

KARL JASPERS GESAMTAUSGABE

I. WERKE

BAND 10

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte



Karl Jaspers
Gesamtausgabe

Herausgegeben im Auftrag
der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

von
Thomas Fuchs, Jens Halfwassen und Reinhard Schulz

In Verbindung mit
Anton Hügli, Kurt Salamun und Hans Saner (†)

Abteilung I: Werke
Abteilung II: Nachlass
Abteilung III: Briefe

Band I/10

Schwabe Verlag

Karl Jaspers
Vom Ursprung und Ziel der Geschichte

Herausgegeben von
Kurt Salamun

Schwabe Verlag

Dieser Band entstand aus dem Forschungsschwerpunkt »Kommentierung und Gesamtedition der Werke von Karl Jaspers sowie Edition der Briefe und des Nachlasses in Auswahl«, einem Gemeinschaftsprojekt der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Er wurde im Rahmen des gemeinsamen Akademienprogramms von Bund und Ländern (Union der deutschen Akademien der Wissenschaften) mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung, des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kunst des Landes Baden-Württemberg und des Niedersächsischen Ministeriums für Wissenschaft und Kultur erarbeitet.



**HEIDELBERGER AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN**
Akademie der Wissenschaften
des Landes Baden-Württemberg



**AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
ZU GÖTTINGEN**

Karl Jaspers Gesamtausgabe
Vom Ursprung und Ziel der Geschichte
Zitierempfehlung: KJG I/10

Erschienen 2017 im Schwabe Verlag

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

Lektorat: Angela Zoller, Schwabe Verlag

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh

Schrift: Stone

Gesamtherstellung: Schwabe AG, MuttENZ/Basel, Schweiz

Printed in Switzerland

ISBN Printausgabe 978-3-7965-3429-4

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4059-2

DOI 10.24894/978-3-7965-4059-2

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.
Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

INHALT

Einleitung des Herausgebers	VII
Referenztext	XXIII
Editorische Zeichen, Indizes und Abkürzungen	XXIII
Editorische Notiz	XXV
Literaturverzeichnis	XXIX
Vom Ursprung und Ziel der Geschichte	I
Stellenkommentar	255
Namenregister	283

EINLEITUNG DES HERAUSGEBERS

Jaspers schrieb *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* nach dem Zweiten Weltkrieg in einer Lebensperiode, in der er die Schreckensherrschaft des Nationalsozialismus in Deutschland noch in frischer Erinnerung hatte. Waren er und seine jüdische Frau doch nach seiner Zwangspensionierung und dem Publikationsverbot während der Nazizeit selber extrem gefährdet, durch den Transport in ein Konzentrationslager Opfer der Nazidiktatur zu werden.¹ Eine Folge des persönlichen Erlebens des Naziregimes in innerer Emigration war die verstärkte Hinwendung zu politischen Themen. Jaspers äußert sich dazu in einer autobiographischen Schrift folgendermaßen: »Die Politik ist eine Wirklichkeit, die uns auf den Nägeln brennt! Sie bestimmt unser Dasein. Wir sind von ihr abhängig. Das wurde mir erst deutlich mit dem Nationalsozialismus. Wohl habe ich schon in den zwanziger Jahren angefangen, mich mit Politik zu beschäftigen: In meiner ›Geistigen Situation der Zeit‹ (1931). Aber entscheidend war doch die Nazizeit.«²

Die Einsicht in die zentrale Bedeutung der Politik für das menschliche Dasein veranlasste Jaspers nach 1945 sowohl zu aktuellen Fragen der deutschen Politik als auch zu Konstellationen in der Weltpolitik (etwa der Atomkriegsgefahr zwischen der UdSSR und den USA) Stellung zu nehmen.³ Diese Stellungnahmen weisen viele implizite und explizite moralisch-politische Appelle auf, die von einem liberalen Ethos der Freiheit und der Humanität getragen sind.

1. Jaspers als politischer Denker

Die erste politische Buchveröffentlichung nach dem Zweiten Weltkrieg, in der die appellierende Intention offensichtlich ist, war die 1946 erschienene Schrift *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*. Sie war sowohl eine Reaktion auf das Naziregime als auch auf die nach Ende des Krieges erhobene Kollektivschuldthese (u.a. durch die Schriftstellerin Sigrid Undset) gegen das gesamte deutsche Volk. Jaspers entwickelt eine Differenzierung des pauschalen Schuldbegriffs in vier Formen von Schuld (krimi-

1 Vgl. dazu: H. Saner: *Karl Jaspers*, Reinbek ¹²2005, 47.

2 »Karl Jaspers – Ein Selbstporträt«, 35.

3 Vgl. vor allem die Schriften: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit*, München 1958; *Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik*, München 1960; *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965*, München 1965; *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen*, München 1966; *Antwort. Zur Kritik meiner Schrift ›Wohin treibt die Bundesrepublik?‹*, München 1967.

nelle, moralische, politische und metaphysische Schuld) und verbindet damit ebenso viele Formen der Verantwortlichkeit in Bezug auf die Deutschen, die unter dem NS-Regime gelebt haben. In einem 1962 geschriebenen Nachwort zu einer späteren Ausgabe dieser Schrift, in der der Untertitel zu *Von der politischen Haftung Deutschlands* geändert ist, unterstreicht Jaspers deren moralisch-politische Absicht: Sie sollte der »Selbstbesinnung« dienen und dazu, »den Weg zur Würde im Übernehmen der je in ihrer Art klar erkannten Schuld zu finden. Sie wies auch auf die Mitschuld der Siegermächte, nicht um uns zu entlasten, sondern der Wahrhaftigkeit wegen, und auch um leise der möglichen Selbstgerechtigkeit zu wehren, die in der Politik verhängnisvolle Folgen für alle hat.«⁴ Der Historiker Reinhart Koselleck, der in Jaspers' politischen und historischen Erörterungen den Ausdruck einer primär am Freiheitsideal orientierten liberalen Moral- und Geschichtsphilosophie sieht, würdigte diese historisch-politische Schrift vor dem Hintergrund der damaligen Verhältnisse und bedauert, dass sie in der öffentlichen Diskussion kaum rezipiert wurde.⁵

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte war das zweite Werk, mit dem Jaspers, nach der totalitären Diktatur in Deutschland, aber auch angesichts der totalitären stalinistischen Diktatur in der Sowjetunion, eine moralisch-politische Absicht verfolgte. Er erörtert darin ihm wesentlich erscheinende politische Fragen und nimmt Themen vorweg, die später im Hauptwerk seiner politischen Philosophie, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* von 1958, ausführlicher dargestellt werden. Eine Reaktion auf die NS-Diktatur ist in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* unter anderem darin zu sehen, dass Jaspers seine Auffassung über die politische Führung in einer pluralistisch-demokratischen Gesellschaft änderte. Jaspers hatte stets die Idee eines politischen Führertums durch charakterlich integre Einzelpersonlichkeiten vertreten. Als vernünftige Individuen sollten Politiker Vorbilder für die »Masse des Volkes« sein, eine durch Vertrauen akzeptierte Autorität besitzen und eine wichtige Erziehungsfunktion ausüben. In *Die geistige Situation der Zeit* von 1931 steht der Führergedanke in enger Verbindung mit der Kritik an der »technischen Massenordnung« und der »Herrschaft des Apparats«. Dort dient er als Gegenprinzip zu den Anonymisierungs- und Nivellierungstendenzen in der technisierten Massengesellschaft. In dieser frühen Schrift vertritt Jaspers diesen Gedanken im Gefolge romantisierender Vorstellungen von »Ausnahme«-Per-

4 K. Jaspers: »Die Schuldfrage«, 145.

5 »Was er 1945 zur Schuldfrage – gegen die These der Kollektivschuld – formuliert hat, ist in seiner nüchternen Abwägung zwischen Entlastung und Belastung damals kaum rezipiert worden. Die Unterscheidung zwischen krimineller und moralischer Schuld, zwischen politischer Haftung und metaphysischer Verantwortlichkeit – diese Distinktionen schienen im dichten Nebel der deutschen larmoyanten Selbstentschuldigungen und Selbstbeschuldigungen nicht zu greifen – aber sie boten potentiell einen klaren Rahmen justizpolitischer Handlungsnormen.« (R. Koselleck: »Jaspers, die Geschichte und das Überpolitische«, in: *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*, hg. von J. Hersch u.a., München 1986, 291–302, 293).

sönlichkeiten bei Nietzsche («freie Geister») und im Anschluss an die Idee des charismatischen Führertums von Max Weber noch auf eine Weise, die geeignet war, einen politischen Dezisionismus zu rechtfertigen. So meinte Jaspers dort, dass an »den Wendepunkten der Daseinsordnung, wo die Frage ist, ob Neuschöpfung oder Untergang«, jener Mensch entscheidend sei, »der aus eigenem Ursprung das Steuer ergreifen kann auch gegen die Masse.«⁶

Nach der Erfahrung mit der NS-Diktatur und dem Missbrauch der Idee vom charismatischen politischen Führer in der NS-Führerideologie modifiziert Jaspers die Idee des politischen Führertums in seinem Werk *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Er vermeidet den Begriff »Führer« und spricht vom »verantwortlichen Staatsmann« und dem »politisch handelnden Menschen« (in diesem Band, 192–193). Für diesen postuliert er Charaktereigenschaften, die in vielem jenen Eigenschaften ähnlich sind, die Max Weber für den Beruf der Politik eingefordert hat.⁷ In *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* wird diese Neuorientierung in der Idee des »vernünftigen Staatsmannes« noch ausführlicher thematisiert und in den Kontext der Vorstellung von einer weltweiten »Gemeinschaft der Vernünftigen« eingebunden, die Wegbereiter einer friedensfördernden »neuen Politik« sein soll. Die frühere dezisionistische Schlagseite des Gedankens vom politischen Führertum ist weitgehend verschwunden, indem nun der prinzipielle Öffentlichkeitscharakter alles politischen Handelns und die Notwendigkeit von dessen permanenter Kontrolle und kritischer Diskussion durch möglichst viele Staatsbürger betont werden.⁸

Ein strukturelles Merkmal des Buches *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, das sich in nahezu allen Schriften findet, die Jaspers als »politischer Denker«⁹ verfasst hat, ist die oftmalige methodische Zuspitzung von Argumentationen auf polare Gegenüberstellungen von politischen Tendenzen und Sachverhalten. Damit ist die Absicht verbunden, über das Durchdenken von extremen Möglichkeiten und den konstruktiven Entwurf von alternativen Standpunkten, auch wenn diese in der Realität nicht empirisch nachweisbar sind, politische Konstellationen besser verstehen zu können und auf Gefahren für das »eigentliche Menschsein« nachhaltig aufmerksam zu machen. Im

6 K. Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit*, 51.

7 Vgl. M. Weber: »Politik als Beruf«, in: *Max Weber Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 17, hg. von W. J. Mommsen und W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod, Tübingen 1992, 227–252.

8 Vgl. K. Jaspers: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 301–303, 326–339.

9 Wenn sich Jaspers verschiedentlich selbst als »bloß politischen Denker« oder auch als »politischen Schriftsteller« bezeichnet hat – so im jeweiligen Vorwort seiner beiden Schriften *Wohin treibt die Bundesrepublik?* und *Antwort* –, tat er dies in ausdrücklicher Abgrenzung vom politisch handelnden Menschen, der stets auch folgenreiche Entscheidungen in der Realpolitik zu treffen hat. Jaspers deshalb streitig zu machen, ein politischer *Philosoph* gewesen zu sein, ignoriert den engen Zusammenhang zwischen seinen politischen Stellungnahmen und seinen philosophischen Grundannahmen (Freiheitsideal, Verantwortungsprinzip, Ethos der Humanität, Kommunikationsideal, philosophisch-anthropologische Vorannahmen usw.).

Vorwort sagt Jaspers, dass er mit dem Buch mithelfen möchte, »das Bewußtsein der Gegenwart zu steigern«. Beispiele für die genannte Methode sind im vorliegenden Buch die Verwendung alternativer, dichotomischer Wortpaare wie: demokratischer Sozialismus – marxistischer Sozialismus, Weltordnung – Weltimperium, sinnvolle Planung – Totalplanung, Glaube – Nihilismus, wissenschaftliche Haltung – Wissenschaftsaber Glaube, Individuum – Masse, Ethos – Ideologie.¹⁰

2. Gliederung des Buches

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte ist in drei Hauptkapitel gegliedert: in die Kapitel »Weltgeschichte«, »Gegenwart und Zukunft« und »Vom Sinn der Geschichte«. Im ersten Kapitel stellt Jaspers unter verschiedenen Gesichtspunkten sein Schema der Weltgeschichte vor. Er teilt die Weltgeschichte in vier Hauptperioden ein:

(1) die Vorgeschichte, von der es zwar Funde (z.B. Knochen-, Werkzeugfunde), aber keine schriftliche Überlieferung gibt;

(2) die Periode der alten Hochkulturen, wie sie in Ägypten, Babylonien, China, Indien und im Umkreis der Ägäis entstanden sind; sie haben bereits schriftliche Überlieferungen hinterlassen;

(3) die Achsenzeit, in der unabhängig voneinander in verschiedenen Weltgegenden wichtige und bleibende kulturelle Errungenschaften der Menschheit hervorgebracht wurden;

(4) das wissenschaftlich-technische Zeitalter, das durch die Entwicklung der modernen europäischen Wissenschaft und Technik entstanden ist. Dieses Zeitalter hat sich im Weltmaßstab verbreitet und weiterentwickelt, es dauert bis in die Gegenwart an.

Neben der Achsenzeitthese, die in dieser Einleitung weiter unten ausführlicher dargestellt wird, werden in diesem ersten Kapitel eine Reihe anderer philosophischer Einsichten mehr oder weniger explizit formuliert, die Jaspers später in *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* im Kontext einer politischen Philosophie noch differenzierter ausgearbeitet hat. So etwa die Dichotomie zwischen einem totalitären Weltimperium und einer föderalistischen Weltordnung (vgl. in diesem Band, 184–188) sowie die

¹⁰ Reinhart Koselleck stellt zu dieser methodischen Eigenart von Jaspers fest: »Jaspers argumentiert bis in seine tagespolitischen Analysen hinein grundsätzlich mit Alternativbegriffen und mit Alternativprognosen, um Entscheidungslagen zu verdeutlichen und auch zu provozieren. [...] Es ist offensichtlich, daß es sich nicht um Kategorienpaare handelt, die analytischen Anspruch erheben können, sondern um geschichtsphilosophische Begriffe mit handlungsanleitender Funktion.« (R. Koselleck: »Jaspers, die Geschichte und das Überpolitische«, 297) Ob Koselleck bei der Wortprägung seines eigenen Begriffs der »Sattelzeit«, die er für einen Paradigmenwechsel in der Geschichtsbetrachtung zwischen 1750 und 1850 ansetzt, von Jaspers' Wortprägung »Achsenzeit« beeinflusst wurde, bleibt ein Forschungsdesiderat, das detaillierte biographische und begriffsgeschichtliche Recherchen erfordert.

Kritik an »totalistischen« Denkweisen, wie sie u.a. in Vorstellungen von der Möglichkeit der totalen Planbarkeit von wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen zum Ausdruck kommen (vgl. 94, 171–182). Jaspers argumentiert dabei grundsätzlich gegen einen freiheitsfeindlichen, totalitären Planungs- und Regulierungsfanatismus und stellt diesem eine Denkhaltung entgegen, die an Prinzipien des Pluralismus, der individuellen Freiheit und einer pluralistisch-demokratischen Gesellschaftsordnung orientiert ist.

Im zweiten Hauptkapitel »Gegenwart und Zukunft« setzt sich Jaspers mit der modernen Wissenschaft und dem technischen Zeitalter auseinander und entwirft bei der Bewertung der Konsequenzen dieser abendländischen Entwicklungen Ansätze einer Technikphilosophie. Einerseits werden die grundsätzliche Neuheit und die weitreichenden positiven Folgen der Wissenschafts- und Technikentwicklung für alle Lebensbereiche nachdrücklich hervorgehoben. Andererseits warnt Jaspers jedoch vor einem unkritischen Wissenschaftsaberglauben (vgl. 93–96) und einer übertriebenen Technikgläubigkeit (vgl. 111–121). Es darf nicht ignoriert werden, dass die Technik prinzipielle Grenzen hat und ihre Entwicklung und Folgewirkungen letztlich von den Werthaltungen und Wertentscheidungen von Individuen abhängig sind. Dabei grenzt sich Jaspers auch von einer Dämonisierung der Technik ab, wie er sie in Schriften von Friedrich Georg Jünger gegeben sieht (vgl. 117–121, vor allem die Fußnote i auf Seite 119–120). Eine solche Dämonisierung liegt dann vor, wenn die Technik als wesentlich böse dargestellt wird und ihre prinzipielle Abhängigkeit von menschlichen Entscheidungen unberücksichtigt bleibt. Jaspers bringt den eigenen Standpunkt bei der Technikbewertung klar zum Ausdruck, wenn er feststellt: »Technik ist nur Mittel, an sich weder gut noch böse. Es kommt darauf an, was der Mensch daraus macht, zu was sie ihm dient, unter welche Bedingungen er sie stellt.« (121).

Was den »Sinn der Geschichte« betrifft, der im dritten Kapitel erörtert wird, vertritt Jaspers wieder einen strikt antideterministischen Standpunkt. Obwohl der Mensch dazu tendiert, in Bezug auf die Geschichte gewisse Vorstellungen von einer Einheit, Ganzheit und einem Endziel des Geschichtsprozesses zu entwickeln, bleiben solche Vorstellungen immer nur regulative Ideen, die nie in die Wirklichkeit umsetzbar sind. Die Geschichte hat keinen immanenten Sinn und ist genauso wenig vollendbar wie das Menschsein. Der Mensch muss in jeder Lebenssituation selber einen Sinn setzen und die offenen Möglichkeiten ergreifen, um die zukünftige Geschichtsentwicklung auf mehr Freiheit, Humanität, gegenseitiges Verständnis und universale Kommunikation hin voranzutreiben (vgl. 215–218, 236–238, 240–244).

3. Jaspers' geschichtsphilosophischer Standpunkt

Sein Interesse an einer Universalgeschichte hat Jaspers bereits im Januar 1948 anlässlich einer Sitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften bekundet, als er dort einen Vortrag »Zur Frage der Struktur der Weltgeschichte« hielt.¹¹ Sein geschichtsphilosophisches Projekt, das er mit *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* verwirklichen wollte, erwähnt er auch in einem Brief an Hannah Arendt vom 10. April 1948. Dort berichtet er: »Ich will lesen über: ›Probleme einer Weltgeschichte der Philosophie‹ – beginne mit einem weltgeschichtlichen Totalaspekt, doch darüber lässt sich in Kürze nichts sagen. Der Sinn ist: Was machen wir mit der Geschichte? – und: ein Ganzes von China bis zum Abendland: Wurzel der Menschheit. Recht große Ansprüche. Wenn ich es nicht gut mache, wird es Unsinn.«¹² In einem weiteren Brief an Arendt vom 22. Mai 1948 schreibt Jaspers: »Das Sommerkolleg soll gleich, wenn es gelingt, ein Buch werden: ›Ursprung und Einheit der Geschichte‹.«¹³ Dies weist darauf hin, dass Jaspers für das vorliegende Buch zunächst einen Titel im Sinn hatte, in dem von der Einheit und nicht vom Ziel der Geschichte die Rede ist. Letztlich gab er aber nur einem Teilkapitel des dritten Hauptteils den Titel »Die Einheit der Geschichte«.

Dass die dabei gemeinte Einheit der Geschichte nicht als *a priori* vorgefasste »Gesamtanschauung« der Geschichte zu verstehen ist, zeigt im vorliegenden Buch die einleitende Kritik an den Geschichtsauffassungen von Arnold Toynbee und Oswald Spengler. Spenglers Hypostasierung von Kulturganzheiten hält Jaspers entgegen, dass es eine Ganzheit oder Einheit der Geschichte nur in Form von »Ideen eines relativen geistigen Ganzen« und von »Schemata solcher Ideen in idealtypischen Konstruktionen« geben könne (vgl. in diesem Band, 14–15, Fußnote iii).¹⁴ In Abgrenzung von der Geschichtswissenschaft sieht Jaspers die Aufgabe der Geschichtsphilosophie darin, in Anbetracht der unendlichen Vielfalt des Naturgeschehens und der empirisch erforschbaren historischen Ereignisse nach einer Einheit zu suchen, einem »Sinn« oder einer »Struktur der Weltgeschichte«, die »die Menschheit im Ganzen« betrifft (vgl. 247). Allerdings ist diese Sinneinheit nie empirisch einlösbar, sie bleibt stets nur Idee bzw. eine stets von neuem zu erwägende Möglichkeit unter anderen.

Vergleicht man den geschichtsphilosophischen Standpunkt, den Jaspers in diesem Buch vertritt, mit anderen geschichtsphilosophischen Positionen, so erweist sich Jaspers weder als Vertreter einer Wiederkehrs- oder Zyklen- oder Zyklentheorie über den Verlauf der

11 Vgl. *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Jahreshefte 1943–1955, Heidelberg 1959, 45. Fragmente dieses Vortrags finden sich in Form eines Typoskripts im Jaspers-Nachlass im DLA in Marbach. Einzelne Passagen hat Jaspers überarbeitet und erweitert im ersten Teil dieses Buches verwendet (vgl. 13–71).

12 H. Arendt, K. Jaspers: *Briefwechsel*, 142.

13 Ebd., 146.

14 Hier werden Bezüge zu Kants Begriff der »regulativen Ideen« und zu Max Webers methodologischer Konzeption des »Idealtypus« offensichtlich.

Geschichte, noch vertritt er einen teleologischen oder deterministischen Standpunkt. Den zuerst genannten Standpunkt haben antike Philosophen mit der These vom Aufstieg und Niedergang von Epochen in Analogie zum Naturgeschehen (Hesiod, Thukydides) vertreten, in der Neuzeit haben diese Position Friedrich Nietzsche mit der These von der »ewigen Wiederkehr des Gleichen«¹⁵ oder Vilfredo Pareto mit der Auffassung vom sich stets wiederholenden Kreislauf der Eliten nahegelegt. Für Pareto ist das zentrale Kennzeichen des Geschichtsverlaufs der sich stets wiederholende Auf- und Abstieg von gesellschaftlichen Eliten. Für ihn bleiben die menschlichen Triebkräfte (Machttrieb, Herrschaftsstreben, Eitelkeit, Gewaltbereitschaft usw.), die das Handeln in der Geschichte bestimmen, unverändert, es verändern sich nur die Rechtfertigungen (»Derivationen«), mit denen die von den Triebimpulsen motivierten Handlungen begründet werden.¹⁶ Die zweite genannte Grundposition, die teleologische These von einem Endziel der Geschichte, auf das der Geschichtsprozess notwendig zutreibt, findet sich etwa in der Kulturzyklentheorie von Oswald Spengler oder in der Geschichtstheorie von Karl Marx und Friedrich Engels.¹⁷

Aus Jaspers' Kritik an Toynbee, Spengler und Marx (vgl. in diesem Band, 14, 175, 238) wird seine grundsätzliche Ablehnung von deterministischen Geschichtsauffassungen deutlich. Ein Menschenbild, bei dem die Prinzipien der individuellen Freiheit (»existentielle« und »politische Freiheit«) und der persönlichen Verantwortlichkeit als zentrale Leitprinzipien für die Verwirklichung des Menschseins gelten, setzt notwendig einen indeterministischen Standpunkt in Bezug auf den Geschichtsverlauf voraus. Ist im Titel des Buches von einem »Ziel« der Geschichte die Rede, ist damit kein inhaltlich voraussagbares Endziel der Geschichte gemeint. Mit diesem Begriff verbindet Jaspers eine appellativ-normative Funktion, ebenso wie mit dem Begriff der »Einheit« der Geschichte. Es werden damit bloß »Möglichkeiten« vor Augen gestellt, an denen sich der Mensch in seinem Denken und Handeln orientieren könnte. Einen voraussehbaren Endzustand im Sinne einer Katastrophe (Spengler: Untergang des Abendlandes) oder eines realisierten Heilszustandes (Marx: klassenlose Gesellschaft) kann es aus Jaspers' Sicht nicht geben, weil die Geschichtsentwicklung prinzipiell offen ist. Die weitere Entwicklung hängt vom vernünftigen und verantwortungsorientierten Handeln der einzelnen Menschen ab. Wie die Menschen individuell handeln, ist jedoch auf-

15 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 343–651, 570; vgl. auch: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, 199, 275, 396.

16 Vgl. V. Pareto: *Allgemeine Soziologie*, ausgewählt, eingeleitet und übersetzt von C. Brinkmann, Tübingen 1955, 217–231, 244–255.

17 Vgl. O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Phänomenologie der Weltgeschichte*, München 1923; K. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: K. Marx, F. Engels: *Werke*. Ergänzungsband. Erster Teil, Berlin 1968, 465–588; F. Engels, K. Marx: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, in: dies.: *Werke* Bd. II, Berlin 1974, 38; dies.: *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: dies.: *Werke* Bd. IV, Berlin 1974, 473–474.

grund der Unberechenbarkeit der menschlichen Existenz und der Unfertigkeit und Unabgeschlossenheit des Menschseins prinzipiell nicht vorhersehbar.¹⁸

4. Jaspers' Begriffe der Geschichte und Geschichtlichkeit

In Jaspers' Gesamtwerk finden sich an vielen Orten Reflexionen über die Geschichte. Dabei gilt es drei verschiedene Aspekte des Wortes »Geschichte« zu unterscheiden:

- (1) Geschichte als zeitlicher Ablauf von Ereignissen;
- (2) Geschichte als Beschäftigung mit dem Ablauf von Ereignissen in Form der Geschichtswissenschaft;
- (3) das subjektive Erleben des Ablaufs von Ereignissen im Sinne von »Geschichtlichkeit«.

Besonders in den existenzphilosophischen Schriften wird der dritte Aspekt erörtert, d.h. der Stellenwert der Geschichte für das individuelle Menschsein. Dabei wird auch zwischen einem »historischen Bewußtsein« und einem »geschichtlichen Bewußtsein« unterschieden.¹⁹ Das historische Bewusstsein bezieht sich auf das objektive, sachliche Wissen von historischen Ereignissen, der Ausdruck »geschichtliches Bewußtsein« hebt hingegen die subjektive Stellungnahme und persönliche Aneignung von historischen Ereignissen und historischem Wissen hervor. Dabei wird die These vertreten, dass bei der existentiellen Selbstverwirklichung des Menschen ein Akt bzw. Prozess der existentiellen Aneignung der Lebensform und des Denkens von historischen Persönlichkeiten eine wichtige Rolle spielt. Der Subjektivitätsaspekt der Aneignung von Geschichte gilt als ein wesentlicher Grund für die Einmaligkeit bzw. Einzigartigkeit und Unersetzbarkeit jedes Individuums.

Dass für Jaspers bei der Frage nach dem Sinn der Geschichte auch der Begriff der »Geschichtlichkeit« bedeutsam ist, ergibt sich aus dem Kontext der Diskussion um diesen Begriff. Er tauchte gegen Ende des 19. Jahrhunderts nahezu gleichzeitig mit dem Begriff des Historismus in der geschichtswissenschaftlichen und philosophischen Diskussion auf.²⁰ Sowohl in der Tradition des Historismus (L. v. Ranke, F. Meinecke) als

18 In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass es zwischen Jaspers' Geschichtsauffassung und jener eines bedeutenden Zeitgenossen, des liberalen Philosophen K. R. Popper, erstaunliche Ähnlichkeiten gibt, ohne dass ein direkter Einfluss feststellbar wäre. Auch für Popper ist die Zukunft prinzipiell offen, weil das menschliche Handeln und die Ideencreation nicht wissenschaftlich vorhersehbar sind; auch für Popper gibt es einen revolutionären Einschnitt und humanitären Aufbruch in der Menschheitsgeschichte (den Eintritt des Menschen in die Entwicklung einer »offenen Gesellschaft« im antiken Griechenland im vierten Jahrhundert v. Chr.). Zu Poppers Kritik an deterministischen Geschichtsdeutungen vgl. K. R. Popper: *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1965, XI, 5–39, 83–126; sowie ders.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II*, Tübingen 1992, 223–229, 304–328.

19 Vgl. K. Jaspers: *Philosophie II*, 118–148, 393–414.

20 Vgl. G. Bauer: »Geschichtlichkeit«. *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Göttingen 1963.

auch der lebensphilosophisch-hermeneutischen Denktradition (P. Yorck von Wartenburg, W. Dilthey) wurde damit das Problem thematisiert, ob sich der Mensch aufgrund seiner notwendigen Verflochtenheit in den zeitlichen Ablauf des realen Geschichtsprozesses selber in seinem Wesen, Denken und den Produktionen seines Geistes ständig verändert. Wäre dies der Fall, dann sei jede geschichtswissenschaftliche Deutung von historischen Ereignissen vom jeweiligen geschichtlichen Standort (Zeitgeist, Lebenssituation) des Interpreten abhängig, von dem aus die Deutung erfolgt.

Im existenzphilosophischen Verständnis dient der Begriff der Geschichtlichkeit der Kennzeichnung eines zentralen Moments der Subjektivitätsstruktur (Existenz, Selbstsein, eigentliches Dasein) im Zusammenhang mit der unausweichlichen Situationsgebundenheit des Menschen.²¹ Für Heidegger ist die Geschichtlichkeit, ebenso wie das In-der-Welt-Sein, die Sorge, das Vorlaufen zum Tode usw., ein grundlegendes fundamentalontologisches Existenzial des menschlichen Daseins. Die Geschichtlichkeit als »Grundverfassung« des Daseins bildet die zentrale Voraussetzung für das Verstehen von Geschichte als objektivem Geschehensverlauf. »Das Dasein hat faktisch je seine ›Geschichte‹ und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert ist.«²² In Gadammers Hermeneutik wird mit »Geschichtlichkeit« auf die Vor-Urteilsstruktur (Vor-Urteil im Sinne von Voraus-Urteil) des Subjekts hingewiesen, die sich aus dessen lebensweltlicher Einbettung in einen Traditionszusammenhang ergibt. Erst die Einsicht in die »eigene Geschichtlichkeit des Verstehens« ermöglicht ein annähernd zutreffendes Verständnis von historischen Ereignissen und realgeschichtlichen Zusammenhängen.²³

In Jaspers' Existenzphilosophie ist der Begriff der Geschichtlichkeit eng mit der These von der »übrationalen«, existentiellen Dimension des Menschseins verbunden. Dieser Begriff verweist einerseits auf den Menschen als ein Lebewesen, das durch unausweichliches In-Situation-Sein und kontingente, empirisch erforschbare Seinsweisen gekennzeichnet ist (in Jaspers' anthropologischer Konzeption: das bloße Dasein, das »Bewußtsein überhaupt«, der Geist). Andererseits wird dieser Begriff aber auch als Hinweis auf die nicht empirisch-rational erfassbare, existentielle Seinsmöglichkeit des Menschen verwendet, d.h. auf die »Existenz«, das »eigentliche Selbstsein«, die »existentielle Freiheit« und den Bezug zur »Transzendenz«.²⁴ Gegen Jaspers' existentielles Verständnis von Geschichte und Geschichtlichkeit wurde vor allem der

21 Vgl. das Kapitel »Die Geschichtlichkeit«, in: O. F. Bollnow: *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1964, 112–122, sowie den Artikel »Geschichtlichkeit«, in: *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie*, hg. von U. Thurnherr und A. Hügli, Darmstadt 2007, 112–114.

22 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, 382.

23 Vgl. den Abschnitt II,1 »Geschichtlichkeit des Verstehens«, in: H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975, 250–290.

24 Vgl. den Abschnitt »Geschichtlichkeit« im 1. Hauptkapitel des 2. Bandes des Hauptwerks *Philosophie* (K. Jaspers: *Philosophie II*, 118–148).

Vorwurf erhoben, damit werde der Stellenwert der Realgeschichte herabgemindert. Es würden realgeschichtliche Ereignisse und Traditionen in der Vergangenheit ebenso wie konkrete historische Ereignisse in der Gegenwart auf Kosten eines existentiellen, subjektiven »In-Situation-Seins« in den Hintergrund gerückt.²⁵

Im Vergleich zur Beschäftigung mit der Geschichte aus narrativer und theoretischer Perspektive sowie aus subjektiver, existenzphilosophischer Perspektive – Letzteres ist vor allem in der *Philosophie* der Fall – entwickelt Jaspers in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* mit der These von der Achsenzeit in der Weltgeschichte einen neuen Gedanken, der allgemein als die Hauptthese seines Geschichtsdenkens gilt. Im Kontext des Gesamtwerks ist der Begriff der Achsenzeit der dritte Begriff, für den man Jaspers einen Originalitätsanspruch zugestehen kann. Im Verlauf seiner Denkentwicklung war zunächst der Begriff der »Grenzsituationen« des menschlichen Lebens eine originelle Wortprägung, dieser Begriff hat eine zentrale Stellung in Jaspers' Existenzphilosophie.²⁶ Die zweite originelle Wortprägung war der Begriff des »Umgreifenden« der Subjekt-Objekt-Spaltung und des Seins überhaupt, »das Umgreifende« wurde zu einem Zentralbegriff von Jaspers' Transzendentalphilosophie und Metaphysik.²⁷

5. Die These von der Achsenzeit

In seiner einflussreichen These von der Achsenzeit geht Jaspers von der Annahme aus, dass es einen empirisch abgrenzbaren Zeitabschnitt in der bisherigen Menschheitsgeschichte gibt, während dessen in den verschiedenen Regionen der Welt annähernd gleichzeitig die Grundkategorien des Denkens und die Ansätze der Weltreligionen entstanden sind. Diesen Zeitabschnitt setzt er von ca. 800 bis 200 v. Chr. an (vgl. in diesem Band, 17–33, 57–63). In dieser Zeit seien unabhängig voneinander in China, Indien und dem Abendland (damit sind Griechenland, Palästina und der Iran gemeint) bedeutsame kulturelle Grundlagen und Denkkategorien geschaffen worden, die bis in

25 Vgl. z.B. O. F. Bollnow: »Existenzphilosophie und Geschichte. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers«, in: *Blätter für deutsche Philosophie* XI (1938) 235–273, wiederabgedruckt in: *Karl Jaspers in der Diskussion*, hg. von H. Saner, München 1973, hier vor allem S. 236–238; J. Hennig: »Karl Jaspers' Einstellung zur Geschichte«, in: *Karl Jaspers*, hg. von P. A. Schilpp, Stuttgart 1957, 556–583, 557–576.

26 Vgl. K. Jaspers: *Philosophie II*, 201–254; dieser Begriff spielt schon in Jaspers' frühem Buch *Psychologie der Weltanschauungen*, das er zunächst als ein Werk der »verstehenden Psychologie« auffasste, eine wichtige Rolle. Vgl. K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, 229–280.

27 Vgl. K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, 47–190; dieser Begriff spielt im III. Band seines existenzphilosophischen Hauptwerks *Philosophie* mit dem Titel »Metaphysik« noch keine Rolle. Jaspers hebt ihn explizit erst in Vorlesungen hervor, die er 1935 an der Universität Groningen und 1937 am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M. gehalten hat. Sie sind veröffentlicht in: K. Jaspers: *Vernunft und Existenz* sowie in K. Jaspers: *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen*.

die Gegenwart hineinwirken und das Leben der Menschen im modernen Zeitalter wesentlich mitbestimmen.

Was die Prägung des Wortes »Achsenzeit« betrifft, gilt Jaspers allgemein als der Erfinder dieser Bezeichnung. Er hat die damit verbundene These erstmals bei einem Vortrag referiert, den er bei den »Rencontres Internationales« im September 1946 in Genf gehalten hat.²⁸ Wer ihn für den Gebrauch des Wortes »Achsenzeit« beeinflusst haben könnte, ist nicht eindeutig feststellbar. Möglicherweise hat ihn eine Wortverwendung Hegels inspiriert. In *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* erwähnt Jaspers die Auffassung von Hegel, wonach die Erscheinung des Gottessohnes Jesus Christus die »Achse der Weltgeschichte« sei.²⁹ In der vier Jahre später publizierten *Einführung in die Philosophie* findet sich im Zusammenhang mit einer kurzen Darstellung der Achsenzeitthese das direkte Zitat: »Hegel sagte: »Alle Geschichte geht zu Christus hin und kommt von ihm her. Die Erscheinung des Gottessohnes ist die Achse der Weltgeschichte.«³⁰

Hinsichtlich der Theorie der Achsenzeit ist ein starker Einfluss von Alfred Weber offensichtlich, der in zwei geschichtsphilosophischen Werken eine ähnliche These vertreten hat. Allerdings gibt Weber einen etwas anderen Zeitrahmen für jene herausragende Zeitepoche an, die Jaspers »Achsenzeit« nennt. Weber verwendet dafür den Terminus »synchronistisches Weltzeitalter« und setzt diese Periode in der Weltgeschichte vom 9. bis zum 6. Jahrhundert vor Christus an.³¹ Jaspers macht auf diese Ähnlichkeit selber aufmerksam, indem er eine relevante Passage aus Webers Buch direkt zitiert.³² Auch in Bezug auf die »großen Geister«, die den geistigen und kulturellen Umbruch in den drei Welten (China, Indien, Abendland) herbeigeführt haben, gibt es viele Übereinstimmungen mit den Personen, die Weber als Verursacher der »geistigen Bewegung« in diesen Kulturen ansieht und in einer »synchronistischen Tabelle« am Schluss seines Buches *Das Tragische und die Geschichte* hervorgehoben hat.³³ Aus Jaspers'

28 Vgl. K. Jaspers: »Vom europäischen Geist«, 278. Bei dieser Konferenz, die der geistigen Neuorientierung in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg gewidmet war, geriet Jaspers in eine öffentliche Konfrontation mit Georg Lukács und dessen marxistischen Grundanschauungen.

29 K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, in diesem Band, 17.

30 K. Jaspers: *Einführung in die Philosophie*, 97. Dieses von Jaspers ohne Seitenreferenz angegebene Zitat konnte bei Hegel nicht nachgewiesen werden. Bei ihm heißt es in einer ähnlichen Stelle vielmehr, dass die Geburt Christi und das Bewusstsein Gottes als Dreieinigkeit das »neue Prinzip« und die »Angel« seien, um die sich die Weltgeschichte dreht (G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XI, hg. von H. Glockner, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1939, 410). Es liegt nahe, dass Jaspers in seiner Formulierung einfach »Angel« durch »Achse« ersetzt hat.

31 Vgl. A. Weber: *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie* [1935], in: *Alfred Weber-Gesamtausgabe*, Bd. 1, hg. von E. Demm, Marburg 1997, 67.

32 K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, in diesem Band, 60, Fußnote i.

33 Vgl. A. Weber: *Das Tragische und die Geschichte* [1943], in: *Alfred Weber-Gesamtausgabe*, Bd. 2, hg. von R. Bräu, Marburg 1998, 392–393. Aus dem Briefwechsel zwischen Weber und Jaspers geht hervor, dass Weber reklamiert hat, für Jaspers sei sein Buch »offenbar nicht existent« gewesen, ob-

Sicht bietet Weber ein gutes Beispiel dafür, dass man weder auf Details von aufeinander »unbezogenen Kulturorganismen« fixiert sein muss (Spengler) noch auf eine vorgefasste Idee von einer Einheit der Geschichte (Toynbee), um einen plausiblen universalhistorischen Standpunkt einnehmen zu können. Neben Alfred Weber nennt Jaspers als Vorläufer seiner Achsenzeitthese auch Ernst von Lasaulx und Viktor von Strauß.³⁴

Für die Entstehung der Achsenzeitthese darf man auch einen biographischen Faktor nicht unterschätzen, nämlich Jaspers' Freundschaft mit dem Heidelberger Indologen Heinrich Zimmer. Jaspers' Wertschätzung der Kulturen Indiens und Chinas, wie sie in der Achsenzeitthese zum Ausdruck kommt, wurde ihm wesentlich durch Zimmer vermittelt, der ihn während der von den Nationalsozialisten erzwungenen Periode des Lehr- und Publikationsverbots mit Literatur und Übersetzungen aus diesen beiden Kulturkreisen versorgte.³⁵ In seiner *Philosophischen Autobiographie* berichtet Jaspers, dass er nach 1945 auch über chinesische und indische Philosophie gelesen habe, sich aber bereits seit 1937 durch Lektüre eine »neue Weltkunde« erworben und in diesem Jahr auch den Plan gefasst habe, eine Weltgeschichte der Philosophie zu schreiben.³⁶

Auch mit der Achsenzeitthese verfolgt Jaspers eine moralisch-politische Absicht. Durch Bewusstmachung der Achsenzeit der Weltgeschichte möchte er einen gemeinsamen Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses für Völker mit verschiedenen kulturellen Traditionen schaffen. Vom Bewusstsein der Achsenzeit sollen Impulse ausgehen, die den engstirnigen Partikularismus und die Ausschließlichkeitsansprüche politisch-weltanschaulicher, kultureller, religiöser und nationaler Positionen in der Gegenwart überwinden helfen und die universale Kommunikation zwischen verschiedenen »Wel-

-
- wohl er, Weber, das von Jaspers mit der Achsenzeit in der Geschichte Gemeinte dort teilweise ausführlich analysiert habe. Jaspers rechtfertigte sich mit dem Hinweis, dass er Webers Hauptgedanken ohnedies aus dem *Kultursoziologie*-Buch referiert und zitiert habe, aber bei einer Neuauflage von *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* die Zitierung des oben genannten Buches nachholen werde. Jaspers hat dies in einer späteren Ausgabe auch getan. Vgl. dazu: Briefe 414 und 415, in: *Alfred Weber. Ausgewählter Briefwechsel*, in: *Alfred Weber-Gesamtausgabe*, Bd. X, zweiter Halbband, hg. von E. Demm und H. Soell, Marburg 2003, 492–493. Das in der KJB vorhandene Exemplar der Erstausgabe von Webers *Kultursoziologie*-Buch weist durchgehend Unterstreichungen auf.
- 34 K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, in diesem Band, 23; vgl. dazu auch die Stellenkommentare Nr. 12 und 13 in diesem Band, 258.
- 35 Vgl. K. Jaspers, H. Zimmer: *Briefe 1929–1939*. H. Zimmer lehrte von 1922 bis 1938 an der Universität Heidelberg. Wegen der nationalsozialistischen Rassenpolitik musste er aus Deutschland emigrieren. Er ging zunächst nach England (1939) und dann in die USA, wo er in New York im Jahr 1943 verstarb. Der Grund für die Emigration war, dass er eine von den Nationalsozialisten diskriminierte »Mischehe« führte. Er war ebenso wie Jaspers mit einer Frau jüdischer Herkunft verheiratet, seine Frau war die Tochter des berühmten Schriftstellers Hugo von Hofmannsthal. Seit 2012 befindet sich der Zimmer-Nachlass im Deutschen Literaturarchiv in Marbach.
- 36 Vgl. K. Jaspers: *Philosophische Autobiographie*, 120. Am Schluss des Buchs *Die großen Philosophen* findet sich ein Quellenverzeichnis, mit dem Jaspers auf einen Teil der von ihm studierten Literatur über chinesische und indische Philosophen und Religionsgründer hinweist. Vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 957–968.

ten« und Kulturen fördern. Kommunikation über alle partikularen Weltgrenzen hinweg und ein historisch fundiertes, gegenseitiges Verstehens- und Verständigungsbe-mühen zwischen den Völkern stellen in Jaspers' Augen eine unerlässliche Vorbedingung dar, damit sich die Menschheit aus der universalen Grenz- und Krisensituation retten kann, die durch das technische Zeitalter entstanden ist (u.a. durch die Erfindung der Atombombe, die eine kollektive Selbsterstörung der Menschheit möglich macht).

Dass der Begriff der Achsenzeit in der Weltgeschichte nicht unabhängig von der Konzeption einer Weltgeschichte der Philosophie und der späten Jaspers'schen Idee einer »Weltphilosophie« gesehen werden kann, ist in der Jaspers-Forschung mehrfach betont worden.³⁷ Der Umstand, dass Jaspers die zentralen Gedanken der Achsenzeitthese auch in die 1953 publizierte *Einführung in die Philosophie* übernommen hat,³⁸ spricht dafür, dass er dieser These im Gesamtkontext seiner Philosophie einen großen Stellenwert beigemessen hat, d.h. auch in der späteren Vernunftphilosophie.³⁹

6. Rezeptionsgeschichte

Was die allgemeine Rezeption dieses nun im Kontext der *Karl-Jaspers-Gesamtausgabe* neu aufgelegten Buches betrifft, ist festzustellen, dass es nach der Veröffentlichung im Jahr 1949 weder in der Geschichtswissenschaft noch in der Philosophie breiter diskutiert wurde. Ein Grund für die mangelnde Rezeption in der Geschichtswissenschaft wird in der Vernachlässigung der Realgeschichte auf Kosten eines auf den subjektiven Begriff der Geschichtlichkeit zentrierten existenzphilosophischen Zugangs zur Geschichte gesehen.⁴⁰

Dass dieses Buch dennoch in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen eine erhebliche Beachtung gefunden hat, liegt allein an der Achsenzeitthese. So wurde der Begriff der Achsenzeit z.B. als Epochenbegriff in die Sinologie eingeführt.⁴¹ Auch in Untersuchungen zur Kultur- und Religionsgeschichte hat man diesen Begriff übernom-

37 Vgl. H. Saner: »Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie«, in: *Karl Jaspers Today. Philosophy at the Threshold of the Future*, hg. von L. H. Ehrlich und R. Wisser, Washington, D.C. 1988, 75–92, 84–85; A. Cesana: »Jaspers' Projekt »Weltphilosophie«: Paradigma interkultureller Kommunikation?«, in: *Karl Jaspers' Philosophie: Gegenwartigkeit und Zukunft*, hg. von L. H. Ehrlich und R. Wisser, Würzburg 2003, 223–232, 226–227.

38 Das dortige 9. Kapitel »Die Geschichte der Menschheit« (75–84) hat viele wortgleiche Passagen aus dem 1. Kapitel »Die Achsenzeit« des vorliegenden Buches, worauf Jaspers selber in einer Anmerkung hingewiesen hat (vgl. K. Jaspers: *Einführung in die Philosophie*, 75).

39 Nach 1950 wollte Jaspers seine Philosophie nicht mehr als Existenzphilosophie verstanden wissen, sondern als eine Philosophie der Vernunft (vgl. K. Jaspers: *Vernunft und Widernunft in unserer Zeit*, 50).

40 Vgl. W. Schneiders: *Karl Jaspers in der Kritik*, Bonn 1965, 118–127.

41 Vgl. etwa C. Harbsmeier: »Axial Millenium in China: A Brief Survey«, in: J. P. Arnason u.a. (Hg.): *Axial Civilisations and World History*, Leiden 2005, 451–467; H. Roetz: *Konfuzius*, München 2006, 43.

men.⁴² Über seine inhaltliche Bestimmung gibt es allerdings vielfache Differenzen. Vor allem Jaspers' Periodisierungsvorschlag für die Achsenzeit wurde kritisiert und mehrfach modifiziert. So hat man diese Periode entweder auf eine kürzere Phase eingeschränkt oder bis in die Vorgeschichte vor 800 v. Chr. ausgedehnt. Ein Beispiel dafür bietet der Universalhistoriker Arnold J. Toynbee, der nach dem Erscheinen von *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* in einem 1962 publizierten religionsgeschichtlichen Artikel nur in Bezug auf das 6. Jahrhundert von einem »Achsenzeitalter« in der Geschichte der Religion« sprechen möchte. Er bemängelt aus christlicher Sicht an Jaspers' Konzept auch den Umstand, dass darin Moses und Jesus Christus keine Berücksichtigung finden.⁴³

Neben Toynbee hat sich auch ein anderer bedeutender Zeitgenosse von Jaspers, der Politikwissenschaftler und Religionshistoriker Eric Voegelin, mit dem Thema Achsenzeit auseinandergesetzt und diese These mit eigenen universalhistorischen Überlegungen verglichen. Er kommt zum Ergebnis, dass Jaspers' These zwar einerseits dazu beigetragen habe, der Geschichte der Menschheit eine »Breitendimension« zu verleihen, die den einlinigen, eurozentrischen Geschichtskonstruktionen fehle. Andererseits ignoriere diese These aber »rangliche Unterschiede« zwischen den Achsenzeitkulturen. Es bleibe darüber hinaus auch unberücksichtigt, dass die Geschichtsphilosophie nur im Abendland unter dem Einfluss jüdischen, griechischen und christlichen Denkens entstanden sei und nirgendwo sonst.⁴⁴

In kulturphilosophischen Reflexionen über Interkulturalität wurde die Achsenzeitthese (neben Jaspers' Begriffen der »*philosophia perennis*« und der »Weltphilosophie«) als wichtige philosophische Basis für interkulturelle Verständigungsbemühungen angesehen. Jaspers gilt in dieser Diskussion als Pionier eines Philosophieverständnisses,

42 Vgl. K. Armstrong: *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions*, New York 2006, dt.: *Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen*, München 2006. Ein Kapitel dieses Buches ist mit »Die Achsenvölker« (17–47) überschrieben. Vgl. auch: Robert N. Bellah: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA 2011.

43 Vgl. A. J. Toynbee: »Die höheren Religionen«, in: *Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte*, II. Bd.: *Hochkulturen des Mittleren und östlichen Asiens*, hg. von G. Mann und A. Heuß, Berlin 1962, 623–637, 627. Aus der Sicht der historischen Kulturwissenschaft stellte der Heidelberger Kulturwissenschaftler J. Assmann fest, dass es schon im Alten Ägypten revolutionäre Umbrüche gab, die gewisse strukturelle Merkmale der Jaspers'schen Achsenzeit aufwiesen. Er sieht u. a. einen gravierenden Mangel bei Jaspers in der Vernachlässigung des Übergangs von mündlicher zu schriftlicher Überlieferung, der die Entstehung des »kulturellen Gedächtnisses« in den Achsenzeitkulturen wesentlich bestimmt habe. Vgl. J. Assmann: *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 41–50; ders.: *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 195, 290–292.

44 Vgl. E. Voegelin: *Ordnung und Geschichte*, hg. von P. J. Opitz und D. Herz, Band IV: *Die Welt der Polis. Gesellschaft, Mythos und Geschichte*, hg. von J. Gebhardt, München 2002, 38–43. Zu Voegelins weiterer Diskussion der Achsenzeitthese vgl. auch *Ordnung und Geschichte*, Bd. VIII: *Das Ökumenische Zeitalter. Die Legitimität der Antike*, hg. von T. Hollweck, München 2004, 17–21, sowie Bd. IX: *Das Ökumenische Zeitalter. Weltherrschaft und Philosophie*, hg. von M. Henningsen, München 2004, 183–188.

das durch den Hinweis auf den dreifachen Ursprung der Philosophie in China, Indien und dem Abendland von vornherein auf ein interkulturelles Verstehen anderer Kulturen abziele. Er habe mit der Achsenzeitthese die einseitige Auffassung vom alleinigen Ursprung der Philosophie im antiken Griechenland korrigiert. Damit werde auch die eurozentrische Anmaßung relativiert, die vor allem Hegel verbreitet hat, als er behauptete, die Philosophie sei bloß auf einem Kontinent, nämlich Europa, entstanden.⁴⁵

Seit den 1980er Jahren erlebt die Achsenzeitthese eine Renaissance in Arbeiten auf den Gebieten der Religionssoziologie, der vergleichenden Kultur- und Zivilisationstheorie sowie der Theorie der Moderne und der Globalisierung. Diese Renaissance zeigt sich besonders in englischsprachigen Publikationen, in denen mit Bezug auf Jaspers' These von einer »axial period«, einer »axial stage in world history«, »axial civilisations«, »axial transformations«, einem »axial moment«, »axial breakthrough«, »axial turn« in der Weltgeschichte oder einem »axial model« die Rede ist.⁴⁶

Ein großes Verdienst für die Rezeption von Jaspers' These in diesen Kontexten hat der israelische Soziologe und Religionswissenschaftler Shmuel N. Eisenstadt (1923–2010). Er war bei der Planung und Organisation von Konferenzen und Forschungsprogrammen führend beteiligt, bei denen es u.a. um die Diskussion folgender Fragen ging: Gibt es gemeinsame strukturelle Merkmale, aufgrund derer in den drei voneinander unabhängigen Achsenzeitkulturen die kulturellen Umbrüche erfolgt sind? Welche gesellschaftlichen und politischen Voraussetzungen waren die Ursachen für die kulturellen Revolutionen und geistigen Aufbrüche, die von Jaspers' These für China, Indien und das Abendland behauptet werden? Spielte das Entstehen von neuen dualistischen Weltinterpretationen (Eisenstadt: »transzendentalen Visionen«) eine entscheidende Rolle, weil es dadurch möglich wurde, der irdischen eine überirdische Ordnung entgegenzusetzen und von dieser aus die starren irdischen Ordnungen in Frage zu stellen? Wurden die traditionellen Welterklärungen und kollektiven kulturellen Sinnkonzepte durch neue geistige Eliten

45 Vgl. R. A. Mall und H. Hülsmann (Hg.): *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bonn 1989, 60–66; R. A. Mall: »Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie«, in: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, hg. von R. A. Mall und D. Lohmar, Amsterdam 1993, 1–27, 23–24; R. A. Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1996, 160; ders.: »Interkulturelle Philosophie und deren Ansätze bei Jaspers«, in: R. Wiehl, D. Kaegi (Hg.): *Karl Jaspers – Philosophie und Politik*, Heidelberg 1999, 145–162; J. Dittmer: »Jaspers' »Achsenzeit« und das interkulturelle Gespräch«, in: D. Becker (Hg.): *Globaler Kampf der Kulturen? Analyse und Orientierungen*, Stuttgart 1999, 191–214, 191, 214; R. A. Mall: »Karl Jaspers's Axial Age Theory: Its Relevance for Contemporary Cross-cultural Philosophy«, in: K. Salamun, G. J. Walters (Hg.): *Karl Jaspers's Philosophy: Expositions & Interpretations*, Amherst, NY 2008, 219–240, 221–223.

46 Vgl. S. N. Eisenstadt: *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*, Albany 1986; Y. Lambert: »Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?«, in: *Sociology of Religion* 60/3 (1999) 303–333; J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt, B. Wittrock (Hg.): *Axial Civilisations and World History*, Leiden 2005; in diesem Sammelband gehören diese Termini zum Standardvokabular in jedem der 25 Artikel, die von Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaftlern bzw. -wissenschaftlerinnen verfasst wurden.

(Propheten, Philosophen, Weise) erschüttert? Lösten diese neuen Eliten mit dem Entwurf von neuen, stärker individualistisch und diesseitig orientierten Sinnkonzepten ältere Eliten ab, die bisher als die Spezialisten für das Magische, Rituelle und Heilige galten?

Im Kontext von kulturwissenschaftlichen Erörterungen der Achsenzeitthese wurden darüber hinaus auch folgende Probleme diskutiert: Ist das Modell der »Axialität«, das Jaspers für die Periode zwischen 800 und 200 v. Chr. entworfen hat, auch auf spätere Perioden in der Geschichte übertragbar?⁴⁷ Gibt es strukturelle Parallelen zwischen der Entstehung der Achsenzeitkulturen und der Entstehung der beiden später in die Weltgeschichte eingetretenen Religionen, des Christentums und dem Islam? Sind solche Parallelen vielleicht auch hinsichtlich des Anbruchs der wissenschaftlich-technischen Zivilisation der Moderne nachweisbar? Lassen sich Strategien zur Herstellung kollektiver Identitäten und zur Rechtfertigung politischer Macht in den jeweiligen Kulturen miteinander vergleichen? Liegt in der Achsenzeit aufgrund der darin erfolgten Unterscheidung zwischen geistiger und gesellschaftlicher Macht nicht auch die Wurzel für die ideologische Rechtfertigung von irdischer Macht und damit auch für die Ideologisierung von Politik? Was verdankt der in der Gegenwart lebende Mensch diesem frühen Zeitalter in der Menschheitsentwicklung? Gibt es schon in der Achsenzeit kulturelle Ansätze, die in einer globalisierten Welt zu einem Paradigmenwechsel in der Geschichtsbetrachtung und zu einem besseren Verständnis anderer Kulturen beitragen könnten? Für die Untersuchung derartiger Fragestellungen in der vergleichenden Kulturtheorie, Zivilisationstheorie, historischen Soziologie und Religionswissenschaft bildet Jaspers' Achsenzeitthese weiterhin eine fruchtbare Inspirationsquelle.

Für die Verwirklichung dieses Editionsprojekts war nicht nur meine jahrzehntelange Beschäftigung mit dem vielseitigen Werk von Jaspers maßgeblich, sondern auch die Unterstützung durch folgende Personen, denen ich großen Dank schulde: Hans Saner und Anton Hügli für viele fruchtbare Diskussionen über Grundstrukturen von Jaspers' Denken, Dominic Kaegi, Bernd Weidmann und Dirk Fonfara für wichtige Informationen aus dem Jaspers-Archiv im DLA, sowie Michael Matzer und Thomas Harb für Literaturrecherchen und Literaturbeschaffung. Mein besonderer Dank gilt auch Angela Zoller für die kompetente und sorgfältige Betreuung des Bandes im Lektorat des Schwabe Verlags.

⁴⁷ Vgl. zu dieser und zu den weiteren Fragen: *Kulturen der Achsenzeit: Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, Teil I: *Griechenland, Israel, Mesopotamien*, und Teil II: *Spätantike, Indien, China, Islam*, hg. von S. N. Eisenstadt, übersetzt von R. Achlama u. G. Schalit, Frankfurt a.M. 1987; S. N. Eisenstadt: *Die Antinomien der Moderne*, übersetzt und mit einem Nachwort von G. Stauth, Frankfurt a.M. 1998, 7–42. Ein Standardwerk zur Achsenzeitdiskussion stellt das Sammelwerk von R. N. Bellah und H. Joas (Hg.): *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge, MA, 2012, dar. Dieser umfangreiche Band ist mit der Widmung »to the memory of Karl Jaspers« versehen und gibt zum Teil Ergebnisse wieder, die 2008 bei einem Symposium über »The Axial Age and its Consequences for Subsequent History and the Present« am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien an der Universität Erfurt erarbeitet wurden.

REFERENZTEXT

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, ungekürzte Neuausgabe, München 1966.

EDITORISCHE ZEICHEN, INDIZES UND ABKÜRZUNGEN

Editorische Zeichen

	Seitenwechsel
[...]	Auslassung durch den Herausgeber
[abc]	Einfügung durch den Herausgeber

Indizes

1, 2, 3, ...	Fußnoten in der Einleitung und Endnoten im Stellenkommentar
i, ii, iii, ...	Endnoten im Original

Abkürzungen

Abt.	Abteilung
a.M.	am Main
Anm.	Anmerkung
Aufl.	Auflage
Bd., Bde.	Band, Bände
bzw.	beziehungsweise
ca.	circa
ders., Ders.	derselbe, Derselbe
d.h.	das heißt
dies., Dies.	dieselbe(n), Dieselbe(n)

DLA	Deutsches Literaturarchiv Marbach
dt.	deutsch
ebd., Ebd.	ebenda, Ebenda
engl.	englisch
ff.	folgende
fl.	floruit
GW	Gesammelte Werke
hg., Hg.	herausgegeben, Herausgeber(in)
KJB	Karl-Jaspers-Bibliothek Oldenburg
KJG	Karl-Jaspers-Gesamtausgabe
n. Chr.	nach Christus
Nr.	Nummer
o.J.	ohne Jahresangabe
u.a.	und andere(n), unter anderem
usw.	und so weiter
v. Chr.	vor Christus
vgl., Vgl.	vergleiche, Vergleiche
z.B.	zum Beispiel

EDITORISCHE NOTIZ

Als Forschungsvorhaben des von Bund und Ländern geförderten Akademienprogramms steht die *Karl-Jaspers-Gesamtausgabe* (KJG) in der gemeinsamen Trägerschaft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Die Ausgabe will Jaspers' Œuvre möglichst vollständig dokumentieren: In der ersten Abteilung (Werke: I/1–27) kommen alle von Jaspers zu Lebzeiten publizierten Schriften zum Abdruck. Die zweite und dritte Abteilung (Nachlass: II/1–11; Briefe: III/1–12) umfassen postume Veröffentlichungen sowie in Auswahl weiteres, bislang unpubliziertes Material, darunter besonders Nachlasstexte, die Buchcharakter besitzen und von Jaspers als eigenständige Veröffentlichungen geplant waren, wie die *Grundsätze des Philosophierens* oder die Monographie über Hannah Arendt. Bei den Korrespondenzen orientiert sich die Auswahl an der werk- und zeitgeschichtlichen Bedeutung der Briefwechsel.

Die KJG versteht sich ausdrücklich als Leseausgabe: Für eine historisch-kritische Edition fehlen grundlegende Quellen. Sehr häufig hat Jaspers Korrekturabzüge vernichten lassen oder – vor allem während papierarmer Zeiten – Typoskripte rückseitig als Notizzettel verwendet. Erst aus den späten 1950er und den 1960er Jahren sind maschinenschriftliche Buchvorlagen überliefert, so beispielsweise zum ersten Band der *Großen Philosophen* oder zum *Philosophischen Glauben angesichts der Offenbarung*. Erhaltene Typoskripte werden, wenn einschlägig, bei der Bearbeitung der entsprechenden Bände berücksichtigt, aber nicht als Manuskriptstufen eigens ausgewertet.

Die Textkonstitution *bereits publizierter* Schriften folgt dem tradierten Bestand, maßgeblich ist die letzte von Jaspers autorisierte deutschsprachige Fassung (Referenztext), bei postumen Veröffentlichungen die letzte deutschsprachige Ausgabe vor Beginn des Editionsprojekts (2012). Nicht einbezogen werden Textstücke in diversen Anthologien oder Wiederabdrucke von Jaspers-Texten im Rahmen populärwissenschaftlicher Buchklubs. In (seltenen) Fällen, in denen kein Referenztext vorliegt, wird – soweit auffindbar – zusätzlich zum fremdsprachigen Original das deutschsprachige Manuskript oder Typoskript publiziert. Seitenzahlen der Referenztexte werden als Marginalien wiedergegeben, End- oder Fußnoten der Referenztexte, seitenweise nummeriert, als Fußnoten (kleine römische Ziffern). Interpunktion und Orthographie der Referenztexte bleiben erhalten, Sperrungen werden zur besseren Lesbarkeit in Kursivierungen umgewandelt, es sei denn, ein Text enthält unterschiedliche Arten von Hervorhebungen (Kursivierungen, Sperrungen, Fettdruck). Nur offensichtliche Druckfehler werden stillschweigend korrigiert (»Verständnis« statt »Verständnis«).

Alle *Zitate* sind anhand der von Jaspers angegebenen Belegstellen überprüft, die bibliographischen Angaben, wo erforderlich, ergänzt und vereinheitlicht.⁴⁸ Abweichungen vom Wortlaut der Quelle werden im Kommentar benannt. Bei relevanten Anstreichungen oder Randbemerkungen von Jaspers' eigener Hand wird zusätzlich auf die entsprechenden Ausgaben aus dem Bestand seiner Privatbibliothek (heute: Karl-Jaspers-Bibliothek Oldenburg) hingewiesen.

Die Bände der KJG sind einheitlich konzipiert und enthalten neben den Haupttexten jeweils eine Einleitung, einen Stellenkommentar sowie ein Namenregister. Die Einleitung führt in die edierten Texte ein, verortet sie im Zusammenhang des Jaspers'schen Denkens und analysiert ihre Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte. Der Stellenkommentar belegt Zitate, erläutert die wichtigsten Textstellen und bietet Hintergrundinformationen (Begriffs-, Namen- und Sacherklärungen). Um Doppelungen oder die Häufung von Vor- und Rückverweisen zu vermeiden, erhalten Parallelstellen des Kommentars dieselbe Referenznummer, unabhängig von der fortlaufenden Zählung.

Als Referenzausgabe für den hier vorliegenden Text von *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* dient die Ausgabe letzter Hand, d.h. die ungekürzte Neuausgabe, die 1966 im Piper-Verlag in München erschienen ist (= Piper Paperback). Für die Edition dieses Werkes im Rahmen der KJG wurde ein Personenregister erstellt, ein solches fehlt sowohl in den Erstausgaben als auch der Referenzausgabe und allen weiteren bisherigen Ausgaben. Der hier vorliegende Text ist, ebenso wie die Referenzausgabe, wortgleich mit der Erstausgabe, die im Jahr 1949 im Piper-Verlag erschienen ist. Im gleichen Jahr erschien eine weitere Ausgabe im Artemis-Verlag in Zürich, die ebenfalls als Erstausgabe gilt. Die beiden Ausgaben unterscheiden sich in der Seitenzählung (inkl. Anmerkungen; Piper-Ausgabe 349 Seiten, Artemis-Ausgabe 358 Seiten), was sich durch unterschiedliche Formate und Schriftgrößen erklärt. In der Artemis-Ausgabe findet sich nach dem Vorwort die Orts- und Zeitangabe »Basel, August 1948«. Dieser Hinweis war in der Piper-Erstausgabe nicht vorhanden, lässt aber den Schluss zu, dass das Manuskript im August 1948 vollendet war.⁴⁹ Jaspers hat später in einem Exemplar der Artemis-Ausgabe drei sinnstörende Fehler handschriftlich korrigiert. Alle drei Korrekturen sind im vorliegenden Band übernommen worden. Es handelt sich um folgende:

48 Zur Zitierweise vgl. die Angaben im Literaturverzeichnis.

49 Im Erscheinungsjahr 1949 publizierte Jaspers Teile des Buches (in diesem Band, 17–23 und 32–33 mit geringfügigen Auslassungen) auch in Form eines Artikels unter dem Titel »Die Achsenzeit der Weltgeschichte« in der Zeitschrift *Der Monat. Eine internationale Zeitschrift (für Politik und geistiges Leben)*, 1. Jg. 6 (1949) 3–9. Auch der 1952 in *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst*, 7. Jg. 12 (1952) 1265–1273, publizierte Artikel »Die Geschichte der Menschheit« weist viele wortgleiche Passagen mit der Buchpublikation auf und enthält keine wesentlichen Zusatzargumente. Weitere Publikationen aus dem Werk sind in der *Primärbibliographie der Schriften Karl Jaspers'* aufgeführt (vgl. *Primärbibliographie der Schriften Karl Jaspers'*, im Auftrag der Karl Jaspers Stiftung auf der Grundlage der Bibliographie von G. Gefken und K. Kunert völlig neu bearbeitet und hg. von

(1) Ersetzung des Wortes »durch« durch »ohne« (die falsche Wendung in der Artemis-Ausgabe lautete »durch die Spannung zum Geiste«), in der Piper-Ausgabe und der Referenzausgabe ist sie bereits ersetzt durch »ohne die Spannung zum Geiste« (vgl. dort S. 25, Zeile 10).

(2) Ersetzung von »aus« durch »auf« (statt »auf Schritt und Tritt in schiefe Wege, aus denen«, »auf Schritt und Tritt in schiefe Wege, auf denen«); dies ist in der Artemis- und der Piper-Erstaussgabe und der Referenzausgabe nicht korrigiert (vgl. dort S. 104, Zeile 29, bzw. S. 103, Zeile 31).

(3) Die dritte Korrektur betrifft eine sinnstörende Wortverwendung in beiden Erstaussgaben und auch noch der Referenzausgabe. Jaspers ersetzt in der handschriftlichen Korrektur das Wort »Religion« durch »Region«. In späteren Ausgaben ist diese Korrektur berücksichtigt und die Wendung »So erhebt sich die tiefste Einheit in eine unsichtbare Religion« (Artemis-Erstaussgabe S. 333, Zeile 33, Piper-Erstaussgabe und Referenzausgabe S. 327, Zeile 16) ist ersetzt durch »So erhebt sich die tiefste Einheit in eine unsichtbare Region«.

Das Werk ist im Piper-Verlag (München) bis zur 9. Aufl. im Jahr 1988 in über 40 000 Exemplaren, in einer ungekürzten Lizenz- und Taschenbuchausgabe ab 1955 auch im Fischer-Verlag (Frankfurt a.M.) in der Reihe »Bücher des Wissens« in 125 000 Exemplaren erschienen. Es ist ins Chinesische, Englische, Französische, Italienische, Japanische, Koreanische, Persische, Polnische, Russische und Spanische übersetzt worden. Teile des Werkes sind auf Niederländisch und Rumänisch erschienen.⁵⁰

C. Rabanus, Tübingen 2000, Nr. 1217–1233). Eine Ergänzung dieser Bibliographie bis zur Mitte des Jahres 2013 durch den genannten Herausgeber findet sich im Internet auf der Homepage der Karl Jaspers-Stiftung Basel: www.jaspers-stiftung.ch.

50 Vgl. dazu C. Rabanus: *Primärbibliographie der Schriften Karl Jaspers'*, Nr. 1179–1247.

LITERATURVERZEICHNIS

Schriften von Jaspers werden unter Angabe des Titels (bzw. Obertitels) zitiert. Als Textgrundlage dient, wo nicht anders angegeben, die Ausgabe oder Veröffentlichung letzter Hand, bei Editionen aus dem Nachlass die letzte Ausgabe vor Beginn des Editionsprojekts (2012). Platon und Aristoteles werden nach der Stephanus- bzw. Bekker-Paginierung zitiert. Bibelzitate erfolgen einheitlich nach der revidierten Lutherbibel von 1984 in neuer Rechtschreibung 2006. Sekundärliteratur wird in den jeweiligen Anmerkungen bibliographiert, nur für häufig zitierte Texte, Gesamtausgaben oder Lexika werden Siglen verwendet.

JASPERS

Werke

- Allgemeine Psychopathologie* [4. Auflage 1946], 8., unveränderte Auflage, Berlin, u.a. 1965.
- Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, hg. von H. Saner, München 1968.
- Antwort. Zur Kritik meiner Schrift »Wohin treibt die Bundesrepublik?«*, München 1967.
- Der philosophische Glaube* [1948], Neuausgabe, München 1963.
- Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* [1962], München 1963 (KJG I/13, 95–517).
- »Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie« [1947], in: *Aneignung und Polemik*, 13–21.
- Descartes und die Philosophie* [1937], 4., unveränderte Auflage, Berlin 1966.
- »Die Achse der Weltgeschichte« [1949], in: *Der Monat. Eine internationale Zeitschrift (für Politik und geistiges Leben)* 1/6 (1949), 3–9.
- Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit* [1958], 5. Auflage, München 1962.
- »Die Auffassung der Persönlichkeit Jesu«, in: *Essays Presented to Leo Baeck on the Occasion of his Eightieth Birthday*, London 1954, 36–49.
- Die Frage der Entmythologisierung* [mit R. Bultmann; 1954], 2. Auflage, München 1954.
- Die geistige Situation der Zeit* [1931], 6. Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage, Berlin 1965.
- »Die Geschichte der Menschheit« [1952], in: *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur* 7/12 (1952), 1265–1273.
- Die großen Philosophen*, Bd. 1: *Die maßgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus – Die fortzeugenden Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant – Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker: Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagarjuna* [1957], München 1959.
- Die Idee der Universität. Für die gegenwärtige Situation entworfen von Karl Jaspers und Kurt Rossmann*, Berlin 1961 (KJG I/21, 255–443).

- »Die Schuldfrage« [1946], in: *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965*, München 1965, 67–149.
- Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge* [1953], München 1969.
- »Erwiderung auf Rudolf Bultmanns Antwort«, in: K. Jaspers, R. Bultmann: *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954, 75–117.
- Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M. September 1937* [1938], 3. Auflage, Berlin 1964.
- Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik*, München 1960.
- »Goethes Menschlichkeit« [1949], in: *Aneignung und Polemik*, 142–158.
- Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965*, München 1965.
- »Im Kampf mit dem Totalitarismus« [1954/55], in: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1967, 29–42.
- »Karl Jaspers – Ein Selbstporträt« [1966/67], in: *Schicksal und Wille*, 15–38.
- »Kierkegaard« [1951], in: *Aneignung und Polemik*, 296–311.
- »Kierkegaard heute« [1964], in: *Aneignung und Polemik*, 322–329.
- »Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag« [1955], in: *Aneignung und Polemik*, 312–321.
- Kleine Schule des philosophischen Denkens. Vorlesungen gehalten im 1. Trimester des Studienprogramms des Bayerischen Fernsehens (Herbst 1964)* [1965], München 1967.
- »Lionardo als Philosoph« [1953], in: *Aneignung und Polemik*, 76–120.
- »Marx und Freud. Marxismus und Psychoanalyse als moderne Glaubenssurrogate«, in: *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, 7/12 (1952), 226–232.
- »Max Weber. Eine Gedenkrede« [1920], in: *Aneignung und Polemik*, 409–423.
- »Max Weber. Politiker – Forscher – Philosoph« [1932], in: *Aneignung und Polemik*, 424–484.
- Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* [1936], 3., unveränderte Auflage, Berlin 1950.
- Philosophie I: Philosophische Weltorientierung* [1932], 3. Auflage, Berlin, u.a. 1956.
- Philosophie II: Existenzerhellung* [1932], 3. Auflage, Berlin, u.a. 1956.
- Philosophie III: Metaphysik* [1932], 3. Auflage, Berlin, u.a. 1956.
- »Philosophie und Wissenschaft« [1948], in: *Rechenschaft und Ausblick*, 240–259.
- Philosophische Autobiographie* [1957], erweiterte Neuausgabe, München, Zürich 1984.
- Psychologie der Weltanschauungen* [1919], 5. Auflage, Berlin, u.a. 1960.
- Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze* [1951], München 1958.
- Schelling. Größe und Verhängnis*, München 1955.
- »Schellings Größe und sein Verhängnis«, in: *Studia Philosophica* 14 (1954), 12–38.
- Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, hg. von H. Saner, München 1967.
- »Solon« [1948], in: *Aneignung und Polemik*, 22–31.
- Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin* [1922], München 1957.
- »Über meine Philosophie« [1941], in: *Rechenschaft und Ausblick*, 392–430.
- »Unsere Zukunft und Goethe« [1947], in: *Aneignung und Polemik*, 121–141.
- Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen* [1935], München 1960.
- Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Drei Gastvorlesungen, gehalten auf Einladung des Asta an der Universität Heidelberg 1950* [1950], München 1952.
- »Vom europäischen Geist« [1946], in: *Rechenschaft und Ausblick*, 275–311.
- Von der Wahrheit. (Philosophische Logik. Erster Band)* [1947], Neuausgabe, München 1958.

- Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen* [1966], München 1967.
 »Xenophanes« [1967], in: *Aneignung und Polemik*, 32–42.
 »Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie« [1950], in: *Aneignung und Polemik*, 389–401.

Nachlass

- Die Chiffren der Transzendenz*, mit zwei Nachworten hg. von A. Hügli und H. Saner, Basel 2011.
Die großen Philosophen. Nachlaß, Bd. 1: *Darstellungen und Fragmente*, hg. von H. Saner unter Mitarbeit von R. Bielander, München 1981.
Die großen Philosophen. Nachlaß, Bd. 2: *Fragmente, Anmerkungen, Inventar*, hg. von H. Saner unter Mitarbeit von R. Bielander, München, Zürich 1981.
Italienbriefe 1902, hg. von S. Kirkbright, Heidelberg 2006.
 »Studium 1901–1907«, autobiographische Schrift. Erstveröffentlichung aus dem Nachlaß (bearbeitet von H. Saner), in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 9 (1996) 9–45.
 »Studium 1901–1907«, Teil 2. Autobiographische Schrift. Erstveröffentlichung aus dem Nachlaß, bearbeitet von H. Saner, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 10 (1997) 7–53.
Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung, hg. von H. Saner, München, Zürich 1982.

Briefe

- H. Arendt, K. Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969*, hg. von L. Köhler und H. Saner, 4. Auflage, München, Zürich 2001.
 K. Jaspers, H. Zimmer: »Briefe 1929–1939«, hg. von H. Saner und M. Rauch. Mit einem Vorwort von M. Rauch, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 6 (1993) 7–32.
 K. Jaspers: *Korrespondenzen. Philosophie*, hg. von D. Kaegi und R. Wiehl (†), Göttingen 2016.

ANDERE AUTOREN

Werkausgaben

Immanuel Kant

- AA *Kants gesammelte Schriften*, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

- GW *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg 1968 ff.

Friedrich Nietzsche

KSA *Sämtliche Werke*, kritische Studienausgabe in fünfzehn Einzelbänden, hg. von G. Colli und M. Montinari, München 1980.

Vom Ursprung und Ziel
der Geschichte

| VORWORT

Die Geschichte der Menschen ist der Erinnerung weitgehend entschwunden. Erst durch forschendes Nachsuchen wird sie – zu geringem Teil – zugänglich.

Die Tiefe der langen, alles begründenden Vorgeschichte wird durch matte Lichter doch nicht eigentlich aufgehellt. Aus der geschichtlichen Zeit – der Zeit schriftlicher Bezeugung – ist die Überlieferung zufällig und lückenhaft, wirklich reich an Dokumenten erst seit dem 16. Jahrhundert nach Christi. Die Zukunft ist unentschieden ein grenzenloser Raum von Möglichkeiten.

Zwischen der hundertfach längeren Vorgeschichte und der Unermeßlichkeit der Zukunft liegen die fünftausend Jahre der uns sichtbaren Geschichte, eine winzige Teilstrecke innerhalb des unabsehbar währenden menschlichen Daseins. Diese Geschichte ist offen in die Vorwelt und in die Zukunft. Sie ist nach keiner Seite abschließbar und nicht in einer runden Gestalt als ein sich selbst tragendes Gesamtbild zu gewinnen.

Mitten in der Geschichte stehen wir und unsere Gegenwart. Diese wird nichtig, wenn sie in den engen Horizont des Tages zur bloßen Gegenwart sich verliert. Mein Buch möchte mithelfen, unser Bewußtsein der Gegenwart zu steigern.

Die Gegenwart erfüllt sich durch den geschichtlichen Grund, den wir zur Wirksamkeit in uns bringen, – der erste Teil des Buches handelt von der bisherigen Weltgeschichte.

Die Gegenwart wird andererseits erfüllt von der in ihr verborgenen Zukunft, deren Tendenzen wir in Abwehr oder Einstimmung zu den unseren machen, – der zweite Teil versucht von Gegenwart und Zukunft zu sprechen.

Erfüllte Gegenwart aber läßt den Anker im ewigen Ursprung werfen. Mit der Geschichte über alle Geschichte hinaus zu gelangen in das Umgreifende, das ist das Letzte, was im Denken zwar nicht erreichbar, aber doch zu berühren ist, – der dritte Teil soll den Sinn der Geschichte erörtern.

Karl Jaspers

| INHALTSÜBERSICHT

Erster Teil. Weltgeschichte

Einleitung: Die Frage nach der Struktur der Weltgeschichte	13
I. Die Achsenzeit	17
a. Charakteristik der Achsenzeit	17
b. Die Struktur der Weltgeschichte von der Achsenzeit her entworfen	21
c. Prüfung der These von der Achsenzeit	23
1. Ist der Tatbestand gegeben?	23
2. Welcher Art ist der behauptete Parallelismus?	25
3. Welche Ursache hat dieser Tatbestand?	27
4. Die Frage nach dem Sinn der Achsenzeit	32
2. Schema der Weltgeschichte	34
3. Vorgeschichte	39
a. Geschichte und Vorgeschichte	39
b. Verhalten zur Vorgeschichte	41
c. Zeitliches Schema der Vorgeschichte	43
d. Was geschah in der Vorgeschichte?	44
1. Biologische Eigenschaften des Menschen	46
2. Geschichtlicher Erwerb	49
e. Gesamtaspekt der Vorgeschichte	50
f. Die Frage nach der Zusammengehörigkeit aller Menschen	50
4. Die alten geschichtlichen Hochkulturen	52
a. Überblick	52
b. Welche Ereignisse haben die Geschichte eingeleitet?	53
c. Das Gemeinsame und die Unterschiede der alten Hochkulturen	55

8	5. Die Achsenzeit und ihre Folgen	57
	a. Die Strukturierung der Weltgeschichte durch die Achsenzeit	57
	b. Die Weltgeschichte nach dem Durchbruch	61
	c. Die Bedeutung der indogermanischen Völker	62
	d. Geschichte des Abendlandes	63
	1. Gesamtaspekt	63
	2. Die Bedeutung der christlichen Achse	64
	3. Die Bildungskontinuität des Abendlandes	65
	6. Das Spezifische des Abendlandes	67
	Länder und Völker	68
	Politische Freiheit	68
	Konsequente Rationalität	68
	Innerlichkeit persönlichen Selbstseins	68
	Unumgänglichkeit der Welt	69
	Undogmatik und Ausnahme	69
	Ausschließlichkeitsanspruch	70
	Entschiedenheit	70
	Persönlichkeiten	70
	7. Orient und Okzident (Morgenland und Abendland)	71
	8. Noch einmal: Schema der Weltgeschichte	74

	1. Das schlechthin Neue: Wissenschaft und Technik	83
	Einleitung	83
	I. Die moderne Wissenschaft	83
	a. Charakteristik der modernen Wissenschaft	84
	1. Universal	85
	2. Grundsätzlich unfertig	85
	3. Dem Kleinsten zugewandt	86
	4. Kein Kosmos, aber Kosmos der Wissenschaften	86
	5. Radikalität	87
	6. Keine herrschenden Kategorien, sondern Bemächtigung aller Kategorien	88
	7. Wissenschaftliche Haltung	88

b.	Frage nach der Herkunft moderner Wissenschaft	89	
	Soziologische Bedingungen	89	
	Der Machtwille	90	
	Die biblische Religion	91	
c.	Verkehrungen und Aufgaben moderner Wissenschaft	93	
II.	Die moderne Technik	96	
a.	Wesen der Technik	99	
1.	Definition der Technik	99	
2.	Der große historische Einschnitt innerhalb der Technik	101	
b.	Wesen der Arbeit	104	
1.	Definition der Arbeit	104	
2.	Die Arbeit nach dem Einschnitt der modernen Technik	106	
c.	Wertschätzung von Arbeit und Technik	109	
	Wertschätzung der Arbeit	109	
	Wertschätzung der modernen Technik	111	
1.	Entfernung von der Natur und neue Nähe zur Natur	112	
2.	Die Verkennung der Grenzen der Technik	114	
3.	Wahrnehmung der Dämonie der Technik	117	
2.	Die gegenwärtige Situation der Welt	122	
	Einleitung	122	
a.	Charakteristik der gegenwärtigen Lage	123	
1.	Die Massen werden zu einem entscheidenden Faktor des Geschehens	123	
2.	Auflösung der überlieferten Werte	126	
	(Glaubenslosigkeit)	126	
	Das Denken in Ideologien	127	
	Die Simplifikation	129	
	Das Leben aus der Negation	129	
b.	Die Frage, wodurch die gegenwärtige Lage entstanden ist	129	
c.	Zusammenfassung	133	
	Universaler Vorgang	134	
	Maßstab der Beurteilung	134	
3.	Die Frage nach der Zukunft	135	10
	Einleitung über Prognosen	135	
	Übersicht über den Sinn der Prognostik	135	
	Dokumente pessimistischer Prognosen des 19. Jahrhunderts	136	
	Der Fortschrittsgedanke	138	

Biologische Prognosen	139
Sorge vor dem Abgrund der neuen Realitäten	140
Die Angst als Chance	143
Über prognostisches Verhalten	143
I. Das Ziel: Die Freiheit	145
a. Der philosophische Begriff der Freiheit	146
b. Macht und politische Freiheit	149
II. Die Grundtendenzen	162
a. Sozialismus	162
1. Quellen und Begriff des Sozialismus	162
2. Macht	163
3. Planung und Totalplanung	164
4. Das Bild der Wirtschaft: Freie Konkurrenz oder Planwirtschaft?	166
5. Das Mittel der Planung: die Bürokratie	169
6. Die Grenze sinnvoller Planung	171
7. Sozialismus und Totalplanung	176
8. Motiv der Totalplanung und ihre Überwindung	180
b. Welteinheit	182
Einleitung: Die historische Analogie zum Ende der Achsenzeit	182
1. Weltimperium oder Weltordnung	184
2. Die politischen Machtpotenzen	188
Nationalstaaten und Großmächte	188
Urverteilung der Welt	189
Die klassische politische Freiheit	190
Erd- und Machtgefühl	191
3. Die Gefahren auf dem Wege zur Weltordnung	191
Ungeduld	191
Einmal erreichte Diktatur ist von innen nicht aufhebbar	193
Gefahr der absoluten Zerstörung	193
4. Gedanken gegen die Möglichkeit der Weltordnung	196
5. Die Idee der Weltordnung	197
c. Glaube	199
Einleitung	199
1. Glaube und Nihilismus	200
2. Aspekt der gegenwärtigen Lage	201
3. Frage nach den Grundkategorien ewigen Glaubens	204
Glaube an Gott	204
Glaube an den Menschen	205

Glaube an Möglichkeiten in der Welt	205
Die Folgen des Glaubens	206
Kraft aus dem Glauben	206
Toleranz	206
Beseelung allen Tuns	207
4. Der Glaube in der Zukunft	207

| Dritter Teil. Vom Sinn der Geschichte

II

Einleitung: Frage nach dem Sinn geschichtlicher Betrachtungen	215
I. Grenzen der Geschichte	218
a. Natur und Geschichte	218
b. Vererbung und Tradition	219
c. Geschichte und Kosmos	220
2. Grundstrukturen der Geschichte	223
a. Das Allgemeine und das Individuum	223
b. Das Übergangsein der Geschichte	225
3. Die Einheit der Geschichte	228
Einleitung	228
a. Auf Einheit deutende Tatbestände	229
1. Einheit der menschlichen Artung	229
2. Das Universale	231
3. Der Fortschritt	232
4. Die Einheit in Raum und Zeit	234
5. Besondere Einheiten	235
b. Einheit durch Sinn und Ziel	236
c. Einheit für die denkende Totalanschauung	238
Zusammenfassung	242
4. Unser modernes geschichtliches Bewusstsein	244
a. Allseitigkeit und Präzision der Forschungsmethoden	245
b. Überwinden des Totaldenkens	245
c. Überwinden der nur ästhetischen Betrachtung	247
d. Einheit der Menschheit	247
e. Geschichte und Gegenwart werden uns untrennbar	248
5. Überwindung der Geschichte	249

| Erster Teil
Weltgeschichte

| EINLEITUNG

15

DIE FRAGE NACH DER STRUKTUR DER WELTGESCHICHTE

Durch den Umfang und die Tiefe der Verwandlung alles menschlichen Lebens hat unser Zeitalter die einschneidendste Bedeutung. Nur die gesamte Menschheitsgeschichte vermag die Maßstäbe für den Sinn des gegenwärtigen Geschehens zu geben.

Der Blick auf die Menschheitsgeschichte aber führt uns in das Geheimnis unseres Menschseins. Daß wir überhaupt Geschichte haben, durch Geschichte sind, was wir sind, – daß diese Geschichte nur eine vergleichsweise sehr kurze Zeit bisher gedauert hat, läßt uns fragen: Woher kommt das? Wohin führt das? Was bedeutet das?

Ein Bild des Ganzen machte sich der Mensch seit alters: zunächst in mythischen Bildern (in Theogonien und Kosmogonien, in denen der Mensch seinen Ort hat), dann in dem Bilde von einem Handeln Gottes durch die politischen Weltentscheidungen (Geschichtsvision der Propheten), dann als Offenbarungsgeschehen im Ganzen von Welterschöpfung und Sündenfall bis zum Weltende und Weltgericht (Augustin).¹

Grundsätzlich anders wird das historische Bewußtsein, wenn es sich auf empirische Grundlagen und nur auf diese stützt. Die noch legendären Geschichten einer natürlichen Kulturentstehung, wie sie überall von China bis zum Abendlande entworfen wurden, hatten schon diese Absicht. Heute ist der reale Horizont außerordentlich erweitert. Die zeitliche Beschränkung – etwa das Alter der Welt von 6000 Jahren im biblischen Glauben – wurde durchbrochen. Ein Endloses öffnet sich in Vergangenheit und Zukunft hinein. Darin bindet sich die Forschung an historische Reste, an Dokumente und Monumente der Vergangenheit.

Dieses empirische Geschichtsbild muß sich entweder bescheiden vor der unübersehbaren Mannigfaltigkeit im Aufweisen von einzelnen Regelmäßigkeiten und im unabschließbaren Beschreiben des Vielen: Es wiederholt sich dasselbe; es gibt im Verschiedenen das Analoge; es gibt die machtpolitischen Ordnungen in ihrer typischen Folge von Gestaltungen und es gibt das chaotische Durcheinander; es gibt regelmäßige Stilfolgen im | Geistigen und es gibt die Nivellierung in das unregelmäßig Dauernde.

16

Oder man sucht ein einheitliches, zusammenfassendes Totalbild der Menschheitsgeschichte zu gewinnen: man erblickt die tatsächlichen Kulturkreise und ihren Ablauf; man sieht sie getrennt und dann in Wechselwirkung; man erfaßt ihre Gemein-

schaft in Sinnfragen und gegenseitiger Verstehbarkeit; man denkt schließlich eine einzige Sinneinheit, in der alles Mannigfaltige seinen Platz hat² (Hegel)ⁱ.

Wer sich der Geschichte zuwendet, vollzieht unwillkürlich solche universalen, das Ganze der Geschichte zur Einheit bringenden Anschauungen. Diese mögen unkritisch, ja unbewußt und daher unbefragt bleiben. In geschichtlichen Denkungsweisen pflegen sie als Selbstverständlichkeiten vorausgesetzt zu werden.

So galt im 19. Jahrhundert als Weltgeschichte, was nach den Vorstufen Ägyptens und Mesopotamiens in Griechenland und Palästina begann und zu uns geführt hat – das übrige gehörte in das Gebiet der Völkerkunde und lag außerhalb der eigentlichen Geschichte. Weltgeschichte war Geschichte des Abendlandes (Ranke).³

Dagegen sollte nun im Positivismus des 19. Jahrhunderts allen Menschen gleiches Recht werden. Geschichte ist, wo Menschen leben. Die Weltgeschichte umspannt in Zeit und Raum den Erdball. Sie wird nach ihrer Verteilung im Raum geographisch angeordnet (Helmolt).⁴ Überall auf der Erde fand sie statt. Negerkämpfe im Sudan lagen auf gleichem historischem Niveau mit Marathon und Salamis, ja waren vielleicht durch Massen an Menschenaufgebot bedeutender.

Rangordnung und Struktur schienen in der Geschichte wieder durch die Anschauung von einheitlichen Kulturen fühlbar zu werdenⁱⁱ. Aus der Masse bloß naturhaften menschlichen Daseins wachsen – so war die Anschauung – Kulturen gleichsam wie Organismen als selbständige Lebensgebilde, die Anfang und Ende haben, sich gegenseitig nichts angehen, wohl aber sich einmal treffen und stören können. Spengler⁵ kennt acht, Toynbee⁶ einundzwanzig solcher Geschichtskörper. Spengler gibt ihnen eine Lebensdauer von tausend Jahren, Toynbee eine unbestimmte. Spengler sieht die Notwendigkeit eines geheimnisvollen Totalprozesses | des jeweiligen Kulturkörpers, eine Metamorphose, deren Gesetzmäßigkeit er morphologisch aus den Analogien zwischen den Phasen der verschiedenen Kulturkörper zu erkennen meint, ihm wird alles Symbol im physiognomischen Bilde. Toynbee vollzieht eine vielfache kausale Analyse unter soziologischen Gesichtspunkten. Er gibt darüber hinaus den freien Entschlüssen des Menschen Raum, aber derart, daß auch nach ihm das Ganze in der Anschauung eines jeweils notwendigen Prozesses vor Augen tritt. Beide machen daher aus ihrer Gesamtanschauung heraus Voraussagen für die Zukunftⁱⁱⁱ.

17

ⁱ Für die Geschichtsphilosophie sind von unvergänglicher Bedeutung die einschlägigen Schriften von Vico, Montesquieu, – Lessing, Kant, – Herder, Fichte, Hegel, – Marx, Max Weber. – Eine Übersicht geben: Johannes Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, Berlin 1936. – R. Rocholl, *Die Philosophie der Geschichte*. Band I, Göttingen 1878.

ⁱⁱ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918. Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*, Leiden 1935. – *Das Tragische und die Geschichte*, Hamburg 1943. – *Abschied von der bisherigen Geschichte*, Hamburg 1946. Toynbee, *A Study of History*, London 1935 ff.

ⁱⁱⁱ *Toynbee* ist dabei vorsichtig. Er durchbricht oder überwölbt sein Bild durch christliche Anschauung. Grundsätzlich könnte nach ihm eine Kultur ohne Untergang fortbestehen. Es gilt für sie

Ein selbständiges großes Geschichtsbild hat in unserem Zeitalter außer Spengler und Toynbee Alfred Weber⁷ entwickelt. Seine universale Geschichtsanschauung, seine Kultursoziologie, bleibt trotz seiner Neigung, die Ganzheiten der Kulturen zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen, in der Tat ungemein offen. Unter Führung seiner hellstichtigen Geschichtsbildintuition mit einem unbeirrbareren Sinn für den Rang der geistigen Schöpfungen entwirft er den Geschichtsprozeß derart, daß weder die Zerstreutheit in unbezogene Kulturorganismen, noch die Einheit der Menschheitsgeschichte als solche ihm zum Prinzip wird. Aber tatsächlich entsteht ihm die Gestalt eines uni-

nicht die blinde Notwendigkeit biologischer Lebensalter und des Sterbens. Was geschehen wird, liegt auch noch an der menschlichen Freiheit. Und Gott kann helfen.

Spengler hält darauf, daß er – wie er meint, als erster – methodisch die geschichtliche Prognose stelle mit der Gewißheit eines Astronomen. Er sagt den Untergang des Abendlandes voraus. Viele fanden bei ihm begründet, was sie in ihrer Stimmung schon mitbrachten.

Gegen sein geistreiches Bild in dem zwischen Willkür und Plausibilität schillernden Spiel der Bezüge, in seiner diktatorischen Sicherheit sind grundsätzlich zwei Einsichten zu setzen: Erstens: Spenglers Deuten in Symbolen, in Vergleichen und Analogien ist manchmal geeignet zur Charakteristik eines »Geistes«, einer Stimmung, aber es gehört zum Wesen allen physiognomischen Bestimmens, daß in ihm nicht methodisch eine Realität erkannt, sondern daß ins Unendliche gedeutet wird durch Möglichkeiten. Der anspruchsvoll auftretende Gedanke der »Notwendigkeit« des Geschehens wird dabei verworren. Morphologische Gestaltfolgen werden kausal aufgefaßt, Sinnevidenz als reale Geschehensnotwendigkeit. Spengler ist methodisch unhaltbar, wo er mehr gibt als Charakteristik von Erscheinungen. Wenn in seinen Analogien manchmal wirkliche Probleme stecken, so werden sie doch erst klar, wenn das Gesagte kausal und partikular durch eine Untersuchung prüfbar wird, nicht schon im physiognomischen Blick als solchem. Das Spielerische, das im Besonderen immer das Totale zu Griff zu haben meint, ist zu verwandeln in Bestimmtheit und Begründbarkeit, wobei man dann auf Einsicht in das Ganze verzichten muß.

Dann hört die Substantiierung oder Hypostasierung von Kulturganzheiten auf. Es gibt nur Ideen ein es relativen geistigen Ganzen und Schemata solcher Ideen in idealtypischen Konstruktionen. Diese können aus | Prinzipien eine große Mannigfaltigkeit von Erscheinungen in einen Zusammenhang bringen. Aber sie bleiben immer im umgreifenden Ganzen, vermögen nicht ein solches Ganzes wie einen Körper total in die Hand zu nehmen.

Zweitens ist gegen Spenglers absolute Trennung beziehungslos nebeneinander stehender Kulturen hinzuweisen auf die empirisch feststellbaren Berührungen, Übertragungen, Aneignungen (Buddhismus in China, Christentum im Abendland), die für Spengler nur zu Störungen und Pseudomorphosen führen, in der Tat aber Hinweise auf ein Gemeinsames im Grunde sind.

Was zwar diese Einheit im Grunde sei, ist für uns unendliche Aufgabe sowohl der Erkenntnis wie der praktischen Verwirklichung. Jede bestimmt gefaßte Einheit – etwa biologische Artung, das allgemeingiltige Verstandesdenken, gemeinsame Eigenschaften des Menschseins – ist nicht die Einheit schlechthin. Die Voraussetzung, der Mensch sei der Potenz nach überall derselbe, ist ebenso richtig, wie die entgegengesetzte, daß der Mensch überall verschieden sei, differenziert bis in die Besonderheit der Individuen.

Zur Einheit gehört jedenfalls das Verstehenkönnen. Spengler leugnet dieses: die verschiedenen Kulturreiche sind abgründig verschieden, für einander unverständlich. Wir z. B. verstehen die alten Griechen nicht.

Gegen dieses Nebeneinander des sich ewig Fremden steht die Möglichkeit und die teilweise Wirklichkeit des Verstehens und Aneignens. Was immer Menschen denken und tun und hervorbringen, es geht die anderen an, es handelt sich zuletzt irgendwie um dasselbe.

versalen Geschichtsprozesses, der sich ihm gliedert in primäre Hochkulturen, sekundäre Kulturen erster und zweiter Stufe bis zur Geschichte des expansiven Abendlandes seit 1500.

Diese Anschauungen sollen nicht weiter erörtert werden. Vielmehr versuche ich meinerseits das Schema einer Totalanschauung zu entwerfen.

Bei meinem Entwurf bin ich getragen von der Glaubensthese, daß die Menschheit einen einzigen Ursprung und ein Ziel habe. Ursprung und Ziel kennen wir nicht, schlechterdings gar nicht durch irgendein Wissen. Fühlbar sind sie nur im Schimmer vieldeutiger Symbole; unser Dasein bewegt sich zwischen ihnen; in philosophischer Besinnung suchen wir uns wohl beiden, Ursprung und Ziel, zu nähern:

In Adam sind wir Menschen alle verwandt, stammen aus der Hand Gottes, nach seinem Ebenbilde geschaffen.

18 Im Ursprung war die Offenbarkeit des Seins in bewußtloser Gegenwärtigkeit. Der Sündenfall brachte uns auf den Weg, | durch Erkennen und durch endliche Praxis mit Zwecken in der Zeit zur Helle des bewußt Offenbaren zu kommen.

Mit der Vollendung des Endes erreichen wir den Einklang der Seelen, schauen einander in liebender Gegenwart, in grenzenlosem Verstehen, einem einzigen Reich der ewigen Geister angehörend.

Das alles sind Symbole, keine Realitäten. Die empirisch zugängliche Universalgeschichte aber erfassen wir in ihrem Sinn – sei es, daß sie ihn hat, sei es, daß wir Menschen ihn ihr geben – nur unter der Idee der Einheit des Ganzen der Geschichte. Die empirischen Tatbestände betrachten wir daraufhin, wie weit sie einer Einheitsidee entsprechen, oder wie weit sie ihr durchaus entgegenstehen.

Und dabei entwickelt sich uns ein Geschichtsbild, in dem zur Geschichte gehört, was erstens als ein Einmaliges in dem einen, einzigen Gesamtprozeß der Menschheitsgeschichte unverwechselbar an seinem Orte steht, und was zweitens in der Kommunikation oder der Kontinuität des Menschseins Wirklichkeit und Unentbehrlichkeit hat.

Entwerfen wir nunmehr in einer Struktur der Weltgeschichte unser Schema, das die größte Weite und die entschiedenste Einheit der Menschheitsgeschichte sucht.

| I. DIE ACHSENZEIT

19

Geschichtsphilosophie hatte im Abendland ihren Grund im christlichen Glauben. In den großartigen Werken von Augustin bis Hegel sah dieser Glaube den Gang Gottes in der Geschichte. Gottes Offenbarungshandlungen sind die entscheidenden Einschnitte. So sagte noch Hegel: Alle Geschichte geht zu Christus hin und kommt von ihm her; die Erscheinung des Gottessohns ist die Achse der Weltgeschichte.⁸ Für diese christliche Struktur der Weltgeschichte ist unsere Zeitrechnung die tägliche Bezeugung.

Der christliche Glaube aber ist *ein* Glaube, nicht der Glaube der Menschheit. Der Mangel ist, daß solche Ansicht der Universalgeschichte nur für gläubige Christen Geltung haben kann. Aber auch im Abendland hat der Christ seine empirische Geschichtsauffassung nicht an diesen Glauben gebunden. Ein Glaubenssatz ist ihm nicht ein Satz empirischer Einsicht in den wirklichen Gang der Geschichte. Die heilige Geschichte trennte sich dem Christen als sinnverschieden von der profanen. Auch der gläubige Christ konnte sogar die christliche Überlieferung selber wie andere empirische Gegenstände untersuchen.

Eine Achse der Weltgeschichte, falls es sie gibt, wäre *empirisch* als ein Tatbestand zu finden, der als solcher für alle Menschen, auch die Christen, gültig sein kann. Diese Achse wäre dort, wo geboren wurde, was seitdem der Mensch sein kann, wo die überwältigendste Fruchtbarkeit in der Gestaltung des Menschseins geschehen ist in einer Weise, die für das Abendland und Asien und alle Menschen, ohne den Maßstab eines bestimmten Glaubensinhalts, wenn nicht empirisch zwingend und einsehbar, doch aber auf Grund empirischer Einsicht überzeugend sein könnte, derart, daß für alle Völker ein gemeinsamer Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses erwachsen würde. Diese Achse der Weltgeschichte scheint nun rund um 500 vor Christus zu liegen, in dem zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozeß. Dort liegt der tiefste Einschnitt der Geschichte. Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben. Diese Zeit sei in Kürze die »Achsenzeit« genannt.

| a. Charakteristik der Achsenzeit

20

In dieser Zeit drängt sich Außerordentliches zusammen. In China lebten Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie, dachten Mo-Ti, Tschuang-Tse, Lie-Tse und ungezählte andere, – in Indien entstanden die Upanischaden, lebte Buddha, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus, wie in China, entwickelt, – in

Iran lehrte Zarathustra das fordernde Weltbild des Kampfes zwischen Gut und Böse, – in Palästina traten die Propheten auf von Elias über Jesaias und Jeremias bis zu Deuterodesaias, – Griechenland sah Homer, die Philosophen – Parmenides, Heraklit, Plato – und die Tragiker, Thukydides und Archimedes. Alles, was durch solche Namen⁹ nur angedeutet ist, erwuchs in diesen wenigen Jahrhunderten annähernd gleichzeitig in China, Indien und dem Abendland,¹⁰ ohne daß sie gegenseitig voneinander wußten.

Das Neue dieses Zeitalters ist in allen drei Welten, daß der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird. Er erfährt die Furchtbarkeit der Welt und die eigene Ohnmacht. Er stellt radikale Fragen. Er drängt vor dem Abgrund auf Befreiung und Erlösung. Indem er mit Bewußtsein seine Grenzen erfaßt, steckt er sich die höchsten Ziele. Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz.

Das geschah in Reflexion. Bewußtheit machte noch einmal das Bewußtsein bewußt, das Denken richtete sich auf das Denken. Es erwachsen geistige Kämpfe mit den Versuchen, den Andern zu überzeugen durch Mitteilung von Gedanken, Gründen, Erfahrungen. Es wurden die widersprechendsten Möglichkeiten versucht. Diskussion, Parteibildung, Zerspaltung des Geistigen, das sich doch im Gegensätzlichen aufeinander bezog, ließen Unruhe und Bewegung entstehen bis an den Rand des geistigen Chaos.

In diesem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen
21 die Menschen | bis heute leben. In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan.

Durch diesen Prozeß wurden die bis dahin unbewußt geltenden Anschauungen, Sitten und Zustände der Prüfung unterworfen, in Frage gestellt, aufgelöst. Alles geriet in einen Strudel. Soweit die überlieferte Substanz noch lebendig und wirklich war, wurde sie in ihren Erscheinungen erhellt und damit verwandelt.

* * *

Das *mythische Zeitalter* war in seiner Ruhe und Selbstverständlichkeit zu Ende. Die griechischen, indischen, chinesischen Philosophen und Buddha waren in ihren entscheidenden Einsichten, die Propheten in ihrem Gottesgedanken unmythisch. Es begann der Kampf gegen den Mythos von seiten der Rationalität und der rational geklärten Erfahrung (der Logos gegen den Mythos), – weiter der Kampf um die Transzendenz des Einen Gottes gegen die Dämonen, die es nicht gibt, – und der Kampf gegen die unwahren Göttergestalten aus ethischer Empörung gegen sie. Die Gottheit wurde gesteigert durch Ethisierung der Religion. Der Mythos aber wurde zum Material einer Sprache, die in ihm ganz anderes kundgab als ursprünglich in ihm lag, ihn zum Gleichnis machte. Mythen wurden umgeformt, aus neuer Tiefe erfaßt in diesem Übergang, der auf neue Weise mythenschöpferisch war im Augenblick, als der Mythos im Ganzen zerstört wurde. Die alte mythische Welt sank langsam ab, blieb aber der Hintergrund

des Ganzen durch den faktischen Glauben der Volksmassen (und konnte in der Folge in weiten Gebieten wieder zum Siege gelangen).

Diese gesamte Veränderung des Menschseins kann man *Vergeistigung* nennen. Aus dem unbefragten Innesein des Lebens geschieht die Lockerung, aus der Ruhe der Polaritäten geht es zur Unruhe der Gegensätze und Antinomien. Der Mensch ist nicht mehr in sich geschlossen. Er ist sich selber ungewiß, damit aufgeschlossen für neue, grenzenlose Möglichkeiten. Er kann hören und verstehen, was bis dahin niemand gefragt und niemand gekündet hatte. Unerhörtes wird offenbar. Mit seiner Welt und sich selbst wird dem Menschen das Sein fühlbar, aber nicht endgültig: die Frage bleibt.

| Zum erstenmal gab es *Philosophen*. Menschen wagten es, als Einzelne sich auf sich selbst zu stellen. Einsiedler und wandernde Denker in China, Asketen in Indien, Philosophen in Griechenland, Propheten in Israel gehören zusammen, so sehr sie in Glauben, Gehalten, innerer Verfassung voneinander unterschieden sind. Der Mensch vermochte es, sich der ganzen Welt innerlich gegenüberzustellen. Er entdeckte in sich den Ursprung, aus dem er über sich selbst und die Welt sich erhebt.

22

Im *spekulativen Gedanken* schwingt er sich auf zu dem Sein selbst, das ohne Zweifelt, im Verschwinden von Subjekt und Objekt, im Zusammenfallen der Gegensätze ergriffen wird. Was im höchsten Aufschwung erfahren wird als Zusichselbstkommen im Sein oder als unio mystica, als Einswerden mit der Gottheit, oder als Werkzeugwerden für den Willen Gottes, das wird im objektivierenden spekulativen Gedanken zweideutig und mißverständlich ausgesprochen.

Es ist der *eigentliche Mensch*, der im Leibe gebunden und verschleiert, durch Triebe gefesselt, seiner selbst nur dunkel bewußt, nach Befreiung und Erlösung sich sehnt, und sie in der Welt schon erreichen kann, – sei es im Aufschwung zur Idee, oder in der Gelassenheit der Ataraxie, oder in der Versenkung der Meditation, oder im Wissen seiner selbst und der Welt als Atman, oder im Erfahren des Nirwana, oder in dem Einklang mit dem Tao, oder in der Hingabe an den Willen Gottes. Es sind wohl außerordentliche Sinnverschiedenheiten in der Gesinnung und in den Glaubensinhalten, aber gemeinsam ist, daß der Mensch über sich hinausgreift, indem er sich seiner im Ganzen des Seins bewußt wird, und daß er Wege beschreitet, die er als je Einzelner zu gehen hat. Er kann auf alle Güter der Welt verzichten, in die Wüste, in den Wald und ins Gebirge gehen, als Einsiedler die schaffende Kraft der Einsamkeit entdecken und zurückkehren in die Welt als Wissender, als Weiser, als Prophet. Es geschah in der Achenzeit das Offenbarwerden dessen, was später Vernunft und Persönlichkeit hieß.

Was der Einzelne erreicht, überträgt sich keineswegs auf alle. Der Abstand zwischen den Gipfeln menschlicher Möglichkeiten und der Menge wird damals außerordentlich. Aber was der | Einzelne wird, verändert doch indirekt alle. Das Menschsein im Ganzen tut einen Sprung.

23

Der neuen geistigen Welt entspricht ein *soziologischer Zustand*, der in allen drei Gebieten Analogien zeigt. Es gab eine Fülle kleiner Staaten und Städte, einen Kampf aller gegen alle, bei dem doch zunächst ein erstaunliches Gedeihen, eine Entfaltung von Kraft und Reichtum möglich war. In China war unter dem ohnmächtigen Reichshaupt der Tschou-Dynastie ein Leben der kleinen Staaten und Städte souverän geworden; der politische Prozeß war die Vergrößerung der Kleinen durch Unterwerfung anderer Kleiner. In Hellas und im vorderen Orient war ein selbständiges Leben der Kleinen, sogar zum Teil der von Persien Unterworfenen. In Indien gab es viele Staaten und selbständige Städte.

Gegenseitiger *Verkehr* brachte je innerhalb der drei Welten die geistige Bewegung in Umlauf. Die chinesischen Philosophen, Konfuzius und Moti und andere, wanderten, um sich an berühmten, dem geistigen Leben günstigen Orten zu treffen (sie bildeten Schulen, die die Sinologen Akademien nennen), geradeso wie die Sophisten und die Philosophen in Hellas reisten und wie Buddha lebenslang wanderte.

Vorher war ein vergleichsweise dauernder geistiger Zustand, in dem trotz Katastrophen alles sich wiederholte, beschränkt in den Horizonten, in einer stillen, sehr langsamen geistigen Bewegung, die nicht bewußt und daher nicht begriffen wurde. Jetzt dagegen wächst die Spannung und wird ein Grund der reißend schnellen Bewegung.

Diese kommt zum Bewußtsein. Das menschliche Dasein wird als *Geschichte* Gegenstand des Nachdenkens. In der eigenen Gegenwart, so fühlt und weiß man, beginnt Außerordentliches. Aber damit zugleich wird bewußt, daß unendliche Vergangenheit vorherging. Schon im Anfang dieses Erwachens des eigentlich menschlichen Geistes ist der Mensch getragen von Erinnerung, hat er das Bewußtsein des Spätseins, ja des Verfallenseins.

Man sieht die *Katastrophe* vor Augen, *will helfen* durch Einsicht, Erziehung, Reform. Man will planend den Gang der Ereignisse in die Hand nehmen, man will die rechten Zustände | wiederherstellen oder erstmalig neu hervorbringen. Das Ganze der Geschichte wird gedacht als eine Folge von Weltgestalten, entweder als ein Prozeß des ständigen Schlechterwerdens, oder als Kreislauf, oder als Aufstieg. Man erdenkt, auf welche Weise die Menschen am besten zusammen leben, verwaltet und regiert werden. Reformgedanken beherrschen das Handeln. Die Philosophen ziehen von Staat zu Staat, sind Ratgeber und Lehrer, werden verachtet und gesucht, stehen untereinander in Diskussion und Konkurrenz. Es ist eine soziologische Analogie zwischen dem Scheitern des Konfuzius am Hofe des Staates Wei und dem des Platon in Syrakus, zwischen der Schule des Konfuzius, in der kommende Staatsmänner ausgebildet wurden, und der Akademie Plantons, in der dasselbe geschah.

Das Zeitalter, in dem dies durch Jahrhunderte sich entfaltete, war *keine einfach aufsteigende Entwicklung*. Es war Zerstörung und Neuhervorbringen zugleich. Eine Vollen- dung wurde keineswegs erreicht. Die höchsten Möglichkeiten des Gedankens und der Praxis, die in Einzelnen verwirklicht waren, wurden nicht Gemeingut, weil die Men-

schen in ihrer Mehrzahl nicht folgen konnten. Was zuerst Freiheit der Bewegung war, wurde am Ende Anarchie. Als das Schöpfertum dem Zeitalter verlorenging, geschah in den drei Kulturbereichen die Fixierung von Lehrmeinungen und die Nivellierung. Aus der unerträglich werdenden Unordnung erwuchs der Drang zu neuer Bindung in der Wiederherstellung dauernder Zustände.

Der *Abschluß* ist zunächst politisch. Es entstehen gewaltsam durch Eroberung große, allbeherrschende Reiche fast gleichzeitig in China (Tsin Schi huang-ti)¹¹, in Indien (Maurya-Dynastie), im Abendland (die hellenistischen Reiche und das Imperium Romanum). Überall wurde im Zusammenbruch zunächst eine technisch und organisatorisch planmäßige Ordnung gewonnen.

Aber überall blieb der *Bezug auf den Geist des Vorhergehenden*. Er wurde Vorbild und Gegenstand der Verehrung. Seine Werke und die großen Persönlichkeiten standen vor Augen und wurden Inhalt von Schule und Erziehung (die Han-Dynastie konstituierte den Konfuzianismus, Asoka den Buddhismus, das Augusteische Zeitalter die bewußte hellenisch-römische Bildung).

| Die am Ende der Achsenzeit erwachsenen Universalreiche hielten sich als für die Ewigkeit gegründet. Doch ihre Stabilität war trügerisch. Wenn diese Reiche, gemessen an den Staatsbildungen der Achsenzeit, auch lange dauerten, sie gerieten alle in Verfall und lösten sich auf. Die Jahrtausende seitdem brachten außerordentlichen Wechsel. Zerfall und Wiederherstellung von Großreichen war unter diesem Aspekt die Geschichte seit dem Ende der Achsenzeit, wie sie es vorher durch Jahrtausende der alten Hochkulturen gewesen war, aber in einem anderen Sinn, nämlich noch ohne die Spannung zum Geiste, der in der Achsenzeit erwachsen ist und von daher ständig wirksam wurde, indem er allem menschlichen Tun eine neue Fragwürdigkeit und Bedeutung gab.

25

b. Die Struktur der Weltgeschichte von der Achsenzeit her entworfen

Hinweise auf einige Tatsachen, wie ich sie gab, genügen nicht, um die endgültige Überzeugung von der Wahrheit einer geschichtlichen Anschauung zu bewirken. Nur die Vergegenwärtigung der Fülle historischer Überlieferung kann zu wachsender Klarheit der These führen oder zu ihrer Preisgabe. Diese Vergegenwärtigung ist nicht Sache eines kurzen Buches. Meine Hinweise bedeuten Frage und Aufforderung, es mit der These zu versuchen.

Nehmen wir an, sie sei wahr, so scheint durch die Anschauung der Achsenzeit ein Licht auf die gesamte Weltgeschichte zu fallen, derart, daß sich so etwas wie eine Struktur der Weltgeschichte abzeichnet. Versuche ich eine Andeutung dieser Struktur:

1. Die *Jahrtausende alten Hochkulturen* hören mit der Achsenzeit überall auf, die Achsenzeit schmilzt sie ein, übernimmt sie, läßt sie versinken, sei es, daß das gleiche Volk das Neue trug, sei es, daß es andere Völker waren. Was vor der Achsenzeit war, konnte groß-

26 artig sein, wie babylonische, ägyptische, Induskultur und chinesische Urkultur, aber alles dies wirkt wie unerwacht. Die alten Kulturen bestehen nur fort in den Elementen, die in die Achsenzeit eingehen, aufgenommen werden von dem neuen Anfang. Es liegt – gemessen an dem hellen Menschsein der Achsenzeit – ein merkwürdiger Schleier über den vorhergehenden ältesten Kulturen, als ob der Mensch in ihnen noch nicht eigentlich zu sich gekommen sei. Darüber können einzelne ergreifende, aber im Ganzen und in der Folge wirkungslose Ansätze nicht täuschen (im Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele in Ägypten, in babylonischen Bußpsalmen, im Gilgamesch). Das Monumentale in der Religion und deren Kunst und die entsprechenden umfassenden autoritären Staatsbildungen und Rechtsschöpfungen sind für das Bewußtsein der Achsenzeit Gegenstände der Ehrfurcht und Bewunderung, ja des Vorbildes (so für Konfuzius, für Plato) aber derart, daß ihr Sinn in der neuen Auffassung verwandelt wird.

So ist der Reichsgedanke, der am Ende der Achsenzeit zu neuer Kraft kommt und diese Zeit politisch beendet, aus den alten Hochkulturen überkommen. Während er aber ursprünglich das Kultur-schöpferische Prinzip war, wird er jetzt das Prinzip der Einsargung und Stabilisierung einer untergehenden Kultur. Es ist, als ob das einmal die Menschheit emportreibende Prinzip, das faktisch despotisch war, nun bewußt despotisch wieder durchbräche, um nun aber wie der Frost erstarren zu machen und zu konservieren.

2. Von dem, was damals geschah, was damals geschaffen und gedacht wurde, lebt die Menschheit *bis heute*. In jedem ihrer neuen Aufschwünge kehrt sie erinnernd zu jener Achsenzeit zurück, läßt sich von dorthier neu entzünden. Seitdem gilt: Erinnerung und Wiedererwecken der Möglichkeiten der Achsenzeit – Renaissance – bringen geistigen Aufschwung. Rückkehr zu diesem Anfang ist das immer wiederkehrende Ereignis in China und Indien und dem Abendland.

3. Die Achsenzeit beginnt zwar zunächst räumlich begrenzt, aber sie *wird geschichtlich allumfassend*. Was an den Entfaltungen der Achsenzeit nicht Teil gewinnt, bleibt »Naturvolk« in der Art des ungeschichtlichen Lebens der Jahrzehntausende oder Hunderttausende. Menschen außerhalb der drei Welten der Achsenzeit sind entweder abseits geblieben, oder sie kamen | mit einem dieser drei geistigen Strahlencentren in Berührung. Dann wurden sie in die Geschichte aufgenommen. So kamen z. B. im Westen die germanischen und slavischen Völker, im Osten die Japaner, Malaien, Siamesen hinzu. Für viele Naturvölker wurde die Berührung Grund ihres Aussterbens. Alle nach der Achsenzeit lebenden Menschen blieben entweder im Stande der Naturvölker oder gewannen Teil an dem neuen, nun allein grundlegenden Geschehen. Die Naturvölker bedeuten, während schon Geschichte ist, die bleibende Vorgeschichte, die immer geringer an Raum wird, bis sie, erst jetzt, endgültig zu Ende ist.

27

4. Zwischen den drei Welten ist, sobald sie einander begegnen, ein *gegenseitiges Verständnis bis in die Tiefe möglich*. Sie erkennen, wenn sie sich treffen, gegenseitig, daß es sich beim andern auch um das eigene handelt. Bei aller Ferne geschieht ein gegenseitiges Betroffensein. Zwar gibt es nicht das objektivierbare eine gemeinsame Wahre (das

gibt es allein in der methodisch bewußten zwingenden Wissenschaft, welche einer Ausbreitung über die Welt ohne Verwandlung fähig ist, und für die alle zur Mitarbeit berufen sind), aber das eigentlich und unbedingt Wahre, das von uns Menschen geschichtlich aus verschiedenen Ursprüngen gelebt wird, erblickt und hört sich gegenseitig.

Fasse ich zusammen: Aus der Anschauung der Achsenzeit erfolgen die Fragen und Maßstäbe an alle vorhergehende und alle weitere Entwicklung. Die vorhergehenden Hochkulturen verlieren ihre Gestalt. Die sie tragenden Völker werden unsichtbar, indem sie der Bewegung der Achsenzeit sich anschließen. Die vorgeschichtlichen Völker bleiben solange vorgeschichtlich, bis sie aufgehen in der von der Achsenzeit ausgehenden geschichtlichen Bewegung, oder sie sterben aus. Die Achsenzeit assimiliert alles übrige. Von ihr aus erhält die Weltgeschichte die einzige Struktur und Einheit, die durchhält oder doch bis heute durchgehalten hat.

| c. Prüfung der These von der Achsenzeit

28

1. Ist der Tatbestand gegeben?

Die ältesten mir bekannten Erörterungen des Tatbestandes finden sich bei Lasaulx und bei Viktor von Strauß.

Lasaulx¹² (*Neuer Versuch einer Philosophie der Geschichte*, München 1856, S. 115) schreibt: »Es kann unmöglich ein Zufall sein, daß ungefähr gleichzeitig, sechshundert Jahre vor Christus, in Persien Zarathustra, in Indien Gautama-Buddha, in China Konfutse, unter den Juden die Propheten, in Rom der König Numa und in Hellas die ersten Philosophen, Jonier, Dorier, Eleaten, als die Reformatoren der Volksreligion auftreten.«

Bei Viktor von Strauß¹³ in seinem wundervollen Laotse-Kommentar, S. LXIV (1870) heißt es: »In den Jahrhunderten, da in China Laotse und Kungtse lebten, ging eine wundersame Geistesbewegung durch alle Kulturvölker. In Israel weissagten Jeremias, Habakuk, Daniel, Ezechiel, und in einem erneuerten Geschlechte wurde (521–516) der zweite Tempel in Jerusalem erbaut. Bei den Griechen lebte Thales noch: Anaximander, Pythagoras, Heraklit, Xenophanes traten auf, Parmenides wurde geboren. Unter den Persern scheint eine bedeutende Reformation der alten Lehre Zarathustras durchgeführt zu sein. Und in Indien trat Schakia-Muni hervor, der Stifter des Buddhismus.«

Seitdem ist der Tatbestand hin und wieder bemerkt, aber beiläufig. Im Ganzen, mit der Absicht, die universale, das gesamte geistige Sein der damaligen Menschheit treffende Parallele herzustellen, ist die Sache, soviel ich sehe, nicht erfaßt worden. Suchen wir uns Einwände zu machen:

1. Ein Einwand ist, *das Gemeinsame sei scheinbar*. Die Unterschiede seien so groß, die Unterschiede der Sprachen, der Rassen, der Art der Großreiche, der Weise geschichtlicher Erinnerung, – daß das Gemeinsame dagegen wie eine Reihe von Zufällen wirke. Jede bestimmte Formulierung des Gemeinsamen im Ganzen werde durch Tatbestände widerlegt. Oder es gelte eben der triviale Satz, daß bei Menschen im Grunde alles über-

all vorkomme, als Ansatz oder als Möglichkeit. In der Verwirklichung des gemeinsamen Menschlichen seien überall | die Unterschiede das Wesentliche, das Eigentümliche und das Geschichtliche, das Ganze sei nirgends als ein Eines zu fassen außer in den ungeschichtlichen allgemeinen Eigenschaften des menschlichen Daseins.

