

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

# NEUE GEBORGENHEIT

*Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*

*Georg Misch in Dankbarkeit*

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART  
1955 / 2. Aufl. 1960

Alle Rechte vorbehalten

© 1955 W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart Einbandgestaltung:  
Hans Hermann Hagedorn Drude: W. Kohlhammer GmbH Stuttgart

1960

# INHALTSVERZEICHNIS

## *Einleitung*

1. Fragestellung .....	11
2. Die doppelte Voraussetzung .....	12
3. Der Begriff des Existentialismus .....	14
4. Die Einsamkeit der Existenz und die Notwendigkeit ihrer Überwindung .....	17
5. Das neue Seinsvertrauen .....	19
6. Das kindliche Vertrauen. A. Nitschke .....	20
7. Die Notwendigkeit der Hoffnung. H. Plügge .....	23
8. Erste Anzeichen in der Dichtung .....	26
9. Die weitere Fragestellung .....	29

## *Erster Teil*

### DIE ETHISCHE PROBLEMATIK

I. Die sittliche Grundhaltung des Existentialismus	
1. Der Vorwurf des Immoralismus .....	33
2. Die ethischen Grundbegriffe .....	34
3. Der Ansatz zur Kritik .....	36
II. Situation und Entscheidung	
1. Die Übersteigerung in der Forderung, sich zu entscheiden ...	39
2. Lage und Situation .....	41
3. Der Mensch in der Krise .....	42
4. Das Leben außerhalb der Krise .....	43
5. Die Flucht in die Entscheidung .....	45
6. Die Tugend der Verfügbarkeit. Gabriel Marcel .....	48
III. Der getrostete Mut	
1. Das Glück des Getrostseins .....	51
2. Gestrost-sein und Entschlossen-sein .....	52
3. Das Wesen des Trostes .....	53
4. Getrost-sein und Gelassen-sein .....	56
5. Der Unterschied zur naiven Sicherheit .....	59
6. Der doppelte Aspekt des menschlichen Lebens .....	63
IV. Die Geduld	
1. Die Vielfalt der Formen .....	65
2. Die Geduld in der Arbeit. Hast und Ungeduld .....	66
3. Die Geduld mit dem anderen Menschen .....	71
4. Die Geduld des Erziehers .....	74
V. Die Hoffnung	
1. Erste Orientierung im Umkreis der dichterischen Zeugnisse ..	81
a) Die Hoffnung als lebensfördernde und lebenshemmende Macht .....	81
b) Die idealistische Deutung. Schiller .....	83
2. Das Glück in der Hoffnungslosigkeit (eine These Hofmannsthal's) .....	86
a) Die Behauptung Hofmannsthal's .....	86
b) Das Glück des Sisyphus. Camus .....	89
c) Die stoische Auffassung. Die Parallelität von Furcht und Hoffnung .....	91
d) Die festliche Erfüllung .....	95
e) Die bleibende Problematik des alltäglichen Lebens .....	98
3. Formen der Hoffnung. Begriffliche Unterscheidungen .....	99
a) Relative und absolute Hoffnung .....	99
b) Natürliche und sittliche Hoffnung .....	101
4. Hoffnung und Erwartung .....	102
a) Das Wesen der Erwartung .....	102
b) Der Unterschied zur Hoffnung .....	104
c) Offene und geschlossene Zeit .....	106
5. Die anthropologische Funktion der Hoffnung .....	109
a) Der Gegensatz zur Hoffnung .....	109
b) Die zentrale Stellung der Hoffnung .....	110
c) Hoffnung und Sorge .....	113
d) Der Tugendcharakter der Hoffnung .....	116
VI. Die Dankbarkeit	
1. Die Dankbarkeit als gesellschaftliche Tugend .....	121
2. Die dankbare Gesinnung .....	122
3. Geschenk und Dank .....	123
4. Die Schwierigkeit des Dankens .....	127
5. Ein sprachgeschichtlicher Hinweis .....	129
6. Dankbarkeit und Treue .....	131
7. Die Dankbarkeit als Lebensstimmung .....	134

## Zweiter Teil

### DIE ONTOLOGISCHE PROBLEMATIK

I. Die Zugänge zu einem tragenden Sein	
1. Die glücklichen Stimmungen.....	139
2. Der Glaube .....	141
3. Die Gegebenheit des Du.....	143
II. Der Begriff des Heilen	
1 Die neue ontologische Erfahrung.....	147
2. Der sprachliche Vorbegriff.....	148
3. Dichterische Zeugnisse .....	150
4. Das Heil-sein der Dinge und der Organismen .....	155
5. Das Heil-sein der Welt und des Menschen .....	157
III. Der Sinn des Hauses	
1. Die neue Fragestellung .....	160
2. Heimatlosigkeit und Heimat .....	161
3. Die „Citadelle“ Saint-Exupérys .....	164
4. Das Bauen und Wohnen bei Heidegger .....	166
5. Eine empirische Bestätigung. Die Wohnordnung bei Zutt ..	169
6. Die Wohnlichkeit der Wohnung. Minkowski .....	171
7. Der Gedanke der Ordnung.....	175
8. Der gelebte Raum .....	177
9. Die Wichtigkeit der Grenze .....	179
10. Sein und Bleiben .....	183
11. Der Begriff der Heimat .....	186
12. Das Problem des Habens .....	189

### Anhang ZUR ANTHRO-

### POLOGIE DES FESTES

I. Das Problem der Zeitlichkeit	
1. Die Notwendigkeit einer Erweiterung der existentiellen Zeitlichkeit .....	195
2. Die geordnete Zeit bei Saint-Exupéry .....	200
II. Der Sonntag	
1. Der Verlust der Sonntagsruhe im modernen Dasein .....	203
2. Der ländliche Sonntag.....	204
3. Die Aufgeräumtheit der sonntäglichen Welt .....	206
4. Der Kreislauf der Woche .....	208
5. Andere Feste .....	211
III. Feste und Feiern	
1. Das Verhältnis von Fest und Feier .....	213
2. Die feierliche Gestimmtheit .....	217
3. Die festliche Gestimmtheit .....	222
4. Die Bestandteile des Festes.....	224
5. Der Tanz .....	227
a) Die Bedeutung bei Weininger .....	228
b) Die Deutung bei Straus .....	230
6. Die Zeitlichkeit des Festes .....	233
7. Der festliche Raum .....	238
8. Abschluß .....	243

Eine Reihe vorbereitender Arbeiten der letzten Jahre sind in die vorliegende Darstellung wieder eingegangen. Es sind dies im wesentlichen:

Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Universitas, 8. Jahrg. S. 461 ff.

Situation und Entscheidung. Symphilosophiein, Bericht über den Dritten Deutschen Kongreß für Philosophie in Bremen 1950. München 1952, S. 137 ff.

