

KARL JASPERS GESAMTAUSGABE

I. WERKE

BAND 8

Schriften zur Existenzphilosophie



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/8

Schwabe Verlag

Karl Jaspers
Schriften zur Existenzphilosophie

Herausgegeben von
Dominic Kaegi

Schwabe Verlag

Dieser Band entstand aus dem Forschungsschwerpunkt »Kommentierung und Gesamteition 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
Schriften zur Existenzphilosophie
Zitierempfehlung: KJG I/8

Erschienen 2018 im Schwabe Verlag Basel

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:

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



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

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh

Schrift: Stone

Gesamtherstellung: Schwabe AG, Muttenz/Basel, Schweiz

Printed in Switzerland

ISBN 978-3-7965-3430-0

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4576-4

DOI 10.24894/978-3-7965-4576-4

rights@schwabe.ch

www.schwabeverlag.ch

INHALT

Einleitung des Herausgebers	VII
Referenztexte	XLIX
Ausgaben	XLIX
Editorische Zeichen, Indizes und Abkürzungen	LI
Editorische Notiz	LIII
Literaturverzeichnis	LV
Vernunft und Existenz	I
Existenzphilosophie	99
Lettre de M. Karl Jaspers	161
Anhang 1	164
Préface	168
Anhang 2	170
Der sogenannte Existentialismus	172
Was ist Existentialismus?	175
A Note on Existenzphilosophie and Existentialism	179
Anhang 3	181
Textvarianten	183
Stellenkommentar	187
Abbildungen	245
Namenregister	253

EINLEITUNG DES HERAUSGEBERS

1. Nichts Neues

»Leichtsinn unter Kontrolle«, mahnt Jaspers seinen Schwager Ernst Mayer, sei »das Medium, in dem allein ein Gelingen in der Wirklichkeit möglich ist. Denke doch: wie wäre ich ohne sträflichen Leichtsinns Gertruds Mann, Verfasser der allg. Psychopath. (ich sehe noch Julias Betroffenheit, als ich einen Vertrag machte, ohne eine Zeile zu haben), Professor, Verfasser einer Philosophie – es ist etwas von zutrauendem Hineingehen.«¹ Karrierepläne klingen anders. Studiert hatte Jaspers Jura, drei Semester, dann Medizin (»ich suchte Anschauung der Wirklichkeit«²); über Max Weber und Kierkegaard führte sein Weg zur Philosophie. Im Fach ein Anfänger, wurde er 1922 Ordinarius.³ Webers temperamentvolle Gestalt verkörperte für Jaspers die »grenzenlose Sachlichkeit« eines wissenschaftlichen Ethos, das zugleich mehr war als forschende Weltorientierung: »der Mann stand gleichsam auf der Straße, jeder Frage sich aussetzend.«⁴ Durch Kierkegaard, wie Jaspers ihn sah: als Ausnahme, »ergriffen vom Ruin – erfüllt von der Tradition«,⁵ gewann eine klassizistisch entrückte Überlieferung ihre vitale Bedeutung zurück. »Es war, als ob mit einem Mal Kant, Schelling, Plotin und die anderen Großen wieder sprechend würden.«⁶ Das konnte umschlagen in höhnische Kritik an der »Froschperspektive der Schulphilosophie«.⁷ Die Fakultät ging mit Jaspers' Berufung also kein geringes Risiko, zumal der sich Zeit ließ, die Erwartungen der Zunft monographisch zu erfüllen. 1931 erschien in der Sammlung Göschen als Nummer 1.000 *Die geistige Situation der Zeit*, 1932 bei Springer die dreibändige *Philosophie*. Der Göschen-Jubiläumsband, den ursprünglich Nicolai Hartmann übernehmen

1 K. Jaspers an E. Mayer, 25. Oktober 1932. Zu Gertrud Jaspers L. Fischer: »Vorgestellt: Gertrud Mayer-Jaspers, 1879–1974«, *MEDAON – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung* 7 (2013) Nr. 13, 1–14; zu Ernst Mayer neben dem Abschnitt aus der *Philosophischen Autobiographie* (47–53) und Jaspers' Nachruf (»Dr. Ernst Mayer-Südende«, *Ärztliche Mitteilungen* 37 (1952) 543–544) die ausführliche Vita bei W. Raaflaub: *Ernst Mayer 1883–1952*, Bern 1986, 13–58. – Julia Gottschalk war eine Kusine von Gertrud Jaspers.

2 »Über meine Philosophie«, 393. – Zur Zitierweise vgl. die Erläuterungen im Literaturverzeichnis.

3 – zum 1. April als Nachfolger von Heinrich Maier. Damals, so Jaspers, habe er sein Philosophiestudium begonnen (»Nachwort (1955) zu meiner ›Philosophie‹ (1931)«, XXI).

4 »Mein Weg zur Philosophie«, 389; vgl. »Max Weber. Eine Gedenkrede«, 414.

5 »Sommer 1931. Vorlesung: Existenzphilosophie«, S. 1.

6 »Mein Weg zur Philosophie«, 389.

7 H. Glockner: *Heidelberger Bilderbuch*, Bonn 1969, 195.

sollte, avancierte im Handumdrehen zum Bestseller, hätte jedoch, auf sich gestellt, nicht nachhaltig gewirkt. Erst die Kombination aus Zeitdiagnose, Existenzerhellung und Metaphysik verschaffte Jaspers das Ansehen »einer zwar umstrittenen, aber sehr ausgeprägten Figur eines modernen Philosophen«, wie die *Frankfurter Zeitung* 1937 schrieb, mit erkennbarer Sympathie für den inzwischen aus dem Amt Gejagten.⁸

Rehabilitiert nachdem die Heidelberger Universität zumindest nominell vom deutschen zum lebendigen Geist zurückgefunden hatte, wechselte Jaspers, mittlerweile im Emeritusalter, nach Basel. Leichtsinn unter Kontrolle verlangte höchstens noch der Umzug. Jaspers war längst ein Name, durch seine mutige, jedenfalls unkompromittierte Haltung während des Dritten Reichs auch öffentlich eine Instanz. Den »wunderbaren Anachronismus der Schweiz« – »Ruhe und Freiheit und nichts als Philosophieren«⁹ – nutzte er zu intensiver Produktion: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, die Schelling-Monographie, der erste Band großer Philosophen, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, schließlich das Spätwerk über den *Philosophischen Glauben angesichts der Offenbarung* – addiert mehrere tausend Seiten, die Absatz fanden. Rund 900.000 verkaufte Exemplare bilanzierte sein Verleger Klaus Piper,¹⁰ und der *Spiegel* meldete im Juli 1966: »nach Auflagenhöhe ist Karl Jaspers [...] der einflussreichste Philosoph deutscher Sprache in diesem Jahrhundert«.¹¹

Für viele ist er trotzdem ein Anfänger geblieben, erfolgreich zwar und »auf aufreizende Weise prominent«,¹² aber eine Art Quereinsteiger im Dauerzustand. Zum Teil wollte Jaspers so verstanden werden, als »Outsider«;¹³ die Rolle gehörte zu seinem Image wie das bis heute kolportierte Gerücht der Schülerlosigkeit. Hannah Arendt, Jeanne Hersch, Dolf Sternberger, Golo Mann, Alexandre Kojève oder Paul Ricœur wären als die prominentesten Gegenbeispiele zu nennen,¹⁴ und was das eigene Standing betraf,

8 »Karl Jaspers entpflichtet«, *Frankfurter Zeitung*, 3. Juli 1937.

9 »Von Heidelberg nach Basel«, 183 – »wunderbarer Anachronismus«: zit. aus dem Nachlass bei Saner, 56.

10 K. Piper: »Begegnung des Verlegers mit Karl Jaspers. Zugleich eine Einleitung«, in: *Karl Jaspers – Werk und Wirkung*, hg. von K. Piper, München 1963, 9–18, hier: 14.

11 »Jaspers: Wißbar wohin«, *Der Spiegel*, 11. Juli 1966.

12 »»Auf aufreizende Weise prominent« Hans Saner über Karl Jaspers, der vor 50 Jahren in Basel seine Abschiedsvorlesung hielt«, *Basler Zeitung*, 8. Juli 2011.

13 *Philosophische Autobiographie*, 39.

14 Hinzukommen unerwartete Resonanzen, etwa bei Wolfgang Stegmüller: »Als ich im Jahre 1943 erstmals auf Ihre Philosophie stieß, bildete dies das entscheidende Erlebnis für mich, den damals Zwanzigjährigen, auf meinem philos. Studiengang« (W. Stegmüller an K. Jaspers, 15. November 1948, DLA, A: Jaspers). Zu Stegmüllers Jaspers-Interpretation vgl. neben der bekannten Darstellung in *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (Stuttgart 1969, 195–242) den frühen Vortrag »Vom Wesen des Menschen in der Existenzphilosophie«, in: S. Moser (Hg.): *Weltbild und Menschenbild*. Internationale Hochschulwochen des österreichischen College. Alpbach-Tirol, 24. August bis 11. September 1947, Innsbruck und Wien 1948, 39–54.

sind drei Rufe allein in den 1920er Jahren¹⁵ kein Ausdruck von Desintegration. Gleichwohl fühlte Jaspers sich fremd im universitären Betrieb verselbständigter Fachdiskurse: »Die Professorenphilosophie war, wie mir schien, keine eigentliche Philosophie, sondern [...] durchweg ein Erörtern von Dingen, die für die Grundfragen unseres Daseins nicht wesentlich sind.«¹⁶ Man hat hinter solchen Bemerkungen häufig die Blaupause eines Gegenprogramms vermutet: der sogenannten ›Existenzphilosophie‹. Als außerakademische Protestbewegung ist sie bereits von Zeitgenossen wahrgenommen worden. »Nun wohl«, urteilte Helmuth Burgert, »die ganze Existenzphilosophie ist nichts als die äußerste Gegenwirkung auf eine akademisch lebensferne, in phänomenfremden Begriffen verhärtete Philosophie, ist Widerpart der person-auslöschenden, all-versachlichenden Systeme, in denen der einzelne Mensch nur Schauplatz des Allgemeinen, Werkzeug des Ganzen, Stätte der Wertverwirklichung, Marionette des Absoluten war.«¹⁷ An der akademischen Philosophie jedoch störte Jaspers, selbst Hochschullehrer »mit Leidenschaft«,¹⁸ nicht das Akademische, sondern die Philosophie: die Überzeugung, auf eigene Rechnung zu philosophieren, ob in phänomenfremden oder anschaulichen Begriffen, gehöre zur Berufsidee des Philosophieprofessors. »Der Philosophie ist ein Beruf zugeordnet, aber nur als ›Lehre‹«,¹⁹ und nur in einer Nische kam deshalb die Figur des Professors in Jaspers' Philosophiegeschichte vor, dort unter der bezeichnenden Rubrik »der Professor als Vermittler«.²⁰ Selbstdenken in Konkurrenz zu den großen Philosophen erschien Jaspers sozusagen als Amtsmissbrauch, und dahinter stand ein für ihn charakteristisches Ethos: Keine neue Philosophie schaffen zu wollen. Jaspers kam es vielmehr darauf an, »den Raum [zu] bewahren, in dem gedacht wird«, »hinführen zu den Großen«²¹ – durchaus (wie sonst?) im akademischen Stil der »Beschäftigung mit Büchern, mit Interpretieren und intellektuellen Diskussionen«.²² Seine Kritik der Schulphilosophie setzte erst ein, wo Fachkompetenz mit dem Anspruch auftrat, der Tradition überlegen zu sein. Denn damit ging Substanz verloren: das humanistische Erbe einer Metaphysik, die im Denken »die Wirklichkeit des Menschseins [...] zum Selbstverständnis brachte«.²³ Die

15 – nach Kiel, Greifswald und Bonn, vgl. Chr. Tilitzki: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. Teil I, Berlin 2002, 94, 105 und 262–263.

16 *Philosophische Autobiographie*, 40.

17 H. Burgert: »Karl Jaspers' Philosophie der hochgemuten Verzweigung«, *Die Schildgenossen* 14 (1935) 280–285, 280.

18 »Mein Weg zur Philosophie«, 389.

19 *Die großen Philosophen. Nachlaß* 2, 1016.

20 Ebd., 1017.

21 Ebd.

22 »Nachwort (1955) zu meiner ›Philosophie‹ (1931)«, XX–XXI.

23 »Über meine Philosophie«, 396; vgl. unten S. 27: »im Philosophieren [...] unsere wirklichen, d.h. das Menschsein in uns hervorbringenden Gedanken zu vollziehen«. – Seitenzahlen ohne weitere Angaben beziehen sich auf die vorliegende Edition.

Antwort auf den Verlust der Lebensbedeutsamkeit, den Husserl, vor ihm bereits Krauer²⁴, als Krise der Wissenschaften beschrieben hatte, lag für Jaspers nicht in der Verkündung eines Neuanfangs, sondern in der Wiederaneignung »der lebendigen hohen Praxis vergangenen Denkens«. »Keineswegs meinte ich, eine neue Philosophie bringen zu können oder zu sollen. [...] Für die Aufgabe hielt ich vielmehr, die Größe und das Wesen der Philosophie wieder zum Leben zu bringen.«²⁵ »Ich fühle mich [...] im Dienste der Großen«, bekräftigt er Heidegger gegenüber. »Meine Philosophie will, wie irgendwo darin gesagt ist, Organon der Aneignung dieser Großen sein, nicht mehr.«²⁶

Ressortübergreifend hat Jaspers eine ganze Reihe von Kriterien der »Größe« entwickelt,²⁷ wichtig sind besonders Normativität und Universalität. Im normativen Sinne besitzt Größe Vorbildlichkeit, »groß« ist, woran wir uns orientieren können und in komplexen Prozessen der Kanonisierung, der kulturellen Produktion und Reproduktion von Autoritäten immer irgendwie orientieren. Als »groß« im universalen Sinne gilt andererseits jede Verkörperung, Veranschaulichung oder Repräsentation des Weltganzen²⁸ – sei es »nur« in der Zeile eines Gedichts. Universale Größe ist notwendige Bedingung normativer Größe: Orientierung kann nur bieten, was uns Aufschluss gibt über die ›Stellung des Menschen im Kosmos‹. Diesen Aufschluss leisten nach Jaspers Kunst und Literatur, die großen Erzählungen mythischer und religiöser Provenienz – und die großen Philosophen. »Sie sind Denker, die [...] im Mittel der Begriffe und der Operation mit Begriffen zu dem kommen, was jeder Größe eignet. In ihnen gelangt das Denken dorthin, wo es auch sich selber denkt und darin zu erfahren meint, was das Sein im Ganzen sei.«²⁹ In begrifflicher Form nimmt die Philosophie damit die »Wirklichkeit des Menschseins« zurück in das Sein im Ganzen und erschließt so das Eigentümliche dieser Wirklichkeit – dass sie in einem Verhältnis zum ganzen Sein

24 S. Krauer: »Die Wissenschaftskrisis. Zu den grundlegenden Schriften Max Webers und Ernst Troeltschs« [1923], in: *Aufsätze 1915–1926*. Schriften 5.1, Frankfurt a.M. 1990, 212–222.

25 »Nachwort (1955) zu meiner ›Philosophie‹ (1931)«, XX; vgl. *Provokationen*, 44: »Ich habe nie auch nur an die Möglichkeit einer neuen Philosophie gedacht, sondern an die Verwirklichung der ewigen Philosophie in den Erscheinungen und Kleidern und unter den Daseinsbedingungen unserer Zeit.« – Das schließt natürlich Entwicklungen in Jaspers' Denken nicht aus, die er übrigens als wenig spektakulär veranschlagte, vgl. *Philosophische Autobiographie*, 122–123 (»niemals Wandlungen«, »kein Bruch, keine Krise«).

26 K. Jaspers an M. Heidegger, 23. Dezember 1931, *Briefwechsel 1920–1963*, 147.

27 Vgl. *Die großen Philosophen*, 29–41 und bereits *Philosophie II*, 403–414. Die Kriterien sind für Jaspers Kriterien menschlicher Größe, aber nicht »großer Menschen« (J. Habermas: »Die Gestalten der Wahrheit«, in: *Philosophisch-politische Profile*. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 1987, 87–96, 94), vgl. *Die großen Philosophen*, 30 zum »objektiven Charakter« der »im Medium von Leistung, Werk, Tat, Schaffen« exemplarisch verwirklichten Größe: »Unersetzlichkeit [...] hat Größe noch nicht als das Individuum in der Besonderheit eines Soseins.«

28 Vgl. *Die großen Philosophen*, 35: »Bezug auf das Weltganze«.

29 Ebd.

steht. Sichtbar wird dieses Verhältnis am Zusammenhang von Selbstbeschreibung und Weltdeutung, sofern jede Selbstbeschreibung sich in Horizonten bewegt, die, durch ein Netzwerk von Kategorien und Konventionen strukturiert, den Subjekten Erkenntnis- und Handlungsspielräume ebenso erschließen wie als »Welt« vorgeben. Die Singularität philosophischen Denkens³⁰ zeigt sich dann in einer Analyse, die den Aufbau oder die ›Grammatik‹ der in verschiedenen Horizontstrukturen eingewobenen regionalen Ontologien betrifft und den Rückkoppelungen folgt, durch die unterschiedliche Bilder der Welt als Lebenswelt, physikalischer Welt, Kultur- oder Sozialwelt die Selbstbeschreibungen der Subjekte vervielfachen. Der Ausgriff auf das Sein im Ganzen antizipiert dabei noch unspezifisch eine *gemeinsame Basis* konfligierender Selbstbeschreibungen: »Wir sind jeweils als andere unterstellt oder angesprochen, wenn wir Gründe für die Wahrheit von Behauptungen prüfen, wenn wir Normen [...] nicht nur anerkennen, sondern für unser Tun maßgeblich werden lassen und wenn wir uns einem Anderen nicht nur aufrichtig mitteilen, sondern im Vertrauen offenbaren. [...] Denn es spricht viel dafür, daß wir Normen anerkennen müssen, für die wir keine zwingende Begründung geben können. Und die Vertrautheit, in der ein Leben an ein anderes gebunden ist, schließt es in wesentlichen Situationen aus, die Beziehung als unter Normen strikter Allgemeinheit gestellt zu verstehen. Schon diese Konflikte zwingen dazu, auf ein Umfassenderes hin zu denken, in dem die Konflikte zuletzt zu lösen wären und in einem damit eine Selbstbeschreibung in einer Dimension gewonnen werden könnte, in der die primären Selbstbeschreibungen zusammengeführt sind.«³¹ Jaspers bestimmt »die Problemstellung der Philosophie in Hinsicht auf Metaphysik«³² ähnlich, nur steht für ihn das Konfliktpotential im Vordergrund, das zum Austrag kommt, sobald Weltbilder sich totalisieren und als »Glaubensmächte« auftreten, die »entscheiden, was wahr sein soll«.³³ Ihnen begegnet die Philosophie mit dem scheinbar abstrakten Anspruch, aus dem Denken des Seins das einheitsstiftende Prinzip zu gewinnen, auf das die Formel vom »Ganzen« implizit verweist. Der einschlägigen Grundoperation, gekleidet in die Frage nach dem Sein, entspringen zwei Einsichten. Historisch unterschiedlich instrumentiert, gehören sie ins Zentrum der Metaphysik: Dass, erstens, das Sein im Ganzen nur als Eines gedacht werden kann, weil eine Pluralität von Seinsweisen entweder bloß äquivok oder eine Pluralität von Weisen *des* Seins wäre. Und zweitens, dass das eine Sein nur dialektisch Thema werden kann, in Denkvollzügen

30 Ausführlich A. Danto: *Wege zur Welt. Grundbegriffe der Philosophie*, München 1999 [dt.], 19–60.

31 D. Henrich: »Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas«, in: *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt a.M. 1987, 11–43, hier: 17. – Zum Folgenden auch Henrich: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt a.M. 2007, 36ff. (»Weltbilder und Selbstverständigung«).

32 Henrich: »Was ist Metaphysik – was Moderne?«, 17.

33 *Philosophie I*, 329.

also, die es zugleich als unvordenklich erweisen. Jaspers nennt solche Vollzüge Vollzüge eines ›formalen Transzendierens‹,³⁴ in denen das Denken reflexiv (durch Selbstanwendung und Selbstaufhebung seiner Kategorien) dem Wesen des Einen nachgeht: alles, was ist, zu integrieren und zu übersteigen – zu integrieren, weil das Eine das Sein im Ganzen »ist«, zu übersteigen, weil das Eine keinen Teil des Ganzen bildet. Je nach Kategoriengruppe³⁵ lässt sich dieses Eine zwar verschieden bestimmen, als das Unbegrenzte, das Ewige, das Gute, Gott, die Natur, Gott oder die Natur. Entscheidend ist jedoch, dass der wie immer gefasste Abschlussgedanke des transzendent Einen die Totalisierung von Weltbildern verunmöglicht und damit den Menschen unter die regulative Idee stellt, Kohärenz in seine Selbstbeschreibungen zu bringen, ohne sich an eine Weltdeutung exklusiv zu binden. Dieser regulativen Idee entspricht die Idee der *Vernunft*, die weder einen eigenen Gehalt besitzt (der nur »immanent« sein könnte), noch subjektzentriert begründet ist, sondern ein »transzendent bezogenes Menschsein«³⁶ adressiert, das angesichts der Frage, wie man leben soll,³⁷ seine Orientierung aus dem Denken des Einen gewinnt. Im Sinne der Verbindung von Henologie und Lebensführung ist nun für Jaspers die Metaphysik als solche – Existenzphilosophie.³⁸ Sei es in der konkreten Gestalt, ursprünglich: akademischer, später: literarischer oder universitärer Kommunikationsgemeinschaften, sei es in der didaktischen Form als Exerzitien transzendierenden Denkens, die die großen Philosophen heute für uns sind. »Selbsterhellung wird exemplarisch vollzogen von den großen Philosophen. An ihrer Selbsterhellung entzündet sich die unsere.«³⁹ Oder kürzer: »Die Existenz wird sich durch Philosophie ihrer bewusst und dadurch vernünftig.«⁴⁰

Die soweit skizzierten Konstellationen bleiben aus Jaspers' Sicht stabil bis ins 19. Jahrhundert, bis zu Kierkegaard und Nietzsche. Erst mit ihnen wird der Ausdruck »Existenzphilosophie« Programm; die Zäsur hat Jaspers in einer Vorlesungsnotiz von 1931 festgehalten: »Existenzphilosophie ist der Name, den sich eine gegenwärtig wirkliche Philosophie gibt, als eine Philosophie, die sich als Weltanschauung im Leben verwirklichen und dabei die Klarheit des Seinsbewusstseins gewinnen will. Sie ist die Weise der Umsetzung vergangener Philos., statt alles von ihr als Lehrstücke zu wissen, in gegenwärtige Philosophie. Warum dieser Name? // Die Philosophie durch Jahrtau-

34 Vgl. *Philosophie* III, 37–67.

35 Vgl. ebd., 42 die »drei Sphären«: Kategorien der Gegenständlichkeit überhaupt, der Wirklichkeit und der Freiheit.

36 *Philosophie* II, 325.

37 Τι δ' αὖ τὸ ζῆν: *Politeia* 353d; vgl. 352d.

38 V. Gerhard: »Alle Philosophie ist Existenzphilosophie«, in: *Existenzphilosophie und Ethik*, hg. von H. Feger und M. Hackel, Berlin 2014, I–II.

39 *Philosophie* II, 326.

40 »Kant, Vortrag bei der Heidelberger Kantfeier 1924«, S. 19.

sende ein grosser kontinuierlicher Zusammenhang. Vorsokratiker bis Hegel. Eine systematische Begrifflichkeit, eine Tradition. Ein Handwerk, in Schulen zu Form, Leben und Übung gebracht. Eine Welt, die zugleich Leben war. Die immer neue Aneignung und Verwandlung des von den Griechen geschaffenen Grundbestands: der eigenständige, im Denken sich des Seins und seiner selbst vergewissernde Mensch. // Vor 100 Jahren der grosse Bruch. (Vorwurf gegen Kant (vor allem von kath. Seite), dass er alles zerstört habe). Seitdem Entleerungsprozess, wissenschaftliche Philosophie: Manigfaltige, willkürliche und künstliche Erneuerungen. [...] // In dem Augenblick des Endes und der grossartigen, die Fülle des Gehalts noch gegenständlich sagenden Verwässerung der Philosophie schreibt und veröffentlicht Kierkegaard [...] Grundbegriff: Existenz, die Wirklichkeit des Menschseins; und die Wahrheit, mit der und als die ich leben kann. // Später Nietzsche. // Aus anderem Ursprung: Marx, Max Weber.«⁴¹ Der nach-kantische »Entleerungsprozess«, für den der Anachronismus »wissenschaftlicher« Philosophie symptomatisch ist, ergibt sich aus einer Entwicklung, deren Konsequenzen Kierkegaard und Nietzsche als erste realisieren: die *Entdifferenzierung von Philosophie und Wissenschaft*. Mit der Emanzipation (vor allem) der neuzeitlichen Naturwissenschaft – »das vielleicht größte weltgeschichtliche Ereignis seit der schöpferischen Achsenzeit um 500 v. Chr.«⁴² – verändert sich der herkömmliche Wissenschaftsanspruch der Philosophie nicht nur, sondern verliert seine Plausibilität. Das ist kein negatives Resultat. Indem er Wissen durch verallgemeinerungsfähige Verfahren der Überprüfung und durch fortschreitenden Konsens definiert, beseitigt der moderne Wissenschaftsbegriff eine Zweideutigkeit, die im metaphysischen Erbe noch steckt: die Unterstellung, dass es außerhalb und unabhängig davon, wie wir leben, objektivierbare Gründe für den Wahrheitsanspruch philosophischer Aussagen gäbe. Die »naive Einheit von Philosophie und Wissenschaft«, »einst eine unvergleichlich eindringliche, in ihrer geistigen Situation wahre Chiffre«, ist daher für Jaspers »jetzt nur noch als ein trübes Vermischtsein möglich«. Sie muss »radikal überwunden werden.«⁴³ Zwar kann man weiterhin von philosophischer »Erkenntnis« oder, wie Jaspers selbst es tut, von philosophischem »(Grund-)Wissen« sprechen. Aber dieses Wissen ist weder verallgemeinerungsfähig noch verifizierbar. Es ist auf eine Weise »privat«, dass es sich nur im persönlichen Leben bewährt und nur durch das Leben, das wir führen, identifizierbar bleibt. Erst damit wird die Metaphysik zur *Existenzphilosophie*, nicht im Sinne eines Paradigmenwechsels, im Sinne vielmehr einer Hermeneutik des Philosophierens, die das metaphysische Erbe so konserviert, dass die nunmehr auf den Einzelnen zugeschnittene »Bewährungstheorie der Wahrheit« (F. Rosenzweig) die Metaphysik nicht ersetzt, son-

41 »Sommer 1931. Vorlesung: Existenzphilosophie«, S. 1.