Dagegen ist zu sagen: In der Achsenzeit handelt es sich gerade um das Gemeinsame in einem Geschichtlichen, um den Durchbruch zu den bis heute gültigen Grundsätzen des Menschseins in den Grenzsituationen.¹⁴ Wesentlich ist hier das Gemeinsame, das gerade nicht überall auf der Erde dem Menschsein als solchem, sondern geschichtlich nur diesen drei Ursprüngen auf schmalen Raum entstammt. Die Frage ist, ob bei wachsender Kenntnis die Tiefe dieses Gemeinsamen trotz aller bleibenden Unterschiede nur immer eindringlicher sich zeigt. Dann wird die zeitliche Koinzidenz ein Tatbestand, über den wir um so mehr uns verwundern, je klarer wir ihn uns vergegenwärtigen. Das kann überzeugend nur in breiter Darstellung geschehen.

2. Ein weiterer Einwand ist: die Achsenzeit sei überhaupt kein Tatbestand, sondern *Ergebnis eines Werturteils*. Aus einem Vorurteil werden Werke jener Zeit so übermäßig hochgeschätzt.

Dagegen ist zu sagen: Wo es sich um den Geist handelt, ist der Tatbestand nur im Verstehen von Sinn vor Augen. Verstehen aber ist seinem Wesen nach immer zugleich Werten. Ein geschichtliches Bild beruht zwar empirisch auf einer Fülle einzelner, gehäufte Daten, aber entsteht nicht daraus allein. Erst im Verstehen gewinnen wir die Anschauung wie von allem geschichtlichen Geist so auch von der Achsenzeit. Und diese Anschauung ist Verstehen und Werten in eins, ist darin das Ergriffensein, weil wir als wir selbst betroffen sind, weil es uns angeht, als unsere Geschichte, und zwar nicht als nur Vergangenes, von dem wir erkennen, wie es gewirkt hat, sondern als das Vergangene, dessen weitere, ursprüngliche, immer erst wieder neue beginnende Wirkung unabsehbar ist.

Darum ist das Organ geschichtlicher Forschung der ganze Mensch. »Ein jeder sieht, was er im Herzen trägt.« Der Ursprung des Verstehens ist unsere Gegenwärtigkeit, das hier und jetzt, unsere einzige Wirklichkeit. Darum: je höher unser eigener Aufschwung gelingt, desto heller sehen wir die Achsenzeit.

| Wenn die Rangordnung der geschichtlichen Gehalte nur mit der Subjektivität der menschlichen Existenz zu erfassen ist, so bringt diese Subjektivität sich zum Erlöschen nicht in der Objektivität eines rein Gegenständlichen, sondern in der Objektivität des Erblickens seitens der Gemeinschaft, die der Mensch, wenn er sich nicht schon in ihr findet, sucht; denn wahr ist, was uns verbindet.¹⁵

Daß sich uns in dem gemeinsamen Verstehen und dem davon unlösbaren Werten die Achsenzeit in ihrer Bedeutung ergeben und einst der Menschheit überhaupt als solche gelten wird, das ist nun meine These, die sich der Natur der Sache nach einem endgültigen Beweise entzieht, aber durch Erweiterung und Vertiefung der Anschauung bestätigt werden kann.

3. Ein weiterer Einwand ist: *Diese Parallele habe keinen geschichtlichen Charakter.* Denn was sich im geistigen Verkehr gar nicht berührt, das gehört keiner gemeinsamen Geschichte an. Schon gegen Hegel, der China, Indien und Abendland als dialektische Stufenfolge der Entwicklung des Geistes zusammenbrachte,¹⁶ wurde dieser Einwand gemacht, daß von einer Stufe zur anderen hier keine reale Berührung führe, wie sie in den sich folgenden Stufen innerhalb der Geschichte des Abendlandes stattfindet.

Bei unserer These aber handelt es sich um etwas grundsätzlich anderes. Wir leugnen gerade die Stufenfolge China bis Griechenland – sie besteht weder zeitlich noch sinnhaft –, vielmehr geschieht hier ein Nebeneinander in der gleichen Zeit ohne Berührung. Mehrere von einander im Ursprung getrennte Straßen scheinen zunächst zum gleichen Ziel zu führen. Es ist eine Mannigfaltigkeit des Gleichen in drei Gestalten. Es sind drei selbständige Wurzeln einer später – nach unterbrochenen Einzelberührungen endgültig erst seit einigen Jahrhunderten, eigentlich erst seit heute – zu einer einzigen Einheit werdenden Geschichte.

Die Frage ist darum die nach der Art des Parallelismus.

| 2. Welcher Art ist der behauptete Parallelismus?

31

Der Tatbestand könnte eine Summe von synchronistischen Kuriositäten ohne geschichtliche Bedeutung sein. Man kann auf zahlreiche wunderliche Synchronismen in der Weltgeschichte hinweisen. Zum Beispiel:

Im 16. Jahrhundert fanden die Jesuiten in Japan eine buddhistische Sekte (die seit dem 13. Jahrhundert bestand). Sie schien den Protestanten erstaunlich ähnlich und war es in der Tat. Nach der Darstellung des Japanologen Florenz¹⁷ (im Lehrbuch von Chan-*tepie de la Saussaye*¹⁸) war ihre Lehre etwa folgende: Eine Mittätigkeit des Menschen bei Gewinnung des Heils ist unwirksam. Es kommt auf den Glauben an, auf den Glauben an Amida's Barmherzigkeit und Hilfe. Verdienstliche gute Werke gibt es nicht. Das Gebet ist keine Leistung, sondern nur Dank für die Erlösung, die von Amida gewährt wird. »Wenn schon die Guten zum Leben eingehen sollen, wieviel mehr noch wird es so mit den Sündern sein!«¹⁹ sagt Shinran, der Gründer der Sekte. Gegen den überkommenen Buddhismus stand die Forderung: Keine Werke, keine magischen Formeln und Zaubehandlungen, keine Amulette, keine Wallfahrten, Bußen, Fasten noch sonstige Arten von Askese. Der Laie hat dieselben Heilsaussichten wie der Priester und der Mönch. Die Priester sind nur noch eine Körperschaft zur Belehrung der Laien. Sie brauchen sich in der Lebensführung von den Laien nicht mehr zu unterscheiden, tragen dasselbe Kleid wie sie. Das Zölibat wird aufgehoben. Die Familie gilt als bester Wirkungskreis für das religiöse Leben. Die Mitglieder der Sekte sollen »Ordnung bewahren, den staatlichen Gesetzen gehorsam sein und als gute Staatsbürger für das Wohl des Landes sorgen«.

Dies Beispiel, das bis zur Identität mit Grundlehren des Luthertums geht, ist erstaunlich. Es gibt noch zahlreiche andere Parallelen von China bis nach Europa durch die Jahrhunderte hindurch. Man hat synchronistische Tabellen für sie aufgestellt.

Dagegen ist zu sagen:

Erstens: Von vielen Parallelen der Geschichte, seien sie synchronistischer oder nicht synchronistischer Art, darf man behaupten, daß eine Regel in ihnen sichtbar wird, die sich auf | einzelne Erscheinungen bezieht. Nur hier in der Achsenzeit haben wir diese Parallele, die keinem allgemeinen Gesetz folgt, vielmehr eine eigentlich geschichtliche, einmalige Tatsache ist von einem allumfassenden, alle geistigen Erscheinungen in sich schließenden Charakter. Die Achsenzeit ist die einzige, die weltgeschichtlich universal eine Parallele im Ganzen ist und nicht bloß eine Koinzidenz besonderer Erscheinungen. Einzelne Erscheinungen und Erscheinungsreihen machen noch nicht die Parallele, von der wir in Bezug auf die Achsenzeit sprechen.

Zweitens besteht die Nähe der drei parallelen Bewegungen nur in jenen Jahrhunderten. Der Versuch einer Fortführung der Parallele nach der Achsenzeit – in synchronistischen Tabellen über die Jahrtausende – wird immer künstlicher. Es sind nicht parallele, sondern eher divergierende Entwicklungen. Schienen sie ursprünglich wie drei Straßen auf das gleiche Ziel gerichtet zu sein, so sind sie sich schließlich sehr fremd geworden. Aber je weiter wir zurückgehen bis zur Achsenzeit, desto verwandter werden wir einander, desto näher fühlen wir uns.

Es wird mir immer unwahrscheinlicher, daß dieser Gesamtaspekt der Achsenzeit ein täuschendes Spiel historischen Zufalls ist. Vielmehr scheint sich darin etwas in der Tiefe Gemeinsames, ein Ursprung des Menschseins zu zeigen. Was später folgte bei wachsender Divergenz, das bringt noch gelegentliche Analogien, bringt Kennzeichen der gemeinsamen Herkunft aus Verwandtem, aber nicht wieder im Ganzen jene ursprüngliche wirkliche Sinngemeinschaft.

Der einzige vergleichbare weltgeschichtliche Parallelismus ist der Beginn der alten Hochkulturen in Ägypten, Mesopotamien, im Indusgebiet und in China.

Diese zeitliche Koinzidenz hat jedoch Differenzen von Jahrtausenden. Die Anfänge liegen von 5000 bis um 3000 v. Chr. (Zweistromland und Ägypten, derselben Zeit gehören die ältesten Funde auf Kreta und in Troja an). Im dritten Jahrtausend liegen die Anfänge der Chinesen und die Induskultur.

Vergleichbar diesen alten Hochkulturen sind die Kulturen Mexikos und Perus, die im ersten Jahrtausend nach Christus entstanden sein sollen.

| Das Gemeinsame sind hohe Organisationen und technische Leistungen. In Ägypten, im Zweistromland, im Indusgebiet, und in China am Hoang-ho entstehen in Stromtälern die analogen Zivilisationen einer zentralen Verwaltung hochentwickelter Lebensversorgung.

Gemeinsam ist ferner eine magische Religion ohne philosophische Erhellung, ohne Erlösungsdrang, ohne Durchbruch in die Freiheit vor den Grenzsituationen, eine eigentümliche Dumpfheit bei außerordentlichem Stil in den Leistungen der Kunst, bei mehreren von ihnen insbesondere des Bauens und der Plastik.

Dieser Parallelismus hat jedoch nicht denselben exakten Synchronismus wie der der Achsenzeit. Er ist ferner nur die Ähnlichkeit eines bestehenden Typus, nicht die der geistigen Bewegung. Er betrifft merkwürdig stabile, aus Zerstörungen in Katastrophen sich ähnlich wiederherstellende Zustände. Es ist eine Welt zwischen der Vorgeschichte, die wir kaum durchschauen, und der Geschichte, die kein geistiges Gleichbleiben mehr zuläßt. Es ist eine Welt, die die Grundlage der Achsenzeit wurde, aber in ihr und durch sie unterging.

3. Welche Ursache hat dieser Tatbestand?

Wenn der Tatbestand des Parallelismus der Achsenzeit unzweifelhaft ist, dann ist die Frage, woher er komme. Warum geschieht an drei Stellen unabhängig von einander dasselbe? Es ist zunächst etwas scheinbar Äußerliches, daß die drei im Ursprung sich gegenseitig nicht kennen, – aber es ist ein geschichtliches Geheimnis, das uns bei fortschreitender Erforschung des Tatbestandes nur immer größer wird. Die Achsenzeit mit ihrem überwältigenden Reichtum geistigen Schaffens, von dem alle menschliche Geschichte bis heute bestimmt ist, ist begleitet von dem Rätsel, daß in drei Gebieten unabhängig von einander das Analoge, Zueinandergehörende geschieht.

Dies Geheimnis der Gleichzeitigkeit besteht außer der Achsenzeit, wie wir zeigten, vielleicht noch einmal (und dann nur für diese beiden Male) für die Entstehung der alten Hochkulturen. | Die Frage lautet: Warum ist ungefähr gleichzeitig – wenn auch mit einem Abstand bis zu zwei Jahrtausenden – aus dem allgemeinen Zustand vorgeschichtlicher Völker an drei oder vier Stellen die Entwicklung zu Hochkulturen erfolgt, – in den Stromtälern des Nil, Mesopotamiens, des Indus, Hoang-ho?

34

Man antwortet: Analoge Aufgaben, nämlich die Stromregulierungen, (Sorge für Bewässerung und Kampf gegen Überschwemmungen) hatten ähnliche Folgen. Warum aber dann gleichzeitig? Warum nur an jenen Strömen? Warum viel später und unter anderen Bedingungen in Amerika?

Beziehungen des Verkehrs können auslösende Wirkungen gehabt haben. Jederzeit sind zivilisatorische Errungenschaften handwerklichen Charakters langsam über die Erde, wenigstens über den ganzen eurasiatischen Kontinent, gewandert. Die Erfindung der Schrift ist vielleicht an einer Stelle erfolgt und hat sich von da verbreitet; ohne sie sind die Aufgaben der Verwaltung, vor allem der Stromregulierungsarbeiten nicht zu erfüllen. Dies sind nur Möglichkeiten. Beziehungen zwischen der sumerischen Kultur des Zweistromlandes und der Induskultur sind im dritten Jahrtausend nachweislich, zwischen Ägypten und Babylonien schon in frühen Zeiten da, im zweiten Jahrtausend sehr lebendig.

Aber aus einer Übertragung von einer Stelle her sind die mehrfachen Entwicklungen zu den Hochkulturen der frühen Jahrtausende nicht zu erklären. E. Meyer²⁰ (*Geschichte des Altertums* I, 2, S. 935) sagt daher: »Wir müssen annehmen, daß um 5000 v. Chr. das genus homo eine Stufe der Entwicklung erreicht hatte, die allen den Men-

schengruppen oder Völkern, die ihrer Veranlagung nach (d. h. nach den geistigen Kräften, die in ihnen verschlossen waren) überhaupt über dieses Stadium hinausgelangen konnten, den Eintritt in diejenigen Bahnen ermöglichte, die zur Entstehung einer weiter fortschreitenden Kultur führten.« Die Parallelerscheinungen wären also gleichzeitige Hervortreibungen aus der biologischen Entwicklung der Menschen als Glieder der gleichartigen Menschheit. Was vermöge des gemeinsamen biologischen Ursprungs in ihnen angelegt ist, das tritt gleichzeitig und unabhängig in Erscheinung wie etwa im Lebenslauf von einander getrennter eineiiger Zwillinge.

35 | Dieser Gedanke aber ist eine Redewendung, die nichts erklärt. Der Gedanke ist leer, weil keine weitere Forschung durch ihn möglich wird. Die »Entwicklung des *genus homo*« ist keine als solche faßliche Realität, mit der irgend etwas zu begründen möglich wäre. Und vor allem würde diese biologische Entwicklung nur von einem kleinen, zerstreuten Teil innerhalb der Menschheit, nicht von der Menschheit vollzogen.

* * *

Das Geheimnis des gleichzeitigen Beginns der Achsenzeit scheint mir nun aber von ganz anderer Tiefenlage als die Frage nach der Entstehung jener Hochkulturen. Erstens ist die Gleichzeitigkeit viel exakter, zweitens aber bezieht sie sich auf geistig-geschichtliche Entwicklungen des bewußten, denkenden Menschseins im Ganzen. In den drei Bereichen, die schon von Beginn der alten Hochkulturen an einzig waren, vollzogen sich in dem letzten Jahrtausend vor Christus Schöpfungen, auf denen alle Geschichte des menschlichen Geistes seitdem beruht.

Diese Entwicklungen sind im Ursprung selbständig. Reale Mitteilungen und Anregungen sind ausgeschlossen. Erst seit dem Eindringen des Buddhismus nach China am Schluß der Achsenzeit ist eine geistig tiefgehende Kommunikation zwischen Indien und China entstanden. Zwischen Indien und dem Abendland waren zwar stets Beziehungen, weitgehende jedoch erst in der Römerzeit über Alexandria. Aber der Ursprung dieser Entwicklungen wird überhaupt nicht, der weitere Gang nicht sichtbar durch die Beziehungen zwischen Indien und Abendland betroffen.

Vergegenwärtigen wir, wie man das Geheimnis erklärt hat:

Lasaulx schreibt: »Es kann dieses merkwürdige Zusammentreffen nur in der inneren substantiellen Einheit des menschheitlichen Lebens und des Völkerlebens, nur in einer gemeinsamen alle Völker bewegenden Schwingung des menschheitlichen Gesamtens seinen Grund haben, nicht in der besonderen Effloreszenz eines Volksgeistes.«²¹ Aber das ist keine Erklärung, sondern nur eine Umschreibung des Geheimnisses.

36 | *V. v. Strauß* spricht von einem geheimen Gesetz: »Diese Erscheinung, der es nicht an Parallelen in der Geschichte fehlt | und die auf sehr geheimnisvolle Gesetze schließen läßt, dürfte einerseits zwar ihre Begründung in dem Gesamtorganismus der Menschheit vermöge ihres einheitlichen Ursprungs finden, andererseits aber das Ein-

wirken einer höheren geistigen Potenz ebenso voraussetzen, wie der Blütrieb der Natur doch nur durch den belebenden Strahl der wiederkehrenden Sonne zur Entfaltung seiner Herrlichkeit kommt.« Aber solche Wendungen umschreiben nur das Geheimnis wie Lasaulx. Sie haben dazu den Fehler, daß sie die Einzigkeit dieser geschichtlichen Tatsache der Parallele der Achsenzeit nivellieren zugunsten vermeintlich ähnlicher Gemeinsamkeiten durch die gesamte Geschichte.

Keyserling²² sagt (*Buch vom Ursprung*[,] S. 151): »Von Generation zu Generation erscheinen die Menschen auf gleiche Art und in gleicher Richtung verändert, und an Wendepunkten der Geschichte umfaßt gleichsinnige Veränderung Riesenräume und einander völlig fremde Völker.« Aber das ist wieder nur eine Umschreibung des Rätsels und eine schlechte, weil sie ganz ins Biologische absinkt ohne den geringsten biologischen Ansatzpunkt.

Alle diese Erklärungen übersehen den klaren Tatbestand, daß nicht die Menschheit, nicht alle Menschen, von denen damals doch schon der ganze Planet besiedelt war, sondern nur wenige, relativ sehr wenige, an drei Stellen den Schritt taten. Wie schon bei den alten Hochkulturen sind nicht die Menschen überhaupt, sondern ist nur ein kleiner Ausschnitt aus der Menschheit betroffen.

Daher hat man versucht, statt auf eine Biologie der Menschheit, statt auf irgend etwas fälschlich Allgemeines, die Menschheit im Ganzen Treffendes sich zu stützen, vielmehr die wenigen Völker, in denen diese Revolution geschah, auf einen *geschichtlich gemeinsamen Ursprung* innerhalb der Menschheit zurückzuführen. Diesen Ursprung kennen wir zwar nicht. Er müßte in der Vorgeschichte im zentralen Asien angenommen werden. Aus einem solchen gemeinsamen Ursprung wären vielleicht die parallelen Entwicklungen als verwandt zu verstehen. Aber dieser Gedanke entzieht sich bisher der Verifizierbarkeit. Er ist unwahrscheinlich, weil er so verschiedene Völkermassen wie Chinesen, Indoeuropäer und Semiten in einen gemeinsamen Ursprung bringen müßte, dessen Wirklichkeit doch nur wenige Jahrtausende vor dem uns sichtbaren Anfang ihrer Geschichte läge – einem biologisch sehr kurzen Zeitraum, der für tiefgreifende Rassendifferenzierungen kaum ausreicht.

37

Auf die Frage: warum die Gleichzeitigkeit? gibt es bisher eine einzige Hypothese,²³ die methodisch diskutabel ist, die *Alfred Webers*. Der Einbruch der Streitwagen- und dann der Reitervölker aus Mittelasien – der faktisch China, Indien und das Abendland erreichte – er brachte den alten Hochkulturen das Pferd – hat, wie er sagt, in den drei Gebieten analoge Folgen: Die Menschen dieser Reitervölker machen dank dem Pferde die Erfahrung der Weite der Welt. Sie bemächtigen sich erobernd der alten Hochkulturen. Mit den Wagnissen und Katastrophen erfahren sie die Fragwürdigkeit des Daseins, entwickeln als Herrenmenschen ein heroisch-tragisches Bewußtsein, das im Epos Ausdruck findet.

Diese Wende der Geschichte geschah durch die Reitervölker der Indoeuropäer. Sie erreichten Ende des dritten Jahrtausends Europa und das Mittelmeer. Mit einem neuen

großen Schub traten sie um 1200 auf, erreichten mit diesem auch Iran und Indien. Entsprechend kamen Reitervölker Ende des zweiten Jahrtausends nach China.

Vorher gab es die in die Tiefe der Vergangenheit reichenden alten Kulturen von Europa bis China, die man charakterisiert zum Teil als mutterrechtlich, oder als Kulturseßhafter Viehzüchter, oder einfach als die in den fruchtbaren Gebieten des Kulturürtels von China bis Europa gedeihenden Bevölkerungsmassen in einer jeweils sich auf sich beschränkenden Geschlossenheit.

Die Geschichte wird zur Auseinandersetzung dieser beiden Mächte, der alten stabilen, gebundenen, unerwachten des Mutterrechts mit den neuen bewegten, befreienden, bewußt werdenden Tendenzen der Reitervölker.

Alfred Webers These weist auf eine reale Einheitlichkeit im eurasiatischen Block. Wie weit aber das Erscheinen der Reitervölker entscheidend ist, läßt sich schwer abmessen. Geographische Situationen und geschichtliche Konstellationen schaffen zwar Bedingungen; warum aber dann das Schöpfungswerk einsetzt, bleibt das große Geheimnis.

38 | Webers These hat eigentümliche Leuchtkraft durch die einfache, kausale Erklärung aus dem menschlichen Charakter des Reiterdaseins. Aber sie trifft doch höchstens eine Bedingung. Der Gehalt der Achsenzeit ist so außerordentlich und allumfassend, daß man zögert, ihn auf solche Ursache auch nur als eine unerläßliche Bedingung zurückzuführen. Gegenbeweis ist etwa China, das zwar den reichen Gehalt der Achsenzeit hervorbrachte, aber kein tragisches Bewußtsein und kein Epos (in China gibt es etwas dem Epos Vergleichbares erst in den Jahrhunderten nach Christus, in der Zeit langer Wirren mit neuen Völkern, die unserer Völkerwanderung entsprechen), und Gegeninstanz ist ferner Palästina, dessen Bevölkerung keine Durchsetzung mit Reitervölkern erfuhr und doch durch die Propheten ein wesentliches Moment der geistigen Schöpfung der Achsenzeit hervorbrachte.

Die Hypothese verliert auch an Überzeugungskraft durch die Tatsache, daß Bewegungen, Wanderungen, Eroberungen schon durch Jahrtausende über die alten Hochkulturen hereinbrachen, ferner die Tatsache, daß die Inkubationszeit zwischen den indoeuropäischen – ihrerseits über mehr als ein Jahrtausend verteilten – Einbrüchen und dem Beginn der geistigen Entwicklung der Achsenzeit sehr lang ist, dann aber der Beginn mit so erstaunlich genauer Gleichzeitigkeit erfolgt. –

Daß man nach dem geschichtlichen Grund des Geschehens der Achsenzeit fragen muß, beruht auf der Tatsache, daß es sich um einen Aufbruch innerhalb der Menschheit – auf kleinen Räumen –, keineswegs aller Menschen handelt. Nicht eine allgemeine Menschheitsentwicklung, sondern ein eigentümlicher verzweigter geschichtlicher Vorgang ist der Tatbestand.

Während Alfred Weber diese Fragestellung ingenüös ergriffen hat mit einer bestimmten, nachprüfbaren und durch mögliche Diskussion fruchtbaren Antwort, hat man gemeinhin das Geheimnis der gegenseitigen Berührungslosigkeit der drei selbst-

ständigen Ursprünge verschleiert durch die unbestimmte Behauptung des eurasiatischen Zusammenhangs. Vielleicht, so meint man nichtssagend, sind doch uns nicht mehr zugängliche Einflüsse dagewesen. Man weist auf die Einheit der Geschichte des gesamten eurasiatischen Blockes hin, die durch die immer erneuten | Vorstöße, Wanderungen und Eroberungen aus Zentralasien her bestimmt wurde, auf die nachweisbaren Parallelen in technischen und ornamentalen Befunden, die bis in frühe Vorgeschichte zurückreichen und auf einen ständigen Austausch über den ganzen großen Kontinent schließen lassen. Dagegen aber ist zu sagen, daß die geistige Bewegung der Achsenzeit in ihrer Gleichzeitigkeit und in der Sublimiertheit ihrer Gehalte solcher Art von Wanderung und Austausch nicht zugänglich ist. –

39

Die einfachste Erklärung der Erscheinungen der Achsenzeit scheint schließlich durch Rückführung auf gemeinsame soziologische Bedingungen möglich, die für das geistige Schöpfertum vorteilhaft waren: viele kleine Staaten und kleine Städte; eine politisch zersplitterte, überall kämpfende Zeit; Not durch Kämpfe und Revolutionen bei gleichzeitigem Gedeihen, da nirgends universale und radikale Zerstörung geschah; Infragestellen der bisherigen Zustände. Das sind soziologische Erwägungen, die sinnvoll sind, zu methodischer Forschung führen, aber am Ende den Tatbestand erleuchten, nicht kausal erklären. Denn diese Zustände gehören mit zum geistigen Gesamtphänomen der Achsenzeit. Sie sind Bedingungen, die nicht notwendig zu dem schöpferischen Ergebnis führen, und sie sind selber zu befragen, woher sie in dieser Gemeinsamkeit kommen.

Niemand kann zureichend begreifen, was hier geschah und zur Achse der Weltgeschichte wurde! Der Tatbestand dieses Durchbruchs ist zu umkreisen, in mannigfachen Aspekten festzuhalten, in seiner Bedeutung zu interpretieren, um ihn vorläufig als wachsendes Geheimnis vor Augen zu gewinnen.

Es könnte scheinen, als ob ich einen Eingriff der Gottheit beweisen wollte, ohne es deutlich auszusprechen. Keineswegs. Denn das wäre nicht nur ein salto mortale des Erkennens in eine Scheinerkenntnis, sondern auch eine Zudringlichkeit gegen die Gottheit. Ich möchte vielmehr nur verwehren die bequeme und nichtssagende Auffassung der Geschichte als eines begreiflichen und notwendigen Ganges der Menschheit, – möchte das Bewußtsein von der Bezogenheit unseres Erkennens auf jeweilige Standpunkte, Methoden und Tatbestände bewahren und damit das Bewußtsein von der Partikularität allen Erkennens, – möchte die Frage offen halten und möglichen neuen Erkenntnis|ansätzen, die wir uns noch gar nicht vorwegnehmend vorstellen können, Raum lassen.

40

Das Staunen vor dem Geheimnis ist selber ein fruchtbarer Erkenntnisakt als Ausgang weiteren Forschens, dann aber vielleicht gerade das Ziel all unseres Erkennens, nämlich durch maximales Wissen zum eigentlichen Nichtwissen vorzudringen, statt das Sein verschwinden zu lassen in der Verabsolutierung zum in sich geschlossenen Erkenntnisgegenstand.

4. Die Frage nach dem Sinn der Achsenzeit²⁴

Eine ganz andere Frage als die nach der Ursache ist die nach dem Sinn der Achsenzeit.

Der Tatbestand der dreifach erscheinenden Achsenzeit ist wie ein Wunder, sofern eine wirklich zureichende Erklärung, soviel wir bis jetzt sehen, außerhalb des Horizontes unserer Erklärungsmöglichkeiten liegt. Der verborgene Sinn dieses Tatbestandes ist jedoch überhaupt nicht empirisch als ein irgendwo von jemandem gemeinter Sinn zu finden. Nach ihm zu fragen, bedeutet vielmehr nur, was wir aus dem Tatbestand machen, was uns daraus zuwächst. Wenn dabei Ausdrücke unterlaufen, als ob wir an einen Plan der Vorsehung dächten, so sind das nur Gleichnisse.

a) Den Tatbestand der Achsenzeit wirklich zu sehen, ihn zum Boden unseres universalen Geschichtsbildes zu gewinnen, das heißt: etwas gewinnen, was *der ganzen Menschheit*, über alle Unterschiede des Glaubens hinweg, *gemeinsam* ist. Es ist etwas anderes, die Einheit der Geschichte allein aus dem eigenen Grunde glaubend zu erblicken, oder die Einheit der Geschichte in Kommunikation mit jedem anderen menschlichen Grund zu denken, das eigene Bewußtsein dem fremden sich verbindend. In diesem Sinne läßt sich von den Jahrhunderten zwischen 800 und 200 vor Christus sagen: sie sind die empirisch einsehbare Achse der Weltgeschichte für alle Menschen.

Die transzendente Geschichte christlichen Offenbarungsglaubens kennt Schöpfung, Abfall, Offenbarungsschritte, Weissagungen, Erscheinung des Gottessohns, Erlösung und Endgericht. Sie bleibt als Glaubensinhalt einer geschichtlichen Gruppe von Menschen unangetastet. Das aber, worauf alle Menschen sich verbinden können, ist nicht Offenbarung, sondern muß die Erfahrung sein. Offenbarung ist die Gestalt geschichtlich partikularen Glaubens, Erfahrung ist dem Menschen als Menschen zugänglich. Wir – alle Menschen – können gemeinsam wissen von der Wirklichkeit dieser universalen Verwandlung der Menschheit in der Achsenzeit. Sie beschränkt sich zwar auf China, Indien und das Abendland, hat aber, obgleich zunächst noch ohne gegenseitige Berührung dieser drei Welten, die Universalgeschichte begründet, alle Menschen geistig in sich hineingezogen.

b) Weil die dreifache geschichtliche Modifikation des Schrittes der Achsenzeit besteht, ist es wie eine *Aufforderung zur grenzenlosen Kommunikation*. Die anderen zu sehen und zu verstehen, hilft zur Klarheit über sich selbst, zur Überwindung der möglichen Enge jeder in sich abgeschlossenen Geschichtlichkeit, zum Absprung in die Weite. Dies Wagen grenzenloser Kommunikation ist noch einmal das Geheimnis der Menschwerdung, nicht in der uns unzugänglichen, vorgeschichtlichen Vergangenheit, sondern in uns selbst.

Der Anspruch dieser Kommunikation – durch die geschichtliche Tatsache der Dreifachheit des Ursprungs – ist das beste Mittel gegen die Irrung der Ausschließlichkeit einer Glaubenswahrheit. Denn Glauben kann immer nur unbedingt in geschichtlicher Existenz, nicht allgemeingiltig für alle in Aussagbarkeiten sein, wie wissenschaftliche Wahrheit. Der Ausschließlichkeitsanspruch, dieses Mittel des Fanatismus, des menschlichen Hochmuts, der Selbsttäuschung durch den Machtwillen, dieses Unheil

des Abendlandes erst recht in allen Säkularisierungen wie den dogmatischen Philosophien und sogenannten wissenschaftlichen Weltanschauungen, wird gerade dadurch überwindbar, daß Gott sich geschichtlich auf mehrfache Weise gezeigt und viele Wege zu sich geöffnet hat. Es ist, als ob die Gottheit durch die Sprache der Universalgeschichte warne gegen den Anspruch der Ausschließlichkeit.

c) Wenn die Achsenzeit in dem Maße unserer Vertiefung in sie an Bedeutung wächst, so wird die Frage: *ist diese Zeit, sind | ihre Schöpfungen Maßstab* für alles spätere? Gilt etwa, wenn wir nicht auf die Quantität der Wirkung, nicht auf den Umfang der Räume politischen Geschehens, nicht auf den Vorrang, den geistige Erscheinungen durch Jahrhunderte genossen haben, blicken, gilt dann etwa, daß die herbe Größe, die schöpferische Klarheit, die Tiefe des Sinns, die Weite des Sprungs zu neuen geistigen Welten in den Erscheinungen der Achsenzeit den geistigen Gipfel der bisherigen Geschichte bedeuten? Wird bei aller Höhe und neuen Unerstlichkeit doch das Spätere blasser vor dem Früheren, Vergil vor Homer, Augustus vor Solon, Jesus vor Jeremias?²⁵

42

Es ist gewiß, daß eine mechanische Bejahung dieser Frage falsch wäre. Das Spätere hat unter allen Umständen seinen eigenen Wert, der in dem Früheren noch nicht da war, eine eigene Reife, sublimen Kostbarkeit, eine seelische Vertiefung, zumal in der »Ausnahme«. Keineswegs kann die Geschichte in eine Rangordnung gebracht werden einfach durch eine Universalvorstellung, die eine automatische Konsequenz hätte. Aber aus dem Erfassen der Achsenzeit folgt die Fragestellung und vielleicht ein Vorurteil zu ungunsten des Späteren – und dadurch dann gerade das Aufleuchten des eigentlich Neuen und auf andere Weise Großen, das nicht der Achsenzeit angehört. Zum Beispiel: wer philosophiert, macht wohl die Erfahrung, daß, wenn er monatelang bei den Griechen war, ihm dann Augustin wie eine Befreiung ist aus Kühle und Unpersönlichkeit hinein in Gewissensfragen, die seitdem uns unverlierbar und den Griechen fremd sind. Aber ebenso wird nach einer Weile des Augustinstudiums der Drang zu den Griechen wieder groß, um von der Unreinheit, die im Mitvollziehen dieses Denkens zu wachsen scheint, sich wieder gesund zu baden. Nirgends ist auf Erden das letzte Wahre, das eigentliche Heil.

Auch die Achsenzeit ist gescheitert. Es ging weiter.

Nur das halte ich für gewiß: Von der Auffassung der Achsenzeit wird unser gegenwärtiges Situations- und Geschichtsbewußtsein bis in Konsequenzen bestimmt, die ich nur zum Teil habe andeuten können, sowohl wenn man die These annimmt, als auch wenn man sie verwirft. Es handelt sich darum, wie uns die Einheit der Menschheit konkret wird.

| 2. SCHEMA DER WELTGESCHICHTE

Sich der Grundlage unseres Daseins zu vergewissern, nimmt man den Globus. Nicht oft genug kann man sich in der Anschauung des in der Hand beweglichen Globus orientieren über das, was Geographen und Historiker von den Grundzügen der Land- und Meerverteilung, der Gestalt der Erdteile und Länder, der Lage der ursprünglichen Kulturen zum Bewußtsein gebracht haben:

1) Ein einziger großer Schwung der *Landmassen* zieht sich von den westlichen Küsten Europas und Afrikas bis zum äußersten Osten in Amerika, das heißt vom Atlantischen Ozean zum Atlantischen Ozean. Dieser war im Unterschied vom Stillen Ozean bis zu Columbus die große Trennungsfäche der Menschheit, während überall sonst nach Ost und West in der Vorgeschichte die Wanderungen stattfanden (die Berührung Nordamerikas durch Normannen ist eine folgenlose Ausnahme).

2) Die *Rassen*: Weiße, Schwarze, Mongolen, Indianer waren verteilt auf der Erde bis zur neueren Zeit in ziemlich geschlossenen Gebieten, aber mit rassistischen Übergängen.

3) Wo irgendeine Lebensmöglichkeit ist, hat der Mensch sich *angesiedelt*. Man sieht die ungeheuren Gebiete Nordasiens, Afrikas, Amerikas, in denen zwar Menschen lebten, aber geistig-geschichtlich nichts gegründet wurde. Man sieht die äußersten Gebiete mit abgedrängten Bevölkerungen im Norden und Süden, die in ihren Daseinsformen zeigen, was Menschen möglich ist.

Die großen *Landschaftstypen* werden in ihrer Bedeutung für die Kultur anschaulich: Stromtäler, Mittelmeerküsten, Ozeanküsten, Inselwelten, Ebenen, Steppen, Wüsten.

4) Der *amerikanische Kontinent* war von Nord bis Süd von der gleichen Rasse, den Indianern, bevölkert. Auf ihm gibt es keine prähistorischen Knochenfunde vor- oder frühmenschlichen Charakters. Der Kontinent muß von Asien her von Nord nach Süd relativ spät besiedelt sein.

44 5) Der *Raum der Kulturentstehung* erstreckt sich, gemessen an der gesamten Erdoberfläche, als *ein schmaler Streifen* vom Atlantik bis zum Pazifik, von Europa über Nordafrika, Vorderasien nach Indien und China. Dieser Streifen – in seiner Länge etwa ein Viertel, in seiner Breite weniger als ein Zwölftel des Erdumfangs – birgt in sich fruchtbares Land, zerstreut zwischen Wüsten, Steppen und Gebirgen. Die Stellen des Ursprungs der höheren Kultur liegen sämtlich in diesem Streifen. Sie sind zunächst unabhängig von einander, ihre Schöpfungen verbreiten sich, nehmen Fühlung miteinander, verlieren wieder die Berührung. Der ständige Verkehr ist selbst für diesen Gürtel erst spät entstanden und immer wieder unterbrochen, in ganzer Breite erst seit einigen Jahrhunderten durch die Europäer geschaffen.

Innerhalb der Weiten menschlicher Siedlung ist der Raum der Kulturentstehung sehr klein. Nicht anders ist es mit der Zeit.

* * *

Die Geschichte im engeren Sinne läßt sich im *Schema* etwa auf folgende Weise vor Augen stellen:

Aus der dunklen Welt der Jahrhunderttausende langen Vorgeschichte und des Jahrzehntausende währenden Lebens uns ähnlicher Menschen erwachen seit Jahrtausenden v. Chr. die alten Hochkulturen in Mesopotamien, Ägypten, im Indusgebiet und am Hoang-ho.

Auf den Erdball im Ganzen gesehen sind das Lichtinseln in der breiten Masse aller übrigen Menschen, in dem noch immer, bis nahe an unsere Gegenwart, allumfassenden Raum der Naturvölker.

Aus den alten Hochkulturen, in ihnen selber oder in ihrem Umkreis, erwächst in der Achsenzeit von 800-200 v. Chr. die geistige Grundlegung der Menschheit, und zwar an drei von einander unabhängigen Stellen, dem in Orient-Okzident polarisierten Abendland, in Indien und China.

Das Abendland bringt seit dem Ende des Mittelalters in Europa die moderne Wissenschaft und mit ihr seit dem Ende des 18. Jahrhunderts das technische Zeitalter hervor – das erste seit der Achsenzeit geistig und materiell wirklich völlig neue Ereignis.

Von Europa her wurde Amerika bevölkert und geistig begründet, wurde Rußland, das seine Wurzel im östlichen Christentum hat, im Rationalen und Technischen entscheidend gestaltet, | während es seinerseits ganz Nordasien bis an den Stillen Ozean besiedelte.

45

Die heutige Welt mit ihren großen Blöcken Amerika und Rußland, mit Europa, Indien und China, mit Vorderasien, Südamerika und den übrigen Gebieten der Erde, ist im langsamen Prozeß seit dem 16. Jahrhundert zu der durch die Technik ermöglichten faktischen Verkehrseinheit geworden, die in Kampf und Spaltung doch zunehmend auf die politische Vereinigung drängt, sei es gewaltsam in einem despotischen Weltimperium, sei es durch Verständigung in einer Weltordnung des Rechts.

Man kann sagen: Es gab bisher noch keine Weltgeschichte, sondern nur ein Aggregat von Lokalgeschichten.

Was wir Geschichte nennen, und was im bisherigen Sinne nun zu Ende ist, das war der Zwischenaugenblick von fünftausend Jahren zwischen der durch vorgeschichtliche Jahrhunderttausende sich erstreckenden Besiedlung des Erdballs und dem heutigen Beginn der eigentlichen Weltgeschichte. Vor der Geschichte fand in der Vereinzelung der menschlichen Gruppen ohne Bewußtsein ihres Zusammenhangs ein durchweg nur wiederholendes Weiterleben statt, noch nahe verwandt dem Naturgeschehen. Dann aber war unsere kurze bisherige Geschichte gleichsam das Sichttreffen, das Sichversammeln der Menschen zur Aktion der Weltgeschichte, war der geistige und technische Erwerb der Ausrüstung zum Bestehen der Reise. Wir fangen gerade an.

* * *

Es sind immer grobe Vereinfachungen, wenn wir die Geschichte in wenige Perioden strukturieren, aber diese Vereinfachungen sollen Zeiger auf das Wesentliche sein. Entwerfen wir noch einmal das Schema der Weltgeschichte, damit es nicht in falscher Eindeutigkeit erstarrt:

Viermal scheint der Mensch gleichsam *von einer neuen Grundlage* auszugehen:

Zuerst von der Vorgeschichte, von dem uns kaum zugänglichen prometheischen Zeitalter (Entstehung der Sprache, der Werkzeuge, des Feuergebrauchs), durch das er erst Mensch geworden ist.

Zweitens von der Gründung der alten Hochkulturen.

46 | Drittens von der Achsenzeit, durch die er geistig eigentlicher Mensch in voller Aufgeschlossenheit wurde.

Viertens vom wissenschaftlich-technischen Zeitalter, dessen Umschmelzung wir an uns erfahren.

Dementsprechend treten für unsere historische Einsicht vier eigentümliche Fragegruppen auf, die heute als die Grundfragen der Weltgeschichte erscheinen:

- 1) Welche Schritte waren in der Vorgeschichte für das Menschsein entscheidend?
- 2) Wie sind die ersten hohen Kulturen seit 5000 v. Chr. entstanden?
- 3) Was ist das Wesen der Achsenzeit und wodurch kam es zu ihr?
- 4) Wie ist die Entstehung der Wissenschaft und Technik zu verstehen? Wodurch kam es zum »technischen Zeitalter«?

Dies Schema hat den Mangel, daß es vier zwar ungemein wirksame, aber dem Sinne nach heterogene Schritte der Weltgeschichte beschreibt: das prometheische Zeitalter, das Zeitalter der alten Hochkulturen, das Zeitalter der geistigen Gründung unseres bis heute geltigen Menschseins, das technische Zeitalter.

Sinngemäßer, aber in die Zukunft vorgreifend, würde das Schema vielleicht auf folgende Weise zu entwerfen sein: Die uns sichtbare Menschheitsgeschichte tut gleichsam *zwei Atemzüge*.

Der erste Atemzug führte vom prometheischen Zeitalter über die alten Hochkulturen bis zur Achsenzeit und ihren Folgen.

Der zweite Atemzug beginnt mit dem wissenschaftlich-technischen, dem neuen prometheischen Zeitalter, führt durch Gestaltungen, die den Organisationen und Planungen der alten Hochkulturen analog sein werden, vielleicht in eine neue uns noch ferne und unsichtbare zweite Achsenzeit der eigentlichen Menschwerdung.²⁶

Zwischen diesen beiden Atemzügen aber sind wesentliche Unterschiede. Wir können vom zweiten Atemzug her, den wir gerade beginnen, den ersten kennen, das heißt wir haben geschichtliche Erfahrung. Der andere wesentliche Unterschied ist: während der erste Atemzug gleichsam zerspalten war in mehrere nebeneinander hergehende, ist der zweite Atemzug der der Menschheit im Ganzen.

| Im ersten Atemzug war jedes Ereignis, selbst in Gestalt der größten Reiche, lokal, nirgends im Ganzen entscheidend. Daher war die Besonderheit des Abendlandes und der von ihm ausgehenden Neugründung möglich, als die anderen Bewegungen von der Achsenzeit immer weiter abzusinken schienen, ohne vorläufig und absehbar aus sich heraus neue große Möglichkeiten zu zeigen. 47

Jetzt aber ist, was geschehen wird, universal und allumfassend, es gibt keine Begrenzung mehr auf China oder Europa oder Amerika. Die entscheidenden Ereignisse werden, weil einen totalen, auch einen ganz anders verhängnisvollen Charakter haben.

Die Entwicklungen aus dem ersten Atemzug in ihrer vielfachen Gestalt sehen im Ganzen für uns so aus, daß sie gescheitert wären, wenn nicht vom Abendland her ein Neues begonnen hätte. Jetzt ist die Frage, ob die kommende Entwicklung offen bleibt und durch furchtbare Leiden, Verzerrungen, durch schaurige Abgründe zum eigentlichen Menschen führt, – wie, das ist uns noch durchaus unvorstellbar.

* * *

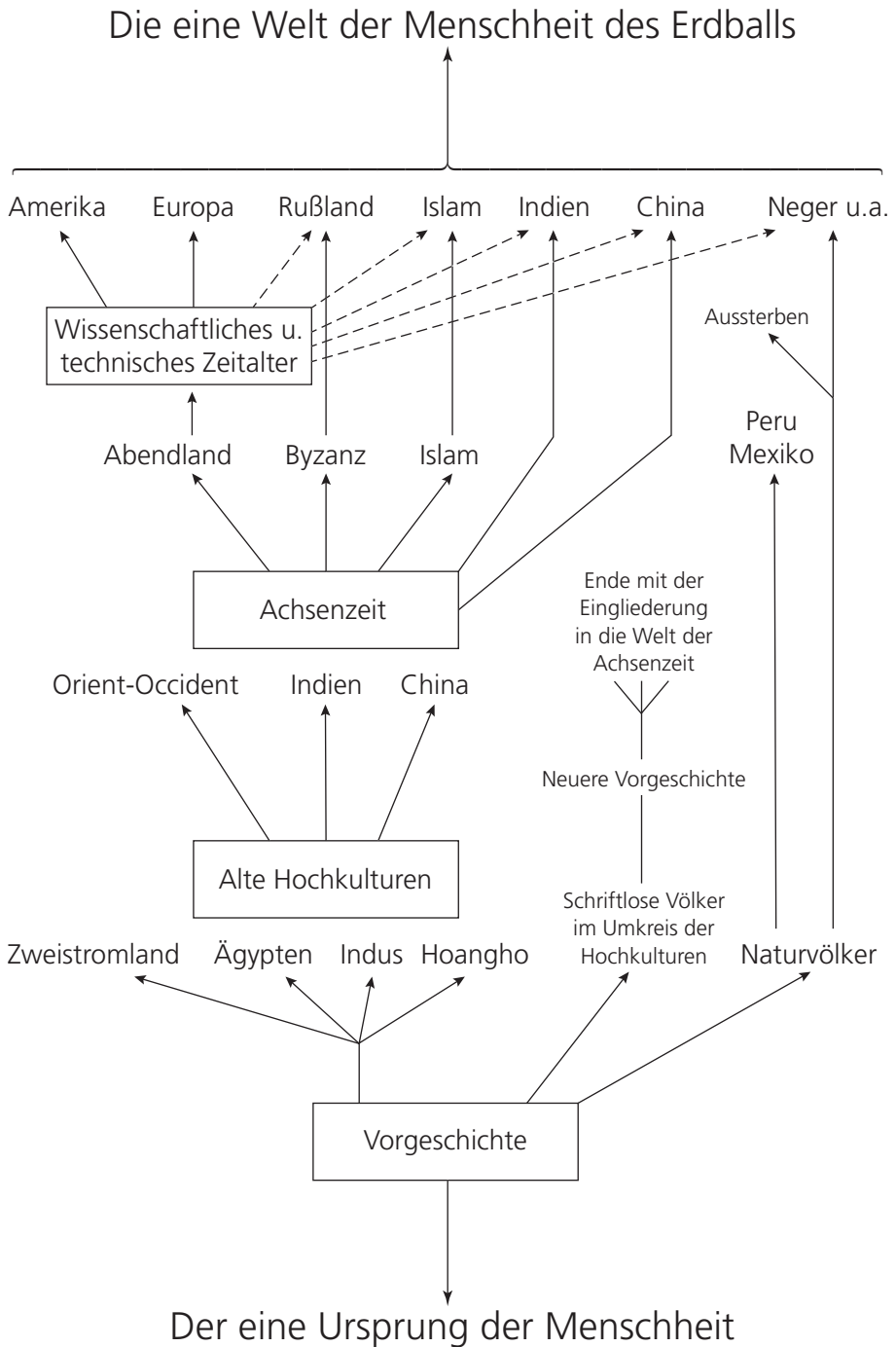
Der eine Ursprung der Menschheit im Anfang der Vorgeschichte ist so dunkel wie die zukünftige Welt der den Erdball beherrschenden Menschheit, in der sie zur Einheit ihres rechtlich geordneten, geistig und materiell ins Unendliche bewegten Daseins käme.

Zwischen dem Ursprung (den wir uns schlechthin nicht vorstellen oder ausdenken können) und dem Ziel (das wir nicht angemessen in irgendeinem konkreten Bild entwerfen können) vollzieht sich unsere tatsächliche Geschichte.

Aber Ursprung und Ziel haben Zusammenhang: wie ich das eine denke, so das andere. In Symbolen stellt sich vor Augen, was als Realität keine überzeugend anschauliche Gestalt gewinnt: in der »Schöpfung des Menschen« – der Ursprung –, und im »ewigen Reich der Geister« – das Ziel.

* * *

In den folgenden Abschnitten soll die Geschichte – dieses Geschehen *zwischen* Ursprung und Ziel –, soweit sie Vergangenheit ist, in grundsätzlichen Fragen und Tatbeständen erörtert werden. Zur Übersicht sei ein einfaches Schema dieser Weltgeschichte vorweggenommen (von unten nach oben zu lesen):



| 3. VORGESCHICHTE

49

a. Geschichte und Vorgeschichte

Geschichte reicht so weit zurück wie sprachlich dokumentierte Überlieferung. Es ist, als ob wir Boden gewinnen, wo ein Wort zu uns dringt. Alle wortlosen Artefakte aus vorgeschichtlichen Ausgrabungen bleiben in ihrer Stummheit ohne Leben. Erst ein sprachliches Werk ermöglicht, den Menschen, seine Innerlichkeit, seine Stimmung, seine Antriebe leibhaftig zu fühlen. Sprachliche dokumentarische Überlieferung reicht nirgends weiter als bis 3000 v. Chr. zurück. Die Geschichte dauert also etwa 5000 Jahre.

Die Vorgeschichte ist wohl objektiv ein Strom von Veränderungen, aber geistig insofern noch keine Geschichte, als Geschichte nur ist, wo auch ein Wissen von Geschichte, wo Überlieferung, Dokumentation, Bewußtsein der Herkunft und des gegenwärtigen Geschehens ist. Es ist ein Vorurteil, daß, wo die Überlieferung fehle, doch die Sache selbst – die Geschichte – gewesen sein könne, oder gar notwendig gewesen sei.

Geschichte ist die jeweils für den Menschen helle Vergangenheit, der Raum der Aneignung von Vergangenen, ist Bewußtsein der Herkunft. Vorgeschichte ist die zwar faktisch begründende, aber nicht gewußte Vergangenheit.

Die Entwicklung des Menschen in der Vorgeschichte ist das Werden des Menschseins in seiner Grundkonstitution, die Entwicklung in der Geschichte ist eine Entfaltung von erworbenen Gehalten geistiger und technischer Art. Die Grundkonstitution erwuchs in unermeßlichen Zeiträumen, die geschichtliche Entwicklung wirkt dagegen wie eine vorläufige Erscheinung in Werk, Vorstellung, Gedanke, Gestalt auf dem breiten und tiefen Grunde des vorgeschichtlich gewordenen, noch gegenwärtig wirklichen Menschseins.

Vorgeschichte und Geschichte haben also nacheinander die zwei Grundlagen unseres Menschseins geschaffen. Das vorgeschichtliche Werden, dieses Erwachsen der Grundartung des Menschen mit seinen elementaren Antrieben und Eigenschaften, mit all dem Unbewußten bildet den Grundstock unseres Wesens. Die geschichtlich bewußte Überlieferung und Hinaufbildung des Menschen, welche uns zeigt, was dem Menschen möglich war, und welche mit ihren Gehalten die Quelle unserer Erziehung, unseres Glaubens, Wissens und Könnens ist, dieses zweite ist wie eine dünne Haut über dem Grunde des Vulkans, der der Mensch ist. Es kann möglich scheinen, daß diese Haut abzuwerfen sei, während der Grundstock der Artung des Menschen aus vorgeschichtlicher Zeit unabwerfbar ist. Es mag uns etwas drohen, als ob wir wieder Stein-

50

zeitmenschen werden könnten, weil wir es jederzeit noch sind. Wir würden statt mit Steinbeil mit Flugzeugen umgehen, aber es wäre wieder dasselbe da, was war, als ob die Jahrtausende der Geschichte vergessen und ausgelöscht seien. Der Mensch könnte beim Verfall der Geschichte wieder in den Zustand kommen, in dem er – immer noch und schon Mensch – vor Jahrtausenden war: ohne Wissen und Bewußtsein seiner Überlieferung.

Wir wissen nichts von der Seele des Menschen vor 20000 Jahren. Aber wir wissen, daß jedenfalls im Laufe der bekannten Geschichte, in dieser kurzen Frist, der Mensch im Ganzen sich biologisch und psychophysisch, daß er sich in seinen elementaren, unbewußten Antrieben nicht nachweisbar verändert hat (es handelt sich ja auch nur um etwa 100 Generationen).

Das Ergebnis des vorgeschichtlichen Werdens ist etwas biologisch Vererbbares, insofern etwas durch alle geschichtlichen Katastrophen hindurch Gesichertes. Der Erwerb der Geschichte dagegen ist an Überlieferung gebunden und kann verloren gehen. Was geistig, in Sprüngen des Schaffens, in die Menschenwelt gesetzt wird, dann durch Überlieferung die Erscheinung des Menschen prägt und verändert, ist an diese Überlieferung so weit gebunden, daß es ohne sie, weil biologisch nicht vererbbar, wieder ganz versinken könnte: die Grundkonstitution wäre wieder unmittelbar da.

Für das geschichtliche Bewußtsein bleibt nun die große Frage nach dem Grundstock des Menschen aus der Zeit vor der Geschichte, nach diesem Tragenden und Universalen des Menschseins. Im Menschen ist ein Untergrund wirksamer Mächte aus den Zeiten seiner Prägung. Die Vorgeschichte ist die Zeit, in der diese Natur des Menschen geworden ist. Würden wir diese Vorgeschichte kennen können, so würden wir Einsicht

51

in eine Grund | substanz des Menschseins gewinnen dadurch, daß wir ihr Werden erblicken, die Bedingungen und Situationen, die ihn so gestalteten, wie er ist.

Die Fragen, die eine Vorgeschichte beantworten könnte, wenn sie empirisch erreichbar wäre, sind:

Welches sind die elementaren Motive des Menschen, welches seine vitalen Antriebe? Welche sind durch alle Zeiten gleich, welche wandeln sich? Sind sie noch transformierbar? Sind sie durchweg verschleiert? Sind diese Antriebe erst in der Geschichte oder schon durch Ordnungen der Vorgeschichte gebändigt? Brechen sie von Zeit zu Zeit oder in gewissen Situationen durch, zerreißen den Schleier? Wann und wie ist das geschehen? Werden sie stärker als jemals ausbrechen, wenn alles Geglaubte und Überlieferte zusammenbricht? Was wird aus ihnen, wenn sie geformt werden? Wie sind sie formbar? Was wird aus ihnen, wenn ihnen die Sprache und jegliche direkte Auswirkung genommen wird, etwa in einer Verschleierung, die eine Lähmung durch Auffassungsschemata, Weltbilder, Wertsetzungen, Vergewaltigung bedeutet?

Das verschwindend Wenige, das wir aus der Vorgeschichte wissen, dann die Bilder, die sich uns in Verbindung mit Ethnographie, Volkskunde und Geschichte ergeben, und die wir zu einer psychologischen Vergegenwärtigung der menschlichen Urtriebe

benutzen, sind uns der Spiegel unseres Wesens, der uns zeigt, was wir uns oft gern verbergen, unter Umständen vergessen, und was uns dann als Wirklichkeit plötzlich überraschen kann wie eine Katastrophe.

Aber alle Bilder vom Menschen, seiner Grundkonstitution und seinen elementaren Antrieben sind nicht absolute Festsetzungen eines Soseienden. Die Bilder sind vielmehr selber Momente unseres uns bewegenden, erhellenden und vorantreibenden Selbstbewußtseins. In ihm ist das empirisch Unumgängliche, in seiner Faktizität Anzuerkennende, unlösbar verknüpft mit der Freiheit, die in den gesehenen Bildern Anziehung und Abstoßung vollzieht.

| *b. Verhalten zur Vorgeschichte*

52

Angesichts der Erdgeschichte (etwa in der Größenordnung von zwei Milliarden Jahren) – angesichts der viel kürzeren Geschichte des Lebens auf der Erde (etwa in der Größenordnung von einer halben Milliarde Jahren) – angesichts der Jahrhunderttausende, in denen, nachweisbar durch Knochenfunde, Menschen auf der Erde lebten, – ist die Geschichte des Menschen, von der wir wissen, und in der der Mensch sich als Geschichte bewußt war – wir wiederholen es – von verschwindender Dauer. Zeitlich ist diese Geschichte wie die erste Minute eines neuen Geschehens. Es hat gerade eben begonnen. Dieses Grundfaktum kann nicht eindringlich genug vergegenwärtigt werden. In diesem Horizont wird die ganze Geschichte zu einer kleinen, noch keimhaften Welt innerhalb des Lebens der Menschheit, fast verschwindend innerhalb des unermesslichen Raumes und der endlosen Zeit. Wir fragen:

Was bedeutet dieser Anfang?

Warum fühlt sich der Mensch, seit Überlieferung ist, also seit Beginn der Geschichte, auch am Ende – sei es der erreichten Vollendung, sei es im Zustand des Untergangs?

Ist es ein bloßer Zwischenaugenblick, bestimmt zu restlosem Verschwinden und Vergessenwerden? Was bedeutet dann dieser Zwischenaugenblick?

Wie ist der Mensch geworden vor der Geschichte? Was hat er durchgemacht, entfaltet, getan, erfunden, bevor die überlieferte Geschichte begann?

Der Anspruch der Vorgeschichte an unsere Erkenntnis liegt in den kaum zu beantwortenden Fragen: woher kommen wir? was waren wir, als wir die Geschichte begannen? was war vor der Geschichte möglich? was ist damals geschehen an einschneidenden Vorgängen, durch die der Mensch zum Menschen geworden ist, der nun Geschichte haben konnte? was gab es an vergessenen Tiefen, an »Uroffenbarung«, an uns verborgener Helligkeit? wie entstanden Sprachen und Mythen, die am Beginn der Geschichte schon vollendet vorliegen?

Vor diesen Fragen ist gewiß gleichermaßen falsch die Phantasie einer Romantik, für die alle Geschichte nur Abfall ist, – wie die | Nüchternheit, die in der Vorgeschichte

53

nur Plattheiten sieht und sie nach Analogie der Naturgeschichte betreibt. Aber fast alle Antworten sind Hypothesen.

* * *

Die in die unergründlichen Tiefen der Zeit versinkende Vorgeschichte hat, bei dem Mangel an Wissen, für uns den Aspekt der Ruhe, der Ferne, der unerfaßlichen tiefen Bedeutung. Sobald der Blick dahin gefallen ist, wirkt sie mit einer Anziehungskraft, die Außerordentliches zu versprechen scheint. Es geht ein Zauber von der Vorgeschichte aus, dem wir uns nie entziehen können, wenn wir auch noch so oft enttäuscht sind.

1) Wir sehen, wie Menschen, von Anbeginn der Geschichte an, sich zur Vorgeschichte verhielten, zu wissen meinten in Mythen und Bildern, auf sie in ihrem Leben sich bezogen, vergangenes Paradies, ungeheure Krisen – wie die babylonische Sprachverwirrung –, goldenes Zeitalter und Katastrophen in ihr fanden, Natürliches und Übersinnliches miteinander mischten, Götter auf Erden wandeln, Eingebungen und Unterricht von seiten höherer Wesen stattfinden ließen. Kein irgendwie haltbares Wissen von längst Vergangenen, keine reale Überlieferung vermögen wir nachträglich aus solchen Mythen herauszuschälen. Aber sie alle im Ganzen geben das großartige Bild von der Notwendigkeit, daß der Mensch sich, wie auch immer, auf seinen Grund in der Tiefe der vorgeschichtlichen Zeit bezieht.

2) Wir heute suchen zu erforschen, was wißbar ist. Wir können in bescheidenem Umfang feststellen, was der Mensch im Beginn der Geschichte schon besitzt, was also in der Vorgeschichte geworden und erworben sein muß: die Sprache, Werkzeuge, Mythen, gesellschaftliche Ordnungen. Von der Vorgeschichte selbst können wir direkt nur wissen von außen, soweit Funde von vorgeschichtlichen Menschen (Knochenreste) und seinen Artefakten im Erdboden gelingen. Diese Funde sind bis heute quantitativ sehr zahlreich, aber dem Gehalte nach dürftig: durch sie gewinnen wir gar keine oder nur sehr verschwommene Vorstellungen von Seele, innerer Haltung, Glauben, geistiger Bewegung solcher Menschen. Selbst Gräber, Bauten, Schmuckstücke, die berühmten Höhlenmalereien bringen uns nur jeweils ein Detail zu leibhaftiger Gegenwart, aber wir verstehen es nicht in | seiner Welt, die wir im Ganzen nicht vergegenwärtigen können. Nur rohe Zweckhaftigkeiten der Werkzeuge sind eindeutig zu erkennen, alles andere nicht. Wir hören darum von den Prähistorikern viel Hypothetisches. Sie deuten. Aber aus diesen Deutungen geht kaum je etwas Zwingendes hervor, nie wird ein entschwendener Gehalt uns gegenwärtig wie aus den sprachlichen Dokumenten der Geschichte. Es ist daher ein kluger Grundsatz für Historiker, die sich an Anschaulichkeit, Verstehbares, Gestaltetes halten möchten, sich nicht zu viel mit den Anfängen zu beschäftigen. Es ist zwar keineswegs nichts, was wir von der Vorgeschichte wissen, aber es ist in den leeren Zeiten und Räumen eine Mannigfaltigkeit des Faktischen, das in seinem Sinn sehr arm bleibt.

Die Vergegenwärtigung der Vorgeschichte bringt uns keine befriedigende positive Erkenntnis. Die Klarheit von Tatsachen zeigt uns das Bestehen der Vorgeschichte. Aber auf die Frage nach dem Menschsein, das wir sind, gibt das Wissen von der Vorgeschichte keine zureichende Antwort.

3) Ein ganz anderer Weg des Eindringens in die Vorgeschichte geschieht aus dem geistigen Bestand des Menschen vom Anfang der Geschichte bis in spätere Zeiten und zu uns selber, der als Erhaltung von Vorgeschichtlichem in unbewußter Überlieferung verstanden wird. Hier werden in schöpferischen Visionen Ureinsichten in Grundzüge des Menschseins versucht. Dann wird mit ihnen auch wie mit Hypothesen operiert und gesehen, wie weit durch sie faktische Überlieferung und faktisches Geschehen in der Geschichte begreifbar wird. Aber das Wesen dieser Einsichten ist doch das Offenbarmachen unverlierbarer Gehalte, so daß selbst bei empirischer Unnachweislichkeit etwas bleibt. Bachofens²⁷ Visionen sind das größte Beispiel. Wir lernen durch ihn sehen. Es ist gar keine Dürftigkeit. Aber es ist auch keine bewiesene Einsicht in nun etwa faktisch erschlossene Vorgeschichte. Es ist nur ein weiter Raum anschaulicher und bedeutender Möglichkeiten von Lebensgestalten und Gehalten eröffnet, und zwar nicht durch archäologische Funde, auch nicht durch positivistische Konstruktion, sondern durch schauendes Verstehen geschichtlich vorliegenden Verhaltens, der Sitten und Gebräuche, der Symbole und Denkungsarten der Menschen. –

| Alle diese Weisen des Verhaltens zur Vorgeschichte zu versuchen, steigert das Bewußtsein von den ungeheuren Möglichkeiten, die in der Vorgeschichte liegen: hier ist etwas geschehen, was alle spätere Geschichte durch Prägung des Menschen schon vorher gleichsam entscheidet.

55

c. Zeitliches Schema der Vorgeschichte

In bezug auf die Knochenreste von Menschen scheinen zwei Tatbestände wesentlich:

1) Die Knochenfunde in Java, China, Afrika, Europa – bisher nicht Amerika – sind nicht zu ordnen in eine reale genealogische Folge der Entstehung der Menschengestalt: alle solche Ordnungen sind erdachte ideale Anordnungen des für uns an sich noch Zusammenhangslosen (nach dem Prinzip: nur aus Abstammung und Entwicklung kann diese Mannigfaltigkeit gedacht und begriffen werden).

2) Alle, auch die nach der geologischen Schicht ältesten Funde dieser Art zeigen den Schädel mit einem Gehirngewicht, das dem heutigen Durchschnitt nahe kommt – und das um mehr als das doppelte absteht von den höchsten sogenannten Menschenaffen. Es sind also biologisch immer schon Menschen. Einzelne Züge: das fehlende Kinn, die supraorbitalen Wülste, Flachheit der Stirn – sind nicht allgemein. Man weiß nirgends, was Rasse, Nebenzweig, was Vorfahre ist, kennt den realen genealogischen Zusammenhang mit den heutigen Menschen nicht.

Diese Befunde verwehren die Aufstellung einer Entwicklungsreihe. Nur die Erdschichten, in denen die Funde gemacht werden, erlauben die Aufstellung einer Zeitfolge, die zum Teil koinzidiert mit dem aus der Art der Funde erschlossenen Nacheinander. Im rohen Schema:

Diluvium heißt die letzte Phase der Erdgeschichte mit ihrer Reihe von Eiszeiten und Zwischeneiszeiten. Alluvium heißen die Jahre nach der letzten Eiszeit, ihre Dauer hat noch nicht die Dauer einer Zwischeneiszeit erreicht, beträgt vielleicht 15 000 Jahre. Das Diluvium muß eine Million Jahre umspannen.

56 | Der Mensch ist durch Funde als existent im Diluvium in den letzten Eiszeiten und Zwischeneiszeiten nachgewiesen. Erst während der letzten Eiszeit – also etwa vor 20 000 Jahren – trat der Mensch der Cromagnon-Rasse auf, der anthropologisch von uns nicht verschieden ist. Gegen Ende der letzten Eiszeit stammen von ihm die erstaunlichen Malereien in Höhlen Spaniens und Frankreichs. Nach der Art der primitiven Bearbeitung der Steinwerkzeuge spricht man vom Paläolithikum.

Das neolithische Zeitalter (Zeit der geschliffenen Steine) wird seit acht- oder fünftausend Jahren vor Christus datiert. Diesem neolithischen Zeitalter gehören auch noch die ältesten Phasen der Kulturen in Ägypten und im Zweistromlande, am Indus und in China an.

Keineswegs aber handelt es sich im Ganzen um eine gradlinige Entwicklung als Fortschritt, sondern um mannigfache Kulturkreise nebeneinander und nacheinander, wobei gewisse Linien technischen Fortschrittes wie die Steinbearbeitung – vermöge Übertragung langsam sich verbreitend – hindurchgehen.

Zeitlich sind zwei Gruppen der Vorgeschichte zu unterscheiden:

Die *absolute* Vorgeschichte vor Beginn der alten großen Kulturen seit 4000 vor Chr. Und die *relative* Vorgeschichte, die gleichzeitig mit dem Gang dieser dokumentarisch überlieferten Kulturen, zum Teil in ihrer Nähe und unter ihrem Einfluß, zum Teil weit ab und fast ohne Berührung stattfand, – und die zum Teil die Vorgeschichte der späten Kulturvölker, wie der germanisch-romanischen und slavischen Welt ist, zum Teil bis zu den bis in die Gegenwart reichenden Naturvölkern – eine bleibende Vorgeschichte – geführt hat.

d. Was geschah in der Vorgeschichte?

57 Die ungeheuren Zeiträume, in denen es schon Menschen gab, sind uns im Grunde ein Geheimnis. Sie sind eine Zeit geschichtlichen Schweigens, in der doch Wesentliches geschehen sein muß. Die *erste Menschwerdung* vollends ist das tiefste Geheimnis, bisher völlig unzugänglich, auf keine Weise für uns begreiflich. Es wird durch Redensarten – des »Allmählichen«, des »Über|gangs« – nur verschleiert. Wir können Phantasien von der Entstehung des Menschen entwerfen. Diese Phantasie selber schon scheitert: immer ist der Mensch in der Vorstellung schon da, wenn man ihn vermeintlich werden läßt.

Dabei haben wir nicht einmal eine endgiltige und genügende Antwort auf die Frage: was ist der Mensch? Was der Mensch sei, darauf können wir keine vollständige Antwort geben.²⁸ Daß wir nicht wissen, was der Mensch eigentlich ist, auch das gehört zum Wesen unseres Menschseins. Die Vergegenwärtigung des Problems des Werdens des Menschen in Vorgeschichte und Geschichte bedeutet zugleich eine Vergegenwärtigung der Frage nach dem Wesen des Menschseins.

In der Vorgeschichte liegt nun zweierlei, die biologische Entwicklung des Menschen und seine in der Vorgeschichte stattfindende, auch ohne Schrift doch Überlieferung schaffende geschichtliche Entwicklung. Beides scheint zunächst seiner Realität und seiner Erforschungsweise nach zu trennen notwendig:

Biologische Entwicklung bringt vererbare Eigenschaften, geschichtliche Entwicklung nur Überlieferung. Das Vererbare ist beständig; Überlieferung kann in kürzester Frist zerstört und vergessen werden. Biologische Wirklichkeit ist faßbar in Gestalt, Funktion und psychophysischen Eigenschaften des Leibes; Überlieferungswirklichkeit ist faßbar in Sprache, Benehmensweisen, Werken.

Mit der Menschwerdung müssen in langen Jahrhunderttausenden die Grundzüge des Menschseins sich als vererbare biologische Qualitäten, die heute da sind, fixiert haben. In geschichtlicher Zeit dagegen ist biologisch mit dem Menschen keine nachweisliche Verwandlung vor sich gegangen. Wir »haben nicht die geringsten Anzeichen dafür, daß in der wissenschaftlich kontrollierbaren geschichtlichen Periode der Anlagenschatz der Neugeborenen sich modifiziert habe« (Portmann)²⁹.

Die zwei Betrachtungsweisen und die ihnen entsprechenden Wirklichkeiten – die biologische und die geschichtliche – koinzidieren nicht. Es sieht äußerlich so aus, als ob die eine, die menschlich-geschichtliche Entwicklung, die andere, die biologische zum Menschen, fortsetze. Was wir Geschichte nennen, hat, so scheint es, mit der biologischen Entwicklung nichts zu tun.

| Nun ist aber das Menschsein doch in der Tat das, worin sich das Biologische und Geschichtliche unlösbar verbinden. Nach der begrifflichen Trennung ist alsbald die Frage: welche biologischen Folgen hat das Geschichtliche? – welche biologischen Realitäten sind etwa Ursache geschichtlicher Möglichkeiten?

58

Die Biologie des Menschen selber ist, wenn sie gelingt, vielleicht irgendwie unterschieden von aller anderen Biologie.

Wie aber biologische Entwicklung und geschichtliche Verwandlung ineinander wirken, das ist uns wiederum im Ganzen undurchschaubar. Wir haben merkwürdige Tatbestände in der Geschichte, in der Gegenwartigkeit unserer selbst, in der Vorgeschichte und bei Naturvölkern, aus denen man Hypothesen entwirft von Wegen, die zu ihnen geführt haben. Das sind Versuche, deren Fragen begründet, deren Antworten wahrscheinlich bis heute durchweg falsch sind.

Sehen wir, was angesichts der doppelten Vorgeschichte uns etwa an Eigenschaften des Menschen auffallen kann.

1. Biologische Eigenschaften des Menschen

Was ist der Unterschied von Mensch und Tier? Man antwortet: Der aufrechte Gang, – das große Hirngewicht, die dem entsprechende Schädelform und die hohe Stirn, – die Entwicklung der Hand, – die Nacktheit, – nur der Mensch kann lachen und weinen, – usw. Obgleich als Gestalt morphologisch unter die zoologischen Lebensformen einzureihen, ist der Mensch doch vielleicht auch körperlich schon einzigartig. Sein Leib ist Ausdruck der Seele. Es gibt die spezifische Schönheit des Menschenleibes. Aber objektiv zwingend und begrifflich klar nachweisbar ist diese Einzigkeit des Menschenleibes bisher nicht, nicht grundsätzlich, nur in Einzelphänomenen, die als solche nicht zu dem Gesamturteil berechtigen.

Am ehesten gilt das Allgemeine: Die Tiere entwickeln ausnahmslos für bestimmte Aufgaben geeignete Organe in Beziehung auf Besonderheiten bestimmter, ihr Leben beschränkender Umwelten. Diese Organspezialisierung macht sie alle irgendwo dem Menschen durch besondere Leistungsfähigkeiten überlegen. Aber diese Überlegenheit bedeutet je zugleich Verengung. Der Mensch ist allen solchen Spezialisierungen in seinen Organen ausgewichen. Daher die Unterlegenheit zwar in jedem einzelnen Organ, aber die Überlegenheit gleichsam durch bewahrte Möglichkeiten, durch das Unspezialisierte. Er ist durch seine Unterlegenheit gezwungen und durch seine Überlegenheit befähigt, vermöge seines Bewußtseins auf ganz anderem Wege als alle Tiere sein Dasein zu verwirklichen. Dadurch, nicht durch den Leib, ist er für alle Klimate und Zonen, für alle Situationen und Umwelten bereit.

Wenn der Mensch schon in seinem Ursprung ein Wesen sein muß, das jeder endgültigen Fixierung ausweicht, so hat er in seiner Schwäche gegenüber den Tieren die Überlegenheit durch Denken und Geist. Vermöge des Ausbleibens der Organspezialisierungen blieb er offen für Möglichkeiten seiner Umweltbildung, in der die Organe durch Werkzeuge ersetzt werden. Weil der Mensch (im Vergleich zu den Tieren) brüchig ist, kann er durch Freiheit in den Gang eines geistigen Sichverwandeln eintreten zu unabsehbarer Steigerung. Er wurde, statt wie Tiere nur den natürlichen Kreislauf des Lebens ins Endlose gleichbleibend zu wiederholen, fähig zur Geschichte. Die Natur hat Geschichte nur als ein bewußtloses, an menschlichen Maßstäben gemessen unendlich langsames, unumkehrbares Anderswerden. Der Mensch vollzieht Geschichte auf dem Boden seines wie alles Leben sich nur wiederholenden Naturseins (das in den geschichtlich übersehbaren Zeiten sich gleich geblieben ist) als bewußte schnelle Verwandlung durch die freien Akte und Schöpfungen seines Geistes.

Biologisch lassen sich Tatbestände fixieren, die zwar den Menschen von den Tieren zu unterscheiden scheinen, aber in der Ebene des nicht spezifisch Menschlichen bleiben, z. B.:

Es gibt biologische Krankheitsanlagen, wie die nur beim Menschen, aber bei allen Menschenrassen vorkommenden Psychosen.

Es gibt Charaktereigenschaften wie eine eigentümliche, keineswegs allen Tieren, wohl aber manchen Affen zukommende Bosheit. Es gibt bei den Schimpansen gleichsam biologische Charaktere von Gutmütigkeit, Quäldrang, Intelligenz und Dummheit vor allem Menschsein. Vielleicht gibt es auch ein in diesem Sinne biologisches Menschsein. Unser Untergrund an Trieben, | Neigungen reicht tief ins Biologische, und kann uns gelegentlich in uns selbst als Fremdes gegenübertreten, das uns erschreckt.

60

Das alles wäre nicht spezifisch menschlich. Portmann hat zum erstenmal grundsätzlich auf biologischem Wege zu dem Spezifischen des Menschseins vorzudringen versucht!¹

Er macht z. B. auf folgendes aufmerksam: Der neugeborene Mensch ist anders wie die Säuger sonst: Seine Sinnesorgane sind entwickelt, Hirn- und Körpergewicht viel höher als bei Affen, – trotzdem ist er vergleichsweise eine Frühgeburt, nämlich ganz hilflos. Er kann nicht stehen und laufen. Das erste Lebensjahr des Menschen fordert Reifung von Funktionen, die bei den anderen Säugern noch vor der Geburt ausreifen. Der Mensch lebt sein erstes Lebensjahr schon in der Welt, obgleich er – am neugeborenen Tier gemessen – noch intrauterin wachsen müßte. Zum Beispiel gewinnt seine Wirbelsäule erst durch Aufrichten und Stehen die S-Form. Wie das geschieht: durch instinktiven Drang, Nachahmen der Erwachsenen, gefördert durch deren Interesse und Anregung, in jedem Falle wird durch die geschichtlich bestimmte Umwelt die erste körperliche Reifung schon mitbedingt. Im Biologischen selber ist der Geist schon mitwirkend. Wahrscheinlich besteht eine große, lebenprägende Bedeutung der Erlebnisse und Erfahrungen des ersten Lebensjahres, des Jahres des biologischen Reifens der elementaren Funktionen, die bei Tieren im embryonalen Zustand erworben werden.

Kurz: »Im Gegensatz zu allen höheren Tieren erwirbt der Mensch seine ihm eigene Daseinsform im ‚Freien‘, in offener, reicher Beziehung zu Farben und Formen, zu lebenden Wesen, vor allem zu den Menschen selber«, – während das Tier mit seiner ausgebildeten Daseinsform geboren wird.

Die Sonderart des Menschen liegt daher für Portmann nicht schon in morphologischen und physiologischen Greifbarkeiten des Leibes. Es genügen zur Charakteristik des Menschen nicht die Nachweise, wie die Folge geht von der Umrißlinie des Affenkiefers über die Kieferprofile des Frühmenschen und des Neandertalers schließlich zum vorspringenden Kinn der jetzigen Menschenform.

Das Wesentliche ist vielmehr die Daseinsweise des Menschen im Ganzen. »Wir finden im Menschen eine Lebensform, die | durch und durch etwas Besonderes ist. So vieles auch dem tierischen Leib und tierischem Verhalten entspricht, so sehr ist doch der ganze Mensch durchformt als etwas anderes. Jedes Glied unseres Körpers, jede unse-

61

¹ Adolf Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944. – *Vom Ursprung des Menschen*, Basel 1944. – Aus meiner Schrift *Der philosophische Glaube* (München 1948, Zürich 1948) die dritte Vorlesung: Der Mensch.

rer Regungen ist Ausdruck dieses Besonderen, dem wir keinen Namen geben, dessen eigenartiges Dasein wir aber in allen Erscheinungen des menschlichen Lebens sorgsam aufzuzeigen versuchen.«

Das Biologische, wenn man es im Menschen fassen will, hört auf, nur biologisch zu sein. Es ist gewiß, daß der Mensch im Ganzen mit biologischen Mitteln nicht erfaßbar ist, – daß er aber bis in alle seine Realitäten hinein zugleich eine biologische Realität ist und biologisch, d. h. mit den Kategorien faßbar ist, in denen alles Leben der Tiere und Pflanzen erforscht wird. »Biologisch« aber bedeutet beim Menschen zugleich mehr, nämlich das, was im Unterschied des Menschen von allem anderen Lebendigen, was bei ihm im Kontrast zu den zahllosen biologischen Identitäten und Analogien zu sehen ist.

Wenn sich somit im Menschen die biologische von der geistigen Wirklichkeit nicht trennen läßt, so heißt das: Der Mensch ist nicht zunächst als eine zoologische Art zu begreifen, die sich entwickeln könnte, und zu der dann der Geist eines Tages als etwas Neues hinzu käme. Der Mensch muß innerhalb des Biologischen schon biologisch etwas ursprünglich von allem anderen Leben Verschiedenes sein.

Man hat den Menschen in seiner biologischen Besonderheit begreifen wollen als Produkt der Domestikation, analog den Tieren, die in der durch den Menschen über sie verhängten Domestikation ihre Wesensart ändern. Der Mensch habe nicht die Kultur, sondern die Kultur den Menschen geschaffen. Abgesehen von der Frage, woher dann die Kultur komme, ist auch rein biologisch der Tatbestand der Domestikationsfolgen im Ganzen nicht gegeben. Portmann hat die entscheidenden Punkte herausgehoben:

1) Beim Menschen ist das Gehirngewicht gesteigert, – im Gegensatz zur Domestikationsregel, die bei domestizierten Tieren stets ein niedrigeres Hirngewicht feststellt.

2) Beim Menschen ist der geschlechtliche Reifungsvorgang weit hinaus verzögert – bei domestizierten Tieren ist geschlechtliche Frühreife die Regel.

62 | 3) Die Aufhebung der bei Tieren normalen Brunstsaison im Jahreslauf wurde als menschliches Domestikationsmerkmal aufgefaßt. Aber die Erscheinung kommt auch bei Primaten im Freileben vor. »Hier ist also eventuell ein Primatenmerkmal vor uns, das eher eine Voraussetzung, als eine Folge des Kulturlebens sein dürfte.«

4) Die Nacktheit des Menschen. Diese ist jedoch nicht nur negativ Fehlen des Haarkleides, sondern positiv gesteigerte Sinnesleistung der Haut.

Im Besonderen gibt es zwar auch Domestikationsfolgen beim Menschen (Zahnkaries u. a.), die aber nicht das eigentümlich Menschliche bestimmen. –

Weit zurück in die Vorgeschichte dringt die Frage nach der Differenzierung der Grundkonstitution des Menschen in die großen *Rassen*: der Weißen, der Neger und der gelben Rasse. Sie sind in der Geschichte ein relativ gleichbleibendes Element, das aus sehr langer Vorgeschichte erwachsen sein muß.

Alle Rassen sind ihrerseits wieder Mischungen, in Auslese und Verwandlung bewegliche Gestalten des Menschseins. Mischungen auch zwischen den großen Rassen

aber gab es von jeher. Die Mischung zwischen Weißen und Gelben ging in Indien so weit, daß reine Abkömmlinge der einst eingewanderten Weißen kaum noch vorkommen. Im Altertum waren Mischlinge zwischen Weißen und Negern selten, in den letzten drei Jahrhunderten häufiger. Die Mischung zwischen Weißen und Indianern führte zu einer zahlreichen Bevölkerung.

Reine Rassen sind immer nur Idealtypen. Die Existenz fester geschlossener, unveränderlicher, unvermischter Rassen zu irgendeinem Zeitpunkt ist als Wirklichkeit nicht erwiesen, sondern eine Grenzvorstellung. Sie macht die Voraussetzung isolierter reiner Rassen. Übrigens scheint die Vorgeschichte von Rassen zu zeugen, die es heute nicht mehr gibt. Sie zeigt nicht die eine Urrasse, aus der alle sich entwickelt hätten, zeigt auch nicht mehrere elementare Urrassen, welche in ihrer Verschiedenheit ein handgreiflicher Ausgangspunkt der gesamten Entfaltung des Menschen wären. Wir blicken in ein bewegtes Meer von Gestalten, in denen scharfe Grenzen nur vordergründlich, nur scheinbar bestehen, für einen Augenblick, nicht für immer und absolut. Wie es aber eigentlich mit der Herkunft und Bewegung des Menschen in der unermesslichen Vorgeschichte war, weiß niemand, und wird wohl niemals wißbar sein.

63

2. Geschichtlicher Erwerb

Keine Kunde haben wir von geschichtlichen Schöpfungs Augenblicken, keine vom Gang des Werdens in geistigen Schritten, sondern nur vom Ergebnis. Man muß erschließen aus diesen Ergebnissen. Man fragt nach dem Wesentlichen, das in der Vorgeschichte den Menschen zum Menschen in seiner Welt, die er hervorbringt, werden ließ, was er in der Situation der Gefahr, im Kampf aus Angst und Mut an Erfindung vollzog, wie die Beziehung der Geschlechter Gestalt gewann, wie das Verhalten zu Geburt und Tod, zur Mutter und zum Vater. Vielleicht gehört zum Wesentlichen das Folgende:

1) Der *Feuer- und Werkzeuggebrauch*. Ein Lebewesen ohne beides erschiene uns kaum als Mensch.

2) Die *Sprachbildung*. Der radikale Unterschied zur tierischen Verständigung durch unabsichtlichen Ausdruck ist der allein dem Menschen in der Sprache bewußt werdende und mitteilbare gemeinte Sinn des Gegenständlichen, in bezug auf das gedacht und gesprochen wird.

3) Die Weisen der *prägenden Selbstvergewaltigung* des Menschen, z. B. durch die Tabus. Die Natur des Menschen ist es, nicht nur Natur sein zu können, sondern durch Kunst sich hervorzubringen. Die Natur des Menschen ist seine Künstlichkeit.

4) Die *Gruppen- und Gemeinschaftsbildung*. Gegenüber den instinktautomatischen Insektenstaaten ist menschliche Gemeinschaft etwas in der Wurzel anderes. Gegenüber der Gruppenbildung und den Über- und Unterordnungsverhältnissen bei höheren Tieren ist menschliche Gemeinschaft in bewußtem Sinn gegründet.

Beim Menschen scheint dazu ein ihm allein eigentümliches Phänomen das soziale Leben bis zur Staatsbildung hin zu begründen: die Überwindung der geschlechtli-

64 chen Eifersucht durch Männersolidarität. Während bei Tieren entweder nur vorübergehende, durch jede Brunstzeit gesprengte Herdenbildungen | oder durch Asexualität der Meisten ermöglichte Dauerbildungen wie bei den Ameisen vorkommen, konnte allein der Mensch, ohne seine Geschlechtlichkeit aufzugeben, eine Organisation der Männerkameradschaft hervorbringen, die seitdem voller Spannungen das geschichtliche Leben ermöglicht.

5) Das Leben durch *Mythen*. Die Prägung des Lebens durch Bilder, der Vollzug des Daseins, der Familie, der Gesellschaft, der Arbeit, des Kampfes unter Führung dieser Bilder, die von unendlicher Deutbarkeit und Steigerbarkeit doch zugleich einfach das Seins- und Selbstbewußtsein tragen, Geborgenheit und Gewißheit geben, ist in seiner Herkunft undurchschaubar. Am Beginn der Geschichte und weiterhin lebt der Mensch in dieser Welt. Bachofens Visionen mögen in ihrem Beleg historisch fraglich sein, mögen als dokumentarische Überlieferung hinfällig werden, sie treffen etwas Entscheidendes, sowohl im Grundzug, wie wahrscheinlich auch in vielen Gehalten.

e. Gesamtaspekt der Vorgeschichte

Es geschah in unbestimmbaren Zeiten und Zeiträumen die Ausbreitung des Menschen über den Erdball, das zerstreute Geschehen in jeweils begrenzten Bereichen, endlos zersplittert, darin aber etwas umfassend Einheitliches: die großen, langsamen Prozesse der unmerklichen Rassezüchtungen, der Sprachbildungen und Mythenbildungen, der stillen Ausbreitungen der technischen Erfindungen, der Wanderungen. Immer handelt es sich um bewußtseinslose, zwar schon menschliche, aber der Natur noch verhaftete Geschehnisse.

Es finden menschliche Vereinigungen statt im Blick auf andere menschliche Vereinigungen. Man weiß von einander, blickt auf einander. Die Zerstreutheit findet sich zusammen im Kampf und zu neuen umfassenderen Einheitsbildungen. Das ist der Übergang zur Geschichte, die endgiltig beginnt mit der Schrift.

65 Die Vorgeschichte ist eine ungeheure Realität – denn in ihr ist der Mensch zur Erscheinung gekommen – doch eine Realität, die wir im Grunde nicht kennen. Aber wenn wir fragen, was wir Menschen eigentlich sind und Antwort suchen durch die Erkennt|nis, woher wir kommen, so können wir uns nicht tief genug in das Geheimnis der Vorgeschichte versenken. Dieses Dunkel hat eine Anziehungskraft, die uns mit Recht lockt, – und bereitet uns ständig Enttäuschungen durch Nichtwissen.

f. Die Frage nach der Zusammengehörigkeit aller Menschen

Auf die Frage: gehören wir Menschen als Menschen zusammen und wie gehören wir zusammen? könnte die Vorgeschichte durch die Entscheidung zwischen *monophyletischem* und *polyphyletischem* Ursprung des Menschen einen Beitrag leisten.

Die Menschen sind in der Mannigfaltigkeit von Rassen da. Sind diese Rassen Zweige aus einem Stamm oder sind sie selbständige Entwicklungen aus dem vormenschlichen Leben, so daß der Mensch mehrere Male entstanden wäre? Alles spricht für den monophyletischen gegen den polyphyletischen Ursprung des Menschen:

Zunächst der Hinweis durch den Tatbestand, daß es keine früheren Funde von Menschenresten in Amerika gibt. In vorgeschichtlich späten Zeiten muß Amerika über die Beringstraße von Norden her aus Asien besiedelt sein. Jedenfalls in diesem Kontinent scheint kein eigener Ursprung des Menschen zu liegen, obgleich die Indianerrassen als Besonderheit sich stark ausgeprägt haben.

Dann spricht für den monophyletischen Ursprung biologisch die Fähigkeit aller Rassen, zwischen ihnen Nachkommen zu zeugen, die ihrerseits fortpflanzungsfähig sind; geistig die Übereinstimmung in den Grundzügen ihres Wesens, wenn man sie mit den höchststehenden Tieren vergleicht. Der Abstand, der den Menschen vom Tier trennt, ist außerordentlich viel größer, als der Abstand, der Menschen von Menschen fremdster Rasse trennt. Angesichts des Abstandes vom Tier besteht zwischen allen Menschen die nächste Verwandtschaft. Unsere ungeheuren Verschiedenheiten, Charakterunterschiede, unsere Ferne bis zum Nichtverstehen, unser Abbrechen in Todfeindschaft, unser entsetzlich stilles Auseinanderfallen bei Geisteskrankheit oder bei der Realität nationalsozialistischer Konzentrationslager, – alles ist doch die Qual der eigentlichen Verwandtschaft, die vergessen wurde oder keinen Weg mehr fand, sich zu verwirklichen. Aber vor den Menschen zu den Tieren oder zu einem Tiere flüchten, das ist in der Tat Flucht in Selbsttäuschung.

66

Eine empirische Entscheidung über den monophyletischen oder polyphyletischen Ursprung des Menschen ist nicht möglich, da wir über den biologischen Ursprung des Menschen gar nichts wissen. Daher ist die Einheit des menschlichen Ursprungs eine Idee, keine erfahrbare Wirklichkeit.

Allen solchen Argumenten gegenüber gilt jedoch: der Zusammenhang zwischen Menschen besteht nicht wesentlich durch ihre zoologische Gestalt, sondern dadurch, daß sie sich verstehen können, daß sie alle Bewußtsein, Denken und Geist sind. Hier ist zwischen den Menschen eine innerste Verwandtschaft, während ein Abgrund gegenüber auch den ihnen nächsten Tieren besteht.

Daher dürfen wir, daß Menschen zusammen gehören, und daß eine menschliche Solidarität besteht, nicht ableiten aus empirischen Untersuchungen, wenn diese auch Hinweise geben, und nicht widerlegen durch empirische Untersuchungen. Ob monophyletisch oder polyphyletisch, das ist am Ende nicht entscheidend. Es handelt sich hier um einen dem Menschsein geschichtlich erwachsenen Glauben an eine Zusammengehörigkeit, die den Abgrund gegenüber dem Tiere zu ihrer Voraussetzung hat.

Diesem Glauben erwächst ein Wollen. Dem Menschen ist, im Maße als er sich seiner bewußt wird, der andere Mensch nie nur Natur, nie nur Mittel. Sein eigenes Wesen erfährt er als ein Sollen. Dies Sollen dringt tief in seine Realität, als ob es zu einer zwei-

ten Natur würde. Aber es ist keineswegs zuverlässig wie Naturgesetze. Menschenfresserei hatte ein Ende, kann jedoch jeden Augenblick wieder da sein. Ausrottung kam vor und ist, nachdem man sie für unmöglich gehalten hatte, in größtem Ausmaß wieder geschehen. Bedingung unseres Menschseins ist menschliche Solidarität, erhellt durch Naturrecht und Menschenrecht, stets verraten und immer wieder als Anspruch sich meldend.

67 | Darum die eigentümlich menschliche Befriedigung im Verständnis mit den Fernsten, – und der Anspruch, den Menschen als Menschen zu sehen, so wie Rembrandt³⁰ einen Neger malt, oder wie Kant³¹ formulierte: daß ein Mensch nie nur als Mittel, sondern immer als Selbstzweck gesehen und behandelt werden dürfe.³²

68

| 4. DIE ALTEN GESCHICHTLICHEN HOCHKULTUREN

a. Überblick

Es erwachsen nur ungefähr gleichzeitig in drei Gebieten der Erdoberfläche die ältesten hohen Kulturen, erstens die sumerisch-babylonische, ägyptische, ägäische Welt seit 4000, zweitens die in ersten Ausgrabungen sichtbar werdende vorarische Induskultur des dritten Jahrtausends (die im Zusammenhang mit den Sumerern stand), drittens die alte, nur in Erinnerungen unbestimmt durchscheinende, in spärlichen Resten greifbare archaische chinesische Welt des zweiten Jahrtausends vor Christus (wahrscheinlich schon früher).

Die Atmosphäre ist gegenüber der Vorgeschichte mit einem Schlage anders. Es ist nicht mehr das Schweigen, sondern Menschen sprechen in schriftlichen Dokumenten zueinander und damit zu uns, sobald wir ihre Schrift und Sprache verstehen, – sprechen in Bauten, welche Organisation und Staatlichkeit voraussetzen, in Kunstwerken, die einen uns fremden Sinn in uns doch ansprechenden Formen verbergen.

Aber diese hohen Kulturen entbehren noch der geistigen Revolution, die wir als Achsenzeit vergegenwärtigt haben und die ein neues Menschsein, unser Menschsein begründete. Man kann ihnen amerikanische Kulturen in Mexiko und Peru – deren Blüte aber Jahrtausende später liegt – vergleichen. Auch diesen fehlt alles, was – zeitlich schon vor ihnen – die Achsenzeit gebracht hat. Sie verschwanden vor der bloßen Gegenwart abendländischer, auf die Achsenzeit zurückgehender Kultur.

In dem Wüstengürtel, der sich vom Atlantischen Ozean durch Afrika über Arabien bis tief nach Asien hinein erstreckt, gibt es, außer vielen kleinen Oasen, zwei große Strom-

täler, das Nilland und das Zweistromland. In diesen beiden Gebieten ist die Geschichte des Menschen in Dokumenten und Monumenten kontinuierlich so weit zurück zu verfolgen, wie nirgends sonst auf der Erde. Hier sehen wir, was dort um 3000 v. Chr. war, und schließen aus Resten noch weiter zurück. In China können wir kaum über das zweite Jahrtausend zurückblicken, und haben klare und umfassende Überlieferung erst aus dem ersten Jahrtausend. Die Ausgrabungen in Indien zeigen die zivilisatorisch hochentwickelten Städte aus dem dritten Jahrtausend – aber sie stehen noch isoliert und zeigen vorläufig kaum einen Zusammenhang mit dem späteren Indien, das gegen Ende des zweiten Jahrtausends beginnt. In Amerika ist alles viel später, durchweg nach der christlichen Zeitwende. Europa läßt in Ausgrabungen ein vorgeschichtliches Dasein erstehen, bis in das dritte Jahrtausend zurück von selbständiger Kultur, aber ohne das Gewicht einer eigenen auf uns noch wesentlich wirkenden Physiognomie. Nur weil hier unsere eigene Vorgeschichte liegt, sind wir betroffen und interessiert.

69

Die ägyptische und babylonische Kultur in ihrem Spätzustand sind den Griechen und den Juden – die in deren Umkreis lebten – noch bekannt geworden und seitdem eine abendländische Erinnerung, aber erst heute durch Ausgrabungen und Sprachverständnis wirklich anschaulich in ihrem Gang durch Jahrtausende. Die Induskultur ist uns ausschließlich durch Ausgrabungen – und zwar erst seit einigen Jahrzehnten – bekannt, sie war den Indern in der Erinnerung völlig verschwunden (die Schriftzeichen sind noch nicht entziffert). Die chinesische Überlieferung idealisiert den eigenen Grund, wie er im zweiten Jahrtausend und vorher gelegt ist. Durch Ausgrabungen ist er nur in wenigen Resten sichtbar.

b. Welche Ereignisse haben die Geschichte eingeleitet?

Wir fragen: Welches sind die greifbaren Ereignisse, mit denen die Geschichte begann? Vielleicht sind folgende wesentlich:

1) Die Aufgabe der *Organisation* von Strom- und Bewässerungsregulierungen am Nil, Euphrat-Tigris, Hoang-ho erzwingt Zentralisation, Beamtenschaft, Staatsbildung.

2) Die Erfindung der *Schrift* – eine Bedingung jener Organisation – geschah (nach Hrozný)³³ etwa um 3300 bei den Sumerern, um 3000 in Ägypten, um 2000 in China (die alphabetische Schrift wurde erst im letzten Jahrtausend vor Chr. von den Phönikern | erfunden). Es ist die Frage, ob die Erfindung auf eine einzige Quelle (die Sumerer) zurückgeht, oder ob es sich um unabhängige Erfindung an mehreren Stellen handelt. Die Unentbehrlichkeit der Schrift für die Verwaltung hatte zur Folge die führende Bedeutung von Schreiberschichten, einer geistigen Aristokratie.

70

3) Die Entstehung von *Völkern*, die sich als Einheit fühlen mit gemeinsamer *Sprache* und gemeinsamer *Kultur* und gemeinsamem *Mythus*.

4) Später die *Weltreiche*, zuerst von Mesopotamien aus. Der Ursprung war die Aufgabe, die ständigen Angriffe der Nomaden auf das Kulturland dadurch zu verhindern,

daß alle umliegenden Länder und die Nomaden selbst beherrscht wurden (es entstanden die Weltreiche der Assyrer, Ägypter, zuletzt in neuer Gestalt das der Perser, dann erst und vielleicht mit dem Vorbild von dort, die der Inder, noch später das der Chinesen).

5) Das Aufkommen des *Pferdes* – aber erst während der schon entwickelten Hochkulturen ein Moment ihrer Verwandlung – als Streitwagenpferd, als Reiterpferd. Es brachte die Loslösung des Menschen vom Boden zur Weite und Freiheit, neue überlegene Kampftechnik, brachte ein Herrentum, das verknüpft ist mit der Zähmung und Zügelung des Pferdes, dem Mut des Reiters und Eroberers, dem Sinn für die Schönheit des Tieres.

Die die Geschichte eröffnenden Ereignisse führen zu der tieferen Frage: Was ist über den Menschen gekommen, daß er aus Ungeschichtlichkeit in Geschichte trat? Was ist eigentlich das in seinem Wesen, was zur Geschichte führt? Was sind die Grundcharaktere des geschichtlichen Prozesses gegenüber der Vorgeschichte? Man möchte eine Antwort aus dem Inneren des menschlichen Wesens. Nicht die äußeren Ereignisse, sondern die innere Verwandlung des Menschen möchten wir kennen.

Der Geschichte vorher ging ein Werden und Sichverwandeln, das dem Menschen mit dem Naturgeschehen weitgehend gemeinsam ist. Der Sprung von diesem bloßen Geschehen in die Geschichte ist vielleicht charakterisiert:

1) durch Bewußtsein und Erinnerung, durch Überlieferung geistigen Erwerbes, – damit geschieht die Befreiung von der bloßen Gegenwart,

71 | 2) durch Rationalisierung irgendwelchen Sinnes und Umfangs, durch Technik, – damit geschieht die Befreiung von der vitalen Gebundenheit an die zufällige nächste Nähe zur Vorsorge und Sicherung,

3) durch Vorbildlichkeit von Menschen, deren Taten, Leistungen und Schicksale vor Augen stehen in Gestalt von Herrschern und Weisen, – damit geschieht der Anfang der Befreiung von der Dumpfheit des Selbstbewußtseins und von der Angst vor Dämonen.

Die Folge der Geschichte ist ein unablässiges Anderswerden der Zustände, des Wissens, der Gehalte in ihrer Erscheinung, aber so, daß ein Bezug von allem auf alles, ein Zusammenhang der Überlieferung, universale Kommunikation möglich und als Forderung erfahren wird.

Was ist der Grund, daß der Mensch den Sprung tut? Er hat, als er ihn tat, nicht gewollt und nicht gewußt, was damit über ihn kam. Es ist etwas mit ihm geschehen. Er ist nicht, wie alles Lebendige sonst, in seiner Besonderheit ebenso beschränkt wie vollendet, sondern er ist grenzenlos offen in seinen Möglichkeiten und unvollendet und unvollendbar in seinem Wesen. Was im Menschen vom Ursprung her gelegen sein, was in der Vorgeschichte als Keim der Geschichte schon gewirkt haben muß, das bricht gewaltig durch, als die Geschichte beginnt.

Dieser Sprung des Menschseins, der die Geschichte zur Folge hat, kann aufgefaßt werden als das Unheil, das über den Menschen gekommen ist; etwas Unbegreifliches ist geschehen, ein Sündenfall, der Einbruch einer fremden Macht; alles, was Ge-

schichte bewirkt, zerstört am Ende den Menschen; die Geschichte ist ein Vernichtungsprozeß in der Erscheinung eines vielleicht grandiosen Feuerwerks; es ist wieder rückgängig zu machen, was am Anfang geschehen ist; am Ende wird der Mensch in die seligen Zustände seines vorgeschichtlichen Seins zurückkehren.

Oder der Sprung ist das große Geschenk des Menschseins, und, daß der Mensch ihn tat, sein hohes Schicksal, sein Weg zu unerhörten Erfahrungen und zu einem Aufstieg, der aus seinem Unvollendetsein vorantreibt. Der Mensch ist durch Geschichte zu dem Wesen geworden, das über sich hinausdrängt. Erst in | der Geschichte hat er seine hohe Aufgabe ergriffen. Niemand weiß, wohin sie ihn führen wird. Auch das Unheil und die Not können ihm zum Aufschwung dienen. In der Geschichte erwächst erst, was der Mensch eigentlich ist:

72

a) Aus dem Anfang fließt der Strom seiner ihm *mitgegebenen substantiellen Möglichkeiten*. Aber diese selbst werden erst reich, voll, offenbar, indem sie in die Bewegung der Geschichte treten, sich erhellen, bewähren, steigern, verlorengehen, erinnert werden, neu emporsteigen. Sie bedürfen der Rationalisierung, die selber gar nicht das Primäre ist, sondern das Medium des Offenbarwerdens der Ursprünge und Endziele.

b) Mit dem Sprung zur Geschichte wird *die Vergänglichkeit bewußt*. Alles in der Welt hat seine Zeit und muß versinken. Nur der Mensch weiß um seinen Tod. Im Rückstoß an dieser Grenzsituation erfährt er die Ewigkeit in der Zeit, die Geschichtlichkeit als Erscheinung des Seins, in der Zeit die Tilgung der Zeit. Sein geschichtliches Bewußtsein wird identisch mit Ewigkeitsbewußtsein.

c) Die Geschichte ist ein ständiges Vorandringen *einzelner Menschen*. Sie rufen die anderen, ihnen zu folgen. Wer sie hört und versteht, tritt mit ein in die Bewegung. Aber die Geschichte bleibt *zugleich das bloße Geschehen*, in dem es ständig wie ein vergebliches Rufen, ein Absacken und Nichtfolgen ist. Ein ungeheures Schwergewicht scheint alle Aufschwünge immer wieder zu lähmen. Die gewaltigen Massenkkräfte mit ihren Durchschnittseigenschaften ersticken, was ihnen nicht entspricht. Was in ihnen nicht Raum und Sinn gewinnt zur Verwirklichung des Massenhaften, und was keinen Glauben findet, muß verschwinden. Die Geschichte ist die große Frage, die noch unentschieden ist und die durch keinen Gedanken, sondern allein durch die Wirklichkeit selbst entschieden werden wird, ob die Geschichte in ihrem Aufschwung ein bloßer Zwischenaugenblick ist zwischen ungeschichtlichen Zuständen oder ob sie der Durchbruch der Tiefe ist, die in Gestalt auch grenzenlosen Unheils, unter Gefahr und unter immer erneutem Scheitern, im Ganzen dazu führt, daß das Sein durch den Menschen offenbar wird, er selbst in unabsehbarem Aufschwung seine nicht vorher wißbaren Möglichkeiten ergreift.

| c. *Das Gemeinsame und die Unterschiede der alten Hochkulturen*

73

Die gemeinsamen Grundzüge – große Organisationen, Schrift, führende Bedeutung der Schreiberschicht – lassen einen Menschen entstehen, der bei raffinierter Zivilisa-

tion doch noch etwas Unerwacht hat. Eine spezifische technische Rationalisierung entspricht dem Unerwachtsein ohne eigentliche Reflexion.

In den großen Gemeinschaften ist alles befangen durch die anschaulichen Bilder des Seins, gebunden in fraglosen Ordnungen. Es ist unproblematisch ein Sosein, das man ausspricht, und dem man folgt. Die menschlichen Grundfragen sind eingebettet in heiliges Wissen magischen Charakters, nicht aufgebrochen in die Ruhelosigkeit des Suchens – außer in den wenigen ergreifenden Ansätzen (diese Spuren des Erwachens bleiben unentfaltet). Einen kräftigen Ansatz vollzieht das Denken der Gerechtigkeit in Ägypten und besonders in Babylonien. Aber die Sinnfrage wird nicht ausdrücklich gestellt. Es ist, als ob die Antwort vor der Frage da wäre.

Die Ähnlichkeit der Zustände und Entwicklungen läßt nach einem gemeinsamen Grund suchen. In allen Zeiten verbreiteten sich langsam Werkzeuge und Ideen über die Erdoberfläche. Wir suchen jeweils nach einem Zentrum, von dem die Verbreitung eines Neuen ausgehe. Man macht in diesem Sinne die Hypothese von der begründenden und universalen Bedeutung der Sumerer am Euphrat, von denen die entscheidenden Einflüsse bis Ägypten und China ausstrahlen. Aber das ist in solchem Ausmaß unbewiesen. Man bildet die fragwürdige Hypothese von dem Kulturzentrum in Asien – etwa in Westkurdistan und am Kaspischen Meer –, von dem, einst in feuchterer Erdperiode ein blühendes Reich der Kultur, bei Austrocknung die Auswanderung nach allen Richtungen erfolgte. Dadurch fand die Begründung der Kulturen über den asiatisch-europäischen Kontinent von China bis Ägypten statt. Aber der Blick in den Abgrund der Vorgeschichte trifft hier auf keinen durch Erfahrung zwingend bestätigten Boden.

74 Hat doch vielleicht das Gemeinsame einen gemeinsamen Grund, so bleibt uns nur die ganz unbestimmte Vorstellung der | vorgeschichtlichen Tiefe Asiens. Es war eine lange gemeinsame Vorgeschichte Totalasiens, von dem Europa eine Halbinsel ist.

Aber auch die Unterschiede zwischen den verschiedenen alten Hochkulturen sind beträchtlich. Wir spüren je den Geist eines Ganzen, der durchaus eigentümlich ist. In China gibt es nur Ansätze von Mythen, von vornherein kosmische Ordnungsvorstellungen in Maß und lebendiger Naturanschauung mit einer natürlichen Menschlichkeit. Im Zweistromland ist eine Härte und Kraft, etwas Dramatisches, im frühen Gilgamesch-Epos tragisch Berührtes. In Ägypten ist eine Heiterkeit der Lebensfreude im Intimen bei einer Verschleierung des Lebens durch den nivellierenden Arbeitszwang, ein hohes Stilgefühl feierlicher Größe.

Bis in die Wurzel des Geistes reicht der Unterschied der Sprache. Die chinesische Sprache ist von den westlichen Sprachen so radikal verschieden in der Struktur, nicht nur in den Wortwurzeln, daß man sich die Herkunft aus einer gemeinsamen Ursprache kaum vorstellen kann. Besteht diese doch, so muß der Prozeß, der zu dieser Verschiedenheit geführt hat, so lange gedauert haben, daß die gemeinsame Herkunft aus einer zentralasiatischen, an der Grenze der Vorgeschichte lebendigen Kultur sehr unwahrscheinlich wird.

Durchaus unterschieden ist auch das Verhältnis dieser Hochkulturen zu den Späteren. Griechen und Juden empfanden sie als etwas anderes und fremdes, kannten sie und bewahrten sie in ihrer Erinnerung, sahen sie mit Scheu und Bewunderung und dann auch mit Verachtung. Die späteren Inder wußten nichts von den alten Kulturen, hatten sie restlos vergessen. Die späteren Chinesen aus der Achsenzeit sahen in der alten Hochkultur ihre eigene Vergangenheit in Kontinuität, ohne Bruch, ohne Empfindung des Neuen (es sei denn dieses als Verfall), schauten sie an in einer idealisierten, mythisch werdenden Gestalt als Vorbild, das in schaffender Phantasie entfaltet wurde.

Die eigentlich geschichtliche Bewegung blieb in den alten Hochkulturen dennoch aus. Die Jahrtausende waren – nach außerordentlichen Anfangsschöpfungen – geistig eine dann vergleichsweise wenig bewegte Zeit, aber eine Zeit immer wiederholter Wanderungen von Zentralasien her, von Eroberungen und Umwälzungen, einer Austilgung und Mischung von Völkern – und einer ständigen Wiederherstellung der alten, durch Katastrophen nur unterbrochenen Kultur.

75

Die Erzählung der Geschichte dieser Jahrtausende ist daher zwar voll von Ereignissen, die aber durchweg noch nicht den Charakter von geschichtlichen Entscheidungen des Menschseins tragen.

| 5. DIE ACHSENZEIT UND IHRE FOLGEN

76

Die Charakteristik der Achsenzeit wurde von uns vorweggenommen und an den Anfang gestellt. Denn ihre Auffassung scheint uns von zentraler Bedeutung für das Bild der Universalgeschichte.

Wenn wir Philosophiegeschichte treiben, liegt in der Achsenzeit das Feld ergiebigsten, für das eigene Denken fruchtbarsten Studiums.

Man kann die Zeit eine Zwischenphase zwischen zwei Zeitaltern von Großreichen nennen, eine Pause für die Freiheit, ein Aufatmen in das hellste Bewußtsein hinein.

a. Die Strukturierung der Weltgeschichte durch die Achsenzeit

Die Achsenzeit wird zum Ferment, das die Menschheit in den einen Zusammenhang der Weltgeschichte bringt. Sie wird für uns zum Maßstab, an dem die geschichtliche Bedeutung der Völker für das Ganze klar wird.

Es ist die tiefste Scheidung zwischen den Völkern durch die Weise, wie sie zu dem großen Durchbruch sich verhalten. Wir unterscheiden:

1) *Die Achsenvölker.* – Es sind die Völker, welche in Kontinuität mit ihrer eigenen Vergangenheit den Sprung vollzogen, in ihm gleichsam zum zweitenmal geboren wurden und durch ihn das geistige Wesen des Menschen und seine eigentliche Geschichte begründeten: Chinesen, Inder, Iranier, Juden, Griechen.

2) *Die Völker ohne Durchbruch.* – Der Durchbruch war ein universalgeschichtlich entscheidendes, aber kein universales Ereignis. Es gibt die großen Völker der alten Hochkulturen, die vorher und die noch gleichzeitig mit dem Durchbruch lebten, aber nicht daran teilhatten und trotz ihrer Gleichzeitigkeit von ihm innerlich unbetroffen blieben.

77 Während der Achsenzeit blühte noch die ägyptische und babylonische Kultur, wenn auch in fühlbar später Gestaltung. | Beiden fehlte die menschenverwandelnde Reflexion; sie erfuhren keine Metamorphosen durch die Achsenvölker; sie reagierten nicht mehr auf den außerhalb ihres Bereiches geschehenen Durchbruch. Sie blieben zunächst noch, was sie früher, als vorhergehende, waren, zu großartiger Gestaltung gelangt in Ordnung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, in der Baukunst, in Plastik und Malerei, in der Formung ihrer magischen Religion. Aber sie hatten nun ein langsames Ende. Äußerlich unterworfen von den neuen Mächten, verloren sie auch innerlich ihre alte Kultur, auslaufend in persische, später sassanidische Kultur und den Islam (in Mesopotamien) oder in die Römerwelt und das Christentum (später den Islam in Ägypten).

Beide sind von universalhistorischer Bedeutung, weil in ihrem Anblick, von ihnen lernend, sich gegen sie absetzend, sich an ihnen steigernd, die Juden und die Griechen erwachsen, die die Grundlage des Abendlandes schufen. Dann wurden jene alten Kulturen fast vergessen, bis sie in unseren Jahren neu entdeckt wurden.

Wir stehen ergriffen vor ihrer Großartigkeit, bleiben aber ihnen auf eine Weise fremd, die durch den Abgrund bedingt ist, welchen die Durchbruchslosigkeit bewirkt. Wir sind Chinesen und Indern unendlich näher als Ägyptern und Babyloniern. Die Erhabenheit des Ägyptischen und Babylonischen ist einzigartig. Doch erst mit dem neuen Zeitalter des Durchbruchs beginnt das uns Vertraute. Wir sehen in verschwindenden Ansätzen eine uns verwundernde Vorwegnahme, als ob der Durchbruch beginnen sollte, der dann doch nicht kommt, besonders in Ägypten.

78 Dies nun ist eine für die Auffassung der Menschheitsgeschichte entscheidende *Grundfrage*: Sind China und Indien neben Ägypten und Babylonien zu stellen und eigentlich nur dadurch unterschieden, daß sie bis heute fortdauern, – oder haben China und Indien durch ihre Mitschöpfung der Achsenzeit selbst den großen Schritt getan, der sie über jene alten Hochkulturen grundsätzlich hinausbringt? Ich wiederhole das schon Gesagte: Man kann Ägypten, Babylonien wohl neben das frühe China und neben die Induskultur des dritten Jahrtausends, nicht aber neben China und Indien im Ganzen stellen. China und Indien stehen neben dem Abendland nicht nur, weil sie bis heute fortlebten, sondern | weil sie den Durchbruch vollzogen. Dies mag noch kurz kritisch erörtert werden:

Es ist eine alte These, China und Indien hätten im Vergleich zum Abendland keine eigentliche Geschichte. Denn Geschichte bedeute Bewegung, Wesensänderung, neue Ansätze. Im Abendland folgen sich ganz verschiedene Kulturen, erst die alten vorderasiatischen und ägyptischen, dann die griechisch-römische, dann die germanisch-romanische. Es wechseln die geographischen Zentren, der Raum, die Völker. In Asien dagegen bleibt ein Gleiches bestehen, das seine Erscheinungen modifiziert, in Katastrophen versinkt, und sich aus dem einen Grunde als das immer gleiche wiederherstellt. Es entsteht bei solcher Betrachtung ein Bild, das östlich des Indus und des Hindukusch ungeschichtliche Stabilität, westlich geschichtliche Bewegung zeigt. Die tiefste Trennung der großen Kulturgebiete liegt dann zwischen Persien und Indien. Der Europäer könne bis an den Indus glauben, noch in Europa zu sein, sagte Lord Elphinstone³⁴ (den Hegel zitiert)ⁱ.

Diese Auffassung scheint mir entsprungen zu sein aus der geschichtlichen Lage Chinas und Indiens im 18. Jahrhundert. Der Lord sah die Zustände seiner Zeit, keineswegs China und Indien in ihrem gesamten Gehalt. Damals waren beide auf ihrem Weg bergab auf einen tiefen Punkt gelangt.

Ist das Zurückgleiten in Indien und China seit dem 17. Jahrhundert nicht wie ein großes Symbol für das aller Menschheit Mögliche? Ist nicht auch unsere Schicksalsfrage: nicht zurückzusinken in den asiatischen Grund, aus dem auch China und Indien sich schon aufgeschwungen hatten?

3) *Die nachkommenden Völker.* – Alle Völker scheiden sich in die, welche auf die Durchbruchswelt sich gründen, und die, welche abseits bleiben. Jene sind die geschichtlichen Völker, diese die Naturvölker.

Das in der Durchbruchswelt selber die neuen Großreiche politisch strukturierende Element waren die Makedonen und Römer. Ihre geistige Armut liegt daran, daß sie von den Durchbruchserfahrungen nicht im Kern ihrer Seele getroffen sind. Daher vermögen sie wohl in der geschichtlichen Welt politisch zu erobern, zu verwalten, zu organisieren, Bildung anzueignen und zu | bewahren, eine Kontinuität der Überlieferung zu retten, aber nicht die Erfahrung fortzusetzen oder zu vertiefen.

79

Anders der Norden. Die große geistige Revolution zwar war, so wenig wie in Babylonien und Ägypten, ebenso wenig im Norden geschehen. Die nordischen Völker lagen im Schlummer einer Primitivität, aber sie waren mit dem für uns objektiv schwer

ⁱ Ein ähnliches Bild hat Alfred Weber entworfen. Von ihm werden die alten Hochkulturen Ägyptens und Babyloniens mit den bis heute lebenden Kulturen Chinas und Indiens unter den gleichen Typus primärer, ungeschichtlich bleibender, magisch gebundener Kulturen gebracht, denen die Sekundärkulturen gegenüberstehen, die allein im Abendlande erwachsen sind.

Der Grundgedanke der Unterscheidung von Primär- und Sekundärkulturen, der offenbar auf eine Wirklichkeit hinweist, scheint uns dennoch nicht treffend. Sekundärkultur war schon die babylonische gegenüber der sumerischen, die indisch-arische gegenüber der vorarischen, wahrscheinlich waren in China ähnliche Aneignungen durch neu hinzukommende Völker, die zugleich Verwandlungen bedeuteten.

343

Erst recht ist uns jene Unterscheidung nicht anwendbar auf den Unterschied zwischen China und Indien einerseits und dem Abendland andererseits. Ist man sich des geistigen Umfangs und der Tiefe der Achsenzeit bewußt geworden, so kann man nicht die Parallele beibehalten: Ägypten, | Babylonien, Indien, China, – denen allen gegenüber das griechisch-jüdisch begründete Abendland als das allein neue gilt. Vielmehr gehört die Achsenzeit ja gerade auch in die indische und die chinesische Welt.

China und Indien, die wir kennen, sind aus der Achsenzeit geboren, nicht primär, sondern schon sekundär, geistig in dieselbe Tiefe vorgestoßen, wie das Abendland, wie es in Ägypten und Babylonien so wenig geschehen ist, wie in den indischen und chinesischen Urkulturen (die wir aus nur sehr geringen Befunden zwar sicher in ihrer Existenz, aber nicht anschaulich in der Breite wie Ägypten und Babylonien kennen). Daher sind China und Indien im Ganzen nicht als Primärkulturen neben Ägypten und Babylonien zu stellen. China und Indien sind beides. Sie sind in ihren Anfängen den Primärkulturen zu vergleichen, dann aber sind sie, nach dem Durchbruch der Achsenzeit, Parallelen zu den sekundären Kulturen des Abendlandes. Die Parallelisierung Ägyptens und Mesopotamiens mit Indien und China ist treffend nur für die faktische Gleichzeitigkeit. Von der Achsenzeit an sind China und Indien nicht mehr mit den alten Hochkulturen in Parallele zu setzen, vielmehr sinnvoll allein mit der Achsenzeit des Abendlandes. Ägypten und Babylonien haben keine Achsenzeit hervorgebracht.

Alfred Webers Geschichtsaufbau hält sich an den Grundsatz: »im Rahmen der Betrachtung des Totalgeschehens ist das Aufwachsen und Sichablösen von geschlossenen Gesamtkulturen darzustellen«. Daher verwirft er ausdrücklich ein Operieren mit Weltzeitaltern, die er für »entleerte Perspektiven« hält. Aber seine undogmatische Haltung und sein heller historischer Blick sehen auch dasselbe wie wir. Wie ein Fragment aus einem anderen Geschichtsaufbau steht in seinem Werk eine Stelle, die wir zitieren können als Kronzeugen für unsere Auffassung. Sie bleibt bei ihm beiläufig und ohne Folgen:

»Vom 9. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr. gelangen die drei inzwischen herausgebildeten Kultur-sphären der Welt, die vorderasiatisch-griechische, die indische und die chinesische in merkwürdiger Gleichzeitigkeit, anscheinend unabhängig voneinander, zu universell gerichtetem religiösem und philosophischem Suchen, Fragen und Entscheiden. Sie entfalten von diesem Ausgangspunkt an seit Zoroaster, den jüdischen Propheten, den griechischen Philosophen, seit Buddha, seit Laotse und Konfuzius in einem synchronistischen Weltzeitalter diejenigen religiösen und philosophischen Weltdeutungen und Haltungen, die, fort- und umgebildet, zusammengefaßt, neugeboren oder in gegenseitiger Beeinflussung transformiert und reformiert, die weltreligiöse Glaubensmasse und die philosophische Deutungsmasse der Menschheit bilden, zu deren religiösem Teil seit dem Ende dieser Periode, d. h. seit dem 16. Jahrhundert, nichts grundlegend Neues mehr hinzugetreten ist.«

Alfred Webers Deutung der Wirkung der Reitervölker zeigt einen Grund der Entstehung der Sekundärkulturen im Abendland (die wir Achsenzeit nennen), aber zugleich den Grund der geistigen Umwälzungen in China und Indien, die er trotzdem im Bereich der Primärkulturen beläßt.

344

| Alfred Weber schildert in der Tat die tiefen Einschnitte in Indien und China, die zunächst Wesensveränderungen wie im Abendland bedeuten: den ursprünglichen Buddhismus in Indien, die damals geschehende Umwandlung des Magisch-Metaphysischen in Ethizismus durch den Jainismus und durch Buddha, – und in China die Verwandlung durch den Buddhismus. Aber er hält für entscheidend, daß das Magische sich wiederherstellt, daß es sich nicht um »Grundverwandlungen«, sondern um »Anverwandlungen« an das Ewige und Unveränderliche handle, in das China ebenso wie Indien eingehüllt war. Die Herrschaft eines obersten Unveränderlichen soll Asien vom Abendland unterscheiden.