Von der Tugend des Getrost-seins. Die Sammlung, 7. Jahrg. 1952, S. 169 ff.

Die Tugend der Geduld. Die Sammlung, 7. Jahrg. 1952, S. 296 ff.

Die Tugend der Hoffnung. Universitas, 10. Jahrg. 1955, S. 153 ff.

Über die Dankbarkeit. Die Sammlung, 9. Jahrg. S. 169 ff.

Der Begriff des Heilen. Situation, Beiträge zur phänomenologischen Psychologie und Psychopathologie, I. Bd. 1954, S. 15 ff.

Der Mensch als Städtebauer. Zur Philosophie Saint-Exupérys. Antares, 1. Jahrg. 2. Heft, 1952.

Vom Sinn der Sonntagsruhe. Die Sammlung, 6. Jahrg. 1951, S. 313 ff.

## EINLEITUNG

### 1. Die Fragestellung

Das Thema dieser Untersuchungen ist mit Absicht sehr vorsichtig gewählt, nämlich als das Problem einer Überwindung des Existentialismus, mit dem Nachdruck auf dem Wort Problem. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß es sich hier nicht um die Überwindung des Existentialismus selber handeln soll. Das wäre eine Vermessenheit; denn das würde über die Kraft eines Einzelnen weit hinausgehen, ja dazu wäre vermutlich auch die Philosophie im ganzen nicht imstande. Denn ebenso wie der Existentialismus selber nicht eine abgetrennte Angelegenheit der Philosophie ist, sondern sich als notwendiger Ausdruck einer umfassenden geistesgeschichtlichen Entwicklung ergeben hat, so kann auch seine Überwindung nicht aus der Anstrengung der Philosophie allein, sondern nur aus der Bewegung des gesamten geistigen Lebens unsrer Zeit hervorgehen. Die Aufgabe, die sich die vorliegenden Untersuchungen gestellt haben, ist sehr viel bescheidener. Es soll sich nur darum handeln, das Problem einer solchen Überwindung möglichst klar herauszuarbeiten, die Bedingungen sichtbar zu machen, die dabei erfüllt sein müssen, und die Richtung anzugeben, die man dabei einzuschlagen hat. Man kann vielleicht darüber hinaus noch hoffen, mit einer solchen Weckung des Problembewußtseins zugleich offener zu werden für die Ansätze, die sich für eine solche Überwindung in der Gegenwart schon vorfinden. Ich bin in der Tat überzeugt, daß sich gewisse erste Anzeichen zu einer solchen Überwindung schon abzuzeichnen beginnen, daß Ansätze von den verschiedensten Seiten her in einer auffälligen Weise auf dieses gemeinsame Ziel hin konvergieren und daß es nur darauf ankommt, sie mit der nötigen Entschiedenheit zu ergreifen.

In diesem Sinn soll hier versucht werden, einiges von dem zusammenzufassen, was zerstreut an solchen Ansätzen — vielleicht noch ohne das Bewußtsein des inneren Zusammenhangs und auch noch ohne das Bewußtsein der vollen Tragweite — in dieser Richtung vorhanden ist, um damit die Fragestellung selber der Entscheidung näherzubringen.

## 2. Die doppelte Voraussetzung

In dieser Aufgabenstellung ist eine doppelte Voraussetzung enthalten: nämlich erstens, daß der Existentialismus — oder auch die Existenzphilosophie, wie man es nennen will<sup>1</sup> — eine philosophisch wirklich ernst zu nehmende Bewegung bedeutet und daß man die Augen vor den dringendsten philosophischen Fragen der Gegenwart verschließen würde, wenn man einfach dadurch mit ihnen fertig zu werden versuchte, daß man so tut, als ob er gar nicht da wäre, und ihn gar nicht weiter beachtet. Es sind wirklich brennende Fragen der Gegenwart, die in ihm zur Entscheidung drängen. Die allgemeine geistige *Krisis unsrer Gegenwart* kommt in ihm zum Ausdruck. Und wenn wir uns mit dieser Krisis ehrlich auseinandersetzen wollen, dann gibt es schlechterdings keinen Weg, der am Existentialismus vorbeiführt, und wir dürfen noch nicht deswegen erleichtert aufatmen, weil das modische Geschrei um diese Erscheinung in der letzten Zeit leiser zu werden beginnt. Im Gegenteil, wir würden uns in einer falschen Sicherheit wiegen, und die ungelösten Fragen würden zu einer späteren Zeit

<sup>1</sup> Man pflegt mit der zweiten Bezeichnung mehr die deutsche, mit der ersten mehr die französische Richtung zu bezeichnen oder auch mit der zweiten sich mehr auf den engeren philosophischen Zusammenhang zu beschränken, während mit der ersten zugleich auch die entsprechende dichterische Bewegung mit eingeschlossen ist. Auf diese Unterschiede soll hier kein größeres Gewicht gelegt werden, und wenn hier in einem zusammenfassenden Sinn allgemein von Existentialismus gesprochen wird, so soll damit diese geistige Bewegung im ganzen bezeichnet werden, wie sie sich vielfältig in der geistigen Situation unsrer Zeit abzeichnet, nicht aber ihre einzelnen philosophischen Vertreter, bei denen jeweils die Lage wieder sehr viel verwickelter liegt.

nur um so heftiger über uns herfallen, wenn wir nicht heute schon zu einer vollen Klärung seiner Problematik und seiner darauf gegründeten Überwindung durchdringen würden.

Die zweite Voraussetzung, die in dieser Fragestellung enthalten ist, geht dahin, daß der Existentialismus *nur der Ausdruck* der genannten Krisis der Gegenwart ist, nicht aber schon ihr Ergebnis oder ihre Lösung, ja daß er, streng genommen, zwar die Schwierigkeiten bezeichnet, in denen wir uns befinden, aber darum noch nicht einmal die Andeutung eines Weges enthält, auf dem sinnvoll nach einer solchen Lösung gesucht werden könnte. Hier müssen vielmehr ganz andersartige und vom Existentialismus selber grundsätzlich verschiedene Fragestellungen einsetzen. Das aber bedeutet dann: ebensowenig wie man sich am Existentialismus vorbeischieben kann und so tun, als ob es ihn gar nicht gäbe, ebenso wenig darf man auch im Existentialismus stehn bleiben oder sich gar vorsätzlich in ihm versteifen (so sehr in der Gegenwart die Gefahr einer solchen Versteifung nahezuliegen scheint). Im Gegenteil: man muß mit allen Kräften versuchen, über den Existentialismus hinauszukommen. Und insofern kann man überzeugt sein, daß es sich in dem Problem einer Überwindung des Existentialismus um das schlechthin entscheidende Problem in der gegenwärtigen Philosophie handelt.

