenwärtigen Strukturalismus). Aus einer tiefen Enttäuschung an der Glaubwürdigkeit alles dessen, in dem man bisher die Schönheit und Würde des Menschen gesehen hatte, aller reich entfalteten Kultur, erfolgte jetzt der Rückzug auf die reine, sozusagen nackte, einsame Existenz. Es gibt nur die unbedingte Entschlossenheit, in der diese Existenz sich verwirklicht, aber es gibt darüber hinaus keinen Lebenssinn, durch den sich der Mensch in ein umfassendes und ihn tragendes Ganzes einfügt.

Ich will das oft beschworene Bild nicht noch einmal zeichnen. Ich wollte nur den Einsatzpunkt bezeichnen, an dem sich alle kommende Entwicklung orientieren mußte. Bei aller Be-

---

\* Erschienen in: Universitas, 27. Jg. 1972, Heft 9, S. 947-958. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

wunderung für die Größe der zugespitzten unbedingten Existenz: ein über den Augenblick der Entscheidung hinausreichendes sinnvolles menschliches Leben war auf seinem Boden nicht mehr möglich. Verkürzt gesagt: man kann mit dem Existentialismus nicht leben. Und wenn trotz allem ein sinnvolles menschliches Leben möglich sein soll, dann muß es gelingen, über die Einsamkeit der verlorenen Existenz hinauszukommen zu einem tragenden Lebensbezug.

Damit ist die Aufgabe bezeichnet, die die Philosophie der kommenden Jahre, etwa seit 1950, bewältigen mußte, wenn sie überhaupt ihre Aufgabe ernst nahm: das menschliche Leben so zu begreifen, daß es wieder einen tieferen Sinn bekam, durch den es sich wieder einfügte in eine tragende Welt, mit einem Wort: die Existenz wieder zu humanisieren.

In diesem Zusammenhang begreifen wir schon das neu er- [948/949] wachende Interesse für die philosophische Anthropologie, wobei diese zugleich gegenüber der Form, in der sie in den zwanziger Jahren von Scheler und Plessner begründet war, ihren Charakter wesentlich veränderte. Während es in ihrer früheren Phase im wesentlichen darauf ankam, die Stellung des Menschen gewissermaßen von außen gesehen in der Stufenordnung des Kosmos zu begreifen, ging es jetzt darum, den Menschen ohne solches äußeres Bezugssystem, gewissermaßen von innen her, als sinnvolles Ganzes zu verstehen und alle einzelnen Züge in ihrer Funktion für das Ganze zu begreifen, also den Menschen in dem ganzen Reichtum seiner Möglichkeiten zu erfassen. Und insofern schien die anthropologische Betrachtung geeignet, über die einseitige Verzerrung des existentialistischen Menschenbilds hinwegzuführen.

Ich führe vier Problemkreise an, die mir im Rahmen einer umfassenden philosophischen Anthropologie für die Auseinandersetzung mit dem Existentialismus besonders wichtig zu sein scheinen und die infolgedessen auch in der philosophischen Diskussion der fünfziger und sechziger Jahre eine besondere Rolle gespielt haben:

1. Gegenüber der Angst, in der das Lebensgefühl des Existentialismus zum Ausdruck kam, allgemeiner: das des ganzen Zeitalters, das im Existentialismus kulminierte, ist es die Hoffnung, die ein neues, vertrauendes Verhältnis zur Zukunft begründet. Das ist der zeitliche Aspekt.
2. Gegenüber der Verlorenheit des in einer bedrohlichen Welt heimatlos gewordenen Menschen ist es die Möglichkeit eines friedlichen Wohnens in einem umhegten Bezirk. Das ist der räumliche Aspekt.
3. Gegenüber der weltlos gewordenen Existenz und allgemeiner dem abstrakten Subjekt ging es um ein neues Verhältnis zum Leib als dem natürlichen Vermittler mit der Welt.
4. Gegenüber dem abstrakten Herrschaftsdenken des Verstandes ist es die Funktion der Sprache und konkreter die des gemeinsamen Gespräches zur Überwindung der immer bedrohlicher gewordenen Konflikte.