Ist hier wirklich ein radikaler Unterschied? Ist nicht gerade auch hier ein Gemeinsames, das als die ständige Gefahr für uns alle angesprochen werden kann, nämlich aus dem Aufschwung ins Unmagische, Menschliche, Vernünftige, über die Dämonen zu Gott, am Ende wieder zurückzusinken ins Magische und Dämonologische?

erfaßbaren Wesen ihrer seelischen Haltung (Hegel nennt es das nördliche Gemüt) zu einer eigenständigen Substanz gelangt, als die geistige Welt der Achsenzeit sie traf.

b. Die Weltgeschichte nach dem Durchbruch

Seit der Achsenzeit sind zwei Jahrtausende abgelaufen. Die Konsolidierung in Weltreichen war keine endgiltige. Sie brachen zusammen; es folgten einander – in allen drei Bereichen – Zeitalter kämpfender Staaten, Zeitalter der Zerrüttung, der Völkerwanderung, ephemerer Eroberungen und neuer, wiederum bald verschwindender Augenblicke höchsten Kulturschaffens. Neue Völker treten in die drei großen Kulturkreise ein, im Abendland die Germanen und Slaven, in Ostasien die Japaner, Malaien, Siamesen, und brachten ihrerseits neue Gestaltungen hervor. Aber sie taten es in Auseinandersetzung mit der überlieferten hohen Kultur durch deren Aneignung und Umgestaltung.

Die Germanen begannen ihre geistige Weltsendung erst jetzt, als sie an jener Revolution des Menschseins Anteil gewannen, die ein Jahrtausend früher begonnen hatte. Seit dem Augenblick, daß sie sich auf diese Welt beziehen, beginnen sie eine neue Bewegung, in der sie heute als die germanisch-romanische Welt Europas noch stehen. Es begann ein geschichtlich wieder einzigartiges Phänomen. Was die Antike nicht mehr vermochte, geschah nun. Das Äußerste an Spannungen des Menschseins, die Helligkeit der Grenzsituationen, alles, was in der Durchbruchzeit begonnen hatte, in der Spätantike aber fast versank, wurde jetzt noch einmal in gleicher Tiefe, vielleicht in größerer Weite, vollzogen, zwar nicht zum erstenmal und nicht aus eigenem, aber ursprünglich im Zusammentreffen mit dem, was nun als sich selbst eigen erfahren wurde. Es begann ein neuer Versuch dessen, was dem Menschen möglich ist.

| Im Vergleich zu China und Indien scheint es im Abendland viel mehr dramatische Neuanfänge zu geben. Bei einer geistigen Kontinuität, die für Zeiten schwach wird, tritt eine Folge ganz verschiedener geistiger Welten auf. Die Pyramiden, der Parthenon, die gotischen Dome – solche Verschiedenheiten gibt es als geschichtliche Aufeinanderfolge in China und Indien nicht.

80

Doch ist in Asien von Stabilität keine Rede. Es gibt in China und Indien schweigsame Jahrhunderte wie bei uns die der Völkerwanderungszeit, in denen alles im Chaos zu verschwinden scheint, um nachher eine neue Kultur entstehen zu lassen. Auch in Asien – in Indien und China – gibt es die geographischen Verlagerungen der Kulturgipfel und politischen Zentren, wechseln die die Bewegung tragenden Völker. Der Unterschied zu Europa ist kein radikaler. Es bleibt die große Analogie: Schöpferische Epoche der Achsenzeit, in der Folge Umwälzungen und Renaissancen, bis Europa seit 1500 seine unerhörten Schritte tut, während China und Indien gerade damals kulturell niedergehen.

Nachdem der Durchbruch der Achsenzeit geschehen ist, der in ihm erwachsene Geist durch Gedanke, Werke, Gestalten sich jedem mitteilt, der hören und verstehen kann, und unendliche Möglichkeiten fühlbar geworden sind, sind alle nachkommen-

den Völker *geschichtlich* durch die Intensität, mit der sie jenen Durchbruch ergreifen, und durch die Tiefe, in der sie angesprochen werden.

Der große Durchbruch ist wie eine Einweihung des Menschseins. Jede spätere Berührung mit ihm ist wie eine neue Einweihung. Seitdem sind nur die eingeweihten Menschen und Völker im Gang der eigentlichen Geschichte. Aber diese Einweihung ist kein verborgenes, ängstlich behütetes Geheimnis. Vielmehr ist es in die Helligkeit des Tages getreten, in grenzenlosem Mitteilungswillen, sich aussetzend jeder Prüfung und Bewährung, sich zeigend jedem, aber doch »offenbares Geheimnis«, insofern es nur erblickt, wer für es bereit ist, durch es verwandelt zu sich selbst kommt.

Die neue Einweihung geschieht in Interpretation und Aneignung. Bewußte Überlieferung, autoritative Schriften, Studium werden unerlässliches Lebensmoment.

81

| c. Die Bedeutung der indogermanischen Völker

Seit unvordenklichen Zeiten fluten die Völker aus Asien nach dem Süden. Schon die Sumerer sind von Norden gekommen. Seit 2000 vor Chr. sind es Völker mit indogermanischen Sprachen, die nach Indien und Iran zogen, dann nach Griechenland und Italien, als Kelten und Germanen seit der Mitte des vorchristlichen Jahrtausends wieder die südlichen Kulturwelten beunruhigten, durch das römische Imperium eine Zeitlang abgewehrt wurden, wie eine Zeitlang die nomadischen Mongolen durch China. Dann waren es die germanischen und slavischen Völker der Völkerwanderungszeit, dann die Türkenvölker, dann die Mongolen. Erst seit einigen Jahrhunderten hat diese unablässige Bewegung der wandernden Völker gegen die Kulturgebiete aufgehört. Der endgültige Abschluß ist das Aufhören des Nomadendaseins. Seit dem 18. Jahrhundert bis heute besiedelten chinesische Bauern von Süden her unablässig auf friedlichem Wege die Mongolei. Von Norden her werden die letzten Nomaden durch die Sowjets zur Ansiedlung gezwungen.

Unter diesen durch alle Jahrtausende die Ereignisse bestimmenden wandernden Völkern sind wir gewohnt, den Trägern der indogermanischen Sprachen einen geschichtlichen Vorrang zu geben, mit Recht, aber mit einem begrenzten Recht.

Die alten Hochkulturen sind nirgends indogermanisch. Der indogermanisch bestimmte sprachliche Typus der Hettiter geht nicht mit einer faßlichen geistigen Sonderart einher.

Die Vergangenheit der Indoeuropäer in der Zeit der alten Hochkulturen zeigt zwar keine diesen Kulturen vergleichbare organisierte Welt mit Schrift, Staatlichkeit und Überlieferung. Aber es muß eine Welt nicht nur sprachlicher Gemeinsamkeit gewesen sein. Es lassen sich tiefe geistige Gehalte – z. B. der Gott-Vater-Gedanke, die eigentümliche Naturnähe – erschließen.

Es geht durch die Geschichte eine Periodik von nachlassenden, vergessenden, versinkenden Zeiten und Zeiten des Wiedererkennens, neuer Erinnerung, der Wiederher-

stellung und Wieder|holung. Überall gehen durch die Geschichte seitdem die Renaissance (das augusteische Zeitalter, die karolingische, die ottonische Renaissance, die im engeren Sinne so genannte Renaissance, die deutsche Bewegung der Humanität von 1770–1830, Sanskritrenaissance im 12. Jahrhundert – der Konfuzianismus der Hanzeit, der neue Konfuzianismus der Sungzeit).

82

Für die Achsenzeit und für die folgenden Jahrtausende des Abendlandes aber haben eine hervorragende Bedeutung die indogermanisch begründeten Kulturen. Diese – Inder, Griechen, Germanen, auch Kelten, Slaven und die späten Perser – haben ein Gemeinsames: Sie haben Heldensage und Epos hervorgebracht, das Tragische entdeckt, gestaltet und gedacht. Was damit bei den übrigen Völkern verglichen werden könnte – der Gilgamesch der Babylonier, der Bericht über die Schlacht bei Kadesch bei den Ägyptern, das San-kuo tshi bei den Chinesen – hat eine ganz andere Stimmung. Die Weise der Achsenzeit ist in Indien, Persien, Griechenland durch sie mitbestimmt. Gar nicht indogermanisch sind aber die für die Achsenzeit so wesentlichen Völker wie die Juden und die Chinesen. Und alle indogermanischen Gründungen sind auf dem Boden vorhergehender höherer Kulturen unter Mischung der alten Bevölkerung und Aneignung der fremden Überlieferung erwachsen.

In Europa erwacht aus den nordischen Völkern nach der Berührung mit der Achsenzeit seit dem ersten Jahrtausend nach Christus eine bis dahin unreflektierte Substanz, die – so unbestimmt solche Vorstellungen auch bleiben – verwandt ist mit den Kräften, die zum Teil in der Achsenzeit zur Erscheinung kamen. Erst durch diese viel spätere Berührung sublimiert sich in den nordischen Völkern, was vielleicht schon vorher in sich selbst nicht verstehenden Antrieben da war. Es wächst in neuen Schöpfungen des Geistes, was etwa von unbändigem Trotz zur Bewegung der geistigen Empörung, dann des Fragens und Suchens wird oder was vom unerschütterlichen Ich zur freien Persönlichkeit auf dem Grunde selbstseiender Existenz wird. Mit Entschiedenheit wird jede Spannung zum äußersten getrieben, wird in der Spannung erst eigentlich erfahren, was es mit dem Menschen, mit dem Dasein in der Welt, mit dem Sein selbst auf sich hat, wird die Transzendenz gewiß.

| d. Geschichte des Abendlandes

83

1. Gesamtaspekt

China und Indien haben nicht die Entschiedenheit der Gliederung ihrer Geschichte wie das Abendland, nicht die Klarheit der Gegensätze in sich, nicht die Helligkeit des geistigen Kampfes im Absetzen der Kräfte und Glaubensrichtungen gegeneinander. Das Abendland hat die Polarität von Orient und Okzident nicht nur in Unterscheidung seiner selbst von dem Anderen, das außerhalb steht, sondern trägt die Polarität in sich selbst.

Die Gliederung der abendländischen Geschichte zeigt folgende Abschnitte:

Dreitausend Jahre Babylonien und Ägypten bis etwa zur Mitte des letzten Jahrtausends vor Christus.

Eintausend Jahre, begründet auf den Durchbruch der Achse, die Geschichte der Juden, Perser, Griechen, Römer, in der sich das Abendland bewußt konstituiert, von der Mitte des letzten vorchristlichen bis zur Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends.

Seit der Spaltung in Ost und West um die Mitte des ersten Jahrtausends nach Chr. erwächst im Westen nach einem Intervall von rund 500 Jahren die neue abendländische Geschichte der romanisch-germanischen Völker, etwa mit dem zehnten Jahrhundert nach Christus, und dauert nun etwa ein Jahrtausend. Im Osten lebte Konstantinopel sein Reich und seine Kultur in Kontinuität noch fort bis ins 15. Jahrhundert. Dort formierte sich durch den Islam in ständiger Fühlung mit Europa wie mit Indien der heutige vorderasiatische Orient.

In diesem Gang durch die Jahrtausende hat das Abendland seine Schritte mit einer Entschiedenheit getan, Bruch und Sprung nicht gescheut, die Radikalität in die Welt gebracht, wie es in diesem Umfang weder in China noch in Indien geschehen ist. Die Differenzierung in die Mannigfaltigkeit von Sprachen und Völkern ist in Indien und China vielleicht nicht geringer. Aber die Differenzierung wird dort nicht im Kampf zur Grundlage der plastischen Abhebung der Verwirklichungen voneinander, nicht zum geschichtlichen Aufbau einer Welt, in der die besonderen | Gestaltungen eine Energie und Konsequenz entwickeln, die das Ganze zu sprengen drohen.

2. Die Bedeutung der christlichen Achse

Für das Bewußtsein des Abendlandes ist Christus die Achse der Geschichte.

Christentum als christliche Kirche ist vielleicht die größte und höchste Organisationsform menschlichen Geistes, die bisher da war. Aus dem Judentum stammen die religiösen Antriebe und Voraussetzungen (Jesus ist für den historischen Blick in der Reihe der jüdischen Propheten der letzte und steht in bewußter Kontinuität zu ihnen), aus dem Griechentum die philosophische Weite und die Erhellungskraft im Gedanken, aus dem Römertum die Organisationsenergie und die Weisheit im Realen. Daraus wird ein Ganzes, das als solches niemand geplant hat, einerseits ein bewunderungswürdiges komplexes Endergebnis in der synkretistischen Welt des römischen Imperiums, andererseits in Bewegung gesetzt durch neue religiöse und philosophische Konzeptionen (deren bedeutendster Repräsentant Augustin ist). Diese Kirche erwies sich als fähig, selbst das Widersprechende zusammenzuzwingen, die bis dahin höchsten Ideale in sich aufzunehmen und das Erworbene in verlässlicher Tradition zu schützen.

Aber historisch ist das Christentum, seinem Gehalt nach und in seiner Wirklichkeit, ein spätes Ergebnis. Indem dieses für die kommende Zeit als Grund und Ursprung genommen wurde, hat in der historischen Anschauung für das Abendland eine Verschiebung der Perspektive stattgefunden zugunsten einer spätantiken Erscheinung –

analoge Verschiebungen geschahen in Indien und China. Im ganzen Mittelalter gelten Caesar³⁵ und Augustus mehr als Solon und Perikles, Vergil mehr als Homer, Dionysios Areopagita und Augustin mehr als Heraklit und Plato. Die spätere Rückkehr zur eigentlichen und ursprünglichen Achse erfolgte nie im Ganzen, sondern nur teilweise in den Wiederentdeckungen, so in der Aufnahme von Aristoteles und Plato schon im Mittelalter, in der Erneuerung der Tiefe der prophetischen Religion durch protestantische Richtungen, in der Wiedererfahrung des Griechentums durch den deutschen Humanismus Ende des 18. Jahrhunderts.

Aber nicht nur geistig, sondern auch politisch ist die Weise des abendländischen Christentums für Europa entscheidend geworden. Das zeigt eine vergleichende Betrachtung. Die großen dogmatischen Religionen wurden seit dem dritten Jahrhundert nach Chr. ein einheitsbildender politischer Faktor. Die iranische Religion wurde Träger des Sassanidenreiches seit 224, die christliche Religion Träger des Römerreiches seit Konstantin, der Islam Träger des Araberreiches seit dem siebenten Jahrhundert. Gegenüber der Welt vergleichsweise freien Verkehrs der Kulturen im Altertum, dieser Welt der Humanität, brach jetzt der Abgrund auf. Die Kriege wurden zugleich Religionskriege, zwischen Byzanz und den Sassaniden, zwischen Byzanz und den Arabern, später der westlichen Staaten mit den Arabern, und dann die Kriege der Kreuzzüge. In dieser verwandelten Welt war das Christentum in Byzanz nicht viel anders wie die übrigen dogmatischen Religionen. Es war ein mehr oder weniger theokratischer Staat. Anders im Abendland. Hier war wohl der Anspruch der Kirche der gleiche. Aber da er nicht erfüllt wurde, die Kirche kämpfte, entfaltete sie hier nicht nur das geistige Leben, sondern wurde ein Faktor der Freiheit gegen weltliche Gewalt. Das Christentum hat hier dann gerade auch in den Gegnern der Kirche die Freiheit gefördert. Die großen Staatsmänner waren fromm. Die Kraft ihres nicht nur augenblicklich machtpolitischen, sondern Lebens- und Staatsform mit Ethos und Religion erfüllenden Willens war eine Hauptquelle abendländischer Freiheit seit dem Mittelalter.

85

3. *Die Bildungskontinuität des Abendlandes*

Die Bildungskontinuität des Abendlandes ist nicht verlorengegangen trotz außerordentlicher Brüche, Zerstörungen, scheinbar völligen Verfalls. Es sind zum mindesten Auffassungsformen und Schemata, Worte und Formeln, die durch die Jahrtausende gehen. Und wo die bewußten Rückbezüge aufhören, ist irgendeine faktische Kontinuität geblieben und ist bewußte Wiederanknüpfung erfolgt.

China und Indien lebten stets in Kontinuität mit ihrer eigenen Vergangenheit, Griechenland dagegen darüber hinaus in Kontinuität mit fremder, orientalischer Vergangenheit, die nordischen Völker in Kontinuität mit der ihnen zunächst fremden Kultur der Mittelmeerwelt. Das Abendland ist charakterisiert durch die jeweilige Ursprünglichkeit in der Kontinuität mit dem vorhergehenden Fremden, das angeeignet, verarbeitet, verwandelt wird.

86 | Das Abendland gründete sich auf Christentum und Antike, auf beide zunächst in der Gestalt, in der sie die Spätantike den germanischen Völkern überlieferte, um dann schrittweise zurückzudringen in die Ursprünge sowohl der biblischen Religion wie des griechischen Wesens.

Der Humanismus war seit der Scipionenzeit eine Form des Bildungsbewußtseins, das in Abwandlungen seitdem durch die abendländische Geschichte bis heute geht.

Das Abendland schuf sich die universalen Kristallisationen, aus denen die Kontinuität der Bildung lebte: das Imperium Romanum und die katholische Kirche. Beide wurden die Grundlage des europäischen Bewußtseins, das zwar ständig zu zerfallen droht, aber in den großen Unternehmungen gegen das drohende Fremde jeweils neu, wenn auch nicht zuverlässig konstituiert wurde (wie in der Zeit der Kreuzzüge, der Mongolengefahr, der Türkengefahr).

Aber die Tendenz zu universalen Einheitsformen der Bildung und Überlieferung führte nicht zur stillstellenden Einsargung des geistigen Lebens, wie es weitgehend im Konfuzianismus Chinas geschah, sondern es blieben die ständigen Durchbrüche, in denen die Völker Europas abwechselnd ihre schöpferischen Epochen hatten, aus denen ganz Europa dann lebte.

Die Zeit seit der italienischen Renaissance begriff sich als Wiedererneuerung der Antike, seit der deutschen Reformation als Wiederherstellung des Christentums. Beides ist in der Folge tatsächlich zur eindringendsten Wiedererkennung der Achse der Weltgeschichte geworden. Aber beides war auch und vor allem ursprüngliches Schaffen des neuen Abendlandes, das schon vor jener Wiedererkennung mit wachsender Kraft eingesetzt hatte. Jene Periode der Weltgeschichte von 1500–1830, die im Abendland durch den Reichtum außerordentlicher Persönlichkeiten, durch die unvergänglichen Werke der Dichtung und Kunst, durch die tiefsten Antriebe der Religion, schließlich durch Schöpfung in Wissenschaft und Technik ausgezeichnet ist, ist die unmittelbare Voraussetzung unseres eigenen geistigen Lebens.

| 6. DAS SPEZIFISCHE DES ABENDLANDES

87

Wenn das historische Bewußtsein Europas in früheren Jahrhunderten alles Vorgriechische und Vorjüdische als von sich fremd zu einer bloßen Einleitung der Geschichte herabsetzte und alles, was auf dem Erdball außerhalb seiner eigenen Geisteswelt noch lebte, in den einen großen Bereich der Völkerkunde setzte und deren Schöpfungen in Museen für Völkerkunde sammelte, so liegt in dieser längst korrigierten Blindheit doch eine Wahrheit.

Schon in der Achsenzeit – in der die größten Ähnlichkeiten von China bis zum Abendlande vorliegen, von denen her dann in der Folge eine divergierende Entwicklung geschah, – sind die Unterschiede da. Trotzdem wird man angesichts unserer modernen Welt, im Vergleich zu ihr, eine Ähnlichkeit der großen Kulturbereiche noch bis etwa 1500 nach Chr. wahrnehmen.

In den letzten Jahrhunderten aber ist ein einziges in seinem letzten Sinn schlecht-hin Neues aufgetreten: die Wissenschaft mit ihren Folgen in der Technik. Sie hat die Welt innerlich und äußerlich revolutioniert wie niemals ein Ereignis seit Beginn der erinnernten Geschichte. Sie hat unerhörte Chancen und Gefahren gebracht. Das technische Zeitalter, in dem wir seit knapp anderthalb Jahrhunderten stehen, ist erst in den letzten Jahrzehnten zur völligen Herrschaft gekommen, die nun in einem nicht voraussehbaren Maße intensiviert wird. Der ungeheuren Folgen werden wir uns erst zum Teil bewußt. Neue Grundlagen des gesamten Daseins sind als nunmehr unumgänglich geschaffen.

Bei den germanisch-romanischen Völkern lag der Ursprung von Wissenschaft und Technik. Diese Völker vollzogen damit einen historischen Bruch. Sie begannen die wirklich universale, die planetarische Geschichte der Menschheit. Nur die Völker, welche sich die abendländische Wissenschaft und Technik aneignen und damit die Gefahren auf sich nehmen, die mit diesem abendländischen Wissen und Können für das Menschsein verbunden sind, vermögen noch aktiv mitzuwirken.

Sind Wissenschaft und Technik vom Abendlande geschaffen, so ist die Frage: warum ist das im Abendland und nicht in den beiden anderen großen Welten geschehen? War im Abendland | vielleicht schon in der Achsenzeit etwas Eigentümliches, das erst in den letzten Jahrhunderten diese Wirkungen hatte? Ist von vornherein schon in der Achsenzeit angelegt, was sich in der Wissenschaft schließlich gezeigt hat? Gibt es etwas für das Abendland Spezifisches? Was die einzige ganz neue und radikal verwandelnde Entwicklung im Abendland ist, wäre in einem umfassenderen Prinzip begründet. Dies ist nicht zu erfassen. Aber vielleicht sind Hinweise möglich, die das Eigentümliche des Abendlandes zum Bewußtsein bringen.

88

1) Schon *geographisch* besteht ein großer Unterschied. Das Abendland ist gegenüber den geschlossenen Festlandsgebieten Chinas und Indiens durch eine außerordentliche Mannigfaltigkeit charakterisiert. Die reiche Gliederung in Halbinseln, Inseln, in Gebiete der Wüste und der Oasen, des Mittelmeerklimas und der nordalpinen Welt, die vergleichsweise viel größere Länge der Küsten geht parallel der Mannigfaltigkeit der Völker und Sprachen, die hier Geschichte gemacht haben, indem sie sich in der Rolle führenden Handelns und Schaffens ablösten. Die Länder und Völker des Abendlandes zeigen ein eigenes Bild.

Der geistige Charakter des Abendlandes kann nun weiter in einer Reihe von Zügen umrissen werden:

2) Das Abendland kennt die Idee der *politischen Freiheit*. In Griechenland erwuchs, wenn auch nur vorübergehend, eine Freiheit, die nirgends sonst in der Welt entstanden war. Eine Schwurbrüderschaft freier Menschen setzte sich durch gegen universale Despotie einer Völker beglückenden Totalorganisation. Damit legte die Polis den Grund allen abendländischen Freiheitsbewußtseins, sowohl der Wirklichkeit der Freiheit wie des Freiheitsdenkens. China und Indien kennen in diesem politischen Sinne keine Freiheit.

Ein Glanz strahlt von da und ein Anspruch durch unsere abendländische Geschichte. Es ist der große Wendepunkt, als vom 6. Jahrhundert ab die Freiheit griechischen Denkens, griechischer Menschen, griechischer Polis erwachsen und als dann in den Perserkriegen die Freiheit sich bewährte und sich zu ihrer höchsten, wenn auch kurzen Blüte brachte. Keine universale priesterliche Kultur, nicht Orphik und Pythagoräertum, sondern freie Staatsbildungen konstituierten den griechischen Geist und eine ungeheure Chance und Gefahr des Menschen. Seitdem gibt es die Möglichkeit der Freiheit in der Welt.

89

3) Eine nirgends Halt machende *Rationalität* hält sich offen für den Zwang des konsequenten logischen Gedankens und der empirischen Tatsächlichkeit, wie sie jedermann und jederzeit einsichtig sein müssen. Schon die griechische Rationalität hat gegenüber dem Osten einen Zug der Konsequenz, der die Mathematik begründet und die formale Logik vollendet hat. Durchschlagend anders als der Osten wurde die moderne Rationalität mit dem Ende des Mittelalters. Wissenschaftliche Forschung geht hier kritisch auf endgültige Ergebnisse im Besonderen, bei ständiger Unfertigkeit im Ganzen, einen unendlichen Weg. Im Verkehr der Gesellschaft wird die allgemeine Berechenbarkeit des Lebens im Voraussehen rechtlicher Entscheidungen durch den Rechtsstaat auf ein Maximum zu treiben gesucht. In wirtschaftlicher Unternehmung wird die exakte Kalkulation maßgebend für jeden Schritt.

Damit aber auch erfährt das Abendland die Grenze der Rationalität mit einer Klarheit und Wucht, wie sie in der Welt sonst nirgends aufgetreten ist.

4) Die *bewußte Innerlichkeit persönlichen Selbstseins* gewinnt in jüdischen Propheten, griechischen Philosophen, römischen Staatsmännern eine für immer maßgebende Unbedingtheit.

Damit aber ist auch die Loslösung vom Grunde der Natur und der menschlichen Gemeinschaft – seit den Sophisten – möglich geworden, ein Hineintreten ins Leere. Der abendländische Mensch hat in höchster Freiheit die Grenze der Freiheit im Nichts erfahren. In entschiedenstem Selbstsein erfuhr er gerade das Sichgeschenktwerden dessen, was er in falscher Fixierung als bloßes Ich ganz auf sich selbst stellen zu können meinte, als ob der Mensch Anfang und Schöpfer sei.

5) Dem Abendländer ist immer wieder *die Welt in ihrer Realität das Unumgängliche*.

Das Abendland kennt zwar wie die anderen großen Kulturen die Spaltung des Menschseins: einerseits das Leben in Wildheit, andererseits die weltlose Mystik, – einerseits die Unmenschen, andererseits die Heiligen. Das Abendland aber macht den Versuch, statt solcher Spaltung den Aufstieg in der Weltgestaltung | selbst zu finden, das Wahre nicht nur in einem Idealreich anzuschauen, sondern zu verwirklichen, durch Ideen die Steigerung der Wirklichkeit selbst zu gewinnen.

90

Das Abendland kennt mit einzigartiger Eindringlichkeit die Forderung, die Welt gestalten zu sollen. Es fühlt den Sinn der Weltwirklichkeit, der die unendliche Aufgabe bedeutet, nämlich das Erkennen, das Schauen, das Verwirklichen in ihr selbst aus ihr zu vollziehen. Die Welt ist nicht zu überspringen. In ihr, nicht außer ihr vergewissert sich der abendländische Mensch.

Damit ist eine Erfahrung der Weltwirklichkeit möglich geworden, die das Scheitern kennt in dem tiefen Sinne, der an kein Ende der Deutung kommt. Das Tragische wird Wirklichkeit und Bewußtsein zugleich. Nur das Abendland kennt die Tragödie.

6) Das Abendland verwirklicht wie alle Kulturen Gestalten eines Allgemeinen. Aber dieses *Allgemeine gerinnt ihm nicht zur dogmatischen Festigkeit* von endgiltigen Institutionen und Vorstellungen, weder zu einem Leben im Kastensystem, noch zu einem Leben in einer kosmischen Ordnung. Das Abendland wird in keinem Sinne stabil.

Die bewegenden Kräfte der unabsehbaren abendländischen Dynamik erwachsen den »*Ausnahmen*«, die im Abendland das Allgemeine durchbrechen. Das Abendland gibt der Ausnahme Raum. Es läßt ein jeweils absolut neues Leben und Schaffen zu – das es dann ebenso radikal vernichten kann. Es gelingt eine Höhe des Menschseins, die keineswegs die Teilnahme aller gewinnt, der auch vielleicht kaum jemand nachfolgt. Aber diese Höhen geben wie leuchtende Wegweiser dem Abendland eine vieldimensionale Orientierung. Darin wurzelt die ständige Unruhe des Abendlandes, sein ständiges Ungenügen, seine Unfähigkeit, in einer Vollendung zufrieden zu sein.

So erwachsen als ein Äußerstes in scheinbar zufälligen Situationen die Möglichkeiten, die wie Unmöglichkeiten erscheinen, so die prophetische Religion der *Juden* in der Ohnmacht zwischen kämpfenden Imperien, in der Preisgegebenheit an Mächte, gegen die jeder Kampf vergeblich war, im politischen Untergang. So erblühte am Rande der Welt politischer Mächte die gegen staatliche Reglementierung sich sträubende nordische Kultur und Gesinnung der *Isländer*.

91 | 7) Gegen seine Freiheit und unendliche Flüssigkeit hat das Abendland nun wiederum das Äußerste entwickelt durch den *Ausschließlichkeitsanspruch* der Glaubenswahrheit in den biblischen Religionen einschließlich des Islams. Die Totalität dieses Anspruchs ist nur hier im Abendland aufgetreten als ein Prinzip, das dauerhaft durch die Geschichte ging.

In der Folge aber war wesentlich, daß zwar die Energie solchen Anspruchs die Menschen steigerte, aber daß der Anspruch zugleich in Schranken gehalten wurde durch die Spaltungen, sowohl in die vielen biblischen Religionen und Bekenntnisse, wie in Staat und Kirche. Der Anspruch der einen Herrschaft brachte, indem er auf den gleichen Anspruch anderer Gestalten traf, nicht nur den Fanatismus, sondern die unaufhaltsam weiter fragende Bewegung.

Gerade daß nicht eine einzige Herrschaft wurde, sondern Staat und Kirche in Konkurrenz standen, beide mit totalem Anspruch, der nur jeweils aus Notwendigkeiten des Kompromisses aufgegeben wurde, hat vielleicht durch die ständige geistige und politische Spannung dem Abendland seine hohe geistige Energie, seine Freiheit, sein unermüdliches Suchen, Entdecken, die Weite seiner Erfahrung gebracht, im Unterschied von der Einheit und vergleichsweisen Spannungslosigkeit aller orientalischen Imperien, von Byzanz bis China.

8) In einer Welt, die durch kein Allgemeines geschlossen wird, aber stets auf Allgemeines sich richtet, in der die Ausnahmen durchbrechen und zur Geltung als Wahrheit kommen, und in der der Ausschließlichkeitsanspruch geschichtlicher Glaubenswahrheit beides in sich hineinnimmt, da muß solche Spannung vor die äußersten Grenzen bringen.

Daher eignet dem Abendlande eine *Entschiedenheit*, die die Dinge auf die Spitze treibt, zur vollsten Klarheit bringt, vor das Entweder-Oder stellt, daher die Prinzipien bewußt macht und die innerlichsten Kampffronten aufrichtet.

92 Die Entschiedenheit kommt zur Erscheinung in den konkreten geschichtlichen Spannungen, in die fast alles, was im Abendlande wirkt, hineingezwungen wird, so zum Beispiel in die Spannungen von Christentum und Kultur, von Staat und Kirche, von Reich und Nationen, von romanischen und germanischen Nationen, von | Katholizismus und Protestantismus, von Theologie und Philosophie. Nirgends ist der absolute, feste Ort. Jeder sieht sich, gerade wenn er solches zu sein beansprucht, in Frage gestellt.

9) Diese Welt der Spannungen ist vielleicht zugleich Bedingung und Folge der Tatsache, daß es nur im Abendlande die *eigenständigen Persönlichkeiten* in solcher Fülle der Charaktere gegeben hat, von den jüdischen Propheten und den griechischen Philosophen über die großen Christen bis zu den Gestalten des 16. bis 18. Jahrhunderts.

Und schließlich und vor allem ist ein Moment des Abendlandes die persönliche Liebe und die Kraft grenzenloser Selbstdurchleuchtung in einer nie vollendeten Bewegung. Hier ist ein Maß von Aufgeschlossenheit, von unendlicher Reflexion, von Inner-

lichkeit erwachsen, für die erst der volle Sinn von Kommunikation zwischen Menschen und der Horizont eigentlicher Vernunft aufleuchtete.

Dem Abendland ist seine eigene Wirklichkeit zum Bewußtsein gekommen. Es hat nicht einen beherrschenden Menschentypus hervorgebracht, sondern viele und entgegengesetzte. Kein Mensch ist alles, jeder steht darin, ist notwendig nicht nur verbunden, sondern getrennt. Und niemand kann daher das Ganze wollen.

| 7. ORIENT UND OKZIDENT (MORGENLAND UND ABENDLAND)

93

Wenn wir die drei geschichtlichen Bewegungen in China, Indien und dem Abendland parallel setzten, so vernachlässigten wir den Vorrang, den der Europäer sich zu geben pflegt. Im vorigen Abschnitt haben wir das europäische Selbstbewußtsein, dem kein Europäer sich entziehen kann, durch eine Charakteristik interpretierend zum Ausdruck gebracht.

Daß allein die europäische Entwicklung zu dem technischen Zeitalter geführt hat, welches der ganzen Erde heute ein europäisches Gesicht gibt, und daß dazu eine rationale Denkungsart allgegenwärtig geworden ist, scheint den Vorrang zu beweisen. Zwar haben auch Chinesen und Inder so gut wie Europäer sich als die eigentlichen Menschen gefühlt und ihren Vorrang wie selbstverständlich behauptet. Aber es scheint nicht das gleiche zu sein, wenn alle Kulturen sich für die Mitte der Welt halten. Denn nur Europa scheint durch seine Verwirklichung seinen Vorrang bewährt zu haben.

Das Abendland hat sich von vornherein – seit den Griechen – in einer inneren Polarität von Okzident und Orient konstituiert. Seit Herodot ist der Gegensatz von Abendland und Morgenland bewußt geworden als ein ewiger Gegensatz, der in immer neuen Gestalten erscheint. Damit überhaupt ist der Gegensatz erst eigentlich wirklich, denn geistig wirklich ist etwas nur mit seinem Wissen um sich. Die Griechen haben das Abendland gegründet, aber so, daß dieses nur da ist, indem es ständig seinen Blick auf den Orient richtet, sich mit ihm auseinandersetzt, ihn versteht und sich von ihm absetzt, von ihm übernimmt und zu eigenem verarbeitet, mit ihm kämpft, wobei die Macht von der einen zur anderen Seite wechselt.

Es ist nicht einfach der Gegensatz von Griechen und Barbaren. Dieser ist dem Wesen nach analog gedacht von den Chinesen, Ägyptern, Indern gegenüber den anderen Völkern. In der Scheidung des Okzidents vom Orient bleibt der Orient eine gleich-

gewichtige, bewunderte Macht, sowohl politische Macht wie geistige Gewalt, ein Raum des Lernens und der Verführung.

94 | Wir können den Gegensatz fassen als eine Gestalt des Sichspaltens alles Geistigen. Der Geist lebt erst, gerät in Bewegung, wird fruchtbar, gewinnt seinen Aufschwung, wenn er in Gegensätzen sich bewußt wird, im Kampfe sich findet. Aber der Gegensatz, der hier vorliegt, ist ein geschichtlicher, seinem Gehalte nach nicht auf eine allgemeine Form zu bringen, durch keine endlichen Bestimmungen in seinem Inhalt zu erschöpfen. Er ist wie ein tiefes, geschichtliches Geheimnis, das durch die Zeiten geht. In mannigfachen Modifikationen ist die ursprüngliche Polarität durch die Jahrhunderte lebendig geblieben.

Die Griechen und die Perser, die Spaltung des römischen Imperiums in das Westreich und das Ostreich, westliches und östliches Christentum, das Abendland und der Islam, Europa und Asien, das sich seinerseits in vorderen, mittleren und fernen Orient gliedert, sind die einander folgenden Gestalten des Gegensatzes, in dem die Kulturen und Völker sich zugleich anziehen und abstoßen. Darin hat sich jederzeit Europa konstituiert, während der Orient den Gegensatz von Europa erst übernahm und seinerseits europäisch verstand. –

* * *

Eine objektive historische Analyse zeigt nun zwar den Vorrang des Abendlandes an weltgestaltender Wirkung, aber zugleich *seine Unvollendung* und *seinen Mangel*, von dem her die Frage an den Orient immer neu und fruchtbar bleibt: was finden wir dort, das uns ergänzt? was wurde dort wirklich und was wurde Wahrheit, das wir versäumt haben? was sind die Kosten unseres Vorrangs?

Zwar hat das Abendland zurück in die Tiefe der Zeit die längste verlässliche geschichtliche Überlieferung. Nirgends auf der Erde ist frühere Geschichte als im Zweistromland und in Ägypten. Das Abendland hat in den letzten Jahrhunderten der Erde das Gepräge gegeben. Das Abendland hat die reichste, klarste Gliederung seiner Geschichte und seiner Schöpfungen, die sublimsten Kämpfe des Geistes, die größte Fülle anschaulich sichtbarer großer Menschen.

95 Von hier aus gesehen, stellen wir überall die Frage: welche Ansätze sind im Orient von dem, was das Abendland geleistet hat, von Wissenschaft, rationaler Methodik, persönlichen Selbst|seins, von Staatlichkeit, von Wirtschaftsordnung kapitalistischen Gepräges usw.? Wir suchen dann nach dem, was dem Abendland identisch ist, und fragen, warum es im Orient nicht zur Entfaltung kam.

Wir geraten unter die Suggestion, daß wir in Asien eigentlich gar nichts Neues kennenlernen. Es ist das uns schon Bekannte, nur mit anderen Betonungen. Die europäische Selbstgenügsamkeit hat wohl dazu geführt, dieses Fremde nur als Kuriosum zu betrachten – daß nämlich auch dort gedacht sei, was klarer bei uns gedacht wurde, oder dazu, daß man resigniert meint, wir verstünden doch nur das uns Eigene, nicht das dort Ursprüngliche.

Aber wesentlich wird uns Asien doch erst dann, wenn wir fragen: Was ist bei allem Vorrang Europas doch dem Abendland verlorengegangen? Es gibt in Asien, was uns fehlt und was uns doch wesentlich angeht! Es treten von dort Fragen an uns heran, die in unserer eigenen Tiefe ruhen. Wir haben für das, was wir hervorbrachten, vermochten, geworden sind, einen Preis gezahlt. Keineswegs sind wir auf dem Wege des sich vollendenen Menschseins. Asien ist unsere unerläßliche Ergänzung. Wenn wir von uns her nur verstehen, indem wir wiedererkennen, was wir selber sind, so vermögen wir doch vielleicht wiederzuerkennen, was in uns so verborgen und verschüttet ist, daß wir es nie zum Bewußtsein brächten ohne den Spiegel des zunächst Fremden. Wir würden verstehen, indem wir uns selber darin erweitern, weil aufblüht, was in uns schlummert. Dann ist etwa die Philosophiegeschichte Chinas und Indiens nicht ein Gegenstand, in dem überflüssigerweise noch einmal da ist, was auch bei uns ist, und nicht nur eine Wirklichkeit, an der wir interessante soziologische Auswirkungen studieren, sondern etwas, wovon wir selber betroffen werden, weil es uns belehrt über menschliche Möglichkeiten, die wir nicht verwirklicht haben, und uns in Fühlung bringt mit dem echten Ursprung eines anderen Menschseins, das wir nicht sind und doch der Möglichkeit nach auch sind, das ein eigenes Unvertretbares ist an geschichtlicher Existenz.

* * *

Die selbstverständliche Vorstellung einer Geschlossenheit des abendländischen Kulturkreises als der Weltgeschichte ist durchbrochen. Wir können nicht mehr die großen asiatischen Welten beiseite lassen als ungeschichtliche Völker ewigen Stillstandes. Der Umfang der Weltgeschichte ist universal. Das Bild vom Menschen wird unvollständig und schief, wenn dieser Umfang verengt wird. Nehmen wir aber Asien in seiner Größe und Wirkungskraft, so können wir es leicht in ein Unbestimmtes täuschend übersteigern:

96

Asien erscheint dann gegenüber dem winzigen Europa gewaltig an Raum. Es scheint zeitlich der umfassende Grund, aus dem alle Menschen gekommen sind. Es ist das Unermeßliche, durch Umfang und Menschenmassen Mächtige, das Dauernde, langsam Bewegliche.

Die griechische Kultur erscheint dann wie eine asiatische Randerscheinung, Europa hat sich durch einen frühen Bruch von der asiatischen Mutter getrennt. Es war die Frage: Wo und wann und in welchen Schritten fand der Bruch statt? Besteht die Möglichkeit, daß Europa sich wieder an Asien verliert? an seine Tiefe und seine bewußtlose Nivellierung?

Wenn das Abendland das Auftauchen aus dem asiatischen Grunde ist, dann wirkt es als ein ungeheures Wagnis menschlicher Möglichkeiten der Freiheit, zunächst in der Gefahr, seelisch den Boden zu verlieren, und dann, wenn zum Bewußtsein gekommen, in der ständigen Gefahr, in Asien hinein zurückzusinken.

Diese Gefahr des Zurücksinkens würde aber heute unter neuen, Asien selbst verwandelnden und zerstörenden technischen Bedingungen sich verwirklichen, wobei aufgehoben würde die abendländische Freiheit, die Idee der Persönlichkeit, die Weite

der abendländischen Kategorien, das helle Bewußtsein. Statt dessen würde das ewig Asiatische übrigbleiben: die despotische Form des Daseins, die Geschichtslosigkeit und Entscheidungslosigkeit, die Stabilisierung des Geistes in Fatalismen. Asien wäre das Universelle, Bestehende, Überdauernde, das Europa einschließt. Was sich aus Asien heraus gestaltet und in Asien zurücksinken muß, ist das Vorübergehende.

Aber solche kontrastierenden Bilder mit den Untergangsvisionen haben vielleicht einen Augenblick einmal eine Evidenz. Sie sind in der Tat unwahr und ungerecht.

97 | Die chinesischen und indischen Wirklichkeiten seit dreitausend Jahren sind ebenso sehr Versuche des Auftauchens aus jenem unbestimmten asiatischen Grunde. Das Auftauchen ist ein universeller geschichtlicher Prozeß, nicht ein eigentümliches Verhalten Europas zu Asien. Es geschieht in Asien selber. Es ist der Weg der Menschheit und der eigentlichen Geschichte.

Man macht aus Asien ein mythisches Prinzip, das bei realistischer Analyse als geschichtliche Wirklichkeit zerfällt. Der Gegensatz Europa–Asien darf nicht metaphysisch hypostasiert werden. Dann wird er zum Schreckgespenst. Als mythische Sprache im Augenblick von Entscheidungen dient es wie eine Chiffre,³⁶ die eine Wahrheit nur dann hat, wenn sie für etwas geschichtlich Konkretes und geistig Helles als abkürzendes Zeichen dient und nicht als Erkenntnis des Ganzen gemeint ist. Aber Asien–Europa ist eine Chiffre, die die ganze abendländische Geschichte begleitet.

| 8. NOCH EINMAL: SCHEMA DER WELTGESCHICHTE

Bevor wir uns der Gegenwart zuwenden, werfen wir noch einmal einen Blick auf das Ganze der Geschichte, wie es sich uns strukturiert hat. Die Gesamtgeschichte gliedert sich in drei einander folgende Phasen: Vorgeschichte, Geschichte, Weltgeschichte:

1) Die lange *Vorgeschichte* umfaßt das Werden des Menschen über die Sprach- und Rassenbildungen bis zum Anfang der geschichtlichen Kulturen. Sie führt uns in das Geheimnis des Menschseins, zum Bewußtsein der Einzigartigkeit des Menschen auf der Erde, vor die Frage nach unserer Freiheit, die mit dem Ursprung aller Dinge zusammenhängen muß, und die uns in der Welt nirgends sonst begegnet.

2) Die *Geschichte* umfaßt die Ereignisse von rund fünftausend Jahren in China, Indien und dem vorderen Orient mit Europa. China und Indien, nicht das gesamte geographische Asien, sind Europa an die Seite zu stellen.

Hier erwachsen zunächst die alten Hochkulturen: Sumerische Kultur, ägyptische, ägäische Kultur, das vorarische Indien, die Kultur am Hoang-ho.

Dann entstanden weitere Kulturentwicklungen infolge von Eroberungen. Sie wurden in Wechselwirkung von Sieger und Besiegten mit der Aneignung der vorgefundenen Urkulturen durch die Sieger bestimmt, so in China, im arischen Indien, so durch Babylonier, durch Perser, durch Griechen und Römer.

Diesen ganzen, geographisch relativ kleinen Bereichen gegenüber stehen die isolierten Vorgänge der Kulturen in Mexiko und Peru und die überall auf der Erde bis zur europäischen Weltentdeckung lebenden Naturvölker mit ihren mannigfachen primitiven Kulturen.

3) Die heute beginnende Wirklichkeit der planetarischen Welt- und Menschheits-einheit eröffnet die faktische Universalgeschichte der Erde, die *Weltgeschichte*. Sie hat ihre Vorstufen seit dem Zeitalter der Entdeckungen und begann in unserem Jahrhundert. –

Die Gliederung innerhalb dieser drei Phasen ist wesensverschieden. Die *erste Phase* ist, soweit sie nicht ein Feld der Hypothesen ist, zugänglich nur im Nebeneinander eines endlosen Vielerlei von Menschen wie einer Mannigfaltigkeit von Naturerscheinungen. Darin muß eine Gemeinsamkeit von Besitztümern und Denkungsweisen gewesen sein, die aus dem gemeinsamen Wesen der menschlichen Anlage, nicht schon wesentlich aus Geschichte hervorgeht. Die großartigen Bilder vom Ursprung des Menschengeschlechts, der Völkerzerstreuung und Verbreitung über die Erde, des Vergessens und darin der Aufsplitterung in vielfachen Ursprung für das sich täuschende Bewußtsein, das alles sind entweder sinnreiche Symbole oder Hypothesen.

Die *zweite Phase* ist gegliedert durch die Zentrierung im Durchbruch, welcher die Achsenzeit der Geschichte bedeutet. Dahin und von daher gehen die Bewegungen.

Die *dritte Phase* ist wesentlich noch Zukunft. Sie zu erblicken, geht der Weg zurück in jene Züge der Vergangenheit, die wie ein Vorwegnehmen oder Vorbereiten sind: auf die großen Vereinheitlichungen in der Geschichte (die Imperien), auf die großen universalen Menschen in der Antike und Neuzeit, diese gehaltvollen Menschen, die nicht Verstandespunkte eines leeren Menschseins überhaupt, sondern aus der Wurzel ihres Volkes erwachsene Gestalten des Menschseins schlechthin sind, die daher durch ihr Dasein und Wort zur Menschheit zu sprechen vermögen.

Die weitere Gliederung in den drei Phasen ist folgende:

1) In der *ersten Phase* ist alles Geschehen dem unbewußten Naturgeschehen verwandt. Die vorgeschichtlichen und ungeschichtlichen Völker (die Naturvölker bis zu ihrem Aussterben oder bis zu ihrem Materialwerden für die technische Zivilisation) stehen in faktischen Gemeinsamkeiten von Sprachen und Kulturkreisen. Diese breiten sich aus in stillen Bewegungen, die man nur in ihrem Ergebnis feststellen kann. Der unmittelbare und bewußte Kontakt der Menschen bleibt zumeist in engsten Räumen, in absoluter Zerstreutheit. Der faktische Kontakt durch Ausbreitung von zivili-

satorischen Erwerbungen geht über sehr weite Räume, ja zum Teil über die Erde, aber ohne Wissen der Menschen.

Im Vorgeschichtlichen gibt es die Kulturprozesse, die hier und da als eigentümliche wahrnehmbar sind, die im Keim schon vorwegzunehmen scheinen, was in geschichtlichen Kulturen statt|findet. Der Unterschied bleibt, daß sie nicht zur Geschichte kommen, bei der Berührung mit geschichtlichen Völkern schnell zu Grunde gehen, in sich beschränkt zwar erstaunliche Leistungen vollbringen, aber wie im Untergrund des Naturdaseins des Menschen gebunden sind und stets nahe daran sind, in ihn zurückzugleiten.

Kulturen der Naturvölker waren über die gesamte Erde verbreitet. Wo immer man ein Volk kennenlernt, spricht ein eigentümlicher Geist, selbst bei den tiefstehenden Zwergvölkern, Buschmännern, dann bei den nördlichen Völkern, wie den Eskimos, großartig bei den Polynesiern.

Die amerikanischen Völker in Mexiko und Peru erlauben schon Vergleiche mit Babylon und Ägypten.

2) In der *zweiten Phase* gehen die wenigen, jetzt sich entfaltenden großen Kulturentwicklungen, trotz gelegentlicher Berührung, nebeneinander her. Es sind getrennte Geschichten.

Die Einheit dieser Geschichtsverläufe ist nur eine Idee. Keineswegs wird alles überall gekannt und wirksam. Im Gegenteil: das Sublimste und Bedeutendste bleibt begrenzt auf enge Bezirke und Zeiten. Es blüht, versinkt und scheint für lange, vielleicht für immer in Vergessenheit zu geraten. Es ist keine Verlässlichkeit der Überlieferung. Zwar scheint alles für seinen Kulturbereich in eine Kontinuität der Mitteilung zu treten, es breitet sich aus und bleibt, aber gerät bald an eine Grenze des Abebbens und Aufhörens.

Und doch entsteht im Sinne der geistigen Bedeutung auf bestimmten, relativ kleinen Gebieten der Erdoberfläche der eine universale Raum der Gesamtgeschichte, in dem alles auftritt, was von Menschen gedacht wurde und uns angeht.

Die Entwicklungen gliedern sich. Man sieht die Prozesse, die durch einige Jahrhunderte ein Ganzes ausmachen, in der Stilfolge vom Aufblühen bis zum Abschluß in Spätzeiten. Man sieht die typischen Generationsfolgen, die zusammen je etwa ein Jahrhundert ausmachen (Verbreitung, Vollendung, Zerfall). Man sieht vielleicht auch einmal einen Spengler'schen tausendjährigen Prozeß.

Aber immer bleibt weitere Bewegung. Es gibt keine dauernden Spätzeiten, nicht endloses »Fellachendasein«, nicht endgültige | Erstarrung. Immer wieder bricht ein Neues, Ursprüngliches durch, auch in China und Indien.

Man hat vergeblich versucht, den Gang der Geschichte im Ganzen zu fassen. Wenn man den Weg von Babylon über Griechen und Römer nach dem Norden sah, sagte man, der Gang der Geschichte gehe von Osten nach Westen, und machte wohl die Prognose, daß der Weg in diesem Sinne weiter nach Amerika gehe. Aber in Indien ging der Weg vom Indusgebiet (frühe VedENZEIT) über das mittlere Gebiet (Upanischadenzeit) zum Ganges

(Buddha und seine Zeit), also von Westen nach Osten. Zudem sind entgegengesetzte Bewegungen auch im Abendland, und solche Schemata gelten immer nur unter gewissen Gesichtspunkten für begrenzte Welten, und auch da nur mit Einschränkungen.

Die Welt Vorderasiens-Europas steht als ein relativ Ganzes den beiden anderen – Indien und China – gegenüber. Das Abendland ist eine in sich zusammenhängende Welt von Babylon und Ägypten bis heute. Aber seit den Griechen ist innerhalb dieses westlichen Kulturkontinents die innere Gliederung in Osten und Westen, in Orient und Okzident vollzogen. So gehören das alte Testament, das iranisch-persische Wesen, das Christentum zum Abendland – im Unterschied von Indien und China – und sind doch Orient. Auf die Gebiete zwischen Indien und Ägypten ist zwar immer auch ein indischer Einfluß gewesen – es ist hier ein Zwischenbereich von einzigem historischem Zauber, aber derart, daß eine einfache, übersichtliche und richtige Gliederung der Universalgeschichte nicht gelingt.

3) In der *dritten Phase* gilt die Einheit des Ganzen, über das bei der endgültigen Geschlossenheit des Raumes nicht mehr hinauszuschreiten ist. Voraussetzung ist die nunmehr erreichte universale Verkehrsmöglichkeit. Diese Phase ist noch nicht der Bestand einer historischen Realität, sondern die Möglichkeit des Kommenden, daher nicht Gegenstand der empirischen Forschung, sondern des Entwurfs durch Bewußtmachen der Gegenwart und unserer Situation.

* * *

Diese gegenwärtige Situation ist durch *Europa* geschaffen worden. Wie kam es dazu?

| Die großen Einschnitte und Sprünge der abendländischen Geschichte geben dieser eine zerrissene, in radikalen Verwandlungen sich neu hervorbringende Gestalt, der gegenüber Indien und China trotz aller Bewegung, die auch dort stattfand, einheitlich wirken.

102

Zeitweise ist das Abendland so tief in seinen Untergrund zurückgesunken, daß es fast erloschen scheinen konnte. Ein Besucher aus dem Weltall, der um 700 nach Chr. die Erde bereist hätte, würde vielleicht in Tschangan, der damaligen Hauptstadt Chinas, den höchsten Sitz des geistigen Lebens der Erde und in Konstantinopel einen merkwürdigen Rest gefunden haben; die nördlichen Gebiete Europas wären ihm nur als barbarische Bereiche erschienen. Um 1400 war das Gesamtleben Europas, Indiens, Chinas zivilisatorisch wohl auf ähnlichem Niveau. Was aber dann seit dem 15. Jahrhundert geschehen ist, die Erdentdeckung und Prägung durch Europa, läßt die Frage entstehen, wodurch das geschah, was in Europa das Neue und Eigentümliche ist, das ihm diese Entwicklung ermöglichte, und welche Schritte es waren, die es dahin führten. Diese Frage wird zur universalgeschichtlichen Grundfrage. Denn es ist ein einmaliger Bruch im Abendland geschehen und in seinem Gefolge für die ganze Welt, ein Bruch, dessen Ergebnisse unsere Situation ausmachen, und dessen schließliche Bedeutung heute noch offen ist.

Die Hauptschritte dahin sind: Die prophetische Religion der Juden befreite von Magie, dinghafter Transzendenz in einer Radikalität, wie es sonst nirgends auf der Erde geschehen ist, wenn auch nur für einen geschichtlich begrenzten Augenblick und für wenige Menschen, aber sprechend im Buch für alle Folgenden, die zu hören vermochten. – Die Griechen schufen eine Klarheit der Unterscheidungen, eine Plastik der Gestalten, eine Konsequenz des Rationalen, die vorher nirgends in der Welt sonst erreicht worden ist. – Das Christentum verwirklichte das Innwerden der äußersten Transzendenz – wie es auch Indien und China gelungen ist –, aber mit dem Unterschied, daß das Christentum diese Verwirklichung an die Welt der Immanenz fesselte und dadurch die ständige Unruhe in der Aufgabe der christlichen Weltgestaltung bewirkte.

103 | Aber der große Bruch erfolgte doch erst seit dem Spätmittelalter. Jene Schritte und die Erinnerung an sie mochten Vorbedingungen sein. Der Bruch selbst ist das große neue Rätsel. Es ist keineswegs eine durchsichtige, gradlinige Entwicklung. Als die Vorstufen moderner Wissenschaft im spätmittelalterlichen Nominalismus erwachsen, fanden doch schon bald und gleichzeitig die Orgien des Hexenwesens statt. Wie sich in der Folge die Wirklichkeit des Menschen veränderte, während er Wissenschaft und Technik, Macht über die Naturkräfte und die Eroberung des Erdballs gewann, steht in einem schauerlichen Kontrast zu diesen greifbaren Leistungen.

Die die gesamte historische Vergangenheit von der noch verschleierte Zukunft trennenden Schritte wurden endgültig erst im 19. Jahrhundert getan. Immer wieder erhebt sich die Frage: Was ist das, was vielleicht von Anfang an spürbar, immer wieder hervortretend, dann zeitweise scheinbar erlahmend, Europas Charakter als Gestalter der Erde ausmacht? Was seit den Nominalisten als Wissenschaft sich entwickelt, seit dem 15. Jahrhundert auf dem Planeten sich ausbreitet, seit dem 17. Jahrhundert in die Breite wirksam, im 19. Jahrhundert endgültig wird?

* * *

Die außerordentlichen, Wissenschaft und Technik überstrahlenden geistigen Schöpfungen Europas von 1500–1800³⁷ – Michelangelo, Raffael, Lionardo, Shakespeare, Rembrandt, Goethe, Spinoza, Kant, Bach, Mozart – fordern zu einem Vergleich mit der Achsenzeit vor zweieinhalb Jahrtausenden heraus. Ist in diesen neueren Jahrhunderten eine zweite Achse zu erblicken?

Der Unterschied ist beträchtlich. Die Reinheit und Klarheit, die Unbefangenheit und Frische der Welten der ersten Achse ist nicht noch einmal da. Zu sehr steht alles im Schatten der fordernden Überlieferungen, gerät auf Schritt und Tritt in schiefe Wege, auf denen eine Richtung zum wunderbarsten Gelingen in jenen Großen, den Einsamen wie trotzdem gelingt. Dafür hat aber diese zweite Achse Möglichkeiten, die die erste nicht hatte. Weil sie Erfahrungen übernehmen, Gedanken aneignen konnte, ist sie von vornherein sowohl vieldeutiger als reicher. Gerade in den Zerrissenheiten hat sie Tiefen des Menschseins offenbar werden | lassen, die vorher nie sichtbar waren.

Darum könnte man dieser zweiten Achse den Vorrang geben, weil sie in der Bildungskontinuität selber wieder ursprünglich, auf den Schultern der früheren doch weiter blickend, den größeren Umfang und die größere Tiefe erreichte. Aber man muß sie in zweite Linie rücken, weil sie nicht allein aus sich selber lebte, außerordentliche Verzerrungen und Verkehrungen erlitt und duldete. Sie ist unser unmittelbarer geschichtlicher Grund. Wir sind abwechselnd im Kampf und in nächster Nähe zu ihr, vermögen sie nicht in der ruhigen Ferne der ersten Achse zu sehen. Vor allem aber ist sie eine rein europäische Erscheinung und schon darum nicht als zweite Achse anzusprechen.

Jene Jahrhunderte sind für uns Europäer wohl die gehaltvollste Zeit, das uns unerlässliche Bildungsfundament, die reichste Quelle unserer Anschauungen und Einsichten, aber sie bedeuten keine menschheitliche, weltumspannende Achse, und es ist unwahrscheinlich, daß sie dazu in der Folge noch werden könnten. Zu einer ganz anderen Achse wird das Tun der Europäer mit den Folgen von Wissenschaft und Technik, die erst eintreten, als das Abendland geistig-seelisch schon zurückgeht und auf ein geistig-seelisch auf ihren Tiefpunkt gelangtes China und Indien stößt.

* * *

Am Ende des 19. Jahrhunderts schien Europa die Welt zu beherrschen. Man hielt es für endgültig. Hegels Wort schien bestätigt zu sein: »Die Welt ist umschifft und für die Europäer ein Rundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder noch bestimmt, beherrscht zu werden.«³⁸

Welche Verwandlung seitdem! Die Welt ist europäisch geworden durch Aufnahme europäischer Technik und europäischer nationaler Forderungen, und wendet beides mit Erfolg gegen Europa. Europa ist, als das alte Europa, nicht mehr beherrschender Weltfaktor. Es ist abgetreten, überflügelt durch Amerika und Rußland, von deren Politik das europäische Schicksal abhängt, – wenn Europa nicht im letzten Augenblick sich zusammenfindet und stark genug wird, sich in Neutralität zu halten, wenn ein neuer Weltkrieg den Planeten in die vernichtenden Stürme bringt.

| Vom Geist Europas zwar sind auch Amerika und Rußland durchdrungen, aber sie sind nicht Europa. Die Amerikaner haben (obgleich europäischer Abkunft) ein neues Eigenbewußtsein und aus ihrem Boden einen neuen Ursprung, wenn nicht gefunden, so doch in ihrem Anspruch. Die Russen haben einen geschichtlich eigenen Grund im Osten, aus der Menschenart ihrer europäischen und asiatischen Völker, geistig aus Byzanz.

105

China und Indien aber, heute noch keine entscheidenden Mächte,³⁹ werden in ihrer Bedeutung wachsen. Diese großen Bevölkerungsmassen mit einer tiefen, unersetzlichen Überlieferung werden ein Element der Menschheit, – gemeinsam mit allen anderen Völkern, die in der gegenwärtigen Verwandlung des Menschseins, in die alle hineingezwungen werden, ihren Weg suchen.

| Zweiter Teil
Gegenwart und Zukunft

| I. DAS SCHLECHTHIN NEUE: WISSENSCHAFT UND TECHNIK

109

EINLEITUNG

Eine geschichtsphilosophische Totalanschauung, wie wir sie versuchen, soll die eigene Situation erleuchten im Ganzen der Geschichte. Geschichtliche Anschauung dient zur Erhellung des Bewußtseins des gegenwärtigen Zeitalters. Sie zeigt den Ort, an dem wir stehen.

Erst die Maßstäbe der Weltgeschichte machen sichtbar, welch tiefer Einschnitt in unserer Zeit, vorbereitet seit zwei Jahrhunderten, erfolgt ist, ein Einschnitt, der allem, was wir aus den abgelaufenen fünftausend Jahren kennen, unvergleichbar ist an Folgenreichtum.

Das eigentlich Neue, grundsätzlich ganz andere, ohne Vergleich mit Asiatischem, völlig Eigenständige, sogar den Griechen Fremde, ist allein die moderne europäische Wissenschaft und Technik. Das Gesamtbild der bisherigen Geschichte zeigt im Rückblick eine Kontinuität, ja Einheitlichkeit, die zuletzt in Hegels Geschichtsbild eine großartige Gestalt hatte. Das wird anders mit der modernen Technik. Daher ist die Ähnlichkeit Asiens und Europas bis rund 1500 n. Chr. noch beträchtlich, erst in den letzten Jahrhunderten ist der Unterschied so groß geworden.

Es ist nicht leicht, das grundsätzlich Neue der modernen Wissenschaft und Technik klar zu sehen. Da diese Klarheit für die Auffassung unserer Gegenwart entscheidend ist – für ihre geistigen und für ihre materiellen Chancen und Gefahren –, müssen wir versuchen, das Neue durch Vergleich mit dem Früheren prägnant herauszustellen. Das erfordert einige Umständlichkeit.

| I. DIE MODERNE WISSENSCHAFT

110

Im Blick auf die Weltgeschichte sehen wir drei Schritte des Erkennens: erstens die Rationalisierung überhaupt, welche in irgendwelchen Formen allgemein menschlich ist, mit dem Menschsein als solchem auftritt, als »vorwissenschaftliche Wissenschaft« Mythen und Magie rationalisiert, – zweitens die Wissenschaft, die logisch und methodisch bewußt wird, die griechische Wissenschaft, zu der es Parallelen in Ansätzen gibt in China und Indien, – drittens die moderne Wissenschaft, die erwachsen ist seit dem Ende des Mittelalters, entschieden seit dem 17. Jahrhundert, in voller Entfaltung seit dem 19. Jahrhundert. Diese Wissenschaft unterscheidet Europa jedenfalls seit dem

17. Jahrhundert von allen anderen Kulturen. Die Einzigkeit der modernen Wissenschaft innerhalb der Weltgeschichte möchten wir vergegenwärtigen.

Der Tatbestand der modernen Wissenschaften ist schon an Umfang, Reichtum und Mannigfaltigkeit des Erkennens ohne Vergleich mit aller früheren Geschichte. Die Geschichte dieser modernen Wissenschaft zeigt ein unerschöpfliches Bild. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis durch mathematische Theorie, seit Kepler und Galilei, ist wohl das auffälligste Neue und durch ihre Folgen in der Technik unerhört wirksam. Aber sie ist nur ein Glied in einem umfassenderen Prozeß des Erkennens. Die Entdeckungsfahrten führten zur ersten Erdumseglung und zu der Feststellung, daß bei der Fahrt in der Richtung nach Westen ein Tag verloren wurde. Das war vor erst 400 Jahren. Nie vorher hatte der Mensch um den Erdball gewußt in diesem Sinn der Realität (nicht bloß der Vermutung). Der erste Globus entstand. Wie in die Weite so ging die Erfahrung auf die Dinge in der Nähe. Die Anatomie des Menschen (Vesal)⁴⁰ wurde mit einer früher unbekanntem Forscherleidenschaft durch Leichensektionen ans Licht gebracht. Durch das Mikroskop zeigte sich Leeuwenhoek das Gewimmel im Wassertropfen. Im Fernrohr sah Galilei Niegesehenes an Planeten und Monden. Ausgrabungen brachten seit dem 18. Jahrhundert vergangene und vergessene historische Wirklichkeit zur Anschauung (Pompeji), ließen ganze Kulturen wieder entstehen (Ägypten, Babylonien), erfüllten

III Schliemanns Sehnsucht nach der Wirklichkeit des homerischen Zeitalters. Schrift- und Sprachentzifferungen machten die Menschen hörbar, die vor Jahrtausenden lebten. Die Vorgeschichte wurde durch Funde eine unbezweifelbare Wirklichkeit. Wir wissen heute mehr von der Geschichte der griechischen Anfänge, des vorderen Orients und Ägyptens als die Griechen selbst. Die Geschichte hat sich für den Blick um Jahrtausende in die Vergangenheit erweitert, die Erdgeschichte liegt vor Augen, die Tiefe des Sternenhimmels öffnet sich ins Unermeßliche. Die moderne Welt scheint überall Wissenschaften entstehen zu lassen, unabhängig voneinander, aber aus einem gemeinsamen Geist. In den Werkstätten der Maler und Architekten erwuchs Naturwissenschaft, der Seefahrt erwuchs die Geographie, dem Staatsinteresse die Wirtschaftswissenschaft: überall aus dem Antrieb, Nutzen für praktische Zwecke zu gewinnen, aber dann alsbald aus selbständigem Interesse an der Sache. In der Theologie erwuchs die historische Bibelkritik.

Dies endlos zu erweiternde Bild läßt uns nun fragen: Ist in dieser an Umfang unerhört gewachsenen modernen Wissenschaft etwas grundsätzlich Neues und Eigenes zu charakterisieren?

a. Charakteristik der modernen Wissenschaft

Wissenschaft hat drei unerläßliche Merkmale: Sie ist methodische Erkenntnis, ist zwingend gewiß und allgemeingiltig.

Wissenschaftlich weiß ich nur, wenn ich zugleich *der Methode* bewußt bin, durch die ich dies Wissen habe, es also begründen und in seinen Grenzen zeigen kann.

Wissenschaftlich weiß ich nur, was ich *zwingend gewiß* weiß.⁴¹ So weiß ich auch die Ungewißheit, die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit.

Wissenschaftlich weiß ich nur, was *allgemeingiltig* ist. Weil die Einsicht von jedem Verstand zwingend erfahren werden kann, breiten sich wissenschaftliche Erkenntnisse aus und bleiben sich dabei im Sinne gleich. Einmütigkeit ist ein Kennzeichen der Allgemeingiltigkeit. Wo Einmütigkeit aller Denkenden durch die | Zeiten hindurch nicht erzielt wird, da ist die Allgemeingiltigkeit fraglich. 112

Wissenschaft aber unter diesen Kriterien gab es schon innerhalb der griechischen Wissenschaften, wenn auch ihre reine Herausarbeitung eine bis heute unvollendete Aufgabe ist. Was ist unter Bewahrung dieser drei Momente die moderne Wissenschaft?

1) Die moderne Wissenschaft ist ihrem Geist nach *universal*. Es gibt nichts, das sich ihr auf die Dauer zu entziehen vermöchte. Was in der Welt vorkommt, wird der Beobachtung, Befragung, Untersuchung unterworfen, ob es Tatsachen der Natur, Handlungen und Aussagen der Menschen, ihre Schöpfungen und Schicksale sind. Auch die Religion, jede Autorität wird untersucht. Und nicht nur jede Realität, sondern auch jede Gedankenmöglichkeit wird zum Objekt. Es gibt keine Grenze des Fragens und Forschens.

2) Die moderne Wissenschaft ist grundsätzlich *unfertig*. Die Griechen kannten nicht die grenzenlos fortschreitende Wissenschaft, auch dort nicht, wo sie eine Zeitlang faktisch fortschritten in Mathematik, Astronomie, Medizin. Selbst die Forschung hatte bei den Griechen den Charakter, innerhalb eines Vollendeten zu operieren. Dieser Charakter eines Fertigseins kennt weder das universelle Wissenwollen noch die sprengende Kraft des Wahrheitswillens. Die Griechen bringen es einerseits nur zu Reflexionen grundsätzlichen Zweifels seit der Zeit der Sophistik, andererseits zum gelassenen Spiel einer Erkenntnis besonderer Dinge, mag diese auch so großartig sein wie bei Thukydides, Euklid,⁴² Archimedes. Die moderne Wissenschaft ist bewegt von der Leidenschaft, an die Grenzen zu gelangen, durch alle abschließenden Gestalten des Wissens hindurchzubrechen, immer wieder alles von den Grundlagen her zu revidieren. Daher die Umschläge im Durchbruch und zugleich die Bewahrung des faktisch Erworbenen als Glied des neuen Entwurfs. Es herrscht ein Bewußtsein des Hypothetischen, das heißt der Voraussetzungen, von denen man jeweils ausgeht. Alles ist dazu da, überwunden zu werden (denn die Voraussetzungen werden durch umfassendere Voraussetzungen begründet und relativiert), oder wenn es Tatbestände sind, mit ihnen weiterzuschreiten in der Kontinuität wachsender und tiefer dringender Erkenntnis.

| Dieses stets unfertige Erkennen ist seinem Sinn nach auf etwas gerichtet, das besteht und das vom Erkennen entdeckt wird. Während aber das Erkennen grenzenlos vorandringt, vermag es doch den ewigen Bestand des Seins im Ganzen nicht zu erfassen. Anders: es ist durch die Unendlichkeit des Daseienden, gerichtet auf das Sein, das es doch niemals erreicht, – und es weiß das durch Selbstkritik. 113

Weil der Erkenntnisinhalt grundsätzlich ungeschlossen und unschließbar ist (im Gegensatz zum griechischen Kosmos), liegt im Sinn dieser Wissenschaft das grenzen-

lose Weitergehen, und in ihrem Selbstbewußtsein der Fortschrittsgedanke. Daher kommt der beflügelnde Sinn der Wissenschaft, und dann ein Überfallenwerden von Sinnlosigkeit: wenn das Ziel nie erreicht werden kann und alle Arbeit als Stufe für die Nachfolgenden gilt, wozu dann die Mühe?

3) Moderne Wissenschaft findet *nichts gleichgiltig*, sie hält alles für wissenschaftlich, geht auf das Einzelne und das Kleinste, auf jeden Tatbestand als solchen. Es ist immer wieder erstaunlich, zu sehen, wie der moderne Europäer sich, so scheint es, in alles sonst Verachtete vertieft, nur weil es empirisch real ist. Die griechische Wissenschaft wirkt demgegenüber wie lieblos gegen die Realität, zufällig in ihrem Zugriff, gelenkt von Idealen, Typen, Gestalten, von einem Vorwissen, das sie über die meisten Realitäten hinweggehen läßt. Das gilt noch bei so minutiösem Verhalten zum empirischen Objekt, wie in manchen der hippokratischen Schriften.

Diese Hingabe an jedes Objekt, an den Zufall, an das Mißgestaltete so gut wie an das Wohlgestaltete, ruht in einem umgreifenden Selbstbewußtsein, das ebenso unruhig wie seiner gewiß ist. Es muß, es soll gewußt werden, was ist. Es darf nichts ausgelassen werden.

So ist modern die Breite der Zuwendung zu allem Erfahrbaren, die Vieldimensionalität der gemütlichen Ergriffenheit von allem, was in der Welt vorkommt.

4) Die moderne Wissenschaft, dem Einzelnen zugewandt, sucht ihre *allseitigen Zusammenhänge*. Sie kann zwar den Kosmos des Seins nicht ergreifen, wohl aber den Kosmos der Wissenschaften. Die Idee des Zusammengehörens aller Wissenschaften | läßt ein Un-
114 genügen an jedem vereinzelt Erkennen entstehen. Die moderne Wissenschaft ist nicht nur universal, sondern lebt hin auf die Einheit der Wissenschaften, die doch nie da ist.

Jede Wissenschaft ist bestimmt durch Methode und Gegenstand. Jede ist eine Perspektive in die Welt, keine erfaßt die Welt, jede trifft einen Ausschnitt der Wirklichkeit, nicht die Wirklichkeit, vielleicht eine Seite aller Wirklichkeit, nicht die Wirklichkeit im Ganzen. Es gibt besondere Wissenschaften, nicht die eine Wissenschaft als Wissenschaft vom Wirklichen. So ist alle Wissenschaft partikular, fachlich und spezialistisch, aber jede gehört zu einer Welt, die ohne Schranken ist und doch zusammengehalten wird.

Wie hängen die Wissenschaften zusammen und in welchem Sinne werden sie ein Kosmos?

Negativ ist das leichter zu erkennen als positiv: Die Einheit der Wissenschaften besteht nicht in der Einheit der durch sie erkannten Wirklichkeit. Sie treffen nicht in ihrer Gesamtheit die Wirklichkeit im Ganzen. Sie bilden keine Hierarchie durch zunehmende Annäherung an die Wirklichkeit. Sie bilden kein System als Einheit, die alles Wirklichen Herr wird.

Weltbilder, die das gesamte Wissen zusammenfassen sollen, sind zwar immer wieder und vergeblich versucht worden. Sie sind für die moderne Wissenschaft sinnwidrig. In ihnen wirkt der Kosmosgedanke der Griechen fort, störend für die echte Er-

kenntnis und falscher Ersatz für eine Philosophie, die ihrerseits heute erst rein, auf dem Grunde der Wissenschaften, aber aus anderem Ursprung und mit anderem Ziel wirklich werden kann.

Positiv läßt sich über den Zusammenhang etwa sagen:

Der Zusammenhang der Wissenschaften besteht durch die *Form des Erkennens*. Alle sind methodisch, denken in Kategorien, sind in ihrer partikularen Erkenntnis zwingend, aber damit zugleich beschränkt durch jeweilige Voraussetzungen und durch Abgrenzung des Gegenstandes.

Dann sind die Zusammenhänge durch den *Bezug* der Wissenschaften, die durch ihre Ergebnisse und Methoden sich gegenseitig helfen. Sie werden Hilfswissenschaften füreinander. Eine Wissenschaft wird Material der anderen.

| Sie liegen gemeinsam gegründet in dem subjektiven Antrieb *universalen Wissenswollens*.

115

Durch die führende Idee der besonderen Erkenntnisgebiete hindurch spricht eine Idee unbestimmbarer Einheit als *Anspruch* an die Offenheit für alles Wirkliche und Denkbare. Alle Wissenschaft ist *Weg*. Die Wege kreuzen sich, trennen sich, verbinden sich wieder, und zeigen nicht das Ziel. Aber alle wollen gegangen werden.

Die Wissenschaften sind in sich gegliedert – in Kategorien und Methoden – und auf einander bezogen. Unendliche Mannigfaltigkeit der Forschung und Idee der Einheit stehen in Spannung und treiben vom einen in das andere.

Der *systematische* Charakter des Wissens führt in dem modernen Erkennen statt zum Weltbild zum Problem des Systems der Wissenschaften. Das System der Wissenschaften ist beweglich, mannigfaltig in möglichen Ordnungen, offen. Aber daß es ständig auch Problem ist, und daß keine Wissensweise, kein Wissen ausgelassen werden soll, ist charakteristisch.

Objektiv ist das Bemühen um den Zusammenhang alles Wissens aus der Idee der Einheit der Wissenschaften sichtbar:

Lehrbücher als fruchtbare Antriebe bringen diese Systematik einzelner Wissenschaften (nicht das System fertiger Kenntnisse, durch das sie griechisch werden und vom modernen Niveau absinken).

Organisation der Materialien, der Nachschlagewerke, der Textausgaben, der Museen, der Laboratorien sorgen für Verfügbarkeit alles Wissens für den Suchenden.

Die Universitäten sind die Praxis allumfassenden Wissenschaftsbetriebes.

5) Die *Radikalität des Fragens* bis zum Äußersten – aber mit dem Anspruch, es in *konkreter Erkenntnis* zu vollziehen, nicht überspringend nur in letzten Allgemeinheiten zu spielen – ist in der modernen Wissenschaft aufs höchste gesteigert. Das Denken gegen den Augenschein (in der Antike begonnen in der Astronomie), aber nicht um ins Leere zu versinken, sondern damit gerade den Augenschein besser und unerwartet zu begreifen, wagt alles. Der Umgang mit dem Unvorstellbaren (in der Physik) durch die unanschauliche Mathematik ist ein Beispiel.

116 | Die Fähigkeit, sich von der Abrundung und Totalisierung eines Wissens immer wieder zu befreien, macht die zunächst paradoxesten Versuche neuer Hypothesen möglich, wie in der modernen Physik. Eine unerhörte Unbefangenheit des Versuchens wurde in Höhepunkten möglich. Die Frage geht noch einmal an jede Frage. Immer noch einmal wird nach unbemerkten Voraussetzungen gefragt. Und es werden im Spiel des vorbereitenden Erkennens die kühnsten Voraussetzungen versucht.

6) Man kann versucht sein, *bestimmte Kategorien* in ihrer Auswirkung als charakteristisch für moderne Wissenschaft anzusehen:

So das Unendliche als Grund der Antinomien, als Problem, das feinsten Differenzierung zugänglich, am Ende immer das Scheitern des Denkens zeigt.

So die Kausalkategorie, die nicht, wie bei Aristoteles nur zu einer Subsumtion der Erscheinungen unter die sauber bestimmten Modi der Kausalität und zu einer endgültigen Erklärung im Ganzen, sondern zu realer Untersuchung führt in immer bestimmten und partikularen Fragestellungen. Die Antwort auf die Frage erfolgt im griechischen Denken durch Überlegung und Plausibilität, im modernen durch Versuchen und fortschreitendes Beobachten. Eine Untersuchung heißt im alten Denken schon ein bloßes Nachdenken, im modernen erst ein Tun.

Aber keine Kategorie und kein Gegenstand sind das Charakteristische der modernen Wissenschaft, sondern die *Universalität* im Herausarbeiten *der Kategorien und Methoden*. Was mathematisch, physikalisch, biologisch, hermeneutisch, spekulativ möglich scheint, jede Form wird versucht, jeder Gegenstand ergriffen. Eine grenzenlos erweiterbare Kategorienwelt und eine entsprechend ungeschlossene Kategorienlehre sind die Folge.

Die Angemessenheit von Kategorien und Methoden wird das Problem, nicht der Vorzug irgendeiner. Wo es sich um Realität handelt, wird Erfahrung selbst verlässlich bestimmt. Wo Spekulation gehörig ist, wird diese mit dem Wissen um ihren Sinn souverän vollzogen. Verwechslungen zu vermeiden, ist das Entscheidende.

7) In der modernen Welt ist eine *wissenschaftliche Haltung* möglich geworden, die in allem, was begegnet, alsbald fragen, | untersuchen, prüfen und überlegen kann aus umfassender Vernunft. Diese Haltung wird nicht wissenschaftsdogmatisch, schwört nicht auf Ergebnisse und Grundsätze, nimmt Abstand von allen Sekten, Glaubens- und Überzeugungsgemeinschaften, um in der Wissenschaft den Raum des Erkennbaren frei zu halten.

Die wissenschaftliche Haltung⁴³ unterscheidet das zwingend Gewußte vom nicht zwingend Gewußten, will zugleich mit der Erkenntnis das Wissen um die Methode, damit um Sinn und Grenzen dieses Wissens haben, sucht uneingeschränkte Kritik. Sie drängt zur Klarheit des Bestimmten gegen das Ungefähre des allgemeinen Redens, verlangt Konkretheit des Begründens.

Wahrhaftigkeit des Menschen ist bedingt durch Wissenschaftlichkeit, wenn Wissenschaft einmal wirklich geworden ist. Daher ist sie ein Element der Menschenwürde und hat sie den Zauber des Hellwerdens der Welt. Daher kennt sie aber auch die Qual,

die im geistigen Verkehr durch die Unwissenschaftlichkeit blinden, seiner selbst unbewußten, darum leidenschaftlichen und kritiklosen Behauptens bewirkt wird. Sie läßt die Lebenslügen durchschauen. Ihrer Tapferkeit gilt das *sapere aude*.

Wer irgendwo durch eigenes Forschen wissenschaftlich ist, wird fähig, überall das eigentlich Wissenschaftliche zu verstehen. Zwar gibt es spezialistische Routine und faktische Leistungen ohne wissenschaftliche Haltung im Ganzen. Aber ohne irgendwo an der Wissenschaft selbst teilzunehmen, wird keine Wissenschaftlichkeit verläßlich sein.

b. Frage nach der Herkunft moderner Wissenschaft

Warum die neue Wissenschaft entstanden ist, das wird vielleicht unter mannigfachen Gesichtspunkten erleuchtet, nicht aber im letzten begriffen werden. Es ist wie alles geistig Schöpferische das Geheimnis der Geschichte.

Nichtssagend ist die Antwort durch die Begabung der nordischen Völker. Diese Begabung ist eben nur in diesem Effekt, nicht an anderen Zeichen erkennbar, also eine Tautologie.

| Vieles kam in den neueren Jahrhunderten zusammen, in der einmaligen Verflechtung von Bedingungen die neue Wissenschaft zu ermöglichen.

118

Man kann auf *soziologische* Bedingungen hinweisen: die Freiheiten der Staaten und Städte, – die Muße von Aristokraten und Bürgern, – die Chancen von Männern, die, obgleich arm, Förderung durch Mäzene fanden, – die Zerrissenheit der zahlreichen europäischen Staaten, die Freizügigkeit und die Emigrationsmöglichkeit, die Konkurrenz der Mächte und Männer, – die großen Berührungen Europas mit dem Fremden seit den Kreuzzügen, – der geistige Kampf zwischen Staaten und Kirche, das Rechtfertigungsbedürfnis aller Mächte in bezug auf Glaubensfragen, auf Rechtsfragen, überhaupt das Bedürfnis nach Begründungen der politischen Ansprüche und Interessen im geistigen Kampf, – die technischen Aufgaben in Werkstätten, – die Verbreitungsmöglichkeit durch Buchdruck mit der dadurch möglichen Steigerung von Austausch und Diskussion. Es war, als ob sich alles gegenseitig fördern und die Chancen zuspäulen mußte in dieser Entfaltung der Wissenschaften: Das Aufreißen der Erdoberfläche für technische Aufgaben brachte die Zufälle archäologischer und prähistorischer Funde. Die Habgier und Abenteuerlust brachte die Entdeckung aller Gebiete des Erdballs, bis erst spät rein sachliche Forschungsreisen unternommen wurden. Die Missionsaufgabe der Kirchen ließ die Seele fremder Völker und Kulturen entdecken, sich in ihren Geist vertiefen, so daß manchmal aus christlichen Missionaren Missionare für chinesischen oder indischen Geist in Europa wurden. Technische Fortschritte ließen unabsichtlich Hilfsmittel für ganz andere Zwecke entstehen, vom Buchdruck an bis zu den zahllosen Apparaten, die in fast allen Wissenschaften zu raffinierter Beobachtung, Tatsachenfeststellung, Wiederherstellung von Verlorenem geführt haben. Persönliche Liebhaberei, ja wie ein Spleen anmutende Leidenschaft Einzelner half der Er-

kenntnis, besonders durch spezielle Sammlungen (etwa von Flechten u. a.), durch besondere Geschicklichkeiten, sportartige Konkurrenz. Durch Absicht und ohne Absicht scheint eine alles, was es gibt, umfassende Arbeit vieler Menschen an einem im Grunde unbekanntem Ziel des Erkennens mitzuwirken. Erstaunlich ist das | Auftreten von Forschern unter völlig verschiedenen Bedingungen, in Italien, Deutschland, England, Frankreich. Forscher kamen aus entfernten Winkeln, aus eigenem Recht und eigenem Willen Aufgabe und Weg ergreifend, neue geistige Möglichkeiten begründend, – es ist die Frage: warum gab es in diesem Europa immer wieder solche Einzelne, voneinander Unabhängige, die sich trafen? – Warum blieben sie in Spanien, später in Italien, lange in Deutschland aus?

Soziologische Untersuchung wird einige Zusammenhänge aufdecken können. Fragen wir weiter nach den *Motiven*, die zu der modernen Wissenschaft geführt haben können.

Oft ist gesagt worden, die moderne Wissenschaft entspringe dem *Machtwillen*. Naturbeherrschung, Können, Nutzen, »Wissen ist Macht«, das gilt seit Bacon.⁴⁴ Er und Descartes⁴⁵ entwerfen eine technische Zukunft. Nicht grobe Gewalt zwar hilft gegen die Natur, sondern die Erkenntnis ihrer Gesetze. *Natura parendo vincitur*. Eigentliche Erkenntnis ist eine solche, die ihren Gegenstand hervorbringt und dadurch die Erkenntnis bewährt: »Ich erkenne nur, was ich machen kann.« Ein Schöpfungsbewußtsein des Könnens beflügelt diese Erkenntnis.

In solcher Deutung modernen Wissens ist zweierlei zu unterscheiden. Erstens: Das Machtbewußtsein, das im technischen Willen, im Bezwingen der Dinge sich äußert, auf das Ziel eines Könnens geht. – Zweitens: Der Erkenntniswille, der durchschauen will, wie die Natur verfährt. Der Forscher ist der Mann, der die Zeugen abhört (Kant). Es ist ein reiner Erkenntniswille auch ohne technischen Zweck.

In beidem liege das Aggressive, so hat man gemeint. Denn das noch nicht auf technische Macht abgestellte Erkennen dieser Art sei nicht das Schauen, Sichhingeben und Sicheinfügen des eigentlichen, liebenden Erkennens, sondern es sei schon ein Kämpfen und Bezwingen gegenüber dem Seienden, woraus das Verfügen sachgemäß folge.

Dem ist nun durchaus zu widersprechen, schon aus der Anschauung der Seelenhaltung der großen Forscher: Ihnen eignet ein Sinn für Notwendigkeit. Sicheinfügen in die Natur ist gerade ein Ethos des Naturforschers gewesen. Aber er will wissen, was sie tut und was geschieht. Denn etwas ganz anderes als Aggressivität und Machtwille ist dieser Wille zum Wissen, diese Freiheit des Wissenden, der nicht blind, sondern sehend erleidet, duldet und lebt. Das ist ein Wille zur Macht nicht als Herrschaft, sondern als innere Unabhängigkeit. Diese Freiheit des Bewußtseins des Wissenden vermag gerade die Tatsächlichkeit rein zu ergreifen als echte Chiffre des Seins. – Nicht Aggressivität liegt in dem Ethos des zwingenden, allgemeingiltigen Wissens – im Unterschied vom Plausiblen, Ungefährlichen, Fließenden, schließlich Beliebigen –, sondern Wille zur Klarheit und Verlässlichkeit.

Insbesondere gilt das Forschen durch Experiment als aggressiv. Im Unterschied vom einfachen Anschauen wird in dem Wechsel von theoretischem Entwurf und Verifikation durch Experiment eine Einsicht erzielt, die nicht nur verlässlich ist, sondern immer tiefer eindringt in die Gesetzlichkeit bewußtlosen Geschehens. Nicht Aggression, sondern Frage an die Natur ist das Motiv.

Nun aber kann das, was die moderne Wissenschaft tut, mißverstanden und mißbraucht werden. Daher haben Macht- und Zerstörungswillen, selber ungeschichtlich und stets auf dem Sprunge, sich auch der Wissenschaft bemächtigt zu Aggressivität im Reden, im Tun, in der Anwendung, aber immer so, daß die Wissenschaft dabei verloren geht.

Das Schaurigste waren Experimente am Menschen. Daß am Menschen keine Experimente gemacht werden dürfen ohne dessen Einsicht und Zustimmung, – weswegen gefährliche Experimente nur vom Forscher an sich selbst gemacht werden sollen –, das folgt zwar nicht aus dem Sinn der Wissenschaft, sondern aus den Grundsätzen der Humanität und der Menschenrechte.

Ein indischer Fürst vor zwei Jahrtausenden machte Experimente an Verbrechern, etwa folgendes: »Ihr sollt den Mann noch lebendig in eine Kufe setzen, diese mit dem Deckel verschließen, mit feuchten Fellen überziehen, eine dicke Lehmschicht auftragen und dann in den Backofen einlegen und Feuer anmachen. – So geschah es. Als wir nun wußten: der Mann ist tot, wurde die Kufe hervorgeholt, aufgeschlagen, der Deckel entfernt, und wir sahen behutsam hinein, ob wir wohl den entweichenden Lebensgeist wahrzunehmen vermöchten: aber wir haben keinen entweichenden Lebensgeist bemerkt.« Das ist eine Analogie zu den Menschenexperimenten der Nationalsozialisten. Diese haben mit | der modernen Wissenschaft als solcher nichts zu tun, sondern gehören zu dem Mißbrauch, der, wie mit allem von Menschen Hervorgebrachten, auch mit der Wissenschaft getrieben werden kann.

121

Anders als mit dem ungeschichtlichen Machtwillen liegt es mit geschichtlich bestimmten Motiven. Vielleicht ist die Entstehung der modernen Wissenschaft nicht denkbar ohne die Seelenverfassung und die Antriebe, die in der *biblischen Religion* ihren geschichtlichen Grund haben. Drei die Forschung zum äußersten vorantreibenden Motive scheinen aus ihr zu kommen:

1) Das *Ethos* der biblischen Religion fordert *Wahrhaftigkeit* um jeden Preis. Die Wahrhaftigkeit wurde durch sie auf den Gipfel und zugleich in ihre ganze Problematik getrieben. Der von Gott geforderte Wahrheitsanspruch läßt das Erkennen nicht als ein Spiel treiben, nicht als edle Beschäftigung der Muße, sondern als einen Ernst, der im Erkennen einen Beruf sieht, in dem es um alles geht.

2) Die Welt ist *Schöpfung Gottes*. Der Grieche erkennt den Kosmos als das Vollkommene und Geordnete, als das Vernünftige und Gesetzmäßige, als das ewig Bestehende. Das Andere ist ihm nichts, ist Materie, nicht wißbar und nicht wissenswert. Wenn aber die Welt Gottes Schöpfung ist, dann ist alles, was ist, als Schöpfung Gottes auch wissenswert, gibt es nichts, was nicht gekannt und gewußt werden müßte. Erkennen ist

wie ein Nachdenken der Gedanken Gottes. Und Gott ist – nach Luthers Wort – als Schöpfer auch im Darm einer Laus gegenwärtig. Der Grieche bleibt stecken in geschlossenen Weltbildern, in der Schönheit seines gedachten Kosmos, in der logischen Durchsichtigkeit des gedachten Ganzen; er läßt sich entweder alles in Schematen von Stufen und Ordnungen gruppieren, oder er läßt durch Syllogismen das Gedachte sich in Zusammenhänge schließen, oder er begreift ein ewiges gesetzliches Geschehen. Nicht nur Aristoteles und Demokrit, sondern auch Thomas⁴⁶ und auch Descartes¹ gehorchen diesem wissenschaftslähmenden griechischen Antrieb zur geschlossenen Gestalt.

122 Ganz anders der neue Antrieb, der sich dem All des Geschaffenen ohne Grenzen offenhalten will. Aus ihm drängt das Erkennen gerade auf dasjenige Wirkliche, das mit den bis dahin | gefundenen Ordnungen und Gesetzen nicht stimmt. Im Logos selbst erwächst der Drang, sich ständig zum Scheitern zu bringen, aber nicht, um sich preiszugeben, sondern um sich in neuer, erweiterter, erfüllterer Gestalt zurückzugewinnen, und diesen Prozeß in eine unerfüllbare Unendlichkeit fortzusetzen. Diese Wissenschaft entspringt dem Logos, der sich nicht in sich schließt, sondern dem Alogon aufgeschlossen in dieses selbst eindringt dadurch, daß er sich ihm unterwirft. Die ständige – nie aufgehörende – Wechselwirkung zwischen Entwurf der theoretischen Konstruktion und experimenteller Erfahrung ist das einfache und große Beispiel und Symbol dieses universalen Prozesses aus der Zündung zwischen dem Logos und dem Alogon.

Dem neuen Erkenntnisdrang ist die Welt auch nicht mehr schlechthin schön. Diese Erkenntnis geht auf das Schöne und auf das Häßliche, auf das Gute und auf das Schlechte. Zwar gilt am Ende: Omne ens est bonum, nämlich als Geschaffensein durch Gott. Dieses Gutsein ist aber nicht mehr die griechische, sichtbare und sich genügende Schönheit, sondern es ist nur gegenwärtig in der Liebe zu allem Daseienden als von Gott Geschaffenen, infolgedessen auch im Zutrauen zum Sinn der Forschung; das Wissen um das Geschöpfsein alles Weltlichen gibt die Ruhe vor den Abgründen der Wirklichkeit in der Unruhe des grenzenlos infragestellenden und damit vorandrängenden Forschens.

Das erkannte und erkennbare Weltsein ist als Geschaffensein aber doch ein Sein zweiten Ranges. Daher ist die Welt an sich bodenlos, denn sie hat ihren Grund in einem Andern, im Schöpfer, sie ist an sich nicht geschlossen und daher auch nicht in sich schließbar für die Erkenntnis. Das Weltsein läßt sich nirgend als endgiltige, absolute Wirklichkeit fassen, weist stets auf ein anderes.

Der Schöpfungsgedanke macht das Geschaffene als von Gott geschaffen liebenswert und ermöglicht dadurch eine vorher nicht da gewesene Wirklichkeitsnähe. Aber er erzeugt zugleich die größte Distanz zu dem Sein, das doch nur Geschaffensein, nicht das Sein selbst, nicht Gott ist.

¹ Meine Schrift: *Descartes und die Philosophie*, Berlin 1937, Französische Übersetzung *Descartes et la Philosophie*, Paris 1938.

3) Die Wirklichkeit der Welt ist voller Grauen und Entsetzen für den Menschen. »So ist es« muß sein Wahrheitswille feststellen. Wenn aber *Gott* der Weltschöpfer ist, wird er *gleichsam* | *haftbar gemacht* für seine Schöpfung. Die Frage nach der Rechtfertigung Gottes wird in Hiob zu einem Ringen um die Gottheit im Wissen um die Weltwirklichkeit. Es ist ein Ringen gegen Gott für Gott. Gottes Dasein ist unbezweifelt. Gerade daß er unbezweifelt ist, steigert dieses Ringen. Es würde aufhören, wenn der Glaube erloschen ist.

123

Dieser Gott mit seinem unbedingten Wahrheitsanspruch will nicht durch Illusionen ergriffen werden. Er verwirft die Theologen, die Hiob⁴⁷ durch gedankliche Sophismen trösten und ermahnen wollen. Dieser Gott verlangt das Wissen, dessen Inhalt immer wieder gegen ihn selbst Anklage zu erheben scheint. Daher das Wagnis des Erkennens, die Forderung bedingungslosen Erkennens, – und zugleich die Scheu davor. Es ist eine Polarität, als ob zugleich gehört werde: Gottes Wille ist uneingeschränkte Forschung; Forschung ist Gottesdienst – sie ist ein Antasten Gottes: es soll nicht alles enthüllt werden.

Dieses Ringen geht ineins mit dem Ringen des forschenden Menschen gegen das Eigene, gegen das Liebste und Wünschbarste, gegen die Ideale und Grundsätze: sie alle müssen geprüft und neu bewährt oder verwandelt werden. Wie Gott nicht wahrhaft geglaubt wird, wenn er nicht die Fragen erträgt, die aus den Tatbeständen der Wirklichkeit erwachsen und wie das Gottsuchen ein Schwermachen im Sichversagen der Illusionen ist, so ist der echte Forschungswille das Ringen mit den eigenen Wünschen und Erwartungen.

Dieses Ringen findet seine letzte Bewährung im Ringen des Forschers gegen seine eigenen Thesen. Es ist das entscheidende Merkmal des wissenschaftlichen Menschen geworden, daß er im Forschen seine Gegner sucht, am stärksten die, die alles in Frage stellen durch konkrete und bestimmte Gedanken. Etwas scheinbar Selbsterstörerisches wird hier produktiv. Und es ist das Merkmal des Verlustes der Wissenschaft, wenn Diskussion gemieden, gar verworfen wird, wenn man sein Denken in gesinnungsgleichen Kreisen beschränkt und zerstörende Aggressivität in unbestimmten Allgemeinheiten nach außen wendet.

| c. *Verkehrungen und Aufgaben moderner Wissenschaft*

124

Die Wissenschaft, erst seit drei Jahrhunderten, zunächst langsam und sprungweise, dann schnell und kontinuierlich in Zusammenarbeit der Forscher aller Weltteile entfaltet, ist unumgängliches Schicksal und Chance geworden.

Die Wissenschaft ist heute allgemein verbreitet, anerkannt; jeder glaubt an ihr teilzuhaben. Aber reine Wissenschaft und Klarheit wissenschaftlicher Haltung sind zugleich ungemein selten. Es gibt die Masse wissenschaftlicher Ergebnisse, die einfach hingenommen werden; es gibt die Fülle spezialistischen Könnens ohne Teilnahme an

universaler Wissenschaftlichkeit; es gibt den breiten Strom der Vermischungen von Wissenschaft mit unwissenschaftlichen Elementen. Aber die eigentliche Wissenschaftlichkeit, die universale Erkenntnishaltung, die verlässliche methodische Kritik, das reine, forschende Erkennen ist in unserer Welt nur eine schmale Linie im Gewirr der Verkehrungen.

Wissenschaft ist nicht ohne weiteres zu erwerben. Die überwältigende Mehrzahl der Menschen hat von Wissenschaft noch kaum eine Ahnung. Das ist der Bruch im Bewußtsein unseres Zeitalters. Die Wissenschaft ist nur wenigen Menschen eigen. Sie ist ein Grundzug des Zeitalters und doch mit ihrem eigentlichen Wesen noch geistig ohnmächtig, weil die Masse der Menschen nicht in sie eintritt, wenn sie sich der technischen Ergebnisse bemächtigt oder abfragbare Lernbarkeiten dogmatisch aufnimmt.

Wissenschaft hat in unserem Zeitalter ein ungeheures Ansehen genossen. Man erwartete alles von ihr: die durchdringende Erkenntnis allen Seins und Hilfe in aller Not. Die falsche Erwartung ist der Wissenschaftsaberglaube,⁴⁸ die folgende Enttäuschung führt zur Wissenschaftsverachtung. Das dunkle Sichverlassen auf etwas, über das man Bescheid wisse, ist Aberglaube, die Erfahrung des Versagens führt zur Verachtung des Wissens. Beides hat mit der Wissenschaft selbst nichts zu tun. So ist zwar Wissenschaft die Signatur des Zeitalters, aber in einer Gestalt, in der sie nicht mehr Wissenschaft ist.

Der Weg dieses Irrrens ist folgender: Im Forschen machen wir die Voraussetzung von der Erkennbarkeit der Welt. Denn ohne | diese Voraussetzung wäre jede Forschung sinnlos. Aber diese Voraussetzung kann zweierlei bedeuten: erstens die der Erkennbarkeit von Gegenständen in der Welt, zweitens die der Erkennbarkeit der Welt im Ganzen. Nur die erste Voraussetzung trifft zu, und man kann nicht wissen, wie weit man mit dem Erkennen in der Welt noch kommen wird. Die zweite Voraussetzung dagegen trifft nicht zu. Daß sie falsch ist, zeigt sich an radikalen Schwierigkeiten, welche zwar der inhaltlichen Forschung keine Schranken setzen, wohl aber die Grenze des Wissens zeigen, nämlich die Grenze, daß die Welt im Ganzen als eine einzige geschlossene sich dem Erkennen nicht nur entzieht, sondern daß es die Welt im Sinne widerspruchsfreier Denkbareit und Erfahrbarkeit für uns überhaupt nicht gibt. Diese Grenzen werden deutlich, wenn man die falsche Voraussetzung von der Erkennbarkeit des Weltganzen am Tatbestand der Forschung scheitern sieht. Die Einsicht in den Irrtum ist gar nicht leicht. Der Irrtum ist in der modernen Wissenschaft als vermeintlicher Philosophie angelegt und seit Descartes vollzogen. Es ist daher heute noch die große und dringende Aufgabe, Sinn und Grenze der modernen Wissenschaft rein zu erfassen.

Eine verführende Folge der falschen Wissenschaftsauffassung, daß die Welt im Ganzen und im Prinzip erkennbar sei, ist gewesen, daß man sie grundsätzlich als für schon erkannt hielt. Die Meinung entstand, es sei nur Sache des guten Willens, nunmehr auf Grund der Erkenntnis für die Menschheit die richtige Welteinrichtung herzustellen, die einen Dauerzustand von Wohlfahrt und Glück ermöglichte. Damit ist in den letzten Jahrhunderten ein neues Phänomen in die Geschichte getreten. Der

Wille, nicht bloß in der Welt, innerhalb der im Ganzen unübersehbaren menschlichen Zustände sich durch Erkenntnis sinnvoll zu helfen, sondern aus der Erkenntnis des Ganzen (deren Vorhandensein bei den vergötterten Wissenschaftlern vorausgesetzt wird) die Welt im Ganzen allein aus dem Verstand in Ordnung zu bringen.

Dieser typisch moderne Aberglaube erwartet, was die Wissenschaft nicht leisten kann. Er nimmt vermeintliche wissenschaftliche Totalanschauungen der Dinge für endgültige Erkenntnis. Er nimmt Resultate kritiklos an, ohne den Weg zu kennen, auf dem sie methodisch gewonnen werden, und ohne die Grenzen | zu kennen, innerhalb 126 derer jeweils die wissenschaftlichen Resultate Geltung haben. Er faßt alle Wahrheit und alle Wirklichkeit auf als ein für unseren Verstand Verfügbares. Er hat ein absolutes Vertrauen zur Wissenschaft und gehorcht fraglos ihrer Autorität, die durch offizielle Instanzen der Sachverständigen ausgeübt wird.

Wenn nun aber dieser Wissenschaftsaberglaube enttäuscht wurde, so ist im Rückschlag eine Verwerfung der Wissenschaft erfolgt und eine Berufung auf Gefühl, Instinkt, Triebe. Alles Unheil wird dann der Entwicklung der modernen Wissenschaft zugeschrieben. Solche Enttäuschung ist unvermeidlich, wenn der Aberglaube Unmögliches erwartet hatte. Die richtigen Einrichtungen gelingen nicht, die schönsten Pläne scheitern, Katastrophen der menschlichen Zustände treten ein, deren Ausmaß um so unerträglicher empfunden wird, als die Erwartung endgültigen Fortschritts bestand. Symbolisch aber für das durch Wissenschaft überhaupt Mögliche bleibt, daß der Arzt trotz seines heute unerhört gesteigerten Könnens weder alle Krankheiten zu heilen noch den Tod zu verhindern vermag. Der Mensch stößt immer wieder an seine Grenzen.

In dieser Situation kommt es darauf an, jene echte Wissenschaft zu eigen zu gewinnen, die ebenso klar das Wißbare weiß, wie sie entschieden ihrer Grenzen sich bewußt ist. Nur so ist den zweifachen Irrungen des Wissenschaftsaberglaubens und des Wissenschaftshasses zu entgehen. Was aus dem Menschen wird, das wird entscheidend dadurch bestimmt, ob es gelingt, die Wissenschaft durch die Zeiten hindurch zu bewahren, zu vertiefen, in immer mehr Menschen zur Wirklichkeit zu bringen.

Die Sorge darf nicht leicht genommen werden. Denn die eigentliche, umfassende Wissenschaft ist gebunden an die geschichtlich bedingte Struktur einer tiefen Seele. Sie ruht auf einem sehr verletzlichen, keineswegs durch verlässliche Dauer durch Generationen garantierten Grunde. Diese Wissenschaft entspringt einer Verwicklung der Motive, so verschlungen, daß bei Wegfall eines einzigen die Wissenschaft selbst lahm oder leer wird; die Folge ist, daß in der modernen Welt in allen Jahrhunderten Wissenschaft als Wirklichkeit wissenschaftlicher Gesamthaltung stets selten war und vielleicht seltener geworden ist. Der beherr[schende] Lärm der Ergebnisse in der Gestaltung der materiellen Welt und in den Wendungen der auf dem ganzen Erdball geredeten »aufgeklärten« Weltanschauung kann nicht darüber täuschen, daß die Wissenschaft, dieses scheinbar Geläufigste, das Allerverborgenste ist. Der moderne 127

Mensch als solcher weiß zumeist gar nicht, was Wissenschaft ist, hat nicht eigentlich erfahren, was zu ihr treibt. Selbst die Forscher, die auf ihrem Fachgebiet noch Entdeckungen machen, – unbewußt eine von anderen Mächten in Gang gebrachte Bewegung eine Weile fortsetzend –, wissen oft nicht, was Wissenschaft ist, und verraten es in ihrem Verhalten außerhalb jenes kleinen Gebietes, in dem sie noch Meister sind. Moderne Philosophen reden über Wissenschaft, als ob sie sie kennen, und lassen sie dann gar zu einer historisch vorübergehenden Irrung der Weltanschauung werden. Selbst Philosophen von der Größe Hegels wissen kaum etwas von dieser Wissenschaft.

II. DIE MODERNE TECHNIK

Heute ist das Bewußtsein uns allen gemeinsam, an einer Wende der Geschichte zu stehen, die man vor hundert Jahren noch mit dem Untergang der antiken Welt verglich, dann aber tiefer und tiefer spürte als das große Verhängnis nicht nur Europas oder des Abendlandes, sondern der Welt. Es ist das technische Zeitalter mit allen Konsequenzen, die nichts bestehen zu lassen scheinen, was der Mensch sich in Jahrtausenden an Arbeitsweisen, Lebensform, Denkungsart, an Symbolen erworben hat.

Der deutsche Idealismus Fichtes,⁴⁹ Hegels und Schellings⁵⁰ interpretierte die eigene Zeit als die tiefste Geschichtswende, und zwar durch Auffassung der christlichen Achsenzeit, die nun erst zur endgültigen Wende oder Vollendung führe. Es war der Übermut einer geistigen Selbsttäuschung. Jetzt dürfen wir vergleichend mit Bestimmtheit sagen: die Gegenwart ist keine zweite Achsenzeit. Vielmehr in schärfstem Kontrast zu dieser ist sie ein katastrophales Geschehen zur Armut hin an Geist, Menschlichkeit, Liebe und Schöpferkraft, wobei nur eines, die Produktion von Wissenschaft und Technik allerdings auch im Vergleich zu allem Früheren einzig groß ist.

128 | Aber was für eine Größe ist das? Wir verstehen das Glück der Entdecker und Erfinder, wir sehen sie zugleich als Funktionäre in der Kette eines im Grunde anonymen Schöpfungsprozesses, in der ein Glied ins andere sich fügt und die Beteiligten nicht als Menschen, nicht in der Größe einer allumfassenden Seele wirken. Trotz hohen Ranges schöpferischer Einfälle, geduldiger und zäher Arbeit, Wagemut in theoretisch versuchenden Entwürfen, kann das Ganze wirken wie ein Hineingezogensein des Geistes selber in den technischen Prozeß, der sogar die Wissenschaften sich unterwirft – und dies steigend von Generation zu Generation. Darum die erstaunliche Torheit so mancher Naturforscher außerhalb ihres Fachgebiets, die Ratlosigkeit so vieler Techniker außerhalb der Aufgaben, die für sie, aber gar nicht an sich die letzten sind, darum die heimliche Glücklosigkeit dieser unmenschlicher werdenden Welt.

Suchen wir nach einer Analogie für unser Zeitalter, so finden wir sie nicht in der Achsenzeit, sondern eher noch in einem anderen technischen Zeitalter, von dem wir keine Überlieferung haben, dem Zeitalter der Erfindung von Werkzeugen und Feuer-

benutzung, als der Mensch mit einem Ruck im Ganzen völlig neue Bedingungen seiner Möglichkeiten fand. Die langen folgenden Zeiten bloßen Wiederholens und Erweiterns und im Grunde doch Gleichbleibens sind überholt. Daher gibt es in dem abgelaufenen Jahrhundert und noch heute das enthusiastische Bewußtsein ungeheurer, noch nie dagewesener Möglichkeiten in jeder Beziehung des Menschseins. Und daher haben wir auch zu dem Geschehen unserer Zeit keinen historisch überlieferten Vergleich. Darum sehen wir uns heute, uns mißverstehend, im Technischen als Schöpfer des Heils auf Erden ohnegleichen, – oder wir sehen uns in unserer geistigen Verlorenheit ebenso ohnegleichen. An nichts Historischem können wir uns messen.

Wenn eine neue Achsenzeit kommt, so kann sie nur in der Zukunft liegen, so wie die erste Achsenzeit den entdeckenden Grundlegungen des menschlichen Lebens, die es endgültig von allem Tierischen scheidet, dem prometheischen Zeitalter, erst viel später gefolgt ist. Diese neue Achsenzeit, die vielleicht uns bevorsteht, die eine einzige, die Erde umspannende Wirklichkeit würde, liegt unvorstellbar vor uns. Sie in der Phantasie vorwegzunehmen, würde bedeuten, sie zu schaffen. Niemand kann wissen, was sie bringen wird.

129

* * *

Technik ist das Verfahren der Naturbeherrschung durch den wissenschaftlichen Menschen für den Zweck, sein Dasein zu gestalten, um sich von Not zu entlasten und die ihn ansprechende Form seiner Umwelt zu gewinnen.⁵¹ Wie die Natur durch die Technik des Menschen aussieht und wie sein technisches Verfahren auf den Menschen zurückwirkt, das heißt, wie die Art seiner Arbeit, seiner Arbeitsorganisation und seiner Umweltgestaltung ihn selber verändert, das ist eine Grundlinie in der Geschichte.

Aber erst die moderne Technik hat dies als das Verhängnis des Menschen fühlbar gemacht. Gegenüber der relativen Stabilität der technischen Zustände seit Jahrtausenden geschah seit dem Ende des 18. Jahrhunderts eine Revolution der Technik und damit des menschlichen Daseins im Ganzen, eine Revolution, deren Geschwindigkeit sich bis heute ständig gesteigert hat. Karl Marx⁵² hat dies zuerst in großem Stile erkannt.

Die Naturgebundenheit des Menschen wird durch die moderne Technik auf neue Weise offenbar. Durch gewaltig gesteigerte Naturbeherrschung droht sie den Menschen selbst auf früher unerwartete Weise zu überwältigen. Die Natur wird durch die Natur des technisch arbeitenden Menschen erst recht zum Tyrannen des Menschseins. Es droht die Gefahr, daß der Mensch in der zweiten Natur, die er technisch als die seine hervorbringt, erstickt, während er gegenüber der unbewältigten Natur in seinem ständigen leiblichen Mühen um sein Dasein vergleichsweise frei scheinen kann.

Die Technik hat das tägliche Dasein des Menschen in seiner Umwelt radikal verwandelt, hat Arbeitsweise und Gesellschaft in neue Bahnen gezwungen: in den Massenbetrieb, in die Verwandlung des gesamten Daseins in eine technisch vollzogene Maschinerie, des Planeten in eine einzige Fabrik. Damit geschah und geschieht die

Ablösung des Menschen von jedem Boden. Er wird Erdbewohner ohne Heimat. Er verliert die Kontinuität der Tradition. Der Geist reduziert sich auf Lernbarkeiten und Abrichtung zu brauchbaren Funktionen.

130 | Diese Zeit der Verwandlung ist zunächst ruinös. Wir leben heute in der Unmöglichkeit, eine rechte Lebensform zu finden. Aus der Welt kommt wenig Wahres und Verlässliches mehr entgegen, das den Einzelnen in seinem Selbstbewußtsein tragen könnte.

Des Einzelnen bemächtigt sich daher entweder eine tiefe Unzufriedenheit mit sich selbst, oder er gibt sich selbstvergessen preis, um Funktion in der Maschine zu werden, gedankenlos seinem vitalen Dasein, unpersönlich geworden, sich zu überlassen, den Horizont von Vergangenheit und Zukunft zu verlieren und einzuschrumpfen auf eine enge Gegenwart, sich selber untreu, austauschbar und brauchbar für alle verlangten Zwecke, gebannt durch unbefragte, ungeprüfte, unbewegte, undialektische, leicht wechselnde Scheingewißheiten.

Wer aber die Unzufriedenheit als Unruhe in sich bewahrt, wird sich selber ständig falsch. Er muß in Masken leben, und die Masken wechseln nach der Situation und nach den Menschen, mit denen er umgeht. Er spricht durchweg im »als ob«, und gewinnt sich selber nicht, weil er in allen Masken am Ende nicht weiß, wer er eigentlich ist.

Wenn kein Boden trägt, – wenn kein Widerhall ist für das eigentliche Selbstsein, – wenn keine Verehrung mehr stattfindet, weil Masken und Hülsen keine Verehrung bewirken, sondern nur fetischistische Vergötterung ermöglichen, – wenn Menschen mich nicht zum Aufschwung bringen durch die verborgen aus ihrem Dasein sprechende Forderung ihres Selbstseins, – dann wird die Unruhe zur Verzweiflung, die von Kierkegaard und Nietzsche prophetisch durchlebt und zur hellsten Aussprache in ihrer Interpretation des Zeitalters gekommen ist.⁵³

131 Mit all dem ist ein Abreißen der Geschichte erfolgt, eine Zerstörung oder ein Versinkenlassen des Vergangenen in einem Maße, daß alle Analogien und Vergleiche aus den historischen Jahrtausenden fehlen. Wenn nur der erste Anfang der Entstehung des Feueranzündens und des Werdens der Werkzeuge vergleichbar ist, so scheint die Entdeckung der Atomenergie in der Tat wie eine Analogie zur Entdeckung des Feuers: eine ungeheure Möglichkeit und eine ungeheure Gefahr. Aber von jenen Anfangszeiten wissen wir nichts. Wie damals fängt die Mensch|heit etwas von vorn an, – oder sie wird sich unter gewaltigen Zerstörungen ins Grab der Bewußtlosigkeit legen.

Wegen der Größe der Frage, was damit aus dem Menschen werden kann, ist die Technik heute vielleicht das Hauptthema für die Auffassung unserer Lage. Man kann den Einbruch der modernen Technik und ihrer Folgen für schlechthin alle Lebensfragen gar nicht überschätzen. Man hält in Blindheit über diesen Tatbestand bei gewohntem historischen Denken eine falsche Kontinuität mit dem Vergangenen fest, macht schiefe Vergleiche unseres Daseins mit dem Gewesenen. Bei aller Heranziehung historischer Parallelen zu unserem Zeitalter muß immer die Frage bleiben, ob der radikale Unterschied, der die Folge unserer Technik ist, berücksichtigt wurde. Dann kann im

Vergleichen allerdings auch um so deutlicher werden, was im Menschen immer wiederkehrt, was die bleibenden menschlichen Grundverhältnisse sind. Es ist die Frage, was von der Verwandlung der Technik unberührt bleibt oder sich doch ihr zum Trotz elementar wiederherstellt.

Was nur im allgemeinen charakterisiert und behauptet wurde, das ist nun näher und deutlicher zu fassen. Wir wollen zunächst von Technik und Arbeit sprechen, die jederzeit zum Menschen gehören, um darin dann durch Vergleich die Tiefe des Einschnitts durch die moderne Technik und Arbeit anschaulich zu begreifen.

a. Wesen der Technik

1. Definition der Technik

Technik als Mittel: Technik entsteht durch Zwischenschiebung von Mitteln zur Erreichung eines Zieles. Unmittelbare Tätigkeiten, wie Atmen, Sichbewegen, Nahrungsaufnahme heißen noch nicht Technik. Erst wenn sie fehlerhaft geschehen, und man absichtlich Veranstaltungen trifft, sie richtig zu vollziehen, spricht man von Atemtechnik usw. Folgende Charaktere der Technik sind wesentlich:

Verstand: Technik beruht auf Verstandesarbeit, auf Berechnen in Verbindung mit einem vorgreifenden Fühlen und Erraten von Möglichkeiten. Sie denkt in Mechanismen, verwandelt in Quantitäten und Relationen. Sie ist ein Teil der Rationalisierung überhaupt.

132

Macht: Technik ist ein Können, dessen Verfahren in bezug auf das Ziel äußerlich ist. Dieses Können ist Machen und Verfügen, nicht Schaffen und Wachsenlassen.

Indem die Technik Naturkraft gegen Naturkraft ansetzt, beherrscht sie die Natur indirekt durch die Natur selber. Diese Herrschaft beruht auf Wissen. In diesem Sinne sagt man: Wissen ist Macht.

Sinn der Technik: Die Macht über die Natur hat ihren Sinn nur durch menschliche Zwecke: Daseinserleichterung, Verminderung des täglichen Mühens um die physischen Daseinsvoraussetzungen, Gewinn von Muße und Bequemlichkeit. »Der Sinn der Technik ist Freiheit gegenüber der Natur.« Sie soll den Menschen befreien aus seiner tierischen Verhaftung an die Natur mit ihrer Not, ihrer Drohung, ihrer Fesselung. Daher ist das Prinzip der Technik das zweckhafte Tun an Stoffen und Kräften im Dienste der menschlichen Bestimmung. Der technische Mensch nimmt das Vorgefundene nicht einfach hin. Er sieht die Dinge in Hinsicht auf ihren Dienstwert für menschliche Zwecke und sucht die Annäherung ihrer Formen als Dienstformen an die Besonderheit dieser Zwecke (Dessauer).⁵⁴

Aber das genügt noch nicht dem Sinn der Technik. Die Mittelhaftigkeit, das Machen der Werkzeuge, steht unter der Idee einer Einheit, nämlich der Einheit der menschlichen, in ihrer Geschlossenheit sich stets erweiternden Umweltgestaltung. Das Tier findet seine Umwelt vor, an die es bewußtlos gebunden ist. Der Mensch bringt

in dieser auch ihm eigenen Gebundenheit darüber hinaus seine Umwelt ins Unbegrenzte hervor. Das Leben in einer zugleich von ihm hervorgebrachten Umwelt ist das Kennzeichen seines Menschseins. Er findet im Hervorgebrachten sich selber nicht nur durch Befreiung von Not, sondern im Angesprochensein durch Schönheit, Angemessenheit, Form des Hervorgebrachten. Er vermehrt seine Realität mit der Weite seiner Umwelt.

Arten der Technik: Man unterscheidet Kraft schaffende Technik und Güter schaffende Technik. Arbeitskraft verschafft sich der Mensch z. B. durch Tiere, die er abrichtet, durch Wind- und Wassermühlen, Güter schaffende Technik macht Eigentümliches | möglich, wie Spinnen, Weben, Töpfern, Bauen, medizinische Heilmittel.

Dessauer führt aus, wie die Technik weiter nicht nur Mittel schafft zur Erreichung eines vorher gesetzten Ziels, sondern wie sie Gebilde hervorbringt, bei deren Erfinden sich niemand dessen bewußt ist, was mit ihnen weiter geschaffen werden kann, so z. B. mit Musikinstrumenten, Buchdruck. Hier werden technische Schöpfungen gleichsam Schlüssel, um Räume zu öffnen für das Tun des Menschen, so daß er sein Wesen erweitert und neue Entdeckungen machen kann.

Technik nennen wir durchweg das Operieren mit Stoffen und Kräften der Natur zwecks Hervorbringung nützlicher Gegenstände und Wirkungen. Erst in Analogie dazu spricht man von Technik auch bei allem anderen planmäßigen Vorgehen, sofern es zu Einrichtungen und mechanischen Wiederholbarkeiten führt, so in der Organisation menschlicher Beziehungen, in der Durchführung von Institutionen, in der Selbstbehandlung des Leibes und der Seele.

Erfindung und wiederholende Arbeit: Technische Regeln sind solche, die man lernen, identisch übertragen und anwenden kann. Technik als Lehre gibt die Methoden an, die für die Erreichung von Zielen zweckmäßig sind, d. h. die erstens sachgerecht sind, zweitens unter Vermeidung überflüssiger Tätigkeiten unter Aufwendung allein des Notwendigen sparsam verfahren. Technik besteht in vom Menschen erfundenen Verfahren und Gebilden, die dann in beliebiger Wiederholbarkeit und Menge zu realisieren sind.

Es ist daher ein Wesensunterschied zwischen dem schöpferischen Tun, das zu technischen Erfindungen führt, und der Arbeitsleistung, die das Gefundene in Wiederholung des Gleichen nur anwendet zur Herstellung größerer Quantitäten.

Ableitungen: Wenn der Sinn der Technik in der Einheit der Umweltgestaltung für die Zwecke des menschlichen Daseins liegt, so ist Ableitung überall da, wo die Mittelhaftigkeit von Werkzeug und Tun sich verselbständigt, wo unter Vergessen des Endzwecks die Mittel selber zum Zweck, absolut werden.

Wo in der Alltagsarbeit der Sinn des Ganzen als Motiv und Blickfeld verlorengeht, wird die Technik im Zerfall zu einer endlos mannigfaltigen Tätigkeitsweise, für den Arbeitenden sinnlos und zur Beraubung des Lebens.

Wo das übungsmäßig Erlernbare, das zum Wesen technischen Tuns gehört, zur sich selbst genießenden Routine wird, wird es statt zur Bereicherung des Lebens (nämlich

durch Sicherung der Vorstufen und Dienste) vielmehr zur Verarmung des Lebens. Arbeit ohne geistigen Aufwand, die unerläßliches Mittel im Dienste gesteigerten Bewußtseins ist, wird statt dessen sich selbst genug. Der Mensch versinkt in Bewußtlosigkeit oder Bewußtseinsverlust.

2. Der große historische Einschnitt innerhalb der Technik

Technik gibt es als Umgang mit Werkzeugen, seit es Menschen gibt. Auf dem Grunde der natürlichen Physik der Primitiven, in Handwerk und Waffengebrauch, in Benutzung von Rad, Spaten, Pflug, Boot, von tierischer Arbeitskraft, Segel und Feuer, war Technik von jeher da, soweit unsere historische Erinnerung reicht. In den hohen Kulturen des Altertums, besonders im Abendland, wurde eine hochentwickelte Mechanik das Mittel, um gewaltige Lasten zu bewegen, Bauten zu errichten, Straßen und Schiffe zu bauen, Belagerungs- und Abwehrmaschinen zu konstruieren.