In dieser Richtung sollen hier ein paar vorbereitende Überlegungen angestellt werden. Man muß sich dabei darüber im klaren sein, daß das Thema sehr unvorsichtig und vielleicht gradezu unklug gewählt ist und man leicht dabei in Gefahr kommt, seinen wissenschaftlichen guten Ruf aufs Spiel zu setzen. Denn es kann sich hier — weitgehend — noch nicht um verlässliche Aussagen einer gesicherten wissenschaftlichen Forschung handeln, sondern erst um ein erstes Abtasten der Fragestellung, um eine erste Orientierung auf dem Felde der Möglichkeiten, die von einer nachfolgenden Forschung erst geprüft, erprobt und gegebenenfalls auch berichtigt werden müssen. Und trotzdem hat es die Wissenschaft nötig, sich in kritischen Lagen vor ihrer eigentlichen Forschungsarbeit so erst einmal im Felde der Möglichkeiten umzusehn.

Diese Schwierigkeiten werden dadurch um so größer, daß es sich hier auf der einen Seite um sehr einfache Dinge handelt, die sich mit sehr einfachen Worten sagen lassen und die darum für viele noch vor der eigentlichen Philosophie zu liegen scheinen und die jedem auch ohne besondere Vorbildung zugänglich sind, daß man sich auf der andern Seite aber eben darum auf dem Rande dessen bewegt, über das überhaupt philosophisch verantwortliche Aussagen gemacht werden können, immer in der Gefahr, daß Gemütsbedürfnisse den Gang der nüchternen Untersuchung verwirren, und doch ohne die Möglichkeit, von solchen Gemütsbedürfnissen ganz absehn zu können, weil diese durch das Wesen des Gegenstands selbst mit dem Thema verbunden sind. Es geht hier eben um nichts anderes als das Leben des Menschen selbst.

### 3. Der Begriff des Existentialismus

Was Existentialismus ist, darf an dieser Stelle vorausgesetzt werden<sup>2</sup>. Es muß genügen, an einige der allgemeinsten Züge zu erinnern, die für die Behandlung der späteren Fragen unerläßlich sind. Man versteht den Existentialismus am besten als das letzte, in die Krisis eingetretene Stadium der modernen *irrationalen Bewegung*. Schon seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und seitdem in zunehmendem Maße ist der Glaube an die Vernunft als das tragende Prinzip der Welt und des Lebens verlorengegangen. Aber wie weit die geistige Welt damit überhaupt ihrer tragenden Fundamente beraubt worden war, blieb lange Zeit verborgen, weil ein trügerischer Enthusiasmus des Lebens die Menschen machtvoll mit sich fortriß.

<sup>2</sup> Vgl. zur ersten Übersicht meine Darstellung: Existenzphilosophie. 5. Aufl. Stuttgart 1960. An die dort als Abschluß angedeutete Fragestellung schließt sich die vorliegende neue Untersuchung an. Eine umfassendere Übersicht über die existenzphilosophische Literatur enthält meine Bibliographie: Deutsche Existenzphilosophie: Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, hrsg. v. J. M. Bochenski, Bern 1953.

ist als dieser romantische Geist unter den ungeheuren politischen Erschütterungen, die die zwei Weltkriege nach sich gezogen hatten, zusammenbrach, traten die Folgen dieses Verlustes in ihrer ganzen nackten Klarheit hervor: Jeder über den einzelnen Menschen hinausgehende Lebensbezug, der ihm hätte einen Halt geben können, jeder Lebenssinn, der ihm hätte ein Ziel weisen können, erwies sich als illusorisch, und mit einer früher nicht gekannten Bedrohlichkeit trat dem Menschen jetzt *die Welt als unheimlich und gefährlich* gegenüber. Der Mensch erkannte sich in einer hoffnungslosen Verlorenheit, überall preisgegeben der auf ihn eindringenden Zerstörung. Dabei handelte es sich nicht einmal nur um die erschreckende Abgründigkeit der äußeren „Welt, sondern ebenso sehr und vielleicht noch bedrohlicher um die Untergründe der eigenen Seele. „Ungeborgen, hier auf den Bergen des Herzens“, so hat Rilke, selber aus dieser existentiellen Erfahrung heraus, die ganze Ausweglosigkeit des modernen Menschen zu bezeichnen versucht<sup>3</sup>. Die Angst wurde so der notwendige Ausdruck dieser ganzen Preisgegebenheit des Menschen. Man hat darum verschiedentlich unser Jahrhundert gradezu als das Jahrhundert der Angst bezeichnet. Noch nie jedenfalls hat die Angst eine solche Rolle im Denken einer Zeit gespielt. Und diese Angst ist darum um so gefährlicher, als sie den Menschen in eine Lage versetzt, die ihrerseits seine Bedrohtheit noch einmal wieder vergrößert.

Mit dieser umfassend gewordenen Angst ist dann die geistesgeschichtliche Situation bezeichnet, aus der allein die Entstehung des Existentialismus richtig verstanden werden kann. Das darf allerdings 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 des Menschen-

<sup>3</sup> R. M. Rilke. Gesammelte Werke Bd. 3, S. 42. Über den Zusammenhang Rilkes mit dem existentiellen Bewußtsein vgl. meine Darstellung: Rilke, 2. Aufl. Stuttgart 1956.



lebens haben hier eine Wichtigkeit bekommen, die sie in der Geschichte des menschlichen Denkens wohl niemals gehabt haben, ja sie werden hier zum Träger der entscheidenden metaphysischen Erfahrungen. Aber sie werden das in der Existenzphilosophie nicht, indem der Mensch ihnen einfach nachgibt und sich von ihnen treiben läßt, sondern umgekehrt, indem er ihnen ohne Fluchtversuch *standhält*, indem er ihnen klar ins Gesicht sieht und beim Fortbrechen jedes äußeren Halts dann in sich selber, im innersten Kern der eignen Person, jenen letzten Halt findet, den die Existenzphilosophie mit ihrem eigentümlichen, in dieser Form auf Kierkegaard zurückgehenden Begriff der *Existenz* bezeichnet.