Formelmäßig zusammengefaßt: Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Leiblichkeit und Sprachlichkeit als die Zentralprobleme einer den Existentialismus überwindenden Anthropologie. So würde ich die Fragestellung sehen, und ich glaube, daß es nicht nur meine, aus meinen bescheidenen eigenen Arbeiten entstandene Perspektive [949/950] ist, sondern sich darüber hinaus durch manche Zeugnisse aus den letzten 25 Jahren begründen läßt, sofern man sich an die hält, die sich ehrlich mit der gezeichneten Menschheitssituation auseinandersetzen, und von denen ab- sieht, die diese tiefen Erschütterungen einfach beiseitezuschieben versuchen.

## I.

Zunächst die Hoffnung. Wir gehen am besten von der Vermutung aus, daß offenbar eine tiefere Notwendigkeit darin zum Ausdruck kommt, wenn sich in den fünfziger Jahren bei Medizinern, Theologen und auch Philosophen die Arbeiten über das Problem der Hoffnung häufen. Ich verzichte hier auf die Aufzählung im einzelnen. Ich nenne nur die beiden großen Antipoden: Gabriel Marcel mit seinem „Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung“ (der zwar schon 1942 erschienen war, aber erst damals zu uns herüberkam) und Ernst Bloch mit seinem „Das Prinzip Hoffnung“ (dessen erster Band 1954 erschien), daneben mit allem gebührenden Abstand meine Tübinger Antrittsvorlesung über „Die Tugend der Hoffnung“ (1953) und die ausführlichere Behandlung in dem Buch „Neue Geborgenheit“ (1955), und dann weiter bis hin zu Moltmanns viel beachteter „Theologie der Hoffnung“ (1964). Das Gemeinsame ist überall die Überzeugung, daß das von so viel Gefahren bedrohte menschliche Leben nicht ins Bodenlose abstürzen kann, daß sich vielmehr in irgend einer Weise eine tragende Zukunft auftut, und daß sich diese Hoffnung, über alle Angst und Sorge hinweg, als die letzte zeitliche Grundstruktur erweist, die alles menschliche Leben trägt und ermöglicht und ohne die alles menschliche Leben schlechterdings nicht bestehen kann.

Diese Hoffnung ist von den verschiedenen Seiten in einer sich wechselseitig ergänzenden Weise in ihrem Wesen schärfer herausgearbeitet worden. Gegenüber aller bestimmten Erwartung und gegenüber aller mit bestimmten Entwürfen in die Zukunft vorgegreifenden Planung ist sie durch den Verzicht auf bestimmte Vorstellungen, letztlich durch eine volle Bildlosigkeit, ausgezeichnet und gewinnt eben dadurch gegenüber aller verkraampften Entschlossenheit der Existentialisten eine eigentümliche Gelassenheit, mit der sie die Zukunft auf sich zukommen lassen kann.

Das erlaubt zugleich die Abgrenzung nach einer andern Richtung: Unsre Gegenwart ist eine Zeit der Planung. Die Planung ist in den verschiedensten Bereichen das Lieblingswort unsrer [1950/1951] Zeit. Man glaubt über die Zukunft verfügen zu können und entwickelt sogar eine eigne Wissenschaft der Futurologie. Das aber ist Hybris und verkennt die niemals aufzulösende Schicksalhaftigkeit des menschlichen Lebens. Wir können eben über die Zukunft nur in einem sehr beschränkten Maß verfügen. Jederzeit können Natur- und Geschichtskatastrophen alle menschliche Planung zunichte machen. Und wenn sie eintreten, steht der an Planung gewöhnte Mensch ihnen hilflos gegenüber. Darum bedarf es des übergreifenden Horizonts der Hoffnung, die alle sinnvolle Planung erst möglich macht. Und während die Planung, die Gegenwart überspringend, hastig der Zukunft entgegeneilt, ermöglicht es die tiefere Hoffnung, gelassen und dennoch tätig in der Gegenwart zu verweilen.