Alle diese Technik blieb jedoch in einem Rahmen des vergleichsweise Maßvollen, vom Menschen Übersehbaren. Was getan wurde, geschah durch Menschenkraft unter Herbeibringung von tierischer Kraft, Spannkraft, Feuer, Wind- und Wasserkraft, aber auch hier im Bereich der natürlichen Menschenwelt. Ganz anders wurde das seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Es ist ein Irrtum, daß nirgends ein entscheidender Sprung in der technischen Entwicklung stattgefunden habe. Hier ist er geschehen, und zwar in dem Sinne der technischen Lebensform des Menschen im Ganzen. Nachdem Jahrhunderte hindurch schon Ansätze versucht, in Träumen eine technizistische, technokratische Weltanschauung entworfen war, dazu die wissenschaftlichen Voraussetzungen zunächst langsam und bruchstückhaft geschaffen wurden, geschah im 19. Jahrhundert eine Verwirklichung, die alle Träume übertraf. Wir fragen, was dieses Neue war. Es ist nicht auf ein einziges Prinzip zu bringen.

| Das Handgreiflichste ist: es wurden Maschinen erfunden: Arbeitsmaschinen bringen selbsttätig Gebrauchsgüter hervor. Was vorher der Mensch als Handwerker tat, tat nun die Maschine. Sie spannt, webt, sägt, hobelt, preßt, goßt, sie ließ ganze Gegenstände entstehen. Während hundert Arbeiter mühselig blasen mußten, um einige tausend Flaschen am Tag herzustellen, machte eine Flaschenmaschine täglich 20 000 Flaschen bei Bedienung durch einige wenige Arbeiter.

135

Dazu mußten zugleich Maschinen erdacht werden, die die Kraft liefern, mit der die Arbeitsmaschinen betrieben werden. Die Dampfmaschine war der Wendepunkt (1776), der Elektromotor (Dynamomaschine 1867) wurde dann die universale Kraftmaschine. Aus Kohle oder aus Wasserkraft wird die Energie umgesetzt und überall hingeleitet, wo man sie braucht. Der antiken durch alle Jahrtausende allein maßgebenden Mechanik tritt die moderne Energetik gegenüber. Der alten Mechanik stand nur begrenzte Kraft zur Verfügung in der Muskelleistung von Mensch und Tier, in Wind und Wasser für Mühlen. Das Neue war jetzt die vertausendfache, zunächst scheinbar ins Unendliche zu vermehrende Kraft, die nun dem Menschen zur Verfügung steht.

Diese Entwicklung war nur möglich auf Grund der modernen exakten Naturwissenschaften. Diese brachten Erkenntnisse und Möglichkeiten, die der früheren Mechanik völlig fremd waren. Vor allem wurde die Entwicklung der Elektrizitätslehre und der Chemie eine unerläßliche Voraussetzung der neuen technischen Wirklichkeiten. Das zunächst Unsichtbare, erst der Forschung sich Zeigende, brachte in die Hand des Menschen jene fast grenzenlosen Energien, mit denen heute auf dem Planeten operiert wird.

Um aber die Erfindungen herauszuheben aus dem Spiel der Muße oder eines vornehmen Luxus und sie wirtschaftlich zu realisieren und damit erst zum Faktor des menschlichen Daseins zu machen, dazu bedurfte es einer weiteren Voraussetzung. Die moderne gesellschaftliche Freiheit – die keine Sklaven kannte und den freien Wettbewerb auf eigenes Risiko zuließ – brachte wagemutigen Unternehmern die Möglichkeit, das Unwahrscheinliche und den Meisten als unmöglich Erscheinende zu versuchen. Dazu diente erstens der Kredit, der den Fähigen die Geldmittel in einer Höhe zur Verfügung stellte, die früher der | Reichste nicht gehabt hätte, und zweitens eine Arbeitsorganisation mit freien Arbeitskräften, welche, zu jeder erforderlichen Arbeitsleistung auf dem »Arbeitsmarkt« erhältlich, bei festgesetztem Vertragslohn in der Kalkulation einen voraussehbaren Kostenanteil des Unternehmers darstellten. Und zu beiden gehörte ein berechenbares Recht, das die Einhaltung der Verträge erzwingt.

So entstand im Abendland die technisch-wirtschaftliche Schlacht der Unternehmer des 19. Jahrhunderts, in der das alte Handwerk bis auf unentbehrliche Reste unterging und jeder, der technisch Nutzloses tat, erbarmungslos vernichtet wurde. Auch die besten Gedanken konnten zwar zunächst scheitern. Auf der anderen Seite aber gelangen märchenhafte Erfolge. In diesem Prozeß fand eine Auslese statt durch die Bewährung am Erfolg. Wer nicht leistete, was die Sache erforderte, machte Bankrott oder wurde an seiner Arbeitsstelle gekündigt. Wenigstens für eine Weile – im Anfang dieser schaffenden Unternehmungen – geschah eine Auslese der Tüchtigsten.

In der Entstehung der modernen technischen Welt hängen also unlösbar zusammen: die Naturwissenschaft, der Erfindungsgeist, die Arbeitsorganisation. Diese drei Faktoren haben gemeinsam die Rationalität. Keiner von ihnen könnte allein die moderne Technik verwirklichen. Jeder dieser drei hat einen eigenen Ursprung, ist daher Quelle von Problemen, die unabhängig ihren eigenen Weg gehen:

1) Die *Naturwissenschaft* bringt ihre Welt ohne Hinblick auf Technik hervor. Es gibt außerordentliche naturwissenschaftliche Entdeckungen, die, wenigstens zunächst und viele vielleicht für immer, technisch gleichgültig bleiben. Auch die an sich technisch brauchbaren wissenschaftlichen Entdeckungen sind keineswegs ohne weiteres anwendbar. Sie bedürfen noch des technischen Einfalls, um nützlich zu werden. Erst Morse⁵⁵ machte den Telegraphen. Es gibt kein voraussehbares Verhältnis zwischen Wissenschaft und Technik.

2) Der *Erfindungsgeist* kann auch ohne die spezifisch moderne Wissenschaft Außerordentliches leisten. Was die primitiven Völker geschaffen haben – z. B. den Bume-

rang – ist erstaunlich, die Erfindungen in China sind zahlreich (z. B. Porzellan, Lack, Seide, | Papier, Buchdruck, Kompaß, Pulver). Ebenso erstaunlich aber ist auch das gleichzeitige Verharren in mühseligen, traditionellen Arbeitsweisen, wo doch die einfachsten für uns naheliegendsten mechanischen Erfindungen helfen könnten. Es ist, als ob eine normale Gedankenlosigkeit die Menschen festhielte am Unzweckmäßigen. Entgegen diesem traditionellen Gebundensein sind nun seit anderthalb Jahrhunderten in allen Gebieten eine Unmenge Erfindungen gemacht worden, die im Rahmen des längst Möglichen liegen und gar keine moderne Wissenschaft brauchten: z. B. die Heizöfen, Dauerbrenner, Zentralheizungen, das Küchengeschirr und viele Haushaltsgegenstände, medizinische Apparate, wie Augenspiegel. Für anderes waren moderne Erkenntnisse Voraussetzung, während die Durchführung durchaus mit alten Mitteln möglich war: ein großer Teil der Seuchenbekämpfung, Operationen mit Anästhesie und Asepsis. Die traditionelle Stumpfheit im Leben mit dem geduldig ertragenen Unbequemem und Unzweckmäßigen scheint in unserem Zeitalter durch den Erfindungsgeist überwunden.

137

Dazu kommt als das spezifisch Moderne die Systematik des Erfindens. Es wird nicht mehr hier und da vom Einzelnen zufällig etwas erfunden, sondern die technischen Erfindungen sind in einen Bewegungsprozeß geraten, an dem zahllose Menschen teilnehmen. Einige wenige prinzipielle Erfindungsakte geben zuweilen einen neuen Anstoß. Das Meiste geschieht im Entwickeln schon vorhandener Erfindungen, den ständigen Verbesserungen und weiteren Ausnutzungen. Alles wird anonym. Die Leistung des Einzelnen verschwindet in der Leistung der Gesamtheit. So entstanden die vollkommenen Formen, z. B. des Fahrrades, des Automobils, je in relativ kurzer Zeit.

Das technisch Nützliche muß auch wirtschaftlich nützlich sein. Der Erfindungsgeist als solcher aber hält sich von diesem Zwang unabhängig. Er geht in seinen großen Antrieben gleichsam auf die Schöpfung einer zweiten Welt. Was er hervorbringt, wird jedoch technisch verwirklicht nur in dem Maße, als der wirtschaftliche Nutzen in der freien Konkurrenz oder der über despotische Macht verfügende Wille den Raum dafür gibt.

3) Die *Arbeitsorganisation* wird zu einem sozialen und politischen Problem. Wenn die Produktion nicht nur von Luxusgütern, | sondern der Massengüter des täglichen Bedarfs für alle stattfindet durch Maschinen, so führt das zur Hineinnahme der Mehrzahl der Menschen in diesen Produktionsprozeß, in diese Arbeitsweise an Maschinen als Glied der Maschinerie. Wenn fast alle Menschen Glieder im technischen Arbeitsprozeß werden, dann wird die Arbeitsorganisation zur Frage an das Menschsein. Weil das letzte für den Menschen der Mensch und nicht die Technik ist, die Technik im Dienste des Menschen und nicht der Mensch im Dienst der Technik stehen soll, setzte daher auf Grund der modernen Technik ein soziologisch-politischer Prozeß ein, in dem aus der anfänglich beliebigen Unterordnung des Menschen als Arbeitskraft unter die technischen und wirtschaftlichen Zwecke eine Umkehrung dieses Verhältnisses leidenschaftlich erstrebt wird.

138

Um den Sinn solcher Forderungen zu verstehen, ist es notwendig, das Wesen der Arbeit zu vergegenwärtigen, und zwar zunächst überhaupt, dann in ihrer Verwandlung durch den Einschnitt der Technik.

b. Wesen der Arbeit

Was durch Technik verwirklicht wird, erfordert jederzeit Arbeit. Und wo der Mensch arbeitet, wendet er eine Technik an. Durch die Art der Technik wird die Arbeitsweise bestimmt. Veränderungen der Technik verändern die Arbeit. Eine grundsätzliche Verwandlung der Technik hat auch eine grundsätzliche Verwandlung der Arbeit zur Folge.

Erst die Verwandlung im 19. Jahrhundert hat wie die Technik, so die Arbeit zur Frage werden lassen. Nie sind diese beiden so vielseitig und grundsätzlich erörtert wie seit dieser Zeit.

Wir vergegenwärtigen zunächst, was Arbeit als solche ist und was sie von jeher war. Nur an diesem Maßstab läßt sich das Spezifische der Arbeit in der neuen technischen Welt erkennen.

1. Definition der Arbeit

Arbeit ist auf dreifache Weise zu bestimmen:

Arbeit ist körperliche Arbeit.

139 | Arbeit ist planmäßiges Tun.

Arbeit ist Grundwesen des Menschen im Unterschied vom Tier: das Hervorbringen seiner Welt.

Erstens: Arbeit ist *körperliche Arbeit*. Sie ist Anstrengung, z. B. Muskelarbeit, führt zur Ermüdung und Erschöpfung. Das Tier arbeitet in diesem Sinn ebenso wie der Mensch.

Zweitens: *Arbeit ist planmäßiges Tun*. Sie ist Tun aus Absicht und Zweck. Die Anstrengung wird gewollt für die Gewinnung der Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen. Schon diese Arbeit unterscheidet den Menschen vom Tier:

Das Tier befriedigt seine Bedürfnisse unmittelbar durch die Natur. Es findet für seine Bedürfnisse fertig vor, was es braucht. Der Mensch kann seine Bedürfnisse nur durch bewußte und geplante Vermittlungen befriedigen. Diese Vermittlung geschieht durch Arbeit. Für diese findet er zwar das Material in der Natur, aber nicht dieses, sondern erst das verarbeitete Material ist für ihn zur Befriedigung geeignet.

Der tierische Trieb verzehrt und bringt zum Verschwinden, – die Arbeit bildet Werkzeuge, bringt Beständiges hervor, Güter, Werke. Das Werkzeug schon entfernt den Menschen von dem unmittelbaren Zusammenhang mit der Natur. Es hält ab vom Vernichten des Gegenstands, indem es ihn umformt.

Zur Arbeit genügt nicht natürliche Geschicklichkeit. Der Einzelne wird erst geschickt durch Erlernen allgemeiner Arbeitsregeln.

Die Arbeit ist körperlich und geistig. Die geistige Arbeit ist das Schwerere. Das Ein-geübte, nun fast bewußtlos Vollziehbare ist unendlich viel leichter. Wir flüchten aus der schaffenden Arbeit gern in die automatische, aus der geistigen in die körperliche. An Tagen, an denen etwa dem Gelehrten die Forschung nicht gelingt, reicht es noch für Gutachten.

Drittens: *Arbeit ist ein Grundverhalten des Menschseins*. Sie verwandelt die von Natur vorhandene Welt in eine menschliche Welt. Das ist der radikale Unterschied vom Tier. Die Gestalt der jeweiligen Umwelttotalität des Menschen ist die durch gemeinschaftliche Arbeit unabsichtlich und absichtlich hervorgebrachte Welt. Die Welt des Menschen, der Gesamtzustand, in dem er | lebt, erwächst der gemeinschaftlichen Arbeit. Diese fordert daher jederzeit Arbeitsteilung und Arbeitsorganisation: 140

Arbeitsteilung: Nicht jeder kann alles. Es bedarf besonderer Geschicklichkeiten. Wer in einer Spezialität geübt ist, kann bessere und mehr Güter dieser Art herstellen als der Ungeübte. Ferner hat nicht jeder Mittel und Material für alle Arbeit. So wird Arbeit in der Gemeinschaft alsbald zur Arbeitsteilung führen, weil die Arbeit notwendig vielfacher Art ist.

Je nach der Art der Arbeit unterscheiden sich arbeitende Stände. Sie sind unterschieden nach der Art ihrer menschlichen Bildung, Ihrer Sitten, ihrer Gesinnung und Ehre: Bauern, Handwerker, Kaufleute usw. Es findet eine Bindung an die Arbeitsart statt.

Arbeitsorganisation: Wo Arbeitsteilung ist, da bedarf es der Zusammenarbeit. Ich kann meine besondere Arbeit sinnvoll nur leisten, wenn ich Mitarbeiter in einer Gesellschaft gegenseitiger Leistungen bin. Arbeit hat ihren Sinn in einer Arbeitsorganisation.

Diese entwickelt sich zum Teil ohne Plan von selbst durch den Markt, zum Teil planmäßig durch Verteilung der Arbeit. Die Gesellschaft ist wesentlich charakterisiert dadurch, ob sie im Ganzen durch Plan oder durch freien Markt organisiert wird.

Da die Erzeugnisse bei Arbeitsteilung aus unmittelbarem Gebrauchsgut zu Waren werden, müssen sie getauscht, auf den Markt gebracht oder verteilt werden. Dabei wird der Maßstab eines abstrakten Wertes überhaupt notwendig. Er heißt das Geld. Der Wert der Ware in Geld entwickelt sich entweder frei durch die Vorgänge des Marktes, oder befohlen durch planmäßige Festsetzung.

Es liegt heute auf der Hand, daß von der Art der Arbeit und ihrer Verteilung die Gesellschaftsstruktur und das menschliche Dasein bis in alle Ausläufer bestimmt wird. Hegel hat es schon gesehen, Marx und Engels haben es in epochalen Einsichten ausgebreitet.

Es ist Sache besonderer historisch-soziologischer Untersuchung, wieweit dieser Zusammenhang besteht, und wieweit er durch andere – etwa religiöse und politische – Ursachen in seiner Bedeutung mitbedingt oder eingeschränkt wird.

Die Steigerung dieses Zusammenhangs zu einer monokausalen Auffassung der menschlichen Geschichte ist sicher falsch. Daß | aber diese Auffassung seit Marx und Engels versucht wurde, beruht darauf, daß in unserem Zeitalter dieser Zusammenhang eine sehr große, darum mehr als je fühlbare Bedeutung gewonnen hat. – 141

Arbeitsteilung und Arbeitsorganisation treffen zwar wesentliche Strukturen unseres Daseins in unserer Gesellschaft. Aber für das Bewußtsein aller Arbeitenden ist doch entscheidend, was gearbeitet wird, zu welchem Ziel, mit welchem Sinn, und wie dieses dem Arbeitenden in seinem Bewußtsein gegenwärtig wird. Bei der Erörterung dieser Fragen wird allzu selbstverständlich vorausgesetzt, es sei das System der menschlichen Bedürfnisse, Nahrung, Kleidung, Wohnung usw., das die Arbeit bestimme. Das ist richtig, aber gar nicht erschöpfend.

Die Arbeitslust, soweit sie nicht einfach Funktionslust des Muskelgebrauchs oder der Geschicklichkeit ist, ist bedingt durch das Bewußtsein, teilzunehmen am Hervorbringen unserer Umwelt. Der Arbeitende wird sich seiner selbst bewußt im Spiegel des Hervorgebrachten. Seine Heiterkeit erwächst dem Mitleben in der gemeinsam geschaffenen Daseinsform, dem Aufbau eines Bestehenden.

Aber in der Arbeit kann noch viel mehr liegen. Hegel⁵⁶ spricht von dem »religiösen Arbeiten, welches Werke der Andacht hervorbringt, die nicht zu einem endlichen Zweck bestimmt sind ... Dies Arbeiten ist hier selbst Cultus ... das Arbeiten als reines Hervorbringen und als perennierendes Arbeiten ist der Zweck für sich selbst und ist somit nie fertig ...« Diese Arbeit geht »von der bloß körperlichen Bewegung des Tanzes bis zu den ungeheuren, kolossalen Bauwerken ... alle diese Arbeiten fallen in die Sphäre des Opfers ... die Tätigkeit überhaupt ist ein Aufgeben, aber nicht mehr eines nur äußerlichen Dinges, sondern der innerlichen Subjektivität ... in jenem Producieren ist das Opfer geistiges Tun und die Anstrengung, die als Negation des besonderen Selbstbewußtseins den im Inneren und in der Vorstellung lebenden Zweck festhält und äußerlich für die Anschauung hervorbringt«. (15,248 ff).

142 Von Hegel ist damit hingewiesen auf Möglichkeiten des Arbeitssinnes, die heute fast vergessen sind. Es ist oberflächlich, den Inhalt der Arbeit einzuteilen in die Befriedigung der vitalen | Daseinsbedürfnisse und des Luxus. Der Arbeitssinn reicht sehr viel weiter. Was unter solchem Gesichtspunkt Luxus heißt – alle für die vitale Befriedigung nicht unerläßlichen Formen und Güter – birgt in sich gerade das Wesentliche: wie und als was der Mensch seine Welt hervorbringt, in der er sich und des Seins selber, der Transzendenz und seines eigentlichen Wesens bewußt wird.

Soweit in Kürze über die Arbeit überhaupt. Nunmehr sehen wir wiederum zu, welchen Einschnitt die moderne Technik bringt.

2. Die Arbeit nach dem Einschnitt der modernen Technik

1) *Technik spart Arbeit, aber steigert zugleich die Arbeit.* Technik geht auf Arbeitersparnis. Statt durch menschliche Muskeln soll durch die Maschinen gearbeitet werden, statt durch immer wieder anstrengendes Nachdenken durch den Automatismus der Apparate. Die einmalige große Erfindingleistung erspart die Anspannung von Muskeln und Verstand. Bei der Verwirklichung dieser Technik ist die Grenze, daß doch immer wieder eine von Menschen zu leistende Arbeit bleibt, die technisch nicht ersetzbar ist, und

daß neue Arbeiten notwendig werden, die es vorher nicht gab. Die Maschinen müssen doch immer wieder gebaut werden. Wenn dann die Maschinen fast zu selbständigen Wesen werden, muß doch irgendwo noch zur Bedienung, Bewachung und Reparatur der Maschinen menschliche Arbeit geleistet werden, – ferner zur Beschaffung der zu verbrauchenden Rohstoffe. Die Arbeit wird nur an andere Stellen geschoben. Sie wird verändert, nicht aufgehoben. Irgendwo bleiben die uralten, qualvollen Arbeiten, die keine Technik abzuschaffen vermag.

So bringt Technik zwar Arbeiterleichterung. Aber sie bringt auch neue Möglichkeiten der Produktion, ruft durch ihre Leistungen neue Bedürfnisse hervor. Indem die Bedürfnisse wachsen, entsteht neue, vermehrte Arbeit. Und vor allem bringt die Technik mit den Kriegswaffen Zerstörungsmittel hervor, die einmal durch den Zwang, maximale Waffenmengen herzustellen, dann durch den Zwang, in chaotischen Zuständen in Trümmern von vorn anzufangen, die Arbeitsbeanspruchung bis zum letzten steigern.

| Im ganzen ist eine faktische Arbeiterleichterung und Arbeitsverminderung durch Technik angesichts unserer heutigen Realität so fraglich, daß man vielmehr denken kann, der Mensch würde durch Technik erst recht bis zum Äußersten seiner Kräfte angespannt. Die moderne Technik hat jedenfalls zunächst eine gewaltige Arbeitssteigerung der darin mitwirkenden Menschen gebracht. Trotzdem liegt in den technischen Möglichkeiten das Prinzip der Verringerung der leiblich ruinösen Arbeiten, und es bleibt gerade durch die moderne Technik die Idee einer wachsenden Befreiung des Menschen von der physischen Arbeitslast zugunsten der Muße zur Entfaltung seiner freien Möglichkeiten.

143

2) *Die Technik verändert die Arbeit.* Der Großartigkeit des erfinderischen Schaffens steht die Abhängigkeit des unschöpferischen Anwendens gegenüber. Das Erfinden entspringt der Muße, dem Einfall, der Hartnäckigkeit, das Anwenden fordert wiederholende Arbeit, Einordnung, Zuverlässigkeit.

Bei der ausführenden technischen Arbeit wird positiv eingeschätzt die Beobachtung und Bedienung der Maschinen; es wird eine disziplinierte, überlegene, nachdenkliche geistige Haltung entwickelt; eine Freude am sinnvollen Tun und Können, ja eine Liebe zu den Maschinen wird möglich. – Negativ dagegen wird die Automatisierung der Arbeit für die vielen Menschen, die die sich immer wiederholenden Griffe am laufenden Band zu leisten haben; das Öde dieser gehaltlosen, nichts als ermüdenden Arbeit wird nur den ihrer Anlage nach stumpfen Menschen nicht zur unerträglichen Last.

Schon Hegel hat gesehen, welche Folgen für die Arbeit durch den Sprung vom Werkzeug zur Maschine eintreten. Zunächst der gewaltige Fortschritt: Das Werkzeug ist noch ein träges Ding, mit dem ich nur formal tätig bin und mich selbst zum Dinge mache; denn der Mensch liefert die Kraft. Die Maschine dagegen ist ein selbständiges Werkzeug, durch sie wird die Natur vom Menschen betrogen, indem er sie für sich arbeiten läßt.

Aber der Betrug rächt sich am Betrügenden:⁵⁷ »Indem er die Natur durch Maschinen bearbeiten läßt, so hebt er die Notwendigkeit seines Arbeitens nicht auf ... er entfernt

144 es von der Natur, und richtet sich nicht lebendig auf sie als eine lebendige ... das Arbeiten, das ihm übrigbleibt, wird selbst maschinenmäßiger, | je maschinenmäßiger die Arbeit wird, desto weniger Wert hat sie, und desto mehr muß er auf diese Weise arbeiten.«
 »Die Arbeit wird toter, ... die Geschicklichkeit des Einzelnen unendlich beschränkter, und das Bewußtsein der Fabrikarbeiter wird zur letzten Stumpfheit herabgesetzt; und der Zusammenhang der einzelnen Art von Arbeit mit der ganzen unendlichen Masse der Bedürfnisse wird ganz unübersehbar und eine blinde Abhängigkeit, so daß eine entfernte Operation oft die Arbeit einer ganzen Klasse von Menschen, die ihr Bedürfnis damit befriedigte, plötzlich hemmt, überflüssig und unbrauchbar macht.«

3) *Die Technik zwingt zu einer gewissen Größe der Organisation.* Nur in Fabriken von einem beträchtlichen Umfang kann das technische Ziel vollendet und sparsam verwirklicht werden. Wie groß diese Organisation sein muß, ist eine Frage, die für jede Fabrikation besonders zu beantworten ist. Aber es ist die weitere Frage, wieweit die großen Organisationen ohne Monopole im freien Markt vorteilhaft sich in einer Vielzahl entfalten können, wieweit außer dem Rahmen der Rechtssetzungen eine planmäßige Einrichtung der einen umfassenden Weltfabrik ins Auge zu fassen ist, in der alles aufeinander abgestellt wäre, nicht zu viel und nicht zu wenig in den einzelnen Bereichen produziert würde.

In beiden Fällen ist der einzelne Mensch angewiesen auf die Großorganisationen und den Ort, den er in ihnen einnimmt. Wie beim maschinellen Fabrizieren keine Freude am individuellen Werk aufkommen kann, so ist die persönliche Freiheit im Besitz der eigenen Handwerkszeuge und in der Produktion auf persönliche Bestellung dahin. Für die überwältigende Mehrzahl der Menschen hört die Übersehbarkeit der eigenen Arbeit in ihrem Zweck und Sinn auf. Die menschlichen Maße sind überschritten.

Die doppelte Abhängigkeit der Arbeit von der Maschine und von der Organisation der Arbeit, die wiederum eine Art Maschine ist, hat die Folge, daß der Mensch selber gleichsam ein Maschinenteil wird. Schaffende Erfinder und Organisatoren neuer Arbeitseinheiten werden seltene Ausnahme: sie bauen noch an der Maschine. Immer mehr Menschen dagegen müssen Teile der Maschine werden.

145 | Die Technisierung breitet sich aber weiter aus von der Naturbearbeitung auf das gesamte menschliche Leben, auf die *bürokratische Führung* aller Dinge, auf die Politik, ja auf Spiel und Vergnügen, die nur noch gelingen in Fortsetzung der gewohnten Lebensformen, nicht mehr aus der schaffenden Lust. Mit der Freizeit kann der Mensch nichts mehr anfangen, wenn sie ihm nicht wiederum durch technisch organisiertes Tun erfüllt wird, soweit er sich nicht dem Dämmer- und Traumzustand zwecks Erholung überläßt.

Das Leben des Menschen als Maschinenteil läßt sich am Maßstab früheren Lebens charakterisieren: Der Mensch wird entwurzelt, verliert Boden und Heimat, um an einen Platz an der Maschine gestellt zu werden, wobei selbst Haus und Landstück, die ihm zugewiesen werden, wie Maschinentypen sind, schnell vergehend, auswechselbar, nicht Landschaft und nicht einmaliges Zuhause. Die Erdoberfläche wird zusehends eine Maschinenlandschaft. Das Leben des Menschen gewinnt einen ungemein

verengten Horizont in bezug auf Vergangenheit und Zukunft, er verliert die Überlieferung und das Suchen nach dem Endziel, er lebt nur in der Gegenwart; aber diese Gegenwart wird leerer, je weniger sie von Erinnerungssubstanz getragen ist und je weniger sie Zukunftsmöglichkeiten in sich birgt, die in ihr als Keime schon entwickelt werden. Die Arbeit wird bloße Anstrengung in Anspannung und Hast, der Kraftleistung folgt die Erschöpfung, beides unbesinnlich. In der Ermüdung bleiben nichts als Triebhaftigkeiten, Bedürfnis nach Genuß und Sensation. Der Mensch lebt mit Kino und Zeitung, im Nachrichtenhören und Bildersehen, überall im maschinell Konventionellen. Die Vermehrung der technisch erzeugten Verbrauchsgüter läßt diese Masse von Menschen ins scheinbar Endlose wachsen, jedenfalls bringt das Zeitalter in kurzer Zeit eine Vervielfachung der auf der Erdoberfläche lebenden Menschenzahl.

Die Verwandlung des Menschen zu Teilen der ungeheuren Maschinerie zeigt sich in der Auffassung des Menschen durch die sogenannten Tests. Man prüft die individuell variierenden Eigenschaften und klassifiziert die Menschen durch Zahlen und Größen, ordnet sie auf Grund dessen in Gruppen, in Typen und in Rangstufen. Wohl wehrt sich der Mensch als Individuum | gegen diese seine Verwandlung in Material, das sich aus- 146
wechseln läßt, gegen diese Einordnung durch Rubrizierung. Aber der Gang der Dinge auf der ganzen Welt erzwingt diese Auslesetechniken. Dabei sind die Auslesenden selber Menschen. Wer liest die Auslesenden aus? Der Auslesende wird selber ein Teil der Maschinerie. Die Apparate und Messungen werden von ihm maschinell vollzogen.

Das Bewußtsein dieses Hineingerissenseins in eine menschenfremde Maschinerie wurde von einem zweiundzwanzig Jahre alten Leutnant der amerikanischen Luftwaffe ausgesprochen, als er, der mit höchsten Auszeichnungen für außerordentliche Leistungen in Bombenflugzeugen versehen war, beim Empfang interviewt wurde: »Ich bin ein Zahnrad in der Hölle einer großen Maschine. Je mehr ich darüber nachdenke, desto mehr scheint mir, als wäre ich ein Zahnrad gewesen in einem Ding nach dem anderen seit dem Tage, an dem ich geboren wurde. Wann immer ich zu tun begann, was ich tun mochte, kam mir ein Ding, das viel größer ist als ich, und schob mich hinten an einen Platz. Es ist nicht gerade vergnüglich, aber es ist so.«

c. Wertschätzung von Arbeit und Technik

Wertschätzung der Arbeit

Alt sind die sich widersprechenden Beurteilungen der Arbeit: Die Griechen verachteten alle körperliche Arbeit als banausisch. Der volle Mensch ist Aristokrat, arbeitet nicht, hat Muße, treibt Politik, lebt im Wettkampf, zieht in den Krieg, bringt geistige Werke hervor. – Juden und Christen sahen in der Arbeit Strafe für die Sünde. Der Mensch ist aus dem Paradies vertrieben, er trägt die Folgen des Sündenfalls, er soll im Schweiß seines Angesichts sein Brot essen. – Pascal⁸⁸ steigert diese Auffassung: die Arbeit ist nicht nur Last, sondern Ablenkung von der eigentlichen Aufgabe des Men-

147 schen; Arbeit zeigt die Leere des weltlichen Treibens, den Schein der Betriebsamkeit, verführt zur Zerstreuung und verschleiert das Wesentliche. – Protestanten aber sehen in der Arbeit den großen Segen. Milton⁵⁹ schildert das Heil des Menschen in der Vertreibung aus dem Paradies; Adam und Eva ließen bald ihre Tränen trocknen:

Vor ihnen lag die große weite Welt,
Wo sie den Ruheplatz sich wählen konnten,
Die Vorsehung des Herrn als Führerin ...

Der Engel Michael sagt zu Adam:

Nun füge zu dem Wissen auch die Tat ...
Dann läßt du ungern nicht dies Paradies,
Du trägst in dir ja ein viel sel'geres,

Der Calvinismus sah im Erfolg der Arbeit ein Zeichen der Erwähltheit. Der Pflichtbegriff des weltlichen Berufes blieb später als Folge religiöser Konzeption auch ohne Religion erhalten. Arbeitslust und Segen der Arbeit, die Ehre der Arbeit und die Leistung als Maßstab des Menschenwertes sind auf diesem Boden gewachsen. Auf ihm gilt sowohl die Forderung: »Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen«, – als auch der innere Segen: »Arbeiten und nicht verzweifeln.«

In der modernen Welt ist die Bejahung der Arbeit allgemein. Wenn aber die Arbeit geradezu zur Würde des Menschen, zur Auszeichnung seines Wesens als Mensch wurde, dann zeigte sich alsbald ein doppelter Aspekt der Arbeit: einerseits im Ideal des arbeitenden Menschen, und andererseits im Bild des realen durchschnittlichen Arbeitens, in dem der Mensch sich entfremdet ist durch die Weise der Arbeit und Arbeitsordnung.

Aus dieser Doppeltheit entspringt der Impuls, die Menschenwelt zu verändern, damit der Mensch zur rechten Weise des Arbeitens im Hervorbringen des Ganzen seiner Welt finde. Die falsche, ihn sich entfremdende, ausbeutende, zwangshafte Weise des Arbeitens sei zu überwinden. Maßstab ist, was Hegel sagte: »Dieses ist das unendliche Recht des Subjekts, daß es sich selbst in einer Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet« (11,50).⁶⁰

148 Das Problem der Arbeit im Zusammenhang mit der Würde, dem Anspruch und der Pflicht des Menschseins wird, wenn man nur eine einzige Arbeit überhaupt sieht, falsch vereinfacht. In der Tat ist ja die Arbeit ungemein verschieden in der Mannigfaltigkeit der Arbeitsarten, durch die Geltung der je besonderen Arbeit, durch das Maß der Teilnahme am Genuß der produzierten Güter, durch die Arbeitsorganisationen, die Art ihrer Führung, die Weise von Befehl und Gehorsam, durch den Geist der gemeinschaftlichen Stimmung und Solidarität der Arbeitenden.

Die Aufgaben der Veränderung zugunsten der Würde des Menschen sind daher nicht aus einem einzigen Prinzip zu lösen und nicht auf einen einzigen Nenner zu bringen.

Als solche Aufgaben sind bewußt geworden: die Veränderung der Arbeit in ihrer konkreten Ausführung unter den bestimmten materiellen Arbeitsbedingungen, um sie menschlicher zu gestalten, – die Veränderung der Arbeitsorganisation, um die Weisen der Eingliederung, der Über- und Unterordnung mit der Freiheit zu vereinigen, – die Veränderung der Gesellschaft, um die Verteilung der Güter gerechter zu gestalten und die Geltung jedes Menschen, sei es nach seiner Leistung, sei es als Mensch überhaupt, zu sichern.

Diese Fragen haben Gestalt gewonnen erst durch die Verwandlung der Arbeit und der Lebensformen mit der Technik. Die Wertschätzung der modernen Arbeit ist unlösbar von der Wertschätzung der modernen Technik. Die Last der Arbeit überhaupt wird durch die moderne Technik zu neuer Schwere, aber vielleicht mit Chancen neuer Erfüllungen.

Wertschätzung der modernen Technik

Seit hundert Jahren wird die Technik verherrlicht oder verachtet oder mit Grauen gesehen.

Im 19. Jahrhundert gab es den Schöpferdrang der Erfinder und gab es die Arbeiter, die empört die Maschinen zerschlugen.

Im ersten Enthusiasmus liegt ein Sinn, der bis heute festgehalten und zuletzt von Dessauer gedeutet wurde: die Idee der Gestaltung menschlicher Umwelt, vollzogen durch das Erfindertum des Menschen, der als Ebenbild der Gottheit ewige Schöpfungs-ideen entdeckte und wie eine zweite Natur verwirklichte. Der »Geist der Technik« bedeutet dann etwas, das gerade nicht nur Mittel, sondern umfassende Verwirklichung der vorgegebenen rechten und wahren Umwelt des Menschen ist. Es erwächst eine eigenständige Welt. Die Technik ist nicht nur äußeres Dasein, sondern innerlich erfülltes geistiges Lebensgebiet. Dieser Begeisterung ist es unwahrscheinlich, »daß eine weltverwandelnde Macht nichts als Mittelhaftigkeit mit erborgten Zielen sei«.

149

Wenn Dessauer die Wahrheit träfe, dann wäre heute eine radikal neue Umwelt als die von Menschen Hervorgebrachte aus dem Geist der Technik selber im Entstehen. In den gegenwärtigen Krisen der Einschmelzung des Alten hätte sie ihre Gestalt noch nicht gefunden. Sie erscheint in Ansätzen, während das Ganze in diesem schöpferischen Übergang zunächst Anarchie und Ruin scheint. Es könnte in der Technik modernen Charakters die Idee einer neuen Menschenumwelt liegen. Vielleicht geht die technische Entfaltung nicht ins Grenzenlose, sondern hat die Richtung auf einen Abschluß, der eine neue Art von Vollendung als materieller Unterbau menschlichen Daseins sein würde.

Gegen diese Auffassungsweise steht die andere: Nicht Befreiung von der Natur durch Herrschaft über die Natur ist der Weg der Technik, vielmehr die Zerstörung der Natur und des Menschen selber. Ein unaufhaltsamer Gang des Tötens von Lebendigem führt zum Ende einer totalen Zerstörung. Das Entsetzen, das große Menschen angesichts der Technik von Anfang an gepackt hat, trifft visionär das Wahre.

Diesen beiden radikalen Positionen gegenüber gibt es eine dritte. Sie behauptet die Neutralität der Technik. Technik ist an sich weder gut noch böse, aber zum Guten und

Bösen zu gebrauchen. In ihr selber liegt keine Idee, weder eine Vollendungsidee noch eine teuflische Zerstörungsidee. Beides komme aus anderen Ursprüngen im Menschen, von denen her erst der Technik Sinn verliehen werde.

Heute scheint es schon charakteristisch, daß in Europa der prometheische Enthusiasmus an der Technik fast verschwunden ist, ohne daß der Erfindungsgeist gelähmt wäre. Die gefährliche Kinderfreude an der Technik ist vorbei oder auf primitivere Menschen übergegangen, die eben erst mit der Technik, sie sich zu eigen machend, bekannt werden.

150 Auf dem Wege des technischen Zeitalters aber, dessen Ziel und Ende weder klar noch gewiß sind, geschieht jedenfalls zu|nächst jene Einschmelzung und zweideutige Neubildung, die wir in einzelnen Momenten erörtern wollen:

1. Entfernung von der Natur und neue Nähe zur Natur

Der Mensch wird aus seiner gegebenen bloß »natürlichen« Umwelt gerissen. Der erste Schritt der Menschwerdung war die durch ihn selbst vollzogene »Domestikation«. Diese aber blieb bis vor einhundert Jahren handlich übersehbar, eine wirkliche Umwelt, ein Ganzes.

Jetzt wird eine neue Umwelt geschaffen, darin muß irgendwie eine »natürliche Umwelt« – nun als abhängige und relative – sich wiederherstellen, mit einem grundsätzlich anderen Bewußtsein.

Im technischen Tun ist das Machen das Wesentliche. Der Zweck und mit ihm die technische Apparatur steht für das Bewußtsein im Vordergrund, das natürlich Gegebene dagegen tritt zurück in das Dunkel. Die Natur aber, die dem technischen Tun vor Augen ist, ist das Mechanische und ist das durch Forschung gewußte Unsichtbare (wie die Elektrizität), mit dem ich in dem immer bleibenden Rahmen der mechanischen Umwelt indirekt operieren kann.

Wer dieses Wissen nicht erwirbt, sondern sich auf die Nutzung beschränkt – im Stellen der Schalter, im Fahren mit der elektrischen Bahn –, der macht nur primitive Handgriffe ohne eine Ahnung dessen, was eigentlich vor sich geht. So können Menschen ohne jede Beziehung zur Natur die unbegriffene Technik bedienen – wenigstens auf manchen Gebieten –, während die natürliche Technik der Mechanik früherer Zeiten Übung und Können durch leibliche Geschicklichkeit verlangte.

151 Die der Technik gegebene Natur erfordert aber in vielen Bereichen eine für diese sachgemäße Nähe. Viele technische Apparate erfordern eine spezifische Geschicklichkeit des Leibes, von der Schreibmaschine bis zum Auto und gesteigert beim Flugzeug. Aber es ist fast immer eine einseitige, partikulare und extreme Geschicklichkeit und eine Ertragsfähigkeit des Leibes, keine Durchbildung des Leibeslebens im Ganzen (etwa der Unterschied von Radfahrer und Fußgänger). – Zum Umgang mit technischen Apparaten bedarf es weiter eines Wissens. Das praktisch | Wesentliche ist dann eine Geschicklichkeit im Ausnutzen des technischen Wissens, um jeweils die rechten Angriffspunkte zu finden, von denen aus der Zweck zu erreichen ist, und um gegen-

über dem versagenden Apparat vom versuchenden Basteln zum methodischen Durchschauen und wirksamen Reparieren zu kommen.

So kann die Technik uns Menschen, die wir in ihr leben, entweder völlig von der Natur entfernen zugunsten eines gedankenlosen mechanischen Benutzens, oder kann uns in eine Nähe zur erforschten Natur des Gewußten und Unsichtbaren bringen.

Aber Technik bringt nicht nur in die Nähe einer in den Kategorien der Physik erforschten Natur. Durch Technik entsteht für uns eine neue Welt und erwachsen neue menschliche Möglichkeiten des Daseins in der Welt, und darin einer neuen Nähe zur Natur.

a) Zunächst die *Schönheit technischer Gebilde*: Es werden vollendete Nutzungsformen erreicht in Fahrzeugen, in Maschinen, in technisch hergestellten Gebrauchsgegenständen. Im technischen Machen vollzieht sich in der Tat ein Wachsen und Schaffen einer zweiten Natur. Die Frage ist, worin diese Schönheit des technisch Gelungenen besteht. Sie ist nicht die bloße Zweckmäßigkeit, wohl aber eine völlig sachgerechte Einordnung in das Menschsein. Sie liegt noch weniger in überflüssigen Ornamenten und Verzierungen, die im Gegenteil unschön wirken, sondern in etwas, das im restlos zweckmäßigen Gebilde eine Naturnotwendigkeit fühlbar macht, die im Menschenwerk erst rein zu Tage tritt und dann etwa in bewußtlosen Hervorbringungen des Lebens (so in Strukturen des Leibes von Tieren und Pflanzen) wiedererkannt wird. Es sind die in der Sache selbst liegenden Lösungen, die gefunden werden gleichsam durch ein Hinstreben auf ewige, vorgegebene Formen.

b) Weiter ermöglicht die Technik eine enorme *Erweiterung realer Anschauung*. Durch sie wird im Kleinen und im Großen sichtbar, was der natürlichen Wahrnehmung verschlossen bleibt. Mikroskop und Fernrohr sind unnatürlich, aber eröffnen eine neue Welt der Natur. Die Technik erlaubt dem Menschen durch die Verkehrsmittel fast eine Allgegenwärtigkeit; überall hin kann er sich bewegen – wenn nicht Staat, Krieg und Politik Barrieren setzen –, um an Ort und Stelle sich zu versenken in | das dort Erfahrbare, Sichtbare, Hörbare. Durch Bild und Ton wird im eigenen Hause gegenwärtig, was früher in unzureichenden und falschen Vorstellungen nur kümmerlich oder phantastisch vor dem Sinne stand oder gar nicht in den Bereich des Wissens gelangte. Grammophon und Film halten für die Erinnerung gegenwärtig, was geschehen ist. Die Beobachtungsmöglichkeiten sind in allen Richtungen unerhört verfeinert und bereichert.

c) Schließlich erwächst ein *neues Weltbewußtsein*. Unser Erdraumgefühl lebt seit dem modernen Verkehrs- und Nachrichtenwesen mit dem Planeten. Der Globus ist vor Augen und ist erfüllt durch die täglichen Nachrichten von überall her. Die reale Verflochtenheit der Kräfte und Interessen auf dem Erdball macht aus ihm ein Ganzes und ein Geschlossenes.

In der technischen Welt gibt es also die neuen Möglichkeiten des Menschseins, die spezifische Lust des Technischen, die Leistung der Technik zu erweiterter Welterfahrung, zur Gegenwärtigkeit des ganzen Planeten und aller Elemente des Daseins in konkreter

Erfahrung, die Grundlegung einer spielenden Beherrschung der Materie, um zu reinen Erfahrungen des Sublimen zu kommen. Aber das alles ist heute noch seltene Ausnahme.

Die neue Nähe zur Natur und allen Dingen fordert außer der Geschicklichkeit eine Souveränität des Menschen, der in diesem Naturfremden mit seiner Anschauungskraft durchdringend Gegenwärtigkeit schafft aus dem Ganzen, das nicht unmittelbar da ist. Der Geist ist entscheidend.

Viel leichter ist das Versanden in Gedankenlosigkeit, das leere Funktionieren im Mechanismus, die Veräußerlichung im Automatischen, das Sichverlieren in Zerstreuung, das Wachsen der Bewußtlosigkeit, das Übrigbleiben der Nervenerregung.

2. Die Verkennung der Grenzen der Technik

Die Wertschätzung der Technik hängt ab von dem, was man von ihr erwartet. Eine klare Wertschätzung setzt Klarheit über die Grenzen der Technik voraus.

Der Technik sind manchmal falsche Grenzen gesetzt worden aus einem dogmatischen Naturwissen heraus, das z. B. noch vor | etwa einem halben Jahrhundert gelegentlich das Fliegen, ja das Luftschiff für unmöglich erklärte. Was der Mensch durch Erkenntnis an Naturbeherrschung erreichen kann, ist in der Tat unabsehbar. Die Phantasie kann sich Außerordentliches erdenken, ohne durch ein absolutes Unmöglich eingeschränkt zu werden – bis zur technischen Nutzung der Atomenergie, die einst nach Verbrauch der Kohle- und Öllager Ersatz schaffen könnte, bis zur absichtlichen Sprengung des Erdballs und bis zum Raumschiff. Wenn mit Recht das Perpetuum mobile als unmöglich erkannt wurde, so bleibt doch die Auffindung einer praktisch unerschöpflichen Energiequelle möglich. Aber der weite Raum der technischen Möglichkeiten darf nicht täuschen über die Grenzen der Technik. Die Grenzen der Technik liegen in den unbeherrschbar bleibenden Voraussetzungen aller technischen Verwirklichungen.

1. *Technik ist Mittel und bedarf der Führung:* Im Paradiese würde es keine Technik geben. Technik dient der Entlastung von Not, die den Menschen zwingt, durch Arbeit sein physisches Dasein zu erhalten und dann ihn befähigt, ohne den Zwang der Not sein Dasein ins Unabsehbare einer durch ihn gestalteten Umwelt zu erweitern.

Die technische Schöpfung des Erfindens steht im Dienste eines Bedürfnisses, wird von ihm geführt und daher bewertet nach ihrem Nutzen. Im Erfinden zwar geht noch ein Anderes vor sich: Die Lust am Schaffen nie dagewesener Gebilde, die irgend etwas leisten. Der Erfinder vermag dann zu bauen unter Absehen von aller Nutzbarkeit. So entstanden die Automaten und Spielzeuge der Barockzeit. Aber die Auswahl und damit die zuletzt entscheidende Führung des Erfindens geht doch von der Brauchbarkeit aus. Der technische Erfinder schafft keine grundsätzlich neuen Bedürfnisse, wenn er sie auch mit ihrer Befriedigung erweitert und vermannigfaltigt. Das Ziel muß gegeben sein, es ist zumeist selbstverständlich: Arbeitserleichterung, Herstellung von Gebrauchsgütern, Massenproduktion. Wozu die Technik da sei, ist durch solche Nutzbarkeiten zu beantworten.

Grenze der Technik ist, daß sie nicht aus sich selbst für sich da sein kann, sondern Mittel bleibt. Dadurch ist sie zweideutig. Weil sie selbst keine Ziele steckt, steht sie jenseits oder vor allem Gut | und Böse. Sie kann dem Heil und dem Unheil dienen. Sie ist beidem gegenüber an sich neutral. Eben darum bedarf sie der Führung.

154

Ob diese Führung aus der Daseinsangemessenheit der natürlichen Umwelt im Ganzen erwachsen kann? aus dem Entdecken selber und den erweiterten Bedürfnissen? Solche Fragen zielen auf das Nichtgewußte und doch vielleicht Sinnvolle im Gang der Dinge, als ob ein Plan sich verwirkliche, – oder auch als ob ein Teufel sich dessen bemächtigt. Wenig Vertrauen ist in solchen unbewußten Gang der Dinge zu setzen. Die Führung der Technik kann nicht aus der Technik selbst gefunden, sondern muß aus bewußtem Ethos gesucht werden. Der Mensch selbst muß zur Führung zurückfinden. Seine Bedürfnisse muß er zur Klarheit bringen, prüfen und ihre Rangordnung bestimmen.

2. *Technik ist beschränkt auf den Mechanismus, das Leblose, das Universelle:* Technik hat immer nur das mechanisch Faßliche in ihrer Hand. Sie verwandelt ihren Gegenstand in Mechanismus, damit in Apparat und Maschine. Angesichts der unerwartet großartigen Erfolge dieser mechanischen Möglichkeiten kann technisch alles als möglich erscheinen. Es entwickelt sich dann eine Grundeinstellung des täuschenden Erwartens, alles machen zu können. Solche Verabsolutierung des Technischen verkennt aber die Wirklichkeit, die überall mehr als Technik fordert, wenn auch in allem Tun eine Technik als Voraussetzung steckt, der Mechanismus gleichsam nur das Knochengerüst bringt. Das Verhalten zur Natur in Pflege und Züchtung, zum Menschen in Erziehen und in Kommunikation, das Hervorbringen geistiger Werke, ja das Erfinden selber ist technisch nach Regeln nicht zu leisten. Fälschlich soll durch Technik gemacht werden, was nur aus lebendigem Geiste geschaffen werden kann. Sogar Malerei, Dichtung, Wissenschaft haben zwar Technik als Mittel, werden aber leer als nur technische Produkte.

Grenze der Technik ist ihre Beschränkung auf das Leblose. Der Verstand, der das Machen der Technik beherrscht, ist nur dem Leblosen, dem Mechanischen im weitesten Sinne angepaßt. Darum kann Technik dem Leben gegenüber nur verfahren, indem sie mit ihm wie mit einem unlebendig Gewordenen umgeht, z. B. in der Agrikulturchemie, in den modernen Züchtungen und | Behandlungen mit Hormonen, Vitaminen, etwa zu maximaler Milcherzeugung u. dergl. Es ist auch ein merkwürdiger Unterschied zwischen der technischen Züchtung (etwa der modernen Blumen), die diese sensationellen, extremen Effekte unter dem Gesichtspunkt des Rekords erzielt, und den geschichtlichen Züchtungen der Jahrtausende in China; es ist der Unterschied wie von Fabrikat und lebendigem Kunstwerk.

155

Was durch Technik hervorgebracht wird, hat einen universellen, keinen individuellen Charakter. Zwar kann Technik verwendet werden zur Herstellung eines einmaligen Gebildes in einem geschichtlichen Schaffensprozeß. Aber Technik als solche geht auf Typen und auf Massenproduktion. Die Grenze der Technik durch ihre Bindung an das Universelle macht sie in ihrer allgemeinen Übertragbarkeit allen Völkern zugänglich.

Sie ist nicht gebunden an kulturelle Voraussetzungen. Daher ist sie an sich etwas Ausdrucksloses, Unpersönliches, Unmenschliches. Ihr Charakter als Verstandesgebilde beschränkt sie auf den überall gleichen Verstand, obgleich im »Geist« der Erfindungen und in besonderen Gestaltungen sich immer auch mehr als bloße Technik fühlbar macht.

3. *Technik ist jeweils gebunden an Stoffe und Kräfte, die begrenzt sind:* Die Technik braucht Stoffe und Kräfte, mit denen sie operiert. Sofern diese dem Menschen nur in begrenzter Menge zur Verfügung stehen – wie Kohlen, Erdöl, Erze –, verbraucht sie, was sie nicht wiederherstellen kann. Es kommt der Tag, wo sie am Ende sind, wenn nicht neue Energiequellen entdeckt werden. Man denkt an die Atomenergie, aber weiß nicht, wieweit die Erze reichen, aus denen sie gewonnen wird.

Über die aus der Erdoberfläche zugänglichen Energiequellen, die zumeist begrenzt und nach dem Verbrauch nicht wiederzugewinnen sind, hinaus ist zu denken möglich an die Sonnenenergie. Sie ist jetzt schon indirekt durch die ihrerseits begrenzte, aber laufend sich erneuernde Wasserkraft zugänglich. Ob die Sonnenenergie direkt als Energiequelle nutzbar wird, ist eine offene Frage künftiger Technik. – Man kann ferner denken an ein tieferes und weiteres Anbohren der Erdoberfläche.

156 Noch ist praktisch kein Ende, noch ist der Keller der Menschheit voll. Aber wo man nachrechnen kann – für Kohle und | Erdöl – ist das Ende in historisch verhältnismäßig kurzer Zeit bevorstehend.

Würden aber alle für die Technik notwendigen Energien verbraucht sein, so wäre zwar das technische Zeitalter abgeschlossen, jedoch hörte darum das menschliche Dasein noch nicht auf. Es würde die Menschenzahl wieder sehr viel kleiner werden und unter den Voraussetzungen leben, wie es alle bisherigen geschichtlichen Zeiten vermochten, ohne Kohle und Erdöl, ohne moderne Technik.

4. *Technik ist gebunden an Menschen, durch deren Arbeit sie realisiert wird:* Die Menschen müssen wollen, zum Dienst bereit sein. Was der Mensch durch sein Menschsein fordert, das wird dann entscheidend, wenn die Grenze erreicht ist, daß er nicht mehr leben mag, oder daß er unter Wagnis seines Lebens revoltiert. Dann wird die technische Maschinerie in ihrem Gang gestört oder zerstört, oder sie wird umgestaltet unter Bedingungen, die das Menschsein als solches setzt.

5. *Technik ist vielleicht auf ihrem Erfindungsgang auf ein mögliches Ziel beschränkt und durch ein Ende bestimmt:* Von Zeit zu Zeit kamen die großen möglichen neuen Entdeckungen, die nach dem Schein einer vorher erreichten relativen Vollendung unseres Erkennens, weitere Gruppen ungeahnter neuer Erfindungen zur Folge hatten, für die sie die Voraussetzung waren. Der Dieselmotor, das Radio waren solche Neuanfänge, jetzt scheint es die Atomenergie zu werden. Die Grenze für solche neuen Schübe wäre erreicht, wenn alles dem Menschen Zugängliche ergriffen wäre. Bisher ist der technische Prozeß im Ganzen ein sich steigern der, reißen schnellender Prozeß von etwas mehr als anderthalb Jahrhunderten. Es kann so aussehen, als ob das Ende grundsätzlich erreicht sei. Wenn das

Ende im Wesentlichen da wäre, so bleibt immer noch die gewaltige quantitative Steigerung durch Verwandlung der gesamten Erdoberfläche in ein einziges Nutzungsfeld.

Für eine mögliche Vollendung oder ein Ende der technischen Erfindungen ist kein Beweis zu erbringen. Aber es gibt Hinweise und Wahrscheinlichkeiten: Der Vergleich des Umfangs an Neuerfindungen vor 1939 in den U.S.A., in England, Deutschland, Frankreich, Rußland zeigt so gewaltige Unterschiede, daß man | geradezu von einem Erlahmen in einigen Gebieten, von einer Eruption in anderen reden kann. Die Zustände und Chancen und der gemeinsame »Geist« in einer Bevölkerung spielen eine so große Rolle, daß mit der leichten Zerstörbarkeit dieses Geistes das gesamte Erfindungswesen auf gefährdeter Grundlage steht. – Die Technik selbst übt vielleicht auf den Menschen eine ungünstige Rückwirkung: Das durch Technik bezwangene Leben bringt die Voraussetzung der wissenschaftlich-technischen Entwicklung, die im Entscheidenden an freie Geistigkeit gebunden ist, zum Erlöschen. Es ist jetzt schon sichtbar ein gewaltiger Unterschied zwischen den großen Erfindern und Unternehmern im 19. Jahrhundert und dem heutigen organisierten, immer anonymen werdenden Vortreiben. – Die erst eben einsetzende Verwehrung der Öffentlichkeit bei kriegswichtigen Forschungen und Erfindungen könnte ein Symptom des Endes sein, zumal bei dem unabsehbaren Umfang des Kreises der davon betroffenen Forschung.

157

3. *Wahrnehmung der Dämonie der Technik*

Das Wort »Dämonie« soll nicht besagen, daß Dämonen wirken. Dämonen gibt es nicht. Das Wort trifft vielmehr ein von Menschen Hervorgebrachtes und doch Ungevoltes; ein Bezwingendes, das Konsequenzen für das Ganze des Daseins hat; das Widerstehende, das undurchschaut bleibt; das gleichsam hintenherum Geschehende; das Unoffenbare.

Hellsichtige Menschen erfaßte schon früh ein Grauen vor der technischen Welt ohne eigentliche Einsicht. Goethe's Kampf gegen Newton⁶¹ ist nur aus der Erschütterung zu verstehen, welche die exakte Naturwissenschaft bei ihm bewirkte aus dem unbewußten Wissen um die Katastrophe der Menschenwelt, die im Anzuge war. J. Burckhardt⁶² konnte Eisenbahnen und Tunnel nicht leiden und benutzte sie doch. Menschen, deren Handwerk durch Maschinen brotlos wurde, haben Maschinen zerstört.

Demgegenüber stand der Fortschrittsglaube, der von der neuen Naturerkenntnis und Technik nur Glück erwartete. Er war blind. Denn er sah nur Mißbrauch innerhalb der Technik, der durchschaubar und korrigierbar schien, nicht die tieferen in der Technik | verborgenen Gefahren. Der Fortschrittsglaube verkannte die Beschränkung des Fortschritts auf Wissen und Technik und die Unmöglichkeit, daß von hier aus der Fortschritt im Ganzen des Menschseins sich ergeben würde. Heute liegt klar zu Tage, was man die Dämonie der Technik genannt hat. Fassen wir diese unerwarteten Umkehrungen, die aus der Technik sich gegen den Menschen wenden, in einige Sätze aus unseren bisherigen Erörterungen zusammen:

158

Ein wachsender Teil der Arbeit führt zur Mechanisierung und Automatisierung des arbeitenden Menschen. Nicht die Erleichterung der Mühe in der hartnäckigen Bearbeitung der Natur, sondern das Verwandeln des Menschen zu einem Teil der Maschine bestimmt die Arbeit.

Die Mechanisierung der Arbeitsinstrumente hat mit deren Komplizierung, Vergrößerung und notwendigen Zusammenarbeit eine Organisation zur Folge, die nicht nur an Ausmaß alles Frühere übertrifft, sondern grundsätzlich anders wird, weil langsam das gesamte menschliche Dasein – und nicht bloß ein Teilgebiet für bestimmte Zwecke – in diese Organisation einbezogen wird.

Das technische Denken breitet sich aus auf alle Sphären menschlichen Tuns. Bis in die Wissenschaften geht die Umwälzung, sichtbar an der Technisierung der Medizin, an der Industrialisierung der Naturforschung, an den organisatorischen Veranstaltungen, die für immer mehr Wissenschaften fabrikähnliche Gebilde entstehen lassen. Die Sache fordert es, wenn man den beabsichtigten Erfolg will.

Infolge der Lebensgestaltung als Maschinenarbeit verwandelt sich so die Gesellschaft in eine einzige große Maschine, in die Organisation des gesamten Lebens. Nur Vorläufer sind die Bürokratien von Ägypten durch das römische Imperium zu den modernen Beamtenstaaten. Alles, was noch wirken will, muß nach dem Vorbild der Maschine gestaltet werden, d. h. muß einen exakten, zwangsläufigen, in äußeren Regeln gebundenen Charakter gewinnen. Die größte Macht geht von der größten und vollendetst durchgearbeiteten Maschine aus.

Die Folgen dieser Maschinisierung ergeben sich aus dem absoluten Vorrang der mechanischen Zwangsläufigkeit, der Berechenbarkeit und Verlässlichkeit. Alles See-
 159 lische und Geglaupte | dagegen kann nur unter der Bedingung der Nützlichkeit für den Zweck der Maschine zugelassen werden. Der Mensch selber wird einer der Rohstoffe, die zweckmäßig zu bearbeiten sind. Daher wird, was früher Substanz und Sinn des Ganzen war – der Mensch –, zum Mittel. Ein Schleier von Menschlichkeit wird zugelassen, ja gefördert und im Reden zur Hauptsache gemacht, aber die Menschlichkeit wird radikal verletzt, wo der Zweck es fordert. Die größere Macht ist bei der größeren Rücksichtslosigkeit. Daher wird die Überlieferung, sofern in ihr absolute Ansprüche stecken, vernichtet, während die Menschen eine Masse von Sand werden, die gerade durch ihre Herkunftslosigkeit besser verwendbar ist. Das Lebensgefühl scheidet das Leben des Dienstes in der Maschine vom Privaten. Aber dies Private selbst wird leer, auch die Freizeit wird mechanisiert, das Vergnügen eine andere Art der Arbeit.

Der technische Mechanismus kann die Menschen in Massen ganz anders zwingen, als es früher je möglich war. Zum Beispiel schlägt die ursprüngliche Befreiung der Geister durch Allgegenwart der Nachrichten um in die Beherrschung aller durch kontrollierte Nachrichten. Der Staatswille kann sich über weiteste Gebiete durch das Verkehrswesen jeden Augenblick bis in jedes Haus hinein wirksam machen.

Die Technik macht alle in ihrem vitalen Dasein abhängig von der Funktion des gebauten Apparates. Beim Versagen dieses Apparates schlägt das komfortable Leben um in die größte, früher unbekannte Not. Der Mensch ist dann mehr preisgegeben als im natürlichen Dasein des Bauern. Es gibt keine Reserven mehr¹.

* * *

Eines ist gewiß: Die Technik ist im Begriff, mit dem gesamten Arbeitsdasein des Menschen den Menschen selbst zu verwandeln. Der von ihm hervorgebrachten Technik

ⁱ Solche Tendenzen zu verdeutlichen, bedeutet den Aufweis von Möglichkeiten, bei denen der Umfang ihrer Verwirklichung ungewiß bleibt. Etwas Anderes ist es, die technische Welt im Ganzen als ein Durchschautes zu behandeln, sei es als Manifestation einer neuen heroischen Gestalt des Menschseins, sei es als Teufelswerk. Die Dämonie der Technik wird dann substantiiert zu etwas wirklich Dämonischem, mit dieser Deutung der Sinn der Arbeit gesteigert oder ganz verleugnet, die technische Arbeitswelt verherrlicht oder verworfen. Beides geschieht aus den Möglichkeiten, die in der technischen Arbeit liegen. Aber diese entgegengesetzten Möglichkeiten werden in ihrer Verabsolutierung beide falsch. Solcher Art werden sie von den Brüdern Jünger in eindrucksvollen Schriften vor Augen gestellt.

Ernst Jünger hat – in seinem Buch *Der Arbeiter*, 3. Auflage, Hamburg 1932 – das Bild des Technischen visionär entworfen⁶³ die Arbeit als totale Mobilmachung, gipfelnd in der Materialschlacht, – die Gestalt des Arbeiters in seiner bronzenen Härte, – der Sinn des Nihilistischen, Zweckfreien, schlechthin Zerstörenden. Jünger entwirft die »Gestalt des Arbeiters« als künftigen Herrn der Erde. Dieser steht jenseits von Humanität und Barbarei, von Individuum und Masse. Arbeit ist seine Lebensform, er weiß sich verantwortlich im totalen Arbeitsgefüge. Technik versachlicht alles als Mittel zur Macht. Der Mensch wird durch sie Herr seiner selbst und der Erde. Der Mensch als dieser neue Mensch, als die Gestalt des Arbeiters, gewinnt ein Gesicht von geprägter Starrheit. Er fragt nicht mehr: warum und wozu? Er will und glaubt, ganz abgesehen von den Inhalten, die sich dieses Wollen und Glauben gibt.

Friedrich Georg Jünger (*Über die Perfektion der Technik*, Frankfurt 1944) gibt dagegen das trostlose, ausweglose Bild der Technik: Das Elementare, von der Technik bezwungen, breitet sich aus gerade in der | Technik. Das rationale Denken, selber so arm an elementaren Kräften, setzt hier ungeheure elementare Kräfte in Bewegung, aber durch den Zwang, durch feindliche gewaltsame Mittel. »Die Industrielandschaft hat etwas Vulkanisches«, alle Erscheinungen bei Vulkanausbrüchen kehren in ihr wieder: »Lava, Asche, Fumarolen, Rauch, Gase, vom Feuer bestrahlte Nachtwolken und weithin reichende Verwüstung.«

F. G. Jünger bestreitet die These, Technik nehme dem Menschen Arbeit ab und vermehre die Muße. Er weist zwar mit Recht darauf hin, daß von einer Verminderung des Arbeitsquantums heute nicht die Rede sei. Aber es ist im Ganzen gewiß falsch, daß, nach seiner Behauptung, alle scheinbare Verminderung von Arbeit durch Vermehrung an anderer Stelle erkaufte werde. Wenn er die These bestreitet, daß Technik den Reichtum vermehre, so tut er das mit einem Sprung in einen anderen Sinn von »Reichtum«, in dem es heißt, Reichtum sei ein Sein, kein Haben. Und es ist ebensowenig ein Einwand gegen Technik, wenn Jünger die Rationalisierung in der Not (durchweg infolge von Kriegszerstörungen) fälschlich ihr selbst aufbürdet. Seine zeitgemäßen Schilderungen dieser Organisation der Not sind treffend: Sie schaffe nicht Reichtum, sondern sei ein Verfahren, wo Mangel ist, den Rest zu verteilen. Die Organisation der Verteilung in einer Verlustwirtschaft sei dann am Ende das letzte Unversehrte, sie werde um so mächtiger, je mehr die Armut zunimmt. Sie muß selbst erst dann zu Grunde gehen, wenn nichts zu Verteilendes mehr da ist. Solche Erörterungen treffen offenbar nicht die Technik, sondern ein gerade heute erleb-

kann sich der Mensch nicht mehr entziehen. Und gewiß ist, daß die Technik nicht nur unabsehbare Chancen, sondern unabsehbare Gefahren bringt. Technik ist eine eigene fortreißende Gewalt geworden. Der Mensch ist ihr zunächst verfallen, ohne zu merken, daß es und wie es geschieht. Und wer dürfte heute sagen, daß er es durchschaue!
 160 Doch ist die Dämonie der Technik nur zu überwinden | auf dem Wege, sie zu durchschauen. Was an Unheil entspringt, wird seinerseits der Beherrschung vielleicht zugänglich. Die Organisation des Marktes kann zum Beispiel in der Tat die Rettung in vorübergehender Not sein und wieder übergehen in Freiheit des Marktes, statt zu enden in der Vernichtung, in der es nichts mehr zu verteilen gibt. Aber in jedem Plan steckt doch wieder die Möglichkeit jener »Dämonie«, des Unvorausgesehenen. Technische Beherrschung des technischen Unheils kann es vermehren. Die absolute Technokratie ist ihrerseits eine Unmöglichkeit.

Die Aufgabe der Überwindung der Technik durch Technik selber für im Ganzen lösbar zu halten, das wird ein neuer Weg des Unheils. Der Fanatismus der beschränkten Einsicht verläßt das technisch Mögliche in Gestalt vermeintlicher Technik. Aber die Frage bleibt doch, wie der Mensch der Technik, die über ihn Herr geworden ist, seinerseits wieder gebietet. Das Schicksal des Menschen hängt an der Weise, wie er die Folgen der Technik für sein Leben (von der Ordnung des jeweils zugänglichen Ganzen bis zum persönlichen Verhalten in jeder Stunde) meistern wird.

* * *

tes grauenhaftes Phänomen von Kriegsfolgen, das fälschlich als naturnotwendig aus der Sache der Technik begriffen wird.

Die beiden Entwürfe der Brüder Jünger haben entgegengesetzten Charakter nach der Stimmung ihrer Abschätzung der Technik – aber sie sind sich gleich in der Denkungsart. Es ist wie eine Analogie zum mythischen Denken: nicht Erkenntnis, sondern Bild, – nicht Analyse, sondern Entwurf einer Vision, – aber im Medium moderner Denkkategorien, so daß der Leser meinen kann, mit rationaler Erkenntnis zu tun zu haben.

Daher das Einseitige und das Leidenschaftliche. Es wird nicht abgewogen, es werden keine Gegeninstanzen herangezogen außer in Auswahl, um mit ihrer Verwerfung das Podium der eigenen Rede zu erhöhen.

Es ist keine Nüchternheit des Erkennens, sondern eine Ergriffenheit, die nicht überwunden ist, weder in der Gebärde der exakt formulierenden Nüchternheit noch in der Stimmung von Kälte diktatorischer Feststellungen und Wertungen. Es ist vor allem eine ästhetische Haltung, die aus der Lust an dem geistigen Produkt lebt, und die in der Tat bei Ernst Jünger zu einem Schriftstellertum ersten Ranges geführt hat.

346 In solchem Denken ist im Ernste eigentlich nichts wahr. Aber es ist verführend auf der Ebene des bodenlos Modernen, auf der die Besonnenheit verloren, das methodische Erkennen verlassen, das Grundwissen oder das lebenswährende Suchen nach ihm preisgegeben wurde. Daher fehlt im Ton autoritativer Entschiedenheit die für den Leser fühlbare eigentliche | Bindung. Leicht kann im Inhalt, ja in der ganzen Haltung und Stimmung ein Wechsel vorgenommen werden: die Denkungsart bleibt, Thema, Meinung und Ziel wechseln.

Alle Momente der Technik verbinden sich mit Zusammenhängen aus anderen Ursprüngen, um den modernen Menschen das Bewußtsein zu geben: in der Helligkeit heutigen Verstandes einem unheimlichen Prozeß ohnmächtig preisgegeben zu sein, der sich aus dem Tun der Menschen selber unerbittlich und bezwingend ergeben hat.

Der moderne Mensch durchschaut und durchschaut nicht und möchte nun erst recht alles technisch und rational in die Hand nehmen, um das Unheil in seinem Lauf aufzuhalten.

Im Ganzen ist das Ereignis der Technik, weil undurchschaut, nicht nur Verhängnis, sondern Aufgabe. Die Entwürfe der Phantasie sind zugleich wie Aufforderungen an das Menschsein, ihrer Herr zu werden. Sollen alle Möglichkeiten des Menschen als Einzelnen aufhören, die Meditation von der Erde verschwinden? Gibt es nicht einen Ursprung des Menschen, der schließlich alles Technische unter seine Bedingung stellt, statt daß der Mensch Sklave der Technik wird?

| Durch die Wirklichkeit der Technik ist der ungeheure Bruch in der Menschheitsgeschichte entstanden, dessen schließliche Folgen keine Phantasie vorwegnehmen kann, obgleich wir mitten darin stehen, daß die Mechanisierung und Technisierung des menschlichen Lebens sich konstituiert.

161

Das jedenfalls ist offenbar: Technik ist nur Mittel, an sich weder gut noch böse. Es kommt darauf an, was der Mensch daraus macht, zu was sie ihm dient, unter welche Bedingungen er sie stellt. Es ist die Frage, was für ein Mensch es ist, der sich ihrer bemächtigt, als welches Wesen der Mensch durch sie am Ende sich zeigt. Die Technik ist unabhängig von dem, was mit ihr zu machen ist, als selbständiges Wesen eine leere Macht, ein schließlich lähmender Triumph des Mittels über den Zweck. Ist es möglich, daß die Technik, losgelöst vom menschlichen Sinn, zur Raserei in den Händen von Unmensen würde, – oder daß die Erde samt den Menschen nur Material einer einzigen Riesenfabrik würde, das Ganze ein Ameisenhaufen, der alles in sich hineinverwandelt hat und nur noch als Kreislauf von Hervorbringen und Verzehren der Leerlauf eines gehaltlosen Geschehens bleibt? Der Verstand kann es als möglich konstruieren, das Bewußtsein unseres Menschseins wird immer sagen: es ist im Ganzen unmöglich.

Nicht der Gedanke allein wird der Technik Herr. Es wird die weltgeschichtliche Entscheidung jetzt und in den kommenden Jahrhunderten darüber getroffen, in welcher Gestalt unter den radikal neuen Bedingungen seines Lebens der Mensch seine Möglichkeiten hat. Alle bisherigen geschichtlichen Versuche seiner Verwirklichung geraten vor die Frage, was sie jetzt noch bedeuten, wie sie sich wiederholen können, wie sie sich bewähren.

Das Philosophieren muß dieser Wirklichkeit ins Auge blicken. Sie bringt zwar nur Gedanken, innere Haltung, Wertschätzungen, Möglichkeiten für den Einzelnen hervor, aber diese Einzelnen können unberechenbar ein wesentlicher Faktor im Gang der Dinge werden.

| 2. DIE GEGENWÄRTIGE SITUATION DER WELT

Einleitung

Die Vergangenheit ist für unsere Erinnerung lückenhaft, die Zukunft dunkel. Die Gegenwart allein könnte hell erscheinen. Denn wir sind doch ganz dabei. Aber gerade sie ist als solche uns undurchsichtig, denn sie würde nur klar aus dem vollen Wissen um die Vergangenheit, von der sie getragen ist, und um die Zukunft, die sie in sich birgt. Wir möchten zum Bewußtsein der Situation unserer Zeit kommen. Aber diese Situation hat verborgene Möglichkeiten, die erst dann sichtbar werden, wenn sie sich verwirklichen.

Unsere geschichtlich neue, erstmals entscheidende Situation ist die reale Einheit der Menschheit auf der Erde. Der Planet ist für den Menschen zu einem verkehrstechnisch beherrschten Ganzen geworden, ist »kleiner«, als einst das römische Imperium war.

Zu diesem Augenblick führte die Entwicklung seit dem Zeitalter der Entdeckungen vor vierhundert Jahren. Aber noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts blieb für uns die Geschichte wesentlich Europäische Geschichte. Die übrige Welt war für das damalige europäische Bewußtsein Kolonialland, von zweitrangiger Bedeutung, bestimmt zur Beute für Europa. Nur unabsichtlich wurden schon damals die Grundlagen zur heute sich entfaltenden Weltgeschichte gelegt durch die Mächte, die die großen Erdräume für sich zu gewinnen suchten. Im ersten Weltkrieg erfolgte wohl schon der Einsatz aus diesen Räumen. Aber er war doch noch Europäischer Krieg. Amerika zog sich wieder zurück. Erst der zweite Weltkrieg hat dem Einsatz aller, dem Globus im Ganzen, sein volles Gewicht gegeben. Der Krieg in Ostasien war so ernst wie der in Europa. Es war in der Tat der erste wirkliche Weltkrieg. Die Weltgeschichte als eine einzige Geschichte des Ganzen hat begonnen. Von hier aus erscheint die Zwischenzeit der bisherigen Geschichte als ein zerstreutes Gebiet von voneinander unabhängigen Versuchen, als vielfacher Ursprung von Möglichkeiten des Menschen. Jetzt ist das Ganze zur Frage und Aufgabe geworden. Damit tritt eine völlige Verwandlung der Geschichte ein.

| Entscheidend ist: Es gibt kein Draußen mehr. Die Welt schließt sich. Die Erdeinheit ist da. Neue Gefahren und Chancen zeigen sich. Alle wesentlichen Probleme sind Weltprobleme geworden, die Situation eine Situation der Menschheit.

a. *Charakteristik der gegenwärtigen Lage*

1. *Die Massen werden zu einem entscheidenden Faktor des Geschehens*

Alle frühere Geschichte spielte sich vergleichsweise zu heute in relativ stabilen Zuständen ab. Das Bauerntum stellte die Masse der Bevölkerung dar und blieb in der Lebensform auch bei katastrophalen politischen Ereignissen sich ziemlich gleich. Es war eine ungeschichtliche Substanz der Bevölkerung. Die in historischen Zeiten immer wiederkehrenden Agrarkrisen brachten wohl Erschütterungen, aber änderten grundsätzlich nichts. Die Wandlungen sozialer Zustände gingen langsam, betrafen einzelne Schichten und Gruppen innerhalb eines als gleichbleibend empfundenen Gesamtzustands. Die Menschen blieben, auch wenn sie verhungern mußten, für ihr Bewußtsein vergleichsweise geborgen in unveränderlichen Ordnungen. Man ertrug und fügte sich und lebte in dem alles durchstrahlenden religiösen Glauben.

Heute ist das ganz anders. Die sozialen Zustände sind in einer unaufhaltsamen Bewegung. Diese ist bewußt geworden. Die gesamte Bevölkerung auf der ganzen Erde wird aus ihren uralten überlieferten Ordnungen und Bewußtseinsformen herausgerissen. Das Bewußtsein der Geborgenheit wird immer geringer. Die Menschenmassen werden einheitlicher. Alle lernen lesen und schreiben. Ohne das könnten sie nicht zum Wissen kommen, nicht Sprache gewinnen für ihren Willen und sich nicht zur Geltung bringen.

Die Massen werden ein entscheidender Faktor. Der Einzelne zwar ist ohnmächtiger als je, aber der Einzelne als Glied der Masse,⁶⁴ das »wir«, scheint einen Willen zu gewinnen.

Dieser Wille aber kann nicht ursprünglich in einer anonymen Masse erwachsen. Er wird durch Propaganda erweckt und gelenkt. Die Massen brauchen Vorstellungen und Schlagworte. Ihnen | muß gesagt werden, was sie wollen. Aber für das ihnen Gesagte muß der Boden in ihnen bereit sein. Der Staatsmann, der Denker, der Künstler, der Dichter muß sich an Kräfte in den Massen wenden, wenn er wirken will. Welche diese sind, ist keineswegs vorherzusagen. Es charakterisiert die führenden Menschen, an welche Triebe, Wertschätzungen, Leidenschaften sie sich wenden. Auf diese Führenden wirkt zurück, was sie in den Massen erregen. Von daher wird ihnen bestimmt, wie sie selbst sein müssen und reagierend werden müssen. Sie sind Exponenten eines Massenwillens, wenn sie nicht Diktatoren über dirigierte Sklavenmassen werden.

Masseⁱ aber ist ein vieldeutiger Begriff. Masse heißt entweder einfach die Menge der Bevölkerung (und ist als solche jederzeit da), oder die augenblickliche Äußerung und das Verhalten von Menschen unter Suggestionen in akuten Situationen (und ist als solche ebenso plötzlich da wie wieder verschwunden), oder die Minderwertigkeit der Vielen, des Durchschnitts, deren Dasein durch seinen Massendruck alles bestimmt

ⁱ Über »Masse«: Le Bon, *Psychologie der Massen*. – Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen*.

(und ist als solcher die Erscheinung einer geschichtlichen Lage unter bestimmten Bedingungen, keineswegs endgiltig minderwertig).

Masse ist zu unterscheiden vom Volk:

Das Volk ist in Ordnungen gegliedert, ist seiner bewußt in Lebensart und Denkungsweise und Überlieferung. Volk ist etwas Substantielles und Qualitatives, es hat Atmosphäre in der Gemeinschaft, der Einzelne aus dem Volk hat einen persönlichen Charakter auch durch die Kraft des Volkes, von der er getragen ist.

Die Masse dagegen ist ungegliedert, ihrer selbst unbewußt, einförmig und quantitativ, ohne Art und ohne Überlieferung, bodenlos und leer. Sie ist Gegenstand der Propaganda und Suggestion, ohne Verantwortung, lebt auf tiefstem Bewußtseinsniveau.

Massen entstehen, wo Menschen ohne eigentliche Welt, ohne Herkunft und Boden verfügbar und auswechselbar werden. Das ist als Folge der Technik heute in wachsendem Ausmaß geschehen: der eng gewordene Horizont, das Leben auf kurze Sicht und ohne wirksame Erinnerung, der Zwang der sinnfremden Arbeit, das Amüsement in der Zerstreung der Freizeit, die | Nervenerregung als Leben, der Betrug im Schein von Liebe, Treue, Vertrauen, der Verrat zumal in der Jugend und durch ihn das Zynischwerden: wer so etwas getan hat, kann sich selbst nicht mehr achten. Über eine Verzweiflung im Gewande von Frische und Trotz geht der Weg in die Vergessenheit und Gleichgültigkeit, in den Zustand des menschlichen Zusammenseins als eines Sandhaufens, der verwendbar, einsetzbar, deportierbar ist und behandelt wird nach Zahl und nach zählbaren, durch Tests feststellbaren Merkmalen.

Der Einzelne nun ist Volk und Masse zugleich. Er fühlt sich aber ganz anders, wo er Volk, und wo er Masse ist. Die Situation zwingt in das Massesein, der Mensch hält fest am Volksein. In Gleichnissen veranschaulicht: als Masse dränge ich in das Universelle, in die Mode, in das Kino, in das bloße Heute, als Volk will ich Leibhaftigkeit, Unvertretbarkeit, das lebendige Theater, das geschichtlich Gegenwärtige, – als Masse applaudiere ich im Rausch dem Star am Dirigentenpult, als Volk erfahre ich im Intimen die das Leben übersteigende Musik, – als Masse denke ich in Zahlen, akkumuliere, nivelliere, als Volk denke ich in Werthierarchien und Gliederungen.

Masse ist zu unterscheiden vom Publikum:

Publikum ist der erste Schritt auf dem Wege der Verwandlung von Volk in Masse. Es ist das Echo auf Dichtung, Kunst, Literatur. Wenn das Volk nicht mehr umgreifend aus seiner Gemeinschaft lebt, erwächst eine Vielheit je eines Publikums, unfählich wie die Masse, aber eine Öffentlichkeit für geistige Dinge in freier Konkurrenz. Für wen schreibt der Schriftsteller, solange er frei ist? Heute nicht mehr für das Volk und noch nicht bloß für die Masse. Er wirbt und gewinnt sein Publikum, wenn es ihm glückt. Das Volk besitzt dauernde Bücher, die sein Leben begleiten, das Publikum wechselt, ist ohne Charakter. Aber wo es Publikum gibt, ist noch öffentliche Lebendigkeit.

Die Verwandlung von Volk in Publikum und Masse ist heute unaufhaltsam. Die Situation erzwingt den Gang der Dinge durch die Massen. Aber Masse ist nichts Endgültiges.

Sie ist die Weise des Daseins in der Auflösung des Menschseins. Jeder Einzelne in ihr bleibt ein Mensch. Die Frage ist, wie weit vom Einzelnen und vom Intimen – diesem heute als »privat« oft übermütig Verjachteten – her die neuen Ansätze erfolgen, die schließlich zur Wiedergewinnung des Menschseins aus dem Massesein herausführen können.

166

Wir können die Vergangenheit in ihren Gipfeln sehen. Dann ist es, als ob auf der breiten Grundlage des Massendaseins, von dem wenig historische Kunde zu uns dringt, das hohe geistige Schaffen die eigentliche Geschichte mache. Es ist das Leben und Wirken Einzelner, die sich in der Kontinuität durch die Zeit zurufen als Freunde und Feinde. Jeder Einzelne aber hat seine Gemeinschaft, die Menschen, die ihm zuhören und von denen er hört, denen er wichtig ist, hat seinen Freundeskreis, sein Volk in Gestalt von Sprache und geistiger Überlieferung, sein Publikum.

Heute nun ist diese Gemeinschaft unumgänglich die Welt, welche von den Massen bestimmt ist. Es wird nur bleiben, was von den Massen aufgenommen wird. Der Weg der Geschichte führt heute unumgänglich über die Massen oder scheint es zu tun. Die Volksbildung kann die Menge auf den Weg zum geistigen Adel bringen, – eine jederzeit faktisch vollzogene Auslese kann eine neue tatsächliche Aristokratie ohne erbliche Rechte und Privilegien erzeugen, – die Aufhebung von sozialer Unterdrückung und von politischem Terror kann eine Denkungsart von Empörung und Negativität zum Verschwinden bringen, von der zunächst die Massen ergriffen wurden.

Die Schule, die im freien Wettbewerb sich vollziehende Auslese, die ständige Verbesserung der immer ungerecht bleibenden menschlichen Zustände zum sozial Gerechteren hin kann in ständigen Spannungen den Weg zu wachsender Freiheit bahnen.

Ihr Versagen kann unausdenkbare Schrecklichkeiten bodenlosen Massendaseins ermöglichen. Jeder möchte, wenn er Geltung will, mit den Massen gehen. Mancher setzt voraus, daß die Massen irgendwohin drängen, und daß die Wahrheit sei, dies zu wissen und danach sich zu verhalten. Aber Menschenmassen als solche sind keine Person, sie wissen und wollen nichts, sind ohne Gehalt, ein Werkzeug für den, der ihren allgemein psychologischen Trieben und Leidenschaften schmeichelt. Menschenmassen können leicht die Besinnung verlieren, in den Rausch des bloßen Anderswerdens stürzen, dem Rattenfänger folgen, der sie in die Hölle führt. Es können sich die Zustände der Wechselwirkung | von vernunftlosen Massen und dirigierenden Tyrannen entwickeln. Aber es ist auch möglich, daß in den Massen selber die vernunftig ringende Arbeit wirklichen Geistes sich entwickle, diese Arbeit, die in schrittweisen Veränderungen der Zustände sich vollzieht, die niemand im Ganzen übersieht, in denen aber soviel Vernunft herrscht, daß geordnetes Dasein, freie Arbeit und freies Schaffen unabsehbar möglich werden.

167

Die Welt würde auf einen Höhepunkt der Geschichte zugehen, wo in den Massen selber das wirklich würde, was früher auf Aristokratien beschränkt war: Erziehung, zuchtvolle Gestaltung des Lebens und Denkens des einzelnen Menschen, Fähigkeit zu lernen und Teil zu gewinnen am Geist, nachzudenken und abzuwägen und das Ver-

nünftige geschichtlich in den stärksten Spannungen sich kritisch und zugleich solidarisch gegenüberstehender Menschen zu finden.

Heute aber ist dies die ungeheure Gefahr: Während alle frühere Geschichte mit ihren Ereignissen die Substanz des Menschseins wenig betraf, scheint jetzt diese Substanz selber in Fluß gekommen, in ihrem Kern bedroht. Die Unfestigkeit in allem stellt die Aufgabe, was der Mensch auf dem Grunde von Wissen und Technik jetzt aus dem Ursprung seines Wesens mit seinem Dasein macht. Die Situation erzwingt dabei den unumgänglichen Weg mit den Massen.

2. Auflösung der überlieferten Werte

Früher waren die Religionen verbunden mit der Gesamtheit der sozialen Zustände. Von ihnen wurde die Religion getragen, und diese rechtfertigte sie wiederum ihrerseits. Die Lebensführung jedes Tages war eingebettet in die Religion. Diese war selbstverständlich allgegenwärtige Lebensluft. Heute ist die Religion eine Sache der Wahl. Sie wird festgehalten innerhalb einer Welt, die von ihr nicht mehr durchdrungen ist. Nicht nur daß die verschiedenen Religionen und Konfessionen nebeneinander stehen und durch diese bloße Tatsache sich in Frage stellen; vielmehr ist die Religion selber ein aus dem anderen ausgespartes besonderes Lebensgebiet geworden. Die überlieferten Religionen wurden für immer mehr Menschen unglaubwürdig: fast alle |
168 Dogmen und die Offenbarung in ihrem ausschließlichen Anspruch auf absolute Wahrheit. Das faktisch unchristliche Leben auch der meisten Christen ist ein unüberhörbarer Einwand. Ein christliches Leben in seiner Sichtbarkeit und fraglosen Wahrheit ist heute in bezwingender Vorbildlichkeit vielleicht noch wirklich, aber nicht mehr für die Massen da.

In allen Zeitaltern, in denen gedacht und geschrieben wurde seit der Achsenzelt, gab es Zweifel. Jetzt aber ist die Auflösung nicht mehr Sache abseitiger Einzelner und kleiner Kreise. Sie ist zur Gärung in der Bevölkerung geworden. – Wenn jederzeit im Menschen die Glaubenslosigkeit bereit ist, so gewann dieser Abfall doch immer nur spärlichen Raum. Unter den Arbeits- und Lebensbedingungen der Vorzeit blieb die Bevölkerung in ihren religiösen Bindungen geborgen. Die Bedingungen des technischen Zeitalters aber sind förderlich geworden für einen Ausbruch der nihilistischen Möglichkeiten in der zur Masse gewordenen Gesamtbevölkerung.

Das jederzeit Bereite wird dazu heute gefördert durch die geistige Bewegung als solche, durch die mißverständene Wissenschaft, – durch das Mißverständnis seitens der Massen. Bacons Wort hat sich als richtig erwiesen: halbes Wissen führt zum Unglauben, ganzes Wissen zum Glauben.

Die wachsende Glaubenslosigkeit unseres Zeitalters brachte den Nihilismus. Nietzsche ist sein Prophet. Er hat ihn zuerst in seiner unheilvollen Größe gesehen, in allen seinen Erscheinungen aufgedeckt, ihn selber als Opfer seiner Zeit durchlitten, ihn mit gewaltiger Anstrengung zu überwinden gesucht – vergeblich.

Der Nihilismus, früher in zerstreuten Ansätzen ohnmächtig, wird eine herrschende Denkungsart. Es scheint heute möglich, daß die gesamte Überlieferung seit der Achsenzeit verloren geht, daß die Geschichte von Homer bis Goethe in Vergessenheit gerät. Das mutet an wie die Drohung des Untergangs des Menschseins, jedenfalls ist unabsehbar und unvorstellbar, was unter solchen Bedingungen aus dem Menschen wird.

Heute geht der Zauber eines Philosophierens durch die Welt, das im Nihilismus die Wahrheit findet, zu einem wunderbar heroischen Dasein aufruft ohne Trost und ohne Hoffnung, in Bejahung aller Härte und Erbarmungslosigkeit, in einem vermeintlich rein diesseitigen Humanismus. Das ist ein Epigontentum Nietzsches ohne dessen hinreißende Spannung im Überwindungswillen.

169

Aber die Grundhaltung des Nihilismus hält der Mensch nicht aus. In der Lage der allgemeinen Glaubenslosigkeit verfällt der Mensch vielmehr einem blinden Glauben. Solcher Glaube ist gewaltsamer Ersatz, ist brüchig und wird plötzlich wieder preisgegeben; er kann die wunderbarsten Inhalte ergreifen; er kann gleichsam ein leerer Glaube der bloßen Bewegung sein. Er deutet sich etwa als Sicheinsfühlen mit der Natur, mit der Weltgeschichte. Er fixiert sich in Heilsprogrammen. Er verschließt sich in pseudowissenschaftlichen Totalanschauungen, im Marxismus, in der Psychoanalyse, in der Rassentheorie (deren wissenschaftliche Elemente, die selten rein herauskommen, zugleich unbezweifelbar sind)ⁱ.

An dieser Glaubensauflösung lassen sich typische Erscheinungen beispielsweise beschreiben:

Das Denken in Ideologien. – Ideologie heißt ein Gedanken- oder Vorstellungskomplex, der sich dem Denkenden zur Deutung der Welt und seiner Situation in ihr als absolute Wahrheit darstellt, jedoch so, daß er damit eine Selbsttäuschung vollzieht zur Rechtfertigung, zur Verschleierung, zum Ausweichen, in irgendeinem Sinne zu seinem gegenwärtigen Vorteil. Die Auffassung eines Denkens als Ideologie bedeutet daher Entschleierung des Irrtums und Entlarvung des Bösen. Die Benennung eines Denkens als Ideologie ist der Vorwurf der Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit und ist damit der heftigste Angriff.

Unser Zeitalter hat Ideologien hervorgebracht und zugleich durchschaut. Was aber von Hegel bis Marx und Nietzsche an tiefer Einsicht in diesem Sinne gewonnen wurde, das ist zu einer brutalen Waffe im kommunikationsabbrechenden Redekampf geworden. Die Methode dieses Angriffs richtet sich gegen den Gegner als solchen, gegen alle Anschauungen, die nicht die eigenen sind. Aber gerade die, die alles, was geglaubt, gedacht, vorgestellt wird, als Ideologie verwerfen, sind oft selber besessen von der eigensinnigsten Ideologie dieser Deutungsweise.

Das hohe Wagnis der Selbstreflexion, diese Bedingung aller Wahrhaftigkeit, ist auf dem Wege der Ideologienlehre entartet. | Gewiß finden psychologisch unendliche Ver-

170

ⁱ Siehe Fußnote auf S. 180.

kehrungen, Verdrängungen, Verschleierungen statt, und sie gewinnen als Typus ganzer Schichten soziologische Bedeutung, z. B. die Unwahrhaftigkeit in bezug auf das Sexuelle im bürgerlichen Zeitalter, die Selbstrechtfertigung wirtschaftlichen Erfolgs, die Legitimierung des Bestehenden seitens der Bevorzugten. Aber durchweg bedarf alsbald die Weise des Entschleierns selbst der Entschleierung. Wenn unser Zeitalter von der Höhe Kierkegaards und Nietzsches her das entschleiernde Denken im entlarvenden Denken zum Äußersten getrieben hat, so ist es nicht mehr Entschleierung, sondern wird bössartiger Angriff, ist nicht kritische Untersuchung, sondern Suggestion, nicht empirische Vergegenwärtigung, sondern irgendwie plausible bloße Behauptung. So ist die Methode eindringender Wahrheitserkenntnis in die Niederungen der Psychoanalyse und des Vulgärmarxismus geraten. Im entlarvenden Denken, das selber dogmatisch geworden ist, wird die Wahrheit vollends verloren. Alles ist Ideologie und diese These selber ist eine Ideologie. Nichts bleibt übrig.

Aber vielleicht ist heute wirklich der Umfang der Ideologienbildung besonders groß. Denn in der Hoffnungslosigkeit entsteht das Bedürfnis nach Illusion, in der Öde des persönlichen Daseins das Bedürfnis nach Sensation, in der Ohnmacht das Bedürfnis nach Vergewaltigung noch Ohnmächtigerer.

Wie dabei Niedertracht ihr Gewissen beschwichtigt, dafür geben folgende Argumentationen Beispiele:

Wenn der Staat zum offenbaren Verbrechen schreitet, heißt es: Der Staat ist sündhaft vom Ursprung her, auch ich bin ein Sünder, ich gehorche den Geboten des Staates, auch wenn sie sündhaft sind, weil ich nicht besser bin, und weil es die nationale Pflicht fordert. – Aber dies alles ist für den so Redenden vorteilhaft, er tut mit und ist Nutznießer, er zeigt seine Qual im verzerrten Antlitz, die doch keine wirkliche Qual ist, sondern Gebärde. Er ergreift die Sündhaftigkeit als Erleichterung.

Man nimmt teil am Tun schrecklicher Dinge und sagt: Das Leben ist hart. Die hohen Ziele der Nation, des Glaubens, der kommenden endgültig freien und gerechten Welt verlangen Härte. Man ist hart gegen sich selbst in einer ungefährlichen, genossenen teilweisen Härte, mit welcher man sich den Schein|beweis der Echtheit der eigenen Härteforderung liefert und in der Tat den bedingungslosen eigenen Daseins- und Machtwillen verhüllt.

Man ist sich der eigenen Verlogenheit im Genuß der zufälligen vorteilhaften Situation bewußt, während jene schrecklichen Dinge geschehen. Nun möchte man sehen, was man selbst nicht zu tun bereit ist, selber nicht erfahren und leiden will, selber nicht sein kann. Man begehrt den Märtyrer. Man begeistert sich für seine Möglichkeit fast, als ob man damit es selbst schon wäre. Man greift die anderen an, daß sie es nicht sind. Man berauscht sich am Schicksal von Menschen, die dem Bilde des Begehrens zu entsprechen scheinen, aber man will keineswegs es jemals selbst sein. Diese Verkehrung geht so weit, daß man später als Vorbild aufstellt und pathetisch gegen die Umgebung vertritt, was man selber als Zeitgenosse kaum beachtete und vor allem selbst nicht tat.

Wir fahren nicht fort. Endlos sind solche treffenden Erhellungen. Die Auflösung der überlieferten Gehalte zeigt sich nur darin, daß dieser Denktypus des Entlarvens sich zum allgemeinen macht. Das Zeitalter erfindet die Theorie von dem, was es tut. Die Theorie selber aber wird alsbald ein Mittel der Steigerung des Übels, das sie bekämpft.

Die Simplifikation. – Einfachheit ist die Gestalt des Wahren. Simplifikation ist die Gewaltsamkeit, die an die Stelle verlorener Einfachheit tritt. Einfachheit ist von unendlicher Deutbarkeit, eine Welt im Kleinen, erfüllt und bewegt. Simplifikation ist von endlicher Art, der Draht, von dem man wie eine Marionette gelenkt wird, unentwickelbar, leer und starr.

Unser Zeitalter ist das der Simplifikationen. Die Schlagworte, die alles erklärenden Universaltheorien, die groben Antithesen haben Erfolg. Während Einfachheit sich in mythischen Symbolen kristallisierte, hält sich die Simplifikation an pseudowissenschaftliche Absolutheiten.

Das Leben aus der Negation. – Wo Glaube nicht mehr Grund des Lebensgehaltes ist, da bleibt nur die Leerheit der Negation. Wo man mit sich unzufrieden ist, da soll ein Anderer schuld haben. Ist man nichts, so ist man wenigstens Anti -. Man häuft alle Übel auf ein Phantom, das seinen Namen entlehnt entweder | aus geschichtlichen Bil- 172
dungen, wie sie einmal der theoretischen Erkenntnis sich zeigten: an allem ist schuld: der Kapitalismus, der Liberalismus, der Marxismus, das Christentum usw. – oder in individuellen Gestalten werden Ohnmächtige getroffen und dienen als Sündenböcke: an allem sind schuld die Juden, die Deutschen usw.

Was in unauflösbaren Zusammenhängen der Schuld, im Sinne von Kausalität oder im Sinne von Verantwortung eine Rolle spielt, das wird unkritisch in die Schuld eines einzigen bestimmten Anderen, das man nicht selber ist, nivelliert. Es kommt nur noch darauf an, das Ausdrucksmittel für sein Nein und seinen Angriff überhaupt zu haben. Geistige Begriffe werden dabei zu Fahnen und Zeichen. Die Worte werden falschmünzerisch gebraucht zur Verwendung in einem verkehrten Sinn unter Bewahrung früher an ihr haftender Gefühle (Freiheit, Vaterland, Staat, Volk, Reich usw.). In der durch die Weisen der Propaganda sophistisch ruinierten Sprache weiß man dann schließlich nicht mehr, was die Worte eigentlich bedeuten. Man redet in einer Verwirrung von Unbestimmtheiten, nur um das jeweils eine Nein zum Ausdruck zu bringen, sein Anti -, das aus keinem wirklichen Pro folgt.

b. Die Frage, wodurch die gegenwärtige Lage entstanden ist

Der Ursprung der Krise wird nicht in einem einzigen Grunde faßlich. In dem unendlichen Gewebe der materiellen und geistigen Zusammenhänge geschichtlichen Anderswerdens können wir nur einzelne Fäden zur Vergegenwärtigung bringen. Alle totale und monokausale Auffassung erweist sich als falsch.

Sogar den Tatbestand eines Zeitalters im Ganzen gewinnen wir nicht vor Augen, nur mehr oder weniger wesentliche besondere Phänomene innerhalb dieses Zeitalters. Je mehr wir erkennen, desto größer wird für unser Bewußtsein das Geheimnis des Ganzen.

173 Nun geht der Einschnitt des technischen Zeitalters ungewöhnlich tief. Er läßt nichts im menschlichen Dasein unberührt. Von ihm her gewinnt alles, was nicht durch ihn verursacht ist, doch | seine Modifikation. Aber wir müssen uns hüten, den verwickelten Gang der menschlichen Dinge auf diesen einen Faktor allein zurückzuführen. Längst bevor die Technik diese Wirkungen hatte, waren Bewegungen im Gange, denen die heutige geistige Situation entspringt. Wie die Technik wirkt und aufgenommen wird, das liegt an dieser geistigen Welt, an dieser Denkungs- und Lebensart, auf die sie trifft.

Wohl brachte das technische Zeitalter die ungeheure Krise. Marx und Engels konnten eine schlechthin erleuchtende Erkenntnis gewinnen, weil sie dies Neue sahen. Aber dieses Neue war keineswegs ein geistig neues Menschsein. Da lag die große Verwechslung.

Man sprach von neuem menschlichen Bewußtsein, von einem neuen Menschen, von geistiger Schöpfung, von Wahrheit und Heil, man sah in eine leuchtende Zukunft, – und doch war solches Reden zunächst nur der Vollzug der tabula rasa, war der zunehmende Bewußtseinsverlust. Was ohne erfüllende Idee war, das wurde als Idee laut propagiert. Dann wurde nach den großen Irrenden die Welt zum Schauplatz der kleingeformten Macher, gehorsamen Intriganten, die keinen Unterschied zwischen wahr und falsch, gut und böse kennen, sondern nur der Funktion der Macht sich fügende Werkzeuge sind.

Oder man sprach von der Glaubenslosigkeit als Folge der Technik. Diese löse alle Menschen von ihrem Boden, reiße sie aus aller Geborgenheit, stelle sie gleichsam in einen leeren Raum, nehme ihnen mit der Luft den Atem und die Seele und lasse von ihnen nur übrig, was brauchbar ist im Maschinenbetrieb.

Was aber im technischen Zeitalter geschah, durch Folgen der Technik gefördert, das hat noch ganz andere Voraussetzungen. Längst vor der technischen Veränderung der Welt begannen die geistigen, zu uns führenden Bewegungen. Der große Umbruch zur Aufklärung am Ende des 17. Jahrhunderts, die französische Revolution, das zweideutige Krisen- und Vollendungsbewußtsein des deutschen philosophischen Idealismus, das sind Schritte zu uns hin, unabhängig von der Technik.

174 *Die Aufklärung:* Glaubenslosigkeit gilt als Folge der Aufklärung. Weil die Menschen zu viel wissen, die gefährlichen Bücher kennen und deren Sprache in der Presse zum täglichen | Fluidum haben, darum glauben sie nichts mehr. Die Entdeckung der Welt der fremden Kulturen und Glaubensüberzeugungen hat durch Vergleich die Skepsis gegen den eigenen Glauben gebracht. Aber dieser Weg führt nicht notwendig in die Glaubenslosigkeit. Nur halbe und mißverstehende Aufklärung führt ins Nichts, während die ganze und uneingeschränkte Aufklärung das Geheimnis des Ursprungs erst recht hörbar macht.

Tiefer führt die These, eine Dialektik der geistigen Entwicklung führe aus dem Christentum, getrieben von christlichen Motiven, zu einer so radikalen Wahrheitserhellung, daß diese Religion selbst aus ihren eigenen Kräften die Umkehr gegen sich bewirke. Aber dieser Weg brauchte wiederum nicht in die Glaubenslosigkeit zu führen. Im Übergang schmerzvoller und gefährlicher Umschmelzung gehen zwar dogmatische Positionen verloren, aber die Metamorphose der biblischen Religion bleibt möglich.

Die französische Revolution: Das Ereignis, das die moderne Krise, sei es zum Ausdruck, sei es in Gang gebracht hat, die französische Revolution, ist bis heute Gegenstand der Deutung im entgegengesetzten Sinn:

Kant, ergriffen von dem Versuch der Vernunft, sich auf sich selbst zu stellen, machte niemals seine hohe Wertschätzung des Anfangs rückgängig: »das vergißt sich nicht mehr.« Burke⁶⁵ dagegen war vom ersten Augenblick der ebenso helllichtige wie hassende Kritiker. Die einen sahen in dem Ereignisse die Vollendung der wunderbaren geistigen Entwicklungen und Bestrebungen des 18. Jahrhunderts, die anderen gerade den Ruin und das Verderben dieser darin verkehrt werdenden Tendenzen, ein Verhängnis, durch das das 18. Jahrhundert nicht vollendet, sondern verschüttet wurde.

Die französische Revolution ist auf dem Boden des Feudalismus und der absoluten Monarchie gewachsen, als wesentliche Erscheinung darum kein allgemein europäischer Vorgang, sondern auf Gebiete jener Art begrenzt. Die Seele der Schweiz oder Englands blieb von ihr frei.

Auf dem feudalistischen Boden aber bleibt sie eine zweideutige Erscheinung, weil sie zwar Freiheit und Vernunft wollte, aber dem Despotismus und der Gewalt Raum gab. Sie bestimmt unser Denken in beiden Richtungen: in dem Recht des Kampfes gegen | das Böse von Unterdrückung und Ausbeutung für Menschenrechte und Freiheit jedes Einzelnen, – und in dem Unrecht der Meinung, die Welt im Ganzen auf Vernunft gründen zu können, statt mit Vernunft die geschichtlichen Bindungen, die Autorität und Ordnung der Werte ohne Gewalt zu verwandeln. Indem die französische Revolution die vernünftige Einheit von Freiheit und Bindung zerstörte, überlieferte sie diese der Willkür einerseits, der Gewalt andererseits.⁶⁶

175

Im bodenlosen Vernunftglauben fanatisch gegründet, ist sie nicht die Quelle moderner Freiheit, die vielmehr in der Kontinuität echter Freiheit in England, Amerika, Holland und der Schweiz ihren Boden hat. Insofern ist die französische Revolution trotz ihrer heroischen Aufschwünge des Anfangs Ausdruck und Ursprung modernen Unglaubens.

Der philosophische Idealismus: Die Philosophie des deutschen Idealismus – besonders Fichte und Hegel – hat eine Steigerung des philosophischen Selbstbewußtseins gebracht, ein vermeintliches Totalwissen, das weiß, was Gott ist und will, und überall das Staunen verliert, weil es im Besitze der absoluten Wahrheit sich dünkt. Solcher Scheinglaube mußte umschlagen in Glaubenslosigkeit. Diese Philosophie hat zwar im Besonderen unverlierbare Anschauungen entfaltet, ist eine der genialen Erscheinungen menschlichen Denkens; ihre spekulative Größe ist unbezweifelbar. Aber das Miß-

trauen der Welt, das sich fälschlich auf alle deutsche Philosophie ausgebreitet hat, ist berechtigt. Hier ist Hybris und Irren des Genies zu einer unerhörten Verführung geworden. Wer von diesem Tranke genossen hat, trunken wurde, ist zu einem Förderer des Ruins geworden, indem durch ein geistiges Feuerwerk hohen Ranges der Glaube verloren ging, der Nüchternheit voraussetzt.

Aber auch diese Tatbestände – Aufklärung, französische Revolution, deutscher philosophischer Idealismus – sind nicht ausreichend, unsere geistige Situation zu erklären. Sie selber scheinen oft weniger Ursache als erste Erscheinung der Krise. Es bleibt eine brennende, nicht zureichend beantwortete Frage, wie die Glaubenslosigkeit entstanden sei. In der Frage liegt die Hoffnung, der Glaubenslosigkeit durch die rechte Antwort Herr zu werden.

176 | Solchem Drange würde jede Hoffnung abgeschnitten, wenn gewisse metaphysische Deutungen des Ganges der Geschichte und damit der Herkunft unserer Lage Recht hätten. Ein Zeitalter der vollendeten Verlorenheit sei das Ergebnis eines Substanzverlustes. Es wird ein unaufhaltsames Totalgeschehen gedacht, das schließlich Klages⁶⁷ aussprach mit dem Satze, die Erdessenz habe in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts den Planeten verlassen.

Solche unbestimmte Vorstellung eines Substanzverlustes scheint jedoch unannehmbar. Sie ist keine Einsicht, sondern ein Gleichnis für die radikal-pessimistische Anschauung. Solche Vorstellung ist eher eine Verschleierung als eine Erhellung. Aber die Idee eines unerkannten Totalgeschehens drängt sich uns immer wieder auf. Nur ist es weder Naturgeschehen nach Analogie biologischer Vorgänge, noch überhaupt ein gegenständliches, faßbares Geschehen, eben nicht ein Substanzgeschehen, sondern das Umgreifende, in dem wir sind, das wir aber nicht erkennen. Es ist das Geheimnis der Weltgeschichte, das wir vertiefen, aber nicht auflösen, und bei dessen Erdenken wir uns keinem Gedachten als einem vermeintlich Notwendigen im Ganzen unterwerfen dürfen, wenn wir nicht mit der Offenheit unserer Erkenntnismöglichkeiten zugleich die Freiheit unseres Wesens und Wollens, unserer Wahl und unseres Entschlusses preisgeben wollen an ein Untergeordnetes.

Gegenüber jedem vermeintlichen Totalwissen ist dann vorzuziehen die einfache Vorstellung (ohne daß auch in ihr der Schlüssel gegeben wäre): Es sei das unveränderliche Böse im Menschen, das immer wieder in sinnlose Kriege geführt habe, die heute aber eine quantitative Steigerung sowohl ihrer Ausbreitung über die Erde wie des Maßes der Zerstörung gebracht haben, aus deren Ergebnissen mit den zivilisatorischen auch die geistigen Verfallserscheinungen sich herleiten.

Eine zureichende Antwort auf die Frage nach der Herkunft von Krisen und Glaubenslosigkeit ist nicht möglich, ob sie nun empirisch kausal, geistig verstehend, metaphysisch deutend versucht wird.

| c. Zusammenfassung

177

Daß die gesamte Menschheit, daß alle alten Kulturen gemeinsam in diesen einen Strom der Zerstörung oder Erneuerung gezogen werden, ist erst in den letzten Jahrzehnten in seiner Bedeutung bewußt geworden. Wir Älteren lebten als Kinder noch völlig im europäischen Bewußtsein. Indien und China waren fremde, unberührte, eigene Welten, die man nicht in der Geschichte kennenlernte. Wer unzufrieden war, oder wem es schlecht ging, wanderte aus. Die Welt war offen.

Noch 1918 machten mir folgende Sätze de Groot's⁶⁸ in seinem Buch über China (Universismus) tiefen Eindruck als etwas ganz Neues: »Das universistische System stellt den Höhepunkt dar, bis zu welchem sich die geistige Kultur Chinas hat entwickeln können. Die einzige Macht, die es untergraben und zu Fall bringen könnte, ist gesunde Wissenschaft. Sollte je die Zeit kommen, daß man sie dort mit Ernst pflegt, dann muß ohne Zweifel eine vollständige Umwälzung im gesamten geistigen Leben Chinas eintreten, durch welche China entweder völlig aus den Fugen geraten muß oder eine Wiedergeburt erleben wird, nach welcher China kein China, die Chinesen keine Chinesen mehr sein werden. China selbst hat kein zweites System an die Stelle des alten zu setzen; demnach müßte des alten Zusammenbruch Auflösung und Anarchie zur Folge haben, kurz die vollste Erfüllung des Satzes der eigenen heiligen Lehre, wonach Katastrophe und Untergang unausbleiblich sind, wenn die Menschheit das Tao verliert ... Sollte es in der Ordnung der Welt bestimmt sein, daß das grausame Werk des Abbruchs seinen Fortgang nehme und die Tage von Chinas alter universistischer Kultur somit gezählt sind – dann sei wenigstens ihr letzter Tag nicht auch der Tag des Verderbens eines durch ausländische Einflüsse ins Unglück gestürzten Millionenvolkes.«

Es ist eine merkwürdige Welterscheinung, daß gleichzeitig mit und schon vor dem Aufkommen des technischen Zeitalters überall auf der Erde ein geistiger und seelischer Rückgang erfolgt ist, der heute auch ein europäischer geworden ist. Europa blühte zwar damals auch noch geistig eine kurze Zeit, als China und Indien seit dem 17. Jahrhundert schon ständig bergab gingen. | In dem Augenblick, als diese Völker von der europäischen Kriegstechnik vergewaltigt wurden, lagen sie in einem Tiefstand ihrer geistigen Bildung. Europa traf nicht auf ein blühendes, sondern auf ein seiner selbst fast vergessendes China und Indien.

178

Erst heute gibt es die reale Einheit der Menschheit, die darin liegt, daß nirgends etwas Wesentliches geschehen kann, das nicht alle angeht. In dieser Lage ist die technische Umwälzung, durch Wissenschaft und Erfindungen der Europäer bewirkt, nur der materielle Grund und Anlaß der geistigen Katastrophe. Von dem Gelingen der begonnenen Umschmelzung aber wird, was 1918 de Groot nur von China sagte: nach ihr würde China kein China, die Chinesen keine Chinesen mehr sein, vielleicht für alle Menschen gelten. Auch Europa wird nicht mehr Europa, die Europäer werden nicht mehr Europäer sein in dem Sinne, wie sie sich zur Zeit de Groot's fühlten. Aber

es werden doch neue Chinesen, neue Europäer da sein, deren Bild wir noch nicht sehen können.

Aus solcher Erfahrung unserer geschichtlichen Situation als der Wende der Zeiten geht der Blick immer wieder zurück. Auf die Frage: gab es schon solche radikale Verwandlungen? war unsere Antwort: wir wissen nicht von den Ereignissen des prometheischen Zeitalters, als der Mensch seine Welt erst erwarb durch Werkzeuge, Feuer, Sprache. Aber innerhalb der Geschichte ist die größte Wende jene Achsenzeit, von der die Rede war. Wenn wir jetzt in eine neue radikale Verwandlung des Menschseins eingetreten sind, so ist diese nicht eine Wiederholung der Achsenzeit, sondern ein in der Wurzel anderes Geschehen.

Zunächst *äußerlich*: Unser technisches Zeitalter ist nicht bloß relativ universal, wie das Geschehen in jenen drei voneinander unabhängigen Welten der Achsenzeit, sondern absolut universal, weil planetarisch. Es ist ein nicht nur dem Sinne nach zueinander gehöriges, aber faktisch getrenntes Geschehen, sondern es ist in ständigem gegenseitigen Verkehr ein Ganzes. Es geschieht heute mit dem Bewußtsein der Universalität. Sie muß eine andere Entscheidung über das Menschsein bringen, als jemals erfolgt ist. Denn während alle früheren Wendezeiten lokal waren, der Ergänzung durch anderes Geschehen, an anderen Orten, in anderen Welten fähig waren, bei ihrem Scheitern eine Rettung des Menschen durch die anderen Bewegungen möglich ließen, ist jetzt, was geschieht, absolut entscheidend. Es gibt kein außerhalb mehr.

179

Innerlich aber handelt es sich um etwas offenbar ganz anderes als in der Achsenzeit. Damals die Fülle, heute die Leere. Werden wir uns der Wende bewußt, so wissen wir, daß wir nur in der Vorbereitung sind. Es ist jetzt noch das Zeitalter realer technischer und politischer Umgestaltung, nicht ein Zeitalter ewiger geistiger Schöpfungen. Wir können uns mit unseren großartigen wissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Erfindungen eher der Zeit der Erfindung der Werkzeuge und Waffen, der ersten Benutzung der Haustiere und Pferde vergleichen, als der Zeit des Konfuzius, Laotse, Buddha und Sokrates. Daß wir aber auf jene hohe Aufgabe zugehen, das Menschsein selber wieder aus seinem Ursprung zu gestalten, daß wir die Schicksalsfrage spüren, wie wir glaubend zu eigentlichen Menschen werden können, das zeigt sich in der heute immer stärker werdenden Neigung, zu den Ursprüngen zurückzublicken. Der tiefe Grund, dem wir entstammen, das Eigentliche, das im Schleier von sekundären Bildungen, von Redewendungen, Konventionen und Institutionen verborgen war, soll wieder sprechend werden. Bei diesem Sichverstehen aus dem, woher wir kommen, wird der Spiegel der großen Achsenzeit der Menschheit vielleicht noch einmal eine der wesentlichen Vergewisserungen sein.

| 3. DIE FRAGE NACH DER ZUKUNFT

180

Geschichtliche Anschauung, die auf das Ganze der menschlichen Dinge geht, würde die Zukunft mit einschließen. So geschah es im christlichen Bild der Weltgeschichte zwischen Schöpfung und Endgericht.

Darin liegt eine Wahrheit, die bleibt, auch wenn jenes christliche Bild nicht geglaubt wird. Denn beim Verzicht auf die Zukunft wird das Geschichtsbild des Vergangenen endgültig und vollendet und daher falsch. Es kann kein philosophisches Geschichtsbewußtsein geben ohne Zukunftsbewußtsein.

Aber die Zukunft kann nicht erforscht werden. Erforschbar ist nur, was Realität hat, was also schon geschehen ist. Doch die Zukunft liegt in Vergangenheit und Gegenwart verborgen, wir sehen und erdenken sie in realen Möglichkeiten. In der Tat trägt uns jederzeit ein Zukunftsbewußtsein.

Dieses Zukunftsbewußtsein sollen wir nicht freilassen in beliebigen Wunsch- oder Schreckensphantasien, sondern es fundieren, einmal durch Erforschung des Vergangenen, dann aber durch reines Auffassen des Gegenwärtigen. Es kommt darauf an, in den Kämpfen des Tages, durch sie hindurch, die tieferen Kämpfe zu erspüren, in denen das Menschsein selber in Frage steht.

Dann gilt nicht mehr allein die Objektivität einer Historie des bloß Gewesenen, das dem Kampf des Tages entzogen bleibt, vielmehr wird dann die Gegenwart zum Ursprung und Ziel auch des geschichtlichen Bewußtseins.

Das Gegenwärtige aber wird wie von der Vergangenheit her ebenso entschieden von der Zukunft her gesehen. Zukunftsgedanken führen die Weise, wie wir in die Vergangenheit und Gegenwart blicken.

Das prognostische Geschichtsdenken aber bestimmt unsere Handlungen. Die durch Sorge und Hoffnung erschütterte Seele macht hellichtig. Oder wir verdrängen die auf-tauchenden Bilder von Möglichkeiten und lassen die Dinge ihren Gang nehmen.

* * *

| Einige Beispiele von früheren Prognosen, deren Wahrheitsgehalt heute schon nachprüfbar ist, in einzelnen Fällen wie eine unheimliche Prophetie wirkt, seien vergegenwärtigt. Seit dem 18. Jahrhundert wurde die Zukunft Gegenstand bewußten Nachdenkens und der empirisch begründeten Vision. Zukunftsprognose ist seitdem und bis heute ein großes Thema.

181

Im 18. Jahrhundert, in dem Prozeß der Befreiung von seelenlos gewordenen und mißbrauchten Autoritäten, bei den beginnenden unerhörten Leistungen von Wissen-

schaft und Technik, dem Wachsen des Reichtums, im Jubel dieses Gelingens lebten viele Menschen, als ob der Fortschritt gesichert sei, alles immer besser werde. Sie lebten ohne Sorge um die Zukunft.

Das wurde anders nach der Französischen Revolution. Ein sich steigernder Zukunftspessimismus geht durch das 19. Jahrhundert:

Schon *Goethe* blickte 1825 in das bevorstehende Jahrhundert der Maschine: Es ist das Jahrhundert für die fähigen Köpfe, für leicht fassende, praktische Menschen, die, mit einer größeren Gewandtheit ausgestattet, ihre Superiorität über die Menge fühlen, wenn sie gleich nicht zum höchsten begabt sind. – Dann aber ahnte er noch Schlimmeres: Ich sehe die Zeit kommen, wo Gott keine Freude mehr an der Menschheit hat und er sie abermals zerschlagen muß zu einer verjüngten Schöpfung.

Wir lesen seitdem eine Reihe berühmter Prognosen, aus denen eine Auswahl wiedergegeben sei:

*Tocqueville*⁶⁹ schrieb 1835 (*Die Demokratie in Amerika*, deutsch nach Rüder, 1836):

»Es wird eine Zeit kommen, wo man in Nordamerika 150 Millionen unter sich gleiche Menschen antreffen wird, in welchen der nämliche Gedanke mit gleicher Form und Farbe umlaufen wird. Alles übrige ist zweifelhaft, aber dies ist gewiß, obgleich es eine ganz neue Tatsache in der Welt sein mag, welche, mit ihren Folgen, die Einbildungskraft sich nicht klar vorstellen kann.

Es gibt jetzt auf der Erde zwei große Völker, die von verschiedenen Punkten ausgehen und zum nämlichen Ziele vorrücken, die Russen und die englischen Amerikaner.

182 Beide wurden im Dunkeln groß, und indes die Blicke der Menschen auf andere Gegenstände gerichtet waren, haben sie sich plötzlich in den ersten Rang der Nationen gestellt, so daß | das Publikum fast zu gleicher Zeit ihre Entstehung und ihre Größe erfuhr.

Alle anderen Völker scheinen ungefähr die ihnen von der Natur bestimmten Grenzen erreicht zu haben, mit der Verpflichtung, sich darin zu erhalten, aber diese beiden befinden sich noch in ihrem Wachstum. Alle übrigen befinden sich in einer Art Hemmung. Jene allein marschieren leichten Schrittes in einer Laufbahn, deren Grenze das Auge noch nicht erblickt.

Der Amerikaner kämpft nur mit Hindernissen der Natur. Der Russe dagegen mehr mit den Menschen. Der erste bekämpft die Wüsten und die Barbarei. Der Andere wird beschuldigt, die Zivilisation zu bekämpfen. Der Amerikaner erwirbt seine Eroberungen meistens mit dem Pfluge, und der Russe, außer seinen jetzigen Grenzen, mit dem Schwerte seiner Krieger.

Um seinen Zweck zu erreichen, stützt sich der Amerikaner auf das persönliche Interesse, und läßt, ohne sie zu leiten, die Kraft und die Vernunft der Individuen handeln. Der Russe dagegen vereint gewissermaßen in seinem durch seinen Charakter verehrten Autokraten die ganze Macht des Staates. Durch die Freiheit wirkt vorzüglich der Amerikaner, und der Russe durch die Knechtschaft.

Beide gehen aus von verschiedenen Punkten, und ihre Bahnen sind verschieden; nichtsdestoweniger scheinen beide, nach einer uns noch geheimen Absicht der Vorsehung, bestimmt zu sein, jeder in seiner Obhut eine halbe Erde zu halten.«

Burckhardt schrieb für seine *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*⁷⁰ im Jahre 1870 (zuerst abgedruckt in Werner Kaegi's Ausgabe, Bern 1941[,] S. 218) von der Zukunft:

»Statt des Raisonnements regiert die Hingebung, statt der Einzelnen und Vielen das Ganze und Eine.

Statt der Kultur ist wieder einmal das bloße Dasein in Frage ...

Der Staat wird wieder sehr die Oberherrschaft über die Kultur zu Handen nehmen und dieselbe sogar nach seinem Geschmack mannigfach neu orientieren. Vielleicht fragt sie selbst bei ihm an, wie er's gerne haben wolle.

Zunächst werden Erwerb und Verkehr auf das derbste und dauernd daran gemahnt werden, daß sie nicht das Hauptsächlichste im Menschenleben seien.

| Von dem luxuriösen Betrieb der wissenschaftlichen Forschung und Mitteilung, auch der Künste, wird vielleicht ein gutes Stück sterben, und was weiterlebt, muß sich doppelt anstrengen.

183

Harte Zweckmäßigkeit wird der herrschende Typus des Lebens sein.

Die weiteren Kriege werden das übrige tun, um diese Lage der Dinge zu befestigen. Der Staat selber nimmt eine solche Physiognomie an, daß auf lange Zeit eine andere Gesinnung sich nicht mehr seiner bemächtigen kann.