Die Existenz bedeutet so bekanntlich jenen letzten, innersten Kern im Menschen, der auch dann noch unberührt bleibt, ja dann überhaupt erst richtig erfahren wird, wenn alles, was der Mensch in dieser Welt besitzen und an das er zugleich sein Herz verlieren kann – Hab und Gut und bürgerliche Stellung, Gesundheit des Leibes und Gebrauch der Glieder, Begabungen und Fähigkeiten des Geistes und sogar die schwer zu erwerbenden Tugenden des sittlichen Lebens — wenn alles dies verloren geht oder sich sonst für ihn in irgend einer anderen Weise als trügerisch erweist. In dem, was dann noch übrig bleibt und was, und zwar wesensmäßig, in keinen inhaltlichen Bestimmungen mehr ausgesagt, sondern nur im Vollzug dieser Erfahrung erlebt werden kann, ergreift der Mensch einen letzten, in allen Zerstörungen selber unzerstörbaren Halt: ergreift er die Existenz, und ergreift er zugleich, in demselben unteilbaren Vorgang, das Absolute selbst. Und umgekehrt: *nur* im Durchgang durch alle diese Ängste, nur in ihrem rückhaltlosen Aus- und Durchhalten kommt der Mensch zu diesen letzten Seins-erfahrungen, ergreift er im Erleben selber die mit keinerlei logischer Deduktion beweisbare Existenz.

Von hier aus begreift man, daß es sich in der Angst und der Schwermut und in den andern entsprechenden Erscheinungen nicht um bloß subjektiv zu verstehende Gefühle und Stimmungen handelt, die den klaren Blick der Erkenntnis vernebeln, sondern um wirkliche metaphysische Erfahrungen, die

gewisse letzte Wirklichkeiten aufschließen, und zwar solche, die dem Menschen auf keine andre Weise erreichbar gewesen wären.

#### 4. Die Einsamkeit der Existenz und die Notwendigkeit ihrer Überwindung

Schon an dieser Stelle müssen wir innehalten. Trotz der großen Bedeutung, die das drohende Nichts in der Existenzphilosophie hat, ist sie doch alles andre als das, was man gemeinhin als Nihilismus bezeichnet; denn sie hat inmitten aller Vernichtung ein *Absolutes* gefunden. Und mit Recht macht Jaspers darauf aufmerksam, daß Existieren und Transzendieren nur miteinander in einem einzigen unteilbaren Vorgang möglich sind. Aber hiermit ist zugleich auch die Grenze gegeben, denn die Existenzphilosophie findet dieses Absolute nur im innersten Kern der eignen Seele, nur in der *hoffnungslosesten Vereinsamung des Menschen*, und es gibt auf ihrem Boden keinerlei Möglichkeit, die Fesseln der Einsamkeit zu sprengen und zu irgend einem tragenden Bezug, zu irgend einem verlässlichen Sein außerhalb des Menschen zu gelangen. Das ist die eine Seite, nach der hin das Problem einer Überwindung des Existentialismus unausweichlich wird.

Der Existentialismus zwingt den Menschen in eine letzte Einsamkeit und Verlassenheit, und es gibt, solange man auf dem Boden des Existentialismus steht, grundsätzlich keinen Weg, der aus dieser Einsamkeit und Verlassenheit hinausführt. Aber auf der andern Seite: ein sinnvolles menschliches Leben ist in einem solchen Zustand schlechterdings nicht möglich. Es kann wohl durch die Krisis der existentiellen Erfahrung hindurchgehen müssen, es kann vielleicht darüber hinaus verurteilt sein, ohne Hoffnung auf eine endgültige Überwindung immer wieder durch diese Krisis hindurchgehen zu müssen, aber es kann nicht auf die Dauer in ihr verharren.

Wenn man vor diesen Schwierigkeiten nicht die Augen verschließen und in der bloßen Gewohnheit des Daseins gedankenlos weiterleben will, dann bleiben nur zwei Möglichkeiten

offen: entweder muß man anerkennen, daß sinnvolles menschliches Dasein wirklich unmöglich ist – und in der Erkenntnis, daß der „absurde Held“ Camus<sup>4</sup> zwar eine imponierende gedankliche Konstruktion, aber keine Möglichkeit des wirklichen Lebens ist, dann auch alle Konsequenzen daraus ziehn, deren äußerste der Selbstmord wäre – oder aber man muß annehmen, daß menschliches Dasein trotz aller existentiellen Erfahrungen und trotz ihrer unvermeidlich scheinenden Auslegung im existentialistischen Weltbild doch möglich ist. Dann aber entspringt die Aufgabe, die Voraussetzungen einer solchen Möglichkeit des menschlichen Lebens, die in dessen Tatsache doch faktisch gegeben sind, auch in philosophischer Klarheit zu erkennen und von hier aus zur Überwindung des Existentialismus als einer bloß vorübergehenden Krisis anzusetzen.

Dann aber heißt die dringendste Frage unsres Problems: in welcher Weise wird es dem Menschen möglich, die Fesseln der existentiellen Einsamkeit zu sprengen und den *tragenden Bezug zu einer Realität außerhalb des Menschen* wiederzugewinnen. Wir sprechen dabei abkürzend von einer tragenden Realität und verstehen darunter einen andern Menschen, eine menschliche Gemeinschaft, die Einrichtungen, in denen eine solche Gemeinschaft ihr Leben gestaltet hat, aber auch die Kräfte der geistigen Welt, insofern sie im Leben fruchtbar werden, kurz alles, was als etwas Beständiges und Verlässliches dem menschlichen Leben Sinn und Inhalt geben kann.

Es ist, so können wir kurz sagen, der Weg von dem existentiell bedrängenden Erlebnis der Ungeborgenheit des menschlichen Daseins zu einem neuen Gefühl der Geborgenheit. Wir bezeichnen daher das Problem zweckmäßig – so wie es auch im Titel der vorliegenden Schrift zum Ausdruck kommt – als das einer *neuen Geborgenheit*, wobei wir freilich gleich jetzt hinzufügen können, daß eine solche neue Geborgenheit die existentiellen Erfahrungen der Bedrohtheit niemals einfach

<sup>4</sup> A. Camus. *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'Absurde*. Paris 1942. Deutsche Übersetzung: *Der Mythos von Sisyphos*. Übers. v. H. G. Brenner u. W. Rasch. Düsseldorf 1950.

aufheben kann, sondern sie mit enthalten und nur in einer höheren Ebene überbrücken muß, daß darum eine solche neue Geborgenheit anders sein muß als die fraglose Sicherheit des durch keine Bedrohung erschütterten naiven Menschen. Es handelt sich also nicht darum, wie man es mißverstehn könnte, von der existentiellen Ungeborgenheit einfach in eine neue Sicherheit hinüberzugehen, sondern an die Stelle der dort einseitig gesehenen halben Wahrheit die beide Seiten umfassende volle Wahrheit zu setzen.