42 *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, 24.

43 S. 109.

dern erhält. Erhält und verwandelt: Bewähren nämlich kann sich die Orientierung des Denkens am Einen allein in der eigenen Lebensführung, die unweigerlich auf anders geführtes Leben trifft. Dass zwischen ihnen Verständigung möglich sei, erweitert den auf die Kohärenz individueller Selbstbeschreibungen bezogenen Vernunftbegriff zum Postulat eines *universellen Kommunikationswillens*. Allgemein ließe sich Jaspers' Existenzphilosophie deshalb auch als eine Erneuerung der Metaphysik unter der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Kommunikation beschreiben. Zur Tradition verhält sich die Existenzphilosophie affirmativ, indem sie ihre Gehalte der Überlieferung entnimmt und nichts Neues hinzufügt; zur Tradition verhält sie sich kritisch, indem sie nach der Gestalt einer Metaphysik sucht, die nicht mehr »als Wissenschaft wird auftreten können«. Sicher ist, dass die Abmessungen dieses Projekts Jaspers erst allmählich bewusst geworden sind: Es verlangte nicht weniger als eine Reformulierung der Hegelschen Logik auf Basis der Grundkategorie der Existenz statt des Geistes, und da Existenz keine »Kategorie« ist, verlangte es zugleich eine eigene, »engagierte« Methode der Erhellung und des Appells.

Der »Appell« ist häufig als Jargon empfunden worden. Steril wirkte Jaspers' Sprache (»vollendetes Deutsch«⁴⁴ noch für Ernst Beutler) nicht nur auf Freunde einer negativen Dialektik, denen »kein Absolutes anders auszudrücken ist als in Stoffen [...] der Immanenz«.⁴⁵ »Erstarrte Unruhe«⁴⁶ registrierte Dolf Sternberger schon 1935, »milde Lähmung« löst die Jaspers-Lektüre heute bei vielen aus.⁴⁷ Man darf jedoch einen in seiner Formelhaftigkeit bisweilen anstrengenden Gestus nicht als Substitut einer Metaphysik verstehen, die, an ihr Ende gekommen, sich auf Attitüden des Transzendierens reduzierte. Jaspers' »besonnene Prosa, die nicht führt und nicht zwingt, sondern anspricht und aufbricht«,⁴⁸ ist der Versuch, in vorwissenschaftlichen und bewusst unterterminologischen Beschreibungen den Impuls wachzuhalten, der von der alteuropäischen Metaphysik ausging, ohne ihn an die analytische Korrektheit eines szientistisch geprägten und religiös erkalteten Zeitalters zu verlieren. Das gelingt mal besser, mal schlechter – und nach übereinstimmenden Zeugnissen in der freien Rede besser als in ihrer Verschriftlichung. Jaspers besaß keine literarischen Ambitionen: Fri-

44 E. Beutler an K. Jaspers, 5. September 1943 (*Korrespondenzen* II, 104).

45 Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt a.M. 1973, 399.

46 D. Sternberger, »Erstarrte Unruhe«, in: *Gang zwischen Meistern*. Schriften VIII, Frankfurt a.M. 1987, III–II3.

47 »Inzwischen gehören Weber wie Jaspers für uns einer sehr fernen Vergangenheit an. Einer wie der andere sind Bürger einer Welt, die von leinengebundenen und fadengehefteten Individuen bevölkert war. Mag sein, daß darum jeder Versuch, diese Autoren zu lesen, nach wenigen Seiten in eine milde Lähmung führt, vergleichbar dem Schwindel, der einen in einem Museum alter Meister erfaßt und der den Besucher eilig zum Ausgang treibt« (P. Sloterdijk: *Zeilen und Tage. Notizen 2008–2011*, Berlin 2012, 237).

48 Saner, 133.

sia non cantat. Aber er hätte sich wiedergefunden in einer Notiz – ausgerechnet Max Horkheimers –, »notwendig für die Erkenntnis« sei, »was Jaspers das Transzendieren nannte, das leidenschaftliche Bemühen um ein bestimmtes Ziel«: »Es genügt nicht, mit dem Kopf zu denken.«⁴⁹

2. Zeit des Unheils

Die vorliegende Edition präsentiert, erstmals in dieser Zusammenstellung,⁵⁰ zwei Schlüsseltexte aus den 1930er Jahren: die Groninger Vorlesungen »Vernunft und Existenz« vom März 1935 und die Frankfurter Vorträge über Existenzphilosophie, gehalten im September 1937. Chronologisch gehören beide Texte offensichtlich zusammen, sachlich auch – was weniger selbstverständlich scheint. Man hat in den Groninger Vorlesungen häufig das Dokument einer Kehre von der Existenz- zur Vernunftphilosophie gesehen, eine Selbstkritik an subjektivistischen Engführungen, die durch die Konjunktion von Vernunft *und* Existenz bereinigt würden: »Als der chaotische Irrationalismus der nationalsozialistischen Weltanschauung die Geister zu verwirren begann, [ließ Jaspers] den Begriff der Existenz hinter den Begriff der Vernunft zurücktreten, ja [hätte] am liebsten das gesprochene Wort ›Existenz‹ zurückgerufen.«⁵¹ Aber schon die Tatsache, dass Jaspers in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu *Vernunft und Exis-*

49 M. Horkheimer: *Nachgelassene Schriften 1949–1972*. Gesammelte Schriften Bd. 14, Frankfurt a.M. 1988, 289.

50 – erstmals *vollständig* in dieser Zusammenstellung, vgl. bereits: *La filosofia dell'esistenza*. Con nota introduttiva di Antonio Banfi. Traduzione di Ottavio Abate, Milano 1940, mit der italienischen Übersetzung des Schlusskapitels von *Vernunft und Existenz*: »La possibilità della filosofia contemporanea«, ebd., 151–183.

51 H.-G. Gadamer: »Die phänomenologische Bewegung«, in: *Hegel, Husserl, Heidegger*. Gesammelte Werke Bd. 3, Tübingen 1987, 104–146, 114. Jaspers bestätigt an anderer Stelle, »daß der Begriff der Vernunft erst nach 1933 bei mir ausdrücklich herausgehoben« wird. Nur sei es »nicht richtig«, darin »so etwas wie eine Konversion zu sehen«: »Die Sache ist in allen meinen früheren Schriften gegenwärtig und von jeher deren Lebenskraft. Aber dies auszuarbeiten, wurde ich allerdings durch die Realitäten des Nationalsozialismus in Deutschland veranlaßt« (»Antwort«, 829). Eine nicht unwesentliche Rolle spielte außerdem das Monitum in Erich Franks Rezension der *Philosophie*: »Es ist merkwürdig, daß dieser Begriff [sc. der Vernunft] von Jaspers in den 3 Bänden kaum gestreift wird« (E. Frank: »Die Philosophie von Jaspers«, *Theologische Rundschau* 5 (1933) 301–318, 309, Anm. 1). Frank zählte neben Gerhard Krüger und Ernst Mayer zu den wenigen, deren Kritik Jaspers ernst nahm – so auch hier: »Sehr befriedigt war ich von einer Reihe sehr kluger und tiefer Bemerkungen, wie ich sie in langer Gewohnheit von Ihnen zu hören immer wieder ohne Enttäuschung erwarde; z.B. über das, was Sie über ›Vernunft‹ [...] sagen und vermissen« (K. Jaspers an E. Frank, 26. November 1933, *Korrespondenzen* II, 288). – Zur Kontinuität des Vernunftthemas seit der *Allgemeinen Psychopathologie* vgl. auch H. Plessner (U. Eysler): »Lage der deutschen Philosophie«, *Maß und Wert* (1939) 2, 796–815, hier: 801–804, erweiterte Fassung (1953) unter dem Titel »Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege«, in: H. Plessner: *Schriften zur Philosophie*. Gesammelte Schriften IX, Frankfurt a.M. 1985, 262–299, hier: 274–277.

tenz sein Denken noch einmal explizit als »Existenzphilosophie« bezeichnet,⁵² weist in die entgegengesetzte Richtung. Biographisch ist der Vortragstitel von 1937 sogar höher zu bewerten und aussagekräftiger als der von 1935: 1937 wusste Jaspers, der die Brutalität des nationalen Aufbruchs zunächst massiv unterschätzt hatte,⁵³ dass er selbst auf der Agenda stand.⁵⁴ Nach Frankfurt fuhr Jaspers mit dem Entpflichtungsschreiben in der Tasche, aus Frankfurt zurückgekehrt erhielt er von de Gruyter die Mitteilung, dass die RSK die italienische Übersetzung der *Geistigen Situation der Zeit* blockierte: »die in dem Buch zu Tage tretende Auffassung« entspreche »der in Deutschland heute vertretenen nicht mehr«⁵⁵. Folgenreicher als dieser offizielle Bescheid war für Jaspers das damit verbundene Signal, dass der Verlag seine Texte parteiamtlich prüfen ließ – und auf diesem Wege in den Fokus der NS-Behörden zu geraten, wollte er unter allen Umständen vermeiden. Bereits die nächste geplante Publikation – »Nietzsche und das Christentum« – zog Jaspers eigenhändig aus dem Verkehr.⁵⁶ Zug um Zug ging umgekehrt auch der Verlag auf Distanz zu seinem Autor. Die 1940 ausverkaufte Nietzsche-Monographie wurde noch stillschweigend nachgedruckt,⁵⁷ auf eine Neuauflage der *Existenzphilosophie* verzichtete de Gruyter mit Hinweis auf »die jüdische Frau von Pro-

52 Vgl. unten Stellenkommentar Nr. 223.

53 Das Ganze sei eine Operette, ließ er Hannah Arendt wissen (Saner, 44); exemplarisch ist ein frühes Statement vom 23. März 1933 (an dem der Reichstag das sogenannte Ermächtigungsgesetz verabschiedete): »Überall völlig neue Namen, mit denen man nichts verbindet. Es entscheidet erst, was sie tun. Aber eins ist gewiss: der alte ›Rechtsstaat‹ ist zu Ende für uns. Die politische Atmosphäre ist eine völlig veränderte, wohl für unsere Lebenszeit. Dass darin die Menschlichkeit, an der uns gelegen ist, schlechter gedeihe als bisher, ist keineswegs gewiss. Man weiss schlechthin nicht, wie in einem halben Jahre durch das wirkliche Tun der Regierung die Dinge aussehen. Noch habe ich Mut, dass die vernünftigen, geistigen, sachverständigen Kräfte bis dahin die Oberhand haben. – Was den Juden angetan wird, ist furchtbar. Aber solange die Regierung sich nicht daran beteiligt, kann man es nicht den Deutschen zuschreiben« (K. Jaspers an E. Mayer). – Zur NS-Zeit ausführlich H. Saner: »Überleben mit einer Jüdin in Deutschland. Karl und Gertrud Jaspers in der Zeit des Nationalsozialismus«, in: *Erinnern und Vergessen. Essays zur Geschichte des Denkens*, Basel 2004, 97–130, und J.-C. Gens: *Karl Jaspers. Biographie*, Paris 2003, 181–217.

54 Vgl. G. Kurz: »Das Wagnis einer freien Rede. Zu Karl Jaspers' Vorlesungen im Freien Deutschen Hochstift 1937 über ›Existenzphilosophie‹«, in: *Goethezeit – Zeit für Goethe. Auf den Spuren deutscher Lyriküberlieferung in der Moderne*. Festschrift für Christoph Perels zum 65. Geburtstag, hg. von K. Feilchenfeld et al., Tübingen 2003, 251–262.

55 RSK an den Verlag Walter de Gruyter, 15. Oktober 1937 (KJG III/8.1, 620).

56 Der gesamte Vorgang ist dokumentiert in: KJG III/8.1, Nr. 131–133; 137–138; 140–141.

57 K. Jaspers an L. Richter, 5. Dezember 1940, *Korrespondenzen* II, 581–582: »Der Neudruck meines *Nietzsche* ist fertig, das Buch wird wieder geliefert. Vor einigen Tagen schrieb der Verleger. Mit der alten Jahreszahl, keine Veränderungen, als neue Auflage nicht erkennbar.«

fessor Jaspers«. ⁵⁸ »Vielleicht ist alles, was unsereins noch tun kann, ein Testament«, ⁵⁹ bekannte Jaspers damals Kurt Schneider. Anders als noch die Groninger sind die Frankfurter Vorlesungen in dem Bewusstsein geschrieben, sie könnten auf lange Sicht, vielleicht sogar endgültig, die letzte Veröffentlichung sein: Dass wir sie heute anders lesen, ist historisch ein Zufall, der sich dem rechtzeitigen Einmarsch amerikanischer Truppen in Heidelberg verdankt. ⁶⁰

Der unterschiedliche »Sitz im Leben« hat Einfluss auf Stil und Duktus beider Texte: *Vernunft und Existenz* ist noch ›business as usual‹. Ungewohnt war Jaspers der auswärtige Anlass. »Mir ist nicht ganz geheuer. Es ist das erste Mal, dass ich – nach unzähligen Ablehnungen – so etwas ausserhalb Heidelbergs unternehme.« ⁶¹ Zudem erwartete man in Groningen ein fertiges Manuskript. Die Regularien vor Ort verlangten eine Publikation quasi in Echtzeit. Von Januar bis März 1935 arbeitete Jaspers, brieflich und durch Postkarten im permanenten Austausch mit Ernst Mayer, »wie eine Maschine« ⁶² an zwei Versionen: eine für den Druck, eine zweite, nochmals redigierte, für den mündlichen Vortrag. »So sicher des Gelingens, wie Du heute scheinst, bin ich nicht. Es ist die Zeit so kurz, und am Ende muss ich noch die rhetorische Fassung – Erweiterung und Kürzung an einem zweiten Manuskript wenigstens andeutend vorbereiten. ›Eine Rede ist keine Schreibe‹ sagte F. Th. Vischer. Jetzt sind alle Vorlesungen z.B. viel zu lang. Für den Druck geht das, aber so halten kann ich sie nicht.« ⁶³ Dabei nahm Jaspers einen Fehlschlag bewusst in Kauf. Aus nicht bis in letzte Details rekonstruierbaren Gründen hatte er sich entschlossen, die Groninger Vorträge systematisch statt (wie zunächst geplant) historisch aufzuziehen, um die in der *Philosophie* angekündigte Logik ⁶⁴ wenigstens skizzenhaft vorzustellen. Vielleicht war es nur der erste internationale Auftritt, vielleicht waren es bereits Exilpläne, ⁶⁵ die dem Groninger Anlass das Gewicht

58 Interne Notiz von Konrad Grethlein, o.D. (KJG III/8.1, 141): »Als ich am 21. 7. 42 in der Verlagskonferenz zum Vortrag brachte, daß unsere Bestände von ›Jaspers, Existenzphilosophie‹ zu Ende gehen, wurde beschlossen, daß an eine neue Auflage zunächst nicht heranzugehen sei, daß vielmehr nach der Auslieferung des letzten Exemplares bis auf weiteres das Werk als vergriffen angesehen werden soll. Wir fürchten, daß wir bei einem Antrag auf Papierbewilligung Schwierigkeiten bekommen können wegen der jüdischen Frau des Herrn Professor Jaspers.«

59 K. Jaspers an K. Schneider, 2. Juli 1942, *Korrespondenzen* I, 493.

60 – am 1. April 1945. Der auf Mitte April festgesetzten Deportation von Gertrud Jaspers wollte sich das Ehepaar durch gemeinsamen Freitod entziehen. Jaspers hatte für diesen Fall Zyankali besorgt, das, als Vitaminkapseln getarnt, griffbereit lag.

61 K. Jaspers an Ella Mayer, 24. Februar 1935.

62 K. Jaspers an E. Mayer, 18. Februar 1935 (»die Einfälle müssen kommen, wenn man sich quält!«).

63 K. Jaspers an E. Mayer, 24. Februar 1935. – »Eine Rede ist ein für allemal keine Schreibe«: *Der Krieg und die Künste*. Vortrag am 2. März im Saale des Königsbaus zu Stuttgart gehalten von Friedrich Vischer, Stuttgart 1872, XIII–XIV.

64 Vgl. *Philosophie* I, IX.

65 Vgl. Stellenkommentar Nr. 2.

von Probevorlesungen verliehen: Jaspers wollte sich präsentieren. »Mein Thema ist schwierig, aber absichtlich gewählt. Anfangs wollte ich fünf historische Vorlesungen machen: das wäre sehr viel leichter gewesen, hätte aber auch für mich kein solches Interesse gehabt. Ich möchte doch ausserhalb Deutschlands ein Wort meines eigenen Philosophierens versuchen. Es ist die Gefahr, dass wenig verstanden wird. Ich rechne mit der Möglichkeit eines grossen Misserfolgs – wenn auch die Vorlesungen an sich gut sind.«⁶⁶ Mit dem Resultat jedenfalls war er zufrieden, es sei »eine neue Leistung« und »wie ich glaube, ein in sich Ganzes«.⁶⁷

Dagegen glichen die Frankfurter Vorträge Soliloquien. Auch äußerlich: Das Symphilosophie mit Ernst Mayer war während und wegen des Nietzschebuchs zu Bruch gegangen;⁶⁸ Streit gab es schon um die Schlusspassage von *Vernunft und Existenz*, für die Jaspers einen (im Nachlass nicht mehr komplett erhaltenen) Abschnitt über »Das Ideal des Menschen« vorgesehen hatte (sh. Abbildung 2). Mayer protestierte, mehrfach und kategorisch – »schon allein die Richtung des absoluten Bewusstseins auf die Unbedingtheit im Handeln und auf Geschichtlichkeit und Freiheit« erlaube »keine Aufstellung irgendeines Ideals«.⁶⁹ Unwillig gab Jaspers nach: »Dass Du so radikal nicht verstehst veranlasst mich, diese Seiten aus den Groninger Vorlesungen herauszunehmen und einmal anderswo, und vielleicht ausführlicher, zu verwenden. Deine Bemerkungen sind mir wiederum durchweg unverständlich oder wirken auf mich rein intellektuell, was ja dasselbe ist. Die Sache selbst wird Dir in der Tat unbekannt sein. Dein Leben fing mit Gott an, meines ohne Gott. Mir ist in der Jugend ein Stolz gebrochen. – Dazu kommt, dass die Ideale des Menschen, vor allem ›der Weise‹ in der Philosophie nach Aristoteles eine so grosse Rolle spielen, und mich trotz besseren Wissens immer noch bezaubern. // Dass ich die Seiten jetzt streiche, statt sie deutlicher und unmissverständlicher zu machen, ist – abgesehen von radikalem Zeitmangel – dadurch nahe gelegt, dass die Vorlesung vor diesem Schluss schon ein Ende hat; es war ein Nachtrag. Ich habe diesen Nachtrag, der nach Abschluss der ›Einwände‹ noch einmal philosophieren sollte, auch faktisch in Groningen nicht vorgetragen.«⁷⁰

66 K. Jaspers an die Eltern, 7. März 1935. Zum ursprünglichen Konzept fünf historischer Vorlesungen vgl. Stellenkommentar Nr. 16.

67 K. Jaspers an die Eltern, 20. März 1935.

68 Vgl. Kirkbright, 155–159 und die Andeutung Jaspers' in *Philosophische Autobiographie*, 52: »es entstand nicht noch einmal jene wunderbare Einhelligkeit der Arbeit«.

69 E. Mayer an K. Jaspers, 2. April 1935; zum »absoluten Bewußtsein« als »Seinsgewißheit der Existenz« vgl. *Philosophie II*, 255–291.

70 K. Jaspers an E. Mayer, 12. April 1935. – Aufgenommen hat Jaspers das Textstück vermutlich am Ende der ersten Vorlesung der *Existenzphilosophie* über »Die Möglichkeiten des Menschen«, vgl. unten S. 117–118; »nach den ›Einwänden‹« bezieht sich auf den letzten Abschnitt von *Vernunft und Existenz*: »Einwände gegen dieses Philosophieren«, unten S. 96–98.

Persönlich-familiär ließen sich die Verhältnisse zwar kitten, aber die Zäsur blieb, dass Jaspers, erstmals seit Jahrzehnten, ein Projekt nur am Schreibtisch umsetzte, ohne den kommunikativen Filter der Eingriffe – und Einfälle – seines bis dahin ersten und wichtigsten Lesers. Erst post festum schickte Jaspers Mayer das Manuskript, auch mit der Frage, ob er es überhaupt publizieren solle. »Für die Veröffentlichung spricht, dass man nehmen soll, was der Tag ermöglicht. Ich weiss nicht, wie lange noch meine Logik dauert – und ob ich dann noch werde publizieren können.«⁷¹ Und als Mayer sich zunächst nicht rührte: »Heute schreibe ich, um nach den Vorlesungen zu fragen. Wenn sie wirklich im Januar erscheinen sollen, müsste ich sie natürlich bald in Druck geben. Sachliche Erweiterungen und Vertiefungen müssten für die spätere Logik zurückgestellt werden. Kleine Verbesserungen würde ich dagegen gern jetzt noch machen, wenn ich Tipps erhalte. – Aber ich will Dich natürlich nicht quälen. Wenn Du bei den grossen Sorgen keine eigentliche Lust aufbringst, so kann ich das durchaus verstehen. Dann wollen wir für dieses Mal verzichten [...]. – Natürlich ist die Veröffentlichung dieser Vorlesungen, die eine Fülle gewichtiger Dinge kurz, aber praegnant beleuchten, keine Bagatelle. Ich liege dann damit fest und bin dem Angriff ausgesetzt. Zumal die zweite Hälfte der letzten Vorlesung ist heikel wegen der Religion. Es ist wie ein ›Schlappmachen‹ der Philosophie – beabsichtigt, weil niemand durch Versprechen und Pathetik zu ihr verführt werden soll, sondern lieber bei seiner Kirche bleiben oder zur Kirche gehen soll.«⁷² Auf diesen dringlichen Appell reagierte Mayer enthusiastisch – »überhaupt stellen diese Vorlesungen das vorgeschrittenste und vollendetste Manuskript dar, das Du mir je schicktest«⁷³ –, nicht ohne das genannte Textstück über Philosophie und Religion einer mehrseitigen, wie immer rückhaltlosen Kritik zu unterziehen.

Die Idee eines verborgenen, ›schwachen‹ Philosophierens trifft den atmosphärisch intimen Charakter der Frankfurter Vorträge. Sie ziehen die Bilanz eines Denkens, das nicht nur die gewohnte epistolarische Form seiner Selbstverständigung, sondern auch die ihm vertraute Öffentlichkeit – das Forum der Universität – verloren hatte; der Ton ist verhaltener als in Groningen, dadurch persönlicher, »mit eigentümlich ferner, heller Stimme, gleichsam vernehmlich flüsternd«, wie Dolf Sternberger als Ohrenzeuge festgehalten hat.⁷⁴ Sie setzen ein mit dem Thema, das man Jaspers' Lebensthema nennen kann: die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft, auto-

71 K. Jaspers an E. Mayer, 17. Oktober 1937.

72 K. Jaspers an E. Mayer, 6. November 1937, vgl. Stellenkommentar Nr. 262. – Zu den »grossen Sorgen« W. Raaflaub: *Ernst Mayer 1883–1952*, 40–42. Mayers Frau, Ella, und ihr gemeinsamer Sohn Albrecht waren 1937 in die Niederlande emigriert, Ernst Mayer folgte ihnen, unter abenteuerlichen Umständen, im November 1938.

73 E. Mayer an K. Jaspers, 6. November 1937.

74 D. Sternberger: »Im Übergang. Zur Vorlesung von Karl Jaspers im Hochstift«, *Frankfurter Zeitung*, 1. Oktober 1937.

biographisch eingefärbt mit Erfahrungen der eigenen Studienzeit, und sie enden mit einem Zitat des Autors, der Jaspers früh geprägt hat. Der Schlusssatz der *Existenzphilosophie* ist der Schlusssatz von Spinozas *Ethik*, alles Vortreffliche sei so schwierig wie selten – und vielleicht die Replik auf einen weiteren, dritten Schlusssatz: »Alles Große steht im Sturm.«⁷⁵

Die Vernunft bildet auch in den Frankfurter Vorlesungen das Pendant zur Existenz, nur anders begründet und sogar emphatischer noch als in *Vernunft und Existenz*. Dort war der Ausgangspunkt das Doppelporträt Kierkegaards und Nietzsches; effektiv in Szene gesetzt, mündet es in der lapidaren Frage: »Was nun?« Aber diese Frage hatte die komplette Tradition der Metaphysik von Parmenides bis Hegel im Rücken, und Jaspers ließ keinen Zweifel daran, dass die gegenwärtige philosophische Situation, reflexiv geworden durch die »Erschütterung« Kierkegaards und Nietzsches, auf eine Wiederaneignung der Metaphysik hinauslief.⁷⁶ Hier sind es Erfahrungen der Ohnmacht und Ausweglosigkeit, die allerdings erst das Nachwort von 1956 deutlich anspricht. Jaspers rekapituliert darin die »Stimmung«, in der die Frankfurter Vorlesungen entstanden, die Last einer »totalen Bedrohtheit«, die nicht nur die Person, sondern das Philosophieren traf. Denn zu den Prämissen dieses Philosophierens zählte, dass die Welt dem Selbstwerden des Einzelnen entgegenkomme. Zwar liegt, was wir aus uns machen, jeweils an uns. »Sein« heißt existentiell, »es ursprünglich *entscheiden*.«⁷⁷ Aber die Entscheidung ist angewiesen auf Gehalte, auf ein Für oder Wider in offenen Situationen, auf Lebenszusammenhänge und gesellschaftliche Institutionen, in denen sie sich erfüllen und sich verstetigen kann – kurz: auf einen Rahmen, unter dem steht, was Jaspers die »Erscheinung der Existenz im Dasein«⁷⁸ nennt. »In die Objektivität der Gesellschaft zu treten, ist Bedingung für das Selbstsein.«⁷⁹ Die Diktatur sprengte diesen Rahmen. Entrechtung und Schikanen prägten eine ›Kultur‹ des Oktroy, in der man sich, ohne Risiken einzugehen, nur noch strategisch verhalten konnte; nicht aufzufallen lautete die Devise, während der philosophische Existenzbegriff dem Postulat

75 So übersetzt Heidegger Platon (*Politeia* 497d: *μεγάλα πάντα επισφαλῆ*) in: »Die Selbstbehauptung der deutschen Universität«, GA 16, 107–117, 117; vgl. R. Brandt: »Martin Heidegger: ›Die Selbstbehauptung der deutschen Universität‹«, in: *Diktatur und Diskurs. Zur Rezeption des Totalitarismus in den Geisteswissenschaften*, hg. von S. Poggi und E. Rudolph, Zürich 2005, 37–74, 45f.