Irgendeine Reaktion von seiten des frei Idealen wird erfolgen, aber nur mit übermenschlicher Kraft und Anstrengung.«

1872 schrieb er in einem Briefe:⁷¹ »Das Militärwesen muß nun das Muster alles Daseins werden ... in der Staats- und Verwaltungsmaschine ... im Schul- und Bildungswesen. Am merkwürdigsten wird es den Arbeitern gehen; ich habe eine Ahnung, die vorderhand noch völlig wie Torheit lautet und die mich doch durchaus nicht loslassen will: der Militärstaat muß Großfabrikant werden. Jene Massenanhäufungen in den großen Werkstätten dürfen nicht in Ewigkeit ihrer Not und ihrer Gier überlassen bleiben; ein bestimmtes und überwachtes Maß von Misere mit Avancement und in Uniform täglich, unter Trommelwirbel begonnen und beschlossen, das ist's, was logisch kommen müßte.«

Nietzsche entwirft das Bild des Zeitalters und der Zukunft: Die Maschine in ihrer Auswirkung und ihrer Vorbildlichkeit für alles Dasein; das Heraufkommen der Massen und ihre Nivellierung; das Schauspielerische dieses Daseins, in dem alles falsch wird und nichts mehr eigentlich gilt; der Rausch statt der Besinnung als Lebenselement – »Gott ist tot«.⁷² Der Nihilismus kommt herauf: »Unsere ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam überstürzt; wie ein Strom, der an's Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.«⁷³

Die Bilder des Menschen der späten Zukunft sind von Nietzsche in grotesken Entwürfen gezeigt: »Die Erde ist klein geworden und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der alles klein macht: Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdflö; der letzte Mensch lebt am längsten.

184 | Wir haben das Glück erfunden – sagen die letzten Menschen und blinzeln ...

Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben.

Man arbeitet noch, denn die Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, daß die Unterhaltung nichts angreife.

Keinen Hirt und nur eine Herde! Jeder will das Gleiche, jeder ist gleich, wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus.

Ehemals war alle Welt irre – sagen die Feinsten und blinzeln.

Man ist klug und weiß alles, was geschehen ist: so hat man kein Ende zu spotten.

Wir haben das Glück erfunden – sagen die letzten Menschen und blinzeln.« (*Zarathustra*.)⁷⁴

Oft sind seitdem die Bilder vom Ameisenleben der Zukunft entworfen, von einem Leben der Menschen, die durch hygienische Ordnungen, stündliche Vorschriften, Dosierung aller Dinge vermöge einer Totalplanung ihr Glück haben.

* * *

Gegen die pessimistischen Visionen stehen noch heute vom Fortschrittsgedanken des achtzehnten Jahrhunderts her populäre Bilder kommender Herrlichkeit, einer Menschenwelt, die lebt in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit, einer Weltordnung lebendigen Gleichgewichts sich ständig emportreibender Kräfte, – unbestimmte Bilder eines kommenden Heils, auf das verwiesen wird, wer unzufrieden ist.

Der Fortschrittsgedanke hat seine Wurzel in Wissenschaft und Technik und nur hier seinen wirklichen Sinn. Aber auch er führt zu *Fragen der Sorge*: Ist das, was der wissenschaftlichen Forschung sich noch zeigen wird, vielleicht in prinzipielle Grenzen eingeschlossen, ebenso wie das technische Können? Es ist die Frage, ob die Wissenschaft, die heute noch in Blüte steht und Frucht trägt, sich einem Abschluß nähert, wo sie zunächst nicht mehr vorankommt. Ob sie später unter neuen Bedingungen noch einmal wieder einsetzt, oder ob sie die Resultate im großen und ganzen nur bewahrt und dann zum Teil auch verliert bis auf einen Automatismus des daseinsnotwendigen Operierens mit technischen Gebilden und mit konventionellen Denkungsarten. Vor|aussicht ist hier überall vergeblich. Man kann nur, wie es seit einem halben
185 Jahrhundert immer wieder geschieht, interessante, in sich konsequente Utopien entwerfen.

Eine andere Frage: Wird einmal der Mensch den Erdball als Enge spüren? Kein Ausweg, keine Ferne steht ihm mehr offen, er kann sich, was Raum und Materie angeht, nur noch im Kreise drehen.

Die Prognose ist sogar für die bloße Daseinsversorgung der Menschenmassen zweifelhaft. Käme eine Weltordnung zustande, so drohte zwar von außen kein Barbarenvolk, aber die Natur. Ihre begrenzten Möglichkeiten werden schon in kurzer Zeit die Geschichte in neue Situationen bringen. Bei gegenwärtigem Verbrauch, werden in ein-tausend Jahren die Kohle, schneller das Erdöl, schon in zweihundert Jahren die Eisen-lager erschöpft sein, noch schneller der für die landwirtschaftliche Produktion unent-behrliche Phosphor. Wie schnell die Uranerze, aus denen für lange Zeit Atomenergie gewonnen werden kann, verbraucht werden, läßt sich noch nicht errechnen. Im Ein-zelnen ist nirgends eine genaue Berechnung möglich. Aber die Unbekümmertheit in der Verschwendung der begrenzten Stoffe läßt auf alle Fälle ein radikales Ende in ab-sehbarer Zeit als Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit voraussagen.

Ob die Menschheit dann wieder zusammensinken muß auf eine Bevölkerungszahl, wie sie vor fünfhundert Jahren war, oder ob neue Auswege gefunden werden, unter welchen geschichtlichen Erscheinungen und Umwälzungen menschlicher Seelenhaf-tigkeit und Geistesart diese katastrophalen Einbrüche vollzogen werden, das läßt sich nicht voraussagen, nur das eine: es wird dann wieder keinen stabilen Zustand geben.

* * *

Es sind in unserer Zeit zahlreiche Prognosen gestellt worden auf *biologischer* Grund-lage. Beobachtungen partikularer Art, vermeintliche Gesamtprozesse des Lebens wur-den auf den Menschen übertragen, auf Grund dessen sein Untergang vorausgesagt, es sei denn, daß man durch biologische Planung und Züchtung diesen verhindere. Eine jeweils im biologischen Denken modisch werdende Gesamtanschauung war der Aus-gangspunkt.

| So sollte die *Rassenmischung* ruinös sein, die Reinrassigkeit Bedingung hohen Wer-tes. Die Geschichte würde, wenn sich derartiges überhaupt begründen ließe (die biolo-gische Begründung erreicht gar nicht die Rassen, sondern bleibt in der Tat beschränkt auf gar nicht einfach zu fassende Vererbungszusammenhänge von Einzelmerkmalen), eher das Gegenteil zeigen.

186

So sollte früher einmal auf Grund der vermeintlichen Beobachtung psychopathi-scher Familien ein allgemeiner *Dekadenz*prozeß der Menschheit stattfinden. Jede nä-here und deutlichere Bestimmung des Gemeinten ist längst widerlegt.

So sollte der Mensch in Analogie zu den Folgen der *Domestikation* bei Tieren in sei-nem Domestikationsprozeß kraft- und zuchtlos werden, weil die geordnete Gesell-schaft ihm alle Schwierigkeiten abnimmt, in deren Bewältigung er früher zum ei-gentlichen Menschen wurde. Wie bei der Wildgans die »Ehe« unter Voraussetzung bestimmter Eigenschaften der Partner und unter Überwindung von Widerständen, dann aber fürs Leben geschlossen wird mit Aufzucht und Verteidigung der Abkömml-inge, während die Hausgans sich beliebig paart, die Sorge für die Abkömmlinge aber dem Züchter überlassen kann und nur noch die Aufgabe hat, »wahllos und maßlos

Nahrung aufzunehmen und zu zeugen«, – so entarte der domesticierte Mensch. Aber der Vergleich ist falsch (siehe S. 47).

Alle solche durch »Rasse«, »Vererbung«, »Dekadenz«, »Domestikation« bestimmten Sorgen sind gegenstandslos, wenn sie auf das Ganze des Menschheitsprozesses gehen. Sie haben einen sehr begrenzten Sinn. Diese Theorien sind unermesslich viel gefährlicher (wegen der durch ihre Unwahrheit erzeugten Gesinnung) als das, was sie selber für eine Gefahr halten. Es ist, als ob die wirkliche Sorge sich einen Ausweg suche durch Verdeckung in solchen faßlichen Sorgen in bezug auf objektive Naturvorgänge, deren bedenklichen Wirkungen man gar noch durch Maßnahmen abhelfen könnte.

* * *

187 Aber es ist eine ganz andere Sorge um die Zukunft des Menschen in die Welt gekommen, wie sie vorher nie da war. Es ist *die Sorge um das Menschsein* selber, die in Burckhardt und Nietzsche sich ankündigte, die Möglichkeit, der Mensch könne | sich selber verlieren, die Menschheit teils unmerklich, teils durch gewaltsame Katastrophen in eine Nivellierung und Maschinisierung geraten, in ein Leben ohne Freiheit und ohne Erfüllung, in eine dunkle Bosheit ohne Humanität.

Was aus dem Menschen werden kann, ist heute, fast plötzlich, durch eine ungeheure Realität sichtbar geworden, die wie ein Symbol alles Äußersten vor Augen steht:⁷⁵ die nationalsozialistischen Konzentrationslagerⁱ mit ihren Foltern, an deren Ende die Gaskammern und Verbrennungsöfen für Millionen standen, – Realitäten, denen Nachrichten über ähnliche Vorgänge in anderen totalitären Regimen entsprechen, wenn auch der direkte Massenmord durch Gaskammern nur von den Nationalsozialisten vollzogen wurde. Ein Abgrund hat sich aufgetan. Man hat gesehen, was der Mensch tun kann, und zwar nicht nach einem von vornherein im Ganzen gefaßten Plan, sondern in einem Zirkel, der sich steigert, wenn er einmal betreten ist. Es ist ein Kreis, in den die Beteiligten hineingerissen werden, ohne daß die Meisten schon wissen oder wollen, was sie in unaufhaltsamem Fortschreiten erleiden oder tun werden.

Es scheint möglich, den Menschen zu vernichten, während er leiblich noch lebt. Der Vergleich mit Psychosen drängt sich auf. Schaurig ist es und einer der nie ohne Unredlichkeit einer wie immer harmonisierenden Weltauffassung einzugliedernden Tatbestände, daß der Mensch geisteskrank werden kann. Unsere Naturgrundlage ist derart, daß wir bei lebendigem Leibe zwischen uns die Kommunikation abreißen, den anderen in den Irrsinn gleiten sehen. Aber diese Grenzerscheinung ist nicht durch uns verschuldet, und es besteht keine Gefahr, daß Geisteskrankheiten Epidemien werden. Was an Entmenschung in Konzentrationslagern vollzogen wurde, ist aber nicht durch

ⁱ Was ich im Text ausführe, wäre mir nicht klar geworden ohne die Hellsicht Hannah Arendt's (»Organisierte Schuld«, *Die Wandlung* Jahrgang I, Seite 650, wieder abgedruckt in den *Sechs Essays* von Hannah Arendt, Heidelberg 1948, – »Konzentrationslager«, *Die Wandlung* Jahrgang III, Seite 309).

die Natur, sondern durch den Menschen selbst getan, und es kann allgemein werden. Was bedeutet das?

Der Mensch kann – unter den Bedingungen terroristischer politischer Zustände – zu etwas werden, was niemand geahnt hat. Was dort geschieht, sieht man nur von außen, wenn man nicht zu denen gehört, die darin ihr Leben verloren haben, oder es überlebten. Was dem Einzelnen möglich war, wie er erlitt, was er tat, und wie er in den Tod ging, bleibt sein Geheimnis. Nur | von außen gesehen sind die Erscheinungen, als ob das Menschsein verloren sei: fast überzeugend bei den aktiven Elementen, fraglich bei den nur Gequälten, die mehr und anderes erleiden als jeder Mensch in marternen körperlichen Erkrankungen, in denen wir zur armen Kreatur werden.

188

Daß dies geschehen kann, setzt bei den Aktiven (die zu einem guten Teil aus den Internierten selbst gewählt wurden) eine Bereitschaft voraus, die schon vor solcher Verwirklichung etwa in dem Dasein von gesellschaftlich Ausgestoßenen ebenso wie in der scheinbaren Harmlosigkeit von zuverlässigen Bürokraten, still lebenden Bürgern das Grauerregende ist, das nun im Zurückblicken von den Folgen her erst recht wahrnehmbar wird. Es ist die Verwirklichung der Glaubenslosigkeit ohne Wissen darum, das Verschwinden des Glaubens ohne bewußten Nihilismus, das Leben in der Bodenlosigkeit oder das Leben von scheinbar geborgenen Marionetten an den Drähten der wohlstandigen Konventionen, die ohne weiteres austauschbar sind mit den Drähten des Lebens in Konzentrationslagern.

Daß der Mensch in der Passivität des Gequältwerdens durch ein Leben, in dem jede Minute unter dem Zwang steht, zu dieser Maschinerie von Reflexen wird, ist Resultat eines technisch-operativen Verfahrens, das nur unser Zeitalter so entwickeln konnte, in Steigerung der Folterqualen, welche auch frühere Zeiten kannten.

Diese Realität der Konzentrationslager, dieses Zusammenspiel im Kreisprozeß zwischen Folternden und Gefolterten, die Weise dieser Entmenschung ist die Ankündigung zukünftiger Möglichkeiten, vor denen alles zu verschwinden droht.

Nach Beschäftigung mit den Berichten von den Konzentrationslagern wagt man kaum noch zu reden. Die Gefahr greift tiefer als die Atombombe, weil sie der Seele des Menschen droht. Ein Bewußtsein vollkommener Hoffnungslosigkeit kann uns befehlen. Das bleibt nicht das Letzte, wenn wir an den Menschen glauben. Nur dann erscheint die niederschlagende Prognose aus diesen Realitäten nicht absolut ausweglos.

Jene Einzelnen, die in allen Fürchterlichkeiten des Leidens zwar nicht verhindern konnten, elende Kreatur in leiblicher Qual zu sein, aber in ihrer Seele keinen Teil nahmen, zwar nicht un|geschädigt, aber als Menschenseele unverseht blieben, ermutigen, den alten Glauben an den Menschen festzuhalten.

189

Wir wagen angesichts aller Zukunftsperspektiven doch die Sätze: Der Mensch kann nicht ganz verloren gehen, weil er geschaffen ist als »Ebenbild der Gottheit«, gar nicht Gott, aber an ihn gebunden ist mit oft vergessenen und immer unwahrnehmbaren, aber im Grunde nicht zerreißenbaren Banden. Der Mensch kann nicht überhaupt aufhören,

Mensch zu sein. Schlaf ist möglich, Abwesenheit, Vergessenheit seiner selbst. Aber der Mensch überhaupt kann weder im Gang der Geschichte zu Affe oder Ameise werden, noch gegenwärtig zur Reflexmaschine, außer in den entsetzlichen Zuständen, die ihn an diese Grenze bringen, aus der er zu sich zurück kehrt, wenn er nicht als Einzelner stirbt. Das sind drohende Gespenster. Daß sie drohen und zuweilen wie ein Alp auf uns liegen, noch darin zeigt sich unser Menschsein, das bösen Träumen sich entwinden will.

Aber die Zukunft des Menschseins kommt nicht von selber wie Naturgeschehen. Was heute und jeden Augenblick Menschen tun, was sie denken und erwarten, wird zugleich ein Ursprung der Zukunft, der bei ihnen liegt. Die Chance ist, daß das Entsetzliche bewußt wird. Nur das hellste Bewußtsein kann helfen. Das Schaudern vor solcher Zukunft kann sie vielleicht verhindern. Das schreckliche Vergessen darf nicht stattfinden. Daß dies geschehen ist, bewirkt die Angst: es kann sich wiederholen, es kann sich ausbreiten, es kann den Erdball erobern. Angst muß uns bleiben, die sich umsetzt in aktive Sorge.

Die Angst vor dem Entsetzlichen wird verdrängt in dem Bewußtsein der Ohnmacht. Die Menschheit sucht dies Furchtbare sich zu verschleiern. Man wird gleichgültig, aber auf dem Hintergrund der Angst vor dem, wohin die Menschheit geht. Denkt man daran, so scheint es unausweichlich; man sieht alles und sich selbst versinken. Es wird aufhören, was das Menschsein menschlich, das Leben lebenswert macht. Noch ist es nicht so weit. Solange das Unheil nicht da ist, will man nicht daran denken.

Das Bewußtsein der Ohnmacht kann den Gang der Geschichte auffassen wie ein Naturgeschehen. Man befreit sich von der Verantwortung, indem man sich als freien Menschen auslöschten möchte. Aber es ist ein radikaler Unterschied zwischen dem 190 Geßchichtsprozeß und dem Prozeß einer Geisteskrankheit. Geisteskrankheit ist ein Naturprozeß, dem man vielleicht einmal mit Mitteln der Natur begegnen kann, den man vorher wehrlos erleiden muß. Dieser Weg der Menschheit aber liegt am Menschen selbst. Zwar der Einzelne ist wehrlos, nur in Gemeinschaft kann die Gefahr besiegt werden. Aber jeder Einzelne spürt, daß seine Freiwilligkeit daran beteiligt ist. Daher der Rückstoß der Angst zur gesteigerten Angst: es kommt auf den Menschen an, jeden einzelnen Menschen, auf den Entschluß: es darf nicht sein, es soll nicht sein, – es ist nicht unausweichlich. Was geschah, ist eine Warnung. Sie zu vergessen, ist Schuld. Man soll ständig an sie erinnern. Es war möglich, daß dies geschah, und es bleibt jederzeit möglich. Nur im Wissen kann es verhindert werden.

Gefahr ist hier: das Nichtwissenwollen, das Vergessen und gar das Nichtdaranglauben (es gibt noch Menschen, die die Realitäten in den Konzentrationslagern leugnen), dann das Böse der zur Maschinisierung im Gehorsam Bereiten, – schließlich die Gleichgültigkeit, die sich im Nächsten und Gegenwärtigen beruhigt, und die Passivität der Ohnmacht, die Resignation vor dem vermeintlich Notwendigen.

Aber den Drohungen der Zukunft kann der Mensch nur entgentreten durch Bekämpfung der bösen Möglichkeiten in der Welt selber. Der Mensch allein ist es, der die

aus ihm selbst kommende Gefahr meistern kann, – in der Hoffnung auf entgegenkommende Hilfe, wenn er guten Willens ist. Er kann es nur in einer Konstitution der Freiheit, in der die Macht verlässlich auftritt gegen alles, was die Freiheit des Menschen bedroht, das heißt auf dem Wege einer Rechtsordnung, die Weltordnung wird.

* * *

Keine Prognose ist harmlos. Ob wahr oder unwahr, sie wird aus betrachtender zu erweckender Prognose. Was der Mensch für möglich hält, bewegt seine innere Haltung und sein Handeln. Mit der rechten Sorge die Gefahren zu erblicken, ist Bedingung seiner Selbstbehauptung, während illusionäre Vorstellungen ebenso wie Verschleierungen ihn ins Verderben reißen. Hoffnung und Angst bewegen ihn. Angesichts der durchschnittlichen Lahmheit ist es gehörig, alle falsche Ruhe zu beunruhigen. Nicht | Unruhe nur privater Bedrohtheit, sondern – vielleicht von jener genährt – die große Unruhe um das Menschsein kann helfen. Vergewärtigen wir uns die Bedeutung der Angst.

191

Eine *Angst* ohne gleichen scheint heute sich in der Menschheit zu verbreiten. Sie ist vieldeutig und gar nicht einer Art, oberflächlich und schnell wieder vergessen oder tief und verzehrend, uneingestanden oder offen, – sie liegt in vitaler oder existenzieller Ebene, – und sie scheint auch alles zugleich zu sein.

In den demokratischen Ländern ist es Angst vor dem Unbestimmten der Gefahr, der Unsicherheit, der Bodenlosigkeit der Freiheit, – in den totalitären Ländern die Angst vor dem Terror, unter dem die Chancen nur im Gehorsam und im Mitmachen liegen.

Wenn die Angst im Nihilismus aufhört, soweit das möglich ist, (denn solange wir an den Menschen glauben, bleibt ein verborgener Keim des Menschseins unvernichtet), dann scheint der Mensch wie ein erloschenes Wesen, das in vitalen Leidenschaften bewußtlos sich verbraucht. Solange noch Angst ist, ist Chance für den Menschen durch diese Weise ihrer Überwindung.

Dort, wo der Mensch die Möglichkeit eigener Initiative hat im ständigen Anderswerden der Zustände und Situationen, kann er die Angst nur überwinden im transzendent gegründeten Selbstbewußtsein der Freiheit. Wo er gehorchen muß und im blinden Gehorsam seine relativ gesicherte Funktion gewinnt, kann die Angst sich vermindern zu dem ständig wirksamen Motor der Erzwingung des Gehorsams.

Aber eine vielleicht gemeinsame Angst aller ist über die Menschheit verbreitet. Schreckliche Erfahrungen (wie die der Konzentrationslager), auch wenn sie schnell vergessen werden, hinterlassen ein verborgenes Entsetzen.

Die Angst ist zu bejahren. Sie ist ein Grund zur Hoffnung.

* * *

Die bisherigen Erörterungen zeigen den *Sinn von Prognosen in den menschlichen Dingen*, deren Gang am Menschen selbst gelegen ist. Doch gerade für diesen Gang ist das Verhalten im prognostischen Denken entscheidend.

192 | Wenn in der Form einer Prognose ausgesprochen wird, was man selber tun will (Hitler: »Wenn es einen Krieg gibt, so wird das das Ende der jüdischen Rasse in Europa sein«), so ist das keine Prognose, sondern eine bloße Willenserklärung.

Aber es gibt keine Aussage über die Zukunft, sofern an ihrem Zustandekommen menschlicher Wille beteiligt ist, die nicht ein mitwirkender Faktor wäre oder werden könnte. Die Aussage treibt auf etwas hin oder schreckt ab. Insbesondere ist das vermeintliche Wissen einer Zukunft ein Faktor, sie mit herbeizuführen.⁷⁶

Wer einen kommenden Krieg für sicher hält, wirkt gerade durch diese Gewißheit mit, daß er entsteht. Wer den Frieden für sicher hält, wird unbesorgt und treibt ohne Absicht in den Krieg. Nur wer die Gefahr sieht und keinen Augenblick vergißt, kann sich vernünftig verhalten und tun, was möglich ist, um sie zu beschwören.

Es ist für den Gang der Dinge wesentlich, ob der Einzelne es aushält, in der Schwebe zu bleiben, oder ob er sich flüchtet in Gewißheiten. Des Menschen Würde in seinem Zukunftsdenken ist sowohl das Entwerfen des Möglichen, wie damit in eins das auf Wissen gegründete Nichtwissen, das grundsätzliche: man weiß nicht, was noch werden mag. Das Beschwingende unseres Lebens liegt darin, daß wir die Zukunft nicht wissen, sondern mit herbeiführen und im Ganzen unberechenbar vor uns sehen. Es wäre unser seelischer Tod, wenn wir die Zukunft wüßten.

Wenn wir fälschlicherweise von einem bestimmten Gang der Dinge im Ganzen überzeugt sind, – so lähmt uns dies, wenn er unerwünscht ist, – oder, wenn er erwünscht ist, fördert er unser Tun in Situationen des Mißlingens durch die Gewißheit sicheren endlichen Erfolgs, aber auch hier um den Preis einer Unwahrheit, einer Enge des Herzens, eines trügerischen Hochmuts, wodurch all solchem Erfolg – sofern er für eine Weile eintritt – der Adel genommen wird.

Keineswegs bedeutet dies alles ein Verwerfen von Prognosen. Nur soll der Sinn von Prognosen bleiben: Sie öffnen den Raum des Möglichen, sie geben Ansatzpunkte für Plan und Handeln, sie bringen uns in die weitesten Horizonte, sie steigern unsere Freiheit mit dem Bewußtsein des Möglichen.

193 | All unser Handeln hängt von Zukunftserwartungen ab, von der Vorstellung der Chancen und der Verlässlichkeiten. Es setzt seine Ziele im Raume des für möglich Gehaltenen.

Aber wirklich ist allein das Gegenwärtige. Die absolute Gewißheit einer Zukunft vermag des Gegenwärtigen zu berauben. Prognosen kommenden Heils vermögen abzulenken von der Gegenwart, die doch allein uns gehört.

Nur durch die Verantwortung für das Gegenwärtige können wir verantwortlich für die Zukunft werden.

* * *

Wir nun möchten in den folgenden Erörterungen keine Zukunftsbilder entwerfen, sondern Tendenzen der Gegenwart vergegenwärtigen, die nur Fragen an die Zukunft

bedeuten. In dem unauflösbaren Gewebe des Geschehens möchten wir entscheidende Phänomene finden. Was erscheint wesentlich unter der Perspektive der Universalgeschichte?

Drei Tendenzen gehen heute durch die Welt. Sie sind zu treffen mit den Worten Sozialismus, Weltordnung, Glauben.

Erstens: Die Menschenmassen drängen auf Ordnung. Der Sozialismus zeigt die Forderungen der gerechten Massenorganisation.

Zweitens: Die Erdeinheit des Raumes drängt auf die Verwirklichung dieser Einheit im friedlichen Verkehr. Es zeigt sich die Alternative von Weltimperium oder Weltordnung.

Drittens: Der Verlust überlieferten Haltes in der Substanz gemeinsamen Glaubens drängt auf den eigentlichen Glaubensursprung im Menschen mit der Frage, woraus und wohin wir leben. Es zeigt sich die Alternative von Nihilismus und Liebe.

Diese drei großen Grundrichtungen des gegenwärtigen menschlichen Geschehens und Wollens koinzidieren in dem Ziel der erfüllten menschlichen Freiheit. Eine Erörterung der Freiheit soll jenen drei Hauptthemen vorangehen.

I. DAS ZIEL: DIE FREIHEIT

In allen Gegensätzen unseres Wollens scheint heute nur eines übereinstimmend. Mit vollkommener Einmütigkeit wird von | allen Völkern, Menschen, politischen Regimen Freiheit verlangt. Was aber Freiheit sei, und was erforderlich sei, sie zu ermöglichen, darüber gehen die Auffassungen sogleich weit auseinander. Vielleicht sind die tiefsten Gegensätze der Menschen durch die Weise ihres Freiheitsbewußtseins bedingt. Was dem einen Weg zur Freiheit ist, scheint dem anderen das Gegenteil. Im Namen der Freiheit wird fast alles von den Menschen gewollt. Im Namen der Freiheit wird auch der Weg in die Knechtschaft beschritten. Aus freiem Entschluß auf Freiheit zu verzichten, gilt manchen als höchste Freiheit. Freiheit bewirkt Enthusiasmus, aber Freiheit bewirkt auch Angst. Es kann aussehen, als ob Menschen die Freiheit gar nicht wollen, ja um die Möglichkeit der Freiheit herumkommen möchten.

194

Seit dem Bewußtsein der großen abendländischen Krise – seit der französischen Revolution von 1789 – geht die Sorge um die menschliche Freiheit durch Europa. Geister ersten Ranges haben die Möglichkeit gesehen: die Freiheit kann verloren werden. Während Hegel noch in Ruhe die Weltgeschichte als Geschichte des Bewußtseins und der Wirklichkeit der Freiheit sah, geschah in tiefer erschütterten Geistern das Erschauern vor der Möglichkeit des Verlustes der Freiheit aller Menschen. Die Frage richtete sich jetzt unmittelbar auf Politik und Gesellschaft: den großen Geistern, Burke, Benjamin Constant,⁷⁷ Tocqueville, Max Weber⁷⁸ ging es um die Freiheit. Unsere Zeitgenossen, einzelne Denker in aller Welt, beschwören in ihrer Sorge den Menschen, W. Lippmann, Ferrero, Hayek, Röpke.⁷⁹ Es sind Nationalökonomien, Historiker, Schriftsteller, keiner

Partei verbunden, an alle sich wendend, um das eine einzige gemeinsame Gut zu retten, ohne das der Mensch aufhören würde, Mensch zu sein.

a. Der philosophische Begriff der Freiheit

195 Man spricht von politischer Freiheit, gesellschaftlicher Freiheit, persönlicher Freiheit, wirtschaftlicher Freiheit, – religiöser Freiheit, Gewissensfreiheit, – Denkfreiheit, Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit usw. Die politische Freiheit steht im Vordergrund | der Diskussionen. Schon hier ist die Frage nach ihrem Wesen nicht einmütig beantwortet.

Nimmt man sie als den Zustand der Mitwirkung aller Bürger an den Willensentschlüssen des Ganzen, als ihr Mitwissen und Mittun, so zeigt die Geschichte: nur im Abendland ist politische Freiheit versucht worden. Aber die meisten Verwirklichungen sind gescheitert. Sie lehren, woran die Freiheit wieder zugrunde gegangen ist, in Athen, in Rom. Heute ist die erregende Frage Europas und der Menschheit, ob der Weg voran zur Freiheit geht oder zunächst wieder in die Vernichtung der Freiheit auf un-absehbare Zeiten.

Was geschieht, das ist jedenfalls abhängig von den Menschen. Nichts darf hier als zwangsläufig gelten. All unser menschliches, zumal unser geistiges Tun besteht darin, in den offenen Möglichkeiten unseren Weg zu finden. An uns liegt es, was wird, und zwar an jedem Einzelnen, obgleich kein Einzelner den Gang der Geschichte entscheidet.

Der politische Begriff der Freiheit wird äußerlich und verkehrt, wenn er nicht fundiert bleibt in dem Sinn der Freiheit, die als das eigentliche Sein und Tun des Menschen gelten muß. Versuchen wir eine philosophische Vergegenwärtigung des Wesens der Freiheit:

* * *

1) Freiheit ist *Überwindung des Äußereren*, das mich doch bezwingt. Sie erwächst dort, wo das Andere mir nicht mehr fremd bleibt, wo ich vielmehr im Anderen mich wieder-erkenne, oder wo das äußerlich Notwendige zum Moment meines Daseins wird, ge-wußt und gestaltet ist.

Freiheit ist aber auch *Überwindung der eigenen Willkür*. Freiheit fällt zusammen mit der innerlich gegenwärtigen Notwendigkeit des Wahren.

Bin ich frei, so will ich nicht, weil ich so will, sondern weil ich mich vom Rechten überzeugt habe. Der Anspruch an die Freiheit ist daher, weder aus Willkür noch aus blindem Gehorsam zu handeln, sondern aus Einsicht. Daher der Anspruch, aus eigenem Ursprung zu wollen durch Werfen des Ankers im Ursprung aller Dinge.

196 | Aber leicht täusche ich mich. Die Willkür stellt sich wieder her als Anspruch, meine eigene Meinung haben zu wollen mit der Voraussetzung, jede Meinung habe ihr Recht, weil einer sie vertrete. Bloße Meinung aber ist noch keine Einsicht. Die Freiheit fordert Überwindung der bloßen Meinungen.

Diese Überwindung geschieht durch die Bindung, die wir als Einzelne uns auferlegen im Zusammenhang mit den Anderen. Freiheit verwirklicht sich in Gemeinschaft. Ich kann nur frei sein in dem Maße wie die Anderen frei sind.

Zugunsten gegründeter Einsicht schmilzt die bloße Meinung ein im liebenden Kampf zwischen den Nächsten.

Zum Bewußtsein objektiver Wahrheit verwandelt sie sich im gemeinsamen gesellschaftlich-politischen Zustand durch Publizität des Meinungsstreites in Anerkennung von Meinungen, aber nur in der Bewegung der Auseinandersetzung.

Die Freiheit fordert Beides: die Tiefe menschlicher Kommunikation selbst seiender Einzelner, und die bewußte Arbeit an der Freiheit der öffentlichen Zustände durch die Formen gemeinschaftlicher Einsicht und Willensbildung.

Aber die absolute Wahrheit und damit die endgültige Freiheit ist nie erreicht. Wahrheit ist mit der Freiheit auf dem Wege. Wir leben nicht in der Ewigkeit vollendeten Einklangs der Seelen, sondern in der Zeit des stets unvollendeten Anderswerdenmüssens. –

2) Freiheit fordert, daß nichts ausgelassen werde. Alles, was Sein und Sinn hat, soll zu seinem Rechte kommen. Die äußerste Weite ist Bedingung der Freiheit. Daher offenbart sich der Inhalt der Freiheit durch das Leben *in Polaritäten und Gegensätzen*.

Zu jeder Position wird die Gegenposition entwickelt. Freiheit ist der Möglichkeit nach alles. Sie ist bereit, was von außen kommt, nicht nur als Gegensatz zu nehmen, sondern in sich selbst hineinzubilden. Freiheit ist die Vernunft grenzenloser Offenheit und das Hörenkönnen, und Freiheit ist in diesem wahrhaft offenen Raum weitesten Bewußtseins die Entschiedenheit geschichtlicher Entscheidung. Daher sucht Freiheit die fruchtbaren Polaritäten, in denen die eine Seite ohne die andere verderben würde.

Freiheit wird verloren, wo die Polaritäten preisgegeben sind an die Beschränkung, – sei es in einer Ordnung, welche ihre | eigenen Grenzen vergißt, – sei es in Extremen, die die Ordnung parteiisch verneinen, – sei es in dem je einen Pol, der sich zum Ganzen macht. Dagegen ist Freiheit wieder da, wo wir aufgeschlossen, in der Spannung der Gegensätze unsere Möglichkeiten bewahren und im Wandel der Situationen aus dem Ursprung geschichtlich entscheiden und unberechenbar in neuen Gehalten des Seins ansichtig werden. –

3) Wenn aber die Freiheit zusammenfällt mit der Notwendigkeit des Wahren, so bleibt unsere Freiheit jederzeit brüchig. Denn wir sind des Wahren nie im Ganzen und endgültig gewiß. Unsere Freiheit bleibt angewiesen auf Anderes, sie ist nicht *causa sui*. Wäre sie das, so wäre der Mensch Gott. Eigentliche Freiheit wird sich ihrer Grenze bewußt.

In der *Subjektivität* kennt der Mensch als Einzelner die Erfahrung des Ursprungs: daß ich nicht frei bin durch mich selbst, sondern daß ich gerade dort, wo ich mich eigentlich frei weiß, zugleich mich mir geschenkt weiß aus transzendtem Grunde. Ich kann mir ausbleiben – dieses ist die geheimnisvolle Grenze, der die mögliche Erfahrung des Sichgeschenktwerdens entspricht. Existenz, die wir sein können, ist daher

nur in eins mit der Transzendenz, durch die wir sind. Wo Existenz sich ihrer gewiß, Freiheit sich hell wird, da wird sie sich mit gleichem Schlag der Transzendenz gewiß.

In der *Objektivität* der freien menschlichen Gemeinschaft aber gilt: Freiheit ist angewiesen auf die Freiheit aller anderen. Daher gelingt politische Freiheit nicht als endgiltige und sichere Dauer eines Zustands. Die Freiheit bleibt auch hier auf dem Wege. –

4) Freiheit scheint unmöglich: In den Polaritäten erwachsen die Alternativen: ich muß mich in der Zeit konkret entscheiden, wofür und wozu ich lebe. Ich kann nicht alles sein, ich muß einseitig werden, ich muß kämpfen gegen das, was ich zugleich als unausweichlich anerkenne.

In der Tat, Freiheit ist der Weg des Menschen in der Zeit. Er geht auf Freiheit zu aus dem Anspruch der Freiheit. Daher ist Freiheit in Bewegung und in Dialektik.

198 Diese Bewegung scheint im Denken durch Vernunft möglich. Wir nennen *Vernunft* die allvernehmende Offenheit, die in jedem Schritt des Verstandes mehr als Verstand ist. Vernunft | wird zur Vergegenwärtigung des Wahren, die sich der vom Verstand gegebenen Denkformen bedient. Sie sucht mit deren Entfaltung die systematische Einheit alles Denkbaren. Aber sie sucht dann wieder gerade das Widersprechende auf. So ist sie der Antrieb, den Verstand bis an jene Grenzen zu bringen, an denen er scheitert. Sie gibt sich hin an die Gegensätze, aber ist, den Verstand übergreifend, zugleich die Macht, sie aneinander zu binden. Sie möchte nichts endgültig auseinander fallen lassen. Sie möchte die Alternativen des Verstandes überwinden. So bindet sie aneinander, was sie zugleich in die letzten Gegensätzlichkeiten treibt: Welt und Transzendenz, Wissenschaft und Glaube, Weltgestaltung und Meditation des ewigen Seins. Daher ist die Vernunft gesteigerte Dialektik; sie treibt die faktische durch Bewußtsein in ihre letzten Konsequenzen.

Aber die Überwindung der Gegensätze strandet an den konkreten Alternativen in der realen Situation. Das geschieht überall, wo das Denken nicht bei sich bleiben kann, sondern Verwirklichung in Raum und Zeit gefordert ist. Hier ist frei nur, wer sich entscheiden kann. Wer sich entscheidet, nimmt eine dadurch ergriffene Unfreiheit auf sich. Mit dem Preisgeben von Möglichkeiten verwirklicht er frei, aber beschränkt sich. Durch Verwirklichung wird die Freiheit gehaltvoll, aber auf dem Wege in eine Unfreiheit.

* * *

Freiheit kann nie Besitz werden. Es gibt keine isolierte Freiheit. Daher opfert der Einzelne die Starre seiner leeren Freiheit zugunsten einer erst im Miteinander zu erwerbenden Freiheit.

Solche Freiheit erwächst nur mit der *Verwandlung des Menschen*. Sie ist nicht zu machen durch aufgezwungene Einrichtungen für gleichbleibende Menschen, sondern sie ist gebunden an die Weise der Kommunikation zwischen wandlungsbereiten Menschen. Daher ist auch die Freiheit als solche nicht zu planen, sondern die Menschen werden im rechten Planen der konkreten Aufgaben miteinander frei.

Die Menschheit zur Freiheit zu bringen, das heißt, sie zum Miteinanderreden zu bringen. Dieses bleibt aber noch mit Täuschung verbunden, wenn Hintergedanken bestehen, die man nicht sagt, – wenn Reserven gehalten werden, auf die man sich, | innerlich abbrechend, zurückzieht, – wenn im Reden faktisch ein Verschweigen, bloßes Hinhalten und List vollzogen wird. Echtes Miteinanderreden wird unbefangen und rückhaltlos. Nur in restloser Offenheit von beiden Seiten erwächst Wahrheit in Gemeinschaft.

199

Gegen die Wahrheit und damit gegen die Freiheit wirken sowohl die bürgerliche Beruhigung in Konventionen, wie auch der diktatorische Zustand, in dem eine allgemeine Weltanschauung für alle gilt und nur in ihren Phrasen gesprochen werden darf, die dann bis in Privatbriefe hinein das Reden beherrschen, – wie auch das fanatische Wahrheitspathos, das aggressiv und kränkend Wahrheit zu besitzen meint, aber nur benutzt um andere herabzudrücken: diese fanatische Wahrheitsbetonung zeigt ihren Mangel an Wahrheit gerade durch Mangel des Miteinanderredens.

Aber Wahrheit ist in der Tat in niemandes Besitz als endgiltige und absolute. Wahrheit suchen, das heißt immer, zur Kommunikation bereit sein, Kommunikation auch von anderen erwarten. Wer wirklich Wahrheit, also auch Kommunikation will, mit dem kann man schlechthin über alles freimütig sprechen, und er selber kann es, aber so, daß er weder verletzt noch schont den, der wirklich hören will. Der Kampf um Wahrheit in Freiheit ist liebender Kampf.

* * *

Wissen wir nun nach solchen Erörterungen, was Freiheit ist? Nein. Aber das liegt am Wesen der Freiheit. Gegen den Vorwurf, man habe durch alle die Sätze nicht erfahren, was sie sei, ist bewußt zu machen: Freiheit ist kein Gegenstand. Sie hat nicht ein Dasein, das in der Welt vorkommend erforschbar wäre. Für wissenschaftlich-gegenständliche Welterkenntnis gibt es keine Freiheit. Daher ist Freiheit nicht in einem definierten Begriff vor Augen zu stellen. Was ich aber nicht gegenständlich erkenne, dessen kann ich doch denkend innewerden, in Denkbewegung zur begrifflichen Gegenwärtigkeit bringen, – und dann von Freiheit sprechen, als ob sie da sei. Aber es ist unvermeidlich, daß darin ein Knäuel von Mißverständnissen liegt.

| *b. Macht und politische Freiheit*

200

Beim theoretischen Nachdenken über das Wünschenswerte und Vernünftige vergessen wir zu leicht die Grundrealität der Gewalt, obgleich sie uns täglich, wenn auch verborgen gegenwärtig ist. Die Gewalt ist unumgänglich. Wenn aber kein menschliches Dasein ohne die Realität von Gewalt besteht, ob der Einzelne sich dessen bewußt ist oder nicht, und wenn die Macht an sich böse ist (Burckhardt)⁸⁰, so ist die Frage: Wie wird die Gewalt an ihre rechte Stelle gebracht, wie wird sie selber ein Moment der Ord-

nung bis zu dem Punkte, wo sie fast nicht mehr in Erscheinung zu treten braucht? oder wie wird der Macht der Charakter des Bösen genommen?

Die Antwort gibt der uralte Kampf der Geschichte: zwischen Gesetzlichkeit und Gewaltsamkeit. Gerechtigkeit soll wirklich werden durch Gesetz auf Grund eines führenden, idealen Gesetzes, des Naturrechts. Aber dieses ideale Gesetz hat Gestalt nur im geschichtlichen Gesetz der Gesellschaft, die sich Gesetze gibt, an die sie sich hält. Die Freiheit des Menschen beginnt mit der Geltung aufgezeichneter Gesetze des Staates, in dem er lebt.

Diese Freiheit heißt *politische Freiheit*. Der Staat, in dem Freiheit durch Gesetze herrscht, heißt *Rechtsstaat*. Rechtsstaat ist ein solcher, in dem die Gesetze zustande kommen und verändert werden ausschließlich auf gesetzlichem Wege. Dieser Weg führt in Demokratien über das Volk, seine Mitwirkung und Anteilnahme, sei es direkt, sei es indirekt, durch seine in verlässlichen freien Wahlen periodisch erneuerten Repräsentanten.

Ein Staat heißt frei, wenn er anderen Staaten gegenüber seine *Souveränität* besitzt. Wenn wir von politischer Freiheit reden, meinen wir aber die Freiheit eines Volkes als *innere Freiheit* seines politischen Zustandes.

Äußere Freiheit des Staats kann nach innen verbunden sein mit Despotie und Unfreiheit. Äußere Unfreiheit des Staates hat mit dem Verlust der Souveränität wohl meistens, aber nicht immer die innere Unfreiheit zur Folge. Denn wenn die unterwerfende Staatsmacht die politische Freiheit will, so kann sie diese im abhängigen Staate sich entfalten lassen bis zu dem | Punkte, wo die Unterworfenen zu selbständigen Gliedern der übergreifenden Staatsordnung werden.

Die Kraft innerpolitischer Freiheit wächst zwar ursprünglich nur aus der politischen Selbsterziehung eines Volkes, das sich darin als politische Nation konstituiert. Von da kann sie andere Völker erwecken und befreien. Aber die Befreiten bleiben politisch doch Schüler. Sie müssen in Bescheidung verzichten auf den Stolz eigener Schöpfung.

Das klingt alles einfach, als ob, wenn die Menschen nur einsichtig und gutwillig wären, sie durch das Naturrecht und die aus ihm fließende Gesetzlichkeit in idealer Freiheit leben könnten. Aber erstens ist das Recht immer konkret für die je besonderen geschichtlichen Verhältnisse – daher verändern sich die Gesetze mit veränderten Zuständen –, und zweitens muß die Gewalt gebändigt sein, die jederzeit bereit ist, das Gesetz zu brechen – daher die gesetzlich gelenkte Gewalt gegen das Verbrechen.

Wo Gewalt ist, da befällt uns Furcht, – wo das Gesetz herrscht, leben wir in Ruhe. Die Gewalt ist unberechenbar, willkürlich, der Einzelne ist ihr schutzlos preisgegeben. Das Gesetz ist berechenbar, ordnend, der Einzelne hat durch es den Schutz seines Daseins. In gesetzlichen Zuständen ist eine Stimmung der Furchtlosigkeit, Unbefangenheit, Freiheit und Ruhe. In Gewaltzuständen ist Furcht, Schweigen und Verbergen, Zwang und Unruhe. Im Rechtsstaat herrscht Vertrauen, im Gewaltstaat allseitiges Mißtrauen.

Das Vertrauen braucht einen festen Pol, einen unantastbaren Boden, etwas, das von allen respektiert wird derart, daß ein Verletzender ohne Schwierigkeit als Verbrecher ausgeschieden werden kann. Dieses Unantastbare heißt die Legitimität.

Max Weber unterscheidet drei Typen legitimer Herrschaft:⁸¹ die *traditionale* (Glaube an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen), die *rationale* (Glaube an die Legalität gesetzlicher Ordnungen und der durch sie zur Herrschaft Berufenen), die *charismatische* (Glaube an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person). Die Herrschenden sind in den drei Fällen: die durch Gesetz bestimmten *Vorgesetzten*, der durch Tradition (etwa Erbrecht) berufene *Herr*, der durch sein Charisma qualifizierte *Führer*.

| Ferrero hat die vielleicht schematische, aber unsere Zeit erleuchtende Alternative aufgestellt zwischen:⁸² Freiheit durch Legitimität, – Despotismus und Furcht durch Illegitimität (wobei der charismatische Führer ein Typus der Illegitimität ist). Ferrero sieht Legitimität etwa im Erbrecht der Monarchie oder in der Geltung der Mehrheit bei Wahlen durch das Volk. Eine legitime Herrschaft kann regieren ohne Furcht im Vertrauen auf die Zustimmung der Bevölkerung. Eine illegitime Herrschaft hat Furcht vor dem Volke, ihre eigene Gewalt erweckt die Gewalt der Anderen, sie muß sich aus Furcht durch ständig wachsenden Terror sichern, durch den wiederum die Furcht zur Grundverfassung aller wird. Die Legitimität ist wie ein Zauber, der unerläßliche Ordnung durch Vertrauen schafft; die Illegalität ist die Gewaltsamkeit, welche überall Gewaltsamkeit erzeugt durch Mißtrauen und Furcht.

202

Der Grund der Legitimität ist für eine Kritik immer zweifelhaft, z. B. das Erbrecht unvernünftig, weil es auch den Toren und den Charakterlosen legitimiert, die Wahlen durch Mehrheit fragwürdig, weil durch Irrtum und Zufall, durch Augenblicklichkeit von Massensuggestion mitbedingt. Daher ist alle Legitimität so gefährdet. Der Verstand kann sie allzu einfach in Frage stellen. Da aber nur die Wahl ist zwischen Legitimität und Despotismus, so ist die Legitimität der einzige Weg – zumal auf ihm korrigiert werden kann, was falsch wurde –, auf dem der Mensch ohne Furcht leben kann. Daher die intellektuelle Scheu vor der Quelle der Legitimität. Unser Zeitalter sieht sie in den Wahlen und Abstimmungen.

In legitimen Zuständen ist unendlich vieles mangelhaft, ungerecht. unzweckmäßig. Gewählte sind vielleicht törichte Menschen. Gesetze sind falsch und unheilvoll, in ihrer Auswirkung empörend. Die Legitimität schützt die Gewählten und die Gesetze, jedoch nicht absolut. Neue Wahlen entfernen die Menschen, neue legitime Beschlüsse verändern die Gesetze. Daß beides auf legitimen Wege geschieht, macht Korrektur ohne Gewalt möglich. Das Legitimitätsbewußtsein nimmt große Übel in Kauf, um das absolute Übel von Terror und Furcht unter der Despotie zu vermeiden. Politische Freiheit besteht nicht durch reinen Verstand, sondern ist gebunden an Legitimität.

| Damit die Gewalt nicht ausbricht zur Allherrschaft, bedarf es der Legitimität. Nur bei Legitimität ist Freiheit, weil durch sie die Gewalt in Fesseln liegt. Wo die Legitimität verschwindet, ist auch die Freiheit vernichtet.

203

Für die Idee der politischen Freiheit haben sich im Abendland Grundbestimmungen entwickelt (ursprünglich vor allem in England und Amerika, übernommen in Frankreich und anderen Staaten seit der französischen Revolution, philosophisch durchgedacht in der Zeit der Aufklärung, so von Kant⁸³). Ich versuche die Hauptpunkte kurz zu formulieren. Politische Freiheit im Sinne innerpolitischer Freiheit hat folgende Merkmale:

1. Freiheit des einzelnen Menschen ist, wenn alle Einzelnen frei sein sollen, nur soweit möglich, als sie *mit der Freiheit der anderen zugleich* bestehen kann.

Rechtlich bleibt dem Einzelnen ein Spielraum seiner Willkür (negative Freiheit), durch die er sich gegen andere auch abschließen kann. *Sittlich* ist Freiheit aber gerade durch die Aufgeschlossenheit im Miteinander, die sich ohne Zwang aus Liebe und Vernunft entfalten kann (positive Freiheit).

Erst mit der Verwirklichung positiver Freiheit auf dem Grunde rechtlicher Sicherung der negativen Freiheit gilt der Satz: Der Mensch ist frei in dem Maße, als er Freiheit um sich sieht, das heißt in dem Maße, als alle Menschen frei sind.

2. Der Einzelne hat den zweifachen Anspruch: den des Schutzes vor Gewalt, und den des Zurgeltungskommens seiner Einsicht und seines Willens. Den Schutz gewährt der *Rechtsstaat*, das Zurgeltungskommen ermöglicht die *Demokratie*.

3. Nur bei Überwindung der Gewalt durch Recht kann sich Freiheit verwirklichen. Freiheit kämpft um die Macht, welche dem Recht dient. Sie erreicht ihr Ziel im *Rechtsstaat*.

Die Gesetze gelten gleicherweise für jedermann. Eine Veränderung der Gesetze erfolgt nur auf gesetzlichem Wege.

Die Geltung der Gesetze lenkt die notwendige Gewaltanwendung. Es gibt daher keine polizeilichen Gewaltaktionen außer den durch gesetzliche Formen vor Willkür gesicherten Exekutionen gegen Rechtsbrecher. Daher gibt es weiter keine besondere politische Polizei.

204 | Die Freiheit des Einzelnen ist gesichert als Freiheit des Leibes, des Eigentums, des Hauses. Deren Einschränkung erfolgt nur unter gesetzlich festgelegten Bedingungen für alle. Auch der Eingriff wahrt Grundrechte; zum Beispiel kann keine Verhaftung ohne Angabe des Grundes und ohne Verhör innerhalb einer bestimmten kurzen Zeitspanne und ohne Bereitstellung der rechtlichen Mittel zur Einsprache und zur Verteidigung in der Öffentlichkeit stattfinden.

4. Zur Unantastbarkeit des Rechts der menschlichen Einzelpersonlichkeit kommt ihr Recht, teilzunehmen am Leben der Gesamtheit. Ein freier Zustand ist daher nur möglich durch *Demokratie*, das heißt durch mögliche Mitwirkung aller an der Willensbildung. Jeder hat die Chance, zur Geltung zu kommen nach dem Maße der politischen Selbsterziehung und der Überzeugungskraft seiner Einsicht.

Alle kommen mit gleichem Recht zur Geltung bei der Abstimmung in Wahlen. Das Wahlgeheimnis ist gesichert. Die Aufstellung von Kandidaten durch Gruppen aus dem

Volk ist nicht beschränkt. Durch Wahlen, die in festgesetzten zeitlichen Abständen wiederholt werden, kommt die Regierung zustande.

Daher kann in der Demokratie die Regierung auf gesetzlichem Wege ohne Gewalt-samkeiten gestürzt, verändert oder umgebildet werden und wird es tatsächlich. Es ist in freien demokratischen Zuständen unmöglich, daß dieselben Menschen ohne Unterbrechung beständig an der Regierung bleiben.

Dem Schutz des Einzelnen vor der Gewalt entspricht eine Sicherung aller vor der Macht eines Einzelnen. Auch das größte Verdienst um den Staat hat nicht zur Folge die Unantastbarkeit der Macht eines Einzelnen. Der Mensch bleibt Mensch, und auch der Beste ist eine Gefahr, wenn er nicht unter Beschränkungen steht. Daher herrscht ein grundsätzliches Mißtrauen gegen die ständige Macht, und daher muß auch der Mächtigste, wenigstens für eine Weile, im Wechsel der Wahlen, abtreten. Es gibt keine Menschenvergötterung, wohl aber Dankbarkeit und Respekt vor dem, der in der reif gewordenen Situation seine Macht ohne Widerstreben wieder abgibt.

5. Die Willensbildung erfolgt durch Entschlüsse auf Grund des Miteinanderredens.

| Freiheit fordert daher öffentliche, uneingeschränkte *Diskussion*. Damit diese im weitesten Horizont auf Grund möglichst vollständigen Wissens stattfindet, fordert Freiheit das Bekanntwerden des Wißbaren, der Nachrichten und der Begründung von Meinungen, und zwar für die gesamte Bevölkerung. Daher gilt Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit, Redefreiheit. Man darf überzeugen und Propaganda treiben, aber in freier Konkurrenz. Einschränkung kann einzig im Kriege erfolgen, aber auch dann nur der öffentlichen Mitteilung von Nachrichten, nicht der Mitteilung von Meinungen. Einschränkung besteht ferner durch das Strafgesetz (Schutz vor Verleumdung, Beleidigung usw.).

205

Jeder kommt zu seinen Entschlüssen auf Grund des Miteinanderredens. Der politische Gegner ist nicht Feind. Freiheit hält sich nur, wenn sie in der Bereitschaft bleibt, auch mit dem Gegner zusammenzuarbeiten. Es gibt grundsätzlich keine Grenze des Verhandeln – mit der Ausnahme gegenüber dem Verbrecher –, man sucht zusammenzuwirken in Vereinbarung und Kompromiß.

6. Politische Freiheit ist Demokratie, aber durch *Formen* und in *Abstufungen*, die geschichtlich geworden sind. Sie schließen die Massenherrschaft (die Ochlokratie) aus, welche immer im Bunde mit der Tyrannis steht. Daher gilt der Vorrang einer aristokratischen Schicht, die ständig aus der Gesamtbevölkerung nach Leistung, Verdienst, Erfolg ergänzt wird, und in der sich das Volk wiedererkennt. Sie ist nicht eine Klasse oder ein Stand, sondern eine politische Elite. Deren Hervorbringung durch Erziehung, durch Bewährung und Auslese, die nur zum Teil absichtlich gelenkt werden können, ist Bedingung einer freien Demokratie. Demokratie verlangt, daß keine Elite sich fixiert und damit zu einer diktatorischen Minorität wird. Sie muß durch freie Wahlen unter der Bewährungsprobe in ständiger Kontrolle gehalten werden, so daß die regierenden Personen wechseln und wiederkehren, neu auftauchen oder endgültig abtreten.

206

7. Zur Führung der Wahlen und zur Ausbildung einer politischen Elite dienen *Parteien*. In einem freien Zustand gibt es notwendig mehrere, mindestens zwei Parteien. Partei ist ihrem Begriff und Wortsinn nach ein Teil. Im Zustand der Freiheit ist es ausgeschlossen, daß sie den Anspruch machte, die einzige Partei zu sein. Eine Partei mit Totalitätsanspruch widerspricht der | Freiheit. Ihr Sieg vernichtet die Freiheit. Freie Parteien wollen daher die Existenz anderer Parteien. Sie wollen sie nicht ausrotten. Die jeweils unterlegenen Parteien stehen in Opposition, sind aber jederzeit getragen von der Mitverantwortung für das Ganze. Sie denken in Hinsicht auf den Augenblick, wo sie bei veränderten Wahlergebnissen ihrerseits die Regierung übernehmen. Das wirk-same Dasein der Opposition ist das unerläßliche Zeichen eines freien Zustandes.

8. Der demokratischen Technik ist verbunden eine *demokratische Lebensart*. Eines ohne das andere würde alsbald zugrunde gehen. Ein freier politischer Zustand kann sich nur halten, wenn das Bewußtsein der Freiheit in der Masse der Bevölkerung in ständiger Empfindlichkeit gegen alle Realitäten, die diese Freiheit angehen, um deren Erhaltung besorgt ist. Man weiß, was es gekostet hat, diese Freiheit zu erwerben, sowohl in dem geschichtlichen Prozeß, wie in der Selbsterziehung des gesamten Volkes.

Demokratie ist nicht möglich ohne Liberalität. Sie muß bewußt an Freiheit gebunden sein. Sonst verfällt sie der Ochlokratie und Tyrannis.

9. Politische Freiheit soll alle andere Freiheit des Menschen ermöglichen. Die Politik ist auf Zwecke der *Daseinsordnung* gerichtet als *Grundlage, nicht als Endziel des menschlichen Lebens*. Daher ist bei politischer Freiheit zugleich beides: die Leidenschaft für die Freiheit und die Nüchternheit über die unmittelbaren Ziele. Damit die Ordnung dem Menschen maximale Freiheit ermögliche, ist die rechtliche Ordnung auf das Daseins-notwendige zu beschränken. Die Politik der Freiheit wird unrein, wenn sich andere Motive in sie mischen. Und die Unreinheit der Politik wird die Quelle der Unfreiheit.

10. Ein Merkmal des Zustandes politischer Freiheit ist die *Trennung von Politik und Weltanschauung*. Im Maße wachsender Freiheit werden religiöse (konfessionelle) und weltanschauliche Kämpfe aus der Politik ausgeschieden.

In der Politik handelt es sich um das allen Menschen Gemeinsame, um die vom Inhalt eines Glaubens unabhängigen Daseinsinteressen, in dem sich alle Menschen verstehen können, um sich gegenseitig durch Ordnung, Recht und Vertrag Raum zu geben.

207

| Es ist die Frage, wo einsetzt, was nicht allen Menschen gemeinsam ist: Weltanschauung, geschichtlich bestimmter Glaube, alle die besonderen Tendenzen, die ihren Spielraum haben sollen. Aber gemeinsam ist nur, daß Spielraum dafür sei.

Es ist ein Drang im Menschen, die eigene Lebensform für die allein wahre zu halten, jedes Dasein, das nicht dem seinigen gleicht, als Vorwurf, als Beeinträchtigung zu empfinden, es zu hassen. Daraus folgt die Neigung, das Eigene allen Anderen aufzuzwingen, möglichst die gesamte Welt danach zu formen.

Politik, die aus solchen Tendenzen sich nährt, drängt zur Gewalt, vermehrt die Gewalt. Sie hört nicht, verhandelt nicht, außer zum Schein, sondern unterwirft.

Politik aber, die aus dem Willen zur Freiheit des Menschen entspringt, vollzieht eine Selbstüberwindung zur Bescheidung. Ihr Ziel ist beschränkt auf Daseinsinteresse, indem sie allen menschlichen Möglichkeiten Raum geben will, die nicht dem unerläßlich allen Gemeinsamen Feind sind. Sie ist gegen alle tolerant, die nicht durch Intoleranz zur Gewalt drängen. Sie geht auf dem Wege einer ständigen Minderung der Gewalt.

Solche Politik ist gegründet in einem Glauben, der Freiheit will. Der Glaube kann unendlich verschieden an Gehalt sein, aber gemeinsam ist den glaubenden Menschen der Ernst des Unbedingten in bezug auf Rechtlichkeit und Gesetzlichkeit der Zustände und des Geschehens in der menschlichen Gesellschaft. Nur fromme Menschen sind fähig zur Größe der Bescheidung und zur Verlässlichkeit im sittlich-politischen Handeln.

Da die Politik eine gleichsam untere Ebene des Menschseins, das Dasein, betrifft, hängt an ihr zwar alles andere, – daher die Verantwortung und die Leidenschaft des Einsatzes, – aber sie berührt nicht unmittelbar die hohen Güter der inneren Freiheit, des Glaubens und des Geistes. Für diese schafft sie nur Bedingungen.

Ein Beispiel: Christentum ist Sache des Glaubens. Der Christ kann als solcher jede Partei wählen und jeder Partei angehören, sofern es sich um weltliche Dinge handelt, er kann vielleicht kommunistisch oder kapitalistisch, republikanisch oder monarchistisch wählen. Denn die Art der Ordnung der weltlichen Angelegenheiten folgt nicht aus dem biblischen Glauben selbst, | sondern aus kirchlich bestimmten Besonderheiten seiner Erscheinung. Nur das Böse kann der Christ nicht wollen. Christentum, das als solches politisch wird, ist als Glaube fragwürdig geworden.

208

Wohl aber haben, da die Leidenschaft der nüchtern sich auf ihren Sinn beschränkenden Politik nur möglich ist aus dem Glauben, fromme Christen die moderne Welt der Freiheit hervorgebracht. Der Glaube formiert nicht den Inhalt, sondern die Gesinnung der Politik.

Ein anderes Beispiel: Der Marxismus ist als wissenschaftlicher Marxismus eine ungenügend fruchtbare Methode der Erkenntnis gewesen, als verabsolutierte geschichtsphilosophische und soziologische Totalanschauung ist er ein wissenschaftlich nachweisbarer Irrtum und eine fanatisierende Weltanschauung geworden. Die Sozialisierung der Produktionsmittel der Großbetriebe zur Beseitigung privater Aneignung des Mehrwertes ist ein politisches Ziel, das man als gerecht anstreben kann, ohne gläubiger Marxist zu sein. –

Glaubensanschauungen als Leitseil der Politik sind von Unheil für die Freiheit. Denn die Ausschließlichkeit des Wahrheitsanspruches drängt zur Totalität und damit zur Diktatur und damit zur Aufhebung der Freiheit. In Zuständen politischer Freiheit werden weltanschauliche Parteien daher instinktiv verworfen und faktisch nicht wirksam. Weltanschauliche Glaubensbewegungen sind in der Politik freiheitsfeindlich. Denn mit Glaubenskämpfern läßt sich nicht reden. In der Politik aber kommt es darauf an, daß alle miteinander zu reden und sich zu vertragen lernen für die Daseinsfra-

gen, in denen alle Menschen über alle Unterschiede von Glauben, Weltanschauung und Interessen hinaus sich verbinden können.

11. *Bewahrung der Freiheit* setzt voraus ein zur selbstverständlichen Natur gewordenes *Ethos gemeinschaftlichen Lebens*: den Sinn für Formen und Gesetze, natürliche humane Umgangsweisen, Rücksicht und Hilfsbereitschaft, ständige Beachtung der Rechte der anderen, nie versagende Bereitschaft zum Kompromiß in bloßen Daseinsfragen, keine Vergewaltigung von Minoritäten. In diesem Ethos bleiben sich alle in freien Zuständen wirksamen Parteien einig. Noch zwischen Konservativen und Radikalen | herrscht eine Solidarität im Festhalten des sie einigenden Gemeinsamen.

12. Die Freiheit wird gesichert durch eine geschriebene oder ungeschriebene *Verfassung*. Es gibt jedoch keine absolut zuverlässige Maschinerie, die die Freiheit aufrecht erhalte. Daher besteht in freien Zuständen die Sorge, etwas Wesentliches, die Freiheit selbst, die Menschenrechte, den Rechtsstaat als unantastbar zu schützen, auch gegen vorübergehende Mehrheiten. Dies Unantastbare muß auch einer Entscheidung durch Wahlen und Abstimmungen entzogen bleiben. Es muß Instanzen geben (Wiederholung von Beschlüssen mit zur Besinnung genügender Zeitdifferenz, Plebiszit, Gerichtshof für die Verfassungsgemäßheit von Entscheidungen), die in Wirksamkeit treten können, wenn Majoritäten für einen Augenblick den Grund ihrer gemeinsamen politischen Freiheit vergessen. Solche Instanz kann aber nur in Einheit mit dem politischen Ethos des Volkes zuverlässig wirksam bleiben. Durch beide gemeinsam soll verhindert werden, daß durch demokratische Mittel die Demokratie vernichtet wird, daß durch Freiheit die Freiheit aufgehoben wird. Nicht abstrakte absolute Geltung demokratischer Techniken, daher auch nicht die mechanische Mehrheit an sich sind in jedem Fall der verlässliche Weg zum Ausdruck des dauernden, eigentlichen Volkswillens. Wenn diese demokratischen Techniken auch zumeist gültig sind, so bedarf es doch einer Einschränkung dort, aber auch nur dort, wo die Menschenrechte und die Freiheit selbst bedroht sind. Dann müssen die Prinzipien in Grenzfällen suspendiert werden zur Rettung der Prinzipien.

Toleranz darf nicht bestehen gegenüber der Intoleranz, wenn diese nicht als ungefährliche, private Verschrobenheit gleichgültig behandelt werden darf. Es darf keine Freiheit geben zur Zerstörung der Freiheit.

13. Einen *endgültigen, alle befriedigenden Zustand demokratischer politischer Freiheit gibt es nicht*. Stets treten Spannungen auf, wenn das Individuum beschränkt wird über das Maß der Sicherung gleicher Chancen hinaus, wenn der freie Wettbewerb eingeschränkt wird außer zur Verhinderung klaren Unrechts, wenn der natürlichen Ungleichheit der Menschen und dem Verdienst durch Leistung kein Recht zu Teil wird, wenn viele Bürger | in den Staatsgesetzen nicht die Gerechtigkeit wiedererkennen, aus der sie, soweit ihre Sphäre reicht, schon leben.

Demokratie bedeutet zur Geltungkommen eines jeden nach seinem Können und Verdienst. Rechtsstaat bedeutet die Sicherung dieser Chance und damit die Notwen-

digkeit der Verwandlung dieser gesetzlichen Sicherung je nach Lage und Erfahrung, aber ohne Gewaltsamkeit, vielmehr in rechtlichen Formen.

Niemals ist der Gerechtigkeitswille völlig befriedigt. Angesichts der Gefahren für die politische Freiheit nimmt er viel in Kauf. Politische Freiheit kostet stets etwas und oft viel an persönlichem Verzicht, an persönlicher Bescheidenheit, an Geduld. Die Freiheit des Selbst erfährt keine Beschränkung durch Einbuße an politisch bedingter Gerechtigkeit, solange ein gesetzlicher, wenn auch langwieriger und oft scheiternder Kampf um das Gerechte möglich ist.

Unumgänglich bleiben an entscheidenden Stellen im Gang der Dinge immer die *Wahlen* seitens der *Bevölkerung*. Die *formale Demokratie* – das freie, gleiche, geheime Wahlrecht – ist aber als solche keine Sicherung der Freiheit, vielmehr zugleich ihre Bedrohung. Nur unter den charakterisierten Voraussetzungen – ein Ethos gemeinsamen Lebens, eine Selbsterziehung im Miteinanderreden zur Bewältigung konkreter Aufgaben, unbedingte Verteidigung der Grund- und Menschenrechte, Gründung im Ernst des Glaubens – ist sie verlässlich. Sie kann, zumal wenn sie ohne selbsterzieherische Vorbereitung plötzlich auferlegt wird, nicht nur ochlokratische Konsequenzen haben mit dem Schlußergebnis einer Tyrannis, sondern sie bringt schon vorher, da die Bevölkerung eigentlich gar nicht weiß, was sie wählt, Zufallsklüngel an die Macht. Parteien versagen dann. Sie werden statt Organe des Volkes zu sein, selbstgenügsame Organisationen. Sie bringen statt einer Elite vielmehr routinierte »Parlamentarier« und geistig Subalterne an die Spitze.

Wie der Sinn der Demokratie geschützt wird gegen Ochlokratie und Tyrannis, gegen Parteiklüngel und Subalternität, das ist eine Lebensfrage der Freiheit. Es bedarf *hemmender Instanzen* gegen die selbstmörderischen Tendenzen einer formalen Demokratie. Die absolute Souveränität jeder augenblicklichen Majorität bedarf der Einschränkung durch etwas Stabiles, das aber, da es immer | Menschen bleiben, die solche Funktionen ausüben, am Ende wieder angewiesen bleibt auf die aus der Bevölkerung erwachsende Menschlichkeit und deren echten Freiheitswillen. Von ihr müßten am Ende doch wieder auch die hemmenden Instanzen gewählt werden, aber so, daß hier die Parteien zur Vermeidung ihrer Alleinherrschaft ausgeschaltet würden.

211

14. Alles hängt an den *Wahlen*. Man kennt den Hohn gegen die Demokratie, die Verachtung der Wahlentscheidungen. Es ist leicht, die offenbaren Fehler und Entgleisungen zu sehen und ein Wahlergebnis oder einen Majoritätsbeschluss in einzelnen Fällen für absurd zu erklären.

Dagegen ist zunächst immer wieder zu zeigen: es gibt keinen Weg der Freiheit als den über die Bevölkerung. Nur radikale Menschenverachtung, die den Verachtenden selbst und seine Freunde ausnimmt, kann den Weg der Tyrannis vorziehen. Dieser andere Weg führt über die Selbsternennung einzelner Gruppen zur Herrschaft über Sklaven, die unmündig gehalten werden in ihrer Meinung, sie seien frei, die mit Propaganda formiert und mit Kulissen umstellt werden. Im günstigsten Fall entsteht so der Zufall einer menschenfreundlichen Diktatur.

An das Volk wenden sich beide, Demokrat und Tyrann. Die Welt ist in ein Zeitalter getreten, in dem jeder, der regieren will, diese Sprechform ergreifen muß. An das Volk wendet sich der verbrecherische und betrügende wie der edle und der der Freiheit dienende Demagoge. Wer Erfolg haben wird, kann nur jeweils das Volk entscheiden; es entscheidet damit über sich selbst.

Soll aber das Volk zuletzt entscheiden, so ist zu tun, was möglich ist, ihm zu rechten Entscheidungen zu verhelfen. Die Tyrannis erfindet die Methoden, durch die die Volksbefragung zu bloßem Schein unter öffentlichem Lärm wird, und durch die die Menschen viel lernen (um in ihnen brauchbare Werkzeuge zu gewinnen), ohne urteilsfähig zu werden. Die Demokratie dagegen versucht, da die Wahlentscheidung die einzige noch verbliebene Legitimität ist, das rechte Wählen zu fördern, damit der eigentliche, dauernde und wesentliche Volkswille zum Ausdruck komme.

212 Auf die Dauer ist hierfür das einzige Mittel, die Menschen insgesamt zu unterrichten, ihren eigentlichen Willen zu wecken dadurch, daß sie sich dieses Willens nachdenkend bewußt werden. | Den Menschen sind nicht alle in technische Kenntnisse und Fertigkeiten schulmäßig zu lehren (wodurch sie, wenn es das einzige bleibt, nur brauchbarere Werkzeuge der Sklaverei werden mit der faschistischen Forderung: glauben, gehorchen, kämpfen). Wir Menschen bedürfen der Bildung im kritischen Denken und Verstehen, bedürfen der geschichtlichen und philosophischen Welt, um urteilsfähig und selbständig zu werden. Die gesamte Bevölkerung ist in einem sich ständig steigernden Bildungsprozeß auf höhere Stufe zu heben, vom halben Wissen zum ganzen Wissen, vom Zufallsdenken des Augenblicks zum methodischen Denken zu bringen, damit ein jeder sich aufschwingt aus der Dogmatik zur Freiheit. Das ist die Hoffnung für die Entwicklung der Mehrzahl, daß sie in Wahlentscheidungen und Beschlüssen bewußt und überlegt das Bessere treffe.

Ein zweiter Weg ist die praktische Selbsterziehung des Volkes durch Teilnahme der Meisten an konkreten Aufgaben. Daher ist die freie und verantwortliche Gemeindeverwaltung unerläßlich für die Entstehung eines demokratischen Ethos. Nur was im kleinsten Umfang in nächster Nähe jederzeit im Leben praktisch geübt wird, kann die Menschen reif machen zu dem, was sie in größeren und größten Räumen demokratisch verwirklichen sollen.

Ein dritter Weg ist die Einrichtung des Wahlvorgangs selbst. Die Form der Wahl ist von größter Bedeutung: so die Abstimmungsweise (Persönlichkeitswahl oder Listenwahl), die Auswertung der Wahlergebnisse (Majorität oder Proporz), direkte oder indirekte Wahlen usw. Es gibt keineswegs den einen allein richtigen Wahlmodus. Aber der Wahlmodus kann den Gang der Dinge bestimmen.

Entscheidend bleibt zur Aufrechterhaltung von Freiheit und Legitimität und zum Verhindern von Despotismus und Terror, daß echte Wahlen stattfinden. Das Merkmal des Despotismus ist die Abschaffung echter Wahlen durch Scheinwahlen, mit denen er dem Freiheitswillen unseres Zeitalters noch seinen lügenhaften Respekt erweist. Die

Aufhebung der echten Wahlen entspricht der früheren Hinrichtung der Könige als Hinrichtung der Volkssouveränität. Mit der Vernichtung der Quelle der Legitimität ist zunächst die wildeste Gewalt da und die Vernichtung der Freiheit.

| Tocqueville hat den tiefen Sinn des Sichbeugens vor der Majorität begriffen angesichts der Erscheinungen der Französischen Revolution. Wenn man die menschliche Vernunft anbetete, ein grenzenloses Vertrauen in ihre Allmacht hat, beliebig Gesetze, Institutionen und Sitten umzugestalten, so war es im Grunde weit weniger die menschliche Vernunft als die je eigene Vernunft. »Niemand hat man weniger Vertrauen zu der gemeinschaftlichen Weisheit gezeigt, als diese Männer es taten.« Sie verachteten die Menge fast ebenso sehr wie Gott. »Die wahre und achtungsvolle Unterwerfung unter den Willen der Majorität war ihnen ebenso fremd wie die Unterwerfung unter den göttlichen Willen. Seit jener Zeit haben fast alle Revolutionäre diesen zwiefachen Charakterzug gezeigt. Man ist dabei weit entfernt von jener Achtung, welche die Engländer und Amerikaner vor der Meinung der Majorität ihrer Mitbürger kundgeben. Bei ihnen ist die Vernunft stolz und voll Selbstvertrauen, aber niemals übermütig; daher hat sie zur Freiheit geführt, während die unsere nur neue Formen der Knechtschaft erfunden hat« (deutsch von Albert Salomon).⁸⁴

213

Gegen die Wahlen ist seit langem ein Einwand: Eine Stimme ist so gut wie nichts. Es lohnt nicht die Mühe. Das Verfahren verdirbt die Lust an der Öffentlichkeit. Es setzt das Selbstbewußtsein sinnvollen Tuns herab. Da liegt in der Tat ein für die Gesinnung des modernen demokratischen Menschen wesentlicher Punkt. Wenn eine Stimme so gut wie nichts ist, so geschieht doch die Entscheidung durch die Summe aller Stimmen, deren jede eine einzelne ist. Daher ist die Gesinnung heute: Ich stimme ab mit ganzem Ernst und ganzer Verantwortung, und ich weiß zugleich, wie wenig der Einzelne bedeutet. Die Bescheidung ist uns notwendig und in der Bescheidung der Anspruch, zu tun, was möglich ist. Die fast völlige Ohnmacht der Stimme des Einzelnen ist verbunden mit dem Willen, daß die Entscheidungen dieser Einzelnen in ihrer Gesamtheit alles bestimmen.

15. Wenn aber ein Volk in der Tat *Freiheit, Recht, Demokratie nicht will*? Das scheint nicht möglich in Klarheit des Wollens, sondern nur in der Vernebelung durch Nöte und Leidenschaften.

Hier aber liegt die dauernde Infragestellung der Freiheit. Notwendig ist *die Sorge aller für die Freiheit*. Denn sie ist das kostbarste, nie von selber zufallende, nicht automatisch sich erhaltende Gut. Sie kann nur bewahrt werden, wo sie zum Bewußtsein gekommen und in die Verantwortung aufgenommen ist.

214

Denn Freiheit ist immer in der Defensive und daher in Gefahr. Wo die Gefahr in einer Bevölkerung nicht mehr gespürt wird, ist die Freiheit fast schon verloren. Die Überlegenheit gerät allzu leicht an die Unfreiheit und ihre Organisation der Gewalt.

16. Gegen das politische Ideal der Freiheit gibt es wie gegen jedes Ideal gewichtige Gegeninstanzen aus der Realität: Freiheit habe sich als unmöglich erwiesen. Aber die

Freiheit des Menschen ist selber der Ursprung, aus dem auch für die Erfahrung real werden kann, was durch bis dahin behauptete Erfahrungen für unmöglich erklärt wurde.

Der Unterschied ist, ob wir aus dem Glauben an Gott und im Bewußtsein der Aufgabe der Menschenwürde den Weg der Freiheit wählen und in grenzenloser Geduld durch alle Enttäuschungen hindurch festhalten, oder ob wir im verkehrenden Triumph nihilistischer Leidenschaft uns dem Verhängnis überlassen, als Menschen durch Menschen in unserem Wesen zerstört zu werden.

Das entscheidende Merkmal freier Zustände ist der *Glaube an die Freiheit*. Es ist genug, daß Annäherungen an das Ideal politischer Freiheit versucht und, wenn auch mit großen Mängeln, gelungen sind. Daraus entspringt die Ermutigung für die Zukunft.

* * *

Sehen wir auf den Gang der Weltgeschichte, so ist politische Freiheit der Menschen selten, ja Ausnahme. Der überwiegende Teil der Menschheit und der Geschichte ist ohne politische Freiheit. Athen, das republikanische Rom, Island sind solche Ausnahmen. Und die größte, wirkungsvollste, mächtigste Ausnahme ist England nebst Amerika. Von da fand der Einfluß statt, der die kontinentalen Staaten, aber nur zum Teil und ohne die Kraft der täglichen besonnenen Freiheitsbehauptung, frei werden ließ.

215 Politische Freiheit ist ein abendländisches Phänomen. Vergleicht man mit *indischen* und *chinesischen* Erscheinungen, so ist in beiden Kulturräumen die Freiheit ohne Grundsatz und ohne | Kontinuität eines Volkes, zufällig und persönlich. Daher kann man fragen, ob politische Freiheit Bedingung für jedes hohe Menschsein ist. Man muß angesichts der Geschichte diese Frage verneinen. Es war eine hohe geistige Lebendigkeit, ein Schöpfungstum, ein tiefes Seelenleben auch in politischer Unfreiheit möglich. Wir, die wir die politische Freiheit für das Wünschenswerte halten, denen die politische Freiheit von der Idee des Menschseins nicht mehr zu trennen ist, sehen die weltgeschichtliche Frage, ob vom Abendland her etwas wie politische Freiheit zur Erziehung der gesamten Menschheit wirklich werden wird oder nicht. Und wir wissen, wie im Abendland politische Unfreiheit immer wieder als der Grund auch des geistigen Niedergangs angeklagt wurde, seit Tacitus und Longinus im Rom des ersten Jahrhunderts, als man den Verlust der Freiheit und den Despotismus der Cäsarischen Monarchie kannte, schrieben: geistiges Leben sei nur in politischer Freiheit möglich. Aber es bleibt für die vergleichende Gesamtanschauung doch der Sinn der Geschichte, unter den mannigfachsten Bedingungen der Machtordnungen offenbar werden zu lassen, was der Mensch sein kann.

Machtwille und Gewalt sind ständig auf dem Sprunge, einzugreifen. Sie beginnen in ohnmächtiger Lage mit dem Anspruch erst auf Erleichterung des beeinträchtigten Daseins, dann auf Gleichberechtigung und Freiheit, dann auf Übermacht, Sicherung und Herrschaft (immer im Namen irgendwelcher allgemeiner Interessen), schließlich auf Willkür der eigenen Majestät.

Im Alltag kämpft ständig Gewalt mit freier Vernunft. Jedes herrische, die Erörterung abbrechende Wort, – die vernunftwidrige Willkür, welche Empörung herausfordert, – das einseitige Entscheiden, – der Befehl, der nicht auf Vertrag und bestimmte ihm gehörende Gebiete sich beschränkt, – all dies beginnt in der privaten Atmosphäre des Hauses, im Zusammenarbeiten in den Büros die Gewaltsamkeit, die als Krieg am Ende ausbrechen muß, weil der Mensch in diesen Voraussetzungen sich dafür faktisch vorbereitet und geeignet gemacht hat.

Angesichts von Macht und Gewalt darf es keine Selbsttäuschung geben. Theoretische Entwürfe der richtigen Welteinrichtung ohne Blick auf die Realität sind nichtig. Sieht man aber diese Realität, so neigt man zu einer falschen Alternative:

| Entweder gewaltlos leben, nach dem Satz »nicht widerstehen dem Bösen«, – bereit, alle Folgen auf sich zu nehmen, zu dulden und umzukommen ohne Kampf.

216

Oder die Gewalt als faktische Daseinsbedingung anerkennen, sie als Faktor in der Politik ergreifen, damit auch das Böse der Gewalt akzeptieren und die Unausweichlichkeiten der Politik bejahen.

Beide Positionen sind logisch eindeutig, scheinbar konsequent und doch am Maßstab der dem Menschen gestellten Aufgabe ein Ausweichen. Denn der Wille, die Gewalt im Dienste des Rechts zu gebrauchen, die Macht zur rechtlich kontrollierten Macht werden zu lassen, in der Politik zu appellieren an die Impulse des Aufschwungs und nicht nur an die Interessen, den Weg mit den edelsten Kräften des Menschen zu suchen, dieser Wille ist gar nicht logisch eindeutig, nicht im Entwurf vollendet vor Augen zu stellen. Er kann seinen Weg nur geschichtlich finden.

Immer sind die fixierten Einseitigkeiten ein Versagen. Aber das Wahre ist nicht eine richtige Welteinrichtung, die die Synthese brächte – eine solche richtige, endgiltige Welteinrichtung ist dem Menschen nicht beschieden, – sondern die Freiheit des Wollens im offenen Raume der unendlich möglichen Weltverwirklichung. Wohl dürfen wir sagen, daß es ein Mangel in dem Geiste ist, der nicht Macht wird, und ein Mangel der Macht, die nicht mit der Tiefe des Menschseins sich verbindet. Der Geist wird ohnmächtig, die Macht böse. Aber in dieser Spannung ist es der geschichtlich unabschließbare Weg, die Macht zum Element des Rechts werden zu lassen, das Dasein zu begründen als Boden der Freiheit des Menschen.

Was wir im Folgenden als Sozialismus und Welteinheit erörtern, ist schicksalsmäßig verflochten in die Machtpragmatik. Einen anderen Sinn hat der Glaube. Glaube, der sich als solcher in die Machtpragmatik einläßt, ist als Glaube schon verloren. Er wächst als Wahrheit nur im Raume gewaltloser Freiheit. Dann aber ist er der entscheidende Grund für den Ernst, mit dem die Praxis und in ihr die Idee des Sozialismus und der Welteinheit ergriffen werden.

*a. Sozialismus*⁸⁵

I. Quellen und Begriff des Sozialismus

Mehrere Quellen nähren den sozialistischen Gedanken und führen seit mehr als hundert Jahren zu Forderungen, die erfolgreich nur miteinander erfüllt werden können:

Technik fordert Arbeitsorganisation. Die Maschinenteknik als solche erfordert Lenkung von Großbetrieben, die Gemeinschaft der Zusammenarbeit.

Alle Menschen müssen mit den notwendigen Konsumgütern versorgt werden. Jeder Mensch hat Anspruch auf die Ermöglichung seines Daseins.

Alle Menschen fordern Gerechtigkeit und können heute bei erwachtem Bewußtsein ihren Anspruch begreifen, aussprechen und vertreten. Die Gerechtigkeit betrifft sowohl die Weise der Belastung mit Arbeit wie den Anteil an den verfügbaren Arbeitsprodukten.

Diesen Forderungen kann sich heute niemand entziehen. Die Schwierigkeit liegt nicht in ihrer Berechtigung, sondern in der Weise ihrer Verwirklichung.

Sozialismus heißt heute jede Gesinnung und jede Tendenz und jeder Plan, die auf die Ordnung des Zusammenarbeitens und Zusammenlebens aller gehen unter dem Maßstab der Gerechtigkeit, unter Ablehnung von Privilegien. Sozialismus ist die universale Tendenz der gegenwärtigen Menschheit zu einer Organisation der Arbeit und des Anteils an dem Erarbeiteten zur Ermöglichung der Freiheit aller Menschen. Insofern ist heute fast jeder Sozialist. Sozialistische Forderungen finden sich bei allen Parteien. Sozialismus ist der Grundzug unseres Zeitalters.

Das eben Gesagte aber ist viel zu wenig, um den wirklichen modernen Sozialismus zu bestimmen. Dieser denkt zwar aus dem Prinzip der Gerechtigkeit, aber in Gestalt des Marxismus (Kommunismus) zugleich aus einem Totalwissen von dem Gang der menschlichen Dinge. Die Verwirklichung des Kommunismus | wird mit der Methode der historischen Dialektik vermeintlich wissenschaftlich als notwendig begriffen. Das eigene Tun des Kommunisten steht in der Gewißheit dieser Notwendigkeit, die er nur beschleunigt. Die Folge der Verwirklichung des Kommunismus aber ist nach Einsicht und Absicht seiner Gläubigen nicht bloß Gerechtigkeit der Ordnung für die Menschen, wie sie sind, sondern eine Verwandlung des Menschseins selber. Der Mensch wird aus der durch die Klassentrennung erlittenen Selbstentfremdung zu seinem eigentlichen Wesen in der klassenlosen Gesellschaft kommen mit einer nie dagewesenen Freiheit, geistiger Fruchtbarkeit, mit einem Glück der Harmonie in der Solidarität aller.

Der wissenschaftliche Kommunismus ist eine typisch moderne Erscheinung, sofern er das Heil des Menschen gründet auf Wissenschaft, wie er sie versteht. Er braucht nichts anderes.

Auf dem Wege zum Ziel ist nach dem dialektischen Geschichtsbild als Übergang eine Zeit größter Not unumgänglich. Eine friedliche Verwirklichung durch Verzicht

der Kapitalisten und durch freie, in Verhandlung gewonnene Einigung zur Konstituierung der neuen Gesellschaft gilt wegen der durch die Klassenherrschaft bestimmten geistigen Verfassung der kapitalistischen Machthaber als unmöglich. Die Diktatur des Proletariats ist der Wendepunkt zur Aufrichtung von Gerechtigkeit und Freiheit.

Dazu bedarf es erstens der Macht, die in der Krise des Kapitalismus in die Hände der Diktatur fällt, und zweitens der Planung auf Grund der Wissenschaft.

2. Macht

Gedanken können täuschen, als ob, was wahr und gerecht sei, auch geschehen müsse. Der Gedanke, der sich für wahr hält, kann fälschlich meinen, seine Richtigkeit erzwingen als solche auch seine Verwirklichung. Gedanken erwecken zwar Motive, aber sie kommen im realen Gang der Dinge nur zur Geltung unter den Bedingungen der handfesten Realitäten der Macht. Sozialismus kann sich verwirklichen nur durch Macht, die bei Widerstand Gewalt anzuwenden vermag.

| Wie die Energie des sozialistischen Gedankens sich mit der Macht verbindet, sie gebraucht, ihr verfällt, ihrer Herr wird, das wird entscheidend für die Freiheit des Menschen in der Zukunft. Um die Freiheit in der Gerechtigkeit zu gewinnen, muß der Sozialismus sich mit den Kräften vereinigen, die den Menschen retten gegen die Gewalt, sowohl gegen die Willkür von Despoten wie gegen die Willkür von Massen in augenblicklichen Mehrheiten. Das ist von jeher nur durch Gesetzmäßigkeit geschehen.

219

Die im Abendland entwickelten Prinzipien der politischen Freiheit stehen in Gefahr. Nur ein Sozialismus, der sie sich zu eigen macht, kann ein Sozialismus der Freiheit bleiben. Nur er wird konkret und menschlich; nur er vermeidet die Abstraktionen von Doktrinen, nach denen zu handeln den Weg zur Unfreiheit bedeutet: indem die Gerechtigkeit die Herrschaft aller fordert, bewirkt sie unversehens die Massenherrschaft in den Händen von Demagogen, die alsbald Despoten werden, alle zu Sklaven machen, ein Leben in Furcht begründen. Es ist der Weg, auf dem die wachsende Furcht der Despoten den Terror zu steigern zwingt, denn sie leben immer im Mißtrauen, und durch ihr Handeln liefern sie alle dem Leben in Furcht und Mißtrauen aus, da jedermann ständig unter Bedrohung steht.

Die Macht, die des Sozialismus Herr würde, statt daß er sich ihrer bediente, wächst durch den im Sozialismus angelegten Grundzug der Planung, wenn sie zur Totalplanung führt.

Planung ist nur möglich durch Macht, Totalplanung nur durch absolute Macht. Solange die Gesetze beliebige Akkumulation von Kapital gestatten, ist die Monopolbildung möglich, die zur Macht über die Konsumenten und ebenso über die Arbeiter und Angestellten der monopolisierten Unternehmungen führt, weil im Felde der betreffenden Arbeitsmöglichkeit kein Außerhalb mehr ist: Kündigung bedeutet Vernichtung. Totalplanung ist nur durch den Staat, und zwar nur durch einen Staat, der absolute Macht hat oder durch seine Totalplanung gewinnt, unendlich überlegen der

Macht eines jeden Monopols in kapitalistischer Wirtschaft, eine Macht von einem Umfang und einer Ausschließlichkeit in der Einbeziehung des privaten Lebens, wie sie in der Geschichte noch nicht da war.

220

| 3. *Planung und Totalplanung*

In der ganzen Welt bewegt das Problem der Planung die Geister. Ungeheure Planungen und ihre Verwirklichung stehen vor Augen.

Planung ist jede Einrichtung auf einen Zweck hin. Insofern gehört Planung zu unserem menschlichen Dasein von jeher. Planlos nach Instinkt leben die Tiere. Um in der Vielfachheit des Planens uns zurechtzufinden, machen wir einige Unterscheidungen:

Von *wem* wird geplant? Entweder aus privater Initiative bei Unternehmungen im Wettkampf mit anderen Privaten, – die Grenze ist der Zusammenschluß der Interessenten eines Gebiets zur Ausschaltung des Wettkampfes in Zünften, Monopolen. Oder es wird vom Staate geplant. Der Staat beschränkt sich in seiner Planung auf die Ordnung der freien Initiative durch Gesetze, oder er greift selbst zu Unternehmungen, die von vornherein Monopolcharakter tragen, – die Grenze wird erreicht, wo der Staat in Totalplanung grundsätzlich alles in die eigene Führung übernimmt.

Was wird geplant? eine einzelne Unternehmung, – oder die Wirtschaft im Ganzen, – oder die gesamte Ordnung des menschlichen Daseins überhaupt.

* * *

Die modernen Planungen begannen in der Wirtschaft und haben dort auch heute ihr eigentliches Feld. Die Herkunft der Planwirtschaft lag in der Not. Das menschliche Zusammenwirken in der Wirtschaft entstand zunächst ohne Plan im Ganzen. Plan erwuchs der Situation des Unheils, einer Gefährdung des Arbeitsprozesses und des ganzen Unternehmens: wie kann man bessern, wie sich retten?

Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts bildete sich die Weltwirtschaft. Im Gegensatz zu früheren örtlich ausreichend zu befriedigenden, dadurch autarken Wirtschaften (zu denen durch Handel höchstens Luxusgüter entbehrlicher Art für die wenigen Wohlhabenden hinzukamen) wurden jetzt alle Völker in ihrem wachsenden Wohlstand voneinander abhängig durch den Austausch von Massenprodukten und Rohstoffen.

221

| Mit diesen neuen Abhängigkeiten kamen Störungen, die für die Menge zunächst unbegreiflich waren (wenn etwa der Weizenpreis und bei dessen starken Schwankungen das Wohl der Landwirtschaft abhing von der Größe der Ernten in Kanada oder Rußland). Mit der Not kam der Ruf nach Staatshilfe. Alle Interessenten – unter sich vielfach im Gegensatz – wollten durch den Staat geschützt sein. Die Folge war die Aufrichtung von Schranken, Absperrung, beginnend mit Zöllen und Ausfuhrregelungen, endend mit gewollter neuer Autarkie der totalitären Regimes.

Das blieb noch maßvoll, solange Frieden war, wurde total in den beiden Weltkriegen. Der Gegensatz der nunmehr sichtbaren Möglichkeiten sieht im Schema so aus:

Das im Ganzen planlose, in Grenzen vernünftige Fortschreiten der alle bereichernden Weltwirtschaft durch Verkehr auf dem freien Markt setzt als Bedingung den Weltfrieden voraus und hat den Frieden als Ziel. – Der im Ganzen planende, scheinbar vernünftige, aber faktisch mit wachsender Armut einhergehende, den Verkehr unterbrechende oder unter Staatsaufsicht stellende, nur das eigene augenblickliche Interesse des einzelnen Staats zum Maß nehmende Zwang ist die Folge der Weltkriege und hat seinerseits die Tendenz zu neuen Kriegen.

Kurz: Irgendeine Not ist die Quelle der Planung. Die höchste Not, die Kriegsnot, ist die Quelle der Totalplanung.

Sinn und Recht solcher Planung in Not sind nun dadurch verwandelt, daß der staatliche Machtwille, der Verteidigungs- und Eroberungswille, das Maximum von augenblicklicher Energie durch Totalplanung erreicht. Dazu gehört die Auferlegung höchsten Mangels zugunsten der Herstellung von Kriegswaffen. Das gesamte Dasein wird auf die Karte kriegerischer Eroberung gesetzt, die allein imstande ist, den eigenen Bankrott durch Raub an anderen rückgängig zu machen. Was für das Kriegswagnis zweckmäßig ist, wird als Dauerzustand für einen geplanten oder befürchteten Krieg etabliert.

Dabei entsteht alsbald ein neues Motiv. Der Zustand absoluter Macht, vom Krieg erzwungen, soll als Dauerzustand absoluter Herrschaft in den Frieden übernommen werden. Während das erste Motiv den Krieg als den Normalzustand ansah, für den | der Friede nur die Vorbereitungen schafft, gilt bei diesem zweiten Motiv vielleicht schon der Friede als Normalzustand. Aber im Frieden soll das höchste Glück aller, die Gerechtigkeit und das durch Natur Notwendige durch den Totalplan als Dauerzustand und damit zugleich eine absolute Herrschaft verwirklicht werden. Hierbei sind einige irrige Gedanken beteiligt:

222

1) In der Not etwa des Krieges oder einer Naturkatastrophe ist Totalplanung zur Beschaffung und Verteilung der Lebensmittel offenbar das einzige Mittel, den Mangel gerecht zu gestalten, indem alle ein wenig und gleich viel erhalten. Was hier sinnvoll für begrenzte Zwecke in einem abnormen Zustand getan wird, das wird übertragen auf die Gesamtheit der Wirtschaft, der Arbeit, der Produktion, der Versorgung und darüber hinaus auf das gesamte Dasein des Menschen. Die Form der Mangelhilfe wird zur Form des Lebens überhaupt gemacht.

2) Man denkt, die Maschinenteknik erfordere aus ihrem Wesen heraus die Lenkung durch einen allmächtigen Staat. Jedoch hat die notwendige Großorganisation der Technik ihre Grenze, über die hinaus ihre Leistungsfähigkeit abnimmt. Riesenorganisationen werden starr, wollen sich nur erhalten, nicht verwandeln, werden bei Monopolisierung feindlich gegen neue Erfindungen. Nur im Konkurrenzkampf, ungebunden durch gesetzliche Anweisungen, ist Entwicklung und Fortschritt, Versuch des Neuen, Ergreifen von Chancen zuverlässig zu erwarten und erwächst der Erfolg durch volle Anspannung aller geistigen Kräfte, weil der Bankrott droht, wenn sie versagen.

3) Die Forderung der Gerechtigkeit wendet sich gegen das Elend und schreiende Unrecht, das in der freien Verkehrswirtschaft des liberalen Zeitalters entstanden sei. Hier wirft man dem liberalen Grundgedanken vor, was im liberalistischen Denken in der Tat an unheilvollen Verwechslungen im Dienste egoistischer Interessen geschehen ist. Die liberalistische Theorie verwechselte, wie W. Lippmann zeigt,⁸⁶ die Privilegien von Körperschaften (die man in der Tat abschaffen kann) mit Menschenrechten, die unantastbar sind, – sie verwechselte die nur begrenzte Immunität juristischer Personen mit der Unverletzlichkeit natürlicher Personen, – sie verwechselte den Besitz von Monopolen mit Privateigentum. Der berechtigte Kampf gegen die Irrtümer | liberalistischen Denkens darf nicht zum Kampf gegen die Liberalität selber werden.

4. Das Bild der Wirtschaft: Freie Konkurrenz oder Planwirtschaft?

Planwirtschaft ist dort, wo die Konkurrenz und der freie Markt eingeschränkt oder ausgeschaltet werden. Sie begann bei Großunternehmungen, die als Trust ein Monopol herstellten, und ging von da zur Staatswirtschaft.

Man stellt die Frage für die Wirtschaft: Marktwirtschaft oder Planwirtschaft? Was ist erfolgreicher: die Vernunft aller, die im Zusammenspiel freier Initiative, in der Konkurrenz, sich verwirklicht, oder die Vernunft einiger technischer Köpfe, die in Totalplanung das Glück aller verwirklichen? Ist das Risiko auf dem Markt und die Entscheidung im Wettstreit vorzuziehen, oder die Lenkung durch Auftrag und Zuteilung von Arbeit und Gewinn seitens einer Bürokratie? Wer soll Richter sein? Der Markt, auf dem im Wettstreit Erfolg oder Mißerfolg eintritt, oder die einseitige Verfügung entscheidender Menschen mittelst der Bürokratie?

Bei freier Konkurrenz kann jemand seine Produkte, seine Leistungen, Gedanken, Schöpfungen zur Geltung bringen, wenn er ein Publikum dafür findet. Geschmack, Bedürfnis, Wille aller in ihrer Mannigfaltigkeit kommen zur Geltung. Es entscheidet die gesamte Bevölkerung und in ihr auch eine kleine Minorität. Statt Eintönigkeit gibt es unendliche Fülle. Der besondere Geist kann seine besondere Umwelt sich gestalten. In der Konkurrenz entwickelt sich der Ansporn. Der Agon führt jederzeit zu den höchst möglichen Leistungen.

Die Diskussion über die Frage findet zwar zunächst auf wirtschaftlichem Gebiet statt. Hier bedeutet Totalplanung Ausschaltung des Marktes zugunsten statistischer Errechnung und Bestimmung der Arbeit, der Produktion und Verteilung nach dem Wissen der dafür angestellten Personen, nach deren Zwecken und Geschmack. Man rühmt sich einer vernünftigen Bedarfsdeckungswirtschaft gegen die als Profitwirtschaft diskriminierte freie Marktwirtschaft.

224 | Aber vom Wirtschaftlichen her geht offenbar die Totalplanung indirekt auf die Lenkung des gesamten menschlichen Lebens bis in die Welt geistigen Schaffens, die mehr als andere Tätigkeit auf freieste Initiative Einzelner angewiesen ist und bei jeder geplan-

ten Lenkung erstickt. In der liberalen Welt konnte selbst Wilhelms II. Geschmack eine im Grunde private, wenn auch durch Geldmittel und willfährige Staatsorgane aufgeblähte Realität sein innerhalb eines viel umfassenderen, davon unbetroffenen geistigen Lebens, von dem her jene Leerheiten verachtet oder verlacht wurden. In der totalitären Welt aber bestimmte Hitlers Geschmack, wer überhaupt malen durfte und wer nicht.

Es hört auf die Freiheit der Individuen in der Wahl dessen, was sie für ihre Bedürfnisse vorziehen; es hören auf die Mannigfaltigkeit des Angebots und die Chancen für Versuche, ob etwas irgendwelchen Menschen gefällt. Beispielsweise sind Kants Werke nur für wenige, sie haben keinen Platz mehr in einer Planwirtschaft, in der allein die Massenbedürfnisse auf die Dauer den Ausschlag geben neben den Launen Mächtiger oder den Doktrinen einer Staatsführung, die auch einmal Kants Kritiken in Massenaufgaben zu drucken befehlen könnte. Die unübersehbare Vielheit des freien Bedürfnisses ermöglicht neben dem Massenkitsch das Gedeihen auch der besten, noch unerkannten Schaffenden, weil irgendwelche Gruppen entsprechend antworten, begehren, kaufen. Dagegen muß bei der Planwirtschaft eine Gütertafel vorausgesetzt werden, die an den Bedürfnissen der Massen orientiert ist. Statt der Menschen entscheiden über das, was geistig wachsen soll, bürokratische Köpfe.

Wirtschaftliche Totalplanung, so hat sich gezeigt, ist nicht begrenzt auf die Wirtschaft. Sie wird universal für das Leben der Menschen. Lenkung der Wirtschaft führt zur Lenkung des gesamten Lebens durch die Folgen der damit entstehenden Lebensform.

Wer die wirtschaftliche Freiheit will im Vertrauen auf den Gang der Dinge bei Erweckung aller menschlichen Kräfte durch Konkurrenz, der fordert, immer weiter zu gehen in der Aufhebung der Fesseln, der Öffnung der Staatsgrenzen, der Herbeiführung des universalen freien Weltverkehrs. Er macht sich ein Bild der möglichen Zukunft, in der die Bürokratie abnimmt.

225

Wer angesichts der Unordnung, der unberechenbaren Wirtschaftskrise, der Vergeudung von Arbeitskraft und Überproduktion, der steril werdenden Konkurrenz, des Unheils der Arbeitslosigkeit und des Hungers bei technischer Möglichkeit zum Reichtum durch Totalplanung das Heil erhofft, der fordert, immer weiter zu gehen in der Konzentrierung der Macht, bis von einer Zentrale her alles gelenkt wird.

Gegen diese Alternative hat man gesagt: beide seien unrichtig, – das Wahre sei der mittlere Weg unter Ausschluß der Extreme. Aber es kommt doch auf eine Grundentscheidung an: welche der beiden Möglichkeiten den Vorrang hat. Nach der Grundentscheidung wird dann zwar der andere Standpunkt als untergeordneter aufgenommen, jedoch so, daß er seine Totalität verliert.

In der *freien Marktwirtschaft* ist kein Weg zu beschreiten ohne auch weitgehende Planung, – aber diese ist dann begrenzt, – und in den Plan ist aufgenommen das Gehenlassen und dann das Wiederherstellen der Bedingungen, unter denen eine Konkurrenz als Methode der Auslese und Bestätigung übrigbleibt. Das Planen des Nichtplanens schafft Rahmen und Möglichkeiten durch Gesetze.

Ferner gibt es Gebiete, auf denen die Planung für begrenzte Sphären in relativer Totalität durchgeführt wird, d. h. die Ausschließung von Konkurrenz: so z. B. bei den Versorgungsbetrieben, Eisenbahn und Post, bei Ausbeutung der rein quantitativ zu bemessenden Rohstoffe, etwa Kohlenbergwerke usw. Freiheit bleibt hier dadurch, daß der Zugang zum Erwerb dieser Rohstoffe allen gleicherweise offen steht und nicht auswählende Verteilung an erwünschte Abnehmer stattfindet.

Die Frage ist – unter Voraussetzung eines mit Produktionsmitteln reich ausgestatteten im Unterschied vom Mangelzustand eines kriegszerstörten Landes –, wo und wieweit Planung durch Wirtschaftsführung größter Organisationen sinnvoll wird. Keineswegs ist das Maximum des Nutzeffekts der einzige Maßstab. Zugunsten der Freiheit kann auch Krisengefahr und Mangel in Kauf genommen werden, wenn die Not durch Daseinsbedrohung unbedingt zwingend wird. Wenn aber geplant wird, so ist die | Alternative zwischen privat organisierter und staatlicher Planung. Monopole werden zwar einer gesetzlich beschränkten Staatskontrolle nicht entbehren können, wenn das Gesamtinteresse gewahrt werden soll. Angesichts der Erfahrung von der Unrentabilität staatlicher Betriebe, des Sinkens der Arbeitsleistung in ihnen, der Gefahr des Schlendrians in der Bürokratisierung, bleibt immer die Frage, wieweit Planung durch private Monopole unter einer sich aus den eigenen Betrieben selbst kontrollierenden Führung das Ziel besser erreicht als staatliche Planung. Der Maßstab der Beurteilung wäre, wie die Gefahr zu vermeiden ist, daß der Ansporn des natürlichen Wettkampfes verloren geht und ersetzt wird durch einen staatlichen Terror des Arbeitszwangs mit Ausschaltung des Streikrechts, der Freizügigkeit und aller kämpfenden Initiative der Arbeitenden zur Förderung der doch nie endgültig erreichten Gerechtigkeit.

Was der technische Apparat an Planung und Organisation unumgänglich hervorbringt, wenn er gut arbeiten soll, scheint nicht grundsätzlich unvereinbar mit freier Konkurrenz, Rechtsstaat und menschlicher Freiheit überhaupt.

Die Totalplanung: Sie entbehrt den Antrieb des Menschen durch den Wettstreit, sucht daher solchen Wettstreit, etwa durch Leistungswettkämpfe, herzustellen. Aber der Grundsatz des freien Agons fällt weg. Der Richter ist bestellt, Entscheidung erfolgt nicht aus dem Wesen der Sache durch verlässliche Kundige. Gewisse Eigenschaften, die mit der Sache wenig zu tun haben, gewinnen den Vorzug bei der Auswahl. Initiative soll erregt werden, bleibt aber unter Bedingungen doch begrenzt. Die Richtung des Ganzen geht auf Verdrossenheit des Abarbeitens ohne Hoffnung auf einen eigenen Weg durch eigene Leistungen.

Vor Augen stehen uns zwei große Tendenzen, zwischen denen als Ursprüngen unserer Entscheidungen immer schon gewählt wurde, wenn wir klar handeln:

Entweder stehen wir vor dem umgreifenden Schicksal in der freien Wahl. Wir haben Zutrauen zu den Chancen im freien Zusammenspiel der Kräfte, so oft auch dabei Absurditäten entstehen, denn es bleiben die Chancen, sie zu korrigieren.

Oder wir stehen vor der von Menschen durchgeführten total geplanten Welt mit ihrem geistigen und menschlichen Ruinⁱ.

| 5. *Das Mittel der Planung: die Bürokratie*

227

Wo Unternehmungen mit größeren Menschenmassen geordnet vor sich gehen, da bedarf es der Bürokratie. Diese tritt daher immer auf, wo solche stattfinden. Sie wirkte im alten Ägypten, in den alten Weltreichen, im Normannenstaat Friedrichs II., nicht aber in der Polis. Die moderne Technik aber gibt der Organisation und Auswirkung der Bürokratie noch nicht dagewesene Möglichkeiten. Sie kann nun wirklich totalitär werden.

Bürokratie ist Herrschaft auf Grund von Reglements und von Anordnungen durch Beamte (Schreiber) in Büroräumen. Sie ist wie eine Maschinerie, aber sie verwirklicht sie durch Art und Gesinnung der Beamten.

Im Schema läßt sich eine Rangordnung des Beamtentyps charakterisieren:

Der ideale Beamte denkt wie ein Forscher fast ständig an seine Sache – wie ein hoher Verwaltungsbeamter vor einhundertzwanzig Jahren, im Sterben gefragt, woran er denke, antwortete: an den Staat. Er leistet Gehorsam den Anordnungen in freiem Verstehen, bleibt gebunden an den Sinn der Sache, für die die Bürokratie dient, lebt in den konkreten Situationen, für die er entscheiden muß, hat das Ethos, das bürokratische Tun auf das Unerläßliche einzuschränken, ständig zu fragen, wo sie vermeidbar ist, und so zu handeln, daß die Bürokratie schnell und klar arbeitet, in der Durchführung menschlich und hilfsbereit bleibt.

Eine Stufe tiefer steht der dienstefrige Beamte, der schon Lust an der Bürokratie als solcher hat, im Dienstefrigen den Betrieb zu erweitern und zu komplizieren strebt, den Genuß der Funktion hat, aber verläßlich und redlich nach den Anordnungen verfährt.

Die dritte Stufe hat das Ethos – der Staatstreue, der Diensttreue, der verläßlichen Redlichkeit – verloren. Bestechlichkeit und Laune werden maßgebend. Eine Stimmung der Leere und Sinnlosigkeit bemächtigt sich des Beamten. Er wird träge, die Arbeit reduziert sich auf das Absitzen der Bürostunden. Wer eifriger arbeitet, gilt als Störenfried. Statt sich in die konkreten Sachen zu vertiefen, bleibt nur ein Abarbeiten. Die Schwierigkeiten werden erledigt, nicht gelöst. Alles wird zögernd getan, es wird hinausgeschoben, wird in eine Atmosphäre der Unklarheit gebracht. Der Beamte genießt die Macht als ein im übrigen Ohnmächtiger, der in gewissen Zusammenhängen für einzelne Menschen eine schicksalsentscheidende Bedeutung hat. Die Stimmung der Öde wird künstlich galvanisiert durch Redensarten von Dienstpflicht, Allgemeininteresse, Gerechtigkeit. Aber der Mißmut tobt sich aus an Wehrlosen. Im Umgang mit der Bevöl-

228

ⁱ Über Totalplanung: Walter Lippmann, *The good Society* 1938. Deutsch Bern 1945. – F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*. Deutsch: *Der Weg zur Knechtschaft*, Zürich o. J. – J. Wilhelm Röpke, *Die Gesellschaftskrise der Gegenwart*, 4. Aufl. Zürich 1942.

kerung ist nicht das freundlich hilfreiche Verhältnis einer Unternehmung zum Kunden, sondern das Verhältnis von Herrschaft zum Objekt. Unhöflich, im Umgang rücksichtslos, hinterhältig und gönnerhaft, geneigt zum Verschieben, Wartenlassen, Ausweichen, Verneinen, werden die Träger dieses »Übermuts der Ämter«.

Sachlich läßt sich dieser Absturz der Bürokratie von einer ursprünglich sinnvollen, sich selbst in Schranken haltenden, von menschlichen Persönlichkeiten getragenen Herrschaftsform zum öden Apparat universeller Hemmung und Vergewaltigung auf folgende Weise charakterisieren:

Bürokratie ist Mittel. Aber sie tendiert, sich zum Selbstzweck zu machen. Der entscheidende Schritt ist der von der Bürokratie als Werkzeug, das dient, zur selbständig werdenden Bürokratie. Diese autonom gewordene Bürokratie hat dann statt des Ethos der Selbstbeschränkung die Tendenz zur unbegrenzten Selbsterweiterung.

Das liegt zunächst in der Natur der Reglementierung. Wenn Maßnahmen der Bürokratie Unheil und Verwirrung stiften, – zu Lasten und auf Kosten der Bevölkerung –, so gibt es kein Verantwortungsbewußtsein mehr zur Aufhebung der eigenen Fehler. Vielmehr ist alles nur ein Anlaß zu neuer, noch ausgebreiteterer Reglementierung. Ein Glauben an das Allheilmittel der Reglementierung sucht die Initiative im freien Spielraum der Tätigkeit und die Selbsthilfe durch erfinderische Leistung zum Erlöschen zu bringen. Für Schwierigkeiten ist der einzige Ausweg: neue Vorschriften. Dieser Weg bedeutet eine Nivellierung durch die Subalternität der Bürokraten zu totaler Subalternität aller ohne aufbauende konkrete Idee. Komplizierung der Anordnungen, Entmündigung der Bevölkerung zwingen zugleich diese Bevölkerung, immer mehr Arbeitskraft für die Durchführung der Anordnungen der Bürokratie zur Verfügung zu stellen. Schließlich geraten alle in den Dienst des unproduktiven Apparats.

229 | Dazu kommt dann die Interessensolidarität aller Beamten der Bürokratie. Der Apparat muß bestehen bleiben und sich erweitern, weil er für den Wert und die Geltung seiner Träger eine Lebensfrage ist. Der Apparat, der den Interessen der Bevölkerung dienen sollte, dient sich selbst. Er verlangt Stabilisierung und Sicherheit für sich.

Das ist möglich, weil der Apparat gerade durch die Komplizierung sich der öffentlichen Kontrolle entzieht. Er wird undurchsichtig, ist für die Kritik immer weniger erreichbar. Schließlich durchschaut ihn niemand mehr außer denen, die darin stehen, und auch diese nur für ihren Bereich. Er wird sowohl von Seiten der Bevölkerung wie von Seiten der obersten Regierungen unangreifbar. Er lebt aus der Interessensolidarität der Angestellten.

Dieser Zustand bleibt selbst dann, wenn ein Diktator mit allen Mitteln des Terrors den Apparat zu seinem Werkzeug macht. Dann verwandelt sich zwar der Apparat in der Stimmung seiner Funktionäre, er wird ein Mittel zur Verwirklichung des Terrors. Aber dabei entwickelt sich auch das Begünstigen und Schädigen einzelner Menschen und Gruppen, ohne daß irgend jemand die absolute Macht hat. Durch die Teilnahme am Terror wächst der Apparat von neuem in seiner Autonomie. Sogar der Diktator, der

befiehlt, muß sich der Interessensolidarität dieses Apparates fügen und seine durch ihn noch gesteigerte Korruption zulassen.

6. Die Grenze sinnvoller Planung

Von Planung als Problem ist erst dort die Rede, wo die Frage auftaucht: Soll Planung auf greifbare Einzelzwecke begrenzt werden und der Gang der Dinge im Ganzen dem freien Spiel der Kräfte überlassen bleiben, – oder soll durch einen Plan alles Tun für alle in Ordnung gebracht werden? sollen wir uns auf endliche Planungen beschränken oder Totalplanung ergreifen?

Die entscheidende Frage ist: Gibt es eine Grenze dessen, was zu planen möglich und was mit Aussicht auf Erfolg zu planen unmöglich ist? Wenn es diese Grenze gibt, läßt sie sich bestimmen?

Totalplanung müßte sich notwendig stützen auf ein Totalwissen. Der Totalplanung geht die Entscheidung vorher über die | Frage, ob es eine wahre Totalauffassung, ein Wissen des Ganzen gibt oder nicht.

230

Das Totalwissen scheint einen Entwurf der Zukunft zu ermöglichen. Dieser Entwurf wird zum Programm des Handelns: man will, was gewiß kommen wird, durch eigenes Tun fördern, man will durch wissendes Handeln teilnehmen am notwendigen Gang der Dinge. Man möchte das Ganze, weil man es weiß, damit zugleich aktiv in die Hand nehmen.

Aber das vorausgesetzte Totalwissen gibt es nicht. Das gilt schon für das Gebiet der Wirtschaft.

Niemand übersieht die Verflochtenheit der wirtschaftlichen Realitäten. Immer wissen wir nur vereinfachende Aspekte. Wir leben stets schon in einer unabsichtlich hervergebrachten Welt. Wenn wir in ihr aus endlichem Wissen unsere endlichen Zwecke verfolgen, so bewirken wir mit ihnen zugleich Folgen, an die wir nicht denken konnten. Sie im Ganzen kann kein Wille hervorbringen und keine Erkenntnis wissen. Wie wir organisches Leben pflegen, aber es durch Totaleingriffe zerstören, ohne es wiederherstellen zu können, so die von Menschen geschichtlich hervorgebrachte Daseinswelt. Eine praktisch unendliche Zahl von Faktoren bestimmt in einer blühenden Wirtschaft das Gedeihen. Kein Verstand kann sie in ihrer Gesamtheit berechnen. Die ökonomische Wissenschaft ist selber ein Mittel des Versuchens, kein System der Erkenntnis des Ganzen.

Nun besitzen wir aber ein Wissen vom Menschen und von der Geschichte, das anderen Charakter hat als Wissen von Natur und von Zusammenhängen der Wirtschaft. Es ist ein anschauendes Wissen, dem keine Anwendbarkeit zugehört. So sehen wir die geistigen Welten einer Kultur, verstehen sie, machen sie in Forschung und Analyse uns gegenwärtig. So sehen wir weiter den Sinn der menschlichen Persönlichkeit, vergegenwärtigen uns die mögliche Existenz des Menschen in bezug auf Transzendenz. Aber wir können nicht zum Zwecke machen: eine Persönlichkeit zu werden, eine Kultur zu schaffen, ein geistiges Werk hervorzubringen. Was wir beabsichtigen, das ist jeweils Voraussetzung oder Weg

zu solchen Möglichkeiten, die selber entscheidend unabsichtlich sich verwirklichen. Noch mehr: wir zerstören hier, wenn wir geradezu zum Zweck machen, was seinem Wesen nach | nicht gewollt werden kann – etwa: eine Persönlichkeit zu werden, sondern uns
 231 geschenkt werden muß, wenn auch unser Wollen und Tun im Zweckhaften, unsere ständige Tätigkeit Bedingung für solches Geschenkwerden bleibt. Hier liegt eine Grundverkehrung, wenn wir aus unserem anschauenden oder vergegenwärtigenden Wissen heraus zweckhaft handeln wollen. Nur in endlichen Zwecken können wir planmäßig durch Kenntnis und Anwendung der Mittel unser Ziel erreichen. Aber im Lebendigen ist es anders: Es zur Absicht zu machen und zu planen, läßt es gerade verfallen. Was möglich ist, kann darum nicht auch zweckhaft gewollt werden, ohne es zu stören oder gar zu zerstören.

Nietzsche sagt: »Jedenfalls muß, wenn die Menschheit sich nicht durch eine bewußte Gesamtregerung zugrunde richten soll, vorher eine alle bisherigen Grade übersteigende Kenntnis der Bedingungen der Kultur, als wissenschaftlicher Maßstab für ökumenische Ziele, gefunden sein.«⁸⁷ Darin liegt eine Warnung an alle gegenwärtigen, vorzeitigen Versuche, – aber doch auch noch der Irrtum, daß solche totale Erkenntnis als genügende Voraussetzung für eine danach sich richtende oder sie als Mittel brauchende Totalplanung möglich sei. Das Totalwissen ist unmöglich wegen der Ungegenständlichkeit des umgreifenden Ganzen.

* * *

Wir überzeugen uns: Eine Totalplanung ist sinnvoller Weise überhaupt nicht möglich. Sie setzt die Täuschung über das eigene Wissen und Können voraus. Es kommt bei allem Planen darauf an, jeweils im Konkreten die Grenze zu sehen, an der man von sinnvollen partikularen Planungen hinübertritt in den Bereich sinnwidriger zerstörender Planungen des Ganzen. Darum ist die Frage: wie weit reicht ein sinnvoller und heilsamer Plan? Die Grenzen lassen sich grundsätzlich erweisen durch folgende Tatbestände:

- 1) Wir wissen nie das Ganze überhaupt, sondern sind immer darin.
- 2) Bei allem Handeln treten Wirkungen ein, die nicht beabsichtigt sind und nicht vorausgesehen werden.
- 3) Geplant werden kann im Mechanischen und Rationalen nicht im Lebendigen und geistig Vernünftigen.

232 | Die Neigung trotz der Unmöglichkeit auf Totalplanungen auszugehen, hat nun vor allem zwei Quellen: das Vorbild der Technik und die Verführung vermeintlichen historischen Totalwissens.

* * *

Die Quelle der Totalplanung im Technischen: Wo in der Technik Störungen auftreten, versucht man durch zweckhafte Pläne sie zu beseitigen. Die technische Entwicklung selber erreicht Außerordentliches, um der durch Technik entstandenen Schäden wiederum durch Technik Herr zu werden. Die Maschinen werden verbessert, die

Arbeitsbedingungen so günstig wie möglich gestaltet. Aber über dies Sinnvolle hinaus hilft man sich mit fragwürdigen rationalen Veranstaltungen:

Den Gefahren zu schneller Umwälzungen begegnet man etwa durch Ankauf und Sterilisierung von neuen Patenten. Der Unzufriedenheit, Ermüdung und Leere der Menschen sucht man durch planmäßige Gestaltung der Freizeit, durch Organisation des Wohnens und privaten Lebens entgegenzuwirken.

Mehr noch: Der Führungslosigkeit der Technik im Ganzen will man durch Technisierung der Führung selbst zuvorkommen: eine Organisation des Ganzen in einem Staatssozialismus soll durch Kontrolle und Errechnungen die richtigen Wege durch zwingende Erkenntnis sozusagen automatisch finden lassen.

Da innerhalb des Technischen durch Planung so Außerordentliches erreicht wird, geht von hier aus der Weg in gedanklicher Unbesonnenheit vermöge der Faszination durch die Technik auf den Gedanken einer Technokratie – der Führung der Technik durch Technik selbst –, die alles Übel überwinden wird. Es ist der Wissenschaftsaber Glaube des universalen Machenkönnens, der auf den Weg der Totalplanung drängt. Das technische Zeitalter sucht die Idee des Neubaus des gesamten menschlichen Daseins technisch zu verwirklichen.

Aber die Versuche, Technik durch Technik auf den Weg des Heils zu bringen, reichen nicht aus, müssen sogar verschlimmern. Am Ende wird der Teufel nicht durch Beelzebub ausgetrieben.

Der Neubau des menschlichen Daseins kann im Ganzen nicht geplant und eingerichtet werden. Erstens: Jederzeit muß der Mensch leben, er kann nicht einen Augenblick aussetzen, um das | Ganze von vorn anzufangen. Immer muß er von dem jeweils Sogewordenen ausgehen. Zweitens: Die Herrschaft über die Technik ist nicht durch Technik, die Überwindung nicht durch Technokratie zu erreichen, die vielmehr gerade die endgiltige Nivellierung, Lähmung und Versklavung bedeuten würde.

Die Freiheit an der Grenze des Technischen ist der Mensch selbst, der sich nicht in die Zwangsläufigkeiten des bloß Technischen versinken läßt, sondern aus tieferen Ursprüngen die Kräfte erhält. Allem Planen und Machen ist dort die Grenze gesetzt, wo der Mensch sich frei geben muß in seine Chancen. Hier ist das, was er erreichen kann, wesentlich unberechenbar, als zweckhaft gewollt wird es gerade gestört oder zerstört. Es kommt aus der Zukunft entgegen, überraschend, einfach und überwältigend, jenseits und vor aller Technik, die Technik selber in sich schließend. Wo der Mensch dieses Offene vor sich hat und zuerst aus ihm und auf es zu lebt, da ist er befreit von der Technisierung der Weltanschauung, von den heute wie selbstverständlich wirkenden technizistischen Formen des Seinsbewußtseins.

* * *

Die Quelle der Totalplanung im vermeintlichen historischen Totalwissen: Aus dem christlichen Geschichtsdenken – die einmalige Menschheitsgeschichte von Schöpfung, Sün-

denfall, Erscheinen des Gottessohns, Weltende und Jüngstes Gericht – ist durch Säkularisierung die Geschichtsphilosophie als weltliches Totalwissen hervorgegangen. Augustins Totalbild aus dem religiösen Vorsehungsgedanken verwandelt sich in den Gedanken der Notwendigkeit des Begriffs, welcher dialektisch die Geschichte regiert bei Hegel, und geht als dialektischer Gedanke eine unklare Verbindung mit dem Kausalgedanken ein in der Notwendigkeit, die der Marxismus denkt. Schließlich hat sich in der Vulgärauffassung von Historikern der wissenschaftliche Kausalgedanke auf das Ganze des Geschehens übertragen in dem Glauben an die erkennbare Notwendigkeit des geschichtlichen Geschehens.