## 5. Das neue Seinsvertrauen

Ehe wir daran denken können, die einzelnen Möglichkeiten genauer 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 dies neue Verhältnis zur Wirklichkeit mit einem zunächst noch unbestimmten Begriff kurz als *Vertrauen*. Wir sprechen dabei von Vertrauen schlechthin, ohne näheren Zusatz; denn es geht hier noch nicht um das Vertrauen zu diesem oder jenem bestimmten Sein, zu diesem oder jenem bestimmten Menschen, sondern um ein dahinter liegendes, jedes bestimmte einzelne Vertrauen erst ermöglichendes Vertrauen zur Welt und zum Leben überhaupt, also um ein Vertrauen schlechthin, noch ohne einen bestimmten Gegenstand, dem man vertraut, so wie es im Leben selber aus dem Gefühl einer tiefen Geborgenheit heraus aufsteigt.

Man könnte, um diesen allgemeinen Charakter herauszuheben, von einem Lebensvertrauen sprechen, wobei man Leben in der allgemeinen, Mensch und Welt gemeinsam umschließenden Bedeutung verstünde, aber man vermeidet vielleicht besser diese sachlich durchaus richtige Bezeichnung, weil sie leicht in einem subjektiv-psychologischen Sinn verstanden werden könnte, und spricht statt dessen allgemein von einem *Seinsvertrauen*. Man könnte in einem ähnlichen Sinn auch von einer *Seinsgläubigkeit* sprechen, wenn hier nicht die Gefahr

bestünde, den Begriff der Gläubigkeit zu sehr im Sinne einer bestimmten religiösen Gläubigkeit zu verengen, während es sich hier um solche elementaren Seinsverhältnisse handelt, die noch vor jeder bestimmten religiösen Auslegung liegen.

Wir gehen dabei zunächst von der Feststellung aus, daß ein solches Seinsvertrauen die notwendige Vorbedingung für alles menschliche Leben ist. Der Verlust des Seinsvertrauens führt notwendig zur Verzweiflung und in diese ganzen kritischen existentiellen Erfahrungen. Aber diese können nur eben Krisis sein, herausgehobene Augenblicke, in denen sich die Entscheidung zusammendrängt, und als solche auf ein sonstiges normales, d. h. vom gewöhnlichen Seinsvertrauen getragenes Leben bezogen. Soweit sie aber über den Augenblick hinaus Dauer gewinnen, heben sie die Möglichkeit des menschlichen Lebens selber auf. Weil aber umgekehrt wiederum, seit die naive Lebenssicherheit einmal verloren gegangen ist, dieses neue Seinsvertrauen ständig bedroht bleibt und immer neu gegenüber dem andrängenden Zweifel errungen werden muß, bleibt das menschliche Leben in den unaufhebbaren Gegensatz zwischen Verzweiflung und Vertrauen, zwischen Hoffnungslosigkeit und Hoffnung, in diesen ewigen Wechselgesang zwischen Hölle und Himmel, hineingestellt.

## 6. Das kindliche Vertrauen. A. Nitschke

Ich versuche, diese Behauptung in einer vorausgreifenden Weise an zwei Beispielen zu verdeutlichen, die auf den ersten Blick vielleicht etwas willkürlich herangezogen zu sein scheinen, deren Beweiskraft aber um so größer sein dürfte, als sie außerhalb des eigentlich philosophischen Fragenzusammenhangs und darum durch dessen Voraussetzungen noch nicht beeinflußt aus dem unmittelbaren ärztlichen Umgang mit den Menschen hervorgegangen sind.

Zunächst das eine: Alfred Nitschke hat kürzlich in einem grundsätzlich wichtigen Aufsatz über „Angst und Vertrauen“<sup>5</sup> – dabei seinerseits sich z. T. auf ältere Beobachtungen stützend

<sup>5</sup> A. Nitschke, Angst und Vertrauen. Die Sammlung, 7. Jahrg. 1952, S. 175 ff.. Vgl. dazu R. Spitz. Ober psychosomatische Epidemien des Kindesalters und vorbeugende Psychiatrie. Psyche, 4. Jahrg. 1950, S. 17 ff.,. Auf die klassische Darstellung der Bedeutung von Gehorsam und Liebe, von Dank und Vertrauen im 14. Brief von Pestalozzis „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt“ sei auch hier mit Nachdruck hingewiesen.

– darauf hingewiesen, wie entscheidend wichtig diese Atmosphäre des Vertrauens schon in der Entwicklung des kleinen Kindes ist. Sie ist die Bedingung, ohne die sich, selbst bei den günstigsten äußeren Verhältnissen, schlechterdings kein kindliches Leben entwickeln kann. Kinder, die in Heimen hygienisch in einer einwandfreien Weise versorgt werden, aber dabei ohne den persönlichen Bezug zu einem bestimmten pflegenden Menschen aufwachsen, bleiben zurück, verkümmern in ihrer körperlichen wie auch ihrer seelischen Entwicklung und sterben schließlich in einer unwahrscheinlich großen Zahl, während sie sich völlig normal entwickeln, wo das Verhältnis zu einem bestimmten liebenden Menschen gegeben ist. Es scheint so, als ob alles Vertrauen zur Welt im allgemeinen und zum Leben überhaupt ursprünglich im Vertrauen zu einem bestimmten bergenden und schützenden Menschen erfahren werden muß. In diesem Sinn betont Nitschke: „Mit diesem vertrauenden Sich-Aufschließen in der liebenden Bindung an die Mutter, mit dieser besonderen Erfahrung der Zugehörigkeit zu einem Du öffnet sich das Kind zur Welt als eigenes menschliches Wesen.“ Und er fährt dann fort: „Die Mutter schafft in ihrer sorgenden Liebe für das Kind einen *Raum des Vertrauenswürdigen, Verlässlichen, Klaren*. Was in ihm einbezogen ist, wird zugehörig, sinnvoll, lebendig, vertraut, nahe und zugänglich. — Ungeheuer ist die aufschließende Kraft des Vertrauens. – Auch die Dinge, nicht nur die Menschen offenbaren ihr Wesen, ihre Ordnung, ihren verborgenen Sinn. Daher eben stammen die Kräfte der Einsicht, die dem Kind den Zugang zur Welt, zu den Menschen und zu den Dingen ermöglichen“<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> A. a. O., S. 177. Vgl. dazu auch die schönen Formulierungen Jean Pauls, zusammengestellt in meiner Darstellung: Die Pädagogik der deutschen Romantik. Stuttgart 1952, S. 60 ff.

Man wird das hier an den kindlichen Verhältnissen deutlich Gewordene in seinen wesentlichen Zügen zugleich auf das menschliche Leben im ganzen übertragen können: Die Atmosphäre des Vertrauens ist auch hier die Bedingung der Möglichkeit, ohne die schlechterdings kein menschliches Leben möglich ist. So wird es auch bei Nitschke ausgesprochen: „Es scheint auch für uns wie für die Kinder zu gelten: ohne Vertrauen auf eine in unserem Dasein wirkende, sinnvoll gestiftete Ordnung kann der Mensch nicht wahrer Mensch sein, gerät er in Unsicherheit und Ratlosigkeit, in die er sich immer unentrinnbarer verwickelt.“<sup>7</sup> Von da aus begreift man zugleich die Zerstörung, die im menschlichen Leben einsetzen muß, wenn dieses Seinsvertrauen nicht nur für einzelne kritische Augenblicke vorübergehend aufgehoben wird, sondern auf die Dauer vernichtet ist.