76 Vgl. S. 90: »Wenn Gedanken und Existenz Kierkegaards und Nietzsches uns revolutioniert haben, kommen wir zu Einsichten, deren Gehalt wir rückläufig im Philosophieren der Vergangenheit wiedererkennen. Was schon getan wurde, aber durchweg ohne letztes methodisches Selbstbewusstsein blieb, meinen wir noch einmal eigentlich zu verstehen. Wir glauben die Ursprünge des ewigen Philosophierens, der *philosophia perennis*, bewußter aufzuspüren, das echte Philosophieren von rationalen Leerheiten klarer zu scheiden.«

77 *Philosophie* I, 15.

78 *Philosophie* II, 195, vgl. I, 70: »Dasein als Existenzobjektivität«.

79 *Philosophie* II, 375.

der »Ausnahme« verpflichtet blieb.⁸⁰ Hitler-Deutschland sei »ein Zuchthaus« gewesen, erinnert sich Jaspers später – ein Gefängnis, das Leiden und Schuld produzierte und reproduzierte, auch die »Schuld der Eingesperrten«⁸¹, aus dem es aber kein Entkommen gab. Durch die Alltäglichkeit des Terrors hatten Schlüsselbegriffe der Existenzzerhellung – »Kommunikation«, »Liebe«, »Solidarität« – ihr Widerlager im Dasein verloren oder waren auf symptomatische Weise zweideutig geworden, wie »Autorität«, »Adel« oder »Führertum«.

Man hat immer wieder betont (und völlig zu Recht), dass Jaspers aus diesen Erfahrungen politische Konsequenzen gezogen hat, die im schriftstellerischen Engagement für Freiheitsrechte und Demokratie weit über den Fokus der Existenzzerhellung hinausgingen. Der Wende zum Politischen vorgelagert, sie systematisch erst begründend, ist jedoch die Erweiterung der Daseinsanalyse zu einer Philosophie des *Umgreifenden*. In ihr kommt als wichtigste Konsequenz aus der Zeit des Unheils zum Tragen, dass der Appell an Existenz, Selbstsein und Entscheidung nur sinnvoll ist im Blick auf ein Dasein, das sich überhaupt als Spielraum möglicher Existenz denken lässt: Aus dieser Perspektive entwickelt Jaspers in den 1930er und 1940er Jahren eine Periechontologie, die nicht nur den Begriff des Daseins ausbuchstabiert in ein Ensemble kommunikativ geteilter Lebenswelten, sondern die Bedingungen thematisiert, unter denen die verschiedenen Welten, ohne ihre Eigenbedeutsamkeit zu verlieren, existenzermöglichend zusammenwirken.

Die Periechontologie blieb ein Mammutprojekt, aufgestockt zudem, ab 1937, um den nicht weniger ambitionierten Plan einer »Weltphilosophie«. Dem ersten Teilstück dieses Projekts – *Von der Wahrheit* – ist der Nukleus von *Vernunft und Existenz* und *Existenzphilosophie* entnommen: die zweite und dritte Groninger Vorlesung, die erste und zweite Frankfurter Vorlesung. Sie stellen nicht Vorstufen dar, sondern den letzten Stand, an dem Jaspers, wie Synopsen zeigen könnten, wenig geändert hat. Den Kern ergänzen jeweils Texte, die speziell für den Vortragsanlass geschrieben sind – für Groningen: die (als öffentlicher Abendvortrag gehaltene) erste Vorlesung über Kierkegaard und Nietzsche, die vierte und fünfte Vorlesung, für Frankfurt: die Einleitung und die dritte Vorlesung. Insofern sind beide Vorlesungsserien »Hybride«. Ob sie unter anderen Vorzeichen in der Form, in der sie heute vorliegen, publiziert worden wären, ist zweifelhaft. Vermutlich hätte Jaspers ohne Not nichts aus der *Philosophischen Logik* vorab veröffentlicht, ebenso wenig wie in den 1920er Jahren Textstücke aus der *Philosophie*. Er hätte sich, wie früher, Zeit gelassen.

80 Vgl. H. Arendt: *Was ist Existenz-Philosophie?*, Frankfurt a.M. 1990 [dt.], 24: »In der Ausnahme realisiert der Mensch als Einzelner die allgemeinen Strukturen des Daseins überhaupt. Es ist charakteristisch für die gesamte Existenzphilosophie, daß sie unter »existentiell« im Grunde das versteht, was Kierkegaard in der Kategorie der Ausnahme dargestellt hat.«

81 »Die Schuldfrage«, 115.

Aber ihr okkasioneller Charakter wertet die Groninger und die Frankfurter Vorlesungen nicht ab. Es sind einmal nicht die »stattlichen Volumina« (Henrich), in denen Jaspers sich mitteilt, sondern Konzentrate. In *Vernunft und Existenz* und in der *Existenzphilosophie* fehlt vieles, vieles bleibt nur Andeutung, was Jaspers später ausgeführt und nachgetragen hat. Dafür bieten sie einen direkten, kompendiös unverstellten Blick auf die Leitgedanken einer existenzphilosophisch grundierten Erneuerung der Metaphysik: die Lehre vom Umgreifenden und den philosophischen Glauben.

3. *Intentionalität und Transzendenz*

Zeitgeschichte lässt sich nicht planen. So war die in Groningen und Frankfurt vorgelegene Periechontologie zunächst gar nicht als Antwort auf die neuen Verhältnisse gedacht. Das Interesse an einer Tieferlegung der Fundamente ergab sich aus offenen systematischen Fragen, nicht aus politischen Motiven. Erste Überlegungen (und wohl auch Manuskripte) für eine philosophische Logik datieren bereits Anfang der 1930er Jahre:⁸² »Ich hatte damals kaum Kenntnisse des Nationalsozialismus.«⁸³ Das änderte sich, gezwungenermaßen. Und selbst wenn *Von der Wahrheit* rückblickend als ein Dokument des Widerstands gelesen werden konnte⁸⁴ – solange Jaspers öffentlich reden durfte, ging er Konfrontationen aus dem Weg und beschränkte sich auf das, »was man gefahrlos sagen konnte: nur Philosophie.«⁸⁵ Der Abstraktionsgrad, den die Analysen zum Umgreifenden erforderten, kam dem entgegen. Ihr Formalismus freilich sollte gerade das treffen, »was an Bedeutung das Lebensnächste« sei: »Die Philosophie, wo sie gelingt, ist jenes einzige Denken, in dem logische Abstraktheit und wirkliche Gegenwart gleichsam identisch werden.«⁸⁶

Eingeführt wird der Begriff des »Umgreifenden« in einer Vorlesung vom Wintersemester 1931/32,⁸⁷ als Arbeitshypothese, wie man annehmen muss, um älteres Material zur »Subjekt-Objekt-Beziehung« auf den Problemstand der *Philosophie* abzubilden.

82 In einer Tagebuchaufzeichnung anlässlich eines Besuchs in Heidelberg notierte sich Jaspers' Mutter Henriette schon 1929: »Karl giebt 3 Bände heraus eigentl. Buch / II Philosophie / I 1000. Götschenband: die geistige Situation der Zeit / III Logik« – die Aufzählung II, I, III betrifft offensichtlich die geplante Reihenfolge der Publikationen.

83 *Die geistige Situation der Zeit*, 194 (»Geleitwort zur Ausgabe 1946«).

84 H. Blücher an H. Arendt, 14. Februar 1950: »Es ist mir [...] ein innig tröstender Gedanke, daß gerade dieses Werk im Deutschland der Hitlerzeit herausgearbeitet worden ist. Denn es ist jedenfalls die eigentlich metaphysische und damit größte und zentrale Leistung der Resistance. Die edelste und beste Kraft der abendländischen Philosophie wird hier der Gefahr entgegengestellt, und dabei gesichert, was ihr bleibender, ihr ewiger Wert ist« (*Briefe 1936–1968*, hg. und mit einer Einführung von L. Köhler, München und Zürich 1999, 210).

85 S. 160.

86 S. 27.

87 *Philosophische Autobiographie*, 86; vgl. Stellenkommentar Nr. 121.

In der *Philosophie* hatte Jaspers das »Suchen des Seins«⁸⁸ vornehmlich performativ, als ein Transzendieren »ins Ungegenständliche« beschrieben, während das gesuchte Sein selbst nur den Schattenriss eines schemenhaften Profils erhielt. Die Periechontologie konkretisiert und konturiert dieses Profil in verschiedene Sphären des Umgreifenden; sie nimmt damit ein Modell auf, das in der Struktur der Subjekt-Objekt-Beziehung schon angelegt war und sich über die Zwischenstufe der *Psychologie der Weltanschauungen* erst allmählich als Option herauschälte, das ungegenständliche Sein topologisch auszugestalten.⁸⁹

»In allem Seelenleben steht ein Subjekt einem Objekt gegenüber«, heißt es bereits in der *Allgemeinen Psychopathologie*. »Immer [ist] ein Subjekt auf etwas Gegenständliches im weitesten Sinne (Wahrnehmungsinhalt, Gedanke, Ziel des Strebens) gerichtet. Dies Gegenständliche im weitesten Sinne nennt man den *Inhalt* des Seelenlebens, die Art, wie das Individuum den Gegenstand vor sich hat, die *Form*«. ⁹⁰ Alles Seelenleben ist demnach Gegenstandsbewusstsein: im weitesten Sinne. Methodisch war mit dem Ausgang von der *Intentionalität* das Feld einer deskriptiven Psychologie⁹¹ eröffnet, die sich auf das im Bewusstsein tatsächlich Gegebene beschränken sollte: psychische Erlebnisse, nicht physische Ereignisse. »Vergegenwärtigung dessen, was im Kranken wirklich vorgeht, was er eigentlich erlebt, wie ihm etwas im Bewußtsein gegeben ist«, sei hier der »erste Schritt zum wissenschaftlichen Erfassen«: »Wir müssen alle überkommenen Theorien, psychologische Konstruktionen, oder materialistische Mythologien von Hirnvorgängen beiseite lassen.«⁹²

Für die allgemeine Psychopathologie hatte die deskriptive Psychologie allerdings nur heuristischen Stellenwert. Zudem lag der Akzent mehr auf den genannten Formen als auf den Inhalten, schon deshalb, weil derselbe Inhalt in verschiedener Form (als Gegenstand z.B. einer normal fungierenden Wahrnehmung und einer Halluzination) gegeben sein konnte, das pathologische Symptom also auf Seiten der Form durchschlug – oder darin, dass psychisch Kranke die Kompetenz verloren hatten, überhaupt zwischen verschiedenen Gegebenheitsweisen desselben Inhalts zu unterscheiden.

88 *Philosophie* I, 4.

89 Der Gedanke einer Topologie des Seins taucht später bei Heidegger wieder auf (vgl. O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 31990, 294–296). Wie in Heideggers Seinstopik geht es schon in Jaspers' Periechontologie um ein ›Sagen‹ – eine ›Erörterung‹ – verschiedener Orte des Seins, nur dass es sich in Jaspers' Sinn dabei um die Erhellung unterschiedlicher Formen von Kommunikation handelt, in denen wir des Seins als Umgreifendes innewerden.

90 *Allgemeinen Psychopathologie* [1913], 23, vgl. auch 38–39: »Das Gegenstandsbewußtsein«.

91 Vgl. *Allgemeinen Psychopathologie* [1946], 47 (Anm. 1): »Husserl gebrauchte das Wort [sc. ›Phänomenologie‹] anfänglich für ›deskriptive Psychologie‹ der Bewußtseinserscheinungen – in diesem Sinne gilt es für unsere Untersuchungen.«

92 »Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie« [1912], in: *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Berlin und Heidelberg 1963, 314–328, 317.

Unter systematischen Gesichtspunkten jedoch erwies sich die Einsicht in die Selbstständigkeit von Bewusstseinsinhalten gegenüber neurophysiologisch analysierbaren, mentalen Zuständen oder Ereignissen als grundlegend. In einer nur umgangssprachlich irritierenden, phänomenologisch aber evidenten Diktion sind Wahrnehmungsinhalte, Inhalte von Gedanken oder Zielen (Wünschen) nicht bloß »subjektiv«: Sie sind keine *realen* Bestandteile des Bewusstseins.⁹³ Jaspers nennt solche Inhalte, wohl im Anschluss an Lask, »transsubjektiv«.⁹⁴ Transsubjektivität bedeutet, dass das jeweils Wahrgenommene oder Vorgestellte, ein Foul im Sechzehner oder der Gott Jupiter, als ein »vom Subjekt Unabhängiges« *gemeint* – nicht, dass es auch tatsächlich vorhanden ist. Selbst handfeste Wahrnehmungen können täuschen, so dass in der Strafraumscene de facto ›nichts war‹, und der Vorstellung von Jupiter entspricht, soweit wir wissen, kein wirklicher Jupiter. Zum Profil des intentionalen Bewusstseins gehört nur, dass »das Subjekt *per se* selbsttranszendierend [...], *per se* auf etwas von ihm selbst Verschiedenes gerichtet«⁹⁵ ist. Auf diese Verschiedenheit allerdings kommt es Jaspers an, denn aus ihr folgt, dass Intentionalität nicht als Identität von Subjekt und Objekt verstanden werden kann,⁹⁶ die Subjekt-Objekt-Beziehung also zugleich eine Subjekt-Objekt-*Spaltung* darstellt. Intentionales Bewusstsein steht damit unter zwei heterogenen Bedingungen. Es impliziert zum einen die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung – sonst gäbe es keine »Subjekt-Objekt-*Beziehung*«. Andererseits darf die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung die Spaltung nicht aufheben – sonst gäbe es keine *Subjekt-Objekt-Beziehung*.

Bereits dieser Doppelaspekt von Spaltung und Beziehung verweist auf ein Subjekt/Objekt-»Umgreifendes«, das den Gegensatz von Subjekt und Objekt überbrückt, ohne ihn zu annullieren. Versteht man ein solch' Umgreifendes vorläufig als eine Art Rahmen der Subjekt-Objekt-Beziehung, müsste dieser Rahmen in der Subjekt-Objekt-Beziehung entweder mit-präsent sein oder ihr vorausliegen im Sinne eines Ursprungs, aus dem sich Subjekt und Objekt konstituieren. Die zweite Alternative hat Jaspers nicht prinzipiell, in Auseinandersetzung z.B. mit den frühidealistischen Positionen

93 Vgl. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [1913], Husserliana XIX/1, Den Haag und Boston 1984, 386–387 zur Unterscheidung zwischen realen und intentionalen Bewusstseinsinhalten.

94 *Philosophie I*, 37; vgl. E. Lask: *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen 1912, 170 (»Auch die immanente Wahrnehmung ist so subjektunähnlich wie der Spinozistische Gott unpersönlich ist. Auch die immanente Region ist eine Region nicht der subjektiven Hingegebenheit, sondern des der Subjektivität entgegengeltenden Sinnes. Das Nicht-Transzendente [sc. der inneren Wahrnehmung] ist dennoch – wie wert- und sinnartig – so auch transsubjektiv«).

95 D. Zahavi: *Husserls Phänomenologie*, Tübingen 2009 [dt.], 21.

96 Vgl. auch *Philosophische Grundlegung* [1927; DLA, A: Jaspers], S. 94: »Der Gegenstand, den ich erkenne, ist im Erkenntnisakt gemeint, aber nicht Bestandteil dieses Erkenntnisaktes. Erkenntnisakt und Gegenstand sind nie identisch sondern immer gegenüberstehend.«

Fichtes oder Schellings durchgespielt. Für ihn war klar, dass das Subjekt/Objekt-Umgreifende nur »auf dem von Kant eröffneten Weg«⁹⁷ liegen konnte, d.h. im Rekurs auf ein »Bewußtsein überhaupt«, dessen Selbstbezüglichkeit (»Bewußtheit«) mit den kategorialen Formen von Gegenständlichkeit konvergierte. Bewusstsein überhaupt ist kein Gegenstandsbewusstsein, weil es keine Inhalte aufweist, intentional »leer« ist. Es ist dennoch kein reines Ich, sondern, nach dem Grundgesetz der Intentionalität: Kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt,⁹⁸ Bewusstsein von »etwas« – der korrelativen Formen von Gegenständlichkeit überhaupt. Präsent in der Subjekt-Objekt-Beziehung ist das sie Umgreifende dann in der Gestalt, dass jedes individuelle Bewusstsein *teilhat* am Bewusstsein überhaupt.

Doch auf Anhieb provozierte der Kantische Weg mehr Fragen als er beantwortete. Denn die Teilhabe am Umgreifenden des Bewusstseins überhaupt durfte offensichtlich nicht wiederum als ein Verhältnis von Subjekt und Objekt gefasst werden, was zu einem Regress führen würde. Sie verlangte vielmehr – im Medium des Gegenstandsbewusstseins – ein Transzendieren des Gegenstandsbewusstseins selbst. Ein höherstufiges Transzendieren also als das intentionalitätsübliche Transzendieren des Subjekts zum Objekt, höherstufig aber so, dass es dem Transzendieren des Subjekts zum Objekt nicht aufgestockt, vielmehr in ihm immer schon vollzogen war. In der *Psychologie der Weltanschauungen* folgt Jaspers zunächst der Intuition, dass das Phänomen des *Lebens* und der »lebendige Prozeß« genau diese komplexe Struktur verkörpert, in der wir, als Subjekte auf Objekte gerichtet, das Gegenstandsbewusstsein zugleich transzendieren.

Die Innovation der *Psychologie der Weltanschauungen* im Vergleich zur *Psychopathologie* bestand so gesehen vor allem darin, über eine erlebniszentrierte Beschreibung des Gegenstandsbewusstseins hinaus das Seelenleben als »weltanschaulich gefaßtes Leben« zu interpretieren.⁹⁹ Einzelne Erlebnisse sind nur die Mikrobausteine einer sie übergreifenden Biographie, und jedes Leben verläuft im Rahmen einer bestimmten Weltanschauung. Im Sinne dieses neuen Ansatz' transferiert Jaspers die Subjekt-Objekt-Beziehung nun auf die das Leben prägende Weltanschauung; Weltanschauungen wiederum kombinieren Weltbilder und Einstellungen.¹⁰⁰ Während Einstellungen, wie die aristotelischen βίαι, »generelle Verhaltensweisen« sind, mögliche Standpunkte quasi des Lebens, betreffen Weltbilder »die *Gesamtheit der gegenständlichen Inhalte*, die ein Mensch hat«.¹⁰¹ Als Horizonte umschließen sie die Summe der Objekte – Typen von Objekten –, die in den Gesichtskreis eines Subjekts fallen, und perspektivieren

97 S. 31.

98 Vgl. *Philosophie* I, 43.

99 »Das weltanschaulich gefaßte Leben spielt in der Subjekt-Objektspaltung«, *Psychologie der Weltanschauungen*, 280.

100 Ebd., 42.

101 Ebd., 141.

zugleich »die« Welt in verschiedene Zusammenhänge von Anschauungs- und Handlungsformen. Wir ›haben‹ also Gegenstände jeweils im Kontext von Weltbildern, weshalb die Subjekt-Objekt-Beziehung nicht mehr statisch, sondern jeweils assimiliert an ein Weltbild gedacht werden muss: Jaspers spricht von einem »Verwachsen«¹⁰² der Seele mit dem Weltbild, wodurch das Weltbild zum Gehäuse wird. »Es ist hier zumeist in *unmittelbarer Selbstverständlichkeit eine Einigkeit zwischen Individuum und dem Gehäuse* der Objektivitäten vorhanden, wenn der Mensch gar nicht reflektiert, vielmehr die Einrichtungen der Gesellschaft, die ethischen Imperative, wie sie durch die Sitte gelten, ebenso wie die Naturgegebenheiten als absolut undiskutierbar ansieht, wenn er [...] in ihnen lebt, als ob es seine eigene Substanz sei. Mensch und Gehäuse sind hier so verwachsen, daß Weltanschauung als Prozeß im Einzelmenschen gar nicht mehr spezifisch ist.«¹⁰³ Wieder spezifisch wird der Prozess durch die Erfahrung existentieller Grenzsituationen. Konfrontiert mit Schlüsselphänomenen von Tod, Leiden, Kampf, Zufall und Schuld zerbricht das Gehäuse, es verliert seine Selbstverständlichkeit und bietet dem Leben nicht länger Orientierung. Der Orientierungsverlust markiert für den psychologischen Betrachter zugleich den Wendepunkt, an dem die »geistigen Kräfte« freigelegt werden, die wir in den weltanschaulichen Wiederaufbau investieren.

Die Analyse dieser Kräfte bildet ein Thema für sich. Von Bedeutung ist hier allein die lebensweltliche Fundierung, welche die Subjekt-Objekt-Beziehung mit der *Psychologie der Weltanschauungen* gewinnt. Es geht nicht mehr nur um die Beziehung der Vorstellung auf ihren Gegenstand, des Subjekts zum Objekt, sondern um das Verhältnis *des Einzelnen zum Allgemeinen*; präziser: es geht *in* der Beziehung der Vorstellung auf ihren Gegenstand um das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen. Die Teilhabe des individuellen Bewusstseins am Bewusstsein überhaupt konkretisiert sich als *Teilnahme* an der Objektivität sozio-kultureller Ordnungen – »Geist«¹⁰⁴ in der Terminologie der *Philosophie* –, mit denen wir als Gehäuse verwachsen sind und zu denen wir uns verhalten, wenn Sand ins Getriebe gerät. »Das Subjekt steht zuletzt nicht Gegenständen gegenüber, sondern lebt in einer Welt.«¹⁰⁵ Der Sache nach hatte Jaspers damit ein Konzept des Subjekt/Objekt-Umgreifenden erreicht, das der Mundanisierung der Subjekt-Objekt-Beziehung entsprach: Den Charakter des Umgreifenden dokumentierte die *Selbstverständlichkeit* des Gehäuses, in dem sich das intentional verfasste Leben bewegt. Sobald jedoch das Gehäuse seine Selbstverständlichkeit einbüßte, bot es der psychologischen Betrachtung nur noch den Anblick einer Art Hülse, die durch den

102 Ebd., 145: »Was wir Weltbild nennen, ist uns nicht bloß ein fremdes Gegenüber, das uns nicht berührt, sondern es ist uns mehr oder weniger *verwachsen*.«

103 Ebd., 280–281.

104 Vgl. ebd., 350: »Geist ist *Einswerden* von Subjektivität und Objektivität, aber in *Gestalt der Objektivität*«, ausdifferenziert in Staat, Religion und Kultur (ebd., 351).

105 *Philosophie* II, 339.

lebendigen Prozess erst wieder zu revitalisieren war. Als Revitalisierung des Gehäuses aber stellte der lebendige Prozess ein bloßes »Nachaußensetzen des Lebens«¹⁰⁶ dar, das sich nicht grundsätzlich von der intentionalen Selbsttranszendenz des Subjekts auf ein Objekt unterschied – nur dass in der mundan zugeschnittenen Subjekt-Objekt-Beziehung das neu anzueignende Gehäuse den Platz des Objekts eingenommen hatte. Der lebendige Prozess musste der psychologischen Betrachtung deshalb als überschüssig erscheinen. »Es ist gleichsam so, daß wir aus einer uns unbekanntem Bahn einen Ausschnitt wahrnehmen. Dieser mag unserem philosophischen Bedürfnis Anlaß geben, aus der Form und dem Gehalt der Bahn, die wir sehen können, gleichsam die Kurve und die Gestalt der ganzen Bahn spekulativ zu berechnen. Der psychologischen Betrachtung liegt das nicht ob, sie beschreibt nur, was sichtbar ist. Ja sie entwickelt fast unvermeidlich eine Skepsis, ob wir hier, an der äußersten Grenze unserer weltanschaulichen Betrachtung, imstande sind, aus unserem Dasein, das doch an unsere psychologischen Formen gebunden ist, *gleichsam in eine nicht mehr psychologisch gegenständliche Sphäre hinauszuspringen*. Aber gleichzeitig entwickelt die psychologische Betrachtung die Einsicht, daß diese Versuche des Springens gerade die lebendigen Vorgänge sind, die neue Gehäuse schaffen, immer mit dem Bewußtsein, nunmehr das Absolute, Endgültige zu erringen.«¹⁰⁷

Kurve und Gestalt der *ganzen* Bahn zu berechnen, markiert den Anspruch der *Philosophie*. Sie gibt den ohnehin nur zu Abgrenzungszwecken formulierten Gegensatz zwischen Psychologie und (»prophetischer«) Philosophie auf. »Was ich damals mit der Unterscheidung der Psychologie von prophetischer Philosophie wollte, ist der Sinn meines Philosophierens bis heute geblieben. Zwar ist dieses Philosophieren keineswegs nur betrachtend, wie es schon diese Psychologie der Weltanschauungen in der Tat nicht war. Sie will in allem Darstellen im Grunde vergegenwärtigen, beschwören, appellieren, also sich an die Freiheit wenden.«¹⁰⁸ So gewendet gerät das weltanschaulich gefasste Leben in die Dynamik der *Existenzerhellung*, und nur als Appell an die Freiheit lässt sich nach Jaspers auch verständlich machen, was es heißt, dass der lebendige Prozess letztlich auf ein Absolutes zielt. Die Selbstverständlichkeit, mit der wir in der Welt sind, bedeutet nicht nur Fraglosigkeit, sondern enthält ein Moment unbedingter Gewissheit – d.h. einen Glauben,¹⁰⁹ der die Instabilität der Gehäuse im positiven Sinne als Zeiger begreift auf etwas, das »nicht mehr Welt ist«: »Im Worte Weltanschauung wird am Ende noch die innere Haltung zu dem getroffen, was nicht mehr Welt ist, und was, theoretisch gedacht, nur vielleicht ist und vielleicht auch nicht ist, geglaubt aber

¹⁰⁶ *Psychologie der Weltanschauungen*, 281 (»Nur in diesem Nachaußensetzen ist Leben erkennbar, der Prozeß dieses Nachaußensetzens ist das Leben selbst.«)

¹⁰⁷ Ebd., 282; Hervorhebung nicht im Original.