234 Aus dieser geistigen Welt heraus ist es heute eine fast natürliche Täuschung, man könne die Geschichte im Ganzen erfassen. Dabei herrschen die ungefährten, sich nicht klärenden Vorstellungen: der Gesamtgang der Dinge ist notwendig, steht im Grunde schon fest, – man kann ihn, bei genügender Erforschung, in dieser Notwendigkeit erkennen, – aus dem Vergangenen folgt die Zukunft mit zwingender Notwendigkeit, – der Gang der Zukunft ist zu erschließen aus dem Vergangenen, – die schlechten Prognosen beruhen nicht auf einer grundsätzlich falschen Voraussetzung, sondern auf ungenügender, grundsätzlich zu verbessernder und in genügendem Maße zu gewinnender Einsicht.

Einzelne treffende Prognosen scheinen diese Grundauffassung zu bestätigen, so Burke's erstaunlich richtige Prognose des weiteren Gangs der Französischen Revolution, Burckhardts Entwürfe von zukünftigen Zuständen, Nietzsches Prophetie des Nihilismus. Jedoch: das alles waren treffende Voraussagen durch Hellsicht für das, was gegenwärtig schon da war.

Die Welt der Geschichte ist aber als Ganzes unübersehbar, im Einzelnen erfüllt von erforschbaren Kausalzusammenhängen, Motivzusammenhängen, Situationszusammenhängen, Sinnzusammenhängen. Sie alle sind partikular, wenn sie für unsere Anschauung realisierbar werden. Ihr Erkennen wird nie zu einer begründeten Erkenntnis des Ganzen.

Der Fehler der Totalauffassung zeigt sich im monokausalen Denken der Zurückführung aller Dinge auf ein Prinzip, etwa durch die Verabsolutierung eines greifbaren Kausalfaktors (z. B. des wirtschaftlichen Faktors der Geschichte), oder durch die Totalisierung eines einzigen in seiner Substanz vermeintlich ergriffenen Prozesses (z. B. in der Dialektik des objektiven Geistes bei Hegel).

Die Aufgabe ist: Im Raum geschichtlicher Möglichkeiten zu leben, die offene Welt zu sehen: der Mensch steht darin und nicht darüber. Den Raum erhellen wir durch Entwürfe, durch das Spiel in sich konsequenter Entwicklungsbilder, durch den Versuch, aus den Realitäten der Gegenwart und Vergangenheit mannigfache Linien in die Zukunft zu ziehen. Aber solchen Bildern, Gedanken und Konstruktionen unterwerfen wir uns nicht. Sie sind Orientierungen und bleiben Fragen. Sie als Erkenntnis von Wirklichkeit zu nehmen, ist unheilvoll für die Wahrheit und für das Handeln. Nur

im Offenhalten der Möglichkeiten bewahren wir uns den Sinn des Handelns im Partikularen.

| Anderes als kausales historisches Erkennen ist freilich das Deuten des Sinnes. Was hinter dem Bewußtsein geschieht, von dorthier fördert und hemmt, das beziehen wir deutend auf das, woran uns geschichtlich alles gelegen ist: Menschsein ist Frei-sein; zum eigentlichen Menschen zu werden, ist der Sinn der Geschichte. Es ist eine europäische Hoffnung, daß diesem unserem Sinn etwas helfend entgegenkommt, was uns allerdings nur hilft, wenn wir es aktiv ergreifen. Denn ohne Freiheit, ohne Verdienst und Schuld, von selber wie in der Natur, geschieht in der Geschichte nichts von dem, worauf es uns ankommt.

235

* * *

Alles totale Planen in der Menschheit arbeitet mit dem Menschen, als ob man ihn kenne, mit Erwartungen, die man auf Grund der Erkenntnis des Menschen hat. Dabei gibt es zwei entgegengesetzte Positionen:

Der Mensch ist immer der Gleiche. Wie er einmal ist, so wird mit ihm der Bau der Gesellschaft errichtet, um allen, die als Menschen ihr Wesen nicht verändern, soviel Güter und soviel Freiheit wie möglich zu verschaffen.

Oder: Der Mensch ist nicht immer der Gleiche, er wird anders durch die Zustände, in denen er lebt, durch sie selbst, auf einem undurchschaubaren Wege der Verwandlung, die im Laufe der Generationen mit ihm geschieht – daher wird der Bau der Gesellschaft errichtet, damit der Mensch in der Richtung eigentlichen Menschseins sich verwandle. Ein Ideal des Menschseins ist das Ziel, worauf hin geplant wird. Mit einem verwandelten Menschen kann der neue Gesellschaftszustand möglich sein, nur durch diesen Zustand der neue Mensch. Es ist, als ob der planende Mensch den Menschen wissend übersehen könne, ihn hervorbringen wolle, wie ein Künstler aus dem gegebenen Material sein Kunstwerk, ein Übermut, in dem sich der Mensch über den Menschen stellt (so in der Idee des jungen Marx, so in Nietzsches Übermensch).

Aber keine der beiden Positionen ist wahr. Keine zeigt den rechten Weg. Vielmehr können wir nur leben aus dem Entschluß, für die Freiheit zu wirken, und diesen Entschluß selber zu einem Faktor zu machen, aber in der Bescheidung, nicht zu wissen, was | daraus wird. Darum ist die moderne Frage so brennend: was zu planen sinnvoll und möglich ist, und wo die Grenze des Planens und Machens liegt.

236

* * *

So ergibt sich die Notwendigkeit zu handeln ohne Wissen des Ganzen und daher ohne Wissen aller Folgen meines Handelns, – und zugleich, daß dieses Handeln ein Faktor dieses Ganzen wird, in dem mein Handeln das Wahre, das Beste wollen möchte.

Wenn es eine richtige Welteinrichtung nicht gibt, weder für mein Wissen noch als Tatsächlichkeit einer möglichen Zukunft, so muß ich den unwillkürlichen Verstan-

desmaßstab der richtigen Welteinrichtung, der Vollendung, des begriffenen Ganzen fallen lassen. Statt dessen müssen wir denken und handeln im Ganzen der Welt, jeder an seiner Stelle. Wir müssen planen und bezwecken, umgriffen vom Ganzen, das aber nun doch gegenwärtig ist, nicht als Wißbarkeit, sondern als Idee.

Darum ist Offenheit für die Zukunft Bedingung der Freiheit, die Weite der Auffassung Bedingung für die Klarheit des gegenwärtigen Entschlusses. Aus der Erwägung der Möglichkeiten und Chancen sucht der Mensch die rechten Entschlüsse zu finden. Spekulation der Zukunft ist gerade nicht die Einsicht in eine eindeutige Notwendigkeit, sondern in einen offenen Raum von Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten.

7. Sozialismus und Totalplanung

Der Sozialismus, der als Kommunismus im Enthusiasmus für das sicher zu gewinnende Heil der Menschheit in totaler Planung mit Gewalt die Gestaltung der Zukunft in die Hand nimmt, und der Sozialismus als Idee schrittweiser Verwirklichung im Miteinander einer freien Demokratie sind einander fremd. Der erste verzehrt den sich ihm hingebenden Menschen in einem als Wissenschaft auftretenden Glauben und die Nichtgläubigen als ein verfügbares Material der Gewalt. Der zweite bezaubert nicht, lebt gegenwärtig, bedarf der Nüchternheit der Vernunft und der Menschlichkeit der unablässigen Kommunikation.

237 Wenn der Sozialismus im Gange seiner Verwirklichung jeweils auf Grenzen stößt, kann nur die Ruhe der Vernunft helfen. So | ist z. B. die Frage, wie weit die planmäßige Arbeitsorganisation jeweils gehen muß und kann, und wie sie bei Überschreiten dieser Grenze die Freiheit vernichtet. So ist eine andere Frage, wie weit Gerechtigkeit durch Gleichheit, wie weit sie gerade durch den Unterschied der Aufgaben und der durch sie bestimmten Lebensführung bedingt ist. Gerechtigkeit ist nicht allein durch Quantität und Rechnen zu gewinnen. Darüber hinaus im Reich der qualitativen Verschiedenheiten ist sie eine ins Unendliche offene Aufgabe.

Man kann den Kommunismus im Unterschied vom Sozialismus charakterisieren als Verabsolutierung zunächst wahrer Tendenzen. Sie werden dann durch die Absolutheit fanatisch, verlieren in der Praxis die geschichtliche Fortgestaltung zugunsten nivellierender Einschmelzung. Beispiele:

Erstens: Der Sozialismus setzt sich in Gegensatz zum Individualismus. Er setzt Gemeinschaft gegen Vereinzelung, gegen Eigensinn, Eigeninteressen, Willkür des Einzelnen.

Dieser Gegensatz, einseitig verabsolutiert, bedeutet: Das Individuum wird in seinem Rechte überhaupt verneint. Während der Sozialismus allen Menschen die Chance der Verwirklichung ihrer Persönlichkeit geben wollte, wird er durch Nivellierung des Individuellen zum Zerstörer der Persönlichkeit.

Zweitens: Der Sozialismus setzt sich ab gegen den Kapitalismus. Er will das Gemeineigentum an den Produktionsmitteln statt des Privateigentums an ihnen.

Verabsolutiert ergibt sich: Statt der Frage nach dem Privateigentum an den Produktionsmitteln der Maschinenteknik – der Großbetriebe –, wird die Abschaffung des Privateigentums überhaupt gefordert. Das Eigentum, die Weise der Umwelt als der dem Einzelnen zur Verfügung stehenden Gebrauchsgegenstände, des Wohnens, der Werke des Geistes, die dem Einzelnen und der Familie ihren Daseinsboden schaffen, der von ihnen beseelt wird und in dem sie ihr Wesen sich widerspiegeln lassen, wird abgeschafft. Das heißt, der Mensch wird seiner persönlichen Welt beraubt, der Lebensbedingung seines geschichtlich sich entfaltenden Seins.

Drittens: Der Sozialismus setzt sich ab gegen den Liberalismus. Er will die Planung der menschlichen Dinge im Gegensatz zur | Bewahrung eines Spiels der Kräfte im Wettkampf und im freien Markt und im Gegensatz zur Gleichgültigkeit gegen das Unheil, das im absolut freien Spiel der Kräfte erwächst.

238

Verabsolutiert heißt es: Statt der Planung für bestimmte, in ihren Wirkungen übersehbare Zwecke wird die Planung im Ganzen gewollt. Die berechtigte Gegnerschaft gegen das bequeme *laissez faire laissez passer* verwandelt sich in die Gegnerschaft gegen die Freiheit, die in der Offenheit für unübersehbare Möglichkeiten durch versuchende Initiative im Verkehr sich verwirklicht.

Vergleicht man diese Beispiele, so wird man jedesmal zunächst dem Sozialismus Recht geben. Aber jedesmal erwächst das Unkonkrete im Augenblick, wo aus der Wegrichtung die Verabsolutierung einer alternativ ausschließenden Position wird. Statt solcher Verabsolutierung zu verfallen, ist vielmehr jedes Mal die Frage:

Wie weit muß die Lenkung der einzelnen Individuen, Befehl und Gehorsam gehen? – wie weit das Gemeineigentum, wie weit das Privateigentum? – wie weit die sinnvolle und notwendige Planung, wie weit das Vertrauen auf den undurchschaubaren Gang der Dinge durch freie menschliche Initiative?

Solange die sozialistischen Forderungen konkret vergegenwärtigt und durchdacht werden, gelten sie immer nur in Grenzen. Erst wo das Konkrete aus den Augen verloren, eine phantastische Glückswelt des Menschen als möglich vorausgesetzt wird, verwandeln sich die Forderungen in abstrakte und absolute. Sozialismus wird aus einer Idee zur Ideologie.⁸⁸ Der Anspruch auf volle Verwirklichung führt in der Tat von ihrer Erfüllung ab. Auf dem Wege des Zwangs führt er in Sklaverei.

Die richtige Welteinrichtung gibt es nicht. Die Gerechtigkeit bleibt unendliche Aufgabe. Sie muß verfehlt werden in den gewaltsamen Fixierungen menschlichen Plans als vermeintlicher Herstellung der richtigen Welteinrichtung. Denn wenn die Freiheit aufhört, ist auch die Gerechtigkeit unmöglich.

Aus dem offen bleibenden geschichtlichen Wege aber würde die restlose Freigabe der Willkür an alle oder einzelne Individuen wiederum die Aufgabe verfehlen. Denn es wüchse die Ungerechtigkeit, und ohne Gerechtigkeit ist keine Freiheit möglich.

| Der Sozialismus bewahrt aus seinem Ursprung die Idee der Freiheit und Gerechtigkeit für alle. Er hält sich von Verabsolutierung fern. Jedem Menschen ist er durch

239

Einsicht zugänglich. Er kann alle verbinden. Das ist nicht mehr möglich, wo er gläubensfanatisch, aus der Verabsolutierung doktrinär, gewaltsam wird.

Der Sozialismus sieht heute die große Aufgabe der gemeinsamen Befreiung aller durch Einrichtungen, in denen sie sich dem Notwendigen unterwerfen, aber so, daß sie damit ihre Freiheit steigern. Es ist eine außerordentliche Situation, in der ursprüngliche Gründungen im geschichtlichen Zusammenhang möglich scheinen, wie sie noch nicht da waren. Die Daseinsordnung ist die große ungelöste Aufgabe des Zeitalters. Der Sozialismus ist der Wortführer aller Tendenzen, die auf diese Ordnung gehen. Er wird seinem Ziele näher kommen in dem Maße, als er Einmütigkeit ohne Gewalt erzielt, schrittweise sich geschichtlich voranbewegt und nicht im Willen zu unmittelbarer totaler Verwirklichung in den Abgrund stürzt, in dem die Geschichte aufhören müßte, wenn nicht trotz allem auch dann der Mensch aus der Tiefe seines Wesens wieder neue Wege fändeⁱ.

Wir wissen nicht, ob die politische Freiheit mit der sozialistischen Verwirklichung in der Welt wachsen oder ob sie verloren gehen wird. Wer dem Übermut eines Totalwissens entsagt, der weiß nur dies, daß die Freiheit von selber weder kommt noch bleibt. Da sie so ungeheuer gefährdet ist, kann sie nur gedeihen, wenn alle, die sie wol-

ⁱ Walter *Lippmann* und F. A. *Hayek* haben das Problem der Totalplanung grundlegend geklärt. Nach *Lippmann* lassen sich die Folgen der Totalplanung in einigen Sätzen formulieren:

Mit dem größeren Umfang des Plans nehmen die Beweglichkeit und die Anpassungsfähigkeit ab.

Der Weg zur Beherrschung von Not und Unordnung durch Totalplanung steigert in der Tat beide. Der Zwang, der das Chaos überwinden will, ruft das Chaos erst recht hervor.

Der Zwang der Organisation steigert sich bis zum Terror. Denn die wachsende Unzufriedenheit unter dem Zwang kann nur durch ständig vermehrten Zwang am Ausbruch gehemmt werden.

Totalplanung hängt zusammen mit Rüstung und Krieg, sie ist kalter Krieg durch den Abbruch des freien Verkehrs.

Totalplanung überträgt sich auf kleinste Gruppen. Es wächst die Tendenz, Schranken zu errichten, Partikularismen aller Art rücksichtslos mit Hilfe politischer Macht durchzusetzen.

Diese Tendenzen der Planwirtschaft setzen sich durch auch ohne Wollen der aktiv Beteiligten, sie steigern sich, weil sie in der Natur der Sache liegen. Es liegen in der Planwirtschaft darüber hinaus Tendenzen zur Veränderung des gesamten menschlichen Daseins, auch der geistigen Zustände, Tendenzen, die den idealistischen Vorkämpfern der Planung sich verbergen. *Hayek* hat sie überzeugend charakterisiert:

1. Planwirtschaft zerstört die Demokratie. Wenn Demokratie Regierung und Regierungskontrolle ist durch Parlament, Diskussion und Mehrheitsentscheidungen, so ist sie nur möglich, wo die Staatsaufgaben begrenzt sind auf Gebiete, für die Entscheidungen auf dem Wege freier Diskussion durch Majoritäten stattfinden können. Ein Parlament kann aber nie eine Totalplanung kontrollieren. Es gibt sich vielmehr selbst den Abschied durch sogenannte Ermächtigungsgesetze.

2. Planwirtschaft zerstört den Rechtsstaat. Der Rechtsstaat lebt durch Gesetze, die standhalten auch gegenüber der Diktatur von Mehrheiten, weil eine Mehrheit sie nicht ohne weiteres abschaffen darf, sondern nur in einem gesetzlichen Verfahren, das Zeit braucht und Mehrheiten durch andere Mehrheiten zu kontrollieren erlaubt. Totalplanung aber braucht Herrschaft durch Verfügungen, Verordnungen, Ermächtigungen, die eine sogenannte Legalität bedeuten, aber auf der unkontrollierten Willkür der Bürokratie und der Ermächtigten beruhen und sich beliebig ändern lassen.

Der Rechtsstaat schützt gegen die Willkürherrschaft von Mehrheiten, die allein darum absolute Geltung haben sollen, weil sie Produkt eines demokratischen Wahlverfahrens sind. Aber solche Mehrheiten können so willkürlich und dialektisch sein wie Einzelne. Nicht der Ursprung, sondern die Begrenzung der Regierungsgewalt bewahrt sie vor Willkür. Diese geschieht durch Orientierung an festen Normen, die auch für die Staatsgewalt im Rechtsstaat gelten. Totalplanung aber führt zum Appell an Mehrheiten der Masse, die bei ihrer Abstimmung gar nicht wissen, was sie eigentlich entscheiden.

3. Planwirtschaft drängt zur absoluten Totalität. Es ist eine Illusion, man könne die autoritäre Lenkung auf wirtschaftliche Fragen beschränken. Es gibt keine rein ökonomischen Ziele. Am Ende der Totalplanung steht die Abschaffung des Geldes, dieses Werkzeugs der Freiheit. »Wenn alle Belohnungen, statt in Geld, in Form von öffentlichen Auszeichnungen oder Vorrechten, von Machtstellungen über andere oder besseren Wohnbedingungen oder besserer Ernährung, in Form von Reise- und Bildungsmöglichkeiten ausgeteilt würden, so würde dies nichts anderes heißen, als daß der Empfänger nicht mehr wählen darf, und daß derjenige, der die Belohnung festsetzt, nicht nur über ihre Höhe entscheidet, sondern auch über ihre konkrete Form.« Die Frage ist, »ob wir es sein werden, die entscheiden, was für uns wichtiger und was weniger wichtig ist, oder ob dies von der Planwirtschaftsbehörde entschieden werden soll«.

4. Totalplanung bringt die Auslese der Führenden dahin, daß gemeine Charaktere die Oberhand gewinnen. Die totalitäre Disziplin erfordert Gleichförmigkeit. Diese ist auf den unteren geistig-moralischen Ebenen am leichtesten zu erlangen. Der niedrigste Generalnenner enthält die größte Zahl von Menschen. Den Vorrang haben die Gefügigen und Leichtgläubigen, deren unklare Vorstellungen leicht gelenkt und deren Leidenschaften leicht aufgepeitscht werden können. Am mühelosesten wird man einig im Haß und Neid.

Besonders brauchbar sind die Fleißigen, Disziplinierten, Energischen und Rücksichtslosen, die Sinn für Ordnung haben, gewissenhaft bei ihrer Aufgabe sind, unbedingt gehorsam gegen die Obrigkeit bleiben bei Opferbereitschaft und physischem Mut. Unbrauchbar aber sind die Toleranten, die Achtung für andere und ihre Meinungen haben, die geistig Unabhängigen, die Unbeugsamen, die für die eigene Überzeugung auch | gegenüber einem Vorgesetzten eintreten, die Menschen mit Zivilcourage, die geneigt sind zur Rücksicht auf Schwache und Kranke und die die bloße Macht ablehnen und verachten, weil sie leben aus einer alten Tradition persönlicher Freiheit.

5. Totalplanung braucht Propaganda und bringt die Wahrheit in der Öffentlichkeit zum Verschwinden. Die Menschen, die als Werkzeuge dienen, müssen an die Ziele glauben. Daher ist gelenkte Propaganda Lebensbedingung des Totalitären. Nachrichten und Meinungen werden präpariert. Die Achtung vor der Wahrheit, ja der Sinn für Wahrheit muß zerstört werden. Dirigierte Lehren zur ständigen Rechtfertigung seiner selbst unter Ausschluß des Hörens von anderen Lehren müssen das geistige Leben lähmen. Das Denken der Totalplanung beginnt mit der Vernunft, um sie allbeherrschend zu machen, aber es endet damit, die Vernunft zu vernichten. Denn es hat den Prozeß nicht begriffen, von dem das Wachstum der Vernunft abhängt: das Zusammenspiel der Individuen mit verschiedenem Wissen und verschiedenen Meinungen.

6. Totalplanung zerstört die Freiheit:⁸⁹ »Die auf dem Wettbewerb beruhende Marktwirtschaft ist das einzige Wirtschafts- und Gesellschaftssystem, das darauf gerichtet ist, durch Dezentralisierung die Macht des Menschen über den Menschen auf das Mindestmaß herabzusetzen.« »Umwandlung der ökonomischen Macht in politische läuft darauf hinaus, eine Macht, die immer begrenzt ist, zu verwandeln in eine solche, aus der es kein Entrinnen gibt.« Die Totalplanung muß, um sich selbst auf ihrem ruinösen Wege zu erhalten, alles zerstören, was sie bedroht: die Wahrheit, d. h. die freie Wissenschaft und das freie Wort des Schriftstellers, – die gerechte Entscheidung, d. h. das unabhängige Richteramt, – die Öffentlichkeit der Diskussion, d. h. die Freiheit der Presse.

Von Lippmann und Hayek scheinen Zusammenhänge aufgezeigt zu sein, deren Zwangsläufigkeit man nicht leicht mit durchschlagenden Gegen Gründen begegnen kann. Erfahrungen unseres Zeitalters und idealtypische Konstruktionen treffen sich in diesem Bilde, das heute jeder Handelnde wenigstens als Möglichkeit vor Augen haben sollte.

len, in Wort und Verhalten mit ihrem ganzen Wesen jederzeit für sie wirken. Gleichgültigkeit gegen Freiheit und Selbstgewißheit ihres Besitzes sind der Anfang, sie zu verlieren.

Die Idee der Freiheit gehört zur Wahrheit des Menschseins. Aber wir sehen die Kraft und Selbstsicherheit des Anderen im Menschen, die Macht des unfreien Daseins. Wohl kann unser Verstand erschrecken und die Chance der Freiheit in trüben Augenblicken gering bewerten. Aber wenn wir uns unseres Menschseins erinnern, ist der Glaube wieder lebendig. Wir vertrauen mehr dem Menschen, der nüchtern – wie es der freie Mensch nicht anders kann – die Gefahr sieht, als dem Menschen, der die Unfähigkeit des Menschseins für das Endgültige hält, | ohne sich zu begreifen in der barbarischen Wucht seiner unerhellten Vitalität oder seiner Doktrinen.

8. Motiv der Totalplanung und ihre Überwindung

Die Unklarheit führt in der Not zum Glauben an das Heil der Totalplanung. Es ist, als ob irgendwo von einem überlegenen Wissen das Gute gebracht werden könne, als ob dieses Wissen schon da sei (für den Wissenschaftsaberglauben). Die Sehnsucht nach diesem helfenden Wissen in Gestalt eines Führers, eines Übermenschen, dem man einfach gehorchen darf und der alles zu leisten verspricht, führt zur selbstverschuldeten Illusion des die Aufklärung und das Selbstdenken preisgebenden Menschen. Alles Heil wird erwartet vom Unmöglichen.

Zahlreiche Menschen halten Totalplanung für die einzige Rettung aus der Not. Es ist für manche wie eine Gesinnung geworden, die Totalplanung fraglos für das Beste zu halten. Die Zwangsorganisation wird die Not überwinden und die Unordnung, sie wird das Glück bringen^{1,90}

Es scheint dann, daß der Mensch durch Utopien des Totalen sich verschleiert, was im Ganzen wirklich geschieht, um in dem engeren Raum ihm ergreifbarer Zwecke zu tun, was die Macht ihm auferlegt. Aber die Illusion solchen Verhaltens muß ihm irgendwann offenbar werden. Denn im Dienst der verschleierte Mächte hat er nur am eigenen Untergang gearbeitet. Was ihm täuschend als Erfolg schien, waren nur Schritte auf dem Wege zu seinem Ruin. Er wollte der Gorgo nicht ins Angesicht blicken, aber er verfiel ihr um so restloser.

Es ist unheimlich, wie die Täuschung der Totalplanung, die nicht selten von offenbarem Idealismus getragen wird, den Menschen Schritt für Schritt durch sein Handeln

¹ Der Versuch einer unmittelbaren Verwirklichung der Gerechtigkeit durch Gewalt führt Zustände herbei, in denen Gerechtigkeit nicht einmal im Größten erfüllt ist. Trotzki (nach Hayeks Zitat) zeigte, daß die Unterschiede des Einkommens in Rußland und in Amerika keineswegs in bezug auf Gerechtigkeit zugunsten Rußlands liegen: Zwischen niedrigsten und höchsten Gehältern liegt in Amerika wie in Rußland der Unterschied in derselben Größenordnung 1:50. In Rußland erhalten die obersten 11 oder 12% der Gesamtbevölkerung etwa 50% des Nationaleinkommens, in Amerika fallen auf die obersten 10% ungefähr 35% des Volkseinkommens.

tiefer in das hineinführt, was er gerade überwinden will, in Not, Unfreiheit, Gesetzlosigkeit. Das aber geschieht erst dann, wenn jene Grenze überschritten ist, wo sinnvolle in ruinöse Planung, partikulare, in ihrer Ganzheit bestimmte in totale, im Ganzen unbestimmbare Planung umschlägt.

Wenn der Mensch das Ganze zu übersehen meint, statt in der Welt den konkret erreichbaren Zielen zu folgen, dann macht er | sich gleichsam zum Gotte, – er verliert den Bezug auf Transzendenz, – er legt sich Scheuklappen an, vermöge derer ihm die Erfahrung des Ursprungs und Grundes der Dinge verloren geht zugunsten eines Scheins: der bloßen Bewegung in der Welt, – der Herstellung der richtigen Welteinrichtung für immer, – er verliert die Möglichkeit des Aufschwungs, weil er verfällt an einen Apparat von Terror und Despotie, – er vollzieht die Verkehrung aus scheinbar höchstem Idealismus des Menschheitsziels in die Unmenschlichkeit der Vergeudung von Menschenleben, in die Verwandlung aller in eine noch nicht da gewesene Sklaverei, – er vernichtet die Kräfte, die den Menschen voran bringen, – er verzweifelt bei Mißlingen im Drang zu immer niederträchtigeren Gewaltsamkeiten.

241

Kein totaler Plan wird ausreichende Hilfe schaffen. Ein anderer Ursprung, der aus dem Menschen als Menschen möglich ist, muß sich zeigen. Es kommt auf eine metaphysisch gegründete, im Ethos sich zeigende Grundhaltung an, durch welche die Pläne des Einrichtens geführt werden. Die nicht restlos objektivierbare Kontrolle eines übergreifenden Gewissens muß verhindern, daß der Wille zum befreienden Neubau nicht immer tiefer in die Sklaverei führt.

* * *

Das Wissen um das Dunkel des Ganzen kann zur Frage führen: ist das Nichthandeln nicht das Beste?

Eine triviale Antwort ist: Ich muß handeln, um zu leben, Nichthandeln ist eine Illusion. Das Handeln ist selber ein Faktor des Geschehens.

Wir hören darüber hinaus die bedenkliche Alternative: Entweder Totalplanung oder leben in der Enge des Zufälligen, – entweder Teilnahme an der hohen Erkenntnis und Würde des sich sein Glück schaffenden Menschen oder Abseitigkeit nichtiger Passivität!

Die Totalerkenntnis und die auf sie gegründete Totalplanung hat praktisch eine wunderliche Folge: Man weiß und braucht nicht mehr zu untersuchen und nachzudenken. Man täuscht sich in der Not: um entweder sich falsche Gewißheit für sein Tun zu verschaffen, weil man sich geborgen glaubt in dem, was notwendig kommen muß, – oder um sich Grund zur Verzweiflung zu geben, | zum Aufgeben der Mühen und der unendlichen Geduld im Spielraum des Möglichen – in beiden Fällen auf dem Wege zu einem falschen Scheitern.

242

Das Leben in der Enge des Zufälligen dagegen wird gedankenlos beraubt des Sinnes der Teilnahme an der Geschichte, die unabgeschlossen durch die Zeit geht – niemand weiß wohin.

Gegen diese Alternative werden wir frei durch Bescheidung. Die Wahrheit und die Reinheit unseres Wollens sind bedingt durch das Wissen um die Grenzen des Wissens und des Könnens.

b. Welteinheit

Die Technik hat durch Ermöglichung eines bis dahin unerhört schnellen Verkehrs die Vereinheitlichung des Erdballs gebracht. Die Geschichte der einen Menschheit hat begonnen. Sie ist insgesamt in ein gleiches Schicksal geraten. Die Menschen von überall her können sich gegenseitig erblicken.

Da der Erdkreis im Ganzen verkehrstechnisch leichter zur Verfügung steht als früher Ostasien für das Reich der Mitte oder die Mittelmeerwelt für Rom, so kann die politische Einheit der Erde nur eine Frage der Zeit sein. Der Weg scheint von den Nationalstaaten über die großen kontinentalen Führungsräume zum Weltimperium oder zur Weltordnung⁹¹ zu gehen. Er wird erzwungen einmal von einem nach allen historischen Analogien stets vorhandenen Macht- und Herrschaftswillen, der das jeweils erreichbare größte Weltimperium zum mehr oder weniger bewußten Ziel hat, und dann von dem Friedenswillen, der ein Leben ohne Angst in einer Ordnung der Welt sucht.

So ist in der Tat heute schon aus den Lokalgeschichten Kontinentalgeschichte geworden. Die universalen Tendenzen gehen zunächst auf eine Strukturierung großer kontinentaler Lebensbereiche, die zu einander in Beziehung stehen. Die Sphären des amerikanischen Kontinents, Ostasiens, des russischen Reichs. Der europäisch-vorderasiatisch-afrikanischen Gebiete können nicht beziehungslos nebeneinander und nicht sich gleichgültig bleiben. Sie sehen nicht nur gegenseitig ihr Dasein, sie leben vielmehr im | faktischen materiellen und geistigen Austausch oder in einem die Spannung erhöhenden Sichabschließen.

243

Einleitung: Die historische Analogie zum Ende der Achsenzeit

In der Achsenzeit erwuchs das Selbstbewußtsein des Menschen. Es traten die bezwingenden geistigen Bilder und Gedanken auf im Übergang zu den unmythischen oder doch nicht mehr naiv mythischen Zeitaltern. Die unendlichen Möglichkeiten entwickelten sich im freien Geisteskampf einer machtpolitisch zersplitterten Welt. Jede Kraft erweckte und reizte die andere.

Aber der Mensch erfuhr durch seinen höchsten Aufschwung erst seine ganze Not, die Einsicht in seine Unvollendung und seine Unvollendbarkeit. Das Ziel war Erlösung.

Es erwuchs das rationale Denken, damit zusammenhängend die Diskussion, in der einer dem anderen den Ball zuwirft und durch Generationen hindurch ein fortschaf-

fendes Wachsen und Vertiefen des Bewußtseins stattfindet. Zu jeder Position gab es auch die Gegenposition. Es blieb im Ganzen alles offen. Das Unfeste ist bewußt geworden. Eine unerhörte Unruhe bemächtigte sich des Menschen. Die Welt schien für das Bewußtsein immer verwirrter zu werden.

Am Ende erfolgte der Kollaps. Große politische und geistige Einheitsbildungen, dogmatische Gestaltungen beherrschten seit etwa 200 v. Chr. das Feld. Die Achsenzeit endete mit großen Staatsbildungen, welche die Einheit gewaltsam verwirklichten (Chinesisches Einheitsreich des Tsin-Shi-Huang-Ti, Maurya-Dynastie in Indien, römisches Imperium). Diese großen Umwälzungen von der Vielheit der Staatsgebilde zu Universalreichen – Weltreichen im Sinne der Umfassung des jeweils bekannten ganzen Weltgeschehens in den drei sich damals gegenseitig kaum kennenden Bereichen sind gleichzeitig. Die Verwandlung ist überall außerordentlich: Der freie Kampf der Geister scheint still zu stehen. Ein Bewußtseinsverlust ist die Folge. Nur wenige passende Gedankenmöglichkeiten und geistige Gestalten aus der | vergangenen Achsenzeit werden ergriffen, um den neuen Staatsautoritäten geistige Gemeinschaft, Glanz und Konvention zu geben. Der imperiale Gedanke verwirklicht sich in religiös begründeten Formen. Es entstehen geistig stabile, langwährende Zeiten der großen Reiche mit Nivellierung zu Massenkultur und mit sublimer, aber unfreier Geistigkeit konservativer Aristokratien. Es ist, als ob durch Jahrhunderte ein Schlaf der Welt begänne, mit absoluter Autorität der großen Systeme und Einsargungen.

244

Die Universalreiche sind Großreiche. Großreiche sind für die überwiegende Mehrzahl der Völker Fremdherrschaften, im Unterschied von den griechischen Poleis und begrenzten, sich selbst regierenden Stammes- und Volksgemeinschaften. Deren Eigenschaft beruht auf der aktiven Teilnahme am politischen Denken und Handeln in der aristokratischen Form der Demokratie, wie sie in Athen und Rom in verschiedener Gestalt da gewesen ist. Sie verschwindet mit dem Übergang zur gleichmachenden Scheindemokratie von Großreichen (so weitgehend schon in Athen mit dem Tode des Perikles, völlig in Rom mit dem Übergang zum Caesarismus). Wo schließlich die Teilnahme am politischen Handeln fehlt zugunsten bloßen Gehorsams und Untertanenschaft, da wird für das Bewußtsein des Einzelnen alle Herrschaft an sich zur Fremdherrschaft, wenigstens für den größten Teil der Reichsbevölkerung.

Mit der Verwandlung der Zustände in Großreiche geht daher zugleich eine tiefe Verwandlung des Menschen einher. Politische Ohnmacht ändert Bewußtsein und Leben. Die despotische Gewalt, die vom Großreich unabtrennbar scheint, wirft den Einzelnen auf sich selbst zurück, isoliert ihn, nivelliert ihn. Wo keine wirkliche Mitverantwortung und kein freier Einsatz für das Ganze möglich ist, da sind Alle Sklaven. Dies Sklaventum wird verschleiert durch Redewendungen und Scheinveranstaltungen aus der freien Vergangenheit. Kaum ist soviel von griechischer Freiheit geredet, ist sie immer wieder von den Siegern garantiert worden, als wie sie endgültig zugunsten imperialer Regimes zerstört war. Was in Menschen geschieht, die in Gemein-

245 schaft ihr Dasein behaupten unter ständigem Kampf nach außen und innen um die bessere Ordnung aus jeweils schon gegebenen faktischen Ordnungen heraus in der griechischen Polis, das ist nun verloren. | Etwas ganz anderes ist dann ein Bund der Ohnmächtigen in einem Gottesreich, im Glauben an Auferstehung und Erlösung (Christen). Und großartig erwächst andererseits in den Herrschenden (den Römern) ein umfassendes Bewußtsein verantwortlicher Staatsführung im universalen Menschheitsinteresse, eine hohe Kunst der Verwaltung, der Aufbau einer weltumspannenden Autorität.

Die Analogie wirft vielleicht ein Licht auf unsere Zukunft, wenn diese auch ganz anders aussehen wird. Sie ist zugleich Warnung für alle, die die Freiheit der Menschen wollen.

Wie wird die Einheit aussehen? Wenn das vielleicht nicht mehr ferne erste Ende der gegenwärtigen Entwicklung der Erdstaat ist, so könnte dieser auftreten entweder als durch Eroberung gewonnenes, einheitlich beherrschtes Imperium (vielleicht in der Form einer mit der Anerkennung von Scheinsouveränität vieler Staaten in der Tat zentral gelenkten Herrschaft), oder als durch Verständigung und Vertrag entstandene Weltregierung von vereinigten Staaten, die einzeln auf ihre Souveränität verzichtet haben zugunsten der Souveränität der Menschheit, die in einer Rechtsordnung der Herrschaft ihren Weg sucht.

Motive auf diesem Gang zur Welteinheit sind einmal der wie jederzeit so heute lebendige Machtwille, der keine Grenze kennt, bis ihm alles erlegen ist, – dann unter Mächten, deren keine angesichts der ungeheuren Gefahren eine Entscheidung durch Gewalt wagt, die große planetarische Not, die zur Verständigung drängt, – und über beiden die Idee einer solidarischen Menschheit.

Alles Gegenwärtige erscheint wie das vorbereitende Ringen um die Ausgangspunkte für den Endkampf um die planetarische Ordnung. Die gegenwärtige Weltpolitik sucht die Begründung für die letzte Auseinandersetzung, sei diese kriegerisch, sei sie friedlich. Bis dahin sind alle Zustände und Machtverhältnisse vorläufig. Die Gegenwart erscheint daher als Übergang zu dieser planetarischen Endordnung, auch wenn zunächst das volle Gegenteil eintritt: z. B. die radikale Unterbrechung der Kommunikation auf der Erde für die Mehrzahl der Menschen durch totalitäre Regimes. Welche Tendenzen aus diesem Übergang in die Zukunft führen, soll jetzt näher vergegenwärtigt werden.

246

| I. Weltimperium oder Weltordnung

Die Frage ist, auf welchem Wege die einheitliche Weltordnung erreicht wird. Es könnte geschehen auf dem verzweifelten Wege der Gewalt, so wie nach Bismarcks Worten die Einheit Deutschlands nur »durch Blut und Eisen« zu gewinnen war. Oder es könnte geschehen durch eine aus dem reif werdenden Verstehen in Gegenseitigkeit durch Verhandlung entstehende Ordnung, so wie sich im 18. Jahrhundert die Staaten Nordamerikas zur Union zusammenfanden unter Preisgabe eines wesentlichen Teils ihrer besonderen Souveränität zugunsten der Souveränität des Ganzen.

Die Ordnungsgestalt würde im ersten Falle die Friedensruhe einer Despotie sein, im zweiten Falle eine in ständiger demokratischer Unruhe und Selbstkorrektur sich ver wandelnde Friedensgemeinschaft aller. In einer vereinfachenden Antithese der Mög lichkeiten handelt es sich also um den Weg zum Weltimperium oder zur Weltordnung.

Weltimperium, das ist der Weltfriede durch eine einzige Gewalt, die von einem Orte der Erde her alle bezwingt. Es hält sich aufrecht durch Gewalt. Sie formiert durch Totalplanung und Terror die nivellierten Massen. Einheitliche Weltanschauung wird in simplen Grundzügen allen durch Propaganda aufgezwungen. Zensur und Lenkung der geistigen Tätigkeit zwingt diese in den jeweiligen, jederzeit modifizierbaren Plan.

Weltordnung, das ist die Einheit ohne Einheitsgewalt außer der, die im Verhandeln durch gemeinsamen Beschluß hervorgeht. Beschlossene Ordnungen können nur auf dem gesetzlich fixierten Wege durch neue Beschlüsse abgeändert werden. Man hat sich gemeinsam diesen Verfahren und den Mehrheitsbeschlüssen unterworfen, garantiert die gemeinsamen Rechte aller, die auch die jeweiligen Minderheiten schützen und die eine Ordnung der Menschheit bleiben in Bewegung und Selbstkorrektur.

Der Knechtung aller von einer Stelle her steht gegenüber die Ordnung aller unter Verzicht eines jeden auf absolute Souveränität. Daher führt der Weg zur Weltordnung über den Selbstverzicht Mächtiger als Bedingung der Freiheit aller.

Wo eine Souveränität bleibt, die nicht die der Ordnung der Menschheit im Ganzen ist, da bleibt auch die Quelle der Un|freiheit: Denn sie muß sich behaupten durch Gewalt gegen Gewalt. Gewaltorganisation aber, Eroberung und Reichsgründung durch Eroberung, führt auch dann zur Diktatur, wenn der Ausgangspunkt freie Demokratie war. So geschah es in Rom im Übergang von der Republik zum Caesarismus. So ging die Französische Revolution in die Diktatur Napoleons über. Demokratie, die erobert, gibt sich selber auf. Demokratie, die sich verträgt, begründet die gleichberechtigte Vereinigung aller. Der Anspruch voller Souveränität erwächst der Energie kommunikationsloser Selbstbehauptung. Die Konsequenzen sind im Zeitalter des Absolutismus, als der Begriff der Souveränität bestimmt wurde, rücksichtslos durch Wort und Tat bewußt gemacht.

Wo in gemeinsamer Beschlußfassung der Großmächte das Vetorecht bleibt,⁹² da wird der Anspruch der absoluten Souveränität aufrecht erhalten. Wenn Menschen zum Zwecke des Friedens, den alle bedingungslos wollen, zusammenkommen, da gilt zwischen ihnen der Vertrag, sich dem Mehrheitsbeschluß zu unterwerfen. Diesen Beschluß zu ändern, gibt es die Möglichkeit weiterer Arbeit zur Überzeugung der Anderen und zur Aufhebung in einem neuen Beschluß. Nicht aber ist gestattet Veto und nicht Gewalt.

Die Motive, auf Veto und Souveränität zu verzichten, entspringen der Menschlichkeit, die den Frieden will, – der klugen Voraussicht, die die eigene Macht scheitern sieht ohne Vereinigung mit allen anderen – der Voraussicht, im Krieg sogar beim Siege so viel zu verlieren, daß dieses Unheil alles andere überwiegt – der Lust am Sichvertragen im geistigen Kampf und im Aufbau der Weltordnung – der Lust am Leben mit gleichwertigen Menschen und der Unlust an der Herrschaft über Besiegte und über Sklaven.

Weltordnung würde mit der Aufhebung der absoluten Souveränität die Aufhebung des früheren Staatsbegriffs zugunsten der Menschheit bedeuten. Nicht ein Weltstaat (der wäre das Weltimperium), sondern eine im Verhandeln und Beschließen sich stets wieder herstellende Ordnung von Staaten, die sich in gesetzlich begrenzten Gebieten selbst verwalten, wäre das Ergebnis: ein umfassender Föderalismus.

* * *

248 | Weltordnung wäre die Fortsetzung und das Allgemeinwerden innerpolitischer Freiheit. Beide sind nur möglich durch Beschränkung der politischen Ordnung auf Daseinsfragen. Auf der Daseinsebene handelt es sich nicht um die Entwicklung, Formung und Erfüllung des Menschseins im Ganzen, sondern um das, was allen Menschen von Natur gemeinsam ist oder sein kann, was über alle Verschiedenheiten der Menschen, über die Abweichung von Glaube und Weltanschauung hinweg verbindet, um das Allgemeinmenschliche.

Das *Naturrecht* hat seit alters dies allgemein Verbindende herausstellen wollen. Es begründet Menschenrechte, würde in der Weltordnung eine Instanz errichten, die auch den einzelnen Menschen gegen Gewaltsamkeiten seines Staates schützt durch die Möglichkeit wirksamer Rechtsprozesse unter der Souveränität der Menschheit.

Es lassen sich Grundsätze entwickeln, die für den Menschen als Menschen einsichtig sind (wie Kants Grundsätze des ewigen Friedens). Die Begriffe Selbstbestimmungsrecht, Gleichberechtigung, Souveränität des Staates erhalten ihren relativen, verlieren ihren absoluten Sinn. Totaler Staat und totaler Krieg lassen sich als im Widerspruch zum Naturrecht stehend aufweisen: weil in ihnen Mittel und Voraussetzungen des Menschseins zum Endziel werden, oder weil durch die Verabsolutierung der Mittel der Sinn des Ganzen, das Recht des Menschen zerstört wird.

Das Naturrecht beschränkt sich auf Daseinsordnung. Sein Endzweck ist immer ein relativer, der der Daseinsordnung, aber aus dem Motiv des absoluten Endzwecks des eigentlichen und ganzen Menschseins in der Welt.

* * *

Das Zeitalter der Welteinheit ist vorwegnehmend nicht zu entwerfen, so brennend auch unser Interesse daran sein mag. Möglichkeiten und Grenzen dessen, was sein wird, lassen sich aber vielleicht erörtern:

249 1) Alles Geschehen ist nun *von »innen«*. Von einem Außerhalb, wie es für die Universalreiche der Vergangenheit doch immer noch bestand, können keine fremden Mächte, keine Barbarenvölker mehr einbrechen. Es wird weder Limes noch Chine|sische Mauer geben (nur im Übergang eines vorläufigen Abschlusses der Großräume gegeneinander). Die Welteinheit wird einzig, allumfassend, abgeschlossen, daher mit den früheren Imperien nicht ohne weiteres vergleichbar sein.

Wenn keine Bedrohung von außen mehr ist, so fehlt die Außenpolitik, es fehlt die Notwendigkeit, die Ordnung abzustellen auf eine Verteidigungsnotwendigkeit gegen äußere Angriffe. Der Satz vom Primat der Außenpolitik vor der Innenpolitik hat seinen Sinn verloren, wie schon die Geltung des Satzes immer dann zurücktrat, wenn die äußere Bedrohung gering war (etwa in England) und in Zeiten der großen Imperien, wenigstens für kurze Zeiträume (in Rom, in China).

Die gesamte Produktion kann dem Dasein zugute kommen, statt der kriegerischen Zerstörung.

Der notwendige Zusammenhang von Militärorganisation (gegen die Bedrohung von außen oder für Eroberungsabsichten), Totalplanung, Gewalt und Unfreiheit zerbricht. Es bleibt aber die Möglichkeit desselben Zusammenhangs in einem Terrorstaat als Weltimperium.

Bei allgemeinem Verfall des menschlichen Lebens aber und bei verborgener Anarchie wird nicht mehr, wie bisher, das Ganze durch Bedrohung von außen zum Aufrafen gezwungen.

2) Eine kommende *Weltordnung* könnte sich nicht als fertiges Ganzes konstituieren, sondern in zahlreichen Abstufungen der Freiheit. Es wird Schritte der Ordnung geben. Das, was alle zusammenhält als gemeinsame Sache, um den dauernden Frieden zu sichern, kann auf wenig beschränkt sein, muß aber unter allen Umständen allen die Souveränität nehmen zugunsten der einen umfassenden Souveränität. Diese Souveränität kann beschränkt sein auf jene elementaren Machtfragen – Militär, Polizei, Gesetzesschöpfung – und an dieser Souveränität kann durch Wahl und Mitwirkung die gesamte Menschheit beteiligt sein.

Die Ordnung aber des menschlichen Lebens wäre viel reicher als die allumfassende Gesetzlichkeit der Menschheit. Wie sie innerhalb des allgemeinen Friedens sein wird, das muß aus den vielen geschichtlich erwachsenen Ordnungen in Umschmelzung durch die technischen Lebensbedingungen in mannigfacher Gestalt hervorgehen.

| Begrenzte Ordnungen werden auf dem Wege dahin Ausgangspunkte sein für die Bildung eines öffentlichen Menschheitsgeistes der Sitte.

250

Das alles geht nur ohne Totalplanung, – allein mit dem Plan der für alle giltigen Gesetze und Verträge – in freier, immer noch in wesentlichen Bereichen entscheidender Marktwirtschaft – in freier Konkurrenz und im Wettbewerb des Geistes, in freiem, zumal geistigem Verkehr.

3) Wie aber im Unterschied von einer Weltordnung Seele und Geist des Menschen im *Weltimperium* sich verwandeln, ließe sich nach Analogie im römischen und im chinesischen Imperium vermuten: eine nie dagewesene Nivellierung des Menschseins ist wahrscheinlich, ein Ameisenleben in leerer Betriebsamkeit, eine Erstarrung und Eintrocknung des Geistes, eine Konservierung durch geistlos werdende Autorität in Rangordnungen der Macht. Jedoch diese Gefahren können beim Menschen nicht absolute sein. In der imperialen Welteinheit wird es neue Weisen der Bewegung geben, Mög-

lichkeiten der Vereinzelnung, der Revolution, der Sprengung des Ganzen zu neuen Teilen, die wieder miteinander im Kampf stehen.

4) Ist eine rechtliche Weltordnung durch eine politische Form und ein verbindendes Ethos für die Menschheit überhaupt möglich? Nur erfüllte Zeiten, die in großen Ordnungen eine Weile ihren Frieden und ihr Schöpfungstum haben, würden in der Zukunft darauf antworten können. Es vorwegnehmen zu wollen, würde bedeuten, es aus dem Gedanken zu schaffen. Das ist unmöglich. Die Erwartung, daß uralte Wahrheit in der Wirklichkeit der neuen Weltordnung eine Rolle spielen werde, sagt nichts vom Inhalt dieses Neuen. Denn nicht in der Wiederherstellung verschwundener Wirklichkeiten, sondern in der Neuzündung durch deren Gehalte zu unvorausehbaren Gestalten kann entstehen, was in Zukunft das Menschsein als gemeinsames Ethos in der Öffentlichkeit trägt.

Die Frage, ob eine Weltordnung auf Grund des Miteinanderredens und Beschließens als Bedingung und Folge der Freiheit möglich sei, wird wohl beantwortet: sie ist noch niemals da gewesen. Das aber ist kein Gegengrund gegen ihre Möglichkeit. Sie steht in Analogie zur Entwicklung der bürgerlichen Freiheit | in demokratischer Ordnung, zu dieser Überwindung von Gewalt durch Recht und Gesetz, die zwar selten und immer nur unvollkommen, aber doch faktisch in Ausnahmefällen gelungen ist. Was in begrenzten Staaten geschehen ist, was also überhaupt wirklich war, das ist grundsätzlich im Ganzen der Menschheit nicht unmöglich. Wenn aber der Gedanke auch leicht zu fassen ist, die Verwirklichung ist ungeheuer schwer, so schwer, daß immer wieder viele geneigt sind, sie für unmöglich zu halten.

Jedenfalls führt der Weg geschichtlich über die faktischen politischen Machtpotenzen.

2. Die politischen Machtpotenzen

1) Der Weg zur Weltordnung führt allein *über die souveränen Staaten*, die ihre Kraft organisiert und für den Konfliktfall militärisch einsatzbereit haben. Wie sie aus ihrer Spannung über Verhandlung oder Krieg miteinander fertig werden und zueinander finden, entscheidet das Schicksal der Menschheit.

Ein Bild der faktischen Staaten gibt das Bild der politischen Weltlage. Es gibt die größten Mächte – Amerika und Rußland –,⁹³ dann die europäischen alliierten Nationen, dann die Neutralen und schließlich in Abstufungen die Besiegten. Der vollen Ohnmacht bei den letzten entspricht die volle Souveränität nur bei den ersten. Dazwischen liegen die Selbständigen, die doch mehr oder weniger abhängig nicht selten auf einen Wink der Großen ihre Entscheidungen treffen müssen.

Auf das Ganze gesehen, ist offenbar die Zeit der Nationalstaaten vorüber. Die heutigen Weltmächte umfassen viele Nationen. Die Nation im Sinne der europäischen Völker ist zu klein, um als solche eine Weltmacht zu sein.

Es handelt sich heute darum, wie Nationen zusammenkommen, um Weltmacht zu sein: ob sie unterworfen werden von einer Nation, oder ob gleichwertig lebende Na-

tionen sich in einer Staatsgemeinschaft zusammenfinden, der sie ihre besondere Souveränität geopfert haben. Diese Staatsgemeinschaft kann sich wieder Nation nennen aus einem politischen Prinzip des Staats- und Gesellschaftslebens, in dem sich Menschen aus mehreren Völkern zusammenfinden. Der Sinn des Nationalbewußtseins | hat sich vom Völkischen zum Politischen, vom Naturgegebenen zu einem geistigen Prinzip verwandelt. Jedoch ist vermöge des Fortlebens der Gespenster der Vergangenheit heute noch, und sogar gesteigert, vom Nationalen die Rede, während es schon nicht mehr ein Faktor des politisch entscheidenden Geschehens ist.

252

Neben den durch die industrielle Entwicklung heute mächtig dastehenden Großen gibt es die zukünftigen Mächte, vor allem China, das durch Rohstoffe, Menschenmassen, Begabung, Überlieferung und Weltlage vielleicht in nicht zu ferner Zeit schon zu einem Schlüssel des weltpolitischen Geschehens werden kann, – ferner Indien, das wie ein eigener Kontinent auf dem Boden einer einzigartigen geistigen Überlieferung durch seine Völker eine Möglichkeit der Machtentwicklung darstellt, die allerdings trotz aller Befreiungsbewegungen dort in der Tat noch schlummert.

Auf das Ganze der Weltgeschichte gesehen, sind die beiden heute mächtigsten Staaten, Amerika und Rußland, historisch ganz junge Gebilde. Die Jahrtausende alte Kulturentwicklung ist zwar ihnen eigen geworden. Aber sie sind vergleichsweise ein Aufgepfropftes. Das Christentum kam nach Rußland, Europa ist geistig in Amerika gegenwärtig. Aber sowohl Amerika wie Rußland eignet, gemessen an den uralten, welt-schaffenden Kulturen, eine Wurzellosigkeit und damit zugleich eine großartige Unbefangenheit. Auf sie zu blicken, ist für uns ungemein belehrend und befreiend, aber auch erschreckend. Das Erbe unserer Überlieferung ist nur uns in Europa, wie auf andere Weise Chinesen und Indern die ihre, einzig kostbar. Sie gibt diesen allen in jeder Lage ein Gefühl von Herkunft, Geborgenheit, Anspruch an sich selbst. Demgegenüber ist es erstaunlich, wie die heute Mächtigsten dieser Erde manchmal leise ein Minderwertigkeitsgefühl bedrückt, das sie verschleiern in einer eigentümlichen Kindlichkeit und in dem Zorn ihrer Ansprüche.

Wie das Spiel der politischen Kräfte sich vollzieht, mit den Schachzügen der Staaten in den verwickelten Verflechtungen der Machtchancen sich ändert, und wie doch gewisse große Grundzüge dabei sich erhalten, das zu durchschauen wäre von höchstem Interesse. Denn die politisch geistigen Ordnungsgedanken finden | ihre Verwirklichung doch nur auf dem Wege über die in diesem Spiel zu gewinnende Macht.

253

Im Vordergrund des Alltags sieht sehr viel wie zufällig aus. Durch alles, was gegen die Einordnung in größere Zusammenhänge steht, wird Unheil gestiftet, so durch nationale Ansprüche, die sich zu absoluten machen, so durch alle partikularen Kunstgriffe, sich einen besonderen Vorteil zu verschaffen, durch alle Versuche, die Großen gegen einander auszuspielen und für sich daraus Gewinn zu erhoffen.

2) In das Spiel dieser Machtpotenzen sind alle Menschen, die mehr als zwei Milliarden, welche den Erdball heute bevölkern, einbezogen. Aber Führung und Entschei-

dung liegt bei den Völkern, die vergleichsweise nur einen winzigen Bruchteil dieser Gesamtmasse ausmachen. Die Mehrzahl ist passiv.

Es gibt eine *Urverteilung der Welt*, die seit Beginn der Geschichte besteht. Nur einmal seit dem 16. Jahrhundert ist diese Urverteilung in bezug auf große vergleichsweise leere oder von widerstandsunfähigen Naturvölkern besiedelte Räume in größtem Stile verändert worden. Die weiße Rasse bemächtigte sich der Räume Amerikas, Australiens und Nordasiens bis an den Stillen Ozean. Damit ist eine neue Erdverteilung begründet.

Von dieser Erdverteilung als Realität wird eine kommende Weltföderation ausgehen müssen, wenn der Weg zum gewaltsamen Weltimperium vermieden werden soll. Auf dem gewaltsamen Weg scheinen Ausrottungen von Völkern, Deportationen, Vernichtung ganzer Rassen und damit die Verneinung des Menschseins möglich.

Die großen Volksmassen Chinas und Indiens, die standgehalten haben, und die Völker des vorderen Orients werden nicht dauernd von Europäern beherrscht oder auch nur gelenkt werden können. Aber die ungeheure Schwierigkeit ist, daß alle diese Völkermassen erst zur politischen Reife kommen müssen, die sie fähig macht, aus dem Stand der Gewaltsamkeit in den der Verträglichkeit zu treten, das Wesen politischer Freiheit als Lebensform zu erfassen.

254 Diese gewaltigen, noch weitgehend passiven Machtpotenzen lassen die Frage aufwerfen: werden die höchstens wenige hundert Millionen der Freiheit bewußter Völker den Geist der über zwei | Milliarden überzeugen und mit ihnen in eine freie gesetzliche Weltgemeinschaft treten?

3) Der Weg zur Weltordnung geht von *wenigen geschichtlichen Ursprüngen* aus und von einer quantitativ verschwindenden Minderheit der Menschen. Die Weltordnung entspringt aus denselben Motiven wie die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft. Da die bürgerliche Freiheit nur an wenigen Stellen der Erde in je einzigartigen geschichtlichen Prozessen gewonnen wurde, hier gleichsam die Schule der politischen Freiheit stattfand, muß die Welt im großen tun, was dort im kleinen vorgebildet wurde.

Die klassische, für alle zum mindesten orientierende, für viele vorbildliche Entwicklung politischer Freiheit fand seit mehr als siebenhundert Jahren in England statt. Auf diesem geistig-politischen Boden gelang die Neuschöpfung der Freiheit in Amerika. Auf kleinstem Raum verwirklichte die Schweiz diese Freiheit in ihrem Föderalismus, der wie ein Modell möglicher europäischer und Welteinheit erscheinen kann.

Heute ist die politische Freiheit fast ganz verschwunden in den besiegten Völkern. Hier war sie schon vernichtet, als der Apparat einer terroristischen Ordnung sie zu schützen behauptete.

Der Weg zur Weltordnung führt über das Erwachen und Sichselbstverstehen der politischen Freiheit in möglichst vielen Ländern. Diese Situation ist ohne Analogie in den Übergangszuständen zu den früheren Weltreichen nach der Achsenzeit. Die Idee und Aufgabe war damals kaum bewußt, die Wirklichkeit freier Staaten unter den zur Herrschaft kommenden Mächten nicht da.

Die Weltordnung wird heute, wenn sie gelingt, ausgehen von dem Föderalismus der schon freien Staaten und wird Erfolg nur haben, wenn dieser Geist anziehungskräftig ist, andere aus Überzeugung folgen und friedlich sich anschließen der Rechtsordnung, die die Freiheit, den Reichtum und das geistige Schaffen, die Möglichkeit des Menschseins in seiner Fülle und Mannigfaltigkeit bringt.

4) Wenn die Erdeinheit durch den Verkehr erzwungen wird, so ist das *Erd- und Machtgefühl* aus der Perspektive des Verkehrs ein maßgebender Faktor.

| Jahrhunderte hat England durch Beherrschung der Ozeane die Welt vom Meer her gesehen als Küsten, die alle wie eingeschlossen in dem heimlichen Reich der Seeherrschaft lagen.

255

Heute ist der Luftverkehr dazugekommen, quantitativ nicht gleichwertig an Leistung für die Beförderung von Frachten und Menschen, aber doch eine so wesentliche Erweiterung, daß der Erdball dem politisch sehenden Auge auch von der Luft her zum Ganzen wird.

Macht auf dem Wasser und in der Luft scheinen für die Erdeinheit wesentlicher als Macht auf dem Lande, wenn diese auch zuletzt an jedem Ort doch im Kriege den Schlußakt der Entscheidung vollziehen muß.

Die Allgegenwart der gesetzlich gelenkten Weltpolizei würde wahrscheinlich durch die Luft am schnellsten und sichersten sein.

3. *Die Gefahren auf dem Wege zur Weltordnung*

Vor der Konstituierung einer verlässlichen Weltordnung liegt die gefahrvolle Übergangszeit. Alles menschliche Dasein ist zwar jederzeit Übergang. Jetzt aber wanken die Fundamente des Menschseins, es müssen die elementaren Grundlagen der Zukunft gelegt werden.

Diese vor uns liegende Übergangszeit möchten wir charakterisieren können. Sie ist unsere unmittelbare Zukunft, während alles, was mit der Weltordnung oder dem Weltimperium beginnt, erst nachfolgt.

Die Weltordnung kann nicht geradezu verwirklicht werden. Daher das Nichtigte des Schwärmens, des Scheltens, der Entwürfe, die unmittelbar herbeiführen sollen, als ob sie den Stein der Weisen bedeuteten.

Viel deutlicher als die Weltordnung selber kann man die Gefahren sehen, die auf dem Weg dorthin drohen. Jede Gefahr trägt dadurch, daß sie gewußt wird, in sich ein Moment der Überwindbarkeit. Es gibt in menschlichen Dingen keine schlechthin tödliche Gefahr, wenn der Mensch seinem Wesen nach frei sein kann.

* * *

1. *Ungeduld*: Der Weg kann nur gelingen, wenn die aktiv Beteiligten unendliche Geduld haben.

256 | Es ist verhängnisvoll, wenn man das als richtig Erkannte sofort durchsetzen will, im Fall des Mißlingens nicht mehr mitmacht, im Trotz das Miteinanderreden abbricht, zur Gewalt oder zur Vorbereitung der Gewalt greift.

Die augenblickliche Überlegenheit dessen, der auftrumpft, Gewalt androht, erpreßt, erweist sich auf die Dauer als Schwäche und ist jedenfalls schuld an der Verlängerung oder am Scheitern des Weges. Es ist die außerordentliche Aufgabe, ohne schwach zu werden, der Gewalt gegenüber zwar die Gewalt nicht zu vergessen, aber ihre Anwendung bis zum Äußersten hinauszuschieben. Es gibt für den verantwortlichen Staatsmann keinen Prestigegrund für Gewaltanwendung, keinen Grund zu einem Präventivkrieg, keinen Grund des Abbruchs der Verhandlungen. Es bleibt die menschliche Sprache in jeder Situation – bis einer, der die Gewalt dazu hat, abbricht und nun in dem Maße Verbrecher ist, als alle anderen Geduld hatten und haben.

Es ist unberechenbar, was dabei in der Zukunft zu Hilfe kommt und was hemmt. Die Situationen werden immer wieder anders. Selbst dem Böswilligen und Hinterhältigen gegenüber darf der Versuch nicht aufgegeben werden. Die Intoleranz muß geduldig zur Toleranz geführt werden. Erst am Ende darf das Ziel stehen, daß jede Gewalt als Verbrechen unschädlich gemacht werden soll durch die eine gesetzliche Gewalt der Menschheit. Bis dahin ist der Besitzer großer Gewalt (nur die Größe unterscheidet ihn bei Anwendung vom Verbrecher) mit der Vorsicht und Geduld zu behandeln, die ihn vielleicht zum Freunde gewinnt. Wenn überhaupt, so kann das nur gelingen, wenn die Anderen ruhig bleiben und jede geringste Möglichkeit der Aussöhnung nicht preisgeben.

Ein Beispiel, daß das Verlangen, das Richtige sofort zu verwirklichen, falsch werden kann, ist vielleicht dieses: Das Vetorecht ist an sich ein Unheil. Seine Aufhebung aber würde voraussetzen, daß alle Beteiligten auch im Ernstfall sich dem Mehrheitsbeschuß zu fügen bereit sind, daß sie wirklich in ihrem Ethos auf Souveränität verzichtet haben, wie die Bürger innerhalb eines Staates. Dazu gehört wesentliche menschliche Gemeinschaft, die im Verkehr sich in jeder Weise verwirklicht. Bevor
257 diese gewonnen ist, würde die Aufhebung des Vetorechts doch erfolglos sein. Denn | wenn eine Großmacht sich einem Mehrheitsbeschuß und dessen Exekution widersetzt, so wäre das der Krieg.

Es ist das Erregende in der Teilnahme an den politischen Verhandlungen, soweit sie öffentlich bekannt werden, zu sehen, wie diese Geduld Sprache findet, Wege sucht, durch immer neue Einfälle das Miteinander wieder hervorruft. Es ist das Niederschlagende, zu sehen, wie gegen alle Vernunft, im Überhören der Tatbestände und Gründe, im ständigen Abbruch des Miteinanderredens die Souveränität des Vetos zerschlägt, was alle anderen aufbauen wollen.

Und großartig im Studium der Geschichte – besonders der Engländer, Amerikaner, Schweizer – ist zu sehen, wie man Geduld hatte, sich überwand und sich noch im Haß

aus Vernunft verfrug, – und wie man Wege fand, friedlich das Revolutionäre zu tun, das an der Zeit war.

Geduld, – Hartnäckigkeit, – Unerschütterlichkeit, – das ist unerlässlich für den politisch handelnden Menschen. Diese Geduld liegt in der sittlichen Haltung, die persönlichen Kränkungen nicht verfällt, die immer das sachliche Ganze im Auge behält, – die abschätzt und Wesentliches vom Unwesentlichen unterscheidet. Sie liegt in der Aufmerksamkeit, die unvermindert bleibt im Warten und in scheinbarer Vergeblichkeit: vergleichbar dem Jäger auf dem Anstand, der stundenlang wartet, aber im Augenblick, wenn der Fuchs über die Waldschneise springt, im Bruchteil einer Sekunde anlegen, zielen und schießen muß. Dieses unermüdete auf dem Sprunge sein, nichts versäumen, dabei aufmerksam sein nicht auf ein Einzelnes, wie auf ein Wild, sondern auf alle unvorausehbaren, vorteilhaften Gelegenheiten – das ist unerlässlich für den handelnden Staatsmann. An Ungeduld, Ermüdung, an der Stimmung der Vergeblichkeit liegt die große Gefahr für menschliches Tun.

2. *Eine einmal errichtete Diktatur ist von innen nicht wieder aufhebbar.* Deutschland und Italien sind von außen befreit worden. Alle Versuche von innen sind gescheitert. Das könnte Zufall sein. Aber die Vergegenwärtigung der Weise der terroristischen Herrschaft mit den Mitteln der Totalplanung und Bürokratie zeigt die grundsätzliche Unüberwindbarkeit der fast automatisch sich selbst erhaltenden Maschine, in der alles, was | von innen gegen sie auftritt, zermalmt wird. Die modernen technischen Mittel geben dem faktischen Herrscher eine gewaltige Übermacht, wenn er rücksichtslos von allen Mitteln Gebrauch macht. Solche Herrschaft ist so wenig zu überwinden wie eine Zuchthausverwaltung durch die Insassen. Die Maschine erreicht den Gipfel ihrer Unüberwindbarkeit, wenn der Terror alle einschließt derart, daß die, die nicht wollen, zu terrorisierten Terroristen werden, töten, um nicht selber getötet zu werden.

258

Bisher waren solche despotischen terroristischen Herrschaften lokal. Sie konnten, wenn nicht von innen, so von außen vernichtet werden. Sollten aber die Völker dies nicht in ihr Bewußtsein und ihre Sorge aufnehmen, sollten sie insgesamt unversehens in solche Diktatur als Weltdiktatur geraten, so würde es keine Befreiung mehr geben. Die Gefahr, daß es dahin kommt, wird gesteigert, wenn man sich gegen sie sicher fühlt, etwa meint, nur die knechtischen Deutschen könnten in so etwas hineingeraten. Wenn die andern in dasselbe Verhängnis stürzen, gibt es kein Draußen mehr. Die Erstarrung des Ganzen in einer Totalplanung, stabilisiert durch Terror, würde die Freiheit vernichten und den Weg wachsenden Ruins für alle bedeuten.

3. *Die Gefahr absoluter Zerstörung:* Auf dem Wege zur Ordnung des Weltstaats könnten Ereignisse eintreten, die vor Erreichung des Ziels die Menschheit in solchem Maße zerstörten, daß wir uns den Fortgang der Geschichte kaum vorstellen können. Es würde dann ein kümmerlicher Rest noch lebender Menschen auf der Erdoberfläche zerstreut wieder anfangen wie vor Jahrtausenden. Die Verbindungen zwischen den

Menschen wären wieder abgerissen, die Technik am Ende, das Leben angewiesen auf die primitiven jeweils lokalen Möglichkeiten, unter verzehrenden Mühen in höchster Not bei vitaler Kraft und Jugendlichkeit gerade noch sich zu erhalten. Dieses Ende würde eintreten, wenn ein Krieg in seinen Folgen den Bau der Technik zertrümmerte, wenn die Rohstoffe verzehrt wären, ohne daß Ersatz gefunden sein würde, wenn der Krieg nicht aufhörte, sondern sich gleichsam zerkrümelte in die immer engeren lokalen Feindseligkeiten, wie sie als ständiger Krieg vor der Geschichte stattfanden.

259 | Der Sinn des Kriegs hat im Laufe der Geschichte sich gewandelt. Es gab Kriege als ritterliches Spiel von Aristokratien mit Regeln dieses Spiels. Es gab Kriege zur Entscheidung einer Frage mit rechtzeitigem Ende ohne Einsatz aller organisierbaren Kräfte. Es gab Ausrottungskriege.

Es gab Bürgerkriege und Kabinettskriege zwischen Nationen, die als europäische doch noch irgendwo solidarisch blieben. Es gab Kriege zwischen sich fremden Kulturen und Religionen von gesteigerter Erbarmungslosigkeit.

Heute scheint der Krieg verwandelt durch das Ausmaß seiner Mittel, die Größe seiner Folgen. Sein Sinn ist ein anderer geworden:

1) Was an Äußerstem schon in historischen Zeitaltern vorgebildet war, scheint sich zusammenfassen zu können in dem Grade, daß überhaupt keine mäßigenden Tendenzen im Kriege mehr übrigbleiben. Hitlerdeutschland hat zum erstenmal im technischen Zeitalter grundsätzlich den Weg betreten, auf dem dann notwendig die Anderen folgten. Es droht nun ein Krieg, der mit dem technischen Zeitalter unter Aufhebung aller Bindungen in der Tat so andersartig wird, daß Ausrottung und Deportationen, die es in gewissem Umfang auch schon früher bei Assyrern und bei den Mongolen gegeben hat, noch nicht ausreichen, das Unheil ganz zu charakterisieren.

Auf diese unbeherrschte Totalität eines Krieges hin, ohne Maßsetzung in den Mitteln wirkt der Zusammenhang von Totalplanung und Krieg. Eins treibt das andere hervor. Macht, die sich zur absoluten Überlegenheit steigern will, muß zur Totalplanung tendieren. Da diese aber die wirtschaftliche Blüte herabsetzt, wird der Zeitpunkt erreicht eines Optimums der Rüstung. Der Krieg wird erzwungen durch die innere Entwicklung, die bei fortdauerndem Frieden zur Schwächung führen würde.

Auf die Dauer scheint Reichtum, Fortschritt und Kraft bei der Freiheit, für eine kurze Weile aber und für einen Augenblick ist die Übermacht bei der Totalplanung und der terroristischen Gewalt mit ihrer Organisation aller Kräfte einer Bevölkerung für das vernichtende Glücksspiel, in dem der Einsatz unbegrenzt ist.

260 Der Weg der Welt scheint auf solche Katastrophen zu führen, deren Folgen in Anarchie und Elend nicht auszumalen sind. | Eine Rettung ist nur durch eine Rechtsordnung der Welt, die Macht hat, den Frieden zu bewahren, weil jeder Gewaltakt ohne Chancen gegenüber ihrer Übergewalt wäre und als Verbrechen behandelt würde.

2) Wenn der Krieg sein muß, dann ist das Interesse der Weltgeschichte, was für Menschen es sind, die siegen; ob die bloße Gewalt oder ein Menschentypus, der aus

dem Geist lebt und aus dem Prinzip der Freiheit. Der den Krieg entscheidende Faktor ist die Technik. Und hier ist eine drohende Tatsache: Technik ist universal benutzbar. Nicht jeder kann sie finden, aber ist sie einmal gefunden, dann lernen auch primitive Völker schnell mit ihr umzugehen, die Maschinen zu bedienen, Flugzeuge und Tanks zu fahren. Daher wird die Technik in den Händen der Völker, die sie nicht erfunden haben, zur ungeheuren Gefahr für die geistig schöpferischen Völker. Kommt es dann zum Kriege, so ist die einzige Chance, daß der Vorsprung durch neue Erfindungen seitens der erfindenden Völker im Kriege gewonnen wird.

Die Entscheidungen über die Weise der neuen Weltordnung werden zwar nicht durch den Kampf der Geister allein errungen. Wenn aber auf dem Wege zu ihr die Entscheidungen durch Technik erfolgen, die im letzten Augenblick durch die freien schaffenden Geister auf eine neue Höhe gebracht wird, so könnte deren Sieg auch geistige Bedeutung haben. Was in den ringenden Mächten an Willen zu freier Ordnung herrscht, das könnte durch sie zugleich zur Befreiung für die Welt werden, wenn der Sinn der Freiheit von immer mehr wach werdenden Menschen angeeignet wird unter Förderung durch die Sieger selbst.

3) Die Technik zeigt in Gestalt der Atombombe als Zerstörungsmittel eine ganz andere Perspektive. Jeder denkt heute an die Bedrohung des menschlichen Lebens durch die Atombombe: Ihretwegen darf es keinen Krieg mehr geben. Sie wird zu einem – bisher noch schwachen – Motiv, den Frieden zu bewahren wegen der unermeßlichen Gefahr dieses Krieges für alle.

In der Tat kann die Technik noch nicht vorhersehbare Zerstörungen bringen. Macht man ihr den Vorwurf, daß sie das Elementare frei mache und zur zerstörenden Wirkung bringe, so ist das ihr Wesen mit dem Anfang, als der Mensch das Feuer | entzündete lernte. Der prometheische Gedanke bringt heute grundsätzlich nichts Neues, aber steigert allerdings quantitativ die Gefahr unermeßlich, nämlich bis zum Gedanken der Möglichkeit der Zerpulverung des Erdballs in den Weltraum, – und wird damit nun allerdings auch qualitativ etwas Anderes.

261

Es ist mit der Atombombe ein Stück Sonnensubstanz auf die Erde gebracht. Es geschieht mit ihr auf der Erdoberfläche, was bis dahin nur in der Sonne geschah.

Das Prinzip, daß die Atomzertrümmerung sich selbsttätig ausbreitet, ist bisher in der Anwendung beschränkt auf die aus Uranerzen unendlich mühsam zu gewinnende Substanz. Die Sorge, daß solche Zertrümmerung sich auf andere Elemente, auf die Materie ausbreiten könnte, wie Feuer auf alles brennbare Material, ist nach Aussage der Physiker unbegründet. Aber eine sichere Grenze für alle Zeiten besteht doch nicht. Man kann sich mit der Phantasie spielend ausdenken:

Es ist keine sichere Grenze, wo die Explosion weitere Elemente und die irdische Materie insgesamt ergreift wie eine Feuersbrunst. Der Erdball im Ganzen würde explodieren, ob absichtlich oder unabsichtlich. Dann würde vorübergehend eine Erhellung unseres Sonnensystems stattfinden, die Erscheinung einer »nova« im Weltraum.

Wir können eine wunderliche Frage stellen. Unsere Geschichte dauert erst etwa sechstausend Jahre. Warum geschieht sie gerade heute nach den unermeßlichen vorhergehenden Zeiten des Weltalls und der Erde? – Gibt es nicht Menschen oder doch Vernunftwesen anderswo im Weltall? Ist es nicht die natürliche Entwicklung des Geistes, in den Weltraum hineinzuwirken? Warum empfangen wir nicht längst Nachrichten durch Strahlungen aus dem Weltall? Mitteilungen von Vernunftwesen, die in der Technik unendlich weiter sind als wir? Vielleicht darum nicht, weil bisher alle hohe technische Entwicklung bis zu dem Punkte geführt hat, wo die Wesen durch die Atombombe die Selbstvernichtung ihres Planeten vollzogen? Sind ein Teil der novae wohl Endeffekte der technischen Vernunftwesen?

262 Ist es also die ungeheure Aufgabe: Die Schwere dieser Gefahr zu erkennen, sie wirklich ernst zu nehmen und eine Selbsterziehung der Menschheit einzuleiten, die, bei ständig bleibender | Gefahr, solches Ende ausschließt? Die Gefahr kann nur bewältigt werden, wenn sie bewußt gesehen, wenn ihre Drohung bewußt verhindert und unmöglich gemacht wird. Das geschieht nur, wenn das Ethos des Menschen dazu ausreicht. Es ist nicht selber technisch zu machen, es muß der Mensch als solcher verläßlich werden in der Bewahrung und Wirksamkeit der von ihm geschaffenen Institutionen.

Oder stehen wir vor einer Notwendigkeit, vor der nur Kapitulation bleibt, – wo schwärmerische Träume, irrealen Forderungen des Menschen unwürdig werden, weil sie seine Wahrhaftigkeit aufheben? Nein, und wenn es tausendmal in der Welt geschehen sein sollte – eine reine Phantasie allerdings – dann wäre jeder neue Fall von neuem die Aufgabe, die Katastrophe zu verhindern, und zwar durch alle nur möglichen direkten Maßnahmen. Da diese aber als solche unzuverlässig sind, bedürfen sie der Gründung in Ethos und Religion aller. Nur so kann die Unbedingtheit des Nein zur Atombombe jene Maßnahmen stützen, die nur als für alle giltig ihre Wirkung haben können.

Wer aber die Erdkatastrophe, wie immer sie sei, für unentrinnbar hält, der muß sein Leben vor diesem Hintergrund sehen. Was ist das Leben, das solches Ende finden muß?

Doch das alles ist Spiel des Gedankens, das nur den einen Sinn haben kann, die tatsächliche Gefahr in das Bewußtsein zu bringen und die Weltordnung des Rechts in ihrer alles entscheidenden, den ganzen Ernst des Menschen herausfordernden Bedeutung vor Augen zu stellen.

4. Gedanken gegen die Möglichkeit der Weltordnung

Die Idee der Weltordnung, diese europäische Idee, wird bestritten. Sie sei eine Utopie.

Die Menschen seien unfähig zu gemeinschaftlicher Ordnung. Weltordnung sei nur möglich durch die Macht eines ordnenden Diktators. Der Plan der Nationalsozialisten, Europa zu unterwerfen und dann mit der zusammengefaßten Kraft Europas die Welt zu erobern, um sie europäisch zu machen, sei als Gedanke gut und sachgemäß, nur die Träger des Gedankens wären schlecht gewesen.

| So ist es nicht. Jene Grundgedanken der Menschenverachtung und der zuletzt immer terroristischen Gewalt gehören zusammen gerade mit solchen Menschen. 263

Aber, so heißt es weiter, die natürlich kommende Weltherrschaft aus den Schwergewichten der Quantitäten an Raum, Menschen und Rohstoffen ist im Grunde so gewaltsam für die Benachteiligten wie eine Diktatur. Auf scheinbar friedlichem Wege zwingen Menschen durch wirtschaftliche Expansion ihren Willen allen anderen auf.

Das ist übertrieben, wenn man mit dem Ruin eines Krieges vergleicht. Und das ist falsch, wenn man vergißt, daß die grundsätzliche friedliche Korrigierbarkeit besteht für die Ungerechtigkeiten, die aus wirtschaftlicher Macht folgen. Aber in der Tat liegt hier eine Frage für den Erfolg wahrer Weltordnung. Auch die Wirtschaftsmacht muß zur Selbstbegrenzung unter Gesetzen bereit sein und sich unter Bedingungen stellen; auch sie wird der Idee der Weltordnung zu dienen haben, wenn die Idee wirklich werden soll.

Die Weltordnung – heißt es weiter – sei überhaupt kein Ziel, das zu wünschen wäre. Wenn sie einmal stabilisiert sei, so sei eine Totalität des Wissens und Wertens für alle wahrscheinlich, eine Zufriedenheit und ein Ende des Menschseins, ein neuer Schlaf des Geistes in der Ruhe einer immer weniger verstehenden Erinnerung, ein Erreichtes, ein Allgemeines dessen, was alle wollen, während ihr Bewußtsein herabsinkt und sie eine Verwandlung erfahren zu Wesen, die kaum noch Menschen sind.

Das alles aber würde vielleicht gelten von den Menschen in einem Weltimperium, sofern dieses Bestand in Jahrhunderten und Jahrtausenden hätte. Es gilt aber gerade nicht von der Weltordnung. In dieser bleiben die Elemente der Unruhe. Denn nie ist sie vollendet, immer im Wandel. Neue Beschlüsse und Unternehmungen werden erfordert. Es ist unabsehbar, wie das jeweils Erreichte neue Situationen hervorbringt, die zu meistern sind. Unzufriedenheit und Ungenügen werden neuen Durchbruch und Aufschwung suchen.

Die Weltordnung – heißt es schließlich – ist unmöglich wegen der Art des Menschen und wegen der Situationen, in denen der Natur der Sache nach ein Vertrag abgeschlossen, der Austrag | durch Krieg – der »Appell an den Himmel« – unausweichlich ist. Der Mensch ist unzureichend. Er wird schuldig im Besitz, im Nichtsorgen um die Anderen, – in der Ausflucht aus der Ordnung in die Verwirrung und dann in den geistlosen Kampf der Gewalt, – in der Selbstbehauptung durch Abbruch der Kommunikation mit »unabdingbaren« Forderungen, – in dem Drang des Vernichtenwollens. 264

5. Die Idee der Weltordnung

Gegen alle Verneinungen der Möglichkeit einer gerechten und rechtlichen Friedensordnung der Welt erwächst immer wieder aus der Beobachtung der Geschichte und unserem eigenen Willen unzerstörbar die Frage: Wird nicht doch irgendwann das Neue möglich, das Sichzusammenfinden aller in einem Reich des Friedens? Der Weg dahin ist von jeher begangen, wo Menschen staatliche Gemeinschaften stifteten zu einer Ordnung unter sich. Die Frage war nur, welche Größe solche Friedensgemeinschaft ge-

wann, innerhalb derer der Austrag von Streit durch Gewalt zum Verbrechen und daher geahndet wurde. In solchen großen Gemeinschaften herrschte schon, wenn auch nur für begrenzte Zeiten und ständig bedroht, Verlässlichkeit und die Gesinnung, die die Rechtsordnung trägt. Es ist keine grundsätzliche Grenze gesteckt für das Bemühen um die Erweiterung solcher Gemeinschaft zur Gemeinschaft aller Menschen.

Daher war in der Geschichte so unverlierbar wie der Drang zur Gewalt auch die Bereitschaft zum Verzicht und zum Kompromiß, zum gegenseitigen Opfer, zur Selbstbeschränkung der Macht nicht nur durch Erwägung des Vorteils, sondern auch durch Anerkennung von Recht. Die größte Möglichkeit solcher Haltung war vielleicht bei aristokratischen, maßvollen, innerlich gebildeten Menschen (wie Solon), die geringere beim Durchschnittsmenschen, der immer Neigung hat, sich selbst allein recht, dem anderen nur unrecht zu geben, gar keine bei den Gewaltsamen, die sich überhaupt nicht vertragen, sondern drein schlagen wollen.

265 Angesichts dieser Verschiedenheit der Menschen wird der Zweifel Recht behalten: In der Welteinheit – wie sie auch sei, ob Weltordnung oder Weltimperium – wird es keine dauernde | Ruhe geben, so wenig wie innerhalb der bisherigen Staatsbildungen. Ein Jubel über die errungene pax aeterna wird trügerisch sein. Die umgestaltenden Kräfte werden neue Formen annehmen.

In seiner Endlichkeit bleiben dem Menschen Grundtriebe und Widerstände, die es unwahrscheinlich machen, einen Zustand in der Welt zu erwarten, in dem die Freiheit aller so ineinander schlägt, daß sie zur absoluten Macht würde, alles, was die Freiheit bedroht, das endliche Machtstreben, die endlichen Interessen, den Eigenwillen endgiltig zu bändigen. Man muß vielmehr darauf rechnen, daß die wilden Leidenschaften sich in neuen Formen wiederherstellen.

Vor allem aber besteht der Wesensunterschied zwischen dem, was der Einzelne jederzeit durch sich, und dem, was die Gemeinschaft politischer Ordnung im Gang der Geschichte werden kann. Der Einzelne kann Existenz werden, die in der Erscheinung der Zeit ihren ewigen Sinn zu finden vermag, die Menschengruppe und die Menschheit aber nur eine Ordnung, die ein gemeinschaftliches Werk der Geschichte durch Generationen ist und Raum schafft für die Möglichkeiten und Beschränkungen aller Einzelnen. Ordnung aber besteht nur durch den Geist, mit dem die Einzelnen sie be-seelen und von dem sie in der Folge der Nachwachsenden geprägt werden. Alle Institutionen sind angewiesen auf Menschen, die Einzelne sind. Der Einzelne ist hier zugleich entscheidend – sofern nur Viele oder die Mehrheit oder die meisten Einzelnen die Ordnung tragen – aber als Einzelner ist er auch ohnmächtig.

Die ungemene Verletzlichkeit aller Ordnungen mit dem sie tragenden Geiste ist Anlaß genug, mit Ungewißheit in die Zukunft zu blicken. Illusionen und Utopien sind zwar starke Faktoren der Geschichte, aber nicht solche, die Ordnung schaffen für Freiheit und Humanität. Vielmehr ist es beim Erdenken der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Weltordnung für die Freiheit selbst entscheidend, daß wir kein Zukunftsbild,

keine erdachte Realität als das Ziel festlegen, auf das die Geschichte mit Notwendigkeit zusteure, das wir selber als solches in unseren Grundwillen aufnehmen und bei dessen Erreichung die Geschichte vollendet wäre. Niemals werden wir eine Erfüllung der Geschichte finden außer in jeder Gegenwart als dieser Gegenwärtigkeit selber.

| Die Grenze der geschichtlichen Möglichkeiten hat ihren tiefen Grund im Menschsein. Ein vollendeter Endzustand kann in der menschlichen Welt niemals erreicht werden, weil der Mensch ein Wesen ist, das ständig über sich hinausdrängt, nicht nur unvollendet, sondern unvollendbar ist. Eine Menschheit, die nur sie selbst sein wollte, würde in der Beschränkung auf sich das Menschsein verlieren.

266

In der Geschichte aber dürfen wir Ideen ergreifen und müssen es tun, wenn wir unserem Leben in Gemeinschaft einen Sinn abgewinnen wollen. Die Entwürfe ewigen Friedens oder der Voraussetzungen für einen ewigen Frieden bleiben wahr, auch wenn sich die Idee als konkretes Ideal nicht verwirklichen läßt, vielmehr über jede reale Gestaltung hinaus unendliche Aufgabe bleibt. Eine Idee läßt sich weder mit dem vorweggenommenen Bilde einer möglichen Realität noch mit der Realität selber in Deckung bringen, wenn sie auch der Sinn im Planen ist.

Ihr Grund aber ist ein unbegründbares Vertrauen, nämlich der Glaubensgewißheit, daß nicht alles nichtig, nicht nur ein sinnfremdes Chaos, ein Verlaufen aus nichts in nichts ist. Diesem Vertrauen zeigen sich die Ideen, die uns bei unserem Gang durch die Zeit führen. Für dieses Vertrauen liegt Wahrheit in der Vision des Jesaias, in der die Idee zum symbolischen Bilde wird, dieser Vision der Eintracht aller: »Und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden, – und ihre Spieße zu Winzermessern. Kein Volk wird gegen das andere das Schwert erheben, – und sie werden den Krieg nicht mehr lernen.«⁹⁴

c. Glaube

Einleitung

Die Aufgabe, des technischen Zeitalters Herr zu werden zugunsten eigentlichen Menschseins, ist in den großen Tendenzen dieses Zeitalters, dem Sozialismus und der Weltordnung, bewußt geworden.

Aber es reicht nicht aus, ihnen Wissenschaft, Technik und Zivilisation zugrunde zu legen. Diese sind kein verlässlicher Halt. Sie | stehen im Dienste des Guten ebenso wie des Bösen. Der Mensch selbst muß aus anderem Ursprung leben. Daher ist das Vertrauen zur Wissenschaft heute brüchig geworden: der Wissenschaftsaberglaube, die falsch gewordene Aufklärung, der Verfall der Gehalte zeugen gegen sie.

267

Auch die überlieferten großen geistigen Mächte tragen nicht mehr das Leben. Es ist kein volles Vertrauen mehr zum Humanismus: er scheint abseits zu stehen, als ob er nicht sei.

Zu den Kirchen als solchen ist bei den Massen kein durchschlagendes Vertrauen mehr möglich; sie waren zu ohnmächtig, als das Böse triumphierte.

Aber Wissenschaft, Humanismus und Kirchen sind uns unerlässlich, wir geben diese Mächte nie preis. Sie genügen nicht, sie bergen in sich böse Verkehrungen, aber sie sind durch ihre Möglichkeiten unerlässliche Bedingungen für das Ganze des Menschen.

Die Situation fordert heute: Wir müssen zurück zu einem tieferen Ursprung, zu dem Quell, aus dem aller Glaube einst in seinen besonderen geschichtlichen Gestalten gekommen ist, zu diesem Quell, der jederzeit fließen kann, wenn der Mensch für ihn bereit ist. Wenn das Vertrauen zu dem in der Welt Erscheinenden und Gegebenen nicht mehr das Leben trägt, dann muß das Vertrauen zum Ursprung von allem den Grund legen. Bis heute sind wir kaum weiter, als daß wir die Aufgabe spüren. Noch, so scheint es, versagen wir alle.

Es ist die Frage: Wie wird unter den Bedingungen des technischen Zeitalters und der Neuordnung aller menschlichen Gemeinschaft der Gehalt der Überlieferung bewahrt werden: der unendliche Wert des einzelnen Menschen, die Menschenwürde und die Menschenrechte, die Freiheit des Geistes, die metaphysischen Erfahrungen der Jahrtausende?

Es ist aber die eigentliche, dies alles bedingende und einschließende Frage der Zukunft, wie und was der Mensch glauben wird.

Vom Glauben läßt sich nicht in gleicher Weise sprechen wie über den Sozialismus und die Tendenzen und Gegentendenzen der Totalplanung, über die Welteinheit und die Tendenzen zum Weltimperium oder zur Weltordnung. Beim Glauben handelt es sich nicht um Willensziele und nicht um rationale, zu Zwecken werdende Inhalte. Denn den Glauben kann man nicht wollen, er liegt nicht in Sätzen, zwischen denen man wählen müßte, er entzieht sich dem Programm. Aber er ist doch das Umgreifende, von dem Sozialismus, politische Freiheit und Weltordnung auf ihrem Wege getragen werden müssen, weil sie von ihm her erst ihren Sinn empfangen. Ohne den Glauben ist keine Führung aus dem Quell des Menschseins, sondern Verfallenheit an das Gedachte, Gemeinte, Vorgestellte, an Doktrinen und dann in der Folge an Gewalt, an Chaos und Ruin. Vom Glauben läßt sich zwar nirgends handgreiflich, aber doch vielleicht erörternd sprechen. Man kann seine Möglichkeiten umkreisen. Wir versuchen es.

1. Glaube und Nihilismus

Glaube ist das Umgreifende, das die Führung hat, auch wenn der Verstand auf sich selbst zu stehen scheint. Glaube heißt nicht ein bestimmter Inhalt, nicht ein Dogma, – Dogma kann Ausdruck einer geschichtlichen Gestalt des Glaubens sein; es kann aber auch täuschen. Glauben ist das Erfüllende und Bewegende im Grunde des Menschen, in dem der Mensch über sich selbst hinaus mit dem Ursprung des Seins verbunden ist.

Das Selbstverständnis des Glaubens vollzieht sich nur in geschichtlichen Gestalten – keine darf sich, ohne intolerant und zugleich unwahr zu werden, für die einzige und ausschließende Wahrheit für alle Menschen halten, aber zwischen allen Glauben-

den ist ein verborgen Gemeinsames. Der Gegner aller, der Gegner, der in jedem Menschen bereit sitzt, ist allein der Nihilismus.

Der Nihilismus ist das Versinken in Glaubenslosigkeit. Es kann scheinen, als ob der Mensch als eine Tierart des Lebendigen in seiner Unmittelbarkeit aus seinen Trieben leben könnte. Aber er kann es nicht. Er kann, wie Aristoteles sagte,⁹⁵ nur mehr oder weniger als ein Tier sein. Verleugnet er das, und möchte er wie die Tiere selbstverständlich als Natur leben, so kann er diesen Weg nur beschreiten in Verbindung mit dem Bewußtsein des Nihilismus und darum nur mit schlechtem Gewissen oder dem Ahnen der Verlorenheit. Im Nihilismus noch zeigt er durch Zynismus und Haß, durch ein verneinendes Denken und Handeln, durch einen Zustand chronischer Empörtlichkeit, daß er Mensch und nicht Tier ist.

| Der Mensch ist nicht nur Triebwesen, nicht nur ein Verstandespunkt, sondern ein Wesen, das gleichsam über sich hinaus ist. Er ist nie erschöpft mit dem, was er als Gegenstand von Physiologie, Psychologie und Soziologie wird. Er kann Teil gewinnen an einem Umgreifenden, durch das er erst eigentlich er selbst wird. Wir nennen es Idee, sofern der Mensch Geist ist, nennen es Glaube, sofern er Existenz ist.

269

Der Mensch lebt nicht ohne Glauben. Denn auch der Nihilismus als Gegenpol des Glaubens ist doch nur in bezug auf möglichen, aber verneinten Glauben.

Was nun heute geschieht in Richtung auf Sozialismus, Planung, Weltordnung, es wird wirklich und findet seinen Sinn nie allein und entscheidend durch rationale Erkenntnis und nicht nur durch die Triebe des Menschen, sondern wesentlich durch die Weise, wie Menschen glauben und was der Gehalt ihres Glaubens ist – oder wie sie nihilistisch im Gegenpol zum Glauben stehen.

Es kommt für den Gang der Dinge darauf an, welche sittlichen Maßstäbe wir in unserer Praxis tatsächlich anerkennen, aus welchem Ursprung wir leben, was wir lieben.

2. Aspekt der gegenwärtigen Lage

Als Rom die gesamte antike Welt in seinem Reich zusammenfaßte, vollendete es die seit den Zeiten Alexanders fortschreitende Nivellierung. Die nationale sittliche Bindung wurde schwach, die lokale geschichtliche Überlieferung trug nicht mehr das stolze Leben eigenständiger Kraft. Die Welt wurde geistig eingeebnet in zwei Sprachen (griechisch und lateinisch), in einer verflachten rationalen Sittlichkeit, die, weil sie ohne Wirkung in den Massen war, vielmehr Raum gab dem Genuß als solchem und dem trostlosen Leiden der Sklaven, der Armen, der Unterworfenen. Der Einzelne hatte am Ende seine Wahrheit im Sichabschließen von der schlechten Welt. Eine Philosophie persönlicher Unerschütterlichkeit – ob mit dogmatischen Lehren oder mit Skepsis, das machte nicht viel Unterschied – war die Zuflucht vieler, konnte aber die Massen nicht durchdringen. Wo nichts mehr eigentlich geglaubt wird, da kommt der absurdeste Glaube zur Herrschaft. Aberglaube in mannigfachen Gestalten, Heils|lehren wunderlicher Art, Kreise um Wanderprediger, Therapeuten, Dichter und Propheten, in einem

270

unübersehbaren Durcheinander von Mode, Erfolg und Vergessen, geben das bunte Bild enger Fanatismen, schwärmerischer Anbetungen, begeisterter Hingabe und auch von Abenteuerertum, Schwindel und Gaunerei. Es ist wunderbar, wie in diesem Wirrwarr schließlich das Christentum den Vorrang erhielt, dieses zwar durchaus nicht eindeutige Gebilde, aber doch der Glaube von unvergleichbar tiefstem Gehalt, dem eine Unbedingtheit des Ernstes eigen war und durch die Zeiten eigen blieb, vor der all die anderen Glaubensarten verschwanden. Das war nicht geplant und nicht gemacht. Als Plan und Absicht begann, mit dem Christentum umzugehen, endgiltig seit Konstantin, als es mißbraucht wurde, war es doch aus seinem tiefen Ursprung vorher schon da und blieb in allen Verzerrungen und Verkehrungen immer wieder mit ihm verbunden.

In unserer Zeit finden wir wohl manche Analogie zu dieser alten Welt. Aber der große Unterschied ist, daß das heutige Christentum dort keine Parallele hat, und daß etwas, was dem damals neuen, weltverwandelnden Christentum heute als die Lösung entspräche, schlechterdings nicht sichtbar ist. Darum hat der Vergleich nur für partikuläre Erscheinungen etwas Zutreffendes, wie etwa in der Analogie von Zaubermännern, Gemeinschaftsbildungen um solche, von Heilslehren absurder Art.

* * *

Das Bild der Glaubensweisen unserer Zeit kann völlig anders gesehen werden. Wenn von dem Glaubensverlust des Zeitalters gesprochen wird, von der faktischen Machtlosigkeit und geringen Wirkung der Kirchen, vom Nihilismus als Grundzug unserer Welt, so wird erwidert: Dies Bild des Ruins ist erwachsen an einem falschen Maßstab von Vergangenen und unwiederbringlich Überholtem. Heute gibt es, so hat man gesagt, gewaltigen, Berge versetzenden Glauben neuen Ursprungs. So hieß es schon von den Jakobinern der Französischen Revolution und ihrem Glauben an Tugend und Terror, an Vernunft durch radikalste Gewalt. So hat man die großen liberalen Bewegungen des 19. Jahrhunderts eine Religion der Freiheit genannt (Croce).⁹⁶ So hat schließlich Spengler als Endstadien der Kulturen religionsartige, mit bezwingender | Überzeugungskraft sich durchsetzende Grundanschauungen behauptet; wie für Indien der Buddhismus, für die Antike der Stoizismus, so sei für das Abendland der Sozialismus das Ende. Die Religion des Sozialismus bewegt Massen moderner Menschen.

271

Die Totalplanung, der Pazifismus und ähnliches scheinen gleichsam soziale Religionen. Sie sehen aus wie ein Glaube der Glaubenslosen. Statt im Glauben lebt der Mensch in Illusionen über Realitäten in der Welt, über die Zukunft und den Gang der Dinge, den er in seinem Glauben zu wissen meint¹.

¹ Über Marxismus, Psychoanalyse, Rassentheorie vgl. meine *Geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931, Sammlung Göschen Band 1000[,] 6. unveränderte Aufl. Berlin 1948, Seite 135 ff.

349

| Diese frühere Schrift halte ich für eine Ergänzung der gegenwärtigen. Jene frühere war unhistorisch, diese gegenwärtige ist historisch gedacht. Beide beziehen sich auf die Gegenwart.

Die These, die aus Nihilismus dies rechtfertigt, lautet: Der Mensch lebt immer von Illusionen. Die Geschichte ist der Gang des Wechsels der Illusionen. Dagegen ist zu sagen, daß nicht nur die vielen Illusionen, sondern ebenso der Kampf gegen sie um Wahrheit durch die Geschichte gehe. Zu Illusionen neigt zwar besonders der Ohnmächtige, und heute ist der Einzelne vielleicht ohnmächtiger als je. Aber er kann auch die einzige Chance der Ohnmacht, das bedingungslose Mühen um Wahrheit, ergreifen.

Der Nihilist erklärt dies wiederum für Illusion. Denn es gäbe keine Wahrheit. Er endigt daher mit der These: Man müsse glauben, gleichgültig was, – die notwendige Illusion werde aus der eigenen Kraft ergriffen, die sagen kann: ich glaube es nicht, aber man muß es glauben.

Wenn man vom Glauben psychologisch spricht und nicht nach dem Gehalte, nach der Wahrheit und Objektivität fragt, so handelt es sich hier überall um Analogien religiösen Glaubens: Anspruch auf ausschließliche Geltung der eigenen Wahrheit, Fanatismus, Verständnislosigkeit für alles andere, Absolutheit der Forderungen, Bereitschaft zu Opfer und Einsatz des Lebens.

Es erwachsen Bilder, die wie Glaubenssymbole ansprechen können, wenn etwa der junge Marx in seinen Schriften an einen neuen Menschen denkt, den eigentlichen Menschen, der noch gar nicht da war, der nun erwachen wird, den Menschen, der seine Selbstentfremdung aufhebt. Oder wenn heute der neue Mensch der Maschinenarbeit, der harte, maskenartig geprägte, im Dienst verlässliche, unpersönlich gewordene Mensch in seiner Souveränität verklärt wird.

Aber psychologische Merkmale können nicht den Charakter eines Glaubens als religiösen Glaubens bestimmen. Vielmehr | charakterisieren diese Merkmale gerade die Ersatzreligion und die Unphilosophie. Im Medium der Rationalität, in dem Mißbrauch der Wissenschaft zur Dogmatik in einem Wissenschaftsaberglauben wird ein nachweislich falscher Gedanke möglicher Weltvollendung, richtiger Welteinrichtung zum Glaubensgehalt verkehrt. Aber es sind mächtige, die Welt durchwirkende, den Gang der Dinge in die Gefahr gesteigerten Ruins treibende Verkehrungen. Es ist damit in der Tat kein neuer Glaubensgehalt da, vielmehr scheint die Leerheit dieses Glaubens wie ein Korrelat zum Selbstverlust des Menschen. Es ist charakteristisch, daß Vertreter solchen Glaubens vor nichts Respekt haben, außer vor Gewalt und Macht. Auf Gründe hören können sie nicht mehr, ein Wahrheitsursprung geistiger Herkunft hat für sie keine Geltung.

Stellen wir die Frage noch einmal grundsätzlich: Ist Glaube möglich ohne Transzendenz? Bemächtigt sich des Menschen eine rein innerweltliche Zielsetzung, die den Charakter des Glaubens hat, weil ihr Inhalt zukünftig, also der Gegenwart gleichsam transzendent ist, im Gegensatz zu dem Leiden, dem Nichtstimmen, der sich widersprechenden Wirklichkeit des Gegenwärtigen steht? – eine Zielvorstellung, die so wie mancher religiöse Glaube die Tendenz hat, über die Gegenwart zu täuschen, zu trösten, Ersatz in einem Nichtseienden, Nichtgegenwärtigen zu finden? – und doch fähig ist, Aufopferung und Verzicht für dies illusionär Zukünftige mit Erfolg zu fordern?

Ist die Folge solchen Glaubens, in dem jeder Zauber verloren, mit der Transzendenz auch die Transparenz der Dinge erloschen ist, ein Absinken menschlichen Geistes und Schaffens? – und bleibt nur Geschicklichkeit, Arbeitsintensität und ein gelegentliches Treffen des Richtigen, eine prometheische Begeisterung für das Technische, für das Lernen von Handgreiflichkeiten? Oder führt hier der Weg in neue Tiefen des Seins, die uns noch nicht sichtbar werden, weil aus ihnen her noch keine Sprache spricht?

Wir halten es für unwahrscheinlich. Gegen all dies steht vielmehr das Bewußtsein vom ewigen Ursprung des Menschen, dem Menschen, der in mannigfachen geschichtlichen Kleidern sich wesentlich gleich ist durch den Gehalt seines Glaubens, der ihn mit dem Grund des Seins verbindet. Der Mensch kann sich selbst | und seinen Ursprung verschleiern, er kann für sein Bewußtsein vergessen, er kann sich verkehren. Aber er kann sich auch wiederherstellen.

Jederzeit ist es ihm möglich: Aus dem Geheimnis des Sichfindens im Dasein erwächst ihm das tiefe Seinsbewußtsein, – es bedarf des Denkens und findet Mitteilbarkeit im Gedachten, – sein Seinsbewußtsein wird sich gewiß in der Liebe, – aus der Liebe offenbart sich der Gehalt des Seins. Aus der Haltung von Mensch zu Mensch im Sichangehenlassen, im Miteinanderreden, in der Kommunikation erwächst das Erblicken des Wahren und wird erweckt das Unbedingte.

Es wechseln die Vorstellungen und die Gedanken und die Sprache, in denen wir uns des Ewigen vergewissern. Dieses selbst kann sich nicht wandeln. Es ist. Aber niemand weiß es als solches. Wenn wir jetzt versuchen, den ewigen Glauben zu vergegenwärtigen, so bleiben wir uns bewußt, daß solche Abstraktionen fast leer werdende Hinweise sind und daß auch diese abstrakten Formulierungen noch ein geschichtliches Kleid sind.

3. Frage nach den Grundkategorien ewigen Glaubens

Wir wagen den Zusammenhang des Glaubens durch einige Sätze zu formulieren: Glaube an Gott, Glaube an den Menschen, Glaube an Möglichkeiten in der Welt.

1) *Der Glaube an Gott.*

Die von Menschen hervorgebrachten Vorstellungen von Gott sind nicht Gott selbst. Die Gottheit ist für uns aber nur durch das Medium von Vorstellungen – als einer Sprache – zum Bewußtsein zu bringen. Diese Vorstellungen sind Symbole, sind geschichtlich, sind immer auch unangemessen.

Auf irgendeine Weise wird der Mensch sich der Transzendenz gewiß – und wenn es der Raum des Nichts ist, in dem alles ist, dieses Nichts, das dann plötzlich die Fülle und das eigentliche Sein werden kann.

Die Gottheit ist Ursprung und Ziel, sie ist die Ruhe. Dort ist Geborgenheit.

Es ist unmöglich, daß dem Menschen die Transzendenz verloren geht, ohne daß er aufhört, Mensch zu sein.

| Das negative Sprechen bezieht sich auf Vorstellungen. Es ist begründet aus der Gegenwartigkeit eines tiefen Gottesgedankens oder aus der Ferne der unendlichen Sehnsucht.

Immer leben wir mit Symbolen. In ihnen erfahren wir und ergreifen wir die Transzendenz, die eigentliche Wirklichkeit. Verlust dieser Wirklichkeit geschieht sowohl in der Realisierung des Symbols zu einem Dasein in der Welt, wie in der Ästhetisierung des Symbols zu einem unverbindlichen Leitfaden für Gefühle.

2) *Glaube an den Menschen:*

Der Glaube an den Menschen ist der Glaube an die Möglichkeit der Freiheit; das Bild des Menschen bleibt unvollständig, wenn in ihm dieser nicht Bild werdende Grundzug seiner Existenz fehlt: daß er, von Gott her sich selbst geschenkt, sich selber verdanken und verschulden soll, was aus ihm wird.

Der Widerhall aus der Geschichte, das Beschwingende im Umgang mit unseren Ahnen bis an den Ursprung des Menschengeschlechts ist ihr Suchen der Freiheit, wie sie Freiheit verwirklichten, in welchen Gestalten sie sie entdeckten und wollten. Wir erkennen uns wieder in dem, was Menschen vermochten und was sie aus ihrer geschichtlichen Wirklichkeit zu uns sagen.

Zur Freiheit gehört die eigentliche Kommunikation, die mehr ist als Berührung, Verabredung, Sympathie, Gemeinschaft der Interessen und des Vergnügens.

Freiheit und Kommunikation, beide entziehen sich der Nachweisbarkeit. Wo Nachweis durch Erfahrung beginnt, da gibt es keine Freiheit und keine existentielle Kommunikation. Aber beide bringen hervor, was dann auch Gegenstand der Erfahrung wird, ohne als Erscheinung genügend erklärbar zu sein, und was dann Hinweis ist auf das Freiheitsgeschehen, das in sich, wo wir daran Anteil gewinnen, verständlich und bezwingend ist.

Glaube an den Menschen ist der Glaube an seine Möglichkeiten aus der Freiheit, nicht Glaube an einen Menschen in Menschenvergötterung. Der Glaube an den Menschen setzt voraus den Glauben an die Gottheit, durch die er ist. Ohne Gottesglauben versinkt der Glaube an den Menschen in die Verachtung des Menschen, in den Verlust der Achtung vor dem Menschen als Menschen mit der Folge, schließlich mit dem fremden Menschenleben gleichgültig, verbrauchend und vernichtend umzugehen.

| 3) *Glaube an Möglichkeiten in der Welt.*

275

Nur falscher Erkenntnis ist die Welt in sich geschlossen, sinkt sie zusammen zu einem vermeintlich erkennbaren Mechanismus oder zu einem unbestimmten bewußtlosen Alleen.

Was kritische Erkenntnis an ihrer Grenze zeigt und was der unmittelbaren Erfahrung des Sichfindens in dieser rätselvollen Welt entspricht, das ist die Offenheit, die Unberechenbarkeit im Ganzen, sind die unerschöpfbaren Möglichkeiten.

Glaube an die Welt heißt nicht Glaube an sie als selbstgenügsames Wesen, sondern Festhalten des Grundrätsels des Sichfindens in der Welt mit Aufgaben und Möglichkeiten.

Die Welt ist Stätte von Aufgaben, ist selber aus der Transzendenz, in ihr begegnet die Sprache, auf die wir hören, wenn wir verstehen, was wir eigentlich wollen. –

Die Folgen des Glaubens (an Gott, an den Menschen, an Möglichkeiten in der Welt) sind wesentlich für die Wege des Sozialismus und der Welteinheit. Ohne Glauben bleibt der Verstand, der Mechanismus, das Irrationale und der Ruin.

1) *Kraft aus dem Glauben*: Nur der Glaube bringt die Kräfte in Bewegung, die der animalischen Grundtriebe des Menschen Herr werden, sie aus der Herrschaft bringen und zu Motoren des sich aufschwingenden Menschseins verwandeln: die Triebe der brutalen Gewalt des Herrschenwollens, – die Lust an der Gewalt, an der Grausamkeit, – den gehaltlosen Geltungswillen, – die Begier nach Reichtum und Genuß, – die erotischen Triebe, die sich vordrängen, wo ihnen Raum gegeben wird.

Der erste Schritt zur Bändigung der bloßen Triebe ist die äußere Gewalt mit Terror und Angsterzeugung, dann die schon indirekte Gewalt der Tabu's; dann findet die angelegene Überwindung statt durch Glauben des sich selbst durch den Sinn seines Tuns aus seinem Glauben beherrschenden Menschen.

Die Geschichte ist der Gang des Menschen zur Freiheit durch die Zucht des Glaubens. Aus dem Glauben werden die Gesetze entworfen, die die Gewalt unter sich beugen, wird die Legitimität konstituiert, ohne die auf nichts Verlaß ist, wird der Mensch er selbst durch Unterwerfung unter unbedingte Forderungen.

276 | 2) *Toleranz*: Der Weg zur Weltordnung kann nur gelingen, wenn Toleranz herrscht. Intoleranz bedeutet Gewalt, Abstoßen und Eroberung.

Toleranz aber heißt nicht Gleichgültigkeit. Gleichgültigkeit ist vielmehr geboren aus dem Hochmut eigener Wahrheit und die mildeste Form der Intoleranz: die verborgene Verachtung, – mögen die Anderen glauben, was sie wollen, es geht mich nicht an.

Toleranz dagegen ist aufgeschlossen, weiß um die eigene Beschränkung, will sie in der Verschiedenheit menschlich verbinden, ohne die Vorstellungen und Gedanken des Glaubens auf einen schlechthin allgemeingültigen Nenner zu bringen.

Vielleicht sind in jedem Menschen alle Möglichkeiten, aber gewiß ist immer nur beschränkte Wirklichkeit. Sie ist beschränkt erstens aus der Endlichkeit des Daseins. – Zweitens weil im Ursprung der Erscheinung eine Vielfachheit der Geschichtlichkeit ist, durch die wir nicht nur unterschieden bleiben, sondern zugleich unser Wesen und unsere Unbedingtheit gewinnen. Der Mensch in seiner Erscheinung soll gar nicht von einem einzigen Typus sein, aber er soll in der Vielfachheit sich angehen. Denn wir wurzeln über unseren geschichtlich besonderen Ursprung hinaus in dem einen Ursprung, der uns alle umfängt. Von ihm her wird die grenzenlose Kommunikation gefordert, die in der Welt der Erscheinung der Weg ist, auf dem Wahrheit an den Tag kommt.

Miteinanderreden ist daher nicht nur in Daseinsfragen für unsere politische Ordnung, sondern in jedem Sinne unseres Seins der unerläßliche Weg. Aber nur aus Glauben hat solches Miteinanderreden Antrieb und Gehalt: aus dem Glauben an den Menschen und seine Möglichkeiten, aus dem Glauben an das Eine, das die Verbindung aller führen kann, aus dem Glauben, daß ich selbst nur werde mit dem Werden des anderen Selbst.

Die Grenze der Toleranz ist nur an der absoluten Intoleranz. Aber jeder lebendige Mensch, mag er noch so intolerant sich gebärden, muß die Möglichkeit der Toleranz in sich haben, weil er Mensch ist.

3) *Beseelung allen Tuns*: Was auf den Wegen des Sozialismus und des Planens, was auf dem Wege der Weltordnung wirklich wird, Institutionen, Werke, Verkehrsregeln und Verhaltensweisen erfahren Abwandlungen nach der Art der Menschen, die in ihnen stehen. Ihre Denkungsart, ihr Glaube, ihr Charakter bestimmen die Weise der Verwirklichung und die weiteren Folgen.

277

Alles, was der Verstand entwirft, als Zwecke setzt, als Mittel herbeiholt, ist, weil von Menschen getan und erlitten, schließlich geführt von Motiven, an die der Verstand nicht gedacht hat, sei es von Trieben und Leidenschaften, sei es von Glaubensantrieben, Ideen.

Daher ist es ein Verhängnis, wenn das Bewußtsein sich im Verstandesmäßigen erschöpfen will. Es verfällt nur um so verschleierter dem Elementaren.

Glaube führt im kritischen Bewußtsein zur Selbstbegrenzung der endlichen Dinge: der Macht und Gewalt, der Planungen des Verstandes, der Wissenschaft, der Kunst. Alles steht in seinen Grenzen und wird übergriffen durch eine Führung, die nicht Plan ist. Die Führung entstammt einer tieferen Ordnung, die sich bewußt wird in Glaubenserhellungen. Das Endliche ist dadurch gleichsam beseelt und Weise der Gegenwärtigkeit des Unendlichen. Das Endliche wird gleichsam Gefäß oder Sprache und ist durch seine Wirkungen Träger einer Gegenwart des Unendlichen, wenn es seine Endlichkeit nicht vergißt.

Daher auch die Möglichkeit des Appells an die Menschen in den Institutionen, in den Bürokratien, in Wissenschaft und Technik: aus ihrer Idee an allen kleinen und großen Wendepunkten den Weg zu finden, den Geist des Ganzen zur Erscheinung zu bringen, in Selbstbegrenzung aus dem Endlosen Sinn und Menschlichkeit hervorzubringen. Staatsmänner, Beamte, Forscher – sie alle gewinnen Rang und Sinn dadurch, daß sie durch Selbstbeschränkung ihrer Macht zeugen von der Führung aus dem Umgreifenden.

4. *Der Glaube in der Zukunft*

Der Aspekt der Gegenwart und die Kategorien ewigen Glaubens scheinen so vollkommen zu differieren, daß sie sich ausschließen. Diese Differenz macht die Zukunftsfrage um so erregender: in welcher Gestalt wird der Glaube des Menschen zur Erscheinung kommen?

| Zunächst hören wir den radikalen Pessimismus: In der Größe der Not wird alles verschwinden, mit der Kultur auch der Glaube; es bleibt nur Besinnungslosigkeit, die Lähmung der Seele und des Geistes; denn diese Not ist der Untergang auf dem Weg zur leiblichen Vernichtung. In solchen Sätzen liegt eine erbarmungslose Wahrheit. Denn die Augenblicke des Offenbarwerdens aus der Tiefe der Seele in der größten Not bleiben – so scheint es – ohne Auswirkung in der Welt, ohne Kommunikation, oder sie verschwinden für die Welt in der intimsten Kommunikation der Nächsten. Mit der übermächtigen Not würde die Frage nach dem Glauben in der Zukunft fast hinfällig. Über

278

der Vernichtung liegt Schweigen, das schaurige Schweigen, aus dem es wie ein Schein zu uns dringt und doch nichts mehr zu uns gesagt wird.

* * *

Wird aber in der Zukunft Glaube sein, sich mitteilen und Menschen verbinden, so ist gewiß: was an Glauben wirklich wird, ist auf keine Weise zu planen. Wir können nur bereit sein, ihn zu empfangen, so leben, daß diese Bereitschaft wächst. Wir können unsere eigene Verwandlung nicht zum Ziele unseres Willens machen, sie muß uns vielmehr geschenkt werden, wenn wir so leben, daß wir das Geschenk erfahren können. Damit scheint es angemessen, über den Glauben in der Zukunft zu schweigen.

Wenn es aber wahr ist, daß jederzeit Glaube gegenwärtig ist, so kann selbst eine Öffentlichkeit, in der der Satz »Gott ist tot« als geglaubte Wahrheit Geltung hat, nicht völlig auslöschen, was immer ist. Dann sucht dieser Rest oder der Keim dieses Glaubens seine Sprache. Und Philosophie kann den Raum erdenken, in dem solche Sprache möglich ist. Sie kommt aus zwei Motiven:

1) Wer glaubt, der liebt den glaubenden Menschen, wo immer er ihm begegnet. Wie Freiheit strebt, daß alle um sie frei werden, so der Glaube, daß alle zu ihrem geschichtlichen Glauben kommen. Nicht Zwang ist sinnvoll, nicht Aufdrängen, wohl aber: aufmerksam machen durch eine Sprache, in der, wie auch immer, Transzendenz beschworen wird. Zwar können wir einander im Glauben entscheidend nicht helfen, sondern nur begegnen. Wenn Transzendenz hilft, so nur dem Einzelnen durch sein Selbstsein. |
279 Im Miteinanderreden aber können wir uns ermutigen und entfalten aus dem, was in jeden Einzelnen gelegt wurde.

2) Wenn planende Arbeit auch niemals einen Glauben hervorbringen kann, so kann sie doch aus dem Glauben für den Glauben Möglichkeiten erdenken und vielleicht schaffen.

* * *

Für die Zukunft ist nun unumgänglich: Der Gang des Geistes und das Schicksal der Menschheit geht durch *alle Menschen*. Was sie nicht aufnehmen, hat keine große Chance, zu bleiben. Aristokratisch wird, wie jederzeit, die sublimale Entfaltung sein und das Schöpferische. Aber die Grundlage dessen und das Einfache, auf das alles bezogen ist, was der Geist hervorbringt, muß im Bewußtsein der Meisten Wirklichkeit geworden sein, oder es muß als unausgesprochenes Verlangen entgegen kommen.

Dabei wird heute mehr als je entscheidend sein, was die Menschen, die lesen und schreiben gelernt haben – vorher bleiben es schlafende und unwirksame Massen –, nun auch wirklich lesen. Lange Jahrhunderte war die Bibel das Buch, das jeder Lesende von der Kindheit bis zum Alter einsah. Heute scheint diese Weise der Überlieferung und Erziehung in breitem Umkreis verloren zu gehen zugunsten zerstreuter Lektüre. Die Zeitungen, unter ihnen solche von hohem geistigen Niveau und geschrieben von den

besten Köpfen der Zeit, unerlässlich für jeden gegenwärtigen Menschen, werden zur Gefahr, wo sie einzige Lektüre bleiben im Typus des schnell vergessenden Zeitungslesers. Es ist unabsehbar, was in Zukunft einmal für die Erziehung des Menschen die sein Leben beherrschende Lektüre sein wird.

Weil es auf alle Menschen ankommt, haben Bemühungen, die sich an die gesamte Bevölkerung wenden, den Vorrang für die Bestimmung der Zukunft, wenn es ihnen wirklich gelingt, die Herzen zu durchdringen, und wenn sie nicht nur künstliche Gebilde herstellen. Diese werden, weil sie nicht in den Herzen Wurzel faßten, in wirklichen Katastrophen sogleich zerbrechen, wie es bei den faschistischen Scheingebilden geschah, die doch so lärmend bejaht und bekannt und gelebt wurden.

* * *

| Was durch Erneuerung der *Kirchen* möglich ist, kann niemand wissen. Man sieht wohl Kräfte, aus kirchlichem Glauben kommend, in ihrer persönlichen Gestalt von ergreifender Unbedingtheit. Aber man sieht heute nicht die große, weithin wirkende, überzeugende Erscheinung im Ganzen.

280

Der kirchliche Glaube spricht sich aus in Vorstellungen, Gedanken, Dogmen und wird zum Bekenntnis. Er kann sich, seinen Ursprung verlierend, mit diesen besonderen Inhalten und Objektivierungen identifizieren und muß dann erlahmen. Aber er braucht diese Gehäuse auch zur Bewahrung der Überlieferung.

Noch scheint die Mehrzahl der Menschen im Glauben an eine Weise handgreiflicher Wirklichkeit gebunden zu sein. Die Klugheit der Institutionen, welche Macht über die Völker und zugleich Hilfe für alle wollen, wendet sich daher immer auch an das Verlangen nach sinnlicher Realität und bestimmten Glaubensdogmen, wenn alles andere in den Massen nicht Wurzel zu schlagen scheint.

Dagegen steht eine kirchenfremde Verwandlung der Glaubensweise. Der Mensch, seiner Freiheit inne, läßt im aussprechbaren allgemeinen Inhalt seinen Glauben schwebend, ist entschieden in seiner Geschichtlichkeit, in den Entschlüssen seines persönlichen Lebens, er prüft und hält sich offen und gründet sich auf Autorität der gesamten geschichtlichen Überlieferung. Es ist die Frage, ob das Zeitalter, das zum erstenmal ganze Bevölkerungen lesen und schreiben gelehrt und eine vielleicht immer bessere Erziehung des Denkens gebracht hat, nicht allein dadurch neue Möglichkeiten gibt für einen freien, in der Ausgesagtheit schwebenden Glauben ohne Lähmung von Ernst und Unbedingtheit. Noch ist solche Glaubensweise jederzeit ohne Anklang in den Massen der Bevölkerung gewesen.

Daher wird sie von den Funktionären dogmatischer, doktrinärer, institutionärer Glaubensweisen im Machtgefühl der Zugehörigkeit zu gewaltigen, in der Welt wirksamen, im weiteren Umkreis zuweilen allmächtigen Gebilden als privat und ohnmächtig verachtet. Aber es ist – da schließlich die Masse aus lauter Einzelnen besteht, also überall das Private zur Geltung kommt – für den Gang der Dinge bestimmend, ob jene

281 handgreifliche Hilfe, und seien es Formen des Aberglaubens, doch in sich birgt, was wiedererkannt werden kann in sublimen geistigen | Entfaltungen und aus dem Ursprung im Menschen als Einzelnen, wie er unmittelbar zu Gott lebt.