Ich kann das nur andeuten. Jedenfalls: der Mensch ist das hoffende Wesen. Diese Wesensbestimmung herausgearbeitet zu haben, darin sehe ich die eine große Leistung der Zeit nach 1945. Wie Nietzsche in dem berühmten Vergleich den Menschen als das sich erinnernde Wesen vom Tier unterschieden hat, so kann man, und mit noch tieferem Recht, den Menschen als das hoffende Wesen bestimmen, als *animal sperans*.

Dagegen kann man einwenden: ist das so neu? hat man das nicht immer gewußt? Ich antwor-

te: nein, das hat man nicht gewußt, und wenn nach alter christlicher Lehre die Hoffnung eine der drei theologischen Tugenden war, so hat man das vergessen oder ins bloß Theologische abgedrängt. In der Philosophie jedenfalls hat die Hoffnung nie eine Rolle gespielt. Erst nach den großen Katastrophen der jüngsten Vergangenheit, erst in der äußersten Bedrohung, als alle Sicherheit verloren gegangen war, als der Existentialismus als das letzte Wort erschien, da erst konnte die Hoffnung in ihrer tieferen Lebensbedeutung sichtbar werden.

Und um es sogleich gegen eine mögliche Verwechslung abzuheben: Hoffnung heißt nicht Sicherheit und kann nie zu einer bequemen und gedankenlosen Sicherheit werden. Mit Recht steht schon bei Spinoza, daß jede Hoffnung ungewiß ist und immer von einem Gefühl der Furcht begleitet bleibt. Erst über dem Abgrund der Bedrohung zeichnet sich als eine immer, gefährdete Haltung, und eben dadurch als Tugend, die wirkliche Hoffnung ab. Sie grenzt sich ebenso sehr von der naiven Sicherheit des gedankenlosen Dahinlebens wie von der Verzweiflung des die Welt einseitig verzerrenden Existentialismus ab. [959/952]

## II.

Sodann zum Wohnen. Ganz entsprechende Probleme wie beim Hoffen in der Zeit ergeben sich auch im Raum. Diese Seite ist vielleicht nicht in demselben Maße beachtet worden, aber darum nicht weniger wichtig. An Zeugnissen in dieser Richtung nenne ich, wieder neben andern kürzeren Arbeiten, Saint-Exupérys „Citadelle“ und Bachelards „Poetik des Raumes“, sowie Heideggers kurzen, aber grundlegenden Vortrag „Bauen, Wohnen, Denken“, und endlich auch, wieder ohne mich in den Vordergrund drängen zu wollen, mein Buch über „Mensch und Raum“. Der Ansatz der Fragestellung ist ganz analog: Der Existentialist, der sich nur zufällig in die Welt „geworfen“ findet, de trop, wie Sartre es ausdrückt, bringt nur zum philosophischen Bewußtsein, was weitgehend das Schicksal des heutigen Menschen bestimmt: Er ist heimatlos geworden in seiner Welt. Selbst wenn er nicht als Flüchtling aus seiner angeborenen Heimat vertrieben ist, fühlt er sich verloren in einer beängstigend auf ihn eindringenden feindlichen und fremden Welt, ein ewiger Flüchtling. Und wiederum: In dieser Weise kann kein sinnvolles menschliches Leben bestehen. Ein sinnvolles Leben ist nur möglich, wenn es dem Menschen gelingt, sich an einer bestimmten Stelle niederzulassen, hier einen festen Stand zu gewinnen, hier der feindlichen auf ihn eindringenden Außenwelt einen Raum des friedlichen Wohnens abzugewinnen. Das Wohnen bezeichnet so den zweiten Aspekt in der Grundverfassung eines erfüllten menschlichen Lebens.