¹⁰⁸ *Psychologie der Weltanschauungen*, X–XI.

¹⁰⁹ Vgl. *Philosophie I*, 246: »Der Kern der Weltanschauung ist Glaube.«

das Sein schlechthin bedeutet: der Grund von allem, das, worin, was als Weltsein verschwindet, eigentlich sein kann: die *Transzendenz*.¹¹⁰

Unter diesem Vorgriff auf Transzendenz wird die Erfahrung von Grenzsituationen zum Ursprung eines Philosophierens, das »mir Halt gibt« angesichts einer »unbestimmten Angst«.¹¹¹ Die Angst, wie Jaspers sie dicht gedrängt beschreibt, entspringt der Erinnerung an brüchig gewordene Gewissheiten: »Zum Bewußtsein meiner selbst erwachend, sehe ich mich in einer Welt, in der ich mich orientiere; ich hatte Dinge ergriffen und sie wieder fallen lassen; es war alles fraglos selbstverständlich und rein gegenwärtig. Jetzt aber, mich verwundernd, frage ich, was denn eigentlich sei; denn alles ist schlechthin vergänglich.«¹¹² Das Bewusstsein der Vergänglichkeit *sistiert* den lebendigen Prozess und bringt das Subjekt in die Schwebelage der Fragwürdigkeit allen Seins. »Ich suche das Sein, das nicht nur verschwindet.«¹¹³ Dazu muss das Subjekt aus der Angst heraus, die Schwebelage überwinden, aber nicht rückwärts in die vermeintliche Selbstverständlichkeit einer Orientierung bietenden Welt, sondern indem ich »selbst zu sein wage dadurch, daß ich ergreife und entscheide«.¹¹⁴

Jaspers bindet die Seinsfrage damit an eine Situation, die durch einen doppelten Kontrast gekennzeichnet ist: zwischen Sein und Vergänglichkeit einerseits, andererseits zwischen der selbstverständlichen Präsenz der Welt (wie sie temporär für das Gehäuse gilt) und dem Risiko, durch eigenes Entscheiden und Ergreifen »ich selbst« zu sein. Dabei kann sich das eigene Entscheiden und Ergreifen, anders als noch der psychologisch betrachtete lebendige Prozess, nicht mehr bei der Einhausung in ein Allgemeines beruhigen, das wieder nur ein verschwindendes Sein wäre. Das unvergängliche Sein, das ich existentiell suche, muss vielmehr gedacht werden als Absolutes, das alle gegenständliche Bestimmtheit übersteigt. »Das eigentliche Sein, in einem wißbaren Sinn nicht zu finden, ist in seiner *Transzendenz* zu suchen, zu der [...] nur jeweils Existenz in Bezug tritt.«¹¹⁵ An genau der Stelle also, an der die psychologische Betrachtung stehen blieb, weil sie den Ausgriff auf das Absolute nur als Gehäusemetamorphose in den Blick nahm, tritt die Philosophie ins Mittel. Im spekulativen Gedanken der Transzendenz fängt sie den Überschuss auf, der in der Schaffung jedes neuen Gehäuses liegt – das »Bewußtsein, nunmehr das Absolute, Endgültige zu erringen«. Vom transzendierenden Denken sozusagen an die Hand genommen, klärt sich dieses Bewusstsein erst: Es besteht gar nicht in der Überzeugung, das neu errichtete Gehäuse sei diesmal definitiv (»grenzsituationssicher«), sondern im Vertrauen darauf, dass in der Welt des

110 Ebd., 241.

111 Ebd., 2.

112 Ebd.

113 Ebd.

114 Ebd., 3.

115 Ebd., 23.

nur verschwindenden Seins Transzendenz als Grund des Selbstseins zur Erscheinung kommt. Damit erst erhält die Mundanisierung der Subjekt-Objekt-Beziehung ihre Pointe: Wir überschreiten zwar die Subjekt-Objekt-Beziehung immer schon, indem wir, auf Gegenstände gerichtet, in einer Welt leben. Existierend überschreiten wir aber zugleich die Welt in Richtung auf ein Unbedingtes oder Absolutes, das sich in der Freiheit zur Geltung bringt. Und mit dem Überschreiten der Welt schließt Jaspers nun jenes Transzendieren kurz, das »in wunderbarer Erhellung Kant getan hat«. »Man hatte zuvor, was jenseits der Welt Dinge liegt, als die Transzendenz gefaßt und in der Metaphysik zu erdenken versucht. Substanz, Monade, Gott waren grundsätzlich definierbar. Kant verlegte die Richtung des Transzendierens. Weder ein Ding an sich der Welt Dinge, noch eine unsterbliche Seele war sein Gegenstand – er erkannte die Unmöglichkeit, sie als Gegenstände zu erkennen –, es war weder ein Objekt noch ein Subjekt, das transzendierend ihm zum Gegenstand wurde, sondern er hatte überhaupt keinen Gegenstand. Er vollzog, was er die transzendente Methode nannte, und unterschied sie von einem Transzendieren zu einem jenseitigen Dingsein, hielt aber in ihr das Transzendieren als solches fest, durch das alles Dasein Erscheinung wurde.«¹¹⁶ In der Form, die Jaspers der transzendentalen Methode hier gibt, wirkt Kants Erhellung zunächst allerdings wie eine Überblendung: Die Unmöglichkeit, gegenständlich zu erkennen, was jenseits der Welt Dinge liegt, wird positiviert (daher die symptomatische Rede vom »Festhalten« des Transzendierens) im Sinne eines Überschreitens aller Gegenständlichkeit und führt zur Phänomenalisierung des Daseins. Das Transzendieren durchzieht dann die mit der klassischen Trias von Welt, Seele und Gott vermeintlich definierten Gegenstandsbereiche, um in ihnen gerade Form und Funktion des Ungegenständlichen für den Prozess des Selbstwerdens aufzuzeigen: eines Ungegenständlichen, das sich in der philosophischen Weltorientierung als »die unbestimmte Möglichkeit der Freiheit«¹¹⁷ manifestiert, in der Existenz-erhellung als »Offenbarung wesentlichen Seins im Zusichselbstkommen«,¹¹⁸ in der Metaphysik schließlich als das Absolute, das »schlechthin nie Gegenstand werden kann« und »nie als es selbst bewußtseinsgegenwärtig wird.«¹¹⁹ Aber was heißt es, in solchen Erscheinungswelten zu leben?

¹¹⁶ Ebd., 40–41.

¹¹⁷ Ebd., 45.

¹¹⁸ Ebd., 48.

¹¹⁹ Ebd., 50–51.

4. *Leben im Umgreifenden*

»Daß wir miteinander reden können, macht uns zu Menschen.«¹²⁰

Die *Psychologie der Weltanschauungen* hatte die Frage nach dem Subjekt/Objekt-Umgreifenden lebensweltlich beantwortet, war jedoch, im Verhältnis von Seele und Welt, nicht über das intentionale Transzendieren des Subjekts zum Objekt hinausgekommen. Die *Philosophie* setzt gleich beim »eigentlichen Transzendieren«¹²¹ an, das als »Hinausgehen über das Gegenständliche ins Ungegenständliche« dem Sachverhalt Rechnung tragen sollte, dass das weltanschaulich gefasste Leben im Glauben an einen transzendenten Grund des Selbstseins verankert ist. Mit dem Gegenständlichen drohte das eigentliche Transzendieren aber auch die Objektivität der Lebensordnungen zu übersteigen, wodurch das lebensweltlich konturierte Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen zur bloßen Folie der Erscheinung von Transzendenz verblassen musste: Von der »Objektivität der Gesellschaft« sagt Jaspers ausdrücklich, sie werde, »wo ich eigentlich in ihr wirklich bin«, »Schauplatz möglichen Existierens und Erscheinung einer Transzendenz«.¹²²

Die Marginalisierung der Lebensordnungen quasi zur Bühne möglicher Existenz konnte folgerichtig wirken, weil im komplexen Gefüge der verschiedenen Vollzugsmodi des Transzendierens das existenzzerhellende Transzendieren für die *Philosophie* den Vorrang besaß. Er begründete sich daraus, dass nur in der Existenz ein unmittelbarer, obgleich unmitteilbarer Bezug zur Transzendenz gegeben war. Was systematische Probleme nach sich zog. Denn weshalb sollte nicht auch das Transzendieren in der Weltorientierung und in der Metaphysik jeweils zu einem eigenen Begriff von Transzendenz, und damit des absoluten Seins führen – das Transzendieren in der Weltorientierung zur Welt »an sich«, das Transzendieren in der Metaphysik zu Gott?¹²³ Die Sonderstellung des existenzzerhellenden Transzendierens hatte außerdem zur Folge, das transzendierende Subjekt auf die individuelle Existenz zu verengen, die als eigentliches Selbst zu sich findet. Weder das weltorientierende noch das metaphysische Transzendieren sind jedoch in dieser Emphase Formen der Selbstbeziehung. Sie sind Denkversuche, die nicht, jedenfalls nicht direkt, auf eine Praxis der Eigentlichkeit abzielen.

¹²⁰ *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen* [1966], München 1967, 6.

¹²¹ *Philosophie* I, 38.

¹²² *Philosophie* II, 363.

¹²³ Instrukтив sind die Überlegungen, die Jaspers selbst dazu anstellt – und ihre Abhängigkeit von einer (bloß terminologischen?) Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit: »Die Gottheit als formale Transzendenz« (*Philosophie* III, 66–67). In *Von der Wahrheit* räumt er ein, es sei »möglich, jede Weise des Umgreifenden eine Transzendenz zu nennen, nämlich gegenüber jedem in diesem Umgreifenden faßbar Gegenständlichen« und unterscheidet davon noch einmal die Transzendenz im strengen Sinn als »das Umgreifende schlechthin, das Umgreifende alles Umgreifenden« (109).

Unabhängig von »möglicher Existenz« laufen solche Versuche zwar leer, aber allein daraus ergibt sich noch nicht ihre positive Bedeutung für das übergeordnete Projekt philosophischer Seinsuche.

Aufgegeben hat Jaspers den Primat des existenzerschließenden Transzendierens auch später nicht. Der periechontologische Ansatz wechselt aber wieder zurück zur ›Vollansicht‹ der transzendentalen Methode, indem er das Transzendieren der Subjekt-Objekt-Beziehung zunächst aus der Selbstreflexion des *Denkens* entwickelt. Das geschieht in mehreren Schritten.¹²⁴ Zum einen verzichtet Jaspers darauf, die Paradoxie zu entkräften, dass sich im Transzendieren der Subjekt-Objekt-Beziehung die Subjekt-Objekt-Beziehung bestätigt: Das Subjekt/Objekt-Umgreifende lässt sich tatsächlich nur wiederum als Subjekt oder als Objekt denken, als ein subjektiv Umgreifendes oder als ein objektiv Umgreifendes. Der *erste* Schritt ergibt so das *Bewusstsein überhaupt* als Umgreifendes im subjektiven Sinne und die *Welt* als das Umgreifende im objektiven Sinne. Beide Umgreifende stehen *al pari*, auch wenn wir transzendierend immer nur *eine* Perspektive einnehmen können: die des Bewusstseins überhaupt, zu dem korrelativ dann auch ›seine‹ Welt gehört, oder die der Welt, in der als Teil dann auch das Bewusstsein ›vorkommt‹. Dabei tritt der Weltbegriff anscheinend doppelt auf. Welt als Korrelat des Bewusstseins ist die bislang thematische Lebenswelt, zusätzlich bestimmt durch die im nächsten Schritt erörterten Weisen des Daseins und des Geistes. Welt als eigene Weise des Umgreifenden ist Welt im Sinne eines Containers, der als Natur oder Kosmos umfasst, was es gibt. Aber diese Verdopplung zieht nur die Konsequenz daraus, dass *für uns* das Umgreifende jeweils mit einem Subjekt- oder Objekt-Index versehen bleibt: Der Index verdeutlicht, dass das jeweilige Umgreifende ›nicht alles ist‹. Dadurch dass sich das Transzendieren aufspaltet und den Weg nimmt entweder zu einem subjektiv oder objektiv Umgreifenden, gelangt es zu bilateralen Standpunkten, von denen aus, was in der einen Richtung als Umgreifendes sich präsentiert, in der anderen nur einen Teilaspekt darstellt. Vom Standpunkt des Bewusstseins überhaupt als Umgreifendes ist die Welt Konstituens des Bewusstseins, vom Standpunkt des Umgreifenden der Welt ist das Bewusstsein ein Sachverhalt in der Welt. Reflexiv gewinnt Jaspers damit einen Begriff der *Immanenz*, der nicht auf ontologischen Voraussetzungen fußt, sondern auf der Einsicht, dass zu jedem Umgreifenden denknötwendig eine alternative Perspektive gehört, die es zugleich relativiert. Bewusstsein überhaupt und die Container-Welt sind »immanente Weisen des Umgreifenden«, weil wir sie als Umgreifende nur komplementär denken können.

Der *zweite* Schritt buchstabiert das weltkonstituierende Bewusstsein aus in die Weisen des Umgreifenden von *Dasein* und *Geist*: »Das Umgreifende, das *ich bin*, ist mit dem Bewusstsein überhaupt nicht erschöpft. Ich bin als *Dasein*, von dem das Bewusstsein ge-

¹²⁴ Vgl. S. 112–113 und *Von der Wahrheit*, 48–50.

tragen wird. Die Rückkehr zur Wirklichkeit vollzieht den Schritt vom bloßen Bewußtsein zum wirklichen Dasein, zu dem Dasein, das Anfang und Ende hat, sich in seiner Umwelt müht und kämpft oder ermüdet und nachgibt, genießt und leidet, Angst hat und Hoffnung. Und ich bin weiter nicht nur Dasein, sondern ich bin wirklich als *Geist*, in dessen ideelle Totalitäten alles vom Bewußtsein Gedachte und als Dasein Wirkliche aufgenommen werden kann.¹²⁵ Die Formulierungen – ›mit dem Bewußtsein nicht erschöpft‹, sondern auch Dasein, und ›nicht nur Dasein‹, sondern auch ›Geist‹ – klingen nach Ergänzungen. Das »Ich bin« jedoch, von dem hier die Rede ist, ist wiederum doppelt besetzt. Einerseits steht es für das subjektiv Umgreifende, nun gegliedert in Bewusstsein überhaupt, Dasein und Geist. Zum anderen für das *transzendierende* Ich, das sich im Überschreiten der Subjekt-Objekt-Beziehung als Umgreifendes im Plural innewird. Jaspers unterstreicht diese Doppelung nicht besonders, weil es ihm grundsätzlich um die Nebenordnung von Dasein, Geist und Bewusstsein geht, nicht um anthropologische (»Dasein«) oder kulturelle (»Geist«) Bedingungen des Bewusstseins überhaupt. Kein Bewusstsein zwar ohne Materialisierung im Dasein und ohne die »ideellen Totalitäten« des Geistes, in denen es sich artikuliert. Als Bedingungen des Bewusstseins aber wären Dasein und Geist nicht selber Weisen des Umgreifenden, sondern nur – verkörpertes Bewusstsein. Die Rückkehr zur Wirklichkeit soll demgegenüber eine Dimension erschließen, in der wir uns *gleichursprünglich* als Bewusstsein überhaupt, Dasein und Geist vorfinden. Diese Dimension ist für Jaspers die *Sprache*, ihre Erschließung hat die kommunikative Form der *Mitteilung*. »Erst im Verstehbarwerden durch Sprache verwirklichen sich die Weisen des Umgreifenden.«¹²⁶ Verstehbar durch Sprache, sind die verschiedenen Weisen des Umgreifenden Formen der Kommunikation und erst hier wird die ›hermeneutische‹ Zwischenstellung des In-der-Welt-seins deutlich, das weder nur als ein Nachaußensetzen des Lebens noch als Staffage der Existenz beschrieben werden kann. In einer Welt leben heißt – wie der Sache nach schon in der *Psychologie der Weltanschauungen* – Transzendieren, aber nicht zur Welt als einem komplexen Objekt, sondern zu den Weisen des Umgreifenden von Bewusstsein überhaupt, Dasein und Geist, in denen sich eine Welt aufbaut; Transzendieren zu diesen Weisen des Umgreifenden heißt, den Aufbau einer Welt in ihnen (oder durch sie) als Sprache verstehen, in der wir uns mitteilen.

Jaspers setzt dabei voraus, dass »wir sind, was wir sind, nur durch die Gemeinschaft gegenseitigen bewußten Verständlichwerdens«.¹²⁷ Tiere bilden Gemeinschaften instinktiv aus; selbst dort, wo sie durch Signale kommunizieren (bzw. sich so verhalten, dass es wie Kommunikation und kollektive Intentionalität wirkt), folgen sie biologi-

125 S. 113.

126 *Von der Wahrheit*, 411.

127 S. 47.

schen Funktionen, die gattungsspezifisch festgelegt sind: Tiere agieren nicht in dem Sinne intersubjektiv, dass ihr Verhalten durch Pro- oder Contra-Stellungnahmen zu den Bedürfnissen anderer »Mittiere« *motiviert* wäre – was eine instinktunabhängige, »objektive« Repräsentation dieser Bedürfnisse voraussetzte.

Spezifisch für menschliche Gemeinschaften sind dagegen Interaktionen, in denen Handlungen und Haltungen immer schon dadurch koordiniert sind, dass die Subjekte, auf der Ebene des Daseins: ihre Wünsche und Absichten, auf der Ebene des Bewusstseins überhaupt: ihre Weltsicht, auf der Ebene des Geistes: ihre Überzeugungen, wechselseitig verstehen. Wir wissen, prinzipiell, was die anderen empfinden, denken, wollen und wir können, prinzipiell, die ihnen relevanten Normen, Ethoi und Ideen nachvollziehen. Wissen oder nachvollziehen bedeutet nicht billigen und anerkennen. Im Gegenteil: Weil uns die anderen verständlich sind – und wir ihnen – verfängt sich das Miteinander umso leichter in Konkurrenz. Ausgetragen wird die Konkurrenz auf verschiedenen Stufen der Kommunikation, denen jeweils ein anderes Verständnis von *Wahrheit* zugrunde liegt.¹²⁸ Wahr ist, im Daseinskampf, was sich pragmatisch bewährt, im argumentativen Diskurs des Bewusstseins überhaupt, was richtig, und schließlich im Streit der Geister, was überzeugend ist. Die genannten Kriterien schlichten natürlich nicht als solche schon den Konflikt darüber, worin im Einzelfall das Nützliche, Richtige oder Überzeugende besteht – wer »Recht hat«. Aber sie kanalisieren diesen Konflikt in einer diskursiven Form, in der er, selbst polemisch zugespitzt, Ausdruck des sprachlich geteilten In-der-Welt-seins bleibt.

Akut wird allerdings mit der Ausdifferenzierung der Weisen des Umgreifenden, die wir sind, und der Formen der Kommunikation, in denen wir uns mitteilen, die Frage nach ihrer Einheit: Eben hier nimmt Jaspers das metaphysische Motiv des *Einen* periechontologisch auf. Wie bereits der erste Schritt zeigte, können wir transzendierend zwar ein Umgreifendes, nicht aber das Umgreifende als Eines denken. Vielmehr gilt von den subjektiven Weisen des Umgreifenden – Bewußtsein überhaupt, Dasein und Geist – wie vom objektiv Umgreifenden der Container-Welt, dass sie sich dem transzendierenden Denken wechselseitig als immanente Weisen präsentieren, sofern einmal das Bewusstsein die Welt, andererseits die Welt das Bewusstsein umgreift. Das Eine, wenn es ist, muss deshalb dem transzendierenden Denken selbst noch vorausliegen, so, dass es die Immanenz der im Denken erschlossenen Weisen des Umgreifenden übersteigt und sie zugleich als verschiedene Formen von Kommunikation integriert. Beides zusammen genommen ergibt, auf Programm, die Verbindung von Vernunft und Existenz: das Eine der Weisen des Umgreifenden zeigt sich erst im Überschreiten ihrer Immanenz, und ein solches Überschreiten kann nicht mehr das Denken, sondern erst die Existenz leisten – *dritter Schritt*. Die existentiell erfahrene, nicht bloß gedachte Transzendenz dient

¹²⁸ Vgl. auch Stellenkommentar Nr. 154.

anschließend wieder als Fluchtpunkt eines formalen Transzendierens, aus dem Vernunft in den Pluralismus der Wahrheitsdiskurse kommt.¹²⁹ Die »Weisen des Umgreifenden insgesamt sind das zweifellos Gegenwärtige. [...]. Es ist die weitere Frage, ob diese Immanenz sich genug ist oder auf anderes weist. In der Tat: der Sprung aus der Immanenz wird von Menschen vollzogen, und zwar in einem: von der Welt zur Gottheit und von dem Dasein des bewußten Geistes zur Existenz. Existenz ist das Selbstsein, das sich zu sich selbst und darin zu der Transzendenz verhält, durch die es sich geschenkt weiß, und auf die es sich gründet.«¹³⁰

In der *Philosophie* hatte Jaspers das »Ergreifen« der Existenz noch primär aus einer »Unbefriedigung« abgeleitet, die uns befalle, wenn wir »theoretisch oder praktisch das Welt-dasein Alles sein lasse[n]«, zugleich aber hinzugefügt, diese Unbefriedigung sei »nicht zureichend begründbar«.¹³¹ Tatsächlich ist nicht klar, was an einer Einstellung unbefriedigend sein sollte, die mit dem »Welt-dasein« sich begnügt, die Grenzen wissenschaftlicher Weltorientierung akzeptiert und ein Selbstsein verwirklicht, das mit Brüchen und partikularen Identitäten zu Rande kommt. Unbefriedigend wäre eine solche Einstellung allenfalls dann, wenn wir sie als eine Art struktureller Täuschung ansehen müssten, in der das jeweils realisierte Selbstsein de facto auf Fremdbestimmung hinausliefe, auf die Erfüllung von Rollenerwartungen und die Konformität mit dem Durchschnitt dessen, was »man« tut oder unterlässt. Innerweltlich gäbe es dann kein freies Selbst, weil die Entscheidung, die das Selbst kreiert, im Dasein immer schon vorgeformt wäre. Aber diese Überlegung setzt eine konstitutive Unfreiheit des Daseins in der Welt voraus, analog dem Existenzial des »Verfallens« bei Heidegger.¹³² Gerade den ontologischen Charakter des Verfallens bestreitet Jaspers.¹³³ Sein Gegenmodell läuft auf eine Variante des Kantischen Autonomiegedankens hinaus, den Jaspers mit dem Konzept der Selbstwahl verbindet.

Von der existentiellen Wahl sagt Jaspers, sie sei »der Entschluß, im Dasein ich selbst zu sein«.¹³⁴ Existentiell Wählen ist also stets situativ, aber nicht punktuell. Es verlangt jeweils, sich für etwas zu entscheiden im Blick auf ein Leben, das wir, im Sinne »starker Wertungen«¹³⁵, führen wollen: Die existentielle Wahl ist Ausdruck einer Lebenshaltung, die in konkreten Entscheidungssituationen sowohl antizipiert wie aktualii-

129 – woraus in *Von der Wahrheit* ein eigener vierter Schritt wird, vgl. ebd. 49–50.

130 S. 113.

131 *Philosophie* II, 6.

132 Vgl. E. Tugendhat: »Wir sind nicht fest verdrahtet«: Heideggers »Man« und die Tiefendimension der Gründe«, in: *Philosophische Aufsätze 1992–2000*, Frankfurt a.M. 2001, 138–162.

133 Vgl. H. Arendt: *Was ist Existenz-Philosophie?*, 44.

134 *Philosophie* II, 181.