Der Unterschied zum kindlichen Dasein liegt nur darin, daß das Kind in einer Welt des fraglosen, sich nach allen Erschütterungen in seiner Fraglosigkeit wiederherstellenden Vertrauens lebt, während der erwachsene Mensch dies Vertrauen erst den immer neu andrängenden Zweifeln abkämpfen muß, und es ist die Frage, in welcher Weise der Mensch, nachdem das Vertrauen erst einmal verloren gegangen ist, zu einem neuen Seinsvertrauen gelangen kann. Diese Frage ist schwierig, weil es zweifelhaft ist, ob sich nach dem Verlust ein solches Vertrauen nur vom Menschen aus in bewußter Anstrengung erzwingen läßt. Auf jeden Fall wird dies neue Vertrauen sehr anders aussehen müssen als das frühere fraglose kindliche Vertrauen. Es wird sich schon dadurch unterscheiden, daß es nur in der immer neuen Anstrengung gegen den jedesmal neu andrängenden Zweifel behauptet werden muß und sich so als ein zerbrechliches Gut oberhalb der Ebene der Angst und der Verzweiflung abheben wird.

Wenn die Psychoanalyse (im weitesten Sinn) darauf hingewiesen hat, daß der schmerzliche Vorgang menschlicher

<sup>7</sup> A. a. O., S. 179. Die Belege sind so ausführlich wiedergegeben, weil wir später noch einmal auf sie zurückkommen müssen.

Reifung darauf beruhe, daß der erwachsene Mensch notwendigerweise aus der Geborgenheit der von den Eltern behüteten Welt in die Selbständigkeit und Selbstverantwortung hinaustreten müsse und dann sein Leben aus eigener Kraft in die Hand nehmen müsse, so läßt sich von hier aus zugleich die Einseitigkeit einer solchen Auffassung begreifen. Denn diese Selbständigkeit hieße Verzweiflung mit allen ihren oben gekennzeichneten Folgen, wenn sie nicht in eine neue, freilich sehr andre Form der Geborgenheit zurückführen könnte. Hier irrt beispielsweise Sartre in seinem Baudelaire-Buch<sup>8</sup> in der Art, wie er diesen Reifungsprozeß und die Versuche, dessen Konsequenzen auszuweichen, schildert und dabei in jedem Verlangen nach Geborgenheit schon einen verwerflichen Infantilismus wittert. Es ist vielmehr zu unterscheiden zwischen der früheren kindlichen Form der Sicherheit, die notwendig einmal zerbrecen muß und in die zurückzustreben in der Tat Flucht wäre, und dieser neuen Form einer in der Auseinandersetzung mit der Verzweiflung erworbenen Geborgenheit. Nur um diese zweite Form geht es hier.

#### 7. Die Notwendigkeit der Hoffnung. H. Plügge

Das zweite Beispiel, das hier einleitend zur Verdeutlichung der Fragestellung herangezogen werden soll, ist eine Untersuchung von Plügge<sup>9</sup>, in der sich dieser mit Selbstmordversuchen beschäftigt, die ihm in seiner Klinik begegnet sind. Er kommt dabei zu dem für unsern Zusammenhang äußerst aufschlußreichen Ergebnis, daß nur in den seltensten Fällen ein „hinreichender“ konkreter Grund vorhanden ist, der eine solche schwere Entscheidung verständlich machen könnte, daß es beispielsweise in den seltensten Fällen soziale Not oder un-

<sup>8</sup> J.-P. Sartre. Baudelaire. Paris 1947. Deutsche Übersetzung von B. Möhring. Hamburg 1953.

<sup>9</sup> H. Plügge. Ober suizidale Kranke. Psyche, 5. Jahrg. 1951, S. 433 ff.; vgl. weiterhin ders. Über die Hoffnung. Situation. Utrecht 1954. Bd. I, S. 54 ff.



heilbare Krankheit sind, sondern daß es sich dabei vorwiegend um eine schwer faßliche allgemeine Störung im gefühlsmäßigen Verhältnis zur Umwelt handelt, die Plügge als den Verlust der *Hoffnung* bezeichnet. Dabei soll es sich auch hier nicht um diese oder jene bestimmte Hoffnung handeln, nicht um die Hoffnung auf ein bestimmtes Ereignis, das man sich bildhaft vorstellen könnte, sondern um jene tiefere Hoffnung, die ohne bestimmtes vorstellbares Ziel das Verhältnis zum Leben im ganzen kennzeichnet. Plügge unterscheidet in diesem Sinn zwischen der „gemeinen Hoffnung“ und der „fundamentalen Hoffnung“: „Die gemeine Hoffnung enthält eine Antizipation von welthaft Zukünftigem; sie geht auf Nicht-Notwendiges, durchaus Kontingentes aus, das als Ereignis, als exogen auf uns Zukommendes gewünscht wird. Die fundamentale Hoffnung dagegen birgt einen unauswechselbaren Gehalt, der ihr immanent ist; sie ist ein Akt der personhaften Existenz, ein personaler Grundakt, eine Tugend; sie ist der verbindlichste Ausdruck der Selbstbejahung, die das Sein konstituiert.“<sup>10</sup> Auf die Einzelheiten der hier gewonnenen Position müssen wir später, im Zusammenhang mit einer allgemeineren anthropologischen Erörterung der Hoffnung, noch ausführlicher zurückkommen. Zunächst ist das eine wichtig: daß hier nämlich die Hoffnung, in einem später noch genauer zu bestimmenden allgemeinen Sinn genommen, als die Bedingung der Möglichkeit des gesamten menschlichen Lebens herausgehoben wird, so daß dann der Verlust dieser Hoffnung für die genannten Selbstmordversuche verantwortlich zu machen ist.

Indem die Hoffnung sich hier als der charakteristische Gegenspieler der Verzweiflung erweist, gewinnt man auch von dieser Polarität zwischen Hoffnung und Verzweiflung her einen Einsatzpunkt für das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Von dieser Seite aus hat es vor allem Gabriel *Marcel* in Angriff genommen, dessen bedeutsame und genau in unsre Richtung weisenden Untersuchungen in seinem „Ent-

<sup>10</sup> A. a. O., S. 437/38.

wurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung“ gleich hier genannt seien. Marcel bezeichnet hier die Hoffnung als den „Akt, durch den diese Versuchung (nämlich die der Verzweiflung) aktiv oder siegreich überwunden wird“<sup>11</sup>. Auch er sieht also das entscheidende Problem in der Überwindung der Verzweiflung, wobei für ihn – im Unterschied zu der Auffassung Plügges, aber in Übereinstimmung mit dem soeben beim Vertrauen hervorgehobenen Gesichtspunkt – wesentlich ist, daß eine solche Überwindung dem Menschen nicht als Geschenk zufällt, sondern nur aus einer tätigen Leistung hervorgehen kann.