Auch hier können wir sagen, daß erst in unsrer Zeit, die durch das volle Schicksal des „unbehausten Menschen“ hindurchgegangen ist, die große Bedeutung des Wohnens sichtbar geworden ist. Und wiederum ist das Wohnen durch eine leicht zu verfehlende eigentümliche Doppelseitigkeit gekennzeichnet: Nur im umfriedeten Raum kann sich menschliches Leben zur Kultur entfalten. Aber kein Wohnraum, kein menschliches Heim bietet einen fraglos sicheren Aufenthalt. Jedes Heim bleibt bedroht. Es muß immer neu aufgebaut werden. So wird auch das Wohnen zu einer Leistung, die vom Menschen verlangt wird, zu einer Tugend, die er lernen muß, zu einer der Hoffnung im tiefsten verwandten inneren Verfassung seines Wesens. Hoffen in der Zeit und Wohnen im Raum gehören untrennbar zusammen, beide getragen von

dem tiefen Vertrauen, in aller Gefährdung dennoch bestehen zu können. [952/953]

Dazu noch eine ganz kurze Ergänzung: Das Haus als der Ort des menschlichen Wohnens ist nur das sichtbare Zeichen eines allgemeineren Zusammenhangs, der Lebensordnung überhaupt: Nur in einer geordneten Welt und Mitwelt kann sich menschliches Leben entfalten. Aber dieses Gefüge der Ordnungen steht in derselben Gefährdung. Es muß jeden Augenblick neu den chaotischen Mächten abgewonnen, es muß beständig durch neue bessere Ordnungen ersetzt werden. Und wiederum muß das in derselben Doppelseitigkeit abgegrenzt werden: gegenüber der Kulturfeindschaft des Existentialismus in der Bejahung des in den Ordnungen geformten Lebens, aber gegenüber der naiven Kulturphilosophie der Vergangenheit in dem Bewußtsein der unaufhebbaren Gefährdung. Der Mensch als kulturschaffendes Wesen ist hineingestellt in diesen ewigen Kampf von Verfall und neu zu schaffender Ordnung.

### III.

Aber nun als Drittes: das Problem des Leibes, auch dieses nur ganz kurz. Ich meine damit nicht die sich heute allorts aufdrängende Sexualität. Das ist nur ein peripherer Ausdruck eines sehr viel tieferen Problems. In langer Überlieferung erschien der Leib nur als „Kerker“ der Seele oder wenigstens als fremd und zufällig gegenüber einem im wesentlichen körperlosen geistigen Leben. Das Descartische Schema von *res cogitans* und *res extensa* ist nur eine Konsequenz dieser leibfeindlichen Tradition. Mit dem Leib wußte man in der Philosophie bisher nichts Rechtes anzufangen. Man interessierte sich auch nicht viel für ihn. Selbst für den Existentialisten, am deutlichsten bei Sartre, war der Leib ein „Erdenrest zu tragen peinlich“, ein Anlaß zur Scham, wenn der Blick des andern auf ihn fällt. Inzwischen aber hat in der kritischen Auseinandersetzung mit Descartes eine intensive Bemühung um das Verständnis der Leiblichkeit eingesetzt. Nur an Plessner und Erwin Straus sei hier erinnert. Dabei ist immer deutlicher geworden, daß wir überhaupt nur durch die Vermittlung des Leibes Welt haben, daß wir in die Welt nur durch ihn „verschränkt“ sind. Nicht nur durch die Sinnesorgane, sondern durch die ganze Leibesverfassung, durch die Gestimmtheit, die alles Erkennen von vorn herein leitet, durch das Befinden, das als Urverfassung des menschlichen Daseins von dem Gegensatz von Leib und Seele gar nicht berührt wird. Plügge hat vom medizinischen Standpunkt darüber Wesentliches gesagt. [953/954]

Wiederum entwickelt sich ein eigentümlich zweiseitiges Verhältnis zum Leibe, das Plügge mit dem französischen Begriff der *ambiguité* zu bezeichnen versucht hat, ein Verhältnis, das wir in seiner partiellen Identifikation und partiellen Nichtidentifikation am ehesten als „wohnen“ bezeichnen können. Wir wohnen in unserm Leib nicht viel anders, als wir in unserm Haus wohnen und uns auch hier weitgehend mit unserm Haus identifizieren, mit ihm verschmelzen, wie mit unserm Leib. Alle diese schwer zu fassenden Verhältnisse sind bestimmend für die Grundverfassung des Menschen, die richtig verstandene *conditio humana*.