135 im Sinne von H. Frankfurt: »Willensfreiheit und der Begriff der Person«, in: *Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*, hg. von M. Betzler und B. Guckes, Berlin 2001, 65–83.

siert wird. Das kann schiefgehen. Wir wissen nicht, mit welcher Entscheidung wir tatsächlich »leben können«, welche uns zurückwirft oder sogar von uns selbst entfremdet, sobald wir mit ihren Folgen konfrontiert sind – oder mit ihren verborgenen Motiven. Und wir wissen nicht, ob die Lebenshaltung, in deren Horizont wir uns aktuell pro oder contra entscheiden, die Alternativen wirklich ausschöpft. Vielleicht gibt es dritte Wege, die wir – jetzt – nicht sehen. Im Scheitern der Wahl bleiben wir »uns aus«; der Gelingensfall besteht umgekehrt in einer Konvergenz zwischen Lebenshaltung und situativer Entscheidung, die man als »Authentizität« bezeichnen könnte. Für Jaspers stellt der Gelingensfall der Authentizität nichts Ungewöhnliches oder Außeralltägliches dar, er kommt in der Liebe zum Tragen oder im Gewissen und überall, wo das, wofür wir uns engagieren, dem Leben entspricht, das wir uns vorstellen (bzw. vornehmen). Aber der Gelingensfall ist nicht zwingend. »Eines Tages bist du wieder glücklich und vielleicht ich auch«, beruhigt Lene Baron Botho in *Irrungen, Wirrungen*. »Und wenn nicht? Was dann?« »Dann lebt man ohne Glück.« Selbstsein ist also nicht in jedem Fall gelingendes Leben. Was zählt ist vielmehr, dass wir, ohne die Idee der Selbstwahl zu desavouieren, *weder die Entsprechung noch das Scheitern* als zufällig, dem Weltlauf geschuldet, ansehen dürfen. Die existentielle Wahl geschieht im Dasein, und sie gelingt oder scheitert *in* der Welt. Sie gelingt oder scheitert jedoch, als Selbstwahl, nicht *an* der Welt. Man kann die Selbstwahl deshalb als die *Selbstverpflichtung* begreifen, den Entschluss, »im Dasein ich selbst zu sein«, nicht von der Welt abhängig zu machen, auf deren Faktizität die Wahl doch angewiesen bleibt. Diese Dialektik entspricht der Jaspers'schen Formel, »in der Welt zugleich außer ihr zu sein«, »außer ihr«, d.h. bezogen auf eine Transzendenz, der sich das wählende Selbst »hingeben« oder an der es verzweifeln kann, die es aber als den Grund seiner Freiheit in der Welt erfährt. Insofern ist Bezug von Existenz auf Transzendenz praktisch-analytisch: Er stellt sich ein, sobald wir existentiell wählen. »Ich kann in der Tat nur wollen, wenn Transzendenz ist.«¹³⁶ Für Jaspers war dies bereits die Position Kants, nicht im Sinne einer revisionären, sondern deskriptiven Metaphysik der praktischen Vernunft: dass wir uns als Bürger eines intelligiblen Reichs der Zwecke verstehen müssen, wenn wir uns im Reich der Ursachen und Mittel als frei verstehen wollen. Allerdings ging Kants Beschreibung Jaspers nicht weit genug, vor allem blendete Kant das Problem der *Religion* aus. Gerade weil der Bezug von Existenz auf Transzendenz im angedeuteten Sinne analytisch ist, muss der ›Wähler‹ die eigene Freiheit als zugleich unverfügbar erleben. »Der ganz auf sich Stehende erfährt angesichts der Transzendenz am entschiedensten jene Notwendigkeit, die ihn ganz in die Hand seines Gottes legt.«¹³⁷ Diese Notwendigkeit bringt unweigerlich Assoziationen des Geschenkt-seins ins Spiel, die Jaspers auch deshalb häufig

136 *Philosophie* II, 198.

137 Ebd., 200.

zitiert und variiert, um die protoreligiöse Form eigentlichen Selbstseins nicht zu bagatellisieren. Wo der Einzelne sich ›ganz in der Hand seines Gottes‹ glaubt, genügt der Verweis auf den Vernunftglauben nicht mehr, um plausibel zu machen, dass die auf sich stehenden Existenzen in der Lage sind, die verschiedenen Weisen des Umgreifenden als kommunikative Formen gegenseitigen Verständlichwerdens vernünftig zusammenzuhalten. Kant, heißt es schon in einem Vortrag von 1924, fehle »der Blick für die ursprüngliche Lebensmacht der unvernünftigen und übervernünftigen Religion«. ¹³⁸ Die Alternative, oder besser: das Update zum Vernunftglauben ist der *philosophische Glaube*, »den man auch Glauben an Kommunikation nennen kann«. ¹³⁹ Er nimmt das religiös konnotierte ›Andere‹ auf, dem sich der Einzelne konfrontiert sieht, um die Optionen ausloten, die die individuelle Transzendenzerfahrung unter dem Postulat eines universellen Kommunikationswillens enthält. Das Postulat wird der Transzendenzerfahrung nicht einfach übergestülpt: Als Glaube an Kommunikation zehrt der philosophische Glaube gerade davon, dass die individuelle Transzendenzerfahrung unmitteilbar bleibt. Denn erst die Unmittelbarkeit »letzter« Erfahrungen verdeutlicht, dass Kommunikation nicht darin aufgeht, Informationen unfallfrei von a nach b zu transportieren, sondern einer Solidarität vertraut, die noch an der Grenze gegenseitigen Verständlichwerdens als normativer Anspruch lebendig ist.

Dafür muss die individuell erfahrene Transzendenz »erhellte« werden durch ein Denken, das sie zu Begriffen eines Unbedingten oder Absoluten formalisiert. In diesem formalen Transzendieren bringt sich zwar erneut die Subjekt-Objekt Spaltung zur Geltung, weil das Absolute nur in vergegenständlichenden Kategorien gedacht werden kann. Daraus entstehen, wie Jaspers zeigen will, ¹⁴⁰ logische Widersprüche, an denen das formal transzendierende Denken strandet. Zugleich jedoch entwickelt das formale Transzendieren ein spielerisches Bewusstsein der Bildhaftigkeit, das es als Korrektiv an die Existenz zurückgibt. Es sind nur Bilder, die wir uns von der Transzendenz machen, ein freies, und in der Konsequenz: ein gemeinsames Verhältnis zu dem, was in der individuellen Erfahrung aufblitzt, erreichen wir erst, wenn es als *Chiffre* lesbar wird. ¹⁴¹

¹³⁸ »Kant. Vortrag bei der Kantfeier Heidelberg 1924«, 19.

¹³⁹ *Der philosophische Glaube*, 46.

¹⁴⁰ S. 72–76.

¹⁴¹ Man kann, mit Gerhard Krüger, einwenden, dass Jaspers hier nicht konsequent genug verfährt: Wenn schon Metaphysik, sollte das Sein gleich so in Anschlag gebracht werden, dass es sich im Zugriff des Denkens nicht in Chiffren auflöst, sondern das Denken erhellt und sensibel macht für das, was in der Welt nicht bloß Erscheinung, sondern Substanz ist. »Plato [...] hat gezeigt, daß es möglich ist, das Wesen der Vernunft im primären Hinblick auf ihre maßgebende ›Transzendenz‹ als ein durch ›Erleuchtung‹ konstituiertes Können zu verstehen. Auch das platonische ›Gute‹ ist ein Unsagbares. Aber das, was in seinem Lichte sichtbar wird, ist die ›bleibende Ordnung‹, die Jaspers' Philosophie mit Leidenschaft sucht.« »Die Erneuerung der Metaphysik [...] kann offenbar nur durch ein wahrhaft metaphysisches Denken gelingen.« (»Karl Jaspers, ›Vernunft und Exis-

Der philosophische Glaube formuliert in diesem Sinne einen existenzphilosophischen Selbstvorbehalt, keinen Beitrag zur Theologie. Das erklärt, warum er in aktuellen Debatten über Glauben und Wissen trotz evidenter Parallelen nicht vorkommt.¹⁴² Auch dort, wo Jaspers ihn auf das Minimum periechontologisch vertretbarer Gehalte bringt, deren Analogie zur Kantischen Postulatenlehre dann wieder augenfällig ist,¹⁴³ ist kein Katechismus gemeint. Die Sätze, gewissermaßen »Meta-Chiffren« für das Verhältnis von Existenz und Transzendenz, stecken nur das Feld ab, auf dem der Glaube an Kommunikation seine Überzeugungskraft aus der Gewissheit bezieht, dass der »liebende Kampf« nicht *ex post* Solidarität zwischen Existenzen stiftet, sondern solidarische Existenzen, die ihr jeweiliges Selbstverständnis in der Auseinandersetzung miteinander gewinnen.¹⁴⁴ Kommunikation erzeugt Kommunität: Diese Erkenntnis verdankt sich nach Jaspers ursprünglich der existentiellen Kommunikation, aber sie überträgt sich als Forderung der Vernunft auf alle kommunikativen Formen: in jeder Kommunikation Wahrheit zu suchen, die uns verbindet.¹⁴⁵

So gesehen kommt es in der Abgrenzung des philosophischen vom religiösen Glauben gar nicht darauf an, wie das – nach Jaspers – dem religiösen Glauben unaufhebbar eingeschriebene Offenbarungsgeschehen »funktioniert«, und vermutlich ließe sich zeigen, dass Jaspers' Prämisse, jede Offenbarung laufe auf die Vergegenständlichung

tenz«. Groningen 1935«, *Blätter für deutsche Philosophie* 16 (1942/43) 183f.) Die mit dem wahrhaft metaphysischen, hier: platonischen Denken verbundenen Metaphern, dass die Seele Augen hat, die Welt eine Höhle ist, aus der wir ans Licht treten sollen, wären für Jaspers indes wiederum nur Chiffren, an denen uns, wenn wir sie durchspielen, sowohl die Unverzichtbarkeit der Bilder klar wird wie ihre Kontingenz.

142 Vgl. z.B. B. Latour: *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Frankfurt a.M. 2016 [dt.]; M. de Certeau: *Glaubens-Schwachheit*, Stuttgart 2009 [dt.]; G. Vattimo: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München 2004 [dt.].

143 *Der philosophische Glaube*, 33: »Gott ist. Es gibt die unbedingte Forderung. Die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz.« Der erste »Glaubenssatz« entspricht dem Postulat des Daseins Gottes, der zweite dem Postulat der Freiheit, der dritte dem Postulat der Unsterblichkeit der Seele, die Jaspers allerdings als Geschichtlichkeit im Sinne der Einheit von Zeit und Ewigkeit versteht. – Vgl. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* AA 5, 132–134. Die Differenz zu Kant besteht darin, dass der »Reflexion auf die Gehalte des Glaubens selber« bei Jaspers die Reflexion auf den kommunikativen »Raum der Glaubensgehalte« vorgeschaltet ist: *Der philosophische Glaube*, 28.

144 Vgl. *Philosophie* II, 64: »In der Kommunikation werde ich mir mit dem Anderen offenbar. Dieses Offenbarwerden ist jedoch zugleich erst Wirklichwerden des Ich als Selbst.«

145 Zu kurz greift deshalb Habermas' Kritik, »der von Jaspers beschworene unbegrenzte »Kommunikationswille« erwache »aus einer *moralischen* Einsicht, die allem vorausliegt, was sich *innerhalb* einer existentiellen Kommunikation erschließen mag«: »die Einsicht, daß interkulturelle Verständigung nur unter Bedingungen symmetrisch eingeräumter Freiheiten und reziprok vorgenommener Perspektivenübernahmen gelingen kann« (»Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen«, in: J. Habermas: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M. 21997, 41–58, 57f.). Für Jaspers ist die existentielle Kommunikation diese Einsicht, die er allerdings nicht als »moralische« bezeichnen würde.

von Transzendenz hinaus, den varieties of religious experience eine unnötig restriktive Beschreibung auferlegt.¹⁴⁶ Einschlägig ist dagegen die identitätsfixierende Form der Offenbarung: Man kann sich ihr, wenn überhaupt, bloß auf Kosten des Selbstverlusts entziehen. In gewisser Weise gilt dies freilich von jeder Orientierung an einem Unbedingten, nur dass die Identität des Selbst im liebenden Kampf der Existenzen erst wechselseitig erschlossen wird, während sie dem Offenbarungsgläubigen immer schon Voraussetzung ist. Für ihn verbleibt deshalb noch die existentielle Kommunikation unter dem strategischen Vorbehalt, die eigene Wahrheit, wenn nicht durchzusetzen, so doch als sakrosankt zu behaupten: »Hier stehe ich, ich kann nicht anders.« Die Diskursverweigerung infiltriert auch die ›unteren Stufen‹ der Kommunikation von Dasein, Bewusstsein und Geist – und wird hier erst eigentlich fatal. Dem Offenbarungsglauben entgeht das humanisierende Potential, das in symmetrischen Kommunikationsformen *als solchen* liegt; philosophischer Glaube dagegen ist der Effort, dieses Potential gegen die Dynamik des Eigensinns auszuschöpfen: Im pragmatischen Streit der Interessen, im Pro und Contra von Argumenten, in geistigen Auseinandersetzungen nicht sowohl das Trennende, als vielmehr den Konsens des Miteinanderredens herauszustreichen, der uns einen Begriff davon gibt, was es heißen könnte, auf menschliche Weise vernünftig zu sein.

Gemessen an den Groninger und Frankfurter Vorträgen sind die hier beigegebenen kleineren Texte Paralipomena. Sie berühren verschiedene Dinge, einschlägig vor allem die Auseinandersetzung mit Sartre; kein Meisterstück, auch von Sartres Seite nicht. Jaspers hat es bei dem Dekret belassen, das er bereits 1937 und damals noch im Konjunktiv formulierte: »Der Existentialismus wäre der Tod der Existenzphilosophie.«¹⁴⁷

¹⁴⁶ Der interessanteste Vermittlungsvorschlag (einem »religionslosen Christentum« im Sinne Bonhoeffers vergleichbar), stammt von Johannes Hennig (»Das neue Denken und das neue Glauben. Eine Studie zu Karl Jaspers' ›Vernunft und Existenz‹«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* Neue Folge 17 (1936) 30–52). Für Hennig ist die Glaubenserfahrung, im Gebet oder im Bekenntnis, eine materiale: Wir beten, wenn wir beten, weder in Chiffren noch zu Chiffren. Zur Glaubenserfahrung gehört aber auch die Desillusion, dass das Gebet hohl wird oder das Bekenntnis zur Formel gerinnt (50–51). Diese Desillusion ist konstitutiv – nicht, weil es sich am Ende doch nur um Chiffren, sondern weil es sich von Beginn an nicht um Chiffren handelt: Der Gläubige resigniert (oder kapituliert) vor der Leibhaftigkeit Gottes, für Hennig eine Erfahrung des Scheiterns, an die der Jaspers'sche Ansatz, weil er die Leibhaftigkeit – das »Direkte« – leugnet, grundsätzlich nicht heranreicht. Die Verführung des Glaubens, Hennig spricht von »Schuld«, besteht umgekehrt darin, das eigene Scheitern nicht ernst zu nehmen und sich stattdessen bei Vorstellungen der Taufgnade zu beruhigen. Darin liegt wiederum die Stärke von Jaspers: Nur existenzphilosophisch lasse sich im Sinne einer »Eschatologie des Modernen« die Verzweigung beschreiben, die gerade in der christlichen Glaubenserfahrung dadurch aufbricht, dass »nicht Gott vielleicht – aber Christus tot [ist] – im Jahre 33 oder 1789 gestorben« (52).

¹⁴⁷ S. 165. – Vgl. auch Stellenkommentar Nr. 316 und: A. Hügli, M. Hackel (Hg.): *Karl Jaspers und Jean-Paul Sartre im Dialog. Ihre Sicht auf Existenz, Freiheit und Verantwortung*, Frankfurt a.M. 2015.

Er sah später diese Prognose bestätigt, nicht so sehr in den Texten Sartres, die er nur oberflächlich kannte, vielmehr in der Mode, die Sartre eine Zeitlang darstellte. Hinzu kam die Sprachbarriere. Jaspers bewunderte das Französische – als Sprache der Literatur. In der Philosophie war ihm die Verbindung von Eleganz und Erudition fremd: »Mein Denken passt schlecht zur französischen Sprache.«¹⁴⁸

Aber es lag nicht an solchen Äußerlichkeiten, dass Jaspers in Frankreich keine, allenfalls eine marginale Rolle gespielt hat. Die französische Existenzphilosophie, bei Merleau-Ponty, Sartre, Levinas, auch bei Ricœur, prägte die Antithese von Husserl und Heidegger, und zu beiden fehlte Jaspers der Zugang. Er war der Überzeugung, dass die Existenz mit Husserl und Heidegger gerade *nicht* zu entdecken sei.¹⁴⁹ Man sollte da nicht nachjustieren: Auch die Identifikation von Sackgassen ist Teil des eigenen Denkweges.

5. Reaktionen

Seit Werner Schneiders *Karl Jaspers in der Kritik*¹⁵⁰ herrscht eine gewisse Ratlosigkeit über den vermeintlichen Rezeptionsmisserfolg der Jaspers'schen Philosophie. Dabei widerlegt Schneiders seine These vom »Werk ohne Wirkung« weitgehend selbst: durch eine ebenso konzise wie informative Darstellung der Wirkungen, die Jaspers' Werk zu Lebzeiten hatte, und das waren nicht wenige. Diese Darstellung ist auf engem Raum weder zu ergänzen noch fortzuführen, doch es lohnt sich, einen Blick auf zeitgenössische Reaktionen zu werfen: Wie wurde *Vernunft und Existenz*, wie die *Existenzphilosophie* in den 1930er Jahren gelesen? Es geht um Tendenzen, nicht um Vollständigkeit: Das Material ist uferlos.

Das Hauptinteresse an *Vernunft und Existenz*, verstärkt noch durch die parallele Publikation der Nietzsche-Monographie, galt dem Abschnitt über Kierkegaard und Nietzsche. Ernst von Aster zitiert ausführlich daraus in der *Zeitschrift für Sozialforschung* und resümiert: »Die scheinbare Wesensverschiedenheit des Christentums des Einen und der betonten Gottlosigkeit des Anderen macht die Ähnlichkeit beider umso kennzeichnender. Über diese Ähnlichkeit sagt Jaspers feine und tiefe Dinge, m.E. das Beste in seinem Buch. – Wie können wir philosophieren nach Kierkegaard und Nietzsche?«¹⁵¹ Feine und tiefe Dinge, das ging dem Herausgeber der Zeitschrift nicht weit genug. In einer spürbar gereizten Anmerkung kündigt Horkheimer härtere Bandagen an: »Das obige Referat ist von einem fachphilosophischen Standpunkt aus geschrieben. Der ausweichende Formalismus der angeblich konkreten Existenzphilosophie [...] fordert

¹⁴⁸ K. Jaspers an die Eltern, 26. März 1937.

¹⁴⁹ E. Levinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949.

¹⁵⁰ Bonn 1965.

¹⁵¹ E. v. Aster: »Jaspers, Karl, Vernunft und Existenz. Aula-Voordrachten der Rijksuniversiteit te Groningen Nr. I. J. B. Wolters. Groningen 1935«, *Zeitschrift für Sozialforschung* 5 (1936) 267–269, 268.

freilich dazu heraus, den Rahmen einer immanenten Kritik zu überschreiten.«¹⁵² Die Herausforderung übernimmt Horkheimer selbst, sekundiert durch Löwith.¹⁵³ Es sei, so Löwith, »die ungewollte Paradoxie dieser Existenzphilosophie, dass J. gerade dort, wo er zu ›appellieren‹ vermeint, in Wirklichkeit eine lange Rede hält, [...] während er doch nur das Entweder-Oder von Nietzsche und Kierkegaard umgeht, in der Ausflucht zu einem ›philosophischen Glauben‹, der inhaltslos zwischen der Gottlosigkeit und dem Glauben an die christliche Offenbarung schwebt.«¹⁵⁴ Nicht weniger scharf, dafür doppelt, reagierte Adorno aus Anlass von Jean Wahls *Etudes Kierkegaardiennes*. Um die *Recherches philosophiques* habe sich in Frankreich »eine existentialphilosophische Schule« gebildet, die Heidegger und Jaspers propagiere; Wahls Buch diene nun »der Absicht, jene Bestrebungen durch Dokumentation zu stützen und auf den Ursprung der Existenzphilosophie in Kierkegaard zurückzugehen, der bei der akademischen deutschen Seins- und Daseinsphilosophie offen zutage liegt.« Dabei werde die Verharmlosung Kierkegaards »besonders manifest daran, dass Heidegger und Jaspers, die zuerst in größerem Stil Kierkegaard konformistisch und ideologisch umgebogen haben, in langen eigenen Abschnitten mit diesem inter pares behandelt, ihre Relationen subtil diskutiert werden, ohne dass geschähe, was selbst von der getreuen Exegese gefordert werden müsste: der Protest gegen den Missbrauch des Kierkegaardschen Opfers von unglücklichem Bewusstsein zum festlichen Kult der Finsternis.«¹⁵⁵ In einem Brief an

152 Ebd., 267, Anm. 1.

153 M. Horkheimer: »Bemerkungen zu Jaspers' ›Nietzsche‹«, *Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (1937), 407–414; K. Löwith: »Jaspers, K., Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Walter de Gruyter. Berlin und Leipzig 1936. Nietzsche, F., Mein Leben. Moritz Diesterweg. Frankfurt a.M. 1936. Oehler, H., F. Nietzsche und die deutsche Zukunft. Armanen-Verlag. Leipzig 1935«, *Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (1937) 405–407.

154 Ebd., 405f. Nur im Ton moderater urteilt Löwith in einer späteren Sammelrezension »Zur neusten Nietzsche-Forschung« (*Theologische Rundschau* 10 (1938) 187–199): »Der Weg, den K. Jaspers' Denken von der ›Psychologie der Weltanschauungen‹ bis zur eigenen ›Philosophie‹ und ihrer Erprobung an M. Weber, Kierkegaard und Nietzsche durchschritten hat, manifestiert sich deutlich in drei verschiedenen Fassungen des Problems, welches Nietzsche ist: zuerst in der ›Psychologie der Weltanschauungen‹, dann in ›Vernunft und Existenz‹ und schließlich in diesem Werk über Nietzsche [sc. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*], das mit einer Art Meisterschaft den Stoff von allen Seiten umgreift, präpariert und einheitlich auslegt. Trotzdem dürfte es nicht nur an der Kurzatmigkeit des Lesers liegen, wenn die 400 Seiten dieses breit angelegten Werkes weniger ›appellierend‹ anmuten als die gedrängte und prägnante Gegenüberstellung von Kierkegaard und Nietzsche in der ersten Vorlesung von ›Vernunft und Existenz‹, welche Schrift im übrigen auch bereits alle entscheidenden Begriffe für die extensive Auslegung von Nietzsche enthält.« (195).

155 T. W. Adorno: »Wahl, Jean, *Etudes Kierkegaardiennes*. Editions Mouton. Paris 1938. Lowrie, Walter, Kierkegaard. Oxford University Press. London u. New York 1938. *The Journals of Søren Kierkegaard; a selection*, edited and translated by Alexander Dru. Oxford University Press. London u. New York 1938«, *Zeitschrift für Sozialforschung* 8 (1939/40) 232–235, 232f. und Th. Wiesengrund-Adorno: »*Etudes Kierkegaardiennes*. Jean Wahl. Paris: Fernand Aubier. 1938«, *The Journal of Philosophy* 36 (1939) 18–19.

Wahl, der beim *Journal of Philosophy* gegen die Rezension protestierte, rudert Adorno zurück: Er habe »selbstverständlich [...] in erster Linie an E. Hirsch gedacht, der heute gewissermaßen die orthodoxe Kierkegaard-Tradition vertritt und sich trotzdem zum Handlanger des Nationalsozialismus hergegeben hat. Ich bin aber freilich auch der Ansicht, daß selbst, was Jaspers aus Kierkegaard gemacht hat, mit diesen sinistren Dingen sehr viel zu tun hat.« Zwar schütze »ihre Bezogenheit auf die positive christliche Theologie« die Kierkegaard'schen Texte vor solchem Missbrauch. »Ist aber die theologische Dimension einmal eliminiert, dann scheint in der Existenzphilosophie keine Grenze mehr zu sein gegen den irrationalistischen Individualismus und gegen die Verherrlichung des blinden So-Seins, das hämisch aller Möglichkeit den Weg verschlägt.«¹⁵⁶

Löwith, Horkheimer, Adorno (auch von Aster) schrieben aus dem Exil. In Deutschland las man Jaspers anders. Ein eklatantes Beispiel bietet Oskar Becker. Den »sehr eindrucksvollen Vergleich von Kierkegaard und Nietzsche« unterstützt Becker in der *Monatsschrift der nordischen Bewegung* mit dem Hinweis, Kierkegaard und Nietzsche seien »rassisch entsprechende, nordisch-gebrochene Gestalten« gewesen. Die auf sie zuge-spitzte Entscheidung – Offenbarungsglaube oder Gottlosigkeit – jedoch lehnt Becker ab, indem er zugleich sein Pendant des philosophischen Glaubens präsentiert: »Wir können vom Göttlichen wissen durch das *Blut* und das ist, richtig verstanden, keine ›durchweg triviale Immanenz!‹ Und der weitere Einwurf, die J.sche Existenzphilosophie sei ›individualistisch‹, ist – so sehr er vertieft werden muß – nicht mit der Aufstellung des nichtssagenden Gegensatzes ›Individualismus – Universalismus‹ abzuwehren. Denn diesen *beiden* steht die *ursprüngliche* Gemeinschaft von Volk und Rasse gegenüber, die der Ver-Gemeinschaftung (Kommunikation) höchstens zu ihrer *Wie-*

156 Th. W. Adorno / M. Horkheimer: *Briefwechsel 1927–1969*. Bd. II: 1938–1944, hg. von Ch. Götde und H. Lonitz, Frankfurt a.M. 2004, 451. – »Irrationalistischer Individualismus« nimmt das Verdikt in Lukács' *Die Zerstörung der Vernunft* [1954] vorweg, hier, wie offensichtlich schon bei Adorno, unter weiträumiger Umfahrung von *Vernunft und Existenz* – was im Falle Lukács' vermutlich mit einer Rezeptionsschiene zu tun hat, die über Kolnai (*The War against the West*, New York 1938) direkt auf Helmuth Burgerts Verriss der *Philosophie* zurückgeht (»Karl Jaspers' Philosophie der hochgemuten Verzweiflung« (oben Anm. 17)). Nur die Stelle, »mit der Behauptung der einen Wahrheit als allgemeingültiger« beginne »zugleich die *Unwahrhaftigkeit*« (unten S. 64) zitiert Lukács, kritisiert sie als einen »kierkegaardianisierenden Gedankengang« und streicht ihren »antidemokratischen Charakter« heraus (G. Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*. Bd. 2: Irrationalismus und Imperialismus, Darmstadt 1974, 191). Instrukтив ist, dass Jaspers Lukács' Polemik kompensatorisch auf frühe, gnostisch-lebensphilosophische Aversionen gegen einen Willen zur Vernunft zurückführt, den er – Jaspers selbst – verkörpert habe. »Kein Blick für die Einheit des Willens zur Vernunft von meinen frühesten Schriften an. Diese Vernunft wollte er nicht: damals in Heidelberg vor 1914. Als er als Gnostiker sich gab und wehevoll sprach. Von da die radikale Gegnerschaft des Instinkts: er spürte den Todfeind der Vernunft in mir, ohne dass ich damals durch Leistung und Kraft ein sonderliches persönliches Gewicht gehabt hätte. Es war zwischen uns wie geladen« (zit. nach M. Bormuth: »Nervosität, Ressentiment, Hass«. Karl Jaspers begutachtet Georg Lukács«, *Zeitschrift für Ideengeschichte* VIII/4 (2014) 45–56, 55).

derherstellung bedarf. – In J.s Philosophie lebt als echter Beweggrund die nordische Einsamkeit und der nordische Zug ins endlos Weite und unermeßlich Tiefe; es ist ihr aber – und das mutet tragisch an angesichts der wahren Meisterschaft ihres Aufbaus – versagt, das zu fassen, was die deutsche Gegenwart zuvörderst bewegt, das *Volk* als ein ursprünglich Wesenhaftes.¹⁵⁷ Natürlich ist Beckers eingenordeter Jaspers nicht Jaspers, sowenig wie der Dunkelmann bei Adorno oder der Spießbürger bei Horkheimer; aber Becker benennt doch unfreiwillig den Aspekt, unter dem sich Jaspers auch bei schlechtesten Willen nicht nazifizieren ließ: Vom Individualismus der Existenz führte kein Weg zum Völkischen.