Die Übereinstimmung mit dem zuvor über das Verhältnis von Angst und Vertrauen Berührten ist deutlich, ja genauer betrachtet werden wir hier in einer andern Wendung wieder auf genau dasselbe Problem zurückgeführt, das wir zuvor vom Vertrauen her in Angriff genommen hatten, denn letzten Endes läßt sich die Hoffnung als ein Vertrauen auf die Zukunft bestimmen, also als der zeitliche Aspekt dessen, was von dem in der Gegenwart spielenden Verhältnis her als Vertrauen bestimmt war und was man, um auch diesen Gesichtspunkt gleich hier vorwegzunehmen, durch ein als Dankbarkeit zu kennzeichnendes Verhältnis zur Vergangenheit ergänzen muß. Die Hoffnung, wie „sie hier von Plügge gemeint ist und wie sie von ihm ausdrücklich von dem leichtfertigen Rechnen mit einem günstigen Zufall abgehoben wird, bedeutet in einem entsprechenden Sinn das tragende Verhältnis, das über die Gegenwart hinaus das Verhältnis zum Seinsgrund bestimmt<sup>12</sup>. Darum war sie von Plügge auch als „der Ausdruck eines unsere Existenz transzendierenden Bezugs“<sup>13</sup> bestimmt worden.

11. G. Marcel. *Homo Viator*. Paris 1944. Deutsche Übersetzung: *Homo Viator*. Philosophie der Hoffnung, übers. v. W. Rüttenauer. Düsseldorf 1949, S. 40.

12. Ich verweise bei dieser Gelegenheit auf die bedeutsamen Untersuchungen von G. Hauptner über das Vertrauen des Menschen zu seinem „Glück“: *Verhängnis und Geschichte*, Meisenheim/Glan 1956.

13. A. a. O., S. 437.

## 8. Erste Anzeichen in der Dichtung

Mit diesen Begriffen der (universalen) Hoffnung, der Seinsgläubigkeit und des Seinsvertrauens ist in einer ersten vorgehenden 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 gehe. Die Wiedergewinnung einer solchen neuen Geborgenheit ist die unerläßliche Vorbedingung, ohne die eine Überwindung des Existentialismus schlechterdings unmöglich bleibt.

Aber dem gegenüber erhebt sich sofort der Einwand: Wie können wir heute sinnvoll noch nach einer solchen neuen Geborgenheit streben, nachdem sich uns die Ungeborgenheit unsres Daseins (in eben jenen Erfahrungen, aus denen der Existentialismus hervorgegangen ist) so überwältigend offenbart hat? Ist nach diesen eindrucksvollen Erfahrungen jedes Streben nach einer solchen Geborgenheit nicht schon ein Ausweichen vor der vollen Härte dieser Erfahrungen, nicht schon eine Flucht in die Illusion, die wir grade überwunden zu haben glauben?

Hier dürfen wir uns die Entscheidung gewiß nicht leicht machen, aber 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, namentlich in der Dichtung, ein solches Gefühl dankbarer Seinsgeborgenheit abzuzeichnen beginnt. Und wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß die Dichter in einem sehr tiefen Sinn Wegbereiter einer nachfolgenden philosophischen Entwicklung sind, weil sie, weniger belastet durch die größere Schwerfälligkeit des systematischen Denkens und unbekümmerter um die Fragen einer strengen Begründung, unbefangener den Möglichkeiten einer neuen Seinserfahrung nachzufolgen und so der langsameren philosophischen Besinnung die Richtung zu weisen vermögen<sup>14</sup>.

Darum scheint es besonders bedeutsam, daß sich in der Dichtung, vor allem in der Lyrik der letzten Jahre nach all

den Erfahrungen des Schreckens ein neues Gefühl der Seinsbejahung abzuzeichnen beginnt, eine freudige und dankbare Zustimmung zum eignen Dasein des Menschen, so wie es ist, und zur „Welt, wie sie ihm begegnet. Insbesondere auf zwei dieser Dichter soll hier kurz hingewiesen werden: auf Rilke und auf Bergengruen. *Bergengruens* letzter Gedichtband „Die heile Welt“<sup>14</sup> schließt mit dem Bekenntnis: „Was aus Schmerzen kam, war Vorübergang. Und mein Ohr vernahm nichts als Lobgesang“. Es ist also ein Gefühl dankbarer Zustimmung zum Dasein. Und Bergengruen ist bestimmt kein Dichter, dem man einen billigen Optimismus nachsagen könnte<sup>16</sup>. Er berührt sich in diesem Gefühl einer tiefen Dankbarkeit mit *Rilke*, der am Abschluß seines Weges ebenfalls sagen kann: „Alles atmet und dankt. O ihr Nöte der Nacht, wie ihr spurlos versankt“<sup>17</sup>.

Grade Rilke ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig, weil er wie wohl kaum ein anderer durch alle Abgründe der existentiellen Verzweiflung selbst hindurchgegangen ist. Aber grade darum ist es so entscheidend wichtig, daß die „Duineser Elegien“ des meist so genannten „späten Rilke“ nicht sein letztes Wort sind, sondern daß sich – in der Öffentlichkeit bisher meist übersehen – in seinen letzten Lebensjahren eine ganz neue Reifestufe abzeichnet, die oft schon fast als Widerruf der „Elegien“ erscheint und die zum mindesten ganz in unsrer Richtung einer Überwindung des Existentialismus

<sup>14</sup> Zur Begründung verweise ich auf meinen Versuch: *Die Philosophie und die Dichter*, in: *Einfache Sittlichkeit, kleine philosophische Aufsätze*, 2. Aufl. Göttingen 1957, S. 183 ff.

<sup>15</sup> Werner Bergengruen. *Die heile Welt*. München 1950, S. 272.

<sup>16</sup> Vgl. meine Darstellung: *Friedrich Georg Jünger – Werner Bergengruen. Zwei Dichter der neuen Geborgenheit*, in: *Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter*. 2. Aufl. Stuttgart 1958. Sowie: *Rilke*. 2. Aufl. Stuttgart 1956. Ich habe die zu den vorliegenden Gedanken-gängen hinführenden Interpretationen der Dichtung selbständig herausgelöst, um die philosophische Darstellung von den Einzelheiten zu entlasten; das don ausführlicher Entwickelte muß aber um seiner systematischen Bedeutung für die vorliegende Fragestellung willen auch hier verschiedentlich kurz wieder aufgenommen werden.