### IV.

Und endlich viertens das Problem der Sprache. Stärker noch als bei den bisher genannten drei Punkten kann man von der Sprache sagen, daß sie in einer früher nicht vorauszusehenden Weise in den Mittelpunkt der gegenwärtigen Philosophie getreten ist. Was 1949 auf dem Philosophen-Kongreß in Bremen noch eine gewagte Prognose war, wenn ich sagte, daß die Sprache im Begriff sei, zu der zentralen philosophischen Disziplin zu werden, wie es früher einmal die Erkenntnistheorie gewesen sei, das ist inzwischen nicht nur in Deutschland, sondern auch in der analytischen Philosophie der angelsächsischen Länder in Erfüllung gegangen. Ich erinnere nur an den Göttinger Pädagogen-Kongreß von 1968 und den Heidelberger Philosophen-Kongreß von 1969, die ganz dem Problem der Sprache gewidmet waren. Aber ich will an dieser Stelle nicht dem Problem der Sprache in seiner ganzen Breite nachgehen, nicht ihrem Verhältnis zur Vernunft und ihrer Bedeutung für die Erfassung der Welt, obgleich auch hier die Parallelen zu den früheren Fragestellungen auf der Hand liegen. Sehr tiefsinnig nennt Heidegger einmal die Sprache das „Haus des Seins“, in dem der Mensch wohne, von wo sich dann enge Verbindungen zu dem von uns berührten Wohnensproblem ergeben würden. Das Wohnen könnte in der Tat als die umfassendste Bestimmung im Verhältnis des Menschen zu seiner Welt begriffen werden, die mit geringen Abwandlungen sein Verhältnis zum Raum, zur Zeit, zum Leib und auch zur Sprache kennzeichnet. Der Mensch wohnt im Haus der Sprache, wobei sich auch hier die eigentümliche Spannung zwischen Identifizierung und Nichtidentifizierung ergeben würde. Der Mensch lebt (nach Humboldt) in der Welt, wie die Sprache sie ihm zuführt, und erfährt zugleich immer wieder die Unzulänglichkeit der Sprache, [954/955] wenn das unbegreiflich Neue in deren geschlossene Welt eindringt.

Aber ich will das nicht weiter verfolgen, sondern beschränke mich auf einen bestimmten Aspekt. Das ist zugleich die Weise, wie die Sprache im eigentlichen Sinn gegenwärtig ist: die Sprache als Gespräch. Denn nicht jedes Sprechen ist schon ein Gespräch. Es gibt auch das einseitig gerichtete, sagen wir: das monologische Sprechen, in dem nur der eine spricht und der andre hört – und dann gehorcht. Das ist die Sprache des Befehls, der Anweisung, aber auch des Unterrichts und der Belehrung und damit auch die Sprache der wissenschaftlichen Darstellung. Das ist die Sprache des Verstandesgebrauchs (wenn wir zwischen Verstand und Vernunft unterscheiden), die Sprache, die auch die moderne Wissenschaft und Technik hervorgebracht hat. Es ist die Sprache der Herrschaft, der Naturbeherrschung wie auch der Machtausübung im menschlichen Bereich. Sie ist klar, konsequent und unerbittlich. Aber sie muß zur Katastrophe, schließlich zu Krieg und Vernichtung führen, wo dem einen Herrschaftsanspruch ein anderer entgegentritt.