Ein zweiter Strang der Rezeption läuft über den Begriff der Vernunft. Als »Überwindung des Irrationalismus« verbucht Leopold Silberstein *Vernunft und Existenz* in der *Prager Presse*. Die Gefahr drohe der Jaspers'schen Philosophie von außen, »insbesondere [...] durch Verwechslung mit der unklaren und gewaltsamen, das Sein wie das Leben durch ihre negative Ontologie auf den Kopf stellenden ›Existenzialphilosophie‹ Heideggers.« Entschiedener als früher und in Abgrenzung zu Heideggers »Philosophie der Gottlosigkeit und Menschenungläubigkeit« betone Jaspers in *Vernunft und Existenz* deshalb »die Sinngebung der Existenz durch die Transzendenz« als »Bedingung des Seins und des Eigentlich-Seins zugleich.« »Die größte Tat des Buches« aber sei »die Inthronisation der Vernunft als des alle Seinsweisen einigenden Bandes« mit Hilfe des neugeschaffenen Konzepts des Umgreifenden: »Nicht nur Dasein, Bewußtsein überhaupt und Geist, auch Existenz kann der Vernunft nicht entraten. In Anlehnung an eine berühmte kantische Formulierung erklärt Jaspers, daß Existenz nur durch Vernunft sich hell wird, Vernunft nur durch Existenz Gehalt hat«: »Dieses durch seine gedankliche Geschlossenheit überwältigende Bekenntnis zum Menschsein erinnert in seinem Ringen um erlebte Transzendenz an Masaryk, in seinem Glauben an die Macht der Vernunft innerhalb einer Wirklichkeit, die mehr als Vernunft ist, an Beneš.«¹⁵⁸

¹⁵⁷ O. Becker: »Philosophie und Weltanschauung«, *Rasse 2* (1935) 493–498, 496f. Zurückhaltend mutet im Vergleich dazu die Besprechung im *Völkischen Beobachter* an (H. Büttner, »Die philosophische Lage des Abendlandes«, Münchener Ausgabe, 5. Januar 1936) – auch sie konzentriert sich, in ausführlichen Zitaten, auf Nietzsche und Kierkegaard und meldet nur in einem Punkt Bedenken an: »Persönlich glaube ich allerdings, daß uns doch Nietzsche wenigstens auf den richtigen Weg geführt hat, wenn er uns mit unwiderstehlicher Wucht den Blick auf das Leben als die Grundlage alles Denkens, die Wurzel und den Nährgrund der Ethik lenkte.« Doch sei »wohl richtig, wenn Jaspers meint, das Gemeinsame der Wirkung Nietzsche und Kierkegaards bestünde darin, erst zu bezaubern und dann zu enttäuschen«. Büttner hatte 1933 bei Pfänder und Hönigswald über Nietzsche promoviert (*Der Weg zur Überwindung des ethischen Idealismus bei Nietzsche*, München 1933); zu Becker vgl. W. Hogrebe: »Die Selbstverstrickung des Philosophen Oskar Becker«, in: *Philosophie im Nationalsozialismus*, hg. von H. J. Sandkühler, Hamburg 2009, 157–190.

¹⁵⁸ L. S.: »Überwindung des Irrationalismus«, *Prager Presse*, 5. April 1936; zur Biographie Silbersteins, der am 23. Juli 1941 im Konzentrationslager Tartu ermordet wurde, vgl. K. Herrmann: *Leopold Silberstein. Slawist und Philosoph*, Berlin 2015.

»Absage an allen ›Irrationalismus« ist der Tenor auch bei Dolf Sternberger: »Neu erscheint gegenüber früheren Publikationen von Jaspers der verstärkte Akzent, den ›Vernunft‹ hier trägt.« Und auch Sternberger zitiert die Metapher der Vernunft als »Band« der Weisen des Umgreifenden, nur besteht für Sternberger die Funktion der Vernunft darin, dass sie »alle Bereiche, in denen der Mensch befangen ist, einigt, indem diese gerade relativiert und in ihrer Maskenhaftigkeit erkannt werden.« Hinter den Masken aber werde nichts Anderes sichtbar als die auf sich gestellte Existenz – die Kommunikationsverhältnisse, auf die Jaspers dringt, die Verankerung der Existenz im Umgreifenden des Daseins, des Bewusstseins, des Geistes, ignoriert Sternberger. Unter der einseitigen Interpretation der Vernunft als Entlarvung wiederholt sich deshalb für Sternberger in *Vernunft und Existenz* unfreiwillig die Paradoxie des Irrationalismus, »das Gefühl oder die Seele, das Leben selbst oder den Mythos zitieren zu wollen und sich dabei eben doch in lauter Reflexionsbegriffen zu bewegen«: »Existenz ist nicht wißbar, der ›Grund des Seins‹ wird nur dadurch berührt, ›daß ich ihn im Ergreifen nicht nenne‹ [...]. Auf solchem schmalen Grat zwischen Reden und Schweigen sich in steter Unruhe zu halten, soll die Aufgabe der existentiellen Haltung sein, will sie die ›Transzendenz‹ nicht verscheuchen. [...] Weltlos, naturlos und geschichtslos zeigt sich diese nackte, aus allen psychologischen Bindungen und Bedingungen noch abdestillierte spirituelle ›Existenz‹, umgeben von den aufgehäuften wesenlosen Larven ›objektiver Wißbarkeiten‹, zu welchen ihr alle Realität abgestorben ist. Ist dieses Wesen überhaupt der Erfahrungen noch fähig, zu welchen es aufgefordert wird?«¹⁵⁹

Quer zu allen Reaktionen, die Jaspers' (Wieder-)Entdeckung der Vernunft honorieren, steht Leo Schestows »Sine effusione sanguinis«, eine Generalabrechnung mit dem Vernunftdogmatismus der europäischen Tradition, den Jaspers gegen Kierkegaard und Nietzsche nur erneure.¹⁶⁰ Schestows Kritik faszinierte und provo-

159 D. Sternberger: »Erstarrte Unruhe«, *Frankfurter Zeitung*, 29. September 1935, wieder in: *Gang zwischen Meistern*, 111–113, vgl. auch: D. Sternberger, W. Schmiele: »Erstarrte Unruhe. Eine Diskussion«, *Frankfurter Zeitung*, 1. Dezember 1935. Sternberger hat seine scharfe Kritik später zurückgenommen, vgl. die Mitteilung an und in: G. Hofmann: *Politik und Ethos bei Karl Jaspers*, Phil. Diss. Heidelberg 1969, 123, Anm. 19.

160 L. Schestow: »Sine effusione sanguinis. Sur la probité philosophique« *Hermès* (1938/1) 5–36, dt. in: *Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen*, Hamburg und München 1963, 265–311, hier: 273f.: »Ob wir nun Aristoteles, Kant, Mendelssohn oder Jaspers selber sprechen hören, stoßen wir jedesmal auf derartige endgültige und unerbittliche Urteile, welche bezeugen, daß unsere ›Vernunft‹ – möge sie nun so oder als ›Verstand‹ bezeichnet werden – sich bei weitem nicht auf die ungeheure Aufgabe beschränkt, das, was vor ihr oder ohne sie erschaffen und ins Dasein gerufen worden ist, zu erhellen und durchsichtig zu machen. Sie trachtet nach mehr, nach weit mehr. [...] Was sie als Helligkeit anbietet, ist gar keine Helligkeit. Die Vernunft erhellt nicht, sondern urteilt. Jene ›Unerbittlichkeiten‹ und ›Unmöglichkeiten‹, von denen Jaspers spricht, entspringen nicht aus dem ›Faktum‹, sondern aus der Vernunft. Kant hat dies nie geleugnet: laut Kant ist die Vernunft die Quelle, und zwar die einzige Quelle der synthetischen Urteile a priori [...] und

zierte Jaspers,¹⁶¹ eine der wenigen, vielleicht die einzige Rezension, zu der er je eine Gegendarstellung formulierte. Die Entwürfe sind im Nachlass erhalten: ein umfangreiches Konvolut, vorwiegend aus Exzerpten, Annotationen und Notizen (z.T. von Jaspers' Schülerin Maria Salditt).¹⁶² Jaspers hat das Manuskript abgebrochen, als er von Schestows Tod am 20. November 1938 erfuhr.

Das Echo auf die *Existenzphilosophie* fiel deutlich schwächer aus – ihr Autor galt inzwischen offiziell als persona non grata. Die Entlassung hatte sich rasch herumgesprochen (und wo es sanktionsfrei möglich war, auch öffentlich Empörung ausgelöst).¹⁶³ Man riskierte zwar nichts, wenn man sich zu Jaspers äußerte, dafür war seine Reputation zu groß, aber opportun war es auch nicht. Otto Friedrich Bollnow mühte sich redlich, Jaspers als den »reinsten und schärfsten« Vertreter der Existenzphilosophie zu würdigen, der wir »einen ganz neuen Zugang zur philosophischen Durchleuchtung des heroischen Daseins« verdanken. Dennoch versage die Existenzphilosophie »vor den Aufgaben, welche die Philosophie in der gegenwärtigen geschichtlichen Lage als ihren eigentümlichen Beitrag zu leisten hat, weil es ihr (in ihrem innersten philosophischen Kern) nicht gelingt, ein hinreichend fruchtbares Verhältnis zu Volk und Geschichte zu gewinnen.«¹⁶⁴ In der für den Kriegseinsatz der Geisteswissenschaften geschriebenen Gesamtdarstellung von 1942 hat Bollnow dieses Urteil wiederholt¹⁶⁵ – später nicht mehr. Man kann Bollnows Anzeige so lesen, dass sie in Gestalt einer anscheinend erforderlichen Distanzierung doch noch zur Sprache bringt, was die Frankfurter

als apriorische dulden und kennen sie keine andere Instanz als die Vernunft: Roma locuta, causa finita.«

161 »In Hermes [...] ist die Übersetzung eines Kapitels meiner ›Metaphysik‹ erschienen, – und eine 50 Seiten lange Kritik meiner Holländer Vorträge ›Vernunft und Existenz‹ von Schestow: eine mich sehr interessierende Besprechung in grossem Stil, auf die ich wahrscheinlich antworte – während fast alle Kritiken sonst mich kalt lassen« (K. Jaspers an H. Jaspers, 6. April 1938).

162 Vgl. beispielsweise: »Zwei Grundzüge dieser Kritik haben auf mich einen tiefen Eindruck gemacht: 1) Schestow sieht in meiner Haltung zu Kierkegaard und Nietzsche eine Weise der Verwerfung, als ob ich sie gleichsam als ein Inquisitor sine effusione sanguinis dem Nichts übergebe. 2) Schestow spricht aus einer Empörung gegen die von ihm in meinem wie in fast allem philosophischen Denken gesehene Ruhe einer Vernunft.« Und an anderer Stelle: »Schestow nimmt Vernunft in dem eindeutigen Sinne des Verstandes. [...] Aber die grossartigen, historischen Bemühungen der Entfaltung der umgreifenden Vernunft entgehen anscheinend Schestow. Meine schwachen Anstrengungen in dieser Richtung übersieht er, indem er alle meine Sätze einfach als Verstandesbehauptungen auffasst, Vernunft = Verstand setzt« (DLA, A: Jaspers).

163 J. Patočka: »Karel Jaspers«, *Česká mysl* 33 (1937) 119–124, dt. in: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*. Phänomenologische Schriften II, hg. von K. Nellen et al., Stuttgart 1991, 486–496.

164 O.F. Bollnow: »Existenzphilosophie«. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M. Von Karl Jaspers. Berlin und Leipzig 1938«, *Die Literatur* 40 (1938/11) 633.

165 Vgl. O. F. Bollnow: »Existenzphilosophie«, in: *Systematische Philosophie*. Hg. von N. Hartmann, Stuttgart 1942, 313–430, 426. – Zum Kriegseinsatz F.-R. Hausmann: ›Deutsche Geisteswissenschaft im Zweiten Weltkrieg: Die ›Aktion Ritterbusch‹ (1940–1945)‹, Heidelberg 32007.

Vorträge an Zeitkritik enthielten: »Überall« werde in ihnen deutlich, »wie die Ganzheit eines geschlossenen Weltbilds sich als bloße Illusion erweist.«¹⁶⁶ Das ist, 1938, eindeutig, zumal der Ausdruck »Weltbild« in der *Existenzphilosophie* gar nicht vorkommt.

Nur Verachtung dagegen hat Gerhard Lehmann für das Jaspers'sche Projekt übrig: »Wir müssen ›scheitern‹. Und können noch froh sein, dass uns das als Verdienst angerechnet wird.« Immerhin sei es eine »Leistung«, Sein, Wahrheit und Wirklichkeit »in diesem Problemgefüge so zu stellen, dass sie als Ausstrahlungen einer übergreifenden Frage erscheinen. Darum bemüht sich Jaspers in seinem Buche. Und ›Existenz‹ soll der Sinn sein, den er herausliest. Hätte Jaspers in seiner ›Einführung‹ einen Überblick über die Existenzphilosophie der Gegenwart gegeben – was man wirklich einmal tun sollte –, so hätte er mehrere Denker nennen können, die sich in ähnlicher Weise um den Sinn von ›Existenz‹ bemühen. Er hätte freilich auch feststellen müssen, dass dieser Existenzphilosophie schon eine andere entwachsen ist, für die es nicht mehr so wichtig ist, dass die Philosophie mich wachmacht, mich zu mir selbst bringt, mich verwandelt, weil ihr nämlich diese Ichbeschauung und Ichmetamorphose, diese ganze Selbstbespiegelung gleichgültig geworden ist.«¹⁶⁷ Die »andere« Existenzphilosophie ruft Lehmann in seiner *Deutschen Philosophie der Gegenwart* (1943) dann auch explizit auf: die »realistische Existenzphilosophie« der »völkisch-politischen Philosophie der Gegenwart«.¹⁶⁸

In eigener Sache hat schließlich Heidegger Passagen aus der *Existenzphilosophie* benutzt (»analysiert« wäre hier nicht das richtige Wort), um *Sein und Zeit* der Existenzphilosophie zu entwinden, die »*einschließlich des Namens*, allein das Werk von K. Jaspers« sei.¹⁶⁹ Heidegger geht von dem Heidegger-Zitat aus, auf das sich später auch Sartre berufen sollte – »Das ›Wesen‹ des Daseins liegt in seiner Existenz.«¹⁷⁰ Den Titel »Dasein« gebrauche Jaspers im Sinne von »Leben = animalitas und rationalitas. Der Mensch [...] ist vernünftiges Lebewesen und zur Vernunft gehört das verantwortliche *sich-wollende* Beisich- und Selbst-sein, gehört personalitas – ›Subjektivität‹, ›Existenz‹, in Kierkegaards Sinn.« Vergleiche man damit nun den Satz in *Sein und Zeit*, so zeige sich *prima vista* »die Deckung mit dem, was Jaspers sagt: ›Wir sind nicht bloß da, sondern unser Dasein ist uns anvertraut als Stätte und als Leib der Verwirklichung unseres Ursprungs[...], d.h. der

166 Ebd. (oben Anm. 164).

167 G. Lehmann: »Jaspers und die Existenz«, *Berliner Tageblatt*, 6. März 1938.

168 Zit. nach Schneiders: *Karl Jaspers in der Kritik*, 35.

169 M. Heidegger: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809). Freiburger Vorlesung I. Trimester 1941. Freiburger Seminar Sommersemester 1941, hg. von G. Seubold, Frankfurt a.M. 1991 (GA 49), 18. Mit Bezug auf den Abschnitt »Existenzphilosophie« in der *Geistigen Situation der Zeit* heißt es ebd., 54: »seit dem öffentlichen Bekanntwerden der ›Existenzphilosophie‹ habe ich das Wort ›Existenz‹ aus dem Wörterbuch des Denkens im Umkreis der Frage nach ›Sein und Zeit‹ gestrichen.«

170 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, GA 2, 56.

Existenz.« In Wahrheit sei »alles anders«, verunklart jedoch werde die Differenz zwischen dem »existenziellen« Existenzbegriff Kierkegaards und Jaspers' einerseits, dem »existenzialen« Existenzbegriff Heideggers andererseits, indem »Jaspers seinen Sprachgebrauch an den von ›Sein und Zeit‹ angeglichen, d.h. *dieses* in seinem Sinne verstanden und *auch* mißdeutet hat.«¹⁷¹ Heidegger antizipiert hier den Plagiatsvorwurf, den er später, ohne Jaspers zu nennen, öffentlich wiederholt hat: Ein trübes Kapitel, das durch die inzwischen dokumentierten Ausfälle in den Schwarzen Heften nur erweitert wird. So fügt sich wenigstens als Prophylaxe, dass Jaspers den Dank an Heidegger rechtzeitig aus dem Vorwort zur *Philosophie* gestrichen hatte.¹⁷²

Wie auch immer: Für Prioritätsfragen war nach 1945, als der Existentialismus Sartres die Szene beherrschte,¹⁷³ kein Platz mehr. Hinsichtlich der Frankfurter Vorlesungen hatte sich der Blickwinkel ohnehin verschoben: Ab der zweiten Auflage (1956) lesen fast alle Rezensionen den Text vom Nachwort her, der Schlüsselbegriff lautet jetzt: »Innere Emigration«¹⁷⁴ – was ja nicht falsch ist.

Geschichte gemacht, wie es Niebuhr von *Vernunft und Existenz* erwartete,¹⁷⁵ hat keiner der beiden Texte. Das heißt, so genau wissen wir es nicht: Selbst offensichtliche Neuerungen Jaspers' wie die Einführung des Kommunikationsbegriffs in den philosophischen Diskurs der Moderne sind heute mit anderen Namen besetzt. Vielleicht schleifen sich solche Prärogative im Lauf der Zeit ab. Und da wirkungsgeschichtliches Bewusstsein mehr Sein als Bewusstsein ist,¹⁷⁶ sich zumindest nicht darin erschöpft, wer wann zitiert, könnte die Wirkungsgeschichte Jaspers' gerade in den Déjà-vus liegen, die sich einstellen, wo es »primär« gar nicht um Jaspers geht. Allerdings war sein Anspruch, dass solche Effekte nachhaltig nur bleiben, wenn sie rückwärts wirken, wenn wir in der Existenzphilosophie die Metaphysik der großen Philosophen wiedererkennen.

Aber Rezeptionsinteressen zu deklarieren, ist nicht Sache einer Edition. Es gibt ohnehin leichtere Aufgaben als die, Jaspers zu kommentieren. Von der Philosophie Nietzsches hat er das markante Bild eines Trümmerhaufens gezeichnet, »als ob eine Bergwand ge-

171 GA 49, 38; das Zitat aus der *Existenzphilosophie* unten S. 103. – Zum weiteren Kontext der Kritik Heideggers am existenzphilosophischen Existenzbegriff vgl. St. Hübsch: »Außerhalb aller Metaphysik und Existenzphilosophie«. Heidegger über den Leitbegriff der Existenz«, in: A. Hügli et al. (Hg.): *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext*, Heidelberg 2009, 211–228.

172 Der Text lautete in einer Version: »Martin Heidegger verdanke ich eine Kritik meiner ›Psychologie der Weltanschauungen‹. Er legte den Accent in einer Weise, dass ich den Weg des Weitergehens entschiedener einhielt. Sein eigenes Denken ermunterte mich durch das Faktum, dass der Fachgenosse in Befragung der Existenz philosophiert« (DLA Marbach, A: Jaspers).

173 Vgl. P. Baert: *The Existentialist Moment. The Rise of Sartre as Public Intellectual*, Cambridge 2015.

174 So noch der Rezensionstitel bei H. Sch. (Hans Schaarwächter) in *Der Mittag*, 25. Januar 1964.

175 *The New Republic*, 12. September 1955: »This book will make history.«

176 H.-G. Gadamer: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register. Gesammelte Werke* Bd. 2, Tübingen 1986, 247.

sprengt sei; die Steine, bereits mehr oder weniger behauen, weisen auf ein Ganzes. Aber das Bauwerk, um dessen willen gesprengt schien, ist nicht errichtet.«¹⁷⁷ Ein Trümmerhaufen ist Jaspers' Œuvre nicht – eher ein monumentaler Rohbau wie Gaudis *Sagrada Familia*. Einzelne Areale sind fertig. Dazwischen stehen Kräne und Gerüste.

Den Gerüsten entsprechen Theoriestücke, die Jaspers der Tradition entnimmt: die Subjekt-Objekt-Beziehung, (diverse) Begriffe von »Idee«, »Welt« oder »Dasein«, Hegels Kategorien des Ansichseins und Fürsichseins. Jaspers arbeitet *mit* diesen Unterscheidungen, nicht *an* ihnen; ihr operativer Sinn fordert geradezu, dass sie, nicht zuletzt durch eine gewisse Äußerlichkeit und Nonchalance der Anwendung, als Instrumente sichtbar bleiben, auf die das transzendierende Denken angewiesen ist und deren provisorischen Charakter es nicht abstreifen kann.

Als Baukräne dagegen muss man sich die zahlreichen Dispositionen, Einleitungen, autobiographischen Auskünfte vorstellen, die Jaspers' Texte flankieren. Ihre Funktion besteht darin, einzelne Passagen, Kapitel, z.T. ganze Bücher (Buchprojekte) zu verorten, aber so, dass sie prinzipiell auch an andere Stelle gehievt werden könnten. Entwicklungsgeschichtliche Schemata sind hier allenfalls heuristisch brauchbar, und im Zuge der systematischen Erschließung des Jaspers'schen Nachlasses wissen wir, je länger, je mehr, dass wir nicht genau wissen, was am Ende wohin gehört. »An sich unabschließbar« nannte Jaspers in einem Nekrolog zu Lebzeiten seine philosophische Arbeit.¹⁷⁸ Sie läuft auf keine fertige Kathedrale hinaus und auf kein Schloss, nicht einmal auf die Hütte daneben. Und es ist sicher kein Zufall, dass Jaspers schon früh im Werk Max Webers das Fragmentarische als Auszeichnung erkannte.¹⁷⁹

Also doch ein Trümmerhaufen? Nur, wenn man das Philosophieren in Verbindung bringt mit einer Metaphorik des Wohnens, der seit alters die Zweideutigkeit anhaftet, ausgerechnet im Systembau realisiere sich die Welthaftigkeit des Denkens.¹⁸⁰ Die Systeme sind inzwischen vom Tisch, zurückgeblieben ist die etwas blasse Idee einer »Architektonik«. Es hatte insofern eine gewisse Konsequenz, wenn Heidegger die Verhältnisse umkehrte:¹⁸¹ Erst kommt das Wohnen, dann das Bauen, aber damit war die Philosophie zugleich an einen primordialen, letztlich dichterischen Weltbezug verwiesen, dessen normative Implikationen – sozusagen die Hausordnung des Denkens – nicht mehr Gegenstand der Kritik sein konnten. Anders als Heidegger hat Jaspers die Metapher des Wohnens bereits in der *Psychologie der Weltanschauungen* aufgebrochen.

¹⁷⁷ Nietzsche, 9.

¹⁷⁸ »Nekrolog, von ihm selbst verfaßt« [1969], hier zit. nach: *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl-Jaspers-Gesellschaft* 2 (2015) 75–76, 76.

¹⁷⁹ Vgl. »Max Weber – eine Gedenkrede«, 416.

¹⁸⁰ Vgl. A. Beelmann: »Wohnen«, in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Hg. von R. Konersmann, Darmstadt 2011, 551–563, hier: 553–555.

¹⁸¹ Vgl. M. Heidegger: »Bauen Wohnen Denken« [1951], GA 7, 145–164.

In der Welt zu sein heißt nicht wohnen, sondern umbauen, und ein Philosophieren, das sich dieser Erfahrung stellt, widerspiegelt sie in der eigenen Unfertigkeit. Der Rohbau wird dann zur Chiffre eines Denkens, dem es nicht darum geht, sich im Leben einzurichten, sondern Prozesse »umwandelnder« Reflexion anzustoßen, in denen sich die Arbeit am Dasein – Dasein als mögliche Existenz – verbindet mit der Arbeit des Begriffs.

Diesem Spannungsbogen müsste, im Optativ zu reden, ein idealer Jaspers-Kommentar gerecht werden: Texte, Textstellen durch Querverweise und Interpretationsvorschläge so zu verbinden, mit Materialien aus dem Nachlass zu unterfüttern, dass die jeweilige Denkbewegung auf eine Weise sichtbar wird, die sie nicht zugleich sklerotisiert. Dass Jaspers noch bei der kongenialen Monographie von Dufrenne und Ricœur eben diesen Eindruck eines »Gerippes« hatte,¹⁸² mag ein entmutigendes Signal, aber vielleicht auch ein Indiz dafür sein, dass die offene Form fortlaufender Kommentierung, wie sie in der Gesamtausgabe versucht wird, seinem Philosophieren angemessener ist als die einer geschlossenen Darstellung.

Für Anregungen und Diskussionen, nicht zuletzt für viel Geduld, danke ich den Heidelberger Arbeitsstellenleitern Thomas Fuchs und Jens Halfwassen. Anton Hügli, Hans Saner, Kurt Salamun, Reinhard Schulz und Oliver Immel halfen mit zahlreichen Hinweisen und Verbesserungsvorschlägen. Dirk Fonfara und Georg Hartmann haben mir darüber hinaus großzügigst substantielle Ergebnisse ihrer Recherchen zugänglich gemacht. Aus den Debatten mit Bernd Weidmann, früher forciert durch gemeinsame Bürozeiten, habe ich viel gelernt. Seine Kritik und der Anspruch, Jaspers nicht den Vergleichsgültigkeiten einer zunftmäßigen Beschäftigung zu überlassen, sind mir wichtig – in Nähe und Distanz, die Kommunikation prägen. Florian Henri Besthorn vom Schwabe-Verlag danke ich, last not least, für seinen gelassenen Optimismus, Timetables rechtzeitig zu erfüllen.