* * *

Wenn der Zweifel an den heutigen Kirchen und ihrer Fähigkeit zur Metamorphose ihnen keine gute Prognose stellen möchte – vielleicht sehr irrig –, so braucht dieser Zweifel keineswegs die biblische Religion zu treffen. Wahrscheinlich ist, daß der zukünftige Glaube noch immer sich bewegen wird in Grundpositionen und Kategorien der Achsenzeit, aus der auch die biblische Religion stammt: weil für eine Gesamtanschauung der Geschichte der geistige Vorrang jener Ursprungsjahrhunderte so groß ist, – weil Wissenschaft und Technik mit den aus ihnen entspringenden Gehalten nicht standhalten können gegen die hohen Glaubensgehalte und das Menschentum jenes Ursprungs, – weil die Auflösung des modernen Denkens nichts Gehaltvolles aus eigenem Ursprung zur Überwindung bieten konnte, – weil die Einfachheit der Tiefe in neuer Gestalt nicht da ist, und seine neue Gestalt, wenn sie käme, kaum behaupten könnte, ohne den alten Gehalt bewahrt zu haben.

So bleibt das heute Wahrscheinliche: Verwandlung in der Wiederherstellung der biblischen Religion.⁹⁷

Gegen die Tendenzen des Zeitalters auf Trennung, Abschließung, Fanatisierung in Gruppen (entsprechend den abschließenden Grenzen aus der Gesinnung der Totalplanung) stehen die Tendenzen des Zusammenschlusses auf große einfache Wahrheit hin.

Aber wer könnte im Einzelfall entschleiern, was heute im Grunde abgestorben ist, was ein vergebliches Sichklammern an verlorene Dinge bedeutet, – und was ursprünglich ist und lebenstragend wird!

Daß aber im Bezug unseres Glaubens auf die biblische Religion zuletzt die Entscheidung über die Zukunft unseres abendländischen Menschseins liegt, das scheint gewiß.

* * *

282 Denkt man die Möglichkeit, daß eine Verwandlung der biblischen Religion nicht mehr gelingt, daß sie vielmehr in den | erstarrenden Konfessionen abstirbt (statt in den schützenden Gehäusen lebendig durch die Zeiten getragen zu werden) und daß sie darum bei kommenden politischen Katastrophen einfach ausgelöscht werden könnte, so müßte, weil der Mensch nicht aufhören kann, Mensch zu sein, etwas ursprünglich Anderes erscheinen. Dieses Neue, für uns unvorstellbar, würde die biblische Religion verschwinden lassen zu bloßer Erinnerung, wie es für uns die griechischen Mythen sind, oder sogar diese Erinnerung verlieren. Lange Zeiten hätte sie Geltung gehabt, so lange wie der Konfuzianismus, der heute in derselben Lage und Frage steht, noch nicht so lange wie die alte ägyptische Religion.

Dieses Neue würde nicht lebendig durch eine Stiftung, die in Korrelation zur Gewaltsamkeit eines Weltimperiums nur äußerliche Chancen hätte. Soll es den Menschen wirklich ergreifen, so müßte etwas wie eine neue Achsenzeit heraufkommen. Dann würde die Auflockerung der Menschheit zeigen, was wächst in der Kommunikation des geistigen Kampfes, in der Anspannung sittlicher Unbedingtheit, in der Seligkeit, den neuen Prozeß des Offenbarwerdens getragen zu wissen von der Gottheit.

Man kann weiter denken: In kommenden Jahrhunderten werden vielleicht Menschen auftreten, die getragen vom Blick auf den Ursprung der Achsenzeit Wahrheiten verkünden, die, erfüllt vom Wissen und Erfahren unseres Zeitalters, wirklich geglaubt und gelebt werden. Der Mensch würde wieder im ganzen Ernst erfahren, was es heißt, daß Gott ist, und wieder das Pneuma kennen, das das Leben hinreißt.

Dies in Gestalt einer neuen Offenbarung Gottes zu erwarten, scheint jedoch verfehlt. Der Offenbarungsbegriff gehört allein der biblischen Religion. Die Offenbarung ist geschehen und ist vollendet. Der Offenbarungsgedanke wird unlösbar mit der biblischen Religion verbunden bleiben. In der Helle unserer Welt würde eine mit dem Anspruch einer neuen Gottesoffenbarung auftretende Prophetie vielleicht immer als Wahnsinn wirken oder als falsche Prophetie, als Aberglaube, der versinkt vor der einen großen wahren Prophetie, die vor Jahrtausenden stattfand. Doch, wer weiß?

Solche neue Offenbarung würde jedenfalls unwahr werden in einer nur usurpieren und nur gewaltsamen Ausschließlichkeit. | Denn daß die Wahrheit des Glaubens in der Vielfachheit seiner geschichtlichen Erscheinung, im Sichbegegnen dieser Vielfachheit durch immer tiefere Kommunikation liegt, diese Einsicht und Erfahrung der neueren Jahrhunderte, läßt sich nicht rückgängig machen. Diese Erfahrung kann in ihrem Ursprung nicht falsch sein.

283

Angesichts aber der Möglichkeit eines totalitären Weltimperiums und einer ihm entsprechenden totalitären Glaubenswahrheit bleibt nur die Hoffnung für den Einzelnen, für ungezählte Einzelne, wie sie seit der Achsenzeit bis heute, von China bis zum Abendlande lebten, den Strom des Philosophierens zu bewahren, mag er auch noch so schmal werden. Unabhängigkeit des tiefsten Inneren des auf Transzendenz bezogenen Menschen vom Staat sowohl als von der Kirche, Freiheit der Seele, die ermutigt wird im Gespräch mit der großen Überlieferung, das bleibt dann die letzte Zuflucht, wie sie es seit Jahrtausenden schon manches Mal in bösen Übergangszeiten war.

Hält man es für unwahrscheinlich, daß eine Welteinheit ohne Glaubenseinheit erwachsen werde, so wage ich das Gegenteil zu behaupten: Das für alle verbindliche Allgemeine einer Weltordnung (im Unterschied vom Weltimperium) ist gerade nur dann möglich, wenn die vielfachen Glaubensgehalte frei bleiben in ihrer geschichtlichen Kommunikation ohne Einheit eines objektiven, allgemeingültigen Glaubensinhalts. Das Gemeinsame allen Glaubens in bezug auf die Weltordnung kann nur sein, daß ein jeder die Ordnung der Daseinsgrundlagen in einer Weltgemeinschaft will, in der er Raum zur Entfaltung mit friedlichen Mitteln des Geistes hat.

Also nicht eine neue Offenbarung Gottes in der Ausschließlichkeit einer Verkündigung mit Geltung für die gesamte Menschheit erwarten wir. Etwas anderes ist möglich. Vielleicht dürfen wir etwas erwarten, das wie ein Offenbarwerden durch eine heute glaubwürdige Prophetie (mit diesem Worte sprechen wir ungemäß von einem Zukünftigen in einer Kategorie der Vergangenheit) und dann in mannigfacher Gestalt wäre, oder das durch Weise und Gesetzgeber (wieder in Kategorien der Achsenzeit gesprochen) eine Steigerung zu hochgemutem, hingebendem, durchdringend reinem Menschsein ermöglicht. Es ist ein Un|genügen in uns, etwas, das wie Warten ist und wie Bereitschaft. Die Philosophie ist unvollendet und muß sich dessen bewußt bleiben, wenn sie nicht falsch werden will. Wir wandern in das Dunkel der Zukunft, in Abwehr gegen Feinde der Wahrheit, unfähig, das eigene denkende Nichtwissen preiszugeben im Gehorsam gegen ein auferlegtes Wissen, – vor allem aber bereit, zu hören und zu sehen, wenn wieder erfüllende Symbole und tiefe Gedanken den Lebensweg erhellen.

Das Philosophieren wird dabei in jedem Falle Wesentliches leisten. Es lohnt uns, denkend den Absurditäten, Fälschungen, Verkehrungen und dem Ausschließlichkeitsanspruch geschichtlicher Wahrheit und der blinden Intoleranz zu widerstehen. Und es führt auf den Weg dorthin, wo die Liebe ihre Tiefe gewinnt in wirklicher Kommunikation. Dann würde in dieser Liebe durch das Gelingen der Kommunikation den Fernsten aus ihrer geschichtlichen Ursprungsverschiedenheit doch die Wahrheit sich zeigen, die uns verbindet.

Heute fühlbar sind die Einzelnen. Wer in der ungeschlossenen und unorganisierbaren Gemeinschaft eigentlicher Menschen leben möchte – in dem, was früher die unsichtbare Kirche hieß –, der lebt heute faktisch als Einzelner mit Einzelnen über den Erdball Zerstreuten, in einer Verbundenheit, die jede Katastrophe überdauert, einer Verlässlichkeit, die in keinem Vertrag und keiner bestimmten Forderung fixiert ist. Er lebt in vollem Ungenügen, aber im gemeinschaftlichen Ungenügen, sucht mit ihnen hartnäckig in dieser Welt und nicht außer ihr den rechten Weg. Diese Einzelnen begegnen sich, ermuntern und ermutigen sich. Sie verwerfen die moderne Verbindung exzentrischer Glaubensinhalte mit der Praxis eines nihilistischen Realismus. Sie wissen, daß es dem Menschen aufgegeben ist, in dieser Welt zu verwirklichen, was Menschen möglich ist, und daß diese Möglichkeit nicht eine einzige allein ist. Aber jeder muß wissen, wo er steht und wofür er wirken will. Es ist, als ob ein jeder beauftragt sei von der Gottheit, für grenzenlose Offenheit, eigentliche Vernunft, Wahrheit und Liebe und Treue zu wirken und zu leben, ohne die Gewaltsamkeit, wie sie Staaten und Kirchen eigen ist, in denen wir leben müssen, und deren Ungenügen wir Widerpart halten möchten.

| Dritter Teil
Vom Sinn der Geschichte

| EINLEITUNG

287

FRAGE NACH DEM SINN GESCHICHTLICHER BETRACHTUNGEN

Was bedeutet uns eine universalgeschichtliche Anschauung? Wir wollen die Geschichte als ein Ganzes verstehen, um uns selbst zu verstehen. Geschichte ist uns die Erinnerung, um die wir nicht nur wissen, sondern aus der wir leben. Sie ist der Grund, der gelegt ist, und an den wir gebunden bleiben, wenn wir nicht in nichts zerrinnen, sondern Anteil gewinnen wollen am Menschsein.

Geschichtliche Anschauung schafft den Raum, aus dem unser Bewußtsein des Menschseins erweckt wird. – Das Geschichtsbild wird ein Faktor unseres Wollens. – Wie wir Geschichte denken, das setzt uns Grenzen für unsere Möglichkeiten oder trägt uns durch Gehalte oder lenkt uns auch verführend ab von unserer Wirklichkeit. Noch in der verlässlichen Objektivität ist das geschichtlich Gewußte nicht nur gleichgiltiger Sachinhalt, sondern Moment unseres Lebens. Es wirkt auch als Lüge über die Geschichte, wenn solche zur Propaganda für eine Macht benutzt wird. Es liegt der Ernst der Verantwortung in der Aufgabe, uns im Ganzen der Geschichte zu vergewissern.

Wir können von unserem geschichtlichen Grund entweder wissen durch Anschauung des Großen, das unserem Herzen nahe ist. Wir schwingen uns auf an dem, was war, wodurch wir geworden sind, was uns Vorbild ist. Wann ein großer Mensch lebte, das ist dann gleichgiltig. Alles liegt gleichsam auf einer einzigen, zeitlosen Ebene des Giltigen. Geschichtliche Überlieferung ist uns gleichsam unhistorisch gegenwärtig.

Oder wir können das Große in der zeitlichen Folge des Geschehens bewußt historisch erblicken. Wir fragen nach dem Wann und Wo. Das Ganze ist der Gang durch die Zeit. Die Zeit ist gegliedert. Nicht ist jederzeit alles, sondern die Zeitalter haben ihre eigene Größe. Das Vergangene hat Gipfel und Täler seiner Bedeutung. Es gibt ruhige Zeitalter, in denen zu bestehen scheint, was für immer ist, und die sich selbst als endgiltige empfanden. Und es gibt Zeitalter der Wende, in denen Umwälzungen erfolgen, die im äußersten Fall bis in die Tiefe des Menschseins selbst zu dringen scheinen.

288

* * *

Daher wandelt sich mit der Geschichte das geschichtliche Bewußtsein selber. In unserem Zeitalter ist es bestimmt durch das Bewußtsein der Krise, das, seit mehr als hundert Jahren langsam gewachsen, heute allgemein das Bewußtsein fast aller Menschen geworden ist.

Schon für Hegel zeigte die europäische Welt ihr Abendrot. »Erst in der Dämmerung beginnt die Eule der Minerva ihren Flug«⁹⁸ – so verstand er sein eigenes Philosophieren, aber noch nicht im Bewußtsein des Untergangs, sondern der Vollendung.

Gedanklich erreichte das Krisenbewußtsein seinen Höhepunkt bei Kierkegaard und Nietzsche. Seitdem breitete sich aus ein Wissen von der Wende der Geschichte, dem Abschluß der Geschichte im bisherigen Sinne, der radikalen Verwandlung des Menschseins selber.

Nach dem ersten Weltkrieg war es nicht mehr das Abendrot nur Europas, sondern aller Kulturen der Erde. Ein Ende der Menschheit, eine kein Volk und keinen Menschen auslassende Umschmelzung – sei es zur Vernichtung, sei es zur Neugeburt – wurde fühlbar. Noch immer war es nicht das Ende selbst, aber das Wissen um sein mögliches Bevorstehen wurde herrschend. Das erwartete Ende wurde erfahren in angstvollem Entsetzen oder in gelassener Ruhe gedeutet, einmal naturalistisch-biologisch oder soziologisch, dann als metaphysisch-substantieller Vorgang. Die Stimmung ist völlig anders etwa bei Klages oder bei Spengler oder bei Alfred Weber. Aber die Wirklichkeit der Krise in einem geschichtlich ohne Vergleich dastehenden Ausmaß unterliegt bei ihnen allen keinem Zweifel.

In diesem Krisenbewußtsein uns und unsere Situation zu verstehen, dazu kann die geschichtliche Anschauung helfen.

Eines – so scheint es – kann immer standhalten: das Menschsein als solches und sein Sichbesinnen im Philosophieren. Auch in Verfallzeiten – so zeigt die Geschichte – blieb hohe Philosophie möglich.

289 Der Wille zum Selbstverständnis aus der Anschauung der Universalgeschichte ist vielleicht Ausdruck solch standhaltenden | Philosophierens, das, den eigenen Grund suchend, in die Zukunft blickt, nicht prophetisch, aber glaubend, nicht niederschlagend, sondern ermutigend.

* * *

Wir können nicht tief und nicht weit genug unsere geschichtliche Erinnerung vorantreiben. Was die Geschichte als Ganzes bedeutet, hören wir vielleicht am ehesten von ihren Grenzen her. Diese Grenzen werden erfahren gegenüber dem, was nicht Geschichte ist, gegenüber dem Vorher und dem Außerhalb, und bei dem Eindringen in das konkret Geschichtliche, es tiefer und besser und weiter zu erfassen.

Die Frage aber nach der Bedeutung des Ganzen der Geschichte läßt die endgültige Antwort ausbleiben. Doch die Frage schon und die kritisch sich steigernden Versuche einer Antwort helfen uns gegen die Kurzschlüsse des schnellen Scheinwissens, das sogleich wieder verschwindet, – gegen die Neigung zum bloßen Schlechtmachen des eigenen Zeitalters, das sich so leicht verunglimpfen läßt, – gegen die totalen Bankrotterklärungen, die heute schon fast altmodisch wirken, – gegen die Ansprüche, das ganz Neue, Gründende zu bringen, das uns nunmehr rettet und das der gesamten Entwick-

lung von Plato bis Hegel oder Nietzsche als Überwindung entgegengestellt wird. Der Bedeutung des eigenen Denkens wird dann eine wunderliche Steigerung bei dürftigem Gehalt gegeben (in Mimikry einer extremen, aber begründeten Bewußtseinsverfassung bei Nietzsche). Die pompöse Gebärde des Nein und das Beschwören des Nichts ist aber keine eigene Wirklichkeit. Aus der Sensation des Bekämpfens kann man nur so lange ein geistiges Scheinleben führen, bis das Kapital vergeudet ist.

* * *

Was in der Geschichte nur physische Grundlage ist und was nur identisch wiederkehrt, die regelmäßigen Kausalitäten, das ist das Ungeschichtliche in der Geschichte.

In dem Strom des bloßen Geschehens ist das eigentlich Geschichtliche von einem einzigartigen Charakter. Es ist Überlieferung durch Autorität und darin eine Kontinuität durch erinnernden Bezug auf das Vergangene. Es ist Erscheinungsverwandlung in bewußt vollzogenen Sinnzusammenhängen.

| Im geschichtlichen Bewußtsein wird ein unersetzlich Eigenes gegenwärtig, ein Individuelles, das durch keinen allgemeinen Wert zureichend in seiner Geltung für uns zu begründen ist, eine Wesenheit, die zeitlich verschwindende Gestalt hat.

290

Das Geschichtliche ist das Scheiternde, aber das Ewige in der Zeit. Es ist die Auszeichnung dieses Seins, Geschichte zu sein und damit nicht Dauer durch alle Zeit. Denn im Unterschied vom bloß Geschehenden, in dem als dem Stoff die allgemeinen Formen und Gesetze sich nur wiederholen, ist Geschichte das Geschehen, das in sich, quer zur Zeit, in Tilgung der Zeit, das Ewige erfaßt.

Warum ist überhaupt Geschichte? Weil der Mensch endlich ist, unvollendet und unvollendbar, muß er in seiner Verwandlung durch die Zeit des Ewigen innwerden, und er kann es nur auf diesem Wege. Die Unvollendung des Menschen und seine Geschichtlichkeit sind dasselbe. Die Grenzen des Menschen schließen gewisse Möglichkeiten aus: Es kann keinen Idealzustand auf Erden geben. Es gibt keine richtige Welt-einrichtung. Es gibt keinen vollkommenen Menschen. Beständige Endzustände sind nur möglich als Rückfall in bloßes Naturgeschehen. Aus ständiger Unvollendung in der Geschichte muß es ständig anders werden. Die Geschichte ist aus sich selbst heraus nicht abschließbar. Sie kann nur zu Ende gehen durch inneres Versagen oder kosmische Katastrophen.

Die Frage aber, was nun in der Geschichte das eigentlich Geschichtliche in seiner Erfüllung aus dem Ewigen sei, treibt uns zwar an, seiner ansichtig zu werden, aber es bleibt doch unmöglich, daß wir über eine geschichtliche Erscheinung im Ganzen und endgiltig urteilen. Denn wir sind nicht die Gottheit, die richtet, sondern Menschen, die ihren Sinn öffnen, um Anteil zu gewinnen am Geschichtlichen, das wir daher, je mehr wir es begreifen, um so betroffener immer noch suchen.

* * *

Geschichte ist in eins Geschehen und Selbstbewußtsein dieses Geschehens, Geschichte und Wissen von Geschichte. Diese Geschichte ist gleichsam umstellt von Abgründen. Fällt sie in diese zurück, so hört sie auf, Geschichte zu sein. Sie ist für unser Bewußtsein in sich zusammenzuschließen und herauszuheben:

291 | *Erstens:* Die Geschichte hat Grenzen gegen anderes Reale, gegen die Natur und den Kosmos. Um die Geschichte liegt der grenzenlose Raum des Seienden überhaupt (§ 1).

Zweitens: Die Geschichte hat innere Strukturen durch Verwandlung der bloßen Realität des Individuellen und des unaufhaltsam nur Vergehenden. Sie wird erst Geschichte durch die Einheit von Allgemeinem und Individuellem, aber so, daß sie das schlechthin Individuelle unersetzlicher Bedeutung, ein Einzig-Allgemeines zeigt. Sie ist Übergangsein als Erfüllung des Seins (§ 2).

Drittens: Die Geschichte wird zur Idee eines Ganzen durch die Frage: worin liegt die Einheit der Geschichte? (§ 3).

Die Abgründe: der Natur außer der Geschichte und als vulkanischer Grund der Geschichte, – der in ihr erscheinenden Realität in ihrem verschwindenden Übergangsein, – der endlosen Zerstreutheit, aus der die immer fragliche Einheit sich gewinnen will, – diese Abgründe bewußt zu sehen, steigert den Sinn für das eigentlich Geschichtliche.

| I. GRENZEN DER GESCHICHTE

a. Natur und Geschichte

Wir haben wohl die Vorstellung von der Menschheitsgeschichte als eines winzigen Teils der Geschichte des Lebens auf der Erde. Dann ist Geschichte der Menschheit eine sehr kurze Geschichte (äußerstenfalls, aber unwahrscheinlich seit dem Ende des Tertiärs) gegenüber der Pflanzen- und Tiergeschichte, die zeitlich das Bild der Erdgeschichte völlig beherrscht. Die uns bekannte überlieferte Geschichte von sechstausend Jahren ist wiederum ein ganz kurzes Geschehen gegenüber der langen ungeschichtlichen Menschheitsgeschichte von Jahrhunderttausenden.

Diese Vorstellung ist nicht falsch. Aber in ihr kommt das, was eigentlich Geschichte ist, noch gar nicht vor. Denn Geschichte ist nicht selber wie Natur, sondern auf Grund der Natur, die in den unermeßlichen Zeiten vor der Geschichte war und heute ist und alles trägt, was wir sind.

Wir sprechen zwar von der Geschichte der Natur und von der Geschichte des Menschen. Beiden gemeinsam ist ein unumkehrbarer Prozeß in der Zeit. Aber beide sind in Wesen und Sinn verschieden.

Die Geschichte der Natur ist ihrer selbst nicht bewußt. Sie ist ein bloßes Geschehen, das sich nicht weiß, sondern von dem erst der Mensch weiß. Bewußtsein und Absicht sind nicht ein Faktor dieses Geschehens.

An menschlichen Maßen ist diese Geschichte von sehr langsamem Verlauf. Der Vordergrundaspekt für die Maße menschlichen Lebens ist vielmehr die Wiederholung des Gleichen. Die Natur ist in diesem Sinne ungeschichtlichⁱ.

Es ist daher eine Verführung unseres in Kategorien der Natur gewohnten Denkens, die Geschichte selber noch nach Analogie von Naturgeschehen zu betrachten:

1) Wir haben eine Vorstellung vom endlosen Kommen und Gehen, vom Untergehen und Sichwiederholen, – in der endlosen Zeit ist für alles eine Chance, aber kein durch die Zeit hindurchgehender Sinn. Bei solcher Vorstellung gibt es keine eigentliche Geschichte.

| 2) Der Lebensprozeß läßt den Menschen als eine Spezies der Tiere entstehen. Der Mensch breitet sich über die Erdoberfläche aus, wie auch andere, nicht alle Lebensformen.

293

3) Die Menschheit im Ganzen ist ein Lebensprozeß. Sie wächst, blüht, wird reif, altert und stirbt. Dies aber stellt man sich vor nicht nur als einmaligen Menschheitsprozeß, sondern als mehrmaligen, vielfachen Prozeß der menschlichen Kulturen, nacheinander und nebeneinander. Aus dem amorphen Material der natürlichen Menschheit erwachsen Kulturen als Geschichtskörper mit gesetzmäßigem Ablauf, mit Lebensphasen, mit Anfang und Ende. Es sind die Kulturen gleichsam Organismen, die aus eigenem ihr Leben haben, sich gegenseitig nichts angehen, aber in Berührung miteinander sich modifizieren oder stören.

In den Fesseln solcher Anschauungen durch Kategorien des Naturgeschehens wird aber die eigentliche Geschichte nicht sichtbar.

b. Vererbung und Tradition

Wir Menschen sind zugleich Natur und Geschichte. Unsere Natur zeigt sich in der Vererbung, unsere Geschichte in der Tradition. Der Stabilität durch die Vererbung, die uns als Naturwesen Jahrtausende lang gleich erscheinen läßt, steht gegenüber die Gefähr-

ⁱ Aber auch das, was in der Geschichte der Natur unumkehrbar, endgültig, einmalig ist, besitzt nicht das, was wir im Menschen »Geschichtlichkeit«⁹⁹ nennen.

Die menschliche Geschichte gewinnt einen wesentlichen Sinn erst aus der »Geschichtlichkeit« der »Existenz«. Sie hat zu ihrem Grunde wohl ein Geschehen, das dem Naturgeschehen analog ist. Aber dieser Grund ist nicht ihr Wesen.

Die objektivierenden Kategorien eines Naturgeschehens treffen nicht das Sein von Geist und Existenz des Menschen, für deren verstehende Erfahrung grundsätzlich andere objektivierende Kategorien angemessen sind.

Über »Geschichtlichkeit« vgl. meine *Philosophie*, Berlin 1932, Bd. II, S. 118 ff. Zweite Auflage 1948, Seite 397 ff.

detheit unserer Tradition: das Bewußtsein kann absinken, kein geistiger Erwerb von Jahrtausenden ist unser verlässlicher Besitz.

Der Geschichtsprozeß kann abreißen durch Vergessen, durch Verschwinden des geschichtlich Erworbenen. Auch die fast bewußtlose Stabilität der Lebens- und Denkungsart durch Gewohnheit und unbefragten Glauben, welche im Gesamtzustand der allgemeinen gemeinschaftlichen Verhältnisse täglich geformt wird und anscheinend in der Tiefe fixiert ist, gerät ins Schwanken durch bloße Änderung jenes Gesamtzustandes. Dann löst sich der Alltag von der Überlieferung, hört das geschichtlich erwachsene Ethos auf, zerbröckelt die Lebensform, erwächst die absolute Unverlässlichkeit. Der atomisierte Mensch wird beliebige Masse ungeschichtlicher Anhäufung von Leben, das aber als menschliches Leben in Unruhe und Angst, sei es offen, sei es verborgen, verschleiert durch vitale Kraft seines Daseins dahinlebt.

Kurz, wir sind Mensch noch nicht durch Vererbung, sondern immer erst durch den Gehalt einer Tradition. In der Vererbung besitzt der Mensch etwas praktisch Unzerstörbares, in der Tradition etwas absolut Verlierbares.

Tradition führt in den Grund der Vorgeschichte zurück. Sie umfaßt alles, was nicht biologisch vererbbar, aber geschichtliche Substanz des Menschseins ist.

Die lange Vorgeschichte, die kurze Geschichte, – was kann dieser Unterschied bedeuten?

Es steht am Anfang der Geschichte, aus der Vorgeschichte erworben, gleichsam ein Kapital des Menschseins, das nicht vererbare biologische, sondern geschichtliche Substanz ist, ein Kapital, das wachsen oder vergeudet werden kann. Es ist etwas, das vor allem Denken wirklich ist, was nicht zu machen und nicht absichtlich hervorzubringen ist.

Diese Substanz wird erst erfüllt und klar durch die in der Geschichte sich vollziehende geistige Bewegung. In ihr geht sie Verwandlungen ein. Vielleicht treten in der Geschichte neue Ursprünge auf, die als Wirklichkeiten – das größte Beispiel: die Achsenzeit – wiederum Voraussetzungen sind. Aber das geschieht alles nicht im Ganzen mit den Menschen, sondern nur in der Höhe Einzelner, blühend und wieder vergessen, mißverstanden und verloren.

Es ist eine Richtung in der Geschichte auf Loslösung von den substantiellen Voraussetzungen, von der Tradition auf den Punkt des bloßen Denkens, als ob aus diesem Substanzlosen der ratio etwas hervorgebracht werden könnte. Es ist die Aufklärung, die, sich selbst verkehrend, nichts mehr aufklärt, sondern ins Nichts führt.

c. Geschichte und Kosmos

Warum leben wir und vollziehen unsere Geschichte im unendlichen Raum gerade an dieser Stelle, auf einem verschwindenden Stäubchen des Weltalls, wie in einem abgelegenen Winkel, warum in der unendlichen Zeit gerade jetzt? Was ist geschehen, | daß

die Geschichte begonnen hat? Es sind Fragen, die durch ihre Unbeantwortbarkeit ein Rätsel bewußt machen.

Es ist dieses Grundfaktum unseres Daseins, daß wir isoliert scheinen im Kosmos. Nur wir sind redende Vernunftwesen in dem Schweigen des Weltalls. In der Geschichte des Sonnensystems ergibt sich die bisher verschwindend kurze Weile eines Zustandes, in dem auf der Erde Menschen das Wissen um sich und das Sein entfalten und vollziehen. Nur hier ist diese Innerlichkeit eines Sichverstehens. Wir kennen wenigstens keine andere Realität des Innerlichen. Innerhalb des grenzenlosen Kosmos auf einem winzigen Planeten in einer winzigen Zeit von ein paar Jahrtausenden findet etwas statt, als ob dieses das Allumgreifende, das Eigentliche wäre. Dieses ist die Stätte, die im Kosmos wie nichts ist, an der mit dem Menschen das Sein erwacht.

Aber dieser Kosmos ist das Dunkel des umgreifenden Seienden, in dem, aus dem, durch das geschieht, was wir sind, und was selber in seiner Herkunft unbegriffen ist. Dieses Dunkel zeigt als Ganzes uns nur den Vordergrundaspekt des von der Astronomie und Astrophysik erforschten leblosen Geschehens, das in seinen phantastischen Größen uns doch plötzlich kaum mehr ist, als ein Staubwölkchen im Zimmer, das durch Sonnenglanz leuchtet. Es muß der Kosmos unendlich mehr sein, als dieser Vordergrundaspekt der Erforschbarkeit, ein tieferes, als das ist, was sich begonnen hat zu enthüllen, nämlich das, was unser menschlich-geschichtliches Offenbarwerden aus sich hervorbringt.

Für unser Erdendasein ist jedoch ein anderer Abgrund erreicht. Mit der Zugänglichkeit des Planeten als eines Ganzen ist der räumliche Weg verschlossen. Bis dahin konnte der Mensch wandern, in unbekannte Fernen ziehen und konnte leben auf dem Hintergrund dieser Fernen, die im Grenzenlosen seinem Fuß doch zugänglich blieben, wenn es ihn forttrieb. Jetzt ist das Haus unseres Daseins abgeschlossen, in seiner Größe genau bekannt, für Plan und Tat als Ganzes ins Auge zu fassen. Aber dieses Ganze ist radikal isoliert im Weltall. Durch die Gegenwärtigkeit dieser Situation verdichtet sich gleichsam das Menschliche auf Erden. Es ist nach außen in einem geistig scheinbar leeren Weltraum, der ihm für immer unbetretbar erscheint, durch die Isolierung eine nur in sich bezogene Wirklichkeit des Sichverstehens. | Diese Isolierung im Kosmos ist eine reale Grenze der Geschichte. Bisher gehen nur leere Vorstellungen und unerfüllbare Möglichkeiten vergeblich darüber hinaus mit der Frage: Gibt es Leben und Geist, gibt es Vernunftwesen auch sonst in der Welt?

296

Man gibt *negative Antworten*:

a) Die unerläßlichen Lebensbedingungen sind in dem fast leeren, kältestarren, hier und dort in weitesten Entfernungen von glühenden Massen erfüllten Weltraum ein Zufall. Auf den anderen Planeten unseres Sonnensystems ist Leben entweder nicht möglich oder nur niederes pflanzliches Leben. Daß es in anderen Sonnensystemen Planeten gibt vom Charakter der Erde, ist nicht absolut ausgeschlossen, aber unwahr-

scheinlich wegen der zahlreichen Zufälle, die zusammenkommen müssen zu einem solchen Resultat (Eddington).¹⁰⁰

b) Die spezifischen Charaktere des Menschen, in der tiefen Auffassung durch die jüdisch-christliche Offenbarungsreligion, haben eine Einzigkeit; Gottes Schöpfung ist eine einzige und der Mensch ist Gottes Ebenbild; es kann nicht viele »Welten« geben (so das Christentum und so Hegel). Sowohl die Offenbarung, durch die der Mensch sich in seiner Nichtigkeit und Größe begreift, wie die natürliche Tendenz, aus der der Mensch sich als Zentrum und einzig fühlt, führen zu diesem Ergebnis.

Man gibt auch *positive Antworten*:

a) Mag es Zufall sein, so ist doch für diesen Zufall in der unendlichen Welt gleichzeitig und in der Zeitfolge Raum genug. Bei den Milliarden von Sonnen im Milchstraßensystem und bei den ungezählten Milchstraßensystemen außer dem unsrigen ist es gerade wahrscheinlich, daß der Zufall in seinen Kombinationen mehrere Male vorkommen kann.

b) Der Mensch hat zu allen Zeiten andere Vernunftwesen außer sich in der Welt angenommen: Dämonen, Engel, Sterngötter. Er hat sich solcher Art mit mythischen Verwandten umgeben. Die Welt war nicht leer. Mit der Verwandlung der Welt zu einem Mechanismus lebloser Massen ist diese Leere vollkommen. Daß nur der Mensch in der Welt Bewußtsein hat und denkt, ist bei voller Vergegenwärtigung wie unmöglich. Ist diese ungeheure Welt nur für den Menschen da? Nicht einmal alles Leben auf der Erde ist in bezug auf den Menschen zu begreifen. | Jedes ist für sich, und die lange Erdgeschichte war Leben ohne den Menschen.

297

c) Wäre der Mensch nicht allein, so wäre, könnte man vielleicht sagen, in den unendlichen Zeiten für die geistigen Wesen in der Welt Gelegenheit gewesen, sich in der Welt vernehmbar zu machen: die Welt wäre längst von irgendwoher »entdeckt« und neu sich entfaltendes Vernunftleben würde alsbald aufgenommen werden in eine Mitteilungsgemeinschaft des Kosmos, die ständig da ist. Aber aus der Welt kommt nur Lebloses zu uns.

Jedoch läßt sich ebensogut antworten: Wir sind ständig von den Strahlen dieser Mitteilung umgeben, wie von den Radiostrahlen, die wir auch nicht merken, wenn wir keinen Empfänger haben. Wir sind noch nicht so weit, die ständig durch den Kosmos sich verbreitenden Strahlen wahrzunehmen, die einer längst wirklichen kosmischen Gemeinschaft angehören. Wir fangen ja auf der Erde erst an. Der Augenblick des Erwachens hat begonnen. Warum sollten wir nicht eines Tages entdecken, was eine faktische Sprache in der Welt ist, zuerst sie ohne Verstehen auffangen, dann sie gleichsam entziffern wie die ägyptischen Hieroglyphen? Bis wir unablässig hören, was Vernunftwesen in der Welt etwa mitteilen, und bis wir fähig werden, zu antworten?

Jede nähere Ausmalung dieser Vorstellung ist gegenstandslos wie diese Vorstellung selbst, – etwa was die Entfernung von Lichtjahren für Folgen hätte für einen möglichen Austausch.

Alle Überlegungen dieser Art haben bis jetzt nur den einen Sinn, die Möglichkeit offen zu halten und die Situation des Menschen auf der Erde in seiner Isolierung fühlbar zu machen. Irgendwelche Folgen treten für uns nicht ein, solange jede Spur einer Realität von Vernunftwesen im Kosmos für uns fehlt. Wir können weder die Möglichkeit leugnen, noch mit der Wirklichkeit rechnen. Aber wir können uns bewußt werden der erstaunlichen, immer unruhig ergreifenden Tatsache: daß der Mensch in den unendlichen Räumen und Zeiten auf diesem kleinen Planeten erst seit sechstausend Jahren oder in überlieferter Kontinuität seit dreitausend Jahren zu sich gekommen ist im Fragen und Wissen, das wir Philosophieren nennen.

| Das ungeheure historische Phänomen dieses denkenden Bewußtseins und des Menschseins in ihm und durch es ist als Ganzes ein verschwindendes Geschehen im Weltall, ganz neu, ganz augenblicklich, gerade eben beginnend – und doch für sich von innen gesehen schon so alt, als ob es das Weltall umgriffe.

298

| 2. GRUNDSTRUKTUREN DER GESCHICHTE

299

Die Geschichte des Menschen ist herausgehoben aus der übrigen Welt durch eine eigene Seinsweise. Ihr entspricht innerhalb der Wissenschaften ein eigentümliches Erkennen. Wir greifen zwei Grundcharaktere der Geschichte heraus.

a. Das Allgemeine und das Individuum

Wenn wir die Geschichte in allgemeinen Gesetzen fassen (in Kausalzusammenhängen, Gestaltgesetzen, dialektischen Notwendigkeiten), so haben wir mit diesem Allgemeinen nie die Geschichte selbst. Denn die Geschichte ist in ihrem Individuellen etwas schlechthin Einmaliges.

Was wir Geschichte nennen, ist äußerlich, was in Raum und Zeit an seinem bestimmten Ort geschieht. Das aber gilt von aller Realität. Die Naturwissenschaft erkennt zwar grundsätzlich alles materielle Geschehen nach seinen allgemeinen Gesetzen, nicht aber, warum etwa der Schwefel in Sizilien in Anhäufungen vorkommt, überhaupt nicht den Grund der faktischen Verteilung der Materie im Raum. Die Grenze der naturwissenschaftlichen Erkenntnis ist die individualisierte Realität, die nur beschrieben, nicht begriffen werden kann.

In Raum und Zeit lokalisiert sein, Individuum sein, diese Kennzeichen aller Realität, genügen aber nicht zur Kennzeichnung der Individualität in der Geschichte. Was

sich wiederholt, was als Individuum durch ein anderes ersetzbar ist, was als Fall eines Allgemeinen gilt, das alles ist als solches noch nicht Geschichte. Um Geschichte zu sein, muß das Individuum einmalig, unersetzlich, einzig sein.

Diese Weise der Einmaligkeit gibt es für uns nur im Menschen und seinen Schöpfungen, in allen anderen Realitäten nur, soweit sie auf den Menschen bezogen sind, ihm Mittel, Ausdruck, Zweck werden. Der Mensch ist noch nicht als Naturwesen, sondern erst als geistiges Wesen Geschichte.

300 In der Geschichte sind wir uns als wir selbst zugänglich, aber in dem, was uns das Wesentliche ist, nicht mehr als Forschungs|gegenstand. Forschungsgegenstand können zwar auch wir uns werden als Natur, als Fall eines Allgemeinen, als reale Individuen. In der Geschichte aber begegnen wir uns als Freiheit, als Existenz, als Geist, als Ernst des Entschlusses und als Unabhängigkeit von aller Welt. In der Geschichte spricht uns an, was in der Natur uns nicht anspricht, das Geheimnis der Sprünge in der Freiheit und des Offenbarwerdens des Seins im menschlichen Bewußtsein.

* * *

Unser Verstand neigt dazu, das bestimmt Gedachte und Vorgestellte für das Sein selbst zu halten und es in diesem Gemeinten gleichsam zu haben; so in der Geschichte das Individuum, welches nur in Hinsichten des Allgemeinen gedacht wird.

Geschichtlich aber ist noch nicht das Individuum, weil es mit Namen genannt wird als Realität an seinem Orte in Raum und Zeit, und noch nicht das Allgemeine, das in solchen Individuen erscheint, und zwar als allgemeines Gesetz, als typische Gestalt, als allgemeingültiger Wert. Wir geraten jedesmal wie in eine Falle, wenn wir in diesem Allgemeinen das Geschichtliche selbst zu sehen meinen.

Das Geschichtliche ist vielmehr das Einzige, Unersetzliche, – noch nicht das bloß reale Individuum, das vielmehr vom eigentlich geschichtlichen Individuum durchdrungen, verzehrt, verwandelt wird, – noch nicht das Individuum als Gefäß des Allgemeinen oder als Repräsentant für ein Allgemeines, vielmehr die dies Allgemeine erst beseelende Wirklichkeit. Es ist das Selbstseiende, das verbunden ist mit dem Ursprung alles Seienden, in seinem Selbstbewußtsein sich seiner in diesem Grunde gewiß.

Dieses geschichtliche Individuum zeigt sich nur der Liebe und der in der Liebe erwachsenden Anschauungskraft und Hellsicht. Ganz gegenwärtig in der Liebe wird das einzige Individuum ins Unendliche offenbar für das von der Liebe geführte Wissenwollen. Es zeigt sich in Erscheinungen, die unabsehbar auch anders werden. Es ist als geschichtliches Individuum wirklich und doch für das bloße Wissen zugleich als solches nicht da.

301 Der Liebe zum geschichtlichen Individuum wird zugleich der Grund des Seins fühlbar, dem es verbunden ist. In der Unendlichkeit des geliebten Individuums wird die Welt offenbar. Daher | erfährt die echte Liebe die Erweiterung und Steigerung durch sich selbst, breitet sich aus auf alles geschichtlich Seiende, wird Liebe zum Sein selbst in seinem Ursprung. So wird der liebenden Anschauung offenbar, wie das Sein, dieses

eine einzige ungeheure Individuum, in der Welt geschichtlich ist. Aber es zeigt sich nur in der Geschichtlichkeit der Liebe eines Individuums zu einem Individuum.

Dem Sein der Geschichte entspricht die Besonderheit geschichtlicher Erkenntnis. Die historische Forschung schafft die Voraussetzungen an realer Einsicht, durch die und an deren Grenzen uns aufgehen kann, was der Forschung selbst nicht mehr zugänglich ist, woher sie aber geführt wird in der Wahl ihrer Themen, ihrer Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem. Auf dem Wege über das immer Allgemeine unserer Erkenntnis zeigt die Forschung an ihrer Grenze das unersetzliche Individuelle der Geschichte als das niemals Allgemeine. Das Ansichtigwerden dieses Individuellen verbindet uns mit ihm auf einer über die Erkenntnis hinaus liegenden, doch nur durch Erkenntnis erreichbaren Ebene.

Was wir als geschichtlich Besonderes zu eigen gewinnen, läßt uns voranschreiten zur Gesamtgeschichte als zu einem einzigen Individuum. Alle Geschichtlichkeit wurzelt im Grunde dieser einen umfassenden Geschichtlichkeit.

b. Das Übergangsein der Geschichte

In der Geschichte ist jeden Augenblick die Natur noch gegenwärtig. Sie ist die Realität, die trägt, ist das Sichwiederholende, das Dauerhafte, nur sehr langsam wie alle Natur bewußtlos sich Verändernde. Wo aber der Geist auftritt, ist Bewußtsein, Reflexion, unaufhaltsame Bewegung in der Arbeit mit sich selbst, an sich selbst in einer unabschließbaren Offenheit des Möglichen.

Je entschiedener das einmalige Einzige, je weniger identische Wiederholbarkeit da ist, desto eigentlicher ist die Geschichte. Alles Große ist Erscheinung im Übergang.

Ist die Geschichte das Offenbarwerden des Seins, so ist die Wahrheit in der Geschichte jederzeit gegenwärtig und doch nie vollendet, sondern immer in der Bewegung. Sie ist verloren, wo sie sich zum endgiltigen Besitz geworden glaubt. Je radikaler die Bewegung, aus desto größerer Tiefe kann die Wahrheit erscheinen. Die größten geistigen Werke sind daher solche des Übergangs, an der Grenze der Zeitalter. Einige Beispiele:

Die griechische Tragödie steht am Übergang vom Mythos zur Philosophie. Noch mythenschaffend aus der uralten Substanz der Überlieferung, sie im Bilde vertiefend, leben die Tragiker trotz ihrer ursprünglichen Anschauung schon fragend und deutend. Sie steigern den Gehalt und sind auf dem Wege, auf dem er aufgelöst wird. So sind sie die Schöpfer der tiefstinnigsten Gestaltungen des Mythos und sind zugleich das Ende des Mythos als allumgreifender Wahrheit.

*Die Mystik Eckharts*¹⁰¹ war so unbefangenen wagemutig, weil sie beides war, kirchengläubig und Ursprung der neuen freien Vernunft. Sie geriet noch nicht ins verderbliche Spiel verantwortungsloser Widersinnigkeiten, hatte keinen zerstörenden Antrieb, und öffnete, weil aus den Möglichkeiten des weitesten, dem Gedanken keine

Grenzen setzenden Menschen lebend, den Weg sowohl zur tiefsten Einsicht wie zur Zersetzung der Überlieferung.

Die Philosophie des deutschen Idealismus von Fichte und Hegel bis zu Schelling stand auf dem Übergang vom Glauben zur Gottlosigkeit. Die Goethezeit lebte eine ästhetische Religion im strahlenden Glanze des Verstehens aller Tiefen des Geistes, genährt aus der vergangenen Substanz christlichen Glaubens, die dann in den Nachfolgenden verloren ging.

Analog würde aus dem Übergang zu begreifen sein Plato oder Shakespeare oder Rembrandt. Übergang in diesem Sinne sind ganze Zeitalter – vor allem die Jahrhunderte der Achsenzeit sechshundert bis dreihundert vor Christus.

Übergang aber ist immer. Die Tiefe der Bewegung eines Übergangs bringt die höchste Klarheit von Sein und Wahrheit. Die Abschwächung des Übergangs zu scheinbarer Dauer eines Bestehens läßt mit dem Sinn für die Zeit auch das Bewußtsein absinken und den Menschen in den Schlaf äußerlichen Wiederholens, in Gewohnheit und Natur verfallen.

Die größten Erscheinungen der Geistesgeschichte sind als Übergang Abschluß und Anfang zugleich. Sie sind ein Zwischensein als ein nur an ihrem geschichtlichen Ort ursprünglich | Wahres, das dann für die Erinnerung unersetzliche Gestalt bleibt, aber unwiederholbar und unnachahmbar ist. Die menschliche Größe scheint unter den Bedingungen solchen Übergangs zu stehen. Und darum ist ihr Werk, obgleich die Zeit überwindend in das zeitlose Gebilde, doch für die Nachkommenden nie die Wahrheit, mit der wir identisch werden können, wenn wir auch selbst an ihr entzündet und durch sie in Bewegung gebracht sind.

Vollendete Wahrheit und das aus der Tiefe des Seins sich selber helle Leben möchten wir wohl irgendwo in der Geschichte sehen. Aber wo wir es zu sehen glauben, verfallen wir an Illusionen.

Die Romantik imaginierte eine Vorzeit, in der die Höhe des Menschseins ein Leben mit Gott war, für uns unüberliefert außer in deutbaren Spuren, ein erregendes Schweigen. Damals war die Wahrheit. Wir erhaschen im Verlöschen ein letztes Licht. Alle Geschichte erscheint von daher wie das Verlieren eines ursprünglichen Kapitals. – Wo jedoch die empirische Forschung die Vorzeit in Resten wiederentdeckt, da findet sie keine Bestätigung solcher Träume. Jene Vorzeiten waren roh, der Mensch unendlich abhängig und preisgegeben. Menschsein ist uns faßlich erst durch das, was Geist und mitteilbar wird.

Aber auch in der Folge der Erscheinungen, von denen wir geschichtliche Kunde und wirkliche Anschauung haben, ist nirgends die absolute Vollendung (außer in der Kunst, aber hier in Spiel und Symbol). Alles Große ist Übergang, auch gerade das seinem Sinne und seiner Absicht nach den ewigen Bestand Verzeichnende. Die geistige Schöpfung des Mittelalters, die sich in dem System des Thomas und der Dichtung Dantes¹⁰² vollendet, noch aus ganzem Glauben, ist doch das Bild dessen, was im Augenblick, als es gedacht wurde, schon gewesen und unwiederbringlich verloren war. In

dem Übergang stellten Menschen, die noch darin lebten, aber schon unter der Bedrohung eines neuen Zeitalters, die Welt hin, die ausklang und deren Idee – denn Wirklichkeit war sie so niemals – sie für immer befestigten.

Es gibt keinen menschlichen Bestand von Dauer und vielleicht am wenigsten dort, wo man ihn will. Die Wahrheit, durch die das Sein bewußt wird, erscheint in der Zeit. Die Zeitlichkeit ist gehaltvoll durch dieses Erscheinen, im Nichthaltenkönnen und | Verschwinden. Wesentliche Wiederholung ist daher Leben aus gegenwärtigem Ursprung in Kommunikation mit der Wahrheit des Vergangenen – als dem Weg zum einen Ursprung von Allem. Leere Wiederholung dagegen ist die bloße Wiederholung einer Erscheinung in Nachahmung ohne Verwandlung aus eigenem Ursprung. Fortschritt gibt es nur im Verstandeswissen – eine Bewegung, die an sich bloße Chance ist sowohl zur Vertiefung wie zur Verflachung des Menschen, auch sie ein Moment der unablässigen Bewegung in der Zeit, nicht der Sinn der Bewegung selbst.

304

Nur das ist das Wesentliche in der Geschichte, daß in ihr der Mensch zu erinnern und damit, was war, als Faktor des Kommenden zu bewahren vermag. Für ihn gewinnt die Zeit den einmaligen Sinn der Geschichtlichkeit, während die Natur des Daseins die ständige Wiederholung des Gleichen ist, das sich ändert in sehr langen Zeiträumen, nur bewußtlos, wir wissen nur zum geringsten oder gar nicht warum.

Das Bestehende – sei es Ordnung oder anarchisches Chaos –, das durch die Zeit Dauernde, für das die Zeit gleichgültig wird, verliert alsbald den geschichtlichen Gehalt.

Alle Erscheinung eigentlicher Wahrheit ist aber verwandt im Ursprung, in jenem Bestehen, das nicht Dauer in der Zeit, sondern zeittilgende Ewigkeit ist. Diese Wahrheit treffe ich nur je in der Gegenwart, je im eigenen Übergang, nicht im Verstehen und nicht im Nachahmen und nicht im identischen Nocheinmal einer gewesenen Erscheinung.

Geschichtlich ist auch der Übergang ein je besonderer. Es ist die Frage: welcher Übergang macht gerade diese Weise der Seinsoffenbarkeit möglich? Nur auf solche Ermöglichkeiten läßt sich hinweisen angesichts der großen Übergangszeiten der Vergangenheit.

Grundzug der Geschichte also ist: Sie ist schlechthin Übergang. Ihr eignet nicht wesentlich Dauerndes – alles Dauernde ist ihr Grund und ihr Material und ihr Mittel. Dazu gehört die Vorstellung: Irgendwann ist das Ende der Geschichte, der Menschheit, wie einst ihr Anfang war. Das letzte – sowohl Anfang wie Ende – ist uns praktisch so fern, daß es nicht fühlbar für uns ist, aber von daher kommt ein alles überschattender Maßstab.

| 3. DIE EINHEIT DER GESCHICHTE

Einleitung

Die Geschichtlichkeit des Menschen ist sogleich vielfache Geschichtlichkeit. Aber die vielfache steht unter der Forderung des Einen. Dieses ist nicht die Ausschließlichkeit des Anspruchs einer Geschichtlichkeit, die einzige zu sein und über alle anderen zu herrschen, sondern es muß für das Bewußtsein erwachsen in der Kommunikation des vielfach Geschichtlichen als die absolute Geschichtlichkeit des Einen.

Es ist die Einheit der Menschheitsgeschichte, auf die alles, was Wert und Sinn hat, bezogen scheint. Wie ist aber diese Einheit der Menschheitsgeschichte zu denken?

Die Erfahrung scheint zunächst gegen die Einheit zu sprechen. Die historischen Erscheinungen sind unermesslich in ihrer Zerstreutheit. Es gibt viele Völker, viele Kulturen und in jeder wieder eine Endlosigkeit von eigentümlichen geschichtlichen Tatbeständen. Überall auf der Erdoberfläche hat der Mensch, wo irgend ein Leben für ihn möglich war, sich angebauet und zur besonderen Erscheinung gebracht. Es scheint ein Vielerlei, das nebeneinander und nacheinander wächst und vergeht.

Den Menschen so zu betrachten, heißt ihn wie die Mannigfaltigkeit des Pflanzenreichs beschreiben und ordnen. Es ist die Zufälligkeit eines Vielen, das als Gattung »Mensch« gewisse typische Grundzüge und darin wie alles Lebendige Abweichungen innerhalb eines Spielraums der Möglichkeiten zeigt. Solche Naturalisierung des Menschen aber läßt das eigentliche Menschsein verschwinden.

306 Denn in aller Zerstreutheit der Erscheinung des Menschen ist das Wesentliche, daß Menschen sich angehen. Wo sie sich begegnen, haben sie Interesse für einander, stehen sich in Antipathie und Sympathie gegenüber, lernen von einander, tauschen aus. Es ist in der Begegnung wie ein Sichwiedererkennen des einen im anderen, und darin ein Sichaufsichselbststellen gegen den anderen, der als er selbst anerkannt wird. In diesem Begegnen erfährt der Mensch, daß er, wie immer er in seiner Besonderheit | sein mag, sich mit allen anderen auf Eines bezieht, das er zwar nicht hat und kennt, das ihn aber unmerklich führt oder in Augenblicken mit einem alle überkommenden Enthusiasmus ergreift.

So gesehen ist die Erscheinung des Menschen in der Zerstreutheit der Geschichte eine Bewegung zum Einen – ist sie vielleicht die Herkunft aus Einem Grunde – ist in jedem Falle kein Dasein, das in der Zerstreutheit des Vielfachen sein letztes Wesen zeigt.

a. Auf Einheit deutende Tatbestände

1. Einheit der menschlichen Artung

Wir haben etwa folgende triviale Vorstellung vom Menschsein in der Geschichte: Der Mensch ist ein Ganzes von Anlagen. Jederzeit werden unter den besonderen Bedingungen Teile seiner Kräfte, Begabungen, Antriebe verwirklicht, andere schlummern unerweckt. Da aber der Mensch in der Potenz immer derselbe ist, bleibt jederzeit auch alles möglich. Die wechselnde Entfaltung seiner Teile bedeutet keine Wesensverschiedenheit, sondern Erscheinungsverschiedenheit. Im Zusammennehmen aller Erscheinungen als verschieden starker Entwicklung gemeinsamer Möglichkeiten zeigt sich erst das Ganze des Menschseins.

Auf die Frage, ob die Artung des Menschen in den wenigen Jahrtausenden der Geschichte sich verwandelt habe, oder ob in dieser Zeit der Mensch im Wesen gleichgeblieben sei, wird geantwortet, daß keine Tatbestände vorliegen, die eine solche Verwandlung beweisen. Alle Veränderungen seien vielmehr zu begreifen durch Auslese des schon Vorhandenen. Das in der Anlage dauernd und unveränderlich Gegebene trete vermöge wechselnder Auslese jeweils nach ganz anderen Richtungen in die Erscheinung. Jeweils würden diejenigen Menschen sichtbar, erfolgreich und dann zur Überzahl, die gewissen Bedingungen dieser Gesellschaft und ihrer Situationen durch ihre Eigenschaften Genüge leisten. Die Zustände seien dadurch charakterisiert, welche Menschenartung sie förderten. Mit dem Wechsel der Zustände verändere sich die Auslese, und früher verborgene Artungen, | lange zurückgedrängt und durch negative Auslese gering an Zahl geworden, treten nun hervor. Es zeigt sich das wechselnde Offenbarwerden des gleichen Wesens unter immer anderen Bedingungen, mit anderer Auslese.

307

Jedoch, so ist diesen Gedankengängen zu erwidern, das Ganze des Menschseins ist auf keine Weise als Totalität der menschlichen Anlagen vor Augen zu stellen. Es gibt nicht den Menschen, der alles Menschliche ist oder sein kann, weder in der Wirklichkeit noch in dem Entwurf einer Vorstellung von ihm.

Weiter ist einzuwenden, daß die Wesensverschiedenheit der natürlich mitgegebenen individuellen Artung elementar ist. Zumal angesichts der schon im frühesten Kindesalter sich zeigenden Eigenschaften und Charakterzüge wird die Zwangsläufigkeit der Anlage sichtbar, der der Mensch nicht entrinnen kann. Durch sie ist er in seiner Artung abgründig verschieden.

Diese Vorstellungen und Einwände treffen sämtlich etwas Richtiges, aber sie genügen nicht, um den Menschen zu erreichen.

* * *

Um die Einheit des Menschseins zu treffen, die in der Geschichte sich zeigt, muß die biologisch-psychologische Ebene der Betrachtung überschritten werden.

Worin liegt die Einheit des bleibenden Wesens des Menschen, durch das überhaupt erst Verstehbarkeit zwischen uns und unser Zueinandergehören möglich ist? Immer wieder wird an der Einheit gezweifelt. Denn es ist in aller Geschichte ein Wandel des menschlichen Wissens, Bewußtseins und Selbstbewußtseins. Es ist ein Hervorgehen und Versinken geistiger Möglichkeiten, ein Fremderwerden und schließlich Unverständlichwerden. Ist trotzdem Einheit darin? Jedenfalls als der uneingeschränkte Wille zum Verstehen.

308 Wenn diese Einheit nicht aus der biologischen Anlage zu begreifen ist, weil ihr Sinn im Biologischen gar nicht berührt werden kann, so muß sie einen anderen Grund haben. Was mit diesem Ursprung gemeint ist, das ist nicht eine biologische Artung und Abstammung aus einer Wurzel, sondern das Menschsein als Einheit aus höherem Ursprung. Nur im Symbol ist er für die Vorstellung vor Augen zu bringen: im Gedanken | der Schöpfung des Menschen durch die Gottheit nach ihrem Bilde und des Sündenfalls.

Dieser Ursprung, der uns Menschen insgesamt verbindet, uns zueinander drängt, die Einheit uns ebenso sehr voraussetzen wie suchen läßt, ist als solcher weder zu wissen noch anzuschauen, noch als empirische Wirklichkeit vor uns.

Der Einwand gegen die Einheit durch Hinweis auf die angeborenen, außerordentlichen, im Leben sich abstoßenden, scheinbar radikal trennenden Verschiedenheiten der Artung der einzelnen Menschen und Völker ist falsch, wenn er die in der letzten Wurzel gelegene Verschiedenheit des Wesens der Menschen behaupten will, derart, daß eine unüberbrückbare Kluft Menschen trennen müsse. So sehr in der Erscheinung die trennenden Abgründe empfunden werden und der Kampf zwischen Wesensverschiedenen stattfindet oder die Gleichgiltigkeit des Aneinandervorbeigehens, so sehr ist doch auch das mögliche Verbindende, in der Tiefe Schlummernde unüberhörbar. Das Umgreifende bleibt die Wirklichkeit über alle bestimmt gewordene Wirklichkeit hinaus. Es ist nie abzusehen, was unter neuen Bedingungen in neuen Situationen erweckt wird. Niemand kann unter einen Menschen einen Strich machen, als ob er berechnen könne, was diesem möglich und was ihm nicht möglich sei. Noch weniger können Völker oder Zeitalter endgiltig bestimmt werden. Was von Völkern und Zeitaltern als einem Ganzen charakterisierbar ist, ist nie absolut herrschend. Denn es ist jederzeit noch anders möglich. Was dem Einzelnen oder kleinen Kreisen gelingt, braucht keineswegs allgemein aufgenommen und zu einem Charakterzug des gesamten Volkes und seiner Kultur zu werden und gehört doch zu ihm. Aristarch's Astrologie (die kopernikanische Welt) blieb in Griechenland wirkungslos, so wie Amenemhope's Weisheit und Gottesglaube in Ägypten. So oft ist das Hohe wie abseits, unverstanden, isoliert, und nur äußerlich aus jeweils besonderen zufälligen Gründen zu wirkungslosem Ruhm oder zu Wirkung aus Mißverständnis und Verkehrung gekommen. Man kann zweifeln an der eigentlichen Wirkung Platons in Griechenland, Kants in Deutschland, außer in einem schmalen, allerdings großartigen geistigen Strom.

* * *

| Die Einheit also, auf die hin der Mensch lebt, wenn er eigentlich geschichtlich wird, kann nicht in einer Einheit biologischer Abstammung ihren Grund haben, sondern nur in dem höheren Ursprung, der den Menschen unmittelbar aus der Hand der Gottheit werden läßt. Diese Einheit des Ursprungs ist nicht der Bestand eines Soseins. Vielmehr ist sie die Geschichtlichkeit selber. Das zeigt sich in Folgendem: 309

1) Die Einheit des Menschen in der Bewegung seiner Verwandlungen ist nicht eine ruhende Einheit bestehender und nur wechselweise realisierter Eigenschaften. Der Mensch ist in der Geschichte durch Bewegung geworden, die nicht Bewegung seiner natürlichen Artung ist. Als Naturwesen ist er seine gegebene Artung im Spielraum ihrer Variationen, als geschichtliches Wesen greift er aus seinem Ursprung über diese Naturgegebenheit hinaus. Aus diesem Ursprung muß er zur Einheit drängen, die alle verbindet. Das ist ein Postulat: ohne diese Einheit würde ein Verständnis nicht möglich sein, wäre ein Abgrund zwischen Wesensverschiedenem, wäre eine verstehende Geschichte unmöglich.

2) In der Erscheinung der einzelnen Menschen liegt ein in der bestimmten Wirklichkeit sich ausschließender Charakter. Der Mensch kann als Einzelner nicht vereinen, was er aus wesensverschiedenen Ursprüngen verwirklicht, etwa der Heilige und der Held.

Der Mensch, auch der einzelne Mensch, ist vom Ursprung her der Möglichkeit nach alles, der Wirklichkeit nach ein Einzelnes. Aber darin ist er nicht beschränkter Teil, sondern geschichtlich, eigener Ursprung, anderem geschichtlichen Ursprung zugewandelt im Bewußtsein des einen, alle verbindenden geschichtlichen Grundes.

Der einzelne Mensch ist nie ein kompletter, nie ein idealer Mensch. Es kann im Prinzip den kompletten Menschen nicht geben, denn alles, was er ist und verwirklicht, ist wieder durchbrechbar und wird durchbrochen, ist offen. Der Mensch ist kein fertiges und kein vollendbares Wesen.

3) In der Geschichte tritt in einmaligen Schöpfungen, Durchbrüchen, Verwirklichungen zu Tage, was unwiederholbar und unersetzbar ist. Weil diese schöpferischen Schritte auf keine | Weise kausal begriffen, nicht als notwendig abgeleitet werden können, sind sie wie Offenbarungen aus anderer Quelle als aus dem Lauf des bloßen Geschehens. Aber wenn sie da sind, dann begründen sie das Menschsein, das folgt. Von ihnen her gewinnt der Mensch sein Wissen und Wollen, seine Vorbilder und Gegenbilder, seine Maßstäbe, seine Denkungsart und seine Symbole, seine innere Welt. Sie sind Schritte zur Einheit, weil angehörend dem einen sich verstehenden Geiste, an alle sich wendend. 310

2. Das Universale

Die Einheit der Menschheit scheint eindrucksvoll in der Tatsache, daß ähnliche Grundzüge der Religion, der Denkformen, der Werkzeuge, der gesellschaftlichen Formen auf der ganzen Erde wiederkehren. Die Ähnlichkeit der Menschen bei aller

Verschiedenheit ist groß. Die psychologischen und soziologischen Tatbestände sind derart, daß überall Vergleich möglich ist, und daß eine Menge von Regelmäßigkeiten feststellbar sind, welche Grundstrukturen des Menschseins in psychologischer und soziologischer Hinsicht zeigen. Gerade durch Beobachtung des Gemeinsamen wird aber auch das Abweichende erst klar, mag es aus spezifischen Artungen der Menschen, aus historischen Situationen und Ereignissen begriffen werden. Richtet man den Blick auf das Universale, so wird man die Übereinstimmung im Wesentlichen finden, und die Besonderheiten als lokal begreifen, sie haften an Ort und Zeit.

Dieses Universale aber kann gerade nicht die eigentliche Einheit der Menschheit ausmachen. Im Gegenteil. Richtet man den Blick auf die Tiefe der sich offenbarenden Wahrheit, so wird man innerhalb des Besonderen das geschichtlich Große finden. Im Universalen aber das Allgemeine, das ungeschichtlich Gleichbleibende, das gleichsam das Wasser des Tatsächlichen und des Richtigen ist.

311 Wenn zwischen fernsten Kulturen ein gemeinsamer Besitz der Grundbestand des Menschseins ist, so ist es doch gerade erstaunlich und wichtig, daß immer auch Abweichungen sind, wo man ein schlechthin Universales zu finden glaubte, – daß irgendwo fehlt, was den Menschen sonst eignet, und daß das schlechthin Universalis auch immer einen abstrakten Charakter hat, eine Einförmigkeit.

Was am Maßstab des Universalen eine bloße Besonderung ist, das kann gerade die Erfüllung eigentlicher Geschichtlichkeit sein. Die Einheit der Menschheit kann erst in der Bezogenheit dieses geschichtlich Besonderen aufeinander gründen, das nicht wesentlich Abweichung, sondern vielmehr positiv ursprünglicher Gehalt ist, nicht Fall eines Allgemeinen, sondern Glied der einen umfassenden Geschichtlichkeit der Menschheit.

3. Der Fortschritt

Im Wissen und im technischen Können geht der Weg voran, ein Schritt folgt dem anderen, das Erworbene kann identisch weitergegeben werden, wird Eigentum aller. Damit geht durch die Geschichte der einzelnen Kulturen und aller Kulturen eine Linie wachsenden Erwerbes, aber begrenzt auf das unpersönliche, allgemeingiltige Wissen und Können des Bewußtseins überhaupt.

Die Weltgeschichte läßt sich in diesem Bereich als eine Entwicklung in aufsteigender Linie auffassen, zwar mit Rückschlägen und Stillständen, aber im Ganzen mit ständiger Vermehrung des Besitzes, zu dem Menschen und Völker ihren Beitrag geben, der, seinem Wesen nach allen Menschen zugänglich, auch zum Besitz aller wird. Man sieht historisch die Stufen dieses Fortschritts und steht gegenwärtig auf dem höchsten Punkt. Das aber ist nur eine Linie im Ganzen. Das Menschsein selbst, das Ethos des Menschen, seine Güte und Weisheit machen keinen Fortschritt. Kunst und Dichtung sind wohl allen verständlich, aber nicht allen eigen, sondern sind gebunden an Völker und ihre Zeitalter in je einmaliger unübertrefflicher Höhe.

Einen Fortschritt gibt es daher im Wissen, im Technischen, in den Voraussetzungen neuer menschlicher Möglichkeiten, aber nicht in der Substanz des Menschseins. Ein Fortschritt im Substantiellen wird durch die Tatsachen widerlegt. Die höchststehenden Völker sind zugrunde gegangen, sind minderwertigen erlegen. Kulturen sind von Barbaren zerstört worden. Die physische Vernichtung höchststehender Menschentypen durch die erdrückenden Realitäten der Masse ist ein Grundphänomen der | Geschichte. Der sich am meisten vermehrende Durchschnitt, das Anwachsen von 312 gedankenlosen Bevölkerungen triumphiert kampflos durch bloßes Massendasein über das geistig Höhere. Es gibt ständig die Gegenauslese von Minderwertigen, z. B. in Zuständen, wo List und Brutalität dauerhafte Vorteile versprechen. Man neigt zu dem Satze: alles Hohe geht zu Grunde, alles Minderwertige dauert.

Gegen solche Verallgemeinerung läßt sich hinweisen auf die Wiederkehr des Großen,¹⁰³ auf das Echo des Großen, auch wenn es Jahrhunderte und länger schweigt. Aber wie brüchig, wie fraglich und unverlässlich ist diese Dauer!

Man sagt, es seien nur Rückschläge, nur zufälliger Ruin. Auf die Dauer sei doch der substantielle Fortschritt das Glaubwürdige. Aber gerade diese Zufälle, diese Zerstörungen sind das jedenfalls im Vordergrund überwältigende Grundgeschehen der Geschichte.

Man sagt: wie es bisher gewesen sei, so brauche es nicht zu bleiben. Es liegt an uns, es besser zu lenken, den Fortschritt gegen die Zufälle und die Blindheit zu erzwingen. Aber das ist die Utopie des Machenkönnens, des Züchtens dort, wo das Menschsein selbst in Frage steht, dort, wo man nie den Gegenstand weiß, übersehen und in die Hand nehmen kann.

Man sagt: der Ruin sei die Folge der Schuld. Wenn wir nur sühnen und uns in einem reinen Leben bewähren, dann wird es anders. In der Tat, das ist das Mahnwort seit den alten Propheten, – aber wir wissen nicht, auf welchen Wegen, wann und wie aus dem sittlich reinen Leben das Gute einer Weltordnung folgt. Wir dürfen die Realität nicht verleugnen, daß das sittlich Gute keineswegs als solches Erfolg hat, – und auch nicht um des Erfolges willen getan wird. Aber das sittlich Gute, das die Verantwortung für den Erfolg und die Folgen in sich aufnimmt, bleibt die einzig große Chance.

Der Fortschritt bringt wohl eine Einheit im Wißbaren, aber nicht die Einheit der Menschheit. Die Einheit der allgemein giltigen und sich, wo sie gefunden ist, gleichbleibenden Wahrheit in ihrem endlosen Fortschritt, wie sie allein in Wissenschaft und Technik auftritt, diese allgemein mitteilbare und übertragbare, nur an den Verstand sich wendende Wahrheit ist nicht die Ein|heit der Menschheit. Dieser Fortschritt bringt eine Einheit des Verstandes. Er verbindet die Menschen im Verstand, so daß sie mit einander rational diskutieren können, aber auch fähig sind, sich mit den gleichen Waffen der Technik gegenseitig zu vernichten. Denn der Verstand verbindet nur das Bewußtsein überhaupt, nicht die Menschen. Er bringt keine echte Kommunikation und keine Solidarität. 313

4. Die Einheit in Raum und Zeit

Die Einheit des Menschen erwächst aus der Gemeinsamkeit des Naturbodens (der Einheit des Planeten) und der Gemeinsamkeit der einen Zeit.

Es wächst im Laufe der Geschichte – mit Rückschlägen – der Verkehr. Die Vielheit des Naturgegebenen, die Mannigfaltigkeit der Völker und Länder besteht lange in beziehungslosem Nebeneinander. Der Weg des Verkehrs verbindet sie, läßt Stämme zu Völkern und Völker zu Völkerkreisen, Länder zu Kontinenten sich zusammenschließen und wieder zerfallen, die Menschen der verschiedenen Völker sich ansichtig werden und wieder vergessen, bis der Augenblick der bewußten und faktischen Beziehung aller zu allen beginnt und der Verkehr – im realen Vollzug oder im kämpfenden Abbruch – ununterbrochen wird. Die Menschheitsgeschichte als ständiger gegenseitiger Austausch in der Einheit des Verkehrs beginnt.

Die Menschen hatten längst die Erdoberfläche mit Ausnahme von Polargegenden, Wüste und Hochgebirge in Besitz genommen, wandernd in vielen Tausenden von Jahren. Die Menschheit war immer beweglich. Erstaunliche Fahrten sind an der Schwelle der Geschichte gemacht worden. Die Normannen kamen nach Grönland und Amerika, die Polynesier über den ganzen Stillen Ozean, die Malayen bis Madagaskar. Die Sprachen sowohl Negerafrikas wie Amerikas sind je unter sich so nah verwandt, daß sie auf ständigen Verkehr innerhalb dieser Kontinente deuten. Die Erfindungen, Werkzeuge, Vorstellungen, Märchen haben in urgeschichtlichen Zeiten ihre weiten Wanderungen gemacht, indem sie immer im nahen, wie von der einen Hand in die andere, weitergegeben wurden. Seit langen Zeiten isoliert war | nur Australien und vielleicht Amerika, aber auch diese nicht absolut (Parallelen zwischen Ostasien und Mexiko sind verblüffend). Isolierung heißt nicht, daß nie ein anderer Mensch dahin verschlagen wurde, sondern heißt, daß eine fühlbare Wirkung des Fremden nicht geschah.

Im Laufe der Geschichte bildeten sich große Imperien, die für eine Weile die Berührung der Menschen innerhalb ihrer Reiche steigerten. Dann zerfielen sie wieder, die Straßen des Verkehrs wurden unterbrochen, die Beziehungen abgerissen, das Wissen von der Existenz der anderen vergessen. Es gab Völker, die sich zeitweise gegen außen abschlossen, wie Ägypten, Japan, China, aber jede Aufrichtung einer Mauer wurde schließlich wieder durchbrochen.

Seit fünfhundert Jahren haben die Europäer die gesamte Erde in ihr Verkehrsnetz gezogen. Sie brachten ihre Zivilisation überall hin und nahmen sich Güter der Zivilisation, die sie nicht besaßen. Sie brachten ihre Haustiere, Nutzpflanzen, Waffen, ihre Produkte und Maschinen, ihre Sitten und ihren Glauben und alles Unheil ihrer Welt, sie holten sich die Kartoffel, den Mais, das Chinin, Kakao, Tabak, die Hängematte usw. Sie zuerst machten die Erdeinheit bewußt, den Verkehr planmäßig, dauernd und zuverlässig.

Dieser Verkehr bedeutet ein ständiges Zusammenwachsen der Menschen, ein Hervorbringen der Einheit im Einswerden des Planeten für das Bewußtsein und schließlich für das Handeln der Menschen.

Eine Einheit der ältesten Geschichte der Kulturentwicklung von einer Stelle der Erde aus ist nicht zu sehen. Soweit der empirische Blick reicht, ist vielmehr die Zerstreuung der Menschen, sind die vielen Versuche sichtbar und dann das Angeregtwerden durch Berührung der Menschen und Kulturen, die Entwicklung durch Überlagerung verschiedener Kulturen und Völker infolge von Eroberungen, die nivellierende oder auch zum Außerordentlichen treibende Bedeutung der Mischungen. Immer ist das Geschehen schon geschichtlich durch Verkehr, ist Hindrängen zur Einheit, nicht Hervorgehen aus einer ursprünglich gegebenen Einheit.

Die Einheit durch den einen Boden der Erde, durch das gemeinsame Beschlossenheit in Raum und Zeit, ist jedoch die äußerlichste Einheit, die gerade nicht die Einheit der Geschichte trifft. Sie ist aller Realität gemeinsam und kommt nicht nur dem Menschen zu. Das bloße Zusammensein der Menschen auf der geschlossenen, von ihnen erfüllten Erdoberfläche ist noch nicht ihre Einheit. Diese Einheit wird ermöglicht durch den Verkehr. Aber sie ist noch keineswegs dieser Verkehr als solcher, sondern erst durch das, was in diesem Verkehr geschieht.

315

Ein Blick auf den Globus zeigt den relativ schmalen, dazu mehrfach unterbrochenen Streifen (vom Mittelmeergebiet bis nach China), auf dessen Boden alles Geistige entstanden ist, das heute gilt. Es gibt kein geographisches Recht geschichtlicher Gleichheit.

5. Besondere Einheiten

In der Bewegung der menschlichen Dinge gibt es für unsere Erkenntnis viele Linien, die getrennt voneinander laufen und sich in der Folge treffen, – oder partikuläre Linien, die zwar typisch wiederkehren, aber nur einzelne Züge im Ganzen, nicht das Ganze bedeuten.

So gibt es die jeweils begrenzte Folge von Kulturercheinungen. Einige Generationen hängen in typischen Stilfolgen oder in Gedankenentwicklungen miteinander zusammen, vom Ursprung bis zum Zerfall.

Es gibt Einheiten der Kulturen als einer faktisch gemeinsamen Welt von Lebensformen, Einrichtungen, Vorstellungen, Glaubenseinheiten, – der Völker in ihrer Herkunft, ihrer Sprache, ihrem Schicksal, – der Religionen als »Weltreligionen«, welche transzendent bezogene Lebenshaltungen in Ethos, Glauben, Anschauung über weite Bereiche verbreiten, – der Staaten als Machteinheiten, welche alles andere formen.

Diese Einheiten entbehren der Universalität. Es sind einzelne Einheiten neben anderen, Kulturen neben Kulturen. Es gibt die vielen Völker, Religionen und Staaten. Diese stehen in bezug aufeinander, Kulturen in stillem Austausch, Staaten im Kampf und Sichvertragen der Politik, Religionen in Mission und Auseinandersetzung. Alle verwandeln sich, sind nichts endgültig Festes, gehen ineinander über.

| Die Geschichte zeigt die großen tatsächlichen Einheiten in ihrer Mächtigkeit, die Kulturkreise als gleichsam unterirdische, ohne Machtanwendung menschenformende

316

Ausbreitung, die Völker als unbewußte, vorhistorische Bewegungen, die Religionen als zwar immer begrenzt bleibende »Weltreligionen«, die Staaten als Imperien.

Alle diese Einheiten pflegen sich zu durchkreuzen und zu überlagern. Die Koinzidenz aller Einheiten geschah in höchstem Maße in China seit der Begründung des Einheitsreichs. Kultur, Religion, Staat fielen zusammen. Das Ganze war die eine Menschenwelt, das eine Reich, das für das Bewußtsein der chinesischen Menschen nichts außer sich hatte als die primitiven Barbaren an den Grenzen, die man als potentiellen Bestandteil des Reiches diesem in Gedanken eingegliedert hatte. Vergleicht man das »Reich der Mitte« mit dem römischen Imperium, so ist der Unterschied beträchtlich. Das römische Reich war eine vergleichsweise vorübergehende Erscheinung, obgleich in der Folge die Idee dieses Imperiums einen Jahrtausende währenden Zauber übte. Es hatte Germanen und Parther als wirkliche, niemals überwundene Mächte außer sich. Es vermochte trotz kosmisch-religiöser Einheit des Heidentums nicht die Durchdringung seiner Völker mit dieser Einheit wie in China zu vollziehen, ließ vielmehr mit seinem Entstehen zugleich das Christentum wachsen, welches es durchbrach.

b. Einheit durch Sinn und Ziel

Wenn die mannigfachen Tatbestände, die eine Einheit bedeuten oder auf Einheit deuten, nicht genügen, um die Einheit der Geschichte zu konstituieren, so ist vielleicht ein anderer Ausgangspunkt möglich. Die Einheit ist nicht Tatbestand, sondern Ziel. Die Einheit der Geschichte erwächst vielleicht dem, daß die Menschen sich verstehen können in der Idee des Einen, in der einen Wahrheit, in der Welt des Geistes, in dem alles auf alles seinen sinnhaften Bezug hat, zueinander gehört, und sei es sich zunächst noch so fremd.

Einheit ist aus dem Sinn, auf den hin die Geschichte geschieht, einem Sinn, der Bedeutung verleiht dem, was ohne ihn in der Zerstreuung nichtig bliebe.

317 | Dies Ziel kann auftreten als ein verborgener Sinn, den niemand gemeint hat, sondern den der Betrachter deutend versucht, oder dann als bewußte Aufgabe, als Wille zur Einheit ergreift. Der Sinn wird als das Ziel der Geschichte ausgesprochen:

1) Als Ziel gilt die *Zivilisation* und die *Humanisierung* des Menschen. Was diese aber sei über die Daseinsordnung hinaus, ist keineswegs klar bestimmt, sondern selber geschichtlich. Als Daseinsordnung jedoch ist das Ziel die gesetzliche Weltordnung. Der Weg der Geschichte führt aus der Zerstreuung über die bloß faktische Berührung in Frieden und Krieg zum Zusammenleben auf der Erde in einer wirklichen Einheit durch Recht. Diese Einheit würde vermöge der Ordnung des Daseins allen seelischen und geistigen schöpferischen Möglichkeiten des Menschen Raum geben.

2) Als Ziel gilt die *Freiheit* und das Bewußtsein der Freiheit. Was bisher geschah, ist als Versuch zu deuten, die Freiheit zu erringen.

Was aber Freiheit ist, das muß sich selbst noch ins Unendliche hinein zeigen.

Der Wille zur Weltordnung des Rechts macht die Freiheit nicht unmittelbar zum Ziel, sondern nur die politische Freiheit, die dem Dasein des Menschen für alle Möglichkeiten echter Freiheit Raum gibt.

3) Als Ziel gilt der *hohe Mensch* und die Schöpfung des Geistes, gilt das Hervorbringen der Kultur in gemeinschaftlichen Zuständen, gilt der Genius.

Der Drang geht zum hellsten Bewußtsein. Die Einheit des Sinns kommt von da her, wo der Mensch in den Grenzsituationen sich am entschiedensten bewußt wird, – wo er die tiefsten Fragen stellt, – wo er die schöpferischen Antworten findet, durch die sein Leben geführt und geprägt wird. Diese Einheit durch die Höhe des Menschseins liegt nicht in der Verbreitung von Werkzeugen und Wissen, nicht in dem Umfang von Eroberungen und Reichsbildungen, nicht in extremen Formierungen wie tötender Askese oder Janitscharenziehung, – nicht in der Dauer und Stabilität von Institutionen und Fixierungen, – sondern in den strahlenden Augenblicken tiefsten Zusichkommens, wesentlicher Offenbarungen.

| Dies Wesentlichste kann dann wie ein verschwindender Punkt im Strom der Geschichte sein. Aber es kann wie ein Ferment in dem Gesamtgeschehen wirksam werden. Oder es bleibt zunächst unwirksam in der Erinnerung, bereit zur Wirkung, eine Frage an die Zukunft. Oder es kann für seine einzige Höhe kein Echo finden in der Welt, vergeht ohne Erinnerung und besteht nur vor der Transzendenz.

318

Daß solche Gipfel uns unersetzlich wertvoll erscheinen, beruht auf ihrer Zugehörigkeit zu einer von uns stets vorausgesetzten und nie wirklich gewußten Einheit, zu der hin, aus der her und für die überhaupt Geschichte ist.

4) Als Ziel gilt das *Offenbarwerden des Seins im Menschen*, das Innwerden des Seins in seiner Tiefe, das heißt das Offenbarwerden der Gottheit.

* * *

Solche Ziele sind in jeder Gegenwart erreichbar, und werden faktisch – in Grenzen – erreicht, werden im ständigen Verlieren und Verlorenhaben wieder gewonnen. Von jeder Generation werden sie auf eigene Weise verwirklicht.

Aber nicht das eine einzige, nicht das Gesamtziel der Geschichte ist damit gewonnen. Vielmehr wird von dem imaginären Ziel in der Zukunft zurückgewiesen auf die Gegenwart, die nicht versäumt werden soll.

Die Einheit des Ziels schlechthin ist in keiner Sinndeutung erreicht. Jede Formulierung, und träfe sie das Höchste, bleibt bei einem Ziel, das nicht das allumfassende ist, wenigstens nicht in dem Sinne, daß alle anderen Ziele aus einem bestimmt Gedachten ableitbar würden, so daß durch die Einheit des Ziels der eine Sinn der Geschichte vor Augen läge. Daher werden alle gemeinten Ziele wohl zu Faktoren innerhalb der Geschichte, wenn sie gewollt werden oder ihnen Glauben zuteil wird, aber sie sind nie etwas, das die Geschichte übergreift.

Jeder Sinn ist als gemeinter Sinn in mannigfacher Gestalt dem Bewußtsein von Menschen gegenwärtig. Wir Menschen schwingen uns darin auf zum Einen, ohne es als Wissensinhalt zur Verfügung zu haben.

319 Aber jederzeit wird auch dem Begehren, einen Sinn als einzigen, allumfassenden zu kennen und zu glauben, genügt. Und wenn | jeder Sinn, der verabsolutiert ist, scheitern muß, so suchen neue Generationen alsbald durch ihre Philosophen wiederum einen übergreifenden Sinn, der die Geschichte beherrscht habe und beherrsche, und der nun, nachdem er begriffen sei, auch als gemeinter Sinn in den eigenen Willen aufgenommen und zur Führung werden könne (so in der christlichen Geschichtsphilosophie, so in Hegel und in Marx und in Comte¹⁰⁴ u. A.).

Diese Einheit wird in deutender Totalanschauung der Geschichte vor Augen gestellt.

c. Einheit für die denkende Totalanschauung

Einheit der Geschichte zu begreifen, d. h. die Universalgeschichte als ein Ganzes zu denken, ist der Drang geschichtlichen Wissens, das seinen eigenen letzten Sinn sucht.

Philosophische Betrachtung der Geschichte hat daher nach der Einheit gefragt, durch die die Menschheit zusammengehalten werde. Menschen haben den Erdball besiedelt, aber sie waren zerstreut und wußten nicht voneinander, lebten in den verschiedensten Gestalten, sprachen Tausende von Sprachen. Wer früher Universalgeschichte dachte, gestaltete daher wegen der Enge seines Horizonts eine Einheit um den Preis der Beschränkung, etwa bei uns auf das Abendland, in China auf das Reich der Mitte. Was außerhalb lag, gehörte nicht dazu, galt als Leben von Barbaren, Naturvölkern, die wohl Gegenstand ethnologischen Interesses, nicht aber der Geschichte waren. Die Einheit lag darin, daß die Tendenz vorausgesetzt wurde, Schritt für Schritt alle noch unbekanntes Völker der Erde an der einen, nämlich der eigenen Kultur teilnehmen zu lassen, sie in den eigenen Ordnungsraum zu bringen.

Wenn der Glaube in aller Geschichte einen Grund und ein Ziel voraussetzte, so hat der Gedanke diese in der wirklichen Geschichte erkennen wollen. Konstruktionen der einen Geschichte der Menschheit waren die Versuche, die jeweils als durch Offenbarung der Gottheit gegebenes oder durch Vernunft einsichtiges Wissen der Einheit erschienen.

320 | Der Gang Gottes in der Geschichte wurde im Abendlande sichtbar in der Folge seiner Akte durch Schöpfung, Vertreibung aus dem Paradiese, Kundgabe seines Willens durch die Propheten, Erlösung durch Erscheinung seiner selbst in der Wende der Zeiten, bis zum Ende in dem zu erwartenden Jüngsten Gericht. Was zuerst gedacht wurde von jüdischen Propheten, dann christliche Gestalt gewann durch Augustin, wiederholt und abgewandelt wurde von Joachim Fiore bis Bossuet,¹⁰⁵ säkularisiert wurde von Lessing¹⁰⁶ und Herder¹⁰⁷ bis Hegel, das ist jedesmal das Wissen um die eine ganze Geschichte, in der alles seinen Ort hat. Eine Folge von Grundprinzipien des

menschlichen Daseins tritt auf, die, in ihrer Tiefe erfaßt, lehren, was eigentlich ist und geschieht.

Aber solche Konstruktion – so großartig sie in zwei Jahrtausenden geglaubt und ausgesprochen wurde – scheitert:

a) Wenn ich das Ganze kenne, hat jedes menschliche Dasein seinen Ort im Ganzen. Es ist nicht für sich, sondern dient einem Weg. Es ist nicht unmittelbar zur Transzendenz, sondern vermittelt eines Platzes in der Zeit, der es beengt, zu einem Teil macht. Jedes menschliche Dasein, jede Zeit, jedes Volk wird mediatisiert. Dagegen sträubt sich die ursprüngliche Beziehung zur Gottheit, die Unendlichkeit des Umgreifenden, die jederzeit ganz sein kann.

b) In dem Wissen vom Ganzen fällt die größte Masse der menschlichen Realität, fallen ganze Völker, Zeitalter und Kulturen als gleichgiltig beiseite. Sie sind nichts als Zufall und Beiläufigkeit des Naturgeschehens.

c) Die Geschichte ist nicht abgeschlossen und zeigt nicht ihren Ursprung. Für jene Konstruktion aber ist sie abgeschlossen. Der Anfang und das Ende sind hinzuerfunden in der Gestalt einer vermeintlichen Offenbarung. In der Tat stehen zwei geschichtliche Grundauffassungen sich ausschließend gegenüber.

Entweder ist die Geschichte als Ganzes vor Augen, ist die Einheit einer wißbaren Entwicklung mit Anfang und Ende. Ich selber mit meiner Zeit stehe am bestimmten Punkte, gedacht entweder als der erreichte Tiefpunkt oder als die bis jetzt erreichte größte Höhe.

Oder die Geschichte ist faktisch und für mein Bewußtsein ungeschlossen. Ich halte mich offen für die Zukunft. Es ist eine | Haltung des Wartens und des Suchens der Wahrheit, des Nochnichtwissens sogar dessen, was schon ist, aber erst von der Zukunft her ganz verstehbar wird. In dieser Grundhaltung ist sogar die Vergangenheit ungeschlossen: sie lebt noch, ihre Entscheidungen sind nicht im Ganzen, sondern nur relativ endgiltig, sie sind revidierbar. Was war, ist noch neuer Deutung fähig. Was entschieden schien, wird von neuem Frage. Was war, wird noch erweisen, was es ist. Es liegt nicht da als toter Rest. Im Vergangenen steckt mehr als das, was objektiv und rational bisher herausgeholt wurde. Der Denkende steht selbst noch in der Entwicklung, die die Geschichte ist, er ist nicht am Ende, weiß daher – auf einem Hügel mit begrenztem Blick stehend, nicht auf dem Weltberg mit einer Gesamtübersicht – Richtungen möglicher Wege, und weiß doch nicht, was Ursprung und Ziel des Ganzen ist.

Daher kann die Geschichte aussehen wie ein Versuchsfeld, verschwindet die Einheit in der Unendlichkeit des Möglichen. Die bleibende Grundhaltung ist das Fragen. Die Ruhe eines großen Symbols des Ganzen, eines die Zeit und mit ihr Vergangenheit und Zukunft tilgenden Bildes der Einheit von allem ist nur ein Haltepunkt in der Zeit, nicht die Endgiltigkeit einer gewußten Wahrheit.

Aber wenn uns nicht die Geschichte zerfallen soll in die Zerstreutheit des Zufälligen, in das Kommen und Gehen ohne Richtung, in die Weglosigkeit vieler Scheinwege,

so ist die Idee der Einheit der Geschichte unumgänglich. Es ist nur die Frage, wie sie ergriffen wird.

* * *

Wir haben eine lange Reihe von Negationen vollzogen: Die Einheit der Geschichte ist nicht durch Wissen zu erfassen. Sie ist nicht erkennbar als Einheit des biologischen Ursprungs des Menschen. Sie ist als Einheit der Erdoberfläche und als umschlossen von der gemeinsamen realen Zeit nur eine äußerliche Einheit. Die Einheit des allumfassenden Ziels ist nicht zu zeigen. Die Idee der Weltordnung des Rechts richtet sich auf menschliche Daseinsgrundlagen, nicht auf den Sinn der Geschichte im Ganzen, und ist selbst noch eine Frage. Die Einheit ist nicht durch Bezug auf die Identität der einen allgemeingültigen Wahrheit zu | begreifen, denn diese Einheit bezieht sich nur auf den Verstand. Sie ist nicht der Fortschritt auf ein Ziel zu oder in einem ins Unendliche sich steigernden Prozeß. Die Einheit ist nicht schon durch das hellste Bewußtsein, nicht in der Höhe geistiger Schöpfung. Sie liegt nicht in einem Sinn, auf den hin alles geschieht oder geschehen sollte. Einheit ist auch nicht als der gegliederte Organismus eines Ganzen der Menschheit zu erblicken. Das Ganze der Geschichte ist weder als Wirklichkeit noch als Sinn in einer Vision wahrhaft gegenwärtig.

Wer dem Übermut vermeintlich allumfassenden Begreifens der Geschichte als Einheit nicht folgt, wird doch in allen diesen Bemühungen um Einheit einen Zug von Wahrheit sehen. Falsch wird dieser, wenn eine Übertragung von Partikularem auf das Ganze stattfindet. Wahr bleibt er als Hinweis und Zeichen.

Jede Entwicklungslinie, jede typische Gestalt, alle Tatbestände von Einheiten sind Vereinfachungen innerhalb der Geschichte, die falsch werden, wenn sie die Geschichte in ihrer Totalität durchschauen wollen. Es kommt darauf an, die Vielfachheit dieser Linien, Gestalten, Einheiten zu erfassen, aber offen zu bleiben für das darüber Hinausliegende, in dem diese Phänomene stattfinden, offen zu bleiben für den Menschen und für das jederzeitige Ganze des Menschseins, das allumgreifend in sich trägt, was doch bei aller Großartigkeit immer nur eine Erscheinung unter anderen ist.

* * *

Es bleibt der Anspruch der Idee der Einheit. Wir haben die Universalgeschichte als Aufgabe.

a) Zum mindesten bleibt eine »Übersicht« über alles menschliche Geschehen in aller Welt. In der Alternative zwischen zerstreuter Vereinzelnung und wesentlicher Zentrierung wird keines von beiden Extremen akzeptiert, aber eine sachgemäße konstruktive Ordnung der Gesamtgeschichte gesucht. Wenn auch jede Konstruktion der Einheit der Geschichte immer im Wissen das abgründige Nichtwissen fühlbar machen wird, so ist doch der Weg der Ordnung unter der Idee einer Einheit möglich.

b) Diese Einheit hat dann ihren Halt in der Geschlossenheit des Planeten, der als Raum und Boden ganz und beherrschbar | ist, ferner in der Bestimmtheit der Chronologie in der einen Zeit, wenn sie auch abstrakt ist, weiter in der Einheit der Wurzel der Menschen, die einer Art sind und durch dieses biologische Faktum auf die gemeinsame Abstammung hinweisen.

323

c) Die Einheit hat wesentlich darin ihren Grund, daß die Menschen sich in dem einen Geiste einer universalen Verstehbarkeit treffen. Die Menschen finden sich in einem umfassenden Geiste, den zwar niemand übersieht, der aber alle aufnimmt. Mit größter Entschiedenheit kommt die Einheit zum Ausdruck in dem Bezug auf den einen Gott.

d) Die Einheitsidee ist konkret gegenwärtig in dem Bewußtsein der universalen Möglichkeiten. Die Offenheit der Betrachtung steigert den Anspruch, daß alles für alles Bedeutung gewinnen kann, sich angeht allein dadurch, daß es da ist. Wir leben in dem Bewußtsein eines Raumes, in dem nichts gleichgiltig ist, der uns fernste Weiten öffnet als uns betreffend, und der zugleich auf die jeweilige Gegenwart hinweist als Entscheidung über den Weg, der gegangen wird. Mit dem Blick auf früheste Anfänge, die nie bis in den Ursprung dringen, und mit dem Blick in die Zukunft, die stets ungeschlossen ist, werden Möglichkeiten in einem unbegreiflichen Ganzen gewußt, so daß die Einheit des Ganzen sich in der Entschiedenheit der gegenwärtigen Erfüllung der Aufgabe offenbart.

e) Bleibt ein haltbares und fertiges Bild des Ganzen aus, so bleiben Formen, in denen jeweils Bilder des Ganzen sich zeigen. Diese Formen sind:

Geschichte wird in Wertrangordnungen gesehen, in ihren Ursprüngen, in ihren entscheidenden Schritten. Es gliedert sich das Wirkliche nach dem Wesentlichen und Unwesentlichen.

Geschichte steht unter einem Ganzen, das Vorsehung hieß, später als ein Gesetz gedacht wurde. Wenn auch nur fälschlich fixiert, wird dieser Gedanke des Ganzen eine Grenzvorstellung bleiben von dem, was nicht gesehen, sondern worin gesehen wird, was nicht zu planen, sondern worin zu planen ist: Die Geschichte ist als Ganzes einmalig, ist eigentlich geschichtlich und nicht bloß Naturgeschehen. Es bleibt die Idee einer Ordnung des Ganzen, worin alles seinen Ort hat, der ihm gehört. Es ist nicht eine nur zufällige Mannigfaltigkeit, sondern alle Züge des Zufälligen sind eingeschlossen in den einen großen geschichtlichen Grundzug.

324

* * *

Als Deutung der Einheit haben wir unsererseits ein Weltgeschichtsschema entworfen, das den Ansprüchen an Offenheit und Einheit und der empirischen Realität heute am ehesten zu entsprechen scheint. Unsere Darstellung der Weltgeschichte versuchte, die geschichtliche Einheit durch die der gesamten Menschheit gemeinsame Achsenzeit zu gewinnen.

Achse war nicht gemeint als das verborgene Innere, um das sich jederzeit der Vordergrund der Erscheinungen dreht, dieses selber Zeitlose durch alle Zeiten sich Erstreckende, das eingehüllt ist in die Staubwolken des nur Gegenwärtigen. Vielmehr war Achse genannt ein Zeitalter um die Mitte des letzten Jahrtausends vor Christus, für das alles Vorhergehende wie Vorbereitung erscheinen kann, und auf das sich alles Folgende faktisch und oft in hellem Bewußtsein zurückbezieht. Die Weltgeschichte des Menschseins hat von hier her ihre Struktur. Es ist keine Achse, von der wir Absolutheit und Einzigkeit für immer behaupten dürften. Sondern es ist die Achse der bisherigen kurzen Weltgeschichte, das, was im Bewußtsein aller Menschen den Grund ihrer solidarisch anerkannten geschichtlichen Einheit bedeuten könnte. Dann wäre diese reale Achsenzeit die Inkarnation einer idealen Achse, um die sich das Menschsein in seiner Bewegung zusammenfindet.

Zusammenfassung

Wir suchen zu erfassen die Einheit der Geschichte in den Bildern des Ganzen, die die Geschichtlichkeit der Menschheit schlechthin in empirisch gegründeter Struktur aufweisen – wobei das Grundfaktum bleibt die grenzenlose Offenheit in die Zukunft und der kurze Beginn: wir fangen gerade an. Die Geschichte ist eine in die Zukunft faktisch, als Vergangenheit der Interpretation offene unendliche Welt von Sinnbeziehungen, die wenigstens zeitweise in einen wachsenden gemeinsamen Sinn einzufließen scheinen.

325 | Thema ist: nicht eine jener allgemeinen Kategorien, nicht geschichtliche Gesetze, sondern die Frage nach der Einheit der Geschichte in ihrer faktischen, anschaulich gegebenen, einmaligen Gestalt, die kein Gesetz ist, sondern das geschichtliche Geheimnis selber. Diese Gestalt nennen wir die Struktur der Geschichte. Sie ist in der räumlich-zeitlich bestimmten Lokalisation als die geistige Wirklichkeit des Menschseins zu erfassen.

* * *

Die deutende Betrachtung wird zum Moment des Willens. Die Einheit wird zum Ziel des Menschen. Die Betrachtung des Vergangenen bezieht auf dieses Ziel. Es wird bewußt zum Beispiel als der Weltfrieden in der Welteinheit durch eine Rechtsordnung zur Befreiung von Not und für das Glück möglichst aller.

Aber dies Ziel bezieht sich nur auf die für alle gemeinsam zu erreichende Daseinsgrundlage. Diese Einheit in den Bedingungen für alle menschlichen Möglichkeiten wäre zwar unendlich wichtig, aber sie ist nicht Endziel, sondern wiederum Mittel.

Einheit wird höher gesucht im Ganzen der Welt menschlichen Seins und Schaffens. Auf dieses blickend, wird die Einheit der vergangenen Geschichte gewonnen durch das Herausheben dessen, was alle Menschen angeht, für alle wesentlich ist.

Was das aber sei, kann nur in der Bewegung des Miteinander offenbar werden. In dem Anspruch an grenzenlose Kommunikation bezeugt sich die Zusammengehörig-

keit aller Menschen im möglichen Verstehen. Die Einheit liegt aber noch nicht in einem Gewußten, Gestalteten, Bezweckten, noch nicht im Bild eines Ziels, sondern in allem diesen nur, wenn es eintritt in die Kommunikation des Menschen mit dem Menschen. Dann ist die letzte Frage:

Liegt die Einheit der Menschheit in der Einigung auf einen gemeinsamen Glauben, in der Objektivität des gemeinsam für wahr Gedachten und Geglaubten, in einer Organisation der einen ewigen Wahrheit durch eine erdumspannende Autorität?

Oder ist die für uns Menschen in Wahrheit erreichbare Einheit nur die Einheit durch Kommunikation der geschichtlich vielfachen Ursprünge, die sich gegenseitig angehen, ohne in der Erscheinung von Gedanke und Symbol identisch zu werden, – die Einheit, die | vielmehr in der Mannigfaltigkeit das Eine verborgen bleiben läßt, – das Eine, das nur noch im Willen zu grenzenloser Kommunikation wahr bleiben kann als unendliche Aufgabe im unabschließbaren Versuch der menschlichen Möglichkeiten?

326

Alle Behauptungen von absoluter Fremdheit von dem Sich-nie-verstehen-können bleiben Ausdruck von Resignation in der Ermüdung, von Versagen vor dem tiefsten Anspruch des Menschseins, – eine Übersteigerung augenblicklicher Unmöglichkeiten zu absoluten Unmöglichkeiten, ein Erlöschen der inneren Bereitschaft¹.

* * *

Die Einheit der Geschichte wird als Eingewordensein der Menschheit nie vollendet sein. Die Geschichte liegt zwischen Ursprung und Ziel, in ihr wirkt die Idee der Einheit. Der Mensch geht seinen großen Weg der Geschichte, aber schließt ihn nicht ab in einem verwirklichten Endziel. Die Einheit der Menschheit ist vielmehr die Grenze der Geschichte. Das heißt: die erreichte, vollendete Einheit wäre das Ende der Geschichte. Geschichte bleibt die Bewegung unter Führung von Einheit mit Vorstellungen und Gedanken von Einheit.

In solchen Vorstellungen ist die Einheit: Als ob die Menschheit aus einem Ursprung stamme, aus dem sie in unendlicher Sonderung erwachsen ist, und zur Wiedervereinigung des Getrennten dränge. Aber der eine Ursprung liegt empirisch völlig im Dunkel. Wo immer wir den Menschen kennen lernen, ist er schon in der Zerstreung und Unterschiedenheit der Individuen und der Rassen; wir sehen mehrere Kulturentwicklungen, mehrfache Anfänge, denen eine schon menschliche Entwicklung vorhergegangen sein muß, die wir nicht kennen. – Einheit führt uns als Vorstellung eines sich in der Gegenseitigkeit der Vielen vollendenden Gebildes. Aber alle solche Vorstellungen sind unbestimmt.

¹ Es handelt sich um die große Polarität: Katholizität und Vernunft, vgl. mein Werk *Von der Wahrheit*, München 1948, S. 832–868.

Einheitsvorstellungen täuschen, wenn sie mehr sein sollen als Symbole. Die Einheit als Ziel ist unendliche Aufgabe; denn alle uns sichtbar werdenden Einheiten sind partikular, sind nur Vorbedingungen einer möglichen Einheit, oder sind Nivellierungen, hinter denen sich abgründige Fremdheit, Abstoßung und Kampf verbergen.

327 | Nicht einmal klar und widerspruchlos läßt sich eine vollendete Einheit auch nur im Ideal entwerfen. Diese Einheit kann nicht wirklich werden, weder als der komplette Mensch noch als die richtige Welteinrichtung, noch als das endgültig durchdringende und offene gegenseitige Verstehen und Einverständnis. Das Eine ist vielmehr der unendliche ferne Bezugspunkt, der Ursprung und Ziel zugleich ist; es ist das Eine der Transzendenz. Als solches kann es nicht gleichsam eingefangen werden, nicht zu dem ausschließenden Besitz eines geschichtlichen Glaubens werden, der sich als die Wahrheit schlechthin allen aufzwingen dürfte.

Wenn die Universalgeschichte im Ganzen aus dem Einen her zum Einen hin geht, so doch derart, daß alles uns Zugängliche zwischen diesen Endpolen liegt. Es ist ein Werden von Einheiten, ein enthusiastisches Suchen der Einheit, es ist dann wieder ein leidenschaftliches Zerschlagen von Einheiten.

So erhebt sich die tiefste Einheit in eine unsichtbare Region, in das Reich der Geister, die sich begegnen und zueinander gehören, das verborgene Reich der Offenbarkeit des Seins in der Eintracht der Seelen. Geschichtlich aber bleibt die Bewegung, die, immer zwischen Anfang und Ende, nie erreicht oder auch immer ist, was sie eigentlich bedeutet.

328

| 4. UNSER MODERNES GESCHICHTLICHES BEWUSSTSEIN

Wir leben in einer großen Überlieferung geschichtlichen Wissens. Die großen Historiker seit dem Altertum, die geschichtsphilosophischen Totalanschauungen, Kunst und Dichtung erfüllen unsere historische Phantasie. Dazu kam in den letzten Jahrhunderten, durchschlagend erst im 19. Jahrhundert, die kritische Geschichtsforschung. Noch kein Zeitalter besaß solche Kunde von der Vergangenheit wie das unsere. In Editionen, Wiederherstellungen, Sammlungen und Ordnungen ist uns zu Griff, was die Generationen vor uns nicht besaßen.

Heute scheint eine Verwandlung unseres geschichtlichen Bewußtseins im Gange. Bewahrt und fortgesetzt wird jene große Leistung der wissenschaftlichen Geschichtsforschung. Aber nun soll sich zeigen, wie dies Material in neue Gestalten gebracht

wird, wie es dazu dient, im Schmelztiegel des Nihilismus geläutert zu werden zu einer einzigen wunderbaren Sprache des ewigen Ursprungs. Wieder wird die Geschichte aus einem Gebiet bloßen Wissens zu einer Frage des Lebens und Daseinsbewußtseins, aus einer Sache ästhetischer Bildung zum Ernst des Hörens und Antwortens. Wie wir Geschichte vor Augen haben, ist nicht mehr harmlos. Der Sinn unseres eigenen Lebens ist bestimmt durch die Weise, wie wir uns im Ganzen wissen, aus ihm geschichtlichen Grund und Ziel gewinnen.

Vielleicht lassen sich einige Züge des werdenden historischen Bewußtseins charakterisieren:

a) Neu ist die *Allseitigkeit* und *Präzision* der *Forschungsmethoden*, der Sinn für das unendlich verwickelte Gewebe der Kausalfaktoren, und dann für die Objektivierung in ganz anderen als kausalen Kategorien, in morphologischen Strukturen, in Sinngesetzen, in idealtypischen Gebilden.

Gern lesen wir zwar auch heute einfach erzählende Darstellungen. Wir wollen durch sie den Raum unserer inneren Anschauung mit Bildern erfüllen. Aber wesentlich für unsere Erkenntnis wird die Anschauung erst mit den Analysen, die man heute unter dem Namen Soziologie zusammenfaßt. Repräsentant ist Max Weber mit seinem Werk, seiner klaren und alldimensionalen Begrifflichkeit in diesem weitesten Horizont der Geschichtsanschauung ohne Fixierung eines Totalbildes. Heute liest, wer solches Denken kennt, viele Seiten Ranke's schon mit Widerstreben wegen der Unbestimmtheit der Begriffe. Das eindringende Begreifen erfordert mannigfache Sachkunde und ihr Zusammentreffen in Fragestellungen, die als solche schon erleuchten. Dabei hebt die alte Methode des Vergleichens durch ihre jetzt gewonnene Schärfe das Einmalige um so eindrucksvoller heraus. Die Vertiefung in das eigentliche Geschichtliche bringt das Geheimnis des Einmaligen zu hellerem Bewußtsein.

329

b) Heute wird *überwunden* die Haltung zur Geschichte, die in ihr *ein übersehbares Ganzes weiß*. Kein abschließender historischer Totalentwurf darf uns noch aufnehmen. Wir beziehen kein endgiltiges, sondern nur ein jeweils mögliches, wieder zerbrechendes Gehäuse des Geschichtsganzen.¹⁰⁸

Wir finden ferner keine historisch lokalisierte Offenbarung des absolut Wahren. An keiner Stelle liegt das, was identisch zu wiederholen wäre. Die Wahrheit liegt im nie gewußten Ursprung, von dem her gesehen alles Besondere in der Erscheinung beschränkt ist. Wir wissen: Wo immer wir auf Wege historischer Verabsolutierung geraten, wird eines Tages die Falschheit sich zeigen und der schmerzvolle Rückschlag des Nihilismus befreien zu neuem ursprünglichen Denken.

Trotzdem: wir haben nicht, aber wir suchen jederzeit ein erinnerndes Wissen um die Gesamtgeschichte, in der wir an einem einmaligen Augenblick stehen. Das Gesamtbild gibt unserem Bewußtsein jeweils den Horizont.

Heute in dem Bewußtsein des Verhängnisses neigen wir dazu, nicht nur relative Geschlossenheit einzelner Entwicklungen der Vergangenheit, sondern die ganze bis-

herige Geschichte sich runden zu sehen. Sie scheint abgeschlossen und unwiederbringlich verloren, etwas völlig Neues müßte an die Stelle treten. Die Äußerungen vom Ende der Philosophie, die in Epigonen und Historikern ihren Abschied nimmt, – vom Ende der Kunst, die in Wiederholung alter Stile, mit Willkür und privaten Sehnsüchten, mit dem Ersatz der Kunst durch technische Zweckformen sich verzweifelt im Sterben gebärde, – vom Ende der Geschichte in jedem bisherigen Sinne überhaupt sind uns geläufig geworden. | Nur im letzten Augenblick können wir noch als Verstehende das schon fremd werdende, das nicht mehr ist und nie mehr sein wird, vor Augen stellen, noch einmal aussprechen, was bald ganz vergessen sein wird.

Das nun scheinen durchweg ungläubwürdige Sätze, deren Konsequenz immer ein Nihilismus ist, um Platz zu schaffen für etwas, von dem man nichts Rechtes zu sagen weiß, aber vielleicht gerade darum um so fanatischer redet.

Demgegenüber ist die moderne Haltung, alle Totalbilder, auch solche negativen, in die Schwebel zu bringen, alle möglichen Totalbilder vor unsere Phantasie zu bringen, zu versuchen, wie weit sie treffen. Dabei wird sich jeweils doch ein umfassendes Bild ergeben, in dem die anderen einzelne Momente sind, das Bild, mit dem wir leben, unsere Gegenwart uns bewußt machen und unsere Situation erhellen.

In der Tat vollziehen wir jederzeit geschichtliche Gesamtanschauungen. Wenn aus ihnen Schemata der Geschichte als mögliche Perspektiven erwachsen, so wird deren Sinn verkehrt, sobald eine Totalanschauung sich für das wirkliche Wissen des Ganzen hält, dessen Gang in seiner Notwendigkeit begriffen sei. Wahrheit erreichen wir nur, sofern wir statt der Totalkausalität bestimmte Kausalitäten ins Unendliche erforschen. Nur soweit etwas kausal begrifflich wird, ist es in diesem Sinne erkannt. Niemals ist die Behauptung beweisbar, etwas gehe nicht kausal zu. Aber für unseren schauenden Blick gibt es in der Geschichte die Sprünge des menschlichen Schaffens, das Offenbarwerden unerwarteter Gehalte, das Sichverwandeln in der Folge der Generationen.

Für jede Konstruktion eines Totalbildes gilt heute: sie muß empirisch bewährt sein. Wir verwerfen Bilder von Ereignissen und Zuständen, die nur erschlossen sind. Begierig schauen wir überall aus nach der Realität von Überlieferung. Was unreal ist, kann sich nicht mehr halten. Was das bedeutet, sieht man etwa an dem extremen Beispiel, daß Schelling noch ganz selbstverständlich an den sechstausend Jahren seit der Welt-schöpfung festhielt, während heute niemand an den Knochenfunden zweifelt, die das Dasein von Menschen jedenfalls durch mehr als hunderttausend Jahre beweisen. Der Maßstab der Zeit für die Geschichte, | der damit auftritt, ist zwar äußerlich, aber er kann nicht vergessen werden und hat Folgen für das Bewußtsein. Denn klar ist die verschwindende Kürze der abgelaufenen Geschichte.

Die Totalität der Geschichte ist ein offenes Ganzes. Ihm gegenüber ist die empirische Haltung des geringen Tatsachenwissens sich bewußt, in ständiger Bereitschaft, neue Tatsachen aufzufassen; die philosophische Haltung läßt jede Totalität einer absoluten Weltimmanenz zusammensinken. Wenn Empirie und Philosophie sich gegen-

seitig fördern, dann bleibt für den denkenden Menschen der Raum der Möglichkeiten und damit die Freiheit. Das offene Ganze hat für ihn nicht Anfang und Ende. Keine Geschlossenheit der Geschichte kann ihm sichtbar werden.

Die Methode des jetzt noch möglichen, sich selbst durchschauenden Totaldenkens enthält folgende Momente:

Die Tatbestände werden aufgefaßt und gleichsam beklopft, zu hören, welchen Klang sie geben, und den Sinn ahnen zu lassen, den sie haben können.

Man wird überall an die Grenzen geführt, um die äußersten Horizonte zu erreichen:

Aus diesen Horizonten heraus werden uns Ansprüche fühlbar. Ein Rückstoß erfolgt des die Geschichte Sehenden auf sich selbst und seine Gegenwärtigkeit.

c) *Überwunden* wird die nur *ästhetische Betrachtung* der Geschichte. Wenn dem endlosen Stoff historischen Wissens gegenüber alles darum, weil es war, auch zu erinnern sich lohnt in der Unbetroffenheit, die nur das Sosein ins Endlose feststellt, dann folgt dieser Wahllosigkeit ein ästhetisches Verhalten, dem alles in irgendeiner Weise zur Erregung und Befriedigung der Neugier betrachtbar wird: das eine ist schön und das andere ist es auch. Dieser unverbindliche, sei es wissenschaftliche, sei es ästhetische Historismus führt in die Belieblichkeit, der, nachdem alles gleichwertig wurde, nichts mehr Wert hat. Aber die geschichtliche Wirklichkeit ist nicht unverbindlich. Unser wahrer Umgang mit der Geschichte ist ein Ringen mit der Geschichte. Die Geschichte geht uns an; was uns in ihr angeht, erweitert sich ständig. Und was uns angeht, ist damit schon eine gegenwärtige Frage des Menschen. Die Geschichte wird um so gegenwärtiger, je weniger sie Gegenstand ästhetischen Genusses bleibt.

| d) Wir sind *auf die Einheit der Menschheit* in einem umfassenderen und konkreteren Sinn gerichtet als früher. Wir kennen die tiefe Befriedigung beim Blick in den Ursprung der einen Menschheit aus dem Reichtum ihrer Verzweigungen in der Erscheinung. Erst aus ihrem Raum finden wir uns zurückgeworfen auf die eigene besondere Geschichtlichkeit, die durch Bewußtheit sowohl tiefer für sich wie offener für alle anderen und für die eine umgreifende Geschichtlichkeit des Menschen wird.

Es handelt sich nicht um die »Menschheit« als einen abstrakten Begriff, in dem der Mensch verschwindet. Vielmehr ist in unserem geschichtlichen Bewußtsein der abstrakte Begriff der Menschheit heute preisgegeben. Die Idee der Menschheit wird konkret und anschaulich allein in der wirklichen Geschichte im Ganzen. Dort aber wird sie Zuflucht im Ursprung, von dem her die rechten Maßstäbe kommen, wenn wir in der Verlorenheit, in der Katastrophe, in der Zerstörung aller bis dahin bergenden Denkgewohnheiten ratlos wurden. Er bringt den Anspruch an Kommunikation in uneingeschränktem Sinne. Er gibt die Befriedigung der Verwandtschaft im Fremden und der Gemeinschaft des Menschlichen durch alle Völker hindurch. Er zeigt das Ziel, das unserer Sehnsucht und unserem Willen zum Miteinander eine Möglichkeit läßt.

Die Weltgeschichte kann aussehen wie ein Chaos zufälliger Ereignisse, – im Ganzen ein Durcheinander wie die Wirbel einer Wasserflut. Es geht immer weiter, von ei-

ner Verwirrung in die andere, von einem Unheil in das andere, mit kurzen Lichtblicken des Glücks, mit Inseln, die vom Strom eine Weile verschont bleiben, bis auch sie überflutet werden, alles in allem, mit einem Bilde Max Weber's: die Weltgeschichte ist wie eine Straße, die der Teufel pflastert mit zerstörten Werten.¹⁰⁹

So gesehen hat die Geschichte keine Einheit, damit keine Struktur und keinen Sinn als nur in den unübersehbar zahlreichen kausalen Verkettungen und Gestaltungen, wie sie auch im Naturgeschehen vorkommen, nur daß sie in der Geschichte viel unexakter sind.

Geschichtsphilosophie aber bedeutet, solche Einheit, solchen Sinn, die Struktur der Weltgeschichte zu suchen – und diese kann nur die Menschheit im Ganzen betreffen.

333 | *(e) Geschichte und Gegenwart werden uns untrennbar*

Das geschichtliche Bewußtsein steht in einer Polarität: Ich trete vor der Geschichte zurück, sehe sie als ein Gegenüber, wie ein fernes großes Gebirge im Ganzen, in ihren Hauptlinien und ihren besonderen Erscheinungen. Oder ich werde der Gegenwärtigkeit im Ganzen inne, des Jetzt, das ist und worin ich bin, und in dessen Vertiefung mir die Geschichte zur Gegenwart wird, die ich selber bin.

Beides ist notwendig, die Objektivität der Geschichte als das Andere, das auch ohne mich ist, und die Subjektivität des Jetzt, ohne die jenes Andere für mich keinen Sinn hat. Eins wird durch das Andere erst recht lebendig. Jedes für sich allein läßt die Geschichte unwirksam werden, entweder als endlosen Wissensinhalt von Beliebigem oder als Vergessensein.

Wie aber ist die Verbindung beider? Durch keine rationale Methode. Vielmehr kontrolliert die Bewegung des einen die des anderen, indem sie sie zugleich erregt.

Diese Grundsituation im geschichtlichen Bewußtsein bestimmt die Weise der Überzeugung von der Struktur der Geschichte im Ganzen. Auf diese zu verzichten ist unmöglich, denn sie wird sich dann nur unbewußt und unkontrolliert unserer Anschauung bemächtigen. Sie zu vollziehen aber, bringt sie als Gewußtsein in die Schwebe, während sie doch ein Faktor unseres Seinsbewußtseins ist.

Während Forschung und Existenz mit ihrem Seinsbewußtsein in Spannung zueinander sich vollziehen, lebt die Forschung selber in der Spannung des je Ganzen und des Kleinsten. Geschichtliches Totalbewußtsein in Verbindung mit liebender Nähe zum Besonderen vergegenwärtigt eine Welt, in der der Mensch als er selbst mit seinem Grunde leben kann. Offenheit in die Weite der Geschichte und Selbstidentität mit dem Gegenwärtigen, Innewerden der Geschichte im Ganzen und Leben aus gegenwärtigem Ursprung, in diesen Spannungen wird der Mensch möglich, der, zurückgeworfen in seine absolute Geschichtlichkeit,¹¹⁰ zu sich selbst gekommen ist.

334 Universales Geschichtsbild und gegenwärtiges Situationsbewußtsein tragen sich gegenseitig. Wie ich das Ganze der | Vergangenheit sehe, so erfahre ich das Gegenwärtige. Je tieferen Grund im Vergangenen ich gewinne, desto wesentlicher meine Teilnahme am gegenwärtigen Gang der Dinge.

Wohin ich gehöre, wofür ich lebe, das erfahre ich erst im Spiegel der Geschichte. »Wer nicht von dreitausend Jahren sich weiß Rechenschaft zu geben, bleibt im Dunkeln unerfahren, mag von Tag zu Tage leben« – das bedeutet ein Sinnbewußtsein, dann ein Ortsbewußtsein (Orientierung) und vor allem ein Substanzbewußtsein.

Es ist erstaunlich, daß uns die Gegenwärtigkeit entschwinden kann, daß wir die Wirklichkeit verlieren können, weil wir gleichsam immer anderswo leben, phantastisch leben, in der Historie leben, die volle Gegenwärtigkeit meiden.

Ohne Recht aber steht dagegen die Gegenwärtigkeit des bloßen Augenblicks, das Leben im Jetzt ohne Erinnerung und Zukunft. Denn dieses Leben ist der Verlust der menschlichen Möglichkeiten in einem immer leerer werdenden Jetzt, in dem nichts mehr von der Fülle des Jetzt aus der ewigen Gegenwart geblieben ist.

Das Rätsel des erfüllten Jetzt wird nie gelöst, aber vertieft durch das geschichtliche Bewußtsein. Die Tiefe des Jetzt wird offenbar nur ineins mit Vergangenheit und Zukunft, mit Erinnerung und mit der Idee, woraufhin ich lebe. Darin bin ich der ewigen Gegenwart gewiß durch geschichtliche Gestalt, durch Glauben im geschichtlichen Kleide.

Oder kann ich doch der Geschichte entrinnen, ihr entweichen ins Zeitlose?

| 5. ÜBERWINDUNG DER GESCHICHTE

335

Wir haben uns vergegenwärtigt: Die Geschichte ist nicht vollendet, – das Geschehen birgt in sich unendliche Möglichkeiten, – jede Gestaltwerdung der Geschichte zu einem gewußten Ganzen wird durchbrochen, das Erinnernte zeigt durch neue Daten vorher unbemerkte Wahrheit; was als unwesentlich wegfiel, gewinnt übergreifende Wesentlichkeit. Ein Abschluß der Geschichte erscheint unmöglich, es geht aus dem Endlosen ins Endlose, und nur eine äußere Katastrophe kann sinnfremd alles abbrechen.

Ein Ungenügen an der Geschichte überfällt uns. Wir möchten hindurchdringen durch die Geschichte auf einen Punkt vor und über aller Geschichte, auf den Seinsgrund, vor dem die gesamte Geschichte zur Erscheinung wird, die niemals in sich »stimmen« kann, dorthin, wo wir gleichsam in der Mitwissenschaft mit der Schöpfung^{III} nicht mehr ganz und gar an die Geschichte verfallen sind.

Aber für uns kann es nie den gewußten archimedischen Punkt außerhalb der Geschichte geben. Wir sind immer darin. Im Durchdringen auf das Vor oder Quer oder Nach aller Geschichte, in das Umgreifende von allem, in das Sein selbst, suchen wir in unserer Existenz und in der Transzendenz, was dieser archimedische Punkt wäre, wenn er die Gestalt gegenständlichen Wissens annehmen könnte.

1) Wir überschreiten die Geschichte durch Hinwendung zur Natur. Vor dem Ozean, in der Bergwelt, im Sturm, in den Lichtfluten des Sonnenaufgangs, im Farbenspiel der Elemente, in der leblosen polaren Welt von Schnee und Eis, im Urwald, überall, wo menschenfremde Natur uns anspricht, da kann es uns geschehen, daß wir uns wie befreit fühlen. Heimkehr in das bewußtlose Leben, Heimkehr noch tiefer in die Klarheit der leblosen Elemente kann uns hinreißen in Stille, in Jubel, in schmerzlose Einheit. Aber all das täuscht, wenn es mehr ist als ein im Übergang erfahrenes Geheimnis des ganz und gar schweigenden Naturseins, dieses Seins jenseits von allem, was wir gut und böse, schön und häßlich, wahr und falsch nennen, dieses uns im Stich lassenden
 336 Seins ohne Herz und ohne Erbarmen. Finden wir dort | wirklich unsere Zuflucht, so sind wir den Menschen und uns selbst davongelaufen. Nehmen wir aber diese im Augenblick hinreißenen Naturerfahrungen als stumme Zeichen, deutend auf das, was über aller Geschichte liegt, es nicht offenbarend, so bleiben sie wahr, indem sie uns vorantreiben und nicht bei sich festhalten.