14. R. M. Rilke. *Ausgewählte Werke*. Wiesbaden 1948. Bd. 1., S. 376.

vorwärts geht. Hier spricht sich in einer überraschenden neuen Weise das Gefühl eines überströmenden Glücks aus, das Gefühl der Geborgenheit im Ganzen eines umfassenden Seins<sup>18</sup>. Vor allem in den französischen Gedichten der letzten Jahre kommt dies neue Lebensgefühl zum überzeugenden Ausdruck. In diesem Sinn heißt es bei ihm in einer letzten Bejahung des Daseins: „Nur das Nirgends ist böse, alles Sein ist gemäß“<sup>19</sup>. Und das führt hin zu dem Satz, den man überhaupt als Rilkes letztes Vermächtnis auffassen kann: „Unser vorletztes Wort mag ein Wort des Elends sein, aber ... das allerletzte sei schön.“<sup>20</sup> Die „Elegien“ waren ein Wort des Elends, der misère, wobei man zugleich den ganzen Pascalschen Hintergrund dieses Begriffs gegenwärtig haben muß, der in diesem Wort mitklingt. 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 ist auch von dieser Seite aus genau unser Problem einer Überwindung der existentiellen Verneinung. Aber wieder meldet sich der Einwand: Haben wir uns die Frage nicht zu leicht gemacht? Ist das nicht das persönliche Wort zweier einzelner Dichter, dem auch andre, entgegengesetzte gegenübergestellt werden können? Und welchen Grund haben wir, diese dichterischen Aussagen philosophisch ernst zu nehmen? Gewiß, als Dichterwort allein beweisen sie nichts von allgemeiner Verbindlichkeit. Aber vielleicht sind sie doch als ein erster vorausdeutender Hinweis zu gebrauchen, daß sich hier gewisse neue Erfahrungen einer Geborgenheit abzuzeichnen beginnen, die genau in der Richtung des von uns gesuchten Fortgangs liegen und die daher eine unvoreingenommene philosophische Überprüfung verdienen.

<sup>18</sup> Zur näheren Begründung vgl. die genannte Rilke-Darstellung, vor allem im letzten Kapitel: Die Zeit der Reife, S. 308 ff.

<sup>19</sup> Rilke. Ausgewählte Werke, a. a. O., S. 396.

<sup>20</sup> R. M. Rilke. Gedichte in französischer Sprache. Wiesbaden 1949, S. 10. Zur Vereinfachung ist an Stelle des französischen Textes eine deutsche Prosa-Umschreibung gegeben.

## 9. Die weitere Fragestellung

Über das Ausmaß des mit diesem Blick auf die Dichtung Gewonnenen dürfen wir uns freilich keine Illusionen machen. Philosophisch gesehen, ist damit eine bestimmte Behauptung aufgestellt und die Bedeutung der Hoffnung und des Vertrauens für das menschliche Leben in einer ungefähren Weise plausibel gemacht. Nachdem so ein Ziel sichtbar geworden ist, entspringt jetzt erst die eigentliche philosophische Aufgabe, nämlich die Mittel kritisch auf ihre Tragfähigkeit hin zu untersuchen, die vielleicht zu einem solchen Ziel hinzuführen vermögen.

Bei diesem Problem, die Möglichkeit einer neuen Geborgenheit des Menschen inmitten seiner bedrohlichen Welt zu untersuchen, ergibt sich von vorn herein ein doppelter Aspekt: Es geht einmal um eine Verfassung der Welt, innerhalb derer sich der Mensch geborgen fühlen kann. Und insofern sprechen wir von einer ontologischen Problematik. Es geht aber zugleich um die innere Verfassung, die Haltung des Menschen selbst, der sich in dieser Welt geborgen fühlen kann. Und weil diese Haltung sich nur in einer sittlichen Anstrengung verwirklicht, sprechen wir von einer ethischen Problematik. Die beiden Seiten hängen natürlich in engster Wechselwirkung miteinander zusammen, müssen aber zunächst, um sie besser verfolgen zu können, unabhängig voneinander entwickelt werden. Indem wir hier, dem inneren Zuge der Sache zufolge, vom Menschen zur Welt fortschreiten, ergibt sich zwanglos der Aufbau der vorliegenden Untersuchung.

Weil aber beide Seiten auf die Frage nach der zeitlichen Verfassung des Menschen zurückführen, die in der Existenzphilosophie in einer ebenso großartigen wie einseitigen Weise entwickelt ist, ergibt sich darüber hinaus die Notwendigkeit, auch von der Analyse der Zeitlichkeit aus zur Erweiterung und Überwindung der existenzphilosophischen Auffassung anzusetzen. Dabei wird sich weiterhin ergeben, daß dem Phänomen des Festes als dem aufschlußreichen Gegenphänomen zu den Bereichen existentieller Zeitlichkeit eine entscheidende

Schlüsselstellung zukommt. Damit ist der Rahmen für die nachfolgenden Untersuchungen im groben gegeben.

Eine gewisse Sprunghaftigkeit in der Gedankenführung ist dabei unvermeidlich: Die Betrachtung muß immer wieder versuchen, an möglichst konkreten Einzelphänomenen in verhältnismäßig selbständigen Einzeluntersuchungen die Bausteine bereitzustellen, die zur Lösung der Gesamtproblematik beitragen können<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Eine Seite muß dabei freilich vorläufig außer Betracht bleiben, obgleich sie für das ganze Problem vielleicht die wichtigste ist: das Problem einer Überwindung des Irrationalismus in einem neuen Vertrauen zur *Vernunft*. Dies Problem, das zugleich einen neuen Zugang zur Zeit der Aufklärung in sich schließen würde, führt in andre und sehr viel weitere Kreise. Es soll in anderm Zusammenhang unabhängig von der gegenwärtigen Fragestellung ausführlicher entwickelt werden. Als vorläufige Hinweise in dieser Richtung nenne ich die Aufsätze: Die Aufklärung und wir. *Schola*, 2. Jahrg. 1947, S. 101 ff. Die Rolle der Vernunft im Menschenleben. Die Sammlung. 5. Jahrg. 1950, S. 720 ff. Die Vernunft und die Mächte des Irrationalen, in: *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift für Helmuth Pleßner. Göttingen 1957, S. 88 ff. Maß und Vermessenheit des Menschen, in: *Beiträge zur Menschenbildung*. Herman Nohl zum 80. Geburtstag. Zeitschrift für Pädagogik, 1. Beiheft, 1959, S. 54 ff.