Darum ist es von entscheidender Bedeutung, daß es noch eine andre, eigentlich menschliche Form der Sprache gibt. Das ist die Sprache des auf Ausgleich der Gegensätze gerichteten echten Gesprächs, wo sich nicht mehr der eine auf Kosten des andern durchsetzen will, sondern sich beide gemeinsam um eine „vernünftige“ Lösung ihrer Gegensätze bemühen. Ja, tiefer noch: Während das monologische Denken letztlich unfruchtbar bleibt, weil es nur immer in Richtung seiner formalen Konsequenz voranschreitet, wird es erst im Gespräch, im wechselseitigen Hin und Her der Rede, wo sich ein Wort am andern entzündet, wirklich produktiv. Man denke an die Dialektik, aber die Dialektik allein tut es nicht, solange sie das Spiel der Gegensätze und ihrer Vermittlung aus sich herausspinnt. Ich spreche lieber von Dialogik, die im Gespräch, im unvorhersehbaren Spiel von Rede und Antwort schöpferisch wird.

Darum wird die Erhebung des Menschen zu seiner Sprachlichkeit, von der Liebrucks spricht, nicht zum bloß monologischen Sprachgebrauch, sondern als Bereitschaft und Fähigkeit zum echten Gespräch von entscheidender Bedeutung für den Durchbruch der Menschlichkeit im Menschen, zur Humanität. Wo das technische Denken sich die Welt unterwerfen will, rein auf die „Sache“ bezogen, grausam und letztlich unmenschlich in seiner „Sach- [955/956] lichkeit“, da ist das Gespräch auf Ausgleich der Gegensätze, auf friedliche Verständigung bedacht. Wo ich mich auf das Gespräch einlasse, wo ich den andern anzuhören bereit bin, da ist alles Herrschaftsdenken schon überwunden, da ist die Gleichberechtigung des andern von vornherein anerkannt. Erst im Gespräch wird darum die Sprache zu einer menschlichen Sprache und erhebt sich alles menschliche Verhalten in die Sphäre der Menschlichkeit. Im Sinne dieser Möglichkeiten liegt es, wenn unter der jüngeren, engagierten Generation der deutschen Philosophen Habermas den kommunikativen Umgang in seiner Andersartigkeit vom technischen Umgang abhebt. Und darum hängt das Schicksal der bedrohten Menschheit in allem Ernst davon ab, daß sie es lernt, sich im echten Gespräch wieder zusammenzufinden.

Damit ist die Gemeinsamkeit deutlich geworden, die es erlaubt, die vier von mir herausgehobenen Züge als Verzweigungen eines übergreifenden Zusammenhangs zu sehen, des Kampfes um die Humanität: Gegenüber dem einseitig planenden Denken, das über die Zukunft verfügen, das die Zukunft beherrschen will und dabei ungeduldig in die Zukunft vorausseilt, schenkt die Hoffnung die innere Ruhe, die es erlaubt, sich vertrauend in der Gegenwart niederzulassen und allseitig zu entfalten. Und während der „unbehauste Mensch“, mit Goethe zu sprechen, der „Unmensch ohne Rast und Ruh“ bleibt, erlaubt es das Wohnen allererst, sich aus dem aufreibenden Getriebe der Öffentlichkeit zurückzuziehen und wieder zu sich selbst zu kommen, erlaubt es erst, auf diesem Grunde eine höhere Kultur zu entfalten. Und erst in der freien Kommunikation der Sprache gelingt die Überwindung des einseitigen Herrschafts- und Nützlichkeitsdenkens. Kurz: gegenüber dem Einbruch der Barbarei in unsrer jüngsten Vergangenheit und dem weiter immerfort drohenden Einbruch, gegenüber der aufs äußerste getriebenen Gefährdung des Menschen begreifen wir die behandelten Züge im philosophischen Denken der letzten 25 Jahre als den Kampf um die Wiedergewinnung der verloren gegangenen Humanität.