Der Text- und Kommentarteil greift stellenweise auf Vorarbeiten von Ulrich Diehl zurück; Tolga Ratzsch und Lukas Iwer halfen bei der elektronischen Erfassung des Jaspers-Korpus. Daniel Vespermann hat Korrektur gelesen. Ihnen sei ebenso gedankt wie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Deutschen Literaturarchivs, besonders Ulrich von Bülow und Hildegard Dieke, des Heidelberger Universitätsarchivs, der Universitätsbibliothek Groningen, der Staatsbibliothek Berlin und des Archivs der Rhein-Neckar-Zeitung für ihre stets unbürokratische und kompetente Hilfe. Verbliebene Fehler gehen auf mein Konto.

Eirene van Seggelen und Ernst Piper danke ich für die Genehmigung, aus Briefen von Ernst Mayer und Klaus Piper an Jaspers zu zitieren.

¹⁸² Vgl. unten S. 168.

REFERENZTEXTE

Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, München 1960.

Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M., September 1937, Berlin ³1964.

»Lettre de M. Karl Jaspers«, in: Jean Wahl: *Existence humaine et transcendence*, Neuchâtel 1944, 138–142.

»Préface«, in: M. Dufrenne, P. Ricœur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Préface de Karl Jaspers*, Paris 1949, 7–8.

»Der sogenannte Existentialismus«, *Rhein-Neckar-Zeitung / Zonen-Ausgabe*, 24. Mai 1947, S. 6.

»Was ist Existentialismus?«, in: *Aneignung und Polemik*, 497–501.

»A Note on Existenzphilosophie and Existentialism«. Translated by E. A. Daechler and A. Taffs, in: *This is my Philosophy. Twenty of the World's Outstanding Thinkers reveal the Deepest Meanings they have found in Life*. Edited by W. Burnett, First Paperback Edition, New York 1967, 198–199.

AUSGABEN

Vernunft und Existenz

Erstausgabe

Vernunft und Existenz. Aula-Voordrachten der Rijksuniversiteit te Groningen No. 1, Groningen 1935.

Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, Bremen 1947 (= unveränderte 2. Auflage der Erstausgabe).

Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, Bremen (Storm) und München (Piper) 1949 (= unveränderte 3. Auflage der Erstausgabe).

Neuausgabe

Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, München 1973.

Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, München 1987 (13.–15. Tausend, = unveränderte 4. Auflage der Neuausgabe von 1973).

Existenzphilosophie

Erstausgabe

Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M. / September 1937, Berlin 1938.

Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M., September 1937. Zweite Auflage, vermehrt um ein Nachwort, Berlin 1956.

Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M., September 1937. Vierte unveränderte Auflage, Berlin 1974.

»Lettre de M. Karl Jaspers«

Erstveröffentlichung

»Lettre de M. Karl Jaspers«, *Bulletin de la Société française de philosophie* 37 (1937) 195–198.

»Préface«

Erstveröffentlichung

»Préface«, in: M. Dufrenne, P. Ricœur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Préface de Karl Jaspers*, Paris 1947, 7–8.»Préface«, in: M. Dufrenne, P. Ricœur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Préface de Karl Jaspers*, Paris 2000, 7–8.

Wiederabdruck

»Préface«, in: M. Dufrenne: *La vie, l'amour, la terre, Revue d'esthétique* 30 (1996) 55–56.

»Was ist Existentialismus?«

Erstveröffentlichung

»Heute hat das Wort: Prof. Karl Jaspers zum Thema: Was ist Existentialismus?«, *Schweizer Illustrierte Zeitung*, 2. Mai 1951, S. 15 und 26.

»A Note on Existenzphilosophie and Existentialism«

Erstveröffentlichung

»A Note on Existenzphilosophie and Existentialism«. Translated by E. A. Daechsler and A. Taffs, in: *This is my Philosophy. Twenty of the World's Outstanding Thinkers reveal the Deepest Meanings they have found in Life*. Edited by W. Burnett, London (Allen & Unwin) und New York (Harper & Row) 1957, 198–199.»A Note on Existenzphilosophie and Existentialism«. Translated by E. A. Daechsler and A. Taffs, in: *This is my Philosophy. Twenty of the World's Outstanding Thinkers reveal the Deepest Meanings they have found in Life*. Edited by W. Burnett, London ³1959, 198–199.

EDITORISCHE ZEICHEN, INDIZES UND ABKÜRZUNGEN

Editorische Zeichen

	Seitenwechsel
/	Zeilen-, Versfall
//	Absatz-, Strophenfall
⌈	Lemma
[...]	Auslassung durch den Herausgeber
[abc]	Einfügung durch den Herausgeber
◆	Verweis auf Textvarianten

Indizes

^{1, 2, ...}	Fuß- und Endnoten im Metatext
^{i, ii, ...}	Fußnoten im Original
^{a, b, ...}	Textkritische Anmerkungen
j	von Jaspers verwendete Ausgabe

Abkürzungen

a.M.	am Main
Anm.	Anmerkung
ao.	außerordentlicher
Bd., Bde.	Band, Bände
bes.	besonders
bzw.	beziehungsweise
ders.	derselbe
d.h.	das heißt
DLA	Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar
dt.	deutsch
EA	Erstausgabe
ebd.	ebenda
Einf.	Einfügung

em.	emeritus
et al.	et alii
EV	Erstveröffentlichung
f., ff.	folgende
FA	Familienarchiv
gestr.	gestrichen
hg., Hg.	herausgegeben, Herausgeber
hs.	handschriftlich
KJB	Karl-Jaspers-Bibliothek Oldenburg
KJG	Karl-Jaspers-Gesamtausgabe
ms.	maschinenschriftlich
NA	Neuausgabe
Nl.	Nachlass
Nr.	Nummer
o.	ordentlicher
o.D.	ohne Datum
PA	Personalakte
Prof.	Professor
Prom.	Promotion
RA	Referenzausgabe
REM	Reichserziehungsministerium
RSK	Reichsschrifttumskammer
S.	Seite
sc.	scilicet
sen.	senior
sh.	siehe
s.v.	sub voce
trad.	traduxit
u.a.	und andere, und anderenorts, unter anderem
UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
UB	Universitätsbibliothek
v.a.	vor allem
v. Chr.	vor Christus
Vdg.	Veränderung
vgl.	vergleiche
W.	Werk(e)
z.B.	zum Beispiel
zit.	zitiert
z.T.	zum Teil

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/1–26) kommen alle von Jaspers zu Lebzeiten publizierten Schriften zum Abdruck. Die zweite und dritte Abteilung (Nachlass: II/1–8; Briefe: III/1–9) 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 bei der Bearbeitung der entsprechenden Bände berücksichtigt, aber nicht als Manuskriptstufen eigens ausgewertet.

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). Das Register verzeichnet ausschließlich Personennamen innerhalb der edierten Texte.

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 die deutschsprachige Übersetzungsvorlage publiziert.

Seitenzahlen der Referenztexte sind als Marginalien wiedergegeben, End- oder Fußnoten der Referenztexte, seitenweise nummeriert, als Fußnoten. Interpunktion und Orthographie der Referenztexte bleiben erhalten, Sperrungen werden zur besseren Lesbarkeit in Kursivierungen umgewandelt, es sei denn, der Referenztext enthält unterschiedliche Arten von Hervorhebungen. Offensichtliche Druckfehler wurden stillschweigend korrigiert (»Verständnis« statt »Verständnis«); Textvarianten sind in einem gesonderten Apparat dargestellt bzw., bei inhaltlich signifikanten Abweichungen (»Selbstbewußtsein« statt »Weltbewußtsein«), im Stellenkommentar aufgeführt.

Erstmals veröffentlichte *Nachlasstexte* werden nach dem Original transkribiert, ihre Wiedergabe erfolgt zeichengetreu, inklusive Unterstreichungen, allerdings ohne Rücksicht auf Zeilen- und Seitenfall.

Die in den vorliegenden Band aufgenommenen Schriften sind chronologisch nach dem Datum ihrer Erstpublikation geordnet. Alle Zitate wurden anhand der von Jaspers benutzten Quellen ermittelt und überprüft, bibliographische Angaben, wo erforderlich, ergänzt und vereinheitlicht.

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, für häufiger zitierte Werkausgaben und Textsammlungen sind Siglen verwendet.

JASPERS

Werke

- Allgemeine Psychopathologie* [1913], dritte, vermehrte und verbesserte Auflage, Berlin 1923.
Allgemeine Psychopathologie [1946], achte, unveränderte Auflage, Berlin u.a. 1965.
Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, hg. von H. Saner, München 1968.
»Antwort«, in: *Karl Jaspers*, hg. von P. A. Schilpp, Stuttgart 1957, 750–852.
»Antwort an Sigrid Undset« [1945], in: *Philosophische Aufsätze*, 21–25.
»Das radikal Böse bei Kant« [1951], in: *Aneignung und Polemik*, 183–204.
Der philosophische Glaube [1948], München ⁵1963.
Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung [1962], KJG I/13, Basel 2016, 95–517.
Descartes und die Philosophie [1937], Berlin ⁴1966.
Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit [1958], München ⁵1962.
Die Frage der Entmythologisierung [mit R. Bultmann; 1954], München ²1954.
Die geistige Situation der Zeit [1931], sechster Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage, Berlin 1965.
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 ²1959.
Die Idee der Universität [1923], KJG I/21, Basel 2016, 1–68.
Die Idee der Universität [1946], KJG I/21, Basel 2016, 103–202.
»Die Schuldfrage« [1946], in: *Hoffnung und Sorge*, 67–149.
Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge [1950]. München ¹²1969.
»Elternhaus und Kindheit«, in: *Schicksal und Wille*, 39–108.

- »Freiheit und Autorität« [1951], in: *Philosophische Aufsätze*, 95–110.
Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965, München 1965.
- »Kants Ideenlehre« [1919], in: *Aneignung und Polemik*, 159–182.
- »Karl Jaspers – Ein Selbstporträt«, in: *Schicksal und Wille*, 15–38.
- »Kierkegaard« [1951], in: *Aneignung und Polemik*, 296–311.
- »Kierkegaard heute«, in: *Aneignung und Polemik*, 322–329.
- »Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag« [1955], in: *Aneignung und Polemik*, 312–321.
- »Max Weber. Eine Gedenkrede« [1921], in: *Aneignung und Polemik*, 409–423.
- »Max Weber. Politiker – Forscher – Philosoph« [1932], in: *Aneignung und Polemik*, 424–484.
- »Mein Weg zur Philosophie« [1951], in: *Rechenschaft und Ausblick*, 381–391.
- »Nachwort (1955) zu meiner ›Philosophie‹ (1931)«, in: *Philosophie I*, XV–LV.
Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens [1936], Berlin ³1950.
- »Nietzsche und das Christentum« [1946], in: *Aneignung und Polemik*, 331–388.
Philosophie I: Philosophische Weltorientierung [1932], Berlin u.a. ³1956.
Philosophie II: Existenzerhellung [1932], Berlin u.a. ³1956.
Philosophie III: Metaphysik [1932], Berlin u.a. ³1956.
- »Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Gespräch mit Heinz Zahrnt« [1963], in: *Provokationen*, 63–92.
Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M., Hamburg 1967.
Philosophische Autobiographie [1957], erweiterte NA 1977, München, Zürich ²1984.
Provokationen. Gespräche und Interviews, hg. von H. Saner, München 1969.
Psychologie der Weltanschauungen [1919], Berlin u.a. ⁵1960.
Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze [1951], München ²1958.
Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955.
- »Schellings Größe und sein Verhängnis« [1954], in: *Aneignung und Polemik*, 251–277.
Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften, hg. von H. Saner, München 1967.
Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin [1922], München 1957.
- »Tagebuch 1939–1942«, in: *Schicksal und Wille*, 143–163.
- »Über meine Philosophie« [1941, dt. 1951], in: *Rechenschaft und Ausblick*, 392–430.
Vernunft und Widernunft in unserer Zeit. Drei Gastvorlesungen, gehalten auf Einladung des Asta an der Universität Heidelberg 1950 [1950], München 1952.
- »Vom europäischen Geist« [1947], in: *Rechenschaft und Ausblick*, 275–311.
Vom Ursprung und Ziel der Geschichte [1949]. KJG I/10, Basel 2017.
Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band [1947], München ²1958.
- »Wahrheit und Wissenschaft« [1960], in: *Philosophische Aufsätze*, 62–77.
- »Was ist deutsch?«, in: *Hoffnung und Sorge*, 346–362.
- »Wesen und Wert der Wissenschaft«, *Eltheto* 92 (1938) 61–65.
- »Zu Nietzsches Nachtlid« [1950], in: *Aneignung und Polemik*, 402–408.

Nachlass

- Die Chiffren der Transzendenz* [1970], mit zwei Nachworten hg. von A. Hügli und H. Saner, Basel 2011.
- Die großen Philosophen. Nachlaß 1: Darstellungen und Fragmente*, hg. von H. Saner unter Mitarbeit von R. Bielander, München, Zürich 1981.
- Die großen Philosophen. Nachlaß 2: Fragmente, Anmerkungen, Inventar*, hg. von H. Saner unter Mitarbeit von R. Bielander, München, Zürich 1981.
- »Einsamkeit« [1915/16], in: *Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie*, hg. von H. Saner, München, Zürich 1996, 11–30.
- »Existenzphilosophie« [Selbstanzeige, 1937], in: KJG III/8.1, 127–128.
- »Lebensbeschreibung«, in: K. Jaspers, K. H. Bauer: *Briefwechsel 1945–1968*, hg. und erläutert von R. de Rosa, Berlin u.a. 1983, 1–7.
- Nachlaß zur philosophischen Logik*, hg. von H. Saner und M. Hänggi, München, Zürich 1991.
- Notizen zu Martin Heidegger* [1978], hg. von H. Saner, NA München, Zürich 1989.
- »Der sogenannte Existentialismus«, DLA, A: Jaspers.
- Grundsätze des Philosophierens. Einführung in philosophisches Leben*, DLA, A: Jaspers.
- »Kant, Vortrag bei der Heidelberger Kantfeier 1924«, DLA, A: Jaspers.
- »Nietzsche und Kierkegaard«, DLA, A: Jaspers.
- »Notizen zu Sartre«, DLA, A: Jaspers.
- »Sommer 1931. Vorlesung: Existenzphilosophie«, DLA, A: Jaspers.
- »Was ist Existentialismus?«, DLA, A: Jaspers.

Briefe

- H. Arendt, K. Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969* [1985], hg. von L. Köhler und H. Saner, München, Zürich 2001.
- M. Heidegger, K. Jaspers: *Briefwechsel 1920–1963* [1990], hg. von W. Biemel und H. Saner, München, Frankfurt a.M. 1992.
- K. Jaspers: *Ausgewählte Verlags- und Übersetzerkorrespondenzen*, KJG III/8.1, Basel 2018.
- K. Jaspers: *Korrespondenzen*. 3 Bde., hg. im Auftrag der Karl Jaspers-Stiftung von M. Bormuth u.a., Göttingen 2016.
- K. Jaspers an Erna Dugend, DLA, A: Jaspers [FA].
- K. Jaspers an Henriette Jaspers, DLA, A: Jaspers [FA].
- K. Jaspers an Karl Jaspers sen., DLA, A: Jaspers [FA].
- K. Jaspers an Ella Mayer, DLA, A: Jaspers.
- K. Jaspers an Ernst Mayer, DLA, A: Jaspers.
- Ernst Mayer an K. Jaspers, DLA, A: Jaspers.
- K. Jaspers an Emmanuel Mounier, DLA, A: Jaspers.
- Emmanuel Mounier an K. Jaspers, DLA, A: Jaspers.
- K. Jaspers an Hans Pollnow, DLA, A: Jaspers.
- Hans Pollnow an K. Jaspers, DLA, A: Jaspers.
- K. Jaspers an Maria Salditt, DLA, A: Jaspers.
- K. Jaspers an Gerardus van der Leeuw, UB Groningen.

ANDERE AUTOREN

Werkausgaben

René Descartes

AT *Ceuvres de Descartes*, hg. von Ch. Adam und P. Tannery, 12 Bde., Paris 1897–1913.

Immanuel Kant

AA *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen, jetzt Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.

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 1968ff.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

SW *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart, Augsburg 1856–1861.

Sören Kierkegaard

DSKE *Deutsche Sören Kierkegaard Edition*, hg. von N. J. Cappelörn u.a., Berlin 2005ff.

GW *Gesammelte Werke*, übersetzt und hg. von E. Hirsch u.a., Düsseldorf, Köln 1950–1969.

GW_J *Gesammelte Werke*, übersetzt und hg. von H. Gottsched und Chr. Schrempf, Jena 1909–1922.

SKS *Sören Kierkegaards Skrifter*, hg. von N. J. Cappelörn u.a., Kopenhagen 1997–2013.

T *Die Tagebücher*, ausgewählt, neugeordnet und übersetzt von H. Gerdes, Bd. I–V, Düsseldorf, Köln 1962–1974.

Friedrich Nietzsche

GOA_J *Werke*, Leipzig 1894–1911 [»Großoktavausgabe«].

KSA *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hg. von G. Colli und M. Montinari, München u.a. 1988.

KSB *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hg. von G. Colli und M. Montinari, München u.a. 2003.

Martin Heidegger

GA *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 1975ff.

Textsammlungen

- DK *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels, hg. von W. Kranz, 3 Bde., Zürich ⁶1951/52, Nachdruck 1990/1992.
- PG *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, hg. von J.-P. Migne, Paris 1857–1866.
- PL *Patrologiae cursus completus. Series latina*, hg. von J.-P. Migne, Paris 1844–1864.

Sekundärliteratur

- Kirkbright S. Kirkbright: *Karl Jaspers. A Biography. Navigations in Truth*, New Haven 2004.
- Leonhard *Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit*, hg. von J.-F. Leonhard, Heidelberg 1983.
- Rabanus *Primärbibliographie der Schriften Karl Jaspers'*. Im Auftrag der Karl Jaspers Stiftung auf der Grundlage der Bibliographie von Gisela Gefken und Karl Kunert völlig neu bearbeitet und hg. von Chr. Rabanus, Tübingen 2000.
- Saner H. Saner: *Karl Jaspers*, Reinbek bei Hamburg ¹²2005.

Lexika

- DWB *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, ND München 1984.
- HWbPh *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter u.a., Basel 1971–2007.

| Vernunft und Existenz

3

Fünf Vorlesungen¹

- 4 ♦ | Diese Vorlesungen über Vernunft und Existenz wurden im Frühjahr 1935² auf Einladung der Universität Groningen (Holland) als Aula-Voordrachten gehalten[.]

| INHALT

5

ERSTE VORLESUNG: Herkunft der gegenwärtigen philosophischen Situation (Die geschichtliche Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches)	7
---	---

ZWEITE BIS VIERTE VORLESUNG

Grundgedanken zur philosophischen Erhellung von Vernunft und Existenz

ZWEITE VORLESUNG: Das Umgreifende	42
DRITTE VORLESUNG: Wahrheit als Mittelbarkeit	71
VIERTE VORLESUNG: Vorrang und Grenzen vernünftigen Denkens	104
FÜNFTE VORLESUNG: Die Möglichkeiten gegenwärtigen Philosophierens	127

Anmerkungen³

*Herkunft der gegenwärtigen philosophischen Situation
(Die geschichtliche Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches)*

1. Geschichtliche Erinnerung. – Die gegenwärtige Situation	7
2. Kierkegaard und Nietzsche	12
Das Gemeinsame ihres Denkens: Die Infragestellung der Vernunft; Verdacht gegen den wissenschaftlichen Menschen; gegen das System das Sein als Ausgelegtsein; Maske; das Sein selbst; Redlichkeit; der zu ihnen gehörende Leser ⁴	
Die Wirklichkeit ihrer denkenden Existenz: Das Zeitalter; ihre Aufgabe; die Wahrnehmung der substantiellen Veränderung im Wesen des Menschen; die Modernität überwunden: 1. die grenzenlose Reflexion; 2. das Drängen an die Ursprünge; 3. der Halt in der Transzendenz. – Ihr Sein als Ausnahme	14
Die Weise ihres Selbstverständnisses: gegen die Verwechselbarkeit; ihr Selbstbewußtsein; ihr Bewußtsein des Mißratenseins, des Ausnahmeseins, der Einsamkeit; Vorsehung und Zufall; Taten; keine Prophetie. – Die Tat	29
3. Bedeutung der durch Kierkegaard und Nietzsche hervorgebrachten philosophischen Situation. ⁵ Zweideutigkeit beider. Das Verwirrende ihrer Wirkung. Die Aufgabe des Philosophierens im Verhalten zu ihnen. – Die Frage: was nun? – Die von uns aus der Situation herausgenommene Frage: Vernunft und Existenz	35

Das Vernünftige ist nicht denkbar ohne das Andere, das Nichtvernünftige; wie es auch in der Wirklichkeit nicht ohne das Andere vorkommt.⁶ Es fragt sich nur, in welcher Gestalt das Nichtvernünftige auftritt,⁷ wie es trotz allem bleibt, und wie es erfaßt wird.

Dem Philosophieren eignet das Streben: das Unvernünftige und Widervernünftige aufzufangen; es durch Vernunft zu formen, es in eine Weise der Vernunft zu verwandeln, ja es zuletzt als mit Vernunft identisch zu erweisen: alles Sein soll Ordnung und Gesetz werden.

Aber dagegen wendet sich der redliche Sinn oder der trotzige Wille. Sie anerkennen und behaupten das unüberwindliche Unvernünftige.

Dieses ist für das *Wissen* in dem Undurchschaubaren jedes Hier und Jetzt; in der Materie das, was von der vernünftigen Form nur umschlossen, nicht aufgezehrt wird; es ist in dem wirklichen Dasein, das so und nicht anders ist, das diesen von uns erfahrenen und nicht anderen Gesetzlichkeiten unterworfen ist; es ist in den Glaubensinhalten religiöser Offenbarung. Auch alles Philosophieren, das das Sein in reine Vernünftigkeit auflösen möchte, behält wider Willen das Unvernünftige, und sei dieses reduziert bis zu dem Rest einer indifferenten Materie, eines Urfaktums, eines Anstoßes, eines Zufalls.

Der Wissensmöglichkeiten bemächtigt sich der *Wille*. Ein Kampf entsteht für und wider Vernunft. Dem Drang zur Ruhe des Begreiflichen in der reinen durchsichtigen Vernunft steht gegenüber ein Drang, die Vernunft zu zerschlagen, sie nicht nur in ihre Grenzen zu weisen, sondern zu knechten. Man will sich unterwerfen einem unbegriffenen Übersinnlichen, das doch fordernd durch von Menschen gesprochene Sätze in der Welt auftritt;⁸ oder man will sich unterwerfen dem natürlichen Sosein der Triebe und Leidenschaften, der Unmittelbarkeit des nun einmal Gegenwärtigen. Aber diese Weisen des Drängens sind im dazu gehörenden Philosophieren doch übersetzt in ein Wissen vom Nichtvernünftigen: sich in das Unvernünftige, Widervernünftige, Übervernünftige zu stürzen, spricht sich als Wissen um es aus. Noch im radikalsten Trotz gegen die Vernunft bleibt ein Minimum von Vernünftigkeit.

9 | Zu zeigen, wie die in sich vieldeutige Scheidung von Vernunft und Nichtvernunft im Grunde jedes Denkens zur Erscheinung kommt, würde eine Darstellung der Philosophiegeschichte aus einem in ihr ständig gegenwärtigen Prinzip erfordern. Wir erinnern an wenige herausgegriffene Punkte:

Den *Griechen* war dieses Seinsproblem schon mythisch gegenwärtig. Die Klarheit der griechischen Götter hatte um sich als die Grenze ihres Wissens und Vermögens die erhabene Unbegreiflichkeit der *Moira*.⁹

◆ Die meisten der Philosophen berühren beiläufig, aber in gewichtiger Weise, das ihrer Vernunft nicht Zugängliche:

Sokrates hörte, wenn er handeln wollte, die abratende Stimme des unbegriffenen *Daimonion*.¹⁰

Plato kennt den Wahnsinn, der als Krankheit weniger ist als Vernunft, als gottgewirkt aber mehr: nur durch ihn kommen die Dichter, die Liebenden, die Philosophen zum Schauen des Seins.¹¹

Nach Aristoteles wird im Zusammenhang der menschlichen Dinge das Glückhaben zwar durch vernünftige Überlegung bewirkt, aber nicht nur: es tritt das Glück gegen die Berechnung und ohne sie ein. Für Aristoteles gibt es Menschen, die ein Prinzip haben, das besser ist als überlegende Vernunft; sie sind *Alogoi*: ihr Unternehmen scheint ihnen ohne und wider die Vernunft zu geraten.¹²

Diese Beispiele stehen neben der allgemeinen Form griechischen Denkens, das dem Sein den Schein entgegensetzt (Parmenides), dem Seienden das Leere (Demokrit), dem eigentlichen Sein das Nichtsein (Plato), der Form die Materie (Aristoteles).¹³

10 Auf dem Boden des *Christentums* entwickelt sich der Gegensatz von Vernunft und Nichtvernunft als Gegensatz von Vernunft und Glaube im Inneren des einzelnen Menschen: das der Vernunft nicht Zugängliche wird nicht | mehr nur als das Andere betrachtet, sondern es ist selbst die Offenbarkeit des Höheren. Im Betrachten der Welt gilt das Unvernünftige nicht mehr als dummer Zufall oder blinde Unordnung, oder als wunderliches, die Vernunft übertreffendes Prinzip, sondern allumgreifend als Vor-

sehung. Alle Grundgedanken des vernünftig nicht einsehbaren Glaubens können nur in vernunftwidrigen Antinomien ausgesprochen werden; jede vernünftige Eindeutigkeit der Glaubensinterpretation wird eine Häresie.¹⁴

In den *neueren Jahrhunderten* vollzog sich dagegen mit Descartes und allen, die ihm folgten, eine radikale Begründung der Vernunft auf sich selbst allein, wenigstens im philosophischen Erdenken des Seins, das der Einzelne für sich vollzieht. Während Descartes noch Gesellschaft, Staat und Kirche unangetastet ließ,¹⁵ entstand in der Folge die Haltung der Aufklärung: Mit dem, was ich gültig denke, und was ich empirisch forschend erkenne, kann ich die richtige Welteinrichtung erreichen. Das vernünftige Erkennen im Sinne von voraussetzungsloser Allgemeingültigkeit ist die zureichende Grundlage des menschlichen Lebens überhaupt. Gegen diese Vernunftphilosophie, ob sie nun als Rationalismus oder als Empirismus klassifiziert wird, geschah von Anfang an der Gegenschlag durch Männer, die, selbst durchaus im Besitz dieser Vernünftigkeit, zugleich deren Grenze und das Andere sahen, worauf es vor aller Vernunft ankommt und was diese selbst erst ermöglicht und bindet. Gegen Descartes steht Pascal; gegen Descartes, Hobbes, Grotius steht Vico; gegen Locke, Leibniz, Spinoza steht Bayle. ♦

Das Philosophieren des 17. und 18. Jahrhunderts scheint in dieser großen Antithese sich zu vollziehen. Aber die Denker standen unversöhnbar, die Gedanken sich abschließend einander gegenüber.