2) Wir überschreiten die Geschichte in das zeitlos Geltende, in die Wahrheit, die von aller Geschichte unabhängig ist, in die Mathematik und in alles zwingende Wissen, in jede Form des Allgemeinen und Allgemeingültigen, das unbetroffen von allem Wandel immer ist, ob erkannt oder nicht erkannt. Es kann uns ein Schwung ergreifen im Erfassen dieser Klarheit des Giltigen. Wir haben einen festen Punkt, ein Sein, das besteht. Aber wiederum werden wir verführt, wenn wir daran haften. Auch dieses Gelten ist ein Zeichen, aber es trägt nicht den Gehalt des Seins. Es läßt uns merkwürdig unbetroffen, es zeigt sich im ständigen Fortschritt seines Entdecktwerdens. Es ist wesentlich die Form des Geltens, während der Inhalt endlos vieles Seiende, nie das Sein trifft. Nur unser Verstand hat hier Ruhe in einem Bestehenden. Wir selbst nicht. Daß es aber diese Geltung gibt, unabhängig und losgelöst von aller Geschichte, ist wiederum ein Hinweis auf das Überzeitliche.

3) Wir überschreiten die Geschichte in den Grund der Geschichtlichkeit, das heißt zur Geschichtlichkeit im Ganzen des Weltseins. Von der Menschengeschichte führt ein Weg in den Grund, von dem her die gesamte Natur – an sich ungeschichtlich – in das Licht einer Geschichtlichkeit rückt. Aber nur für eine Spekulation, der es wie eine Sprache wird, daß der Geschichtlichkeit des Menschen aus der Natur etwas entgegenzukommen scheint in seiner eigenen biologischen Anlage, in Landschaften und Naturereignissen. Diese sind zunächst nur sinnfremd und hinfällig, Katastrophen oder gleichgültiges Vorhandensein, und sie sind doch von Geschichte gleichsam beseelt, als ob sie Entsprechungen aus einer gemeinsamen Wurzel wären.

4) In diesen Grund der Geschichtlichkeit führt uns die Geschichtlichkeit der eigenen Existenz. Von dem Punkte aus, wo wir in der Unbedingtheit unseres Übernehmens und Wählens dessen, wie wir uns in der Welt finden, unseres Entscheidens, unseres
 337 Sichgeschenktwerdens in der Liebe selbst, das Sein quer zur Zeit | als Geschichtlichkeit werden, – von diesem Punkt aus fällt das Licht auf die Geschichtlichkeit der Historie

vermöge unserer Kommunikation, die durch historische Wißbarkeiten hindurch auf Existenz trifft. Hier überschreiten wir die Geschichte zur ewigen Gegenwart, sind als geschichtliche Existenz in der Geschichte über die Geschichte hinaus.

5) Wir überwinden die Geschichte ins Unbewußte. Der Geist des Menschen ist bewußt. Bewußtsein ist das Medium, ohne das für uns weder Wissen noch Erfahrung, weder Menschsein noch Bezug auf Transzendenz ist. Was nicht Bewußtsein ist, heißt unbewußt. Unbewußt ist ein negativer, seinem Inhalt nach endlos vieldeutiger Begriff.

Unser Bewußtsein ist gerichtet auf Unbewußtes, das heißt auf all das, was wir in der Welt vorfinden, ohne daß aus ihm ein Inneres sich uns mitteilt. Und unser Bewußtsein ist getragen vom Unbewußten, ist ein ständiges Hervorwachsen aus dem Unbewußten und Zurückgleiten ins Unbewußte. Aber vom Unbewußten können wir Erfahrung nur gewinnen durch das Bewußtsein. In jedem bewußten Schritte unseres Lebens, zumal in jedem schaffenden Tun unseres Geistes hilft uns ein Unbewußtes in uns. Das reine Bewußtsein vermag nichts. Das Bewußtsein ist wie der Kamm einer Welle, ein Gipfel über breitem und tiefem Untergrund.

Dieses uns tragende Unbewußte hat zweierlei Sinn. Das Unbewußte, das die Natur ist, an sich und für immer dunkel, – und das Unbewußte, das der Keim des Geistes ist, der zum Offenbarwerden drängt.

Wenn wir die Geschichte überwinden in das Unbewußte als das Seiende, das in der Erscheinung des Bewußtseins offenbar wird, so ist dieses Unbewußte nie die Natur, sondern jenes, das im Hervortreiben der Symbole in Sprache, Dichtung, Darstellung und Selbstdarstellung, in Reflexion sich zeigt. Wir leben nicht nur aus ihm, sondern auf es hin. Es wird, je heller das Bewußtsein es zur Erscheinung bringt, vielmehr selbst immer substantieller, tiefer, umfassender gegenwärtig. Denn in ihm wird jener Keim zum Wachen gebracht, dessen Wachheit ihn selbst steigert und erweitert. Der Gang des Geistes in der Geschichte verbraucht nicht nur ein vorgegebenes Unbewußtes, sondern bringt neues | Unbewußtes hervor. Aber beide Ausdrucksweisen sind falsch gegenüber dem einen Unbewußten, in das einzudringen nicht nur der Prozeß der Geschichte des Geistes ist, sondern das das Sein ist über, vor und nach aller Geschichte.

338

Aber als Unbewußtes ist es nur negativ bezeichnet. Mit diesem Begriff ist keine Chiffre des Seins zu gewinnen, wie es Eduard von Hartmann¹¹² in einer Welt positivistischen Denkens vergeblich versuchte. Das Unbewußte ist nur so viel wert, als es im Bewußtsein Gestalt gewinnt und damit aufhört, unbewußt zu sein. Bewußtsein ist das Wirkliche und Wahre. Gesteigertes Bewußtsein, nicht das Unbewußte ist unser Ziel. Wir überwinden die Geschichte zum Unbewußten, um dadurch vielmehr zum gesteigerten Bewußtsein zu kommen.

Täuschend ist der Drang in die Bewußtlosigkeit, der doch jederzeit uns Menschen in der Not ergreift. Ob ein babylonischer Gott den Lärm der Welt rückgängig machen möchte mit dem Wort »ich will schlafen«,¹¹³ ob der Abendländer sich in das Paradies sehnt, in den Zustand, bevor er vom Baum der Erkenntnis aß, ob er für das Beste hält,

nie geboren zu sein, ob er in einen Anfang des Naturzustandes vor aller Kultur drängt, ob er das Bewußtsein als Verhängnis begreift, die gesamte Geschichte als Irrweg ansieht und rückgängig machen will, – es ist in mannigfachen Gestalten immer das Gleiche. Es ist nicht Überwindung der Geschichte, sondern Ausweichen vor der Geschichte und dem eigenen Dasein in ihr.

6) Wir überschreiten die Geschichte, wenn uns der Mensch in seinen höchsten Werken gegenwärtig wird, durch die er das Sein gleichsam aufzufangen vermochte und mitteilbar machte. Was hier von Menschen getan wurde, die sich verzehren ließen von der durch sie Sprache werdenden ewigen Wahrheit, das ist, obzwar im geschichtlichen Gewande, über Geschichte hinaus und führt uns auf dem Wege über die geschichtliche Welt in das, was vor aller Geschichte ist und durch sie Sprache wird. Da ist nicht mehr die Frage: woher und wohin, nicht nach Zukunft und Fortschritt, sondern in der Zeit ist etwas, das nicht mehr nur Zeit, über alle Zeit als das Sein selbst zu uns kommt.

339 Die Geschichte wird selber der Weg zum Übergeschichtlichen. In der Anschauung des Großen – dem Geschaffenen, Getanen, | Gedachten – leuchtet die Geschichte wie ewige Gegenwart. Sie befriedigt nicht mehr eine Neugier, sondern wird beschwingende Kraft. Das Große der Geschichte bindet als Gegenstand der Ehrfurcht an den Grund über aller Geschichte.

7) Die Auffassung der Geschichte im Ganzen führt über die Geschichte hinaus. Die Einheit der Geschichte ist selbst nicht mehr Geschichte. Diese Einheit ergreifen, das heißt schon, sich über die Geschichte hinausschwingen in den Grund dieser Einheit, durch den die Einheit ist, die die Geschichte ganz werden läßt. Aber dieser Aufschwung über die Geschichte zur Einheit der Geschichte bleibt selber Aufgabe in der Geschichte. Wir leben nicht im Wissen der Einheit, sofern wir aber aus der Einheit leben, leben wir in der Geschichte übergeschichtlich.

Aller Aufschwung über die Geschichte wird zur Täuschung, wenn wir die Geschichte verlassen. Die Grundparadoxie unserer Existenz, nur in der Welt über die Welt hinaus leben zu können, wiederholt sich im geschichtlichen Bewußtsein, das sich über die Geschichte erhebt. Es gibt keinen Weg um die Welt herum, sondern nur durch die Welt, keinen Weg um die Geschichte herum, sondern nur durch die Geschichte.

8) Der Blick auf die langen Zeiten der Vorgeschichte und die kurzen der Geschichte läßt die Frage entstehen: Ist die Geschichte angesichts der Jahrhunderttausende nicht eine vorübergehende Erscheinung? Die Frage ist im Grunde nicht zu beantworten als durch den allgemeinen Satz: was einen Anfang hat, hat auch ein Ende, – und dauere es Millionen oder Milliarden von Jahren.

Aber die Antwort – für unser empirisches Wissen nicht möglich – ist überflüssig für unser Seinsbewußtsein. Denn wenn auch unser Geschichtsbild stark modifiziert werden mag je nachdem, ob wir einen endlosen Fortschritt sehen, oder den Schatten des Endes, – wesentlich ist, daß das Geschichtswissen im Ganzen nicht das letzte Wissen ist. Es kommt an auf den Anspruch an Gegenwärtigkeit als Ewigkeit in der Zeit. Die Ge-

schichte ist umgriffen von dem weiteren Horizont, in dem die Gegenwärtigkeit als Stätte, Bewährung, Entscheidung, Erfüllung gilt. Was ewig ist, erscheint als Entscheidung in der Zeit. Für das transzendierende Bewußtsein der Existenz verschwindet die Geschichte in der ewigen Gegenwart.

| In der Geschichte selbst aber bleibt die Perspektive der Zeit: vielleicht noch eine lange, sehr lange Geschichte der Menschheit auf dem nun einheitlich gewordenen Erdball. In dieser Perspektive dann ist für jeden die Frage: wo er darin stehen wolle, für was er wirken wolle.

340

STELLENKOMMENTAR

Im Folgenden werden nicht alle im Text vorkommenden Namen kommentiert, sondern in erster Linie jene, die aus anderen Kulturkreisen stammen und nicht als bekannt vorausgesetzt werden können, sowie solche, bei denen eine nähere Beziehung zu Jaspers' Geschichtsauffassung und seinen Konzeptionen einer Achsenzeit in der Weltgeschichte und einer Weltgeschichte der Philosophie nachweisbar ist. Weitere Kommentare ergänzen die bibliographischen Angaben zu von Jaspers nicht ausgewiesenen Zitaten oder kommentieren Textstellen.

Erster Teil. Weltgeschichte

- 1 Augustinus, Aurelius, 354–430; für die Geschichtsphilosophie bedeutsamer christlicher Philosoph und Kirchenlehrer, weil er im Unterschied zu antiken Historikern die Geschichte als eine lineare, in mehreren Stufen verlaufende, zielorientierte Heilsgeschichte interpretiert (vgl. *De civitate Dei*, 428). Im Konzept seiner Weltgeschichte der Philosophie rechnet Jaspers Augustinus zusammen mit Plato und Kant zu den »fortzeugenden Gründern des Philosophierens«. Vgl. die Darstellung und kritischen Erörterungen über Augustinus in: K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 319–396. Zum Gesamtkonzept einer Weltgeschichte der Philosophie, das Jaspers entworfen hat und von dem *Die großen Philosophen* nur der zu Lebzeiten veröffentlichte Teil war, vgl. K. Jaspers: *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*. Vgl. auch: H. Sauer: »Karl Jaspers on World History of Philosophy and World Philosophy«, in: K. Salamun, G. J. Walters (Hg.): *Karl Jaspers's Philosophy: Expositions and Interpretations*, 89–113.
- 2 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, 1770–1831; Hauptvertreter der Philosophie des Deutschen Idealismus. In Hegels Geschichtsmetaphysik ist ein geistiges Prinzip (»Weltgeist«) zum letzten Sinnprinzip der Geschichte erhoben; Jaspers steht diesem universalgeschichtlichen Ansatz kritisch gegenüber. Hegels Hauptwerk zu diesem Thema ist: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1822–30/31, gedruckt 1837. In Jaspers' Konzeption einer Weltgeschichte der Philosophie wird Hegel zu den »großen Systematikern« und »Systembildnern« gezählt. Das geplante Kapitel zu diesem Thema hat im Nachlass die Überschrift »Die Gebäude der schöpferischen Ordner«. Die dortigen Ausführungen umfassen 71 Seiten und betreffen vor allem die Hegelsche Dialektik. Jaspers würdigt Hegels »dialektisch-konstruktives Erblicken und Aneignen einer unermeßlichen Fülle konkreten materialen Wissens«, kritisiert aber den damit verbundenen Anspruch Hegels auf ein »Totalwissen«. Vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 594–609.

Weitere, in der Fußnote 1 auf Seite 14 erwähnte klassische Autoren werden im Folgenden nach ihrer erstmaligen Nennung im Text besprochen, sofern Jaspers sie in seinem Konzept einer Weltgeschichte der Philosophie berücksichtigen wollte und Fragmente im Nachlass vorhanden sind.

- 3 Ranke, Leopold v., 1795–1886; Historiker, Begründer des methodologischen Historismus; Ranke war ab 1825 Professor in Berlin, ab 1832 Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften und ab 1841 Historiograph des Preußischen Staates. Hauptwerke: *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, 3 Bde., Berlin 1834–1836; *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, 5 Bde., Berlin 1839–1843; *Weltgeschichte*, 9 Bde., Leipzig 1881–1888.
- 4 Helmolt, Hans Ferdinand, 1865–1929; Historiker und Publizist. Hauptwerk: *Weltgeschichte*, 9 Bde., hg. von H. F. Helmolt, Leipzig, Wien 1913–1922.
- 5 Spengler, Oswald, 1880–1936; als Kultur- und Geschichtsphilosoph deutet Spengler die Weltgeschichte aus der Sicht einer morphologischen Kulturzyklentheorie. Kulturen durchlaufen in Analogie zu Organismen eine Jugend-, Reife- und Altersphase. In der abendländischen Kultur sei die »schöpferische Kulturseele« bereits erloschen, diese Kultur könne keine großen kulturellen Schöpfungen mehr hervorbringen, sondern bloß zivilisatorische Fortschritte (Technik, Organisation). Deswegen steuere das Abendland unausweichlich auf seinen Untergang zu. Hauptwerk: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1918.
- 6 Toynbee, Arnold Joseph, 1889–1975; englischer Historiker, Kulturtheoretiker und Geschichtsphilosoph; er vertritt eine ähnliche Zyklentheorie der Kulturen wie Spengler, nur ist seine Version insofern differenzierter, als er in der Weltgeschichte über zwanzig verschiedene Kulturzyklen bzw. »Gesellschaftskörper« unterscheidet. In Toynbees Theorie der Universalgeschichte sind sowohl soziologische Erkenntnisse als auch Aspekte der christlichen Weltanschauung integriert. Hauptwerk: *A Study of History*, 12 Bde., Oxford 1934–1961; (von D.C. Somervell gekürzte und von Toynbee autorisierte jeweils einbändige Ausgaben der Bände I–VI sowie VII–X erschienen 1946 bzw. 1957 bei Oxford University Press, London; dt. Fassung der Somervell-Ausgabe übersetzt von J. v. Kempfski: *Der Gang der Weltgeschichte*, 2 Bde., Zürich 1949 und 1958).
- 7 Weber, Alfred, 1868–1958; Wirtschaftswissenschaftler, Soziologe und Kulturtheoretiker, Bruder von Max Weber; er lehrte ab 1907 als Professor für Nationalökonomie und Soziologie bis zu seinem Tod im Jahr 1958 in Heidelberg (mit Unterbrechungen durch den Ersten Weltkrieg und die NS-Zeit); A. Weber gilt als Begründer der Kulturosoziologie und der Standorttheorie in der Volkswirtschaftslehre. Wie Jaspers war er nach dem Zweiten Weltkrieg maßgeblich am Wiederaufbau der Universität Heidelberg beteiligt. Beide gaben zusammen mit dem Politikwissenschaftler Dolf Sternberger und dem Romanisten Werner Krauss die Monatszeitschrift *Die Wandlung* heraus. Diese sollte der geistigen Erneuerung Deutschlands nach der NS-Zeit dienen und erschien von November 1945 bis Herbst 1949.
- 8 Dieses Zitat ist, wie bereits in Fußnote 30 der Einleitung erwähnt, nicht nachweisbar. In *Die großen Philosophen* schreibt Jaspers 28 Seiten über Jesus. Er sieht in ihm nicht Christus, den Sohn Gottes und Erlöser, sondern einen »maßgebenden Menschen«, der zu allen Zeiten für das Menschsein bedeutsam ist, weil er die Unbedingtheit des Lieben- und Leidenkönnens beispielhaft vorgelebt hat (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 186–214).
- 9 Die für China und Indien in der Achsenzeit genannten herausragenden Persönlichkeiten Konfuzius, Laotse und Buddha werden in ausführlichen Artikeln in *Die großen Philosophen* dargestellt. Jaspers würdigt dort Buddha und Konfuzius zusammen mit Jesus und Sokrates als »maßgebende Menschen« in der Weltgeschichte (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*,

127–154, 154–185). Laotse, der Begründer des Taoismus, wird der Kategorie »Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker« zugeordnet (vgl. ebd., 898–933).

Die anderen hier für die Achsenzeit angeführten Namen betreffen:

Mo-Ti, Mozi, Mo Di, Mo-tsu, ca. 490–381 v. Chr.; Begründer des Mohismus, einer Schule der chinesischen Philosophie, die in Abgrenzung von der Lehre des Konfuzius die individuelle Rechtschaffenheit des Menschen als Stütze der Gesellschaft besonders betont.

Tschuang-Tse, Zhuangzi, Chuang-tzu, ca. 365–290 v. Chr.; chinesischer Philosoph und Dichter.

Lie-Tse, Liezi, fl. 450 v. Chr.; taoistischer Philosoph.

Zarathustra, Zoroaster, die Lebenszeit ist umstritten, sie wird sowohl im ersten als auch im zweiten Jahrtausend vor Christus angesetzt; Zarathustra gilt als alt-iranischer Weiser und Religionsgründer des Zoroastrismus, der Religion der Parsen. Von Zarathustra wird die Welt als der Ort des Entscheidungskampfes zwischen dem Prinzip des Guten und dem Prinzip des Bösen angesehen.

Buddha, Siddharta Gautama, Todesdatum vermutlich zwischen 420 und 368 v. Chr.; er war der Sohn einer hochgestellten Familie (Gautama) in der Adelsrepublik Shakya (an der Grenze des heutigen Nepal zu Indien); ohne direkte schriftliche Quellen wurde er zum Begründer des Buddhismus (»Buddha« bezieht sich auf »Bodhi«, d.h. »Erwachen«).

Elias, fl. 875–850 v. Chr.; Jeremias, fl. 625–585 v. Chr.; Jesaias, Jesaja fl. 740–701 v. Chr.; biblische Propheten; Jesaias gilt als erste biblische Quelle im Alten Testament, bei dem die Vorstellung eines zukünftigen Messias auftaucht.

Deuterjesaias, fl. 550–539 v. Chr.; biblischer Prophet; das Buch Jesaja wird in den Kapiteln 1–39 des Alten Testaments auf den »ersten« Jesaja zurückgeführt, die Kapitel 40–55 auf Deuterjesaias (den »zweiten Jesaja«).

Parmenides (von Elea), etwa 540–470 v. Chr.; er gehörte zur vorsokratischen Denkschule der Eleaten und vertrat die These von der Einheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit des Seins. In Jaspers' Konzeption einer Weltgeschichte der Philosophie wird Parmenides, ebenso wie Heraklit, einer Gruppe von Philosophen zugeordnet, die mit »Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker« charakterisiert sind (vgl. Jaspers' vergleichende Abwägung der beiden Denker in *Die großen Philosophen*, 631–655).

Heraklit (von Ephesos), etwa 544–483 v. Chr.; Vertreter der kosmologischen Theorie von einer dialektischen Spannung zwischen Gegensätzen in der Welt und von einem stets in Bewegung befindlichen göttlichen Urfeuer, das zugleich der Logos ist.

Plato(n), 428/7–348/7 v. Chr. Plato wird von Jaspers im Rahmen seines Konzepts der Weltgeschichte der Philosophie zu den »fortzeugenden Gründern des Philosophierens« gezählt. Der Darstellung und kritischen Erörterung von Platons Denken widmet Jaspers 84 Seiten (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 234–318).

Archimedes (von Syrakus), etwa 287–212 v. Chr.; bedeutender Mathematiker in der Antike; er entwickelte astronomische Rechenmethoden und auch Grundlagen der Mechanik (Hebelgesetze).

Thukydides, 454–399/396 v. Chr.; Athener Politiker und Historiker; er gilt als Begründer der Geschichtswissenschaft in der Antike. Unvollendetes Hauptwerk: *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*.

10 Es gilt zu beachten, dass die dritte Welt, die von Jaspers »Abendland« genannt wird, nicht auf die Grenzen von Europa beschränkt ist. Für Jaspers umfasst das Abendland mit Paläs-

tina und dem Iran auch den Vorderen Orient. Eine zweite, davon abweichende Verwendung des Wortes »Abendland« findet sich in Jaspers' späteren politischen Schriften, vor allem in dem Buch *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. Dort bezieht Jaspers dieses Wort auf den politischen Kontext der damaligen politischen Weltlage, den Kalten Krieg. Dabei wird dem »Abendland«, das die »freie Welt« der europäischen, pluralistisch-demokratischen Staaten und die USA umfasst, die »totalitäre Welt« der marxistisch-leninistischen Staaten mit Russland bzw. der Sowjetunion an der Spitze entgegengesetzt. (vgl. K. Jaspers: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 156–189). Im vorliegenden Kommentar wird der von Jaspers durchgehend gebrauchte Terminus »Russland« beibehalten, obwohl richtigerweise »Sowjetunion« stehen müsste. Zur Entstehung und zur Geschichte des Begriffs »Abendland« (bzw. »Okzident« als Gegensatz zu »Orient«) und dessen vielfältigen geographischen, kulturellen und politischen Bedeutungsvarianten vgl. Roger-Pol Droit: *Das Abendland. Wie wir uns und die Welt sehen*, aus dem Französischen übersetzt von J. Meyer-Staufenbiehl, Darmstadt 2008.

- 11 Tsin-Shi-Huang-Ti, Qin Shihuangdi, oder Ying Zheng, 259–210 v. Chr.; Gründer der Quindynastie und erster chinesischer Kaiser. Sein Name bedeutet: »Erster erhabener Gottkaiser von Qin«.

Asoka (Ashoka) der Große, 304–232 v. Chr.; Herrscher über das Maurya-Reich in Magadha (Nordostindien), das damals das Kernland Indiens war.

- 12 Lasaulx, Peter Ernst, 1805–1861; er wirkte als Professor für Klassische Philologie an der Universität Würzburg und ab 1845 für Philologie und Ästhetik an der Universität München. Als Politiker war Lasaulx Abgeordneter der parlamentarischen Rechten in der Frankfurter Nationalversammlung (1848) und Mitglied des Bayrischen Landtages. Mit seinem Hauptwerk *Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, München 1856, gilt er als Vorläufer geschichtsphilosophischer Thesen von Oswald Spengler und Jacob Burckhardt; Jaspers verkürzt den Buchtitel auf »Neuer Versuch einer Philosophie der Geschichte«.

- 13 Strauß, Viktor von, 1809–1899; er wirkte sowohl als Politiker (Gesandter und Minister des Fürstentums Schaumburg-Lippe) als auch als Religionshistoriker, Dichter und Übersetzer. Von ihm stammt die erste Übersetzung des Tao te King ins Deutsche: *Laò-Tsè's Tao te King*, aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Victor von Strauß, Leipzig 1870. Das von Jaspers wiedergegebene Zitat aus diesem Buch unterscheidet sich in zwei Punkten vom Original: dort beginnt die zitierte Stelle mit »In dem Jahrhunderte«, Jaspers schreibt »In den Jahrhunderten«, der Name »Habakkuk« wird als »Habakuk« wiedergegeben. Die im Strauß-Text vorkommende Bezeichnung »Schakia-Muni« bedeutet »Weiser aus dem Volk Shakya« und ist ein Ehrenname für Siddharta Gautama bzw. Buddha.

Weitere Namen auf dieser Seite:

Numa Pompilius, 750–672 v. Chr.; sagenhafter zweiter König der sieben Könige Roms. (Kungtse = Konfuzius)

Daniel und Ezechiel, fl. 6. Jahrhundert v. Chr.; jüdische Propheten. Jaspers hat in einem Beitrag zu einer Festschrift für den Heidelberger Psychiater Kurt Schneider den Versuch unternommen, psychopathologische Gesichtspunkte auf die apokalyptischen Texte anzuwenden, die in der Bibel Ezechiel zugeschrieben werden. Dabei kommt er zu folgendem Urteil: »Ezechiel ist voll von großartigen Zügen. Sein Ernst ist bezwingend. Geistige Grundgedanken des Prophetismus gewinnen bei ihm eine äußerste Gestalt. Aber ihm fehlt

doch die Erhabenheit des Jesaias, das in der schlichten Begrenzung einfach Große, oder die Tiefe und die Herzenskraft des Jeremias. Es könnte sein, dass sowohl der Mangel wie das Eindrucksvolle, zum Erschauern Bringende durch den schizophrenen Einschlag bedingt wären.« (vgl. K. Jaspers: »Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie«, 17). Die bekanntesten pathographischen Analysen hat Jaspers über schizophrene Psychostrukturen bei berühmten Persönlichkeiten aus der Geistes- und Kunstgeschichte bereits 1922 verfasst (vgl. K. Jaspers: *Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*).

Habakuk, fl. 7. Jahrhundert v. Chr.; biblische Gestalt im Zwölfprophetenbuch, die mit Gott einen Dialog über Erlösung und göttliche Strafen führt.

Thales (von Milet), 624–546 v. Chr.; vorsokratischer Naturphilosoph, der das Wasser als den Urstoff der Welt ansah.

Anaximander (von Milet), 610–546 v. Chr.; ionischer Naturphilosoph, er gilt als Verfasser der ersten philosophischen Schrift über die Natur, in der über ein nicht erfahrbares Prinzip des Anfangs aller Dinge spekuliert wird. Jaspers behandelt ihn in *Die großen Philosophen* kurz unter der Rubrik »Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker« (vgl. ebd., 625–630).

Xenophanes (von Kolophon), 580/75–485/80 v. Chr.; er bekämpfte die anthropomorphen Götterdarstellungen in der antiken Literatur (bei Hesiod und Homer) und vertrat eine skeptische Haltung in Bezug auf die Möglichkeit einer gesicherten Erkenntnis über Gottheiten und die Natur. Jaspers rechnet Xenophanes zu den »Entwerfenden Metaphysikern«, die »weltfromme Anschauungen« vertreten haben (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 12–21). Eine weitgehend textgleiche Charakteristik von Xenophanes gibt Jaspers in seinem Artikel »Xenophanes« in: *Aneignung und Polemik*, 32–42.

Pythagoras (von Samos), ca. 570–510 v. Chr.; lehrte die Harmonie der Natur und entwickelte Grundprinzipien der Astronomie.

- 14 Hier verbindet Jaspers die Achsenzeitthese mit seiner existenzphilosophischen Konzeption von den Grenzsituationen des Menschseins. Die ausführlichsten Darlegungen dieser Konzeption finden sich in den Büchern *Psychologie der Weltanschauungen* (229–280) und *Philosophie II* (201–254).
- 15 Diese Äußerung ist in einem breiteren Kontext auch in Jaspers' Buch *Der philosophische Glaube* von 1948 zu finden. Die dortige Stelle lautet: »Dagegen steht der philosophische Glaube, den man auch Glauben an Kommunikation nennen kann. Denn hier gelten die beiden Sätze: Wahrheit ist, was uns verbindet – und: in der Kommunikation hat Wahrheit ihren Ursprung. Der Mensch findet in der Welt den anderen Menschen als die einzige Wirklichkeit, mit der er sich verstehend und verlässlich verbünden kann. Auf allen Stufen der Verbindung zwischen Menschen finden Schicksalsgefährten liebend den Weg zur Wahrheit, der dem Menschen in der Isolierung, im Eigensinn und im Eigenwillen, und in sich abkapselnder Einsamkeit verloren geht.« (K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, 40). Wieweit Jaspers bei dieser Äußerung eine Konsens Theorie der Wahrheit vor Augen hat, wie sie später Jürgen Habermas vertreten hat, kann nur durch eingehende Analysen aller Textstellen geklärt werden, in denen Jaspers Wahrheit mit Kommunikation und beide mit Vernunft in Beziehung setzt. Zu Habermas vgl. J. Habermas, »Wahrheitstheorien«, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984, 127–183; Zu einer fundierten Kritik an Habermas' Wahrheitstheorie vgl. H. Keuth: *Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der Kritischen Theorie*, Tübingen 1993, 112–195. Auf offensichtliche

- Parallelen bei Jaspers und Habermas wird verwiesen in H. Fahrenbach: »Kommunikative Vernunft – ein zentraler Bezugspunkt zwischen Karl Jaspers und Jürgen Habermas«, in: *Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens*, hg. von K. Salamun, München 1991, 189–216.
- 16 Diese Argumentation gegen Hegel bezieht sich auf dessen These von einer aufsteigenden Stufenfolge der Weltgeschichte von China über Indien bis zum Abendland (vgl. dazu G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. XI, hg. von H. Glockner, Stuttgart 1939, 46, 150–151).
- 17 Florenz, Karl, 1865–1939; deutscher Japanologe, Professor in Tokyo. Werke u.a.: *Die staatliche und gesellschaftliche Organisation im alten Japan*, 1890, *Die historischen Quellen der Shinto-Religion*, Göttingen 1919.
- 18 Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel, 1848–1920; niederländischer evangelischer Theologe, Professor für Religionsgeschichte in Amsterdam; er gilt als einer der Begründer der modernen Religionswissenschaft. Herausgeber des Standardwerkes: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg 1887.
- 19 Dieses und das folgende Zitat von Shinran, die Jaspers ohne Referenz wiedergibt, stammen aus der Darstellung der Religionen Japans in einem Artikel von Karl Florenz über »Die Japaner«, in: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Erster Band, begründet von Chantepie de la Saussaye, 4. vollständig neu bearbeitete Auflage, hg. von A. Bertholet und E. Lehmann, Tübingen 1925, 397.
- Shinran, 1173–1263; Stifter einer religiösen Schule im japanischen Buddhismus.
- Amida (von Amitabha: »Buddha des unermesslichen Lichtglanzes«), japanische Namensform eines Buddha.
- 20 Meyer, Eduard, 1855–1930; Althistoriker, Ägyptologe und Orientalist; Professor in Leipzig, Breslau, Halle und Berlin. Hauptwerk: *Geschichte des Alterthums*, 5 Bde., Stuttgart 1884–1902.
- 21 Dieses Lasaulx-Zitat ohne Seitenangabe ist eine Fortsetzung des Zitates von Seite 23; auch das folgende Strauß-Zitat ohne Seitenangabe schließt an die auf Seite 23 angeführte Textstelle an.
- 22 Keyserling, Hermann Alexander Graf, 1880–1946; philosophischer Schriftsteller; er schrieb eine große Anzahl von populärphilosophischen Büchern und versuchte u.a. in biologisch-esoterischen Schriften Denkmotive des Abendlandes mit indischer und chinesischer Weisheit zu verbinden. Schriften: *Das Gefüge der Welt*, München 1906; *Schöpferische Erkenntnis. Einführung in die Schule der Weisheit*, Darmstadt 1922; *Das Buch vom Ursprung*, Baden-Baden 1947. Jaspers verkürzt den Titel des zuletzt genannten Werks auf »Buch vom Ursprung«.
- 23 Die hier und auf den folgenden Seiten erörterten Thesen A. Webers finden sich in dessen Buch *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie* in Kap. 2, Abschnitt A (»Die Auslösung der Hochkulturen«), 4–49. Das Exemplar dieses Buches in der KJB weist durchgehend zahlreiche Unterstreichungen auf.
- 24 In diesem Abschnitt wird der deskriptiv-normative Doppelaspekt der Achsenzeitthese offensichtlich: Einerseits will Jaspers damit auf eine empirisch feststellbare Achse der Weltgeschichte hinweisen, die für alle Menschen einsehbar und damit allen »gemeinsam« ist. Andererseits soll damit ein Appell zur »grenzenlosen Kommunikation« verbunden sein, die über alle Unterschiede in Weltanschauungs- und Glaubensbelangen hinweg eine mögliche »Einheit« der Menschheit vor Augen führt. Die Einsicht in die »Dreifachheit des Ursprungs« des kulturellen Aufbruchs der Menschheit in der Achsenzeit soll dazu beitragen, den zum Fanatismus führenden »Ausschließlichkeitsanspruch« zu bekämpfen, der im

Abendland in dogmatischen Philosophien, »sogenannten wissenschaftlichen Weltanschauungen« und dogmatisierten religiösen Offenbarungswahrheiten zum Ausdruck kommt. Zur Kritik am religiösen Offenbarungsglauben von monotheistischen Konfessionen vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 479–536.

- 25 Vergil, Publius Vergilius Maro, 70–19 v. Chr.; römischer Dichter, neben Horaz der bedeutendste der augusteischen Zeit.

Augustus Gaius Octavius, 63 v. Chr.–14 n. Chr.; römischer Kaiser, Nachfolger Caesars, er beendete die Bürgerkriege in Rom.

Solon (von Athen), 640–560 v. Chr.; Dichter und Politiker in Athen; er gab Athen eine Verfassung, die als Vorläuferin von demokratischen Verfassungen angesehen wird, weil darin die Mitbestimmung der Bürgerschaft gegenüber dem Herrschaftsanspruch des Adels festgelegt wurde. Jaspers hat 1948 einen Beitrag über Solon in der Festschrift für A. Weber anlässlich von dessen 80. Geburtstag verfasst, in dem er Solon als »großen Staatsmann« würdigt, bei dem »zum erstenmal anschaulich« werde, »was der abendländische Freiheitsgedanke sei«. (K. Jaspers: »Solon«, in: *Aneignung und Polemik*, 22 u. 31).

- 26 Wenn Jaspers hier von einer neuen, uns noch fernen zweiten Achsenzeit spricht, dann verneint er die Auffassung, die in neueren Diskussionen über seine Achsenzeitthese vertreten worden ist, nämlich dass in Europa der Beginn des wissenschaftlich-technischen Zeitalters zwischen 1500 und 1800 eine neue Achsenzeit darstelle. Jaspers meint hingegen, eine neue, zweite Achsenzeit müsse universal sein und die »Menschheit im Ganzen« betreffen. Das wissenschaftlich-technische Zeitalter sei eine »rein europäische Erscheinung« und keine »menschheitliche, weltumspannende Achse«. Vgl. auch weitere Stellen in diesem Band, 78–79 und 210, wo Jaspers noch einmal auf die Frage nach einer neuen Achsenzeit zu sprechen kommt und diese als bloße Möglichkeit in eine ferne Zukunft verlegt.

- 27 Bachofen, Johann Jakob, 1815–1887; Rechtshistoriker und Altertumsforscher; er wirkte als Professor für Römisches Recht an der Universität Basel. Hauptwerk: *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart 1861. Bachofens »Visionen« über mutterrechtliche Kulturen in der Vorgeschichte der Menschheit werden von Jaspers als wichtige Beiträge zu einem »schauenden Verstehen« des Menschseins interpretiert. Ein solches Verstehen gehe aus methodischer Sicht über die historisch-empirische Erforschung der Frühzeit hinaus (vgl. auch in diesem Band, 43).

- 28 Die Feststellung, dass es keine abschließende Antwort auf die Frage geben könne, was der Mensch ist, bringt eine zentrale philosophisch-anthropologische Grundannahme von Jaspers zum Ausdruck. Dass der Mensch in seinem »Wesen«, seiner »Eigentlichkeit«, »Ganzheit« oder »Totalität« prinzipiell nicht durch empirisch-rationale Erkenntnis fassbar sei, hat Jaspers vielfach betont. Eine Wendung, die er dazu öfters wiederholt, ist die Aussage: »Der Mensch ist grundsätzlich mehr, als er von sich weiß und wissen kann« (vgl. etwa: K. Jaspers: *Einführung in die Philosophie*, 62, und »Über meine Philosophie«, in: ders.: *Rechenschaft und Ausblick*, 420). Eine andere Formulierung dieser Grundannahme lautet: »Auf die Frage, was der Mensch sei, kann die Antwort nie genügen. Denn was der Mensch sein könne, bleibt immer noch in seiner Freiheit verborgen, solange er Mensch ist.« (K. Jaspers: *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, 59). Was den historischen Kontext dieser anthropologischen Grundannahme betrifft, sind vor allem Einflüsse von Kant, Kierkegaard und Max

- Weber anzunehmen. (Kant: These von der nicht determinierbaren Freiheitsdimension des Individuums und der intelligiblen Welt; Kierkegaard: These von der prinzipiellen Nicht-Objektivierbarkeit der Selbstverwirklichung des Individuums im religiösen Stadium des Existierens; Weber: These von der prinzipiellen Rationalitätsgrenze in Bezug auf letzte weltanschauliche Wertstandpunkte jedes Individuums).
- 29 Portmann, Adolf, 1897–1982; Biologe und Naturphilosoph, ab 1931 Professor für Zoologie in Basel. Die auf dieser Seite 45 und den Seiten 47 und 48 ohne Referenz angegebenen Portmann-Zitate stammen aus dessen Buch *Vom Ursprung des Menschen* [1944], Basel 51965, 57, 60–62. Weitere Werke: *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944; *Das Tier als soziales Wesen*, Zürich 1953; (Hg.): *Biologie und Geist*, Freiburg 1963.
- 30 Rembrandt (Harmenszoon) van Rijn, 1606–1669; Für Jaspers ist Rembrandt einer der »Größten« jener »metaphysischen Künstler«, die in ihren Bildern menschliche Gestalten schaffen können, »die wie Wirklichkeiten sind, uns prägen und zu uns selber bringen« können (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 624–625).
- 31 Kant, Immanuel, 1724–1804; Dass Kants Einfluss auf das Denken von Jaspers grundlegend war, steht außer Zweifel, wenngleich H. Arendts Feststellung stark übertrieben scheint, dass man in Jaspers »den einzigen Nachfolger« sehen könne, »den Kant je gehabt hat« (H. Arendt: »Karl Jaspers«, in: *Reden zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1958*, München 1958, 32–33). Die vielfältigen Kant-Einflüsse auf sein Denken hat Jaspers selbst in dem mehr als 200 Seiten umfassenden Kant-Kapitel in *Die großen Philosophen* zum Ausdruck gebracht, wo er Kant unter »Die fortreizenden Gründer des Philosophierens« eingereiht hat (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 397–616).
- 32 Jaspers variiert hier jene Version des kategorischen Imperativs, die Kant mit folgenden Worten formuliert hat: »Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem *Gesetz*, dass jedes derselben sich selbst und alle anderen, *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle.« (I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 433).
- 33 Hrozny, Friedrich, 1879–1952; tschechischer Sprachwissenschaftler und Altorientalist, Erforscher der Sprache der Hethiter; er war ab 1918 Professor an der Karls-Universität in Prag. Hauptwerke: *Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indogermanischen Sprachstamm*, Leipzig 1917; *Die älteste Geschichte Vorderasiens und Indiens*, Prag 1940.
- 34 Elphinstone, Mountstuart, 1779–1859; englischer Adeliger, der in der britischen Kolonialverwaltung von Indien tätig war. Hauptwerk: *History of India*, 2 Bde., London 1841. Das Zitat von Hegel, auf das sich Jaspers bei der indirekten Zitierung von Lord Elphinstone beruft, findet man in: G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin 1822–1823, in: GW, Bd. 27/1, 206 f. Wenn Jaspers sich in der Fußnote von A. Webers Unterscheidung zwischen Primär- und Sekundärkulturen (vgl. A. Weber: *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 41–346) distanziert, so deswegen, weil damit die Hochkulturen in Ägypten, Babylon, Indien und China unter einer Kategorie zusammengefasst werden. Jaspers sieht wesentliche Unterschiede zwischen diesen Kulturen, weil der »Durchbruch« zur Achsenzeit nur in Indien und China erfolgt sei und nicht in Babylon und Ägypten. Für Jaspers waren nur die Chinesen, Inder, Iranier, Juden und Griechen die »Achsenvölker«, die »das geistige Wesen des Menschen und seine eigentliche Geschichte begründeten.« (58) Die in der Fußnote ohne Referenzen zitierten Textstellen aus Webers Buch finden sich auf dessen Seiten 25 und 24.

35 Ergänzende Namensklärungen zu dieser und der nächsten Seite:

Caesar, Gaius Iulius, 100–44 v. Chr.; römischer Politiker, Autor und siegreicher Feldherr gegen die Gallier; er wandelte die Römische Republik in eine Diktatur um.

Perikles, um 490–429 v. Chr.; Staatsmann im antiken Athen; er gilt als Mitbegründer der Attischen Demokratie, die der Volksversammlung wichtige politische Entscheidungsbefugnisse einräumte; als von der Volksversammlung gewählter Stratege hatte Perikles auch militärische Erfolge in Kriegen gegen konkurrierende Stadtstaaten in Attika.

Dionysios Areopagita=Pseudo-Dionysius Areopagita; ein unbekannter christlicher Autor und Kirchenvater aus dem sechsten Jahrhundert; er benützte den Namen des im ersten Jahrhundert lebenden Dionysios Areopagita, der als erster Bischof von Athen gilt, um Schriften zu verfassen, in denen neuplatonische Heilslehren christlich umgedeutet werden.

Aristoteles, 384–322 v. Chr. In Jaspers' Konzept einer Weltgeschichte der Philosophie findet man Aristoteles der Rubrik »Die Gebäude der schöpferischen Ordner« zugeordnet. Zu Fragmenten der geplanten Aristoteles-Darstellung vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 504–528, Bd. 2, 933–941, 1096–1100.

36 Wenn Jaspers hier in Bezug auf den in mythischer Sprache artikulierten »Gegensatz Europa-Asien« von einer »Chiffre« spricht, verwendet er dieses Wort nicht in der gleichen Bedeutung wie in seiner Metaphysik und Religionsphilosophie. Hier entspricht die Bedeutung eher dem Begriff des Idealtypus von M. Weber, wenn damit ein »abkürzendes Zeichen [...] für etwas Konkretes und geistig Helles [...] nicht als Erkenntnis des Ganzen« gemeint ist. In Jaspers' Metaphysik und Religionsphilosophie haben »Chiffren« bzw. »Chiffren« die Funktion, indirekt auf ein nicht objektivierbares, »absolutes Sein«, das »umgreifende Sein« bzw. die »Transzendenz« zu verweisen. Zum Chiffren-Begriff vgl. vor allem Jaspers' Werke *Philosophie III*, 128–236; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 153–385; *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, 124–136; *Die Chiffren der Transzendenz*.

37 Zu den im Folgenden genannten Personen:

Michelangelo Buonarroti, 1475–1564; für Jaspers sind Michelangelo und Rembrandt »metaphysische Künstler«, über die an Bedeutung kein anderer Künstler zu stellen ist (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 630). Jaspers war zumeist darum bemüht, bei näherer Beschäftigung mit bedeutenden Künstlerpersönlichkeiten und großen Philosophen durch Bezugnahme auf biographische Hintergründe auch Charakterbilder der jeweiligen Personen zu entwerfen. In der KJB finden sich neben zahlreichen Kunstgeschichten auch eine ganze Reihe von Künstlerbiographien. Der folgende Vergleich zwischen Michelangelo und Lionardo zeigt dieses Bemühen: »Lionardo und Michelangelo sind zwei Welten, die sich kaum berühren, Lionardo Weltbürger, Michelangelo Patriot, – Lionardo ausgeglichen in der Ruhe der ständig in Maßen bewegten Vernunft, Michelangelo in den Wirrnissen der bedrängenden Affekte, aus denen er sich wunderbar erhebt, – Lionardo der sich haltende Mensch, ruhig in aller Leidenschaft, in Distanz zu den Dingen und zu sich selbst, Michelangelo der zerbrechende Mensch, maßlos in der Verzweigung, irrend in der Leidenschaft.« (K. Jaspers: »Lionardo als Philosoph«, 118–119).

Raffaello Santi, 1483–1520; Jaspers' erste Auslandsreise war nach dem Abitur im Frühjahr 1901 eine Italienreise. Dabei besuchte er viele Museen und berichtete in Briefen an die Eltern über seine Bewunderung für die bildende Kunst der Früh- und Hochrenaissance (vgl. K. Jaspers: *Italienbriefe 1902*, 74, 77, 93–94). Über ein Madonnenbild (Madonna di Foligno) Raffaels findet sich in einer nachträglichen Tagebuchnotiz vom 11.1.1905 eine impressio-

nistische Beschreibung seines subjektiven Eindrucks (vgl. K. Jaspers: »Studium 1901–1907«, Teil 2, 35–36).

Leonardo (da Vinci), 1452–1519; Jaspers, der statt »Leonardo« stets »Lionardo« schreibt, publizierte im Anschluss an einen Vortrag am Kunsthistorischen Seminar der Universität Basel eine kleine Schrift über *Lionardo als Philosoph*, Bern 1953 (= Schriften der »Concinnitas« im Kunsthistorischen Seminar der Universität Basel). Dort interpretiert er Lionardos Malkunst als einmalige Kunst der »Spiritualisierung des Sinnlichen«, die über die Sinnlichkeit hinaus einen »Zeiger« auf die ungegenständliche Dimension der Transzendenz darstelle. Lionardo ist für Jaspers »der einzige Künstlerphilosoph großen Stils«, für den im Unterschied zu den metaphysischen Künstlern Michelangelo und Rembrandt »die Kunst zum Organon der Philosophie wurde« (vgl. K. Jaspers: »Lionardo als Philosoph«, in: *Aneignung und Polemik*, 83–85, 110–114). Im Nachlass wird Lionardo im Zusammenhang mit der Entwicklung der mythischen Naturphilosophie zur exakten Naturwissenschaft in den Werkstätten der Künstler und Techniker ebenfalls kurz erwähnt. Jaspers bezeichnet ihn dort als deren »höchsten Repräsentanten« (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 146).

Shakespeare, William, 1564–1616; Jaspers hatte beabsichtigt, Shakespeare und Dante in seiner Weltgeschichte der Philosophie in einem Abschnitt darzustellen, den er mit »Philosophen in der Dichtung« überschrieb (vgl. das Fragment der Shakespeare-Darstellung in: K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 622–631, sowie die ebenfalls im Nachlass gefundene Disposition des geplanten Shakespeare-Kapitels, ebd., Bd. 2, 962–965).

Goethe (zu Goethe vgl. Stellenkommentar Nr. 61).

Spinoza, Benedictus de (auch Baruch de), 1632–1677; Spinoza ist für Jaspers ein »aus dem Ursprung denkender Metaphysiker«, sein Leben, Denken und seine Wirkung wird in *Die großen Philosophen* auf 145 Seiten dargestellt (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 752–897).

38 Dieses Zitat stammt aus dem Abschnitt »Der Gang der Weltgeschichte«, in: G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. IV: *Die germanische Welt*, hg. von G. Lasson, Leipzig ²1923, 763. Dieser Band ist in der KJB vorhanden, an dieser Stelle finden sich Unterstreichungen.

39 Die Aussage, dass »China und Indien [...] heute noch keine entscheidenden Mächte« seien, mag 1949 zugetroffen haben, als Jaspers dieses Buch veröffentlichte. Neun Jahre später prophezeit er in seinem Hauptwerk zur politischen Philosophie: »Auf längere Frist gesehen, wird China, beim Fortdauern der Menschheit, gewiß eine Weltmacht ersten Ranges.« (K. Jaspers: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 172). Im letzten Buch, das Jaspers 1967 publiziert hat, sieht er unter dem Eindruck der chaotischen Wirrnisse und der Zerstörung uralter Kulturgüter durch die damalige »Kulturrevolution«, das China Mao Tse-tungs als ein unberechenbares, totalitäres Herrschaftssystem, das nur durch ein Bündnis zwischen den beiden Atom-Supermächten Amerika und Russland davon abgehalten werden könne, in den Besitz der Atombombe zu kommen und die Weltherrschaft anzustreben (vgl. K. Jaspers: *Antwort*, 17–28).

Zweiter Teil. Gegenwart und Zukunft

40 Zu hier genannten Personen:

Vesal, Andreas, 1514–1564; eigentlich Andreas Witinck, flämischer Anatom, Professor in Padua; ab 1544 Leibarzt der Habsburger. Hauptwerk: *De humani corporis fabrica libri septem*, Basel 1543.

Leeuwenhoek, Antoni van, 1632–1732; niederländischer Kaufmann, der durch die Erfindung von speziellen Linsen zu einem Pionier der mikroskopischen Naturforschung und Mitbegründer der Mikrobiologie wurde.

Schliemann, Heinrich, 1822–1890; Kaufmann und Feldarchäologe, er wurde aufgrund seiner Ausgrabungen von Troja und Mykenä weltbekannt. Hauptwerke: *Ithaka, der Peloponnes und Troja*, Leipzig 1869; *Trojanische Altertümer*, Leipzig 1874; *Mykenä*, Leipzig 1877; *Troja*, Leipzig 1883.

41 Jaspers' These, dass wissenschaftliche Erkenntnis »zwingend gewiß« sei – sie findet sich in verschiedenen Formulierungen in allen Werken, in denen Jaspers den Charakter der modernen Wissenschaft beschreibt –, ist mehrfach kritisiert worden. Dies u.a. mit dem Argument, Jaspers gehe von einem verengten, positivistischen Wissenschaftsverständnis aus, das zwar auf die Naturwissenschaften, nicht aber auf die Geisteswissenschaften zutreffe (vgl. O. F. Bollnow: »Existenzerhellung und Philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers«, in: H. Saner [Hg.]: *Karl Jaspers in der Diskussion*, München 1973, 196–97; W. Stegmüller: »Existenzphilosophie: Karl Jaspers«, in: ders.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. I, Stuttgart 1978, 236; J. Collins: »Die Wissenschaft und die Philosophie bei Jaspers«, in: P. A. Schilpp [Hg.]: *Karl Jaspers*, Stuttgart 1957, 12; H. Saner: *Karl Jaspers*. Reinbek 12005, 70). Saner stellt dazu fest, dass Jaspers den am Ideal der klassischen Physik orientierten Wissenschaftsbegriff auch in seiner späteren Denkperiode nicht preisgeben wollte. Die Gründe dafür liegen in dem Bemühen, mit einem engeren Wissenschaftsbegriff eine möglichst klare Abgrenzung der Wissenschaft sowohl von der Philosophie als auch von der Theologie zu erreichen (vgl. dazu Jaspers' eigene Stellungnahme zu diesem Problem in: K. Jaspers: »*Erwiderung auf Rudolf Bultmanns Antwort*«, 107–108).

42 Euklid (von Alexandria), 360–280 v. Chr.; antiker Mathematiker, auf den die euklidische Geometrie zurückgeht; seine Werke beziehen sich auf Geometrie, Arithmetik sowie auf Harmonie- und Proportionenlehre; er bemühte sich als einer der ersten Mathematiker um eine axiomatisch-deduktive Begründung der Mathematik. Hauptwerk: *Stoicheia (Elemente)*, 5 Bde.).

43 Wenn Jaspers im Folgenden mit der wissenschaftlichen Haltung moralische Postulate und Prinzipien verbindet, wie Kritikoffenheit, Wahrhaftigkeit und Tapferkeit, verweist dies auf ein Wissenschaftsethos, das er in anderen Schriften noch viel deutlicher artikuliert hat (vgl. K. Jaspers: *Die Idee der Universität*, 1965, 57, 79–80 [KJG I/2I, 303, 319–320]; ders.: »Philosophie und Wissenschaft«, 245–246, 249, 257–259).

44 Bacon, Francis, 1561–1626; englischer Philosoph, Jurist und Politiker (Lordkanzler); er gilt aufgrund der Schrift *Novum organon scientiarum* von 1620 als Wegbereiter der experimentellen, naturwissenschaftlichen Methode. Zu einer kurzen, allgemeinen Charakterisierung von Bacon und zur Disposition der in Jaspers' *Weltgeschichte der Philosophie* geplanten Darstellung vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 2, 994–995.

45 Descartes, René, 1596–1650; französischer Philosoph, Mathematiker und Naturwissenschaftler; er gilt aufgrund seines 1637 anonym veröffentlichten Werkes *Discours de la*

- méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (Abhandlung über die Methode, seine Vernunft richtig zu leiten und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen) als Begründer des neuzeitlichen Rationalismus und der Integration der Mathematik in die wissenschaftliche Methodenlehre. In Jaspers' Buch über Descartes, auf das er auf Seite 92 in der Fußnote verweist, diskutiert er Descartes' Philosophie auch aus der Perspektive seines Begriffs des »Umgreifenden« (vgl. K. Jaspers: *Descartes und die Philosophie*, 20–31). In seinem Konzept für die geplante »Weltgeschichte der Philosophie« ordnet Jaspers Descartes unter den Oberbegriff »Die Auflockernden« und den Unterbegriff »Bohrende Negative« ein. Das Fragment seiner Darstellung und Beurteilung von Descartes im Nachlass umfasst 22 Seiten (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 240–262).
- 46 Thomas von Aquin, 1225–1274; der Dominikaner gilt als der bedeutendste Kirchenlehrer, Theologe und christliche Philosoph des Hochmittelalters. Thomas verbindet die christliche Kirchenlehre (vor allem Augustinus) mit zentralen Gedanken der Aristotelischen Philosophie und entwickelt dabei eine Seinslehre, Anthropologie und Gotteslehre, die in Form des so genannten Thomismus bis in die Gegenwart wirksam ist. Hauptwerke: *De principiis naturae*, 1252–1256; *Quaestiones disputatae*, 1256–1273; *Summa theologiae*, 1266–1273. Jaspers wollte Thomas in der geplanten »Weltgeschichte der Philosophie« unter der Rubrik »Die Gebäude der schöpferischen Ordner« genauer behandeln, im Nachlass zu den *Großen Philosophen* (Bd. 1) finden sich aber nur 11 Seiten, aus denen einige Gesichtspunkte der geplanten Darstellung zu Thomas ersichtlich sind. Band 2 enthält zwei Dispositionen der geplanten Darstellung von Thomas' Denken (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 529–540, sowie Bd. 2, 941–948, 1001–1003).
- 47 Vgl. Jaspers' Hiob-Interpretation in: K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, KJG I/13, 356–371.
- 48 Den Begriff »Wissenschaftsaberglaube« gebraucht Jaspers meist dann, wenn er die Verabsolutierung des empirisch-rationalen Denkens kritisiert. Wo die prinzipiellen Grenzen des rationalen Erkenntnisvermögens (in seiner Terminologie des »Verstandesdenkens«) ignoriert und durch Wissenschaft die Erwartung geweckt wird, die Welt oder der Mensch seien »im Ganzen« erkenn- und erklärbar, liegt für ihn ein solcher Aberglaube vor (vgl. K. Jaspers: *Philosophie I*, 123–126, 140–148). Konkrete Beispiele für Wissenschaftsaberglauben sieht Jaspers u.a. in der Psychoanalyse und im Marxismus, weil dort seiner Ansicht nach weltanschauliche Glaubensannahmen mit wissenschaftlichen Erkenntnissen zu einer »Pseudowissenschaft« verschmolzen werden (vgl. ders.: *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, 20–22, 109). In der frühen Schrift *Die geistige Situation der Zeit* von 1931, in der Jaspers diesen Begriff erstmals verwendet, bewertet er diesen Glauben auch in einem moralischen Sinn, wenn er meint, dass dieser Glaube »dem Schwindlertum wahlverwandt« sei (vgl. K. Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit*, 129).
- 49 Fichte, Johann Gottlieb, 1762–1814; Professor für Philosophie in Jena, Erlangen und Berlin und einer der drei Hauptvertreter (mit Hegel und Schelling) des Deutschen Idealismus; er entwickelte in Anknüpfung an Kants Lehre von der transzendentalen Synthesis eine spekulative Ich-Philosophie, bei der es um die Klärung der Struktur der Subjektivität und der subjektiven Grundlagen des Wissens geht; aus dieser Perspektive thematisiert Fichte viele Disziplinen der Philosophie mit dem Ziel, der Philosophie einen wissenschaftlichen Anspruch zu verleihen. Hauptwerke: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794–1795; *System der Sittenlehre*, 1798; *Bestimmung des Menschen*, 1800; *Reden an die deutsche Nation*, 1808;

System der Rechtslehre, 1812. In Jaspers' Nachlass finden sich Fragmente einer kritischen Beurteilung Fichtes, im Zuge derer Fichte eine »gewaltsame Denkungsart« und eine Verfälschung der praktischen Philosophie Kants vorgeworfen wird (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 2, 702–704).

- 50 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 1775–1854; Professor für Philosophie an den Universitäten Jena, Würzburg, München und Berlin, dort als Nachfolger Hegels; entwarf eine spekulative Identitätsphilosophie (Identität von Subjekt und Objekt), eine Naturphilosophie, Philosophie der Mythologie und Offenbarung sowie metaphilosophische Argumente zur Rechtfertigung der spekulativen Philosophie des Deutschen Idealismus. Werke: *Ideen zur Philosophie der Natur*, 1797; *Von der Weltseele*, 1798; *System des transzendentalen Idealismus*, 1800. Jaspers hat sich mit Schellings Philosophie ausführlich auseinandergesetzt und ein Buch über ihn geschrieben. Die Einschätzung von Schelling ist dabei ambivalent. Einerseits werden die differenzierenden Spekulationen über die Seinsgeschichte und das Sein positiv beurteilt und Schellings Metaphilosophie und Philosophie der Mythologie gewürdigt. Andererseits übt Jaspers Kritik an der Person Schellings wegen dessen übertriebenem »Geltungswillen« und dem »maßlosen Anspruch«, im Vergleich zu Fichte und Hegel die einzig wahre Philosophie entwickelt zu haben. Auch zentrale Begriffe von Schellings Philosophie (z.B. »intellektuelle Anschauung«, »philosophische Religion«) werden kritisiert. Aus der Sicht seiner eigenen Philosophie wirft Jaspers Schelling vor, durch »Objektivierungen« des Seins ein »Scheinwissen« verbreitet zu haben. Er habe zwar immer wieder versucht, die Subjekt-Objekt-Spaltung zum umgreifenden Sein hin zu überschreiten, dabei aber einen objektivierenden Chiffren-Begriff verwendet, der dem ungegenständlichen Charakter der Transzendenz nicht gerecht werde (vgl. K. Jaspers: *Schelling. Größe und Verhängnis*, 192–221). Vorweggenommen hat Jaspers die wichtigsten Argumente seines Schelling-Buches bereits in einem Vortrag auf einer Schelling-Tagung im Jahr 1954, der Vortrag wurde unter dem Titel des Buches in der Zeitschrift *Studia Philosophica* (14 [1954] 12–38) veröffentlicht.
- 51 Aussagen über den Einfluss der Technik auf die menschliche Lebenswelt finden sich auch in anderen Werken von Jaspers: In der *Allgemeine Psychopathologie* [1946] überlegt Jaspers, inwieweit sich durch die »Technisierung des gesamten Lebens [...] die psychophysischen Bedingungen« in der modernen Gesellschaft verändert haben (vgl. ebd., 600–601); in der *Psychologie der Weltanschauungen* reflektiert er über die Grenzen der Technik und des mechanischen, »technischen Weltbildes«, das er dem »naturgeschichtlichen« und »naturmythischen Weltbild« gegenüber stellt (vgl. ebd., 163–168); in *Die geistige Situation der Zeit* steht das Verhältnis von Technik und Massengesellschaft im Mittelpunkt von Jaspers' Überlegungen (vgl. ebd., 32–62); eine zentrale Überlegung in *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* besteht darin, dass die moderne Technik einerseits weltweite Kommunikation (durch die Entwicklung der Verkehrs- und Informationstechnologien) ermöglicht, andererseits aber zur Möglichkeit der kollektiven Selbstaussrottung der Menschheit (durch die Atomtechnologie) und zur Möglichkeit der Errichtung eines totalitären Überwachungsstaates geführt habe. Letzteres wird vor allem im Abschnitt »Totale Herrschaft und Technik« erörtert (vgl. dort 167–173). Zu Jaspers' Totalitarismus-These vgl. auch den Artikel »Im Kampf mit dem Totalitarismus«. Es liegt nahe, dass Jaspers' Totalitarismus-These von H. Arendts Standardwerk zur Totalitarismus-Forschung *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (engl. 1951, dt. 1955) wesentlich beeinflusst wurde, er hat zur deutschen Ausgabe dieses Buches das Geleitwort geschrieben. Zu H. Arendt vgl. Stellenkommentar Nr. 75.

- 52 Marx, Karl, 1818–1883; deutscher Philosoph, Journalist und Gesellschaftstheoretiker, gemeinsam mit Friedrich Engels Begründer des Marxismus; zusammen mit Engels Verfasser der politischen Programmschrift »Das kommunistische Manifest« (1848) sowie der Schrift »Die Deutsche Ideologie« (1932). Hauptwerk: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, 1867, Bde. 2 und 3 posthum 1885 und 1894. Jaspers' Einschätzung von Marx ist zwiespältig. Einerseits würdigt er dessen Einsichten über den großen Einfluss der Technik auf das menschliche Leben (vgl. in diesem Band, 97) sowie die Erkenntnis, dass die Arbeitsteilung die Struktur jeder Gesellschaft entscheidend mitbestimmt (vgl. ebd., 105). Auch ideologiekritische Einsichten Marx' werden positiv beurteilt (vgl. ebd., 127). Scharf kritisiert werden hingegen die »monokausale«, deterministische Geschichtsauffassung (vgl. ebd., 238) und das politische Hochstilisieren von »Glaubenssymbolen« in »Analogie zum religiösen Glauben« (vgl. ebd., 203). Jaspers übt auch Kritik an Marx' Utopie von einem »neuen Menschen« und der Idee, dass dieser durch eine radikale Revolution und durch totale gesellschaftliche Planung herbeigeführt werden könne (vgl. ebd., 175). Vgl. auch K. Jaspers: *Vernunft und Widernunft in unserer Zeit*, 10–17. Eine ebenso konzentrierte Darstellung seiner ideologiekritischen Haupteinwände gegen Marx gibt Jaspers in einem Artikel, den er 1952 unter dem Titel »Marx und Freud. Marxismus und Psychoanalyse als moderne Glaubenssurrogate« in der Zeitschrift *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur* veröffentlicht hat. Die Marx-Kritik findet sich im Bd. 7/3 (1952), 226–232, sie ist textgleich mit den genannten Textseiten aus *Vernunft und Widernunft in unserer Zeit*. Im Nachlass finden sich Fragmente und Entwürfe, aus denen ersichtlich ist, dass Jaspers in der geplanten »Weltgeschichte der Philosophie« Marx zusammen mit Rousseau in einem Abschnitt »Philosophen im politischen Denken und in der politischen Kritik als Grund unkritischer Utopie« darstellen wollte. Dort finden sich weitere Einwände gegen Marx, die auch auf die Wirkungsgeschichte des Marxismus Bezug nehmen (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 654–664, sowie Bd. 2, 984–990).
- 53 Der Stellenwert von Kierkegaard und Nietzsche für Jaspers' Denken kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. In seinem frühen Buch über Weltanschauungspsychologie bewertet Jaspers die beiden Philosophen als »die größten Psychologen der Weltanschauungen« (vgl. K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, 13). In einer Vorlesungsreihe, die Jaspers im Frühjahr 1935 an der Universität Groningen (Holland) hielt, referierte er in der ersten Vorlesung über die geschichtliche Bedeutung von Kierkegaard und Nietzsche für die »gegenwärtige philosophische Situation«. Jaspers stellt beide Denker als in der Philosophiegeschichte einzigartige »Ausnahme«-Persönlichkeiten dar, weil sie es verstanden hatten, sowohl eine zutreffende Zeitdiagnose der Gegenwart als auch eine existentielle Antwort auf diese Diagnose zu geben (vgl. K. Jaspers: *Vernunft und Existenz*, 7–41). Im 1955 geschriebenen Nachwort über die Entstehung seines existenzphilosophischen Hauptwerks *Philosophie* erklärt Jaspers, er habe sich in diesem Werk Kierkegaards Begriff der Existenz »zu eigen« gemacht (vgl. K. Jaspers: *Philosophie I*, XX). Im Nachlassband zu den *Großen Philosophen* finden sich unter dem Überbegriff »Die Auflockernden« unter der Unterkategorie »Die großen Erwecker« Fragmente über beide Denker (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 416–475 und 477–493). Ein weiteres Indiz für sein großes Interesse an Nietzsche ist Jaspers' heute noch viel zitierte Monographie über Nietzsche aus dem Jahr 1936 (vgl. K. Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*). In einem für die Zeitschrift *Die neue Rundschau* verfassten Artikel vergleicht Jaspers Nietzsche sowohl mit Kierkegaard als auch

mit Marx und sieht in diesen drei Philosophen extreme und »erweckende« Ausnahmendenker, die am »Tor des modernen Zeitalters« stehen (vgl. K. Jaspers: »Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie«). Drei Vorträge über Kierkegaard aus den Jahren 1951 (»Kierkegaard«), 1955 (»Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag«) und 1964 (»Kierkegaard heute«) in denen Jaspers Kierkegaards Lebensweg und Denken tiefgründig interpretiert, sind wiedergegeben in: K. Jaspers: *Aneignung und Polemik*, 296–329.

- 54 Dessauer, Friedrich, 1881–1963; Physiker, Publizist, Unternehmer und Politiker; er war ab 1921 Leiter des Instituts für physikalische Grundlagen der Medizin an der Universität Frankfurt; die Verfolgung durch die Nationalsozialisten zwang ihn in die Emigration nach Istanbul, wo er als Hochschullehrer wirkte, später kehrte er nach Deutschland zurück und war in Freiburg als Hochschullehrer tätig. Hauptwerke: *Leben, Natur, Religion*, Bonn 1924; *Philosophie der Technik*, Bonn 1927; (mit X. von Hornstein): *Seele im Bannkreis der Technik*, Olten 1945. Der hier gegebene Verweis auf Dessauer bezieht sich – ebenso wie die Verweise auf den Seiten 100 und 111 – auf Gedanken über die Technik, die entwickelt sind in: Friedrich Dessauer: *Philosophie der Technik*, Bonn ²1927, 12–16, 36–49, 90–92, sowie in »Sinn und Mission der Technik«, in: ders., X. v. Hornstein: *Seele im Bannkreis der Technik*, Olten ²1945, 39–44, 117–164.
- 55 Morse, Samuel Finley Breese, 1791–1872; amerikanischer Erfinder und Künstler, er gilt als Erfinder des ersten funktionierenden Telegraphen.
- 56 Die Bezugnahmen auf Hegel und das direkte Zitat betreffen den Abschnitt »Die bestimmte Religion – nach dem Manuskript«, in: G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in: GW, Bd. 17, 104 f.
- 57 Die beiden folgenden Hegel-Zitate, die Jaspers ohne Referenz anführt, stammen aus: G. W. F. Hegel: *Jenenser Realphilosophie I. Die Vorlesungen von 1803/04*, in: GW, Bd. 6, 320–323 sowie S. 323 f. Allerdings kürzt Jaspers die Zitate erheblich.
- 58 Pascal, Blaise, 1623–1662; Mathematiker, Begründer der Wahrscheinlichkeitsrechnung, Mystiker und Religionsphilosoph (Vertreter des Jansenismus gegen die Jesuiten in Frankreich). Hauptwerke: *Lettres Provinciales*, 1656–1657; *Pensées sur la religion*, 1670. Jaspers reiht Pascal in »Die großen Erwecker« ein und widmet seinem Leben und Denken 69 Seiten (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1 276–345). Er sieht in Pascal einen unbedingten Wahrheitssucher, der die absolute Wahrheit in der religiösen Glaubensgewissheit findet. In Pascals radikal-skeptischer und polemischer Kritik an der Vernunft und dem gottfremden Leben sieht Jaspers mögliche Anknüpfungspunkte für den Nihilismus (vgl. ebd., 283–325).
- 59 Milton, John, 1608–1674; Dichter, Staatsphilosoph und früher Aufklärer; politisch aktiv im Sinne der Politik Oliver Cromwells, deshalb wurde er von den Royalisten verfolgt. Hauptwerk: *Paradise Lost*, 1665. Das folgende von Jaspers angeführte Milton-Zitat findet sich in einer nahezu wortgleichen Fassung (Jaspers schreibt bloß »nun füge« statt »nur füge«) bei Max Weber (vgl. M. Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Neuauflage unter dem Titel: *Religion und Gesellschaft*, hg. von D. Kaesler, Darmstadt 2012, 23–183, 76). In Miltons Buch *Das verlorene Paradies* stehen die ersten drei Zeilen, die Jaspers hier anführt, in der fünfzeiligen Schlusspassage des zwölften und letzten Gesangs. Die nachfolgenden drei Zeilen bei Jaspers betreffen die letzte Ansprache des Erzengels Michael an Adam, sie stehen bei Milton siebzig Zeilen vor der Schlusspassage (vgl. John Milton: *Das verlorene Paradies*, deutsch von A. Böttger, Vorwort von K. Maier, Wiesbaden ²2010, 478 und 476). Von diesem Buch ist in der KJB kein Ex-

emplar vorhanden. Dieser Umstand und der mit dem Zitat bei Weber nahezu wortgleiche Text legen nahe, dass Jaspers das Zitat von Weber übernommen hat.

- 60 Das Zitat stammt aus: G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, mit einem Vorwort von E. Gans und K. Hegel, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Elfter Band, hg. von H. Glockner, Stuttgart 1939, 50–51.
- 61 Dieser Hinweis bezieht sich auf Goethes Kritik an Newtons optischer Theorie über die Farbwahrnehmung. Goethe wirft Newton neben methodischen Ungereimtheiten bei Experimenten den Fehler vor, die Farberscheinungen als konstante Eigenschaften des Lichts zu interpretieren und die durch äußere Einflussfaktoren bedingte Variabilität der Wahrnehmung zu ignorieren (vgl. dazu das Kapitel »Enthüllung der Theorie Newtons. Des ersten Bandes zweiter, polemischer Teil« aus Goethes *Zur Farbenlehre*, hg. von P. Schmidt, in: Johann Wolfgang von Goethe: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe, hg. von K. Richter u.a., München 1989, 275–471). Jaspers' hohe Wertschätzung für Goethe kommt in Reden zum Ausdruck, die er anlässlich der Verleihung des Goethe-Preises der Stadt Frankfurt (»Unsere Zukunft und Goethe«, 1947) und der Feier der Universität Basel anlässlich Goethes 200. Geburtstag im Basler Münster gehalten hat (»Goethes Menschlichkeit«, 1949). Im Vortrag von 1947 plädiert Jaspers in Abgrenzung von einem pathetisch-historisierenden Goethe-Kult für eine Aktualisierung des Goethe-Bildes durch »existentielle Aneignung« von Goethes »menschlichen Grunderfahrungen«. Dies wurde vom Literaturwissenschaftler Ernst Robert Curtius öffentlich scharf kritisiert (vgl. dazu: H. Saner: »Existentielle Aneignung und historisches Verstehen. Zur Debatte Jaspers – Curtius um die Goethe-Rezeption«, *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 14 [2001] 41–61). Zu Jaspers' hoher Wertschätzung von Goethe vgl. auch den Briefwechsel (1937–1960) mit dem Goethe-Forscher und langjährigen Leiter des Goethe-Hauses in Frankfurt a.M., Ernst Beutler, in: *K. Jaspers: Korrespondenzen. Philosophie*, 81–145. Inwieweit Jaspers Gedanken von Goethe rezipiert hat, ist in der Jaspers-Forschung noch weitgehend ungeklärt. So könnte etwa Goethes Begriff der »Weltliteratur« einen Einfluss auf die Prägung des Begriffs der »Weltphilosophie« in Jaspers' Spätphilosophie gehabt haben (vgl. auch H. Saner: »Jaspers' Idee einer kommenden Weltphilosophie«, in: *Karl Jaspers Today. Philosophy at the Threshold of the Future*, hg. von L. H. Ehrlich, R. Wisser, Washington D.C. 1988, 77–78). Mit dem Begriff der Weltphilosophie verfolgt Jaspers ähnliche Intentionen, wie er sie mit Goethes Begriff der Weltliteratur verbunden sieht. Er meint dazu: »Goethe hat das Wort »Weltliteratur« geprägt«. Damit habe er »die Einheit der Menschheit« im Auge gehabt, »die Heraufkunft des geistigen Verkehrs der Völker gesehen« sowie den »Dichtern, Kritikern, Schriftstellern, Forschern und Philosophen die Aufgabe gezeigt, sich zu kennen und aufeinander zu hören.« (K. Jaspers: »Goethes Menschlichkeit«, 157).
- 62 Burckhardt, Jacob Christoph, 1818–1897; Kultur- und Kunsthistoriker; von 1858 bis 1893 Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte und Kunstgeschichte in Basel. Hauptwerke: *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860; *Griechische Kulturgeschichte*, 1898–1902; *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905 (vgl. Stellenkommentar Nr. 70).
- 63 Das indirekte Zitat von Ernst Jünger stammt aus: E. Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg ¹1942, 149–150.

Jünger, Ernst, 1895–1998; Schriftsteller, Bruder von Friedrich Georg Jünger; in seiner Frühzeit wird er der Konservativen Revolution zugerechnet; er hatte zuerst ein ambivalentes und dann ein distanzierendes Verhältnis zum NS-Regime, nach dessen Ende zunächst Pu-

blikationsverbot. Hauptwerke: *In Stahlgewittern*, 1920; *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart 1932; *Der Weltstaat*, Stuttgart 1960.

Jünger, Friedrich Georg, 1898–1977; Schriftsteller, Lyriker, Bruder von Ernst Jünger; er engagierte sich zunächst im nationalistischen Milieu, während des NS-Regimes erfolgte ein Übergang zur Kulturkritik aus der Sicht einer konservativen Weltanschauung. Hauptwerke: *Der Aufmarsch des Nationalismus*, Leipzig 1926; *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt a.M. 1946; *Maschine und Eigentum*, Frankfurt a.M. 1949. Das folgende direkte Zitat von F. G. Jünger stammt aus dem Buch: F. G. Jünger: *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt a.M. 1946, 96–97. Jaspers zitiert das Buch fälschlicherweise mit »Über die Perfektion der Technik«.

- 64 Mit dem Zusammenhang von »Massendasein« und Technik und mit der »Herrschaft der Masse« setzte sich Jaspers bereits in seinem 1931 publizierten Buch über *Die geistige Situation der Zeit* ausführlich auseinander (ebd., 30–77).

Zu den in der Fußnote genannten Autoren zur Theorie über die Massen:

Le Bon, Gustave, 1841–1931; französischer Soziologe, Völkerkundler und Rassentheoretiker; er gilt als Begründer der sog. »Massenpsychologie« in der Sozialpsychologie, vertrat aber auch eine zweifelhafte Rassentheorie, indem er jeden Krieg als »Rassenkrieg« deutete. Hauptwerk: *Psychologie des foules*, 1895, dieses Buch erschien in vielen Auflagen und Übersetzungen, dt. *Psychologie der Massen*.

Ortega y Gasset, José, 1883–1955; spanischer Kulturphilosoph und Soziologe; Professor für Philosophie in Madrid. Hauptwerke: *La rebelión de las masas*, Madrid 1929, dt. *Der Aufstand der Massen*, Stuttgart 1931; *El hombre y la gente*, Madrid 1957, dt. *Der Mensch und die Leute*, Stuttgart 1958.

- 65 Burke, Edmund, 1729–1797; irisch-britischer Schriftsteller, Politiker und Philosoph der Aufklärung; er gilt als ein geistiger Vater des Konservatismus; als Staatsphilosoph vertrat er eine anti-revolutionäre Position und bekämpfte die Französische Revolution. Hauptwerk: *Reflections on the Revolution in France*, London 1790.

- 66 Bemerkenswert ist Jaspers' hier folgende Erklärung der von ihm diagnostizierten Krise und Glaubenslosigkeit in der Gegenwart; macht er dafür doch sowohl eine »halbe und missverständene Aufklärung« und den »bodenlosen Vernunftglauben« im Gefolge der Französischen Revolution verantwortlich als auch die Philosophie des Deutschen Idealismus, besonders Fichte und Hegel. Beide Denkströmungen, sowohl die Aufklärung als auch der Idealismus, hätten ein »vermeintliches Totalwissen« und einen Anspruch auf Besitz »der absoluten Wahrheit« verbreitet.

- 67 Klages, Ludwig, 1872–1956; Psychologe und Vertreter einer Lebensphilosophie; er gilt als Begründer der Graphologie als »Ausdruckswissenschaft«. Hauptwerke: *Prinzipien der Charakterologie*, 1910, seit 1926 unter dem Titel *Die Grundlagen der Charakterkunde*, Bonn¹⁴1969; *Mensch und Erde*, Jena 1913; *Der Geist als Widersacher der Seele*, III. Bd., 1. Teil, Leipzig 1929–1932. Jaspers' Berufung auf Klages bezieht sich auf eine Passage in *Der Geist als Widersacher der Seele*, III. Bd., 1. Teil, 223. Jaspers hat während seiner Studienzeit in München (1902) zusammen mit einem Studienkollegen bei Klages Privatunterricht in Graphologie genommen. Er beschreibt Klages' Methode der Handschriftendeutung eher skeptisch in: K. Jaspers: »Studium 1901–1907«, Teil I, 27–29.

- 68 De Groot, Jan Jakob Maria, 1854–1921; niederländischer Sinologe; er lehrte als Professor für Sinologie ab 1904 an der Universität Leiden und ab 1912 an der Universität Berlin. Hauptwerk: *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspects*,

Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith. I.–VI. Bd., Leyden 1892–1910. Das folgende von Jaspers ohne Seitenreferenz wiedergegebene Zitat stammt aus: J. J. M. de Groot: *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin 1918, 383–384.

69 Tocqueville, Alexis de, 1805–1859; Publizist, Politiker und Historiker; mit seinem Werk *Die Demokratie in Amerika* gilt er als Klassiker der Soziologie und der Politikwissenschaften. Hauptwerke: *De la démocratie en Amérique*, 2 Bde., 1835–1840, *L'ancien régime et la révolution*, 1856. Die folgende ohne Seitenreferenz zitierte Stelle von Tocqueville findet sich in einer im Wortlaut etwas abweichenden deutschen Übersetzung in: A. Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, ausgewählt und hg. von J. P. Mayer, Stuttgart 1985, 215–216. Jaspers zitiert aus einer Übersetzung von Friedrich August Rüder aus dem Jahr 1836, die in der KJB vorhanden ist.

70 Das folgende Zitat kürzte Jaspers um die Passage »daneben Steigerung der Religiosität (welche an sich keineswegs in Antagonismus mit der Cultur zu werden braucht)« (vgl. Jacob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, in der Fassung von 1905, aus dem Nachlass hg. von P. Ganz, in: J. Burckhardt: *Werke*. Band X, München 2000, 226. Jaspers zitiert aus einer Ausgabe von W. Kaegi, Bern 1941, diese Ausgabe ist in der KJB nicht vorhanden).

Kaegi, Werner, 1901–1979; Schweizer Historiker; ab 1935 Professor für Mittlere und Neuere Geschichte in Basel; Übersetzer von Werken Johan Huizingas sowie Verfasser einer Biographie über Burckhardt und Herausgeber von Werken Burckhardts. Hauptwerke: *Die Entstehung der Nationen*, Wädenswil 1940; *Demokratie als dauernde Aufgabe*, Schaffhausen 1957; *Jacob Burckhardt*, 7 Bde., Zürich 1947–1982.

71 Das Zitat stammt aus einem Brief von Burckhardt an Friedrich von Preen vom 26.4.1872. Der Brief ist abgedruckt in: Jacob Burckhardt: *Briefe. Vollständige und kritische Ausgabe*, mit Benützung des handschriftlichen Nachlasses bearbeitet von Max Burckhardt, 5. Band, Basel, Stuttgart 1963, 159–161, hier 160–161.

72 Für Nietzsches Aussage »Gott ist tot« wird gewöhnlich jene Passage zitiert, in der der »tolle Mensch« am »hellen Vormittage« mit einer Laterne auf der Suche nach Gott ist und zum Ergebnis kommt, dass dieser tot sei (vgl. F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 481).

73 Dieses Zitat stammt aus: F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, KSA 13, 189.

74 Diese Schilderung des »letzten Menschen« gibt Nietzsche in: *Also sprach Zarathustra*, KSA 3, 19.

75 Wenn Jaspers in der Fußnote auf Hannah Arendts Schrift »Organisierte Schuld« verweist, ist dies nur *ein* Essay, mit dem Arendt Jaspers' Denken beeinflusst hat. Obwohl sie stark von Heidegger geprägt wurde, war sie neben Jeanne Hersch die bedeutendste Schülerin von Jaspers, nachdem sie ihre Doktorarbeit *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* im Jahr 1928 bei ihm in Heidelberg eingereicht hatte. Über die vielfältige gegenseitige Beeinflussung gibt u.a. der jahrzehntelang andauernde Briefwechsel Auskunft (vgl. H. Arendt, K. Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969*). Hannah Arendt trug wesentlich dazu bei, dass Bücher von Jaspers im englischen Sprachraum erscheinen konnten.

Arendt, Hannah, 1906–1975; Ideenhistorikerin, Philosophin, Politikwissenschaftlerin, Journalistin; nach der Emigration in die USA wirkte sie dort als freie Schriftstellerin und Gastprofessorin an verschiedenen Universitäten; ihr Buch *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, das erstmals 1951 auf Englisch unter dem Titel *The Origins of Totalitarianism* erschien, wurde zum Klassiker der Totalitarismus-Forschung; einer breiteren Öffentlichkeit wurde sie durch die Wortprägung und die These von der »Banalität des Bösen« bekannt; sie vertrat diese These in Bezug auf den Nazi-Verbrecher Adolf Eichmann anlässlich des Eich-

mann-Prozesses in Jerusalem (1961–1962) und löste damit viele Debatten und Polemiken in der Öffentlichkeit aus. Hauptwerke: *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, Frankfurt a.M. 1953; *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München 1959; *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960; *Über die Revolution*, München 1963; *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, 1964. Posthum erschienen u.a.: *Vom Leben des Geistes. Das Denken, Das Wollen*, hg. von M. McCarthy, München ²1998.

- 76 Mit der hier vorgenommenen Erörterung der Funktion von *self-fulfilling-* und *self-destroying-prophecies* begründet Jaspers seine geschichtsphilosophische Grundannahme, wonach der Geschichtsprozess durch keine Gesetzmäßigkeit determiniert ist und deshalb auch die künftige Gesellschafts- und Geschichtsentwicklung nicht voraussagbar sind. Jaspers' Menschenbild, das die individuelle Freiheit und persönliche Verantwortlichkeit des Individuums stark betont, steht damit in unmittelbarem Zusammenhang.
- 77 Constant, Benjamin, 1767–1830; französisch-schweizerischer Schriftsteller, Politiker und politischer Theoretiker; nach der (konstitutionellen) Wiedererrichtung der Monarchie in Frankreich 1814 wirkte er als Abgeordneter; er gilt aber auch als Mitbegründer des Liberalismus in Frankreich. Hauptwerke: *Des effets de la terreur*, 1797; *Cours de politique constitutionnelle*, 1818–1820; *De la religion considérée dans sa source, ses formes et son développement*, 1824–1830.
- 78 Weber, Max, 1864–1920; Mitbegründer der Soziologie als eine von den Natur- und den Geisteswissenschaften verschiedene empirische Wissenschaft; er entwarf die methodologischen Konzepte einer verstehenden Soziologie, von Idealtypen in der soziologischen Erkenntnis sowie vom Wertfreiheitsprinzip in den empirischen Wissenschaften. Hauptwerke: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen ³1968; *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, hg. von J. Winckelmann, Tübingen ⁵1972; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Neuauflage unter dem Titel: *Religion und Gesellschaft*, hg. von D. Kaesler, Darmstadt 2012.

Dass Jaspers Max Weber unter den »Geistern ersten Ranges«, die stets um die Freiheit des Individuums besorgt waren, besonders hervorhebt, ist nicht verwunderlich. War er doch für Jaspers sowohl als Persönlichkeit als auch als Gelehrter und Forscher die längste Zeit seines Lebens das wichtigste Vorbild. Wie stark Weber vor allem Jaspers' Wertedenken beeinflusst hat, das er als liberales Ethos der Humanität in allen seinen Werken vertreten hat, dokumentieren auch Hinweise in der KJB. Dort sind in den Weber-Schriften, mit denen Jaspers gearbeitet hat, explizit formulierte Wertstandpunkte vielfach unterstrichen und durch senkrechte Seitenstriche markiert. Dies gilt vor allem für Webers programmatische Schriften *Wissenschaft als Beruf*, *Politik als Beruf*, *Der Sinn der ›Wertfreiheit: der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* und *Die ›Objektivität: sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (vgl. M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winckelmann, 3. erw. Aufl., Tübingen 1968). Im Manuskript der Vorlesung über »Philosophie der Gegenwart«, die Jaspers im Wintersemester 1960/61 gehalten hat und in der er Weber zusammen mit Einstein als bedeutendsten Philosophen der Gegenwart darstellte, findet sich folgendes persönliche Bekenntnis: »Mir ist Max Weber als der eigentliche Philosoph der Zeit erschienen, der Philosoph, der seine Philosophie nicht direkt aussprach, aber aus ihr lebte und dachte [...] Für mich kann ich nur hinweisen auf die Kontinuität dieses Blicks in mir seit 50 Jahren – darauf, daß mein Philosophieren all die

Jahre nicht ohne Denken an Max Weber geschah, – in der Frage: was würde er sagen? – in der Zueigenmachung seiner Grundposition – nicht auf dem Wege, seine Soziologie und soziologische Forschung fortzusetzen, sondern auf dem, dieses Philosophieren bewußt zu machen. Seit 1909 stehe ich unter seinem Einfluß.« (K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. I, 641–642). Die Wertschätzung für Weber ging so weit, dass ihn Jaspers als »Galilei der Geisteswissenschaften« bezeichnet hat (vgl. K. Jaspers: »Karl Jaspers – Ein Selbstporträt«, 33). Zum Einfluss von Weber auf Jaspers vgl. R. Aron: »Karl Jaspers und die Politik«, in: *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker*, 59–76; D. Henrich: »Denken im Blick auf Max Weber. Eine Einführung«, in: K. Jaspers: *Max Weber. Gesammelte Schriften. Mit einer Einführung von Dieter Henrich*, München 1988, 7–31. Weber spielte auch in der akademischen Karriere von Jaspers eine bedeutende Rolle, weil er mit einem Gutachten dazu beitrug, dass sich Jaspers an der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg mit dem methodologischen Lehrbuch *Allgemeine Psychopathologie* für Psychologie habilitieren konnte. Bei Besuchen im sogenannten »Weber-Kreis« in Heidelberg traf Jaspers prominente Gelehrte und Wissenschaftler seiner Zeit (Georg Simmel, Emil Lask, Gustav Radbruch, Ernst Troeltsch u.a.).

Als Weber 1920 starb, hielt Jaspers vor der Heidelberger Studentenschaft eine Gedächtnisrede, in der er Weber nicht bloß als Soziologen würdigte, sondern als »existentiellen Philosophen«, der mit seinem Leben, politischem Engagement und seinem Werk »Größe«, »Wahrhaftigkeit«, »tiefen Ernst«, »Liebe zum Menschen«, »Selbstgenügsamkeit«, »einsame Unerschütterlichkeit« und »Unbedingtheit im Handeln« vorgelebt habe (vgl. K. Jaspers: »Max Weber. Eine Gedenkrede«, in: *Aneignung und Polemik*, 409–423, zitierte Seiten: 413, 418, 420–422). Im Jahr 1932 veröffentlichte Jaspers ein Buch über Weber, in dem er diesen in dreifacher Hinsicht würdigt: als Politiker, als Forscher und als Philosoph (vgl. K. Jaspers: *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Oldenburg 1932; nach dem Zweiten Weltkrieg erschien dieses Buch in einer weiteren Auflage unter dem geänderten Titel: *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*, München 1958. Im Vorwort erklärt Jaspers den Gebrauch der Wortverwendung »Deutsches Wesen« in der ersten Auflage als Oppositionshaltung gegen die damalige Mystifizierung des »deutschen Wesens« durch den Nationalsozialismus, vgl. »Eine Gedenkrede«, 425). Für eine zusammenfassende Ausgabe der Jaspers-Schriften über Max Weber vgl. K. Jaspers: *Max Weber. Gesammelte Schriften*, Einführung von D. Henrich, München 1988.

Dass sich in Jaspers' Nachlass auch Bemerkungen über Webers psychische Krankheit finden, ist ebenfalls ein Indiz dafür, wie groß Jaspers' Interesse an der Gesamtpersönlichkeit Webers war, nicht zuletzt auch als Psychiater. Er diagnostizierte dessen psychische Probleme nicht als organische Geisteskrankheit, sondern als eine neurologisch bedingte, »heilbare funktionelle, unberechenbar, in Schwankungen, verlaufende« psychische Störung (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. I, 649). Zu Webers Krankheit vgl. auch die Monographie von Webers Frau Marianne Weber: *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen 1926, 247–272, 368–369, 418. Die uneingeschränkte Bewunderung und Wertschätzung der Persönlichkeit Webers wurde beeinträchtigt, als Jaspers im Jahr 1967 über Eduard Baumgarten Liebesbriefe zu lesen bekam, die Weber an Else Jaffé geschrieben hatte. Die Verheimlichung der Liebesbeziehung zu Else Jaffé vor der Ehefrau Marianne erschütterte Jaspers' Glauben an die »grenzenlose Redlichkeit« seines bisherigen großen Vorbildes in erheblichem Maße (vgl. D. Henrich: »Einführung«, in: K. Jaspers: *Max Weber. Gesammelte Schriften*,

ten, 24–27; vgl. auch R. de Rosa: *Politische Akzente im Leben eines Philosophen. Karl Jaspers in Heidelberg 1901–1946*, in: *Nachwort zu: K. Jaspers: Die Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945/46*, hg. von R. de Rosa, Heidelberg 1986, 328).

- 79 Lippmann, Walter, 1889–1974; Journalist und politischer Schriftsteller; Totalitarismus-Kritiker und Verteidiger liberaler Wertprinzipien; der Begriff des »Kalten Krieges« wurde von ihm mitgeprägt. Hauptwerke: *Public Opinion*, 1922; *An Inquiry into the Principles of the Good Society*, 1937, dt. *Die Gesellschaft freier Menschen*, Bern 1945; *The Cold War*, 1947; *Essays in Public Philosophy. On the Decline and Revival of the Western Society*, Boston, Toronto 1955. Für weitere Informationen zu Walter Lippmann vgl. Stellenkommentar Nr. 86.

Ferrero, Guglielmo, 1871–1942; italienischer Historiker, Soziologe, Schriftsteller und Journalist; ab 1929 Professor in Genf. Hauptwerke: *Grandezza e decadenza di Roma*, 5 Bde., Milano 1902–1907, dt. *Größe und Niedergang Roms*, 6 Bde., Stuttgart 1908–1910; *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Paris 1943, dt. *Macht*, Übersetzung von F. Bondy, Einleitung von P. Schmidt, Bern 1944. Zu Guglielmo Ferrero vgl. auch Stellenkommentar Nr. 82.

Hayek, Friedrich August v., 1899–1992; Nationalökonom und Sozialphilosoph; Professor für Nationalökonomie in London, Chicago und Freiburg; Vertreter einer liberalen Wirtschafts- und Gesellschaftstheorie unter gleichzeitiger Ablehnung des Laissez-faire-Liberalismus. Hauptwerke: *Geldtheorie und Konjunkturtheorie*, Wien, Leipzig 1929; *The Road to Serfdom*, 1944, dt. *Der Weg zur Knechtschaft*, hg. und eingeleitet von W. Röpke, Erlenbach-Zürich o.J.; *Wahrer und falscher Individualismus*, 1948; *The Constitution of Liberty*, Chicago, London 1960, dt. *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen 1971.

Röpke, Wilhelm, 1899–1966; Nationalökonom; 1923 Professor in Jena, ab 1937 in Genf; Gründungsmitglied der Mont Pelerin Society, einer liberal-konservativen Intellektuellengruppe. Hauptwerke: *Krise und Konjunktur*, Leipzig 1932, *Die Krise des Kollektivismus*, München 1947. Jaspers bezieht sich in der Fußnote auf Seite 169, wo er Kritik an Vorstellungen von einer Totalplanung in Wirtschaft und Gesellschaft übt, neben Lippmann und Hayek auch auf Röpke und dessen Buch *Die Gesellschaftskrise der Gegenwart*, Erlenbach-Zürich 1942; dass Jaspers Röpkes soziologische und wirtschaftspolitische Argumente gegen die Idee einer zentralen Wirtschaftsplanung genau studiert hat, beweisen zahlreiche Unterstreichungen und Marginalien in einem Exemplar dieses Buches in der KJB, ebenso wie in einem weiteren dort vorhandenen Buch von W. Röpke: *Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*, Erlenbach, Zürich ²1946.

- 80 Der Verweis auf Burckhardt im Zusammenhang mit dem Machtphänomen bezieht sich auf eine Bemerkung in dessen *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, wonach »die Macht an sich böse ist« (J. Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente aus dem Nachlaß*, hg. von A. Oeri und E. Dürr, Stuttgart 1929, 25).
- 81 Max Webers Herrschaftstypologie ist dargestellt in dessen Buch *Wirtschaft und Gesellschaft*, 124–128, 140–148, 548–550.
- 82 Der Verweis auf Ferrero bezieht sich auf das Kapitel »Die vier Legitimitätsprinzipien« in Ferreros Buch über die Macht (vgl. G. Ferrero: *Macht*, Bern 1944, 45–56). Jaspers' Argumentation auf dieser Seite ist weitgehend textgleich mit den Passagen, die er in dem in der KJB vorhandenen Exemplar des genannten Buches über die Macht unterstrichen hat.
- 83 Der Hinweis auf Kant in diesem Zusammenhang bezieht sich offensichtlich auf dessen Schrift *Zum ewigen Frieden* (vgl. I. Kant: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, AA VIII, 350, 371, 373).

- 84 Dieses Tocqueville-Zitat stammt aus dem Kapitel »Das Ancien Régime und die Revolution«, in: A. de Tocqueville: *Autorität und Freiheit. Schriften, Reden und Briefe*, ausgewählt und eingeleitet von A. Salomon, Zürich 1935, 321. Das in der KJB vorhandene Exemplar weist von der Einleitung bis zum Ende auf Seite 342 nahezu auf jeder Seite Unterstreichungen auf. In Jaspers' Exemplar von Tocquevilles Hauptwerk *Über die Demokratie in Amerika*, übersetzt von F. A. Rüder, Leipzig 1836, sind vor allem Textstellen über die Themen »allgemeines Stimmrecht« (S. 30), »Verhältnis der Aristokratie zur Demokratie« (S. 56), »Regierung und demokratische Verfassung« (S. 98–99, 108), sowie »Religion und Staat« (S. 170–173, 177, 298–299) unterstrichen und durch senkrechte Seitenstriche markiert.
- 85 In diesem Abschnitt verwendet Jaspers das Wort »Sozialismus« in zwei grundsätzlich verschiedenen Bedeutungen. Im positiven Sinn versteht er darunter als Grundtendenz des Zeitalters der Moderne einen liberalen, demokratischen Sozialismus, dessen »Ursprung die Idee der Freiheit und Gerechtigkeit für alle« sei (177). Jaspers verbindet damit unter anderem Verteilungsgerechtigkeit als Bedingung von Freiheit und meint, dass in diesem Sinn »heute fast jeder Sozialist« sei (162). In einer negativen Bedeutung verwendet Jaspers das Wort »Sozialismus«, wenn es mit »Marxismus« oder »Kommunismus« gleichgesetzt wird. Zur Zeit der Abfassung dieses Buchs war der marxistische Sozialismus ein »Grundzug des Zeitalters« (ebd.). Er diente damals der Sowjetunion und den mit ihr verbündeten Staaten des sogenannten »real existierenden Sozialismus« als Staatsideologie zur Legitimation der totalitären staatlichen Herrschaftsausübung. In einer späteren Textpassage stellt Jaspers diese beiden sozialistischen Weltanschauungen einander in einer Form gegenüber, die für seine Methode der alternativ zugespitzten Formulierungen typisch ist: »Der Sozialismus, der als Kommunismus im Enthusiasmus für das sicher zu gewinnende Heil der Menschheit in totaler Planung mit Gewalt die Gestaltung der Zukunft in die Hand nimmt, und der Sozialismus als Idee schrittweiser Verwirklichung im Miteinander einer freien Demokratie sind einander fremd. Der erste verzehrt den sich ihm hingebenden Menschen in einem als Wissenschaft auftretenden Glauben und die Nichtgläubigen als ein verfügbares Material der Gewalt. Der zweite bezaubert nicht, lebt gegenwärtig, bedarf der Nüchternheit der Vernunft und der Menschlichkeit der unablässigen Kommunikation.« (176) Ein positives Verständnis des Sozialismus ist bereits aus Jaspers' Beantwortung eines Fragebogens der amerikanischen Militärverwaltung vom Juli 1945 ersichtlich, wo er »Socialismus« mit »Freiheit«, »öffentlicher uneingeschränkter Diskussion«, »zuverlässiger Gesetzmäßigkeit« und mit der »Socialisierung« von nicht konkurrenzfähigen, auf bloße Verwaltung reduzierten, wirtschaftlichen Großbetrieben verbindet (vgl. maschineschriebenes Manuskript von 9 Seiten, S. 8, im Jaspers-Nachlass, DLA Marbach). Es liegt nahe, dass Jaspers' positives Sozialismus-Verständnis auch von der Diskussion um einen »freien Sozialismus« beeinflusst wurde, die nach dem Ende des Krieges unter Heidelberger Intellektuellen geführt wurde. Am 22.11.1946 gründeten u.a. Alfred Weber und Dolf Sternberger, die damals zusammen mit Jaspers die Zeitschrift *Die Wandlung* herausgaben, eine »Aktionsgruppe Heidelberg zur Demokratie und zum Freien Sozialismus« (vgl. die Programmschrift von Alexander Mitscherlich und A. Weber: *Freier Sozialismus*, Heidelberg 1946; vgl. dazu auch: E. Demm: »Alfred Webers ›Freier Sozialismus‹«, in: *Heidelberg 1945*, hg. von J. C. Heß, H. Lehmann und V. Sellin in Verbindung mit D. Junker und E. Wolgast, Stuttgart 1996, 329–347).

- 86 Zu der hier erwähnten Kritik an der liberalistischen Theorie durch Lippmann vgl. W. Lippmann: *Die Gesellschaft freier Menschen*, 248–280. Der englische Titel dieses Buchs, auf den Jaspers auf Seite 169, Fußnote i verweist, wird von Jaspers nur verkürzt wiedergegeben. Wie weit Jaspers in seinen Ausführungen über wirtschaftliche und gesellschaftliche »Totalplanung«, »sinnvolle Planung« und »Bürokratie« (164–182) von Lippmann und Hayek beeinflusst wurde, ist noch zu klären. Die Fußnote auf Seite 178–179 legt nahe, dass dieser Einfluss bedeutend war.
- 87 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, 46.
- 88 Dass Jaspers einen engeren und pejorativen Ideologiebegriff verwendet und nicht den wertneutralen Begriff, bei dem »Ideologie« mit »politischer Weltanschauung« gleichgesetzt wird, zeigt sich hier deutlich. Eine präzise Definition für sein Ideologieverständnis gibt er auf Seite 127.
- 89 Die von Jaspers ohne Seitenangaben zitierten Textstellen von Hayek finden sich in dessen Buch *Der Weg zur Knechtschaft*, 121, 123, 186. Dieses Buch ist in der KJB nicht vorhanden.
- 90 Der in die Fußnote i auf S. 180 übernommene statistische Vergleich von Gehaltsunterschieden in Amerika und Russland steht bei Hayek im oben genannten Buch auf S. 137. Jaspers schreibt ungenau »Amerika«, während bei Hayek »Vereinigte Staaten« steht.
Bei dem in diesem Zusammenhang erwähnten Trotzki handelt es sich um:
Trotzkij, Leo (eigentlich Lew Dawidowitsch Bronstein), 1879–1940; er war nach der Februarrevolution 1917 in Russland Volkskommissar für Äußeres (1917–1918) und baute als Volkskommissar für das Militärwesen zwischen 1918 und 1925 die Rote Armee auf; nachdem er den Machtkampf um die Nachfolge Lenins gegen Stalin verloren hatte, wurde er 1929 aus der Sowjetunion ausgewiesen und 1940 in der Emigration in Mexiko von einem sowjetischen Geheimagenten ermordet.
- 91 Jaspers hat die allgemeinen Überlegungen (vgl. auch 184, 190 und 242) über die Möglichkeit einer freiheitlichen, friedlichen Weltordnung im Gegensatz zu einem totalitären Weltimperium in *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* weiter differenziert und entwickelt. Von der politischen Weltlage der 1950er-Jahre ausgehend, erörtert er dort Hindernisse und Möglichkeiten der Herbeiführung eines »politischen Weltfriedenzustandes« und macht sich u.a. Gedanken über die Beschaffenheit einer Konföderation von Staaten im Gegensatz zu einem Weltstaat, über Chancen des Neutralitätsprinzips und über die friedensfördernde Funktion der UNO und deren Organisationsstruktur (die UN-Charta). Vgl. dort vor allem im Ersten Teil des Buches den Abschnitt über »Prinzipien eines politischen Weltfriedenzustandes« (40–48) und den Zweiten Teil »Die gegenwärtige politische Weltlage vom Standpunkt des Abendländers« (95–220).
- 92 Diese kritischen Äußerungen über das Souveränitätsprinzip und das Vetorecht der Großmächte werden in *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* vertieft und weiter geführt. Jaspers kritisiert dort das Vetorecht bloß eines Mitglieds im UN-Sicherheitsrat und plädiert für die Abschaffung dieses Rechts (vgl. 201, 203).
- 93 Dass hier Amerika und Russland als die größten Mächte in der politischen Weltlage genannt werden, gibt das weltpolitische Kräfteverhältnis nach dem Zweiten Weltkrieg in der Periode des »Kalten Krieges« wieder, der Zeit also, in der Jaspers dieses Buch geschrieben hat.
- 94 Der Topos vom Umschmieden der Schwerter zu Pflugscharen steht in der Bibel bei Jesaja 2, 2–4.
- 95 Hier nimmt Jaspers offensichtlich auf eine Passage aus Aristoteles' Schrift über die Politik Bezug (vgl. Aristoteles: *Politik*, 1252b26).

- 96 Croce, Benedetto, 1866–1952; italienischer Philosoph und Humanist, der in seiner Philosophie stark von Hegel geprägt war. Hauptwerke: *Filosofia come Scienza dello Spirito*, 4 Bde., 1902–1917; *La storia come pensiero e come azione*, Bari 1938, dt. *Die Geschichte als Gedanke und Tat*, Bern 1944. Bei dem Verweis auf Croce bezieht sich Jaspers auf dessen Buch *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert*, Wien ²1947 (vgl. dort das erste Kapitel »Die Religion der Freiheit«, 7–22).
- 97 Wenn Jaspers hier für die Wiederherstellung der biblischen Religion eintritt und zuvor die »heutigen Kirchen« kritisiert, bringt dies seine grundsätzliche Einstellung zur Religion zum Ausdruck. Er sieht in der Bibel allgemein menschliche Grundwahrheiten ausgesprochen. Diese seien in den konfessionellen Kirchen und in Glaubensgemeinschaften, die sich auf Offenbarungsreligionen gründen, zu dogmatischen Weltanschauungen (mit absolutem Wahrheitsanspruch, Ausschließlichkeitsanspruch, Fanatisierungstendenzen usw.) verfälscht worden. Als Gegenposition zum religiösen Offenbarungsglauben gelte es, einen offenen, kommunikationsorientierten, »philosophischen Glauben« zu vertreten. Vgl. dazu Jaspers' religionsphilosophische Hauptschriften: *Der philosophische Glaube* und *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. Zur Vielfalt der Interpretationen von Jaspers' Begriff des philosophischen Glaubens vgl. u. a. den Jubiläumsband der Karl Jaspers Society of North America: *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, hg. von H. Wautischer, A. M. Olson, G. Walters, New York 2012, sowie den Sammelband *Glaube und Wissen. Zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers*, hg. von A. Hügli und C. Chiesa, Basel 2008, 39–284.

Dritter Teil. Vom Sinn der Geschichte

- 98 Die Hegel-Metapher von der Eule der Minerva stammt aus: G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, in: GW, Bd. 14/1, 16.
- 99 Die Begriffe »Geschichtlichkeit« und »geschichtlich« sind bei Jaspers zwar mehrdeutig, aber als Hinweis auf die Unvollendbarkeit des Menschen ein wichtiger Aspekt seines Menschenbildes. Mit »Geschichtlichkeit« bzw. »geschichtlich« wird in mehreren Kontexten auf Offenheit, Unabgeschlossenheit, Freiheit, Unbedingtheit des Handelns, Selbstbestimmung, Subjektivität, Individualität, Spontaneität, Wandelbarkeit und Kommunikationsbereitschaft des Menschseins verwiesen – im Gegensatz zu Geschlossenheit, dogmatischer Fixierung auf Einheits-, Ganzheits- und Totalitätsideen, Autoritarismus, absolutem Wahrheitsanspruch, strikter Determiniertheit und Kommunikationsfeindlichkeit. Dies wird u. a. in der Entgegensetzung von »Geschichtlichkeit« und »Katholizität« in *Von der Wahrheit* deutlich: »Geschichtlichkeit des Menschen steht in Kommunikation von Existenz zu Existenz, in der erst noch wird, was eigentlich ist. Katholizität hat eine Gemeinschaft gestiftet, in der nur noch mitgeteilt wird, was objektiv identisch für alle besteht und an das geglaubt wird mit dem Drange zur wiederkehrenden Funktion des Gleichen. Statt des hinauftreibenden Kampfes der Geister gibt es Befehl und Gehorsam, gibt es Mitteilung von Wahrheitsbesitz, den der andere nur anzunehmen hat ...« (K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, 834–850, 843).
- 100 Eddington, Arthur Stanley, 1882–1944; englischer Astrophysiker und Wissenschaftstheoretiker; er erwarb sich Verdienste um die Verbreitung der Relativitätstheorie im englischsprachigen Raum. Hauptwerke: *Science and the Unseen World*, 1929; *Philosophy and Physical Science*, 1939.

- 101 Eckhart, auch Meister Eckhart (von Hohenheim), 1260–1328; Dominikaner, er lehrte Theologie in Erfurt, Paris, Straßburg und Köln und gilt als bedeutendster christlicher Mystiker des Mittelalters; in seiner mystischen Erkenntnislehre wird die Vernunft als Tätigkeit Gottes im Menschen interpretiert, eine Erkenntnis Gottes ist für den Menschen durch die mystische Erfahrung einer Einheit mit Gott (*unio mystica*) möglich. Hauptwerke: *Lateinische und deutsche Predigten*, in der Ausgabe: *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft von J. Quint u.a., Stuttgart 1986–2006. Jaspers bezeichnet Eckhart als einen der »großen Philosophen der Scholastik«, die »durchweg auch praktisch tätige und wirksame Männer im Dienst ihrer Orden, der Kirche, des Reiches« waren (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 529; vgl. auch die Bezugnahme auf Eckhart bei der Beschreibung der »mystischen Einstellung« in K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, 86–88).
- 102 Dante Alighieri, 1265–1321; italienischer Dichter, Politiker und Philosoph; Hauptwerke: *Convivio*, 1304–1307; *Divina Commedia*, 1307–1320; *Monarchia*, 1310. In den Fragmenten zu seiner geplanten Weltgeschichte der Philosophie finden sich im Nachlass unter der Rubrik »Philosophen in der Dichtung« sechs Seiten, in denen Jaspers die moralische Intention von Dantes Dichtung und das darin vertretene Verständnis von Liebe behandelt (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 616–621).
- 103 Zum Verständnis von »Größe« bei Jaspers vgl. seine Ausführungen über »menschliche Größe« und die »Größe« von Philosophen in der Philosophiegeschichte in: K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 29–46, 61–92.
- 104 Comte, Auguste, 1798–1857; französischer Mathematiker, Philosoph und Religionskritiker; Mitbegründer der Soziologie und Klassiker des Positivismus; in der Geschichtsphilosophie Vertreter des sogenannten »Drei-Stadien-Gesetzes«, dem zufolge die Entwicklung der Menschheit vom theologischen Stadium über das metaphysische Stadium bis zum positiven Stadium erfolgt; in letzterem ist die Metaphysik überwunden und es dominiert die wissenschaftliche Weltauffassung. Hauptwerke: *Cours de philosophie positive*, 6 Bde., 1830–1842; *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, 4 Bde., 1851–1854.
- 105 Fiore, Joachim v., 1130/1135–1202; San Giovanni in Fiore, Kleriker (Zisterzienser) und Geschichtstheologe.
Bossuet, Jacques Bénigne, 1627–1704; Kleriker und Schriftsteller, französischer Klassiker der Kanzelrede und Panegyrik; als Gegner des Protestantismus führte er ein briefliches Streitgespräch mit Leibniz; wegen der Beschäftigung mit der Kirchengeschichte ist er für die Entwicklung der Geschichtsphilosophie bedeutsam. Hauptwerke: *Discours sur l'Histoire universelle*, 1681; *Défense de la Tradition et des saints Pères*, 1693.
- 106 Lessing, Gotthold Ephraim, 1729–1781; Schriftsteller, Dramaturg, Literaturtheoretiker und Geschichtsphilosoph; er gilt als Hauptvertreter der deutschen Aufklärungstradition und Verfechter des Individualitäts- und Toleranzprinzips (vgl. das klassische Aufklärungsdrama *Nathan der Weise*). Hauptwerke: *Hamburgische Dramaturgie*, 1767–1769; *Minna von Barnhelm*, 1767; *Emilia Galotti*, 1772. Dass sich Jaspers mit der Person und dem Denken von Lessing intensiv beschäftigt hat, zeigt ein Fragment aus dem Nachlass, das 68 Seiten umfasst und in dem Lessing der Kategorie »Die großen Erwecker« zugeordnet wird. Jaspers würdigt dort Lessing u.a. als »Kämpfer für Gerechtigkeit, [...] für Humanität und Toleranz, für Wahrheitigkeit im Glauben« (vgl. K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 1, 347–415). Zu

weiteren Fragmenten aus dem Nachlass, so zur Disposition einer Vorlesung, die Jaspers im Wintersemester 1958/59 über »erweckende Philosophen« gehalten hat, vgl. den Teil über Lessing in: K. Jaspers: *Die großen Philosophen. Nachlaß*, Bd. 2, 726–763, 1051–1056.

- 107 Herder, Johann Gottfried von, 1744–1803; Sprach-, Geschichts-, Natur- und Kulturphilosoph; er entwickelte Thesen über Zusammenhänge von Sprache, Individualität und Humanität sowie über eine pantheistische Weltsicht; in der Geschichte sieht er eine fortschreitende Entwicklung hin zur Humanität. Hauptwerke: *Über den Ursprung der Sprache*, 1771; *Auch eine Geschichte der Philosophie der Menschheit*, 1774; *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–1791; *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793–1797.

4. Unser modernes geschichtliches Bewusstsein

- 108 Die »Gehäuse«-Metapher spielt bereits in Jaspers' lebensphilosophisch inspirierter Kritik am »Geist des Rationalismus« in der *Psychologie der Weltanschauungen* eine wichtige Rolle. Dort dient sie u.a. zur Kennzeichnung von dogmatisch verfestigten, rationalen Weltbildern, die schöpferische Lebensimpulse erstarren lassen und individuelle Freiheitsspielräume einschränken (vgl. K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, 304–326). Es liegt nahe, dass Jaspers die Metapher von Max Weber übernommen hat. Dieser hatte im Zusammenhang mit Bedenken über den fortschreitenden Rationalisierungsprozess in der Gesellschaft davor gewarnt, dass im Gefolge dieses Prozesses die bürokratische Organisation – eine folgenreiche Erscheinung der immer mehr Lebensbereiche erfassenden Rationalisierung – für die Menschen zu einem neuen »Gehäuse der Hörigkeit« zu werden drohe (vgl. M. Weber: *Gesammelte politische Schriften*, 320; ders.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 835).
- 109 Dieses indirekte Zitat konnte auch unter Beiziehung von Weber-Experten in keiner Schrift von Max Weber nachgewiesen werden. Vermutlich wurde dieser Satz von Weber in einem persönlichen Gespräch mit Jaspers geäußert. Jaspers wiederholt diese Weber zugesprochene Metapher für die Weltgeschichte auch in dem 1952 in *UNIVERSITAS. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur* publizierten Artikel »Die Geschichte der Menschheit« (7. Jg., 12, 1265–1273) gleich auf der ersten Seite.
- 110 Hier zeigt sich wieder die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks »Geschichtlichkeit« bei Jaspers. In diesem Kontext verweist Jaspers damit sowohl auf das Ideal des in Situationen geschichtlicher Gegenwart authentisch und unbedingt handelnden Subjekts, das durch autonomes Entscheiden und Handeln »zu sich selber gekommen ist«, als auch auf ein offenes, »universales Geschichtsbild«, das es in jedes gegenwärtige autonome Handeln zu integrieren gilt. Dass Jaspers dabei sein eigenes Geschichtsbild, nämlich die Achsenzeitthese mit ihren politisch-moralischen Implikationen vor Augen hat, ist naheliegend.

5. Überwindung der Geschichte

- 111 Die Metapher von einer »Mitwissenschaft mit der Schöpfung« bzw. einer »Mitwissenschaft der Schöpfung« in Bezug auf den »Seinsgrund« bzw. den »Seinskosmos« findet sich auch in Jaspers' Schelling-Monographie (vgl. K. Jaspers: *Schelling*, 169). Jaspers bezieht sich dabei auf

eine Passage aus Schellings Nachlassschrift *Die Weltalter* (zitiert nach: F. W. A. Schelling: *Die Weltalter*, Fragmente hg. von M. Schröter, München 1946; in der Schelling-Gesamtausgabe vgl. F. W. A. Schelling: *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, 1. Abt., Stuttgart, Augsburg 1961, 200).

- 112 Hartmann, Eduard von, 1842–1906; deutscher Privatgelehrter; er versuchte Gedanken von Leibniz, Hegel, Schopenhauer und Schelling zu einer »Philosophie des Unbewussten« zu verbinden. Hauptwerke: *Philosophie des Unbewussten*, Berlin 1869; *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten*, Berlin 1874.
- 113 Dieser Hinweis auf einen babylonischen Gott, der »den Lärm der Welt rückgängig machen möchte«, bezieht sich auf eine Passage aus dem Buch von H. Gressmann (Hg.): *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, Bd. I, 2, Berlin, Leipzig 1926, 110. Ein Exemplar der 1. Auflage aus dem Jahr 1919 befindet sich in der KJB, allerdings ohne Unterstreichungen oder Anmerkungen von Jaspers. Den Hinweis auf dieses Buch verdanke ich Gerd Theißen.

NAMENREGISTER

- Alexander der Große 201
Amenemhope 230
Amida (Buddha) 25
Anaximander 23
Archimedes v. Syrakus 18, 85
Arendt, Hannah 140
Aristarch v. Samos 230
Aristoteles 65, 88, 92, 201
Asoka der Große 21
Augustinus, Aurelius 13, 17, 33, 64–65, 174, 238
Augustus, Gaius Octavius 33, 65
- Bach, Johann Sebastian 78
Bachofen, Johann Jakob 43, 50
Bacon, Francis 90, 126
Bismarck, Otto v. 184
Bossuet, Jacques Bénigne 238
Buddha, Siddhartha Gautama 17–18, 20, 23, 60, 77, 134
Burckhardt, Jacob Christoph 117, 137, 140, 149, 174
Burke, Edmund 131, 145, 174
- Caesar, Gaius Iulius 65
Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel 25
Columbus, Christoph 34
Comte, Auguste 238
Constant, Henri Benjamin 145
Croce, Benedetto 202
- Daniel (Prophet) 23
Dante Alighieri 226
Da Vinci, Lionardo 78
De Groot, Jan Jakob Maria 133
Demokrit 92
Descartes, René 90, 92, 94
Dessauer, Friedrich 99–100, 111
Deuterotesaia (Prophet) 18
Dionysios Areopagita 65
- Eckhart v. Hochheim 225
Eddington, Arthur Stanley 222
Elias (Prophet) 18
Elphinstone, Mountstuart 59
Engels, Friedrich 105, 130
Euklid v. Alexandria 85
Ezechiel (Prophet) 23
- Ferrero, Guglielmo 145, 151
Fichte, Johann Gottlieb 14, 96, 131, 226
Fiore, Joachim v. 238
Florenz, Karl 25
Friedrich II. 169
- Galilei, Galileo 84
Goethe, Johann Wolfgang v. 78, 117, 127, 136
- Habakuk (Prophet) 23
Hartmann, Karl Robert Eduard v. 251
Hayek, Friedrich August v. 145, 169, 178–180
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 14, 17, 25, 59, 61, 79, 83, 96, 105–107, 110, 127, 131, 145, 174, 216–217, 222, 226, 238
Helmolt, Hans Ferdinand 14
Heraklit 18, 23, 65
Herder, Johann Gottfried 14, 238
Herodot 71
Hiob 93
Hitler, Adolf 144, 167
Homer 18, 33, 65, 127
Hrozny, Friedrich 53
- Jeremias (Prophet) 18, 23, 33
Jesaia (Prophet) 18, 199
Jesus (Christus) 17, 33, 64
Jünger, Ernst 119–120
Jünger, Friedrich Georg 119

- Kaegi, Werner 137
 Kant, Immanuel 14, 52, 78, 90, 131, 152, 167, 186, 230
 Kepler, Friedrich Johannes 84
 Keyserling, Hermann Alexander Graf 29
 Kierkegaard, Sören Aabye 98, 128, 216
 Klages, Ludwig 134, 216
 Konfuzius 17, 20, 22–23, 60, 134
 Konstantin der Große 65, 202
 Kungtse (*siehe* Konfuzius)

 Laotse 17, 23, 60, 134
 Lasaulx, Peter Ernst v. 23, 28–29
 Le Bon, Gustave 123
 Leeuwenhoek, Antoni van 84
 Lessing, Gotthold Ephraim 14, 238
 Lie-Tse 17
 Lippmann, Walter 145, 166, 169, 178–179
 Longinus 160
 Luther, Martin 92

 Marx, Karl 14, 97, 105, 127, 130, 175, 203, 238
 Meyer, Ernst 27
 Michelangelo Buonarroti 78
 Milton, John 110
 Montesquieu, Charles 14
 Morse, Samuel Finley Breese 102
 Mo-Ti 17, 20
 Mozart, Wolfgang Amadeus 78

 Napoleon Bonaparte 185
 Newton, Isaac 117
 Nietzsche, Friedrich 98, 126–128, 137–138, 140, 172, 174–175, 216–217
 Numa Pompilius 23

 Ortega y Gasset, José 123

 Parmenides 18, 23
 Pascal, Blaise 109
 Perikles v. Athen 65, 183
 Plato 18, 20, 22, 65, 217, 226, 230
 Portmann, Adolf 45, 47–48
 Pythagoras v. Samos 23

 Raffael da Urbino 78
 Ranke, Leopold v. 14, 245
 Rembrandt Harmenszoon van Rijn 52, 78, 226
 Rocholl, Rudolf 14
 Röpke, J. Wilhelm 145, 169

 Salomon, Albert 159
 Schakia-Muni (*siehe* Buddha, Siddhartha Gautama)
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 96, 226, 246
 Schliemann, Johann Ludwig Heinrich Julius 84
 Shakespeare, William 78, 226
 Shinran 25
 Sokrates 134
 Solon v. Athen 33, 65, 198
 Spengler, Oswald 14–15, 76, 202, 216
 Spinoza, Baruch de 78
 Strauß, Viktor v. 23, 28

 Tacitus 160
 Thales v. Milet 23
 Thomas v. Aquin 92, 226
 Thukydides 18, 85
 Thyssen, Johannes 14
 Tocqueville, Charles Alexis Henri Maurice Clérel de 136, 145, 159
 Toynbee, Arnold Joseph 14–15
 Trotzki, Leo 180
 Tschuang-Tse 17
 Tsin-Shi-Huang-Ti 21, 183

 Vergil 33, 65
 Vesal, Andreas 84
 Vico, Giambattista 14

 Weber, Alfred 14–15, 29–30, 59–60, 216
 Weber, Max 14, 145, 151, 245, 248
 Wilhelm II. von Deutschland 167

 Xenophanes v. Kolophon 23

 Zarathustra 18, 23, 60, 138
 Zoroaster (*siehe* Zarathustra)



Das Signet des 1488 gegründeten Druck- und Verlagshauses Schwabe reicht zurück in die Anfänge der Buchdruckerkunst und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es ist die Druckermarke der Petri; sie illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29: «Ist nicht mein Wort wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?»»

Schwabe Verlag Basel
www.schwabeverlag.ch



ISBN 978-3-7965-3429-4