Und so komme ich zurück zum Anfang: Wie steht es mit dem gezeichneten Bild? Sind dies wirklich die wesentlichen Gedanken, die die Philosophie in Deutschland während dieses Zeitraums entwickelt hat? Den einen Teil der Frage wage ich unbedenklich zu bejahen: Erst nach den großen Erschütterungen [956/957] zweier Weltkriege und den tiefen Umbrüchen unserer materiellen und geistigen Welt, erst im Angesicht des radikalen Nihilismus konnten diese Tugenden: zu hoffen, zu wohnen und miteinander zu sprechen, als die entscheidenden Grundbestimmungen des menschlichen Daseins sichtbar werden. Der Beweis ergibt sich schon aus dem Gegenteil: obgleich sie früher vielleicht gelegentlich berührt wurden, haben sie doch nie vorher eine zentrale Stelle in der Philosophie eingenommen. Erst vor dem Hintergrund der äußersten Gefahr konnten sie in der Bemühung um das „Rettende“ sichtbar werden. Aber zugleich: sie führen nicht zurück zu einer fraglosen Sicherheit, wie man sie früher vielleicht zu fühlen gewohnt war. Jede Hoffnung bleibt vom Bangen umgeben. Jeder Wohnende weiß, daß sein Heim bedroht bleibt. Jedes Gespräch ist ein Wagnis, in dem der sich offen Aussprechende sich immer gefährdet, indem er sich dem Partner ungeschützt ausliefert. Fraglose Sicher-

heit ist nirgends. Aber wagendes Vertrauen gibt dem Menschen wieder einen Halt in der Welt. Dies scheint mir die letzte sinnvolle Bestimmung der *conditio humana*.

Aber zum zweiten Teil der Frage: Ist das, was ich hier entwickelt habe, ein zutreffender Bericht über das, was in den letzten 25 Jahren in der deutschen Philosophie im Vordergrund des Interesses gestanden hat? Dies müßte ich wohl verneinen. Ich hoffe zwar, zeigen zu können, daß diese Probleme mit innerer Notwendigkeit in dieser Zeit hervorgetreten sind, und würde das mit reicherer Literatur belegen können. Aber zum sichtbaren beherrschenden Thema ist höchstens die Sprache geworden, und auch diese nur wenig in der die Spannungen überwindenden Funktion im Gespräch. Sonst müßte ich es zurückhaltender formulieren, als persönliches Bekenntnis: Es sind die Probleme, die mir unumgänglich scheinen, wenn die Philosophie die Frage nach der richtigen Erfüllung des menschlichen Lebens, nach der Humanität des Menschen in den Mittelpunkt stellt und auch die Funktion der Wissenschaft von hier aus bestimmt. Wo die (rationale) Wissenschaft dagegen unreflektiert absolut gesetzt wird und wo, wie neuerdings auch im Strukturalismus, die Frage der Humanität als abzuwerfender Restbestand eines romantischen Denkens erscheint, da gelten solche Fragen als Angelegenheit, eines unverbindlich bleibenden Gemütsbedürfnisses. Wenn das so ist, dann will ich mich gern dazu bekennen; denn ich bin überzeugt, daß die Gigantomachie zwischen diesen Positionen noch nicht [957/958] entschieden ist, ja daß das Schicksal der Menschheit davon abhängt, daß sie nicht zugunsten eines bloßen Herrschaftsdenkens entschieden wird. Von hier her erschienen mir die gezeichneten Ansätze wichtig, und in diesem Sinn ist auch dieser bescheidene Beitrag zur Klärung der philosophischen Gegenwartssituation gemeint.

\*

Kein großes Werk ist je auf den Haß oder die Verachtung gegründet worden. Im Gegenteil, es gibt kein einziges echtes Werk, das nicht am Schluß die innere Freiheit eines jeden, der es kannte und liebte, vergrößert hätte. Ja, für diese Freiheit spreche ich, und sie hilft mir, zu leben. Das Werk kann geglückt oder verfehlt sein. Aber wer sich am Ende seines langen Bemühens sagen kann, er habe das Gewicht der auf den Menschen lastenden Ketten erleichtert oder vermindert, ist in gewissem Maße gerechtfertigt.

ALBERT CAMUS 1913-1960