Es war im Unterschied von dieser Denkwelt der erstaunliche Versuch der Philosophen des *deutschen Idealismus*, die Versöhnung herbeizuführen, indem sie in der Vernunft selbst *mehr* als Vernunft sahen. Über alle bisherigen Möglichkeiten hinausgreifend hat die deutsche Philosophie in ihrer großen Zeit einen Vernunftbegriff entwickelt, der, historisch eigenständig, in Kant einen neuen Ausgang schuf, dann in einen phantastischen Bau durch Hegel sich verlor, aber auch ihn selbst schon wieder durchbrach in Fichte und Schelling. II ♦

Wir überblicken das Denken der Jahrtausende: Jederzeit scheint uns – wie auch immer das der Vernunft Andere auftritt – doch dies Unvernünftige im Gange des vernünftigen Begreifens entweder in Vernunft verwandelt, oder an seinem Ort als Grenze anerkannt, aber dann in seiner Auswirkung durch Vernunft selbst aufgefangen und begrenzt, oder als Quelle einer neuen besseren Vernünftigkeit erfahren und entfaltet.

Es ist, als ob im Grunde des Denkens dieser Zeiten noch in aller Unruhe die Ruhe der nie im Ganzen und radikal in Frage gestellten Vernunft liege. Alles Seinsbewußtsein gründete sich zuletzt doch in der Vernunft oder in Gott. Alle Infragestellungen sind noch umfängen von der fraglosen Selbstverständlichkeit; oder sie sind ganz individuelle, geschichtlich wirkungslose Durchbrüche, die ihr eigenes Selbstverständnis nicht erreichten. Alle Gegenwirkungen gegen die Vernünftigkeit sind nur wie

ein ferner Donner, der Gewitter ankündigt, die sich entladen können, aber es noch nicht tun.

12 So kann die große Geschichte der abendländischen Philosophie von Parmenides und Heraklit bis zu Hegel wie eine durchgehende und abgeschlossene Einheit erscheinen. Ihre großen Gestalten werden noch heute in der Überlieferung bewahrt und gegen den Zerfall des philosophischen Denkens als das wahre Heil der Philosophie wiedererweckt. | Seit einem Jahrhundert werden im Wechsel die Einzelnen zum Gegenstand besonderen Studiums und der Wiederherstellung ihrer Lehre. Man kennt die Gesamtheit der vergangenen Lehren, im Sinne der Lehrstücke, vielleicht besser als irgendeiner der früheren großen Philosophen sie kannte. Aber das Bewußtsein der Verwandlung in bloßes Wissen um Lehren und um Geschichte, der Loslösung vom Leben selbst und von der tatsächlich geglaubten Wahrheit hat diese Überlieferung, so großartig sie ist und soviel Befriedigung sie geschaffen hat und heute schafft, doch auch im letzten Sinn fragwürdig gemacht, wenn nämlich mit ihr die Wahrheit des Philosophierens schon ergriffen oder gar in ihr beschlossen sein soll.

Denn in der Wirklichkeit des abendländischen Menschen ist in aller Stille etwas Ungeheures geschehen: ein Zerfall aller Autoritäten, die radikale Enttäuschung eines übermütigen Vertrauens zur Vernunft, eine Auflösung der Bindungen, die alles, schlechthin alles möglich zu machen scheint. Das Operieren mit den alten Worten kann wie ein bloßer Schleier erscheinen, der die zum Ausbruch bereiten Kräfte des Chaos unserem ängstlichen Auge verdeckt, ohne andere Macht als die einer noch eine Zeitlang fortzusetzenden Täuschung. Das leidenschaftliche Beschwören dieser Worte und Lehren, wahrhaftig und gut gemeint, scheint ohne eigentliche Wirkung, ein ohnmächtiger Ruf zu bleiben. Philosophieren, das echt ist, müßte der neuen Wirklichkeit gewachsen sein und selbst in ihr stehen.¹⁶

13 Die gegenwärtige philosophische Situation wird durch die Tatsache bestimmt, daß zwei Philosophen, *Kierkegaard* und *Nietzsche*,¹⁷ die, zu ihren Lebzeiten nicht gerechnet, dann noch lange in der Philosophiegeschichte ohne Geltung blieben, in ihrer Bedeutung ständig wachsen. Während alle Philosophen nach Hegel ihnen gegenüber | immer mehr zurücktreten, stehen sie als die eigentlich großen Denker ihres Zeitalters heute im Grunde schon unbezweifelt da: ihre Wirkung wie die Gegnerschaft gegen sie beweisen es. Warum sind die beiden die nicht mehr ignorierbaren Philosophen unserer Zeit?

In der Situation sowohl des Philosophierens wie des wirklichen Lebens des Menschen treten Kierkegaard und Nietzsche auf wie der Ausdruck des Verhängnisses, das als solches damals noch niemand – außer in augenblicklichen, schnell wieder vergessenen Ahnungen – bemerkt, das aber in ihnen schon sich versteht.

Die Frage, was dieses Verhängnis eigentlich sei, ist heute noch offen; sie wird durch einen *Vergleich* der beiden Denker zwar nicht beantwortet, aber deutlicher und drin-

gender.^a Der Vergleich ist um so wichtiger, weil kein Einfluß von dem Einen zum Anderen gewesen sein kann;^b 18 und weil ihre Verschiedenheit das Gemeinsame um so eindrucksvoller macht. Denn ihre Verwandtschaft, auf deren Grund ihre Verschiedenheit in zweitrangiger Bedeutung gesehen werden kann, ist im Ganzen ihres Lebensweges und bis in Einzelheiten ihres Denkens so zwingend, daß die Notwendigkeit der geistigen Situation ihres Jahrhunderts ihr Wesen hervorgebracht zu haben scheint. Mit ihnen geschah ein Ruck des abendländischen Philosophierens, dessen endgültige Bedeutung noch nicht abzuschätzen ist.

Das ihnen Gemeinsame ist ihr *Denken* und ihr *Menschsein*, beides in unlösbarem Bezug auf den Augenblick dieses *Zeitalters* und von ihnen selbst so *verstanden*. Wir wollen ihr Gemeinsames daher vergegenwärtigen erstens in ihrem *Denken*, zweitens in der *Wirklichkeit ihrer denkenden Existenz*, drittens in der Weise ihres *Selbstverständnisses*.

| Ihr Denken schafft eine neue Atmosphäre. Sie gehen über alle vor ihnen noch selbstverständlichen Grenzen hinaus. Es ist als ob sie vor nichts mehr im Gedanken zurückschrecken. Alles Bestehende wird gleichsam verzehrt in einer schwindelerregenden Bewegung durch die Saugkraft: bei *Kierkegaard* eines außerweltlichen Christentums, das wie das Nichts ist und nur in Verneinung (dem Absurden, dem Märtyrersein) und im negativen Entschluß sich zeigt; bei *Nietzsche* eines Vakuums, aus dem mit verzweifelter Gewaltigkeit neues Sein sich gebären soll (die ewige Wiederkehr¹⁹ und die entsprechende Dogmatik Nietzsches).

Beide haben die *Vernunft* aus der Tiefe der Existenz heraus in Frage gestellt. Noch niemals ist der durchgehende Widerstand gegen die bloße Vernunft auf so hohem Niveau faktisch vollzogener Denkmöglichkeiten so radikal gewesen. Diese Infragestellung ist nirgends Vernunftfeindschaft – beide suchen vielmehr alle Weisen der Vernünftigkeit sich grenzenlos anzueignen; sie ist nicht Gefühlsphilosophie – denn beide drängen unablässig zum Begriff als Ausdruck; sie ist erst recht nicht dogmatischer Skeptizismus – vielmehr geht ihr gesamtes Denken auf die eigentliche Wahrheit.

In geistig großartiger, den Ernst des Philosophierens ein Leben lang durchführender Gestalt bringen sie nicht einige Lehren, nicht eine Grundposition, nicht ein Welt-

^a | Für die Aneignung beider ist es von Bedeutung, sie gleichzeitig zu studieren, damit sie sich gegenseitig interpretieren. Was ihnen gemeinsam ist, ist das Wesentliche: die Rückkehr zur Existenz des Menschen in dieser gegenwärtigen, abendländischen Situation.

^b Für den dreißig Jahre älteren Kierkegaard war der Einfluß nicht möglich, weil er schon 1855 gestorben ist; für Nietzsche nicht, weil er keine Zeile der damals schon vorhandenen deutschen Übersetzungen je zu Gesicht bekommen hat. Es ist erregend zu sehen, wie Nietzsche im letzten Jahr 1888, von Brandes auf den Namen aufmerksam gemacht, plant, sich bei seiner nächsten Reise nach Deutschland »mit dem psychologischen Problem Kierkegaard zu beschäftigen« (an Brandes 19. 2. 88); es ist nicht mehr dazu gekommen, daß Nietzsche sich mit seinem einzigen Verwandten hätte auseinandersetzen können.

bild, sondern eine neue *denkende Gesamthaltung* des Menschen im Medium unendlicher Reflexion, die sich bewußt ist, als Reflexion keinen Boden gewinnen zu können. Kein Einzelnes kennzeichnet ihr Wesen, keine bestimmte Lehre oder Forderung ist als einzelne und feststehende aus ihnen zu entnehmen.

15 Aus dem Bewußtsein ihrer Wahrheit ist beiden die Wahrheit in der naiveren Gestaltung²⁰ *wissenschaftlichen* | Wissens verdächtig. Sie bezweifeln nicht die methodische Richtigkeit wissenschaftlicher Einsicht. Aber *Kierkegaard* wundert sich angesichts der gelehrten Professoren: sie leben zumeist hin und sterben in der Einbildung, daß es so fortgehe und, wenn es ihnen vergönnt würde, länger zu leben, daß sie in einem fortgesetzten direkten Steigen immer mehr und mehr begreifen würden; sie erleben nicht die Reife, für die ein kritischer Punkt kommt, wo es umschlägt, wo es gilt, von nun an in steigendem Begreifen mehr und mehr zu begreifen, daß da etwas ist, das man nicht begreifen kann.ⁱ ²¹ Er meint, es sei die furchtbarste Weise zu leben: die ganze Welt zu bezaubern durch seine Entdeckungen und seine Geistreichheit, die ganze Natur zu erklären und sich selbst nicht zu verstehen.ⁱⁱ ²² *Nietzsche* ist unerschöpflich in der zersetzenden Analyse der Typen der Gelehrten, die keinen eigentlichen Sinn ihres Tuns haben, nicht sie selbst sein können und doch mit ihrem am Ende nichtigen Wissen das Sein selbst zu fassen meinen.

Die Infragestellung jeder sich in sich schließenden Vernünftigkeit als Mittelbarkeit der Wahrheit im Ganzen macht beide zu radikalen Gegnern des »Systems«, d.h. der Gestalt der Philosophie, die sie in den Jahrtausenden hatte, und die im deutschen Idealismus zu ihrem letzten Glanz führte. Das System ist ihnen Ablenkung von der Wirklichkeit, darum Lüge und Täuschung. *Kierkegaard* begreift, daß das Dasein ein System für Gott, aber nicht für einen existierenden Geist sein kann; System und Abgeschlossenheit entsprechen einander, aber Dasein ist gerade das Entgegengesetzte.ⁱⁱⁱ ²³ Der Philosoph des Systems ist als Mensch wie einer, der ein Schloß baut, aber im Schuppen nebenan wohnt: dieses phantastische Wesen lebt nicht selbst in dem, was es denkt – aber eines Mannes Gedanken müssen der Bau sein, in dem er wohnt, sonst ist es verkehrt.^{iv} ²⁴ Die Grundfrage der Philosophie, was sie selbst und was Wis|senschaft sei, wird neu und unerbittlich gestellt. *Nietzsche* will besser zweifeln als Descartes^v,²⁵ sieht in He-

16

i Tag. II, 87, (Tagebücher, [ü]bersetzt von Th. Haecker, 2 Bde[.], Innsbruck 1923).

ii Tag. I, 303.

◆ iii VI, 202, (*Kierkegaard*, Gesammelte Werke, 12 Bde[.], Jena, Diederichs. Ich zitiere nach der ersten Auflage).

◆ iv B. d. R., 128ff., (*Kierkegaard*, Buch des Richters. Aus seinen Tagebüchern ausgewählt von H. Gottsched, Jena 1905).

v 14, 5 (*Nietzsches Werke*, Großoktav-Ausgabe in 16 Bänden).

gels scheidendem Versuch, Vernunft in die Entwicklung zu bringen, gotische Himmelsstürmerei.^{i 26} Der Wille zum System ist ihm ein Mangel an Rechtschaffenheit.^{ii 27}

Was nun aber eigentlich Wissen sei, wird von beiden auf dieselbe Weise ausgesprochen. Es ist ihnen nichts als *Auslegung*. Sie verstehen auch ihr eigenes Denken als Auslegen.

Die Auslegung aber findet kein Ende. Das Dasein ist für *Nietzsche* unendlicher Auslegungen fähig. Was geschehen und getan ist, ist für *Kierkegaard* immer noch einem neuen Verstehen zugänglich: wie es ausgelegt wird, wird es eine neue Wirklichkeit, die noch verborgen war; das Leben in der Zeitlichkeit kann daher dem Menschen niemals recht verständlich werden, kein Mensch kann absolut sein Bewußtsein durchdringen.²⁸

Beide verwenden das Gleichnis der Auslegung für das Wissen vom Sein aber auch so, als ob das Sein im Auslegen des Auslegens entziffert würde. *Nietzsche* will den Grundtext homo natura von Übermalungen befreien und in seiner Wirklichkeit lesen.^{iii 29} *Kierkegaard* gibt seinen Schriften keine andere Bedeutung, als daß sie die Urschriften³⁰ der individuellen, humanen Existenzverhältnisse wieder lesen wollen.^{iv 31}

Mit diesem Grundgedanken hängt es zusammen, daß beide – die offensten und unbekümmertsten Denker – für *Verborgenheit* und Maske eine verführende Bereitschaft haben. Maske gehört ihnen notwendig zum Wahrsein. *Indirekte Mitteilung* wird ihnen die einzige Form der Mitteilung eigentlicher Wahrheit; und indirekte Mitteilung gehört als Ausdruck zur Unentschiedenheit dieser Wahrheit im Zeitdasein, in dem sie im Werden aus dem Ursprung jeder Existenz noch ergriffen werden muß.³²

| Beide stoßen zwar in ihren Gedankengängen auf den Grund, der im Menschen das Sein selbst wäre: *Kierkegaard* stellt gegen die Philosophie, die von Parmenides über Descartes bis Hegel sagt: Das Denken ist das Sein, den Satz: Wie du glaubst, so bist du, das Glauben ist das Sein.^{v 33} *Nietzsche* erblickt den Willen zur Macht.³⁴ Aber Glaube wie Wille zur Macht sind bloße signa,³⁵ ihrerseits nicht geradezu zeigend, was gemeint ist, sondern selbst wieder einer grenzenlosen Ausdeutung fähig.

Beiden ist dabei der entscheidende Antrieb die *Redlichkeit*. Dieses Wort ist ihnen gemeinsam der Ausdruck der letzten Tugend, der sie sich unterwerfen. Sie bleibt ihnen das Minimum an Unbedingtheit, die im verwirrenden Fraglichwerden aller Gehalte noch möglich ist. Aber sie wird ihnen auch die schwindelerregende Forderung einer sich selbst noch in Frage stellenden Wahrhaftigkeit, die das Gegenteil ist von der billigen Gewaltsamkeit, die das Wahre eindeutig in barbarischer Fraglosigkeit zu besitzen meint.³⁶

i 13, 89.

ii 8, 64.

iii 7, 190.

iv VII, 304.

v VIII, 91.

Man kann fragen, ob in solchem Denken denn überhaupt noch etwas gesagt wird. In der Tat sind Kierkegaard und Nietzsche sich bewußt, daß das Verständnis ihres Denkens nicht schon dem Menschen als Menschen, der nur denkt, zugänglich ist. Es kommt darauf an, *wer es ist, der versteht*.

Sie wenden sich an den *Einzelnen*, der von sich aus mitbringen und hervorbringen muß, was sie nur indirekt sagen können. Für Kierkegaard gilt das von ihm zitierte Wort Lichtenbergs: Solche Werke sind Spiegel: wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apostel heraussehen.^{i 37} Ihn zu verstehen, nennt Nietzsche eine Auszeichnung, die man sich verdient haben muß.^{ii 38} Er erklärt es für unmöglich, dort Wahrheit zu lehren, wo die Denkweise niedrig ist.^{iii 39} Beide suchen die zu ihnen gehörenden Leser.

18 | Die Weise des so gekennzeichneten Denkens ist begründet in der *Existenz* Kierkegaards und Nietzsches, sofern diese in einer ihnen eigentümlichen Weise zu dem gegenwärtigen *Zeitalter* gehört. Daß ihnen kein einzelner Gedanke, kein System, keine Forderung für sich entscheidend ist, folgt daraus, daß beide Denker nicht mehr ein Zeitalter auf seinen Gipfel bringen, daß sie *keine Welt* erbauen und nicht eine vergehende Welt noch einmal *im Bilde* schaffen. Sie fühlen sich nicht als positiver Ausdruck ihres Zeitalters; sie drücken vielmehr *negativ* durch ihr Sein aus, was es ist: das von ihnen schlechthin verworfene, im Verfall durchschaute Zeitalter. Ihre Aufgabe scheint zu sein, die *Erfahrung dieses Zeitalters* im eigenen Wesen *zu Ende* zu vollziehen, seine Wirklichkeit selbst vollkommen zu sein, um sie zu überwinden. Es gelingt ihnen zunächst ungewollt, dann bewußt dadurch, daß sie nicht Repräsentanten ihrer Zeit, sondern die Anstoß und Ärgernis erweckende *Ausnahme* sind.⁴⁰ Das ist näher zu sehen.

Beide werden ihrer *Aufgabe* schon am Ende ihrer Jugend, wenn auch noch unbestimmt, bewußt. Eine den ganzen Menschen ergreifende, stille, oft nicht mehr bewußte, dann durch sie selbst wieder erzwungene *Entscheidung* treibt sie in die radikalste *Einsamkeit*. Ohne Amt, ohne Ehe, ohne tätige Wirksamkeit im Dasein scheinen sie doch als große *Realisten* mit der eigentlichen, in der Tiefe geschehenden Wirklichkeit Fühlung zu haben.

Diese Wirklichkeit treffen sie in ihrer Grunderfahrung des Zeitalters als des *Ruins*: im Rückblick auf die Jahrtausende bis an den Anfang des Griechentums spüren sie das Ende dieser ganzen Geschichte; am Wendepunkt machen sie aufmerksam auf den Augenblick, ohne Sinn und Weg der Geschichte im Ganzen überblicken zu wollen.

i IV, 8.

ii 15, 54.

iii 14, 60.

Man hat dieses Zeitalter wirtschaftlich, technisch, historisch-politisch, soziologisch verstehen wollen. Kierkegaard | und Nietzsche dagegen meinen einen gleichsam *substantiellen* Vorgang im Wesen des *Menschen* selbst wahrzunehmen. 19

Kierkegaard sieht die gesamte Christenheit, wie sie heute wirklich ist, als eine ungeheure Täuschung, in der Gott zum Narren gehalten werde. Dieses Christentum habe nichts zu tun mit dem Christentum des Neuen Testaments. Es gibt nur zwei Wege: entweder durch Kunstgriffe die Täuschung aufrechterhalten und den Zustand verdecken – dann wird alles zu nichts; oder redlich die Jämmerlichkeit eingestehen, daß gegenwärtig in Wahrheit kein einziges Individuum mehr geboren wird, das zu einem Christen im Sinne des Neuen Testaments taugte, daß niemand von uns dazu taugt, sondern eine fromme Abschwächung des Christentums lebt; bei diesem Eingeständnis wird sich zeigen, ob in dieser Redlichkeit etwas Wahres ist, ob das den Beifall der Vorsehung hat; wo nicht, so muß wiederum alles brechen, damit in diesem Schrecknis wieder Individuen entstehen, die das Christentum des Neuen Testaments tragen können.^{i 41}

Nietzsche faßt den geschichtlichen Tatbestand der Zeit in das eine Wort: Gott ist tot.⁴²

Beiden gemeinsam ist also eine geschichtliche Aussage über die Zeit in ihrem substantiellen Grunde. Sie erblicken das *Nichts* als bevorstehend, beide noch mit dem Wissen um die Substanz des Verlorenen, beide mit der Haltung: *nicht das Nichts zu wollen*. Wenn *Kierkegaard* die Wahrheit oder die Möglichkeit der Wahrheit des Christentums voraussetzt, *Nietzsche* dagegen die Gottlosigkeit nicht nur als Verlust feststellt, sondern gerade als die größte Chance ergreift, so ist ihnen doch gemeinsam der Wille zur Substanz des Seins, zu Rang und Wert des Menschen. Sie machen keine politischen Reformprogramme, überhaupt keine Programme, richten sich nicht auf etwas Einzelnes, sondern wollen durch ihr Denken bewirken, daß etwas geschehe, was sie in keiner Bestimmtheit voraussehen. Für *Nietzsche* ist diese Unbestimmtheit seine »große Politik« auf lange Sicht,⁴³ für *Kierkegaard* das Christwerden in neuer Gestalt der Gleichgültigkeit allen Weltseins. Beide sind angesichts des Zeitalters ergriffen von dem Gedanken: was aus dem Menschen wird. – 20

Sie sind *selbst die Modernität* in einer sich *überschlagenden* Gestalt; sie haben sich scheiternd überwunden, weil sie sie bis zum Ende durchgelebt haben. Wie aber beide das Zeitalter in seiner Not nicht passiv, sondern selbsttuend erfahren dadurch, daß sie ganz tun, was die meisten nur halb mit sich geschehen lassen, das sehen wir erstens an ihrer *grenzenlosen Reflexion*, dann im Gegenstoß dazu als ihr Drängen an die *Ursprünge*, und schließlich in der Weise, wie sie ins Bodenlose sinkend den *Halt in der Transzendenz* ergreifen. – ♦

i Chr. 132–140, (Kierkegaards Angriff auf die Christenheit. Agitatorische Schriften und Aufsätze 1851–1855. Stuttgart 1896).

Das Zeitalter der *Reflexion* ist seit Fichte charakterisiert worden als das Rasonieren ohne Bindung, als das Zersetzen aller Autorität, als das Preisgeben der Gehalte, die dem Denken Maß, Ziel und Sinn geben, so daß es nunmehr ohne Hemmung als das beliebige Spiel des Intellekts die Welt mit Lärm und Staub erfüllt.

Kierkegaard und *Nietzsche* aber gehen nicht gegen die Reflexion an, um sie zu vernichten, sondern um sie zu überwinden dadurch, daß sie sie selbst grenzenlos vollziehen und beherrschen. Der Mensch kann nicht, ohne sich selbst zu verlieren, zurückgehen in eine reflexionslose Unmittelbarkeit, sondern er kann den Weg nur zu Ende gehen, um, statt der Reflexion zu verfallen, vielmehr in ihrem Medium auf den Grund seiner selbst zu kommen.

Ihre »unendliche Reflexion« hat daher einen zweifachen Charakter. Sie kann ebensowohl der völlige Ruin werden, wie sie Bedingung echter Existenz ist. Beide sprechen es aus, *Kierkegaard* am deutlichsten:

- 21 | Die Reflexion ist nicht in sich zu erschöpfen, nicht durch sich selbst aufzuhalten. Sie ist treulos, denn sie verhindert jede Entscheidung; sie ist nie fertig und kann am Ende »dialektisches Geschwätz«ⁱ 44 werden: so heißt sie ihm auch das Gift der Reflexion.⁴⁵ Daß sie aber möglich, ja notwendig ist, liegt selbst in der grenzenlosen Vieldeutigkeit allen Daseins und Tuns für uns begründet: alles kann der Reflexion immer auch noch etwas Anderes bedeuten. Diese Situation vermag einerseits die Sophistik des Daseins und vermag der existenzlose Ästhetiker, der alles nur immer auf neue Weise interessant genießen will,⁴⁶ zu nutzen: wenn er einen noch so entscheidenden Schritt tut, so behält er sich doch die Möglichkeit vor, die Sache so zu deuten, daß mit einem Schlage alles verändert ist.ⁱⁱ 47 Diese Situation ist aber andererseits wahrhaft zu ergreifen
- ◆ mit dem Wissen darum, daß wir, sofern wir redlich sind, in dem »Meere von Reflexion« leben, »wo keiner einem einfach zurufen kann, wo alle Seemarken dialektisch sind.«ⁱⁱⁱ 48

Ohne die unendliche Reflexion würden wir in die Ruhe eines Festen, das als Bestand in der Welt absolut wäre, geraten, d.h. *abergläubisch* werden. Eine Atmosphäre der Unfreiheit entsteht mit solcher Fixierung. Die unendliche Reflexion ist daher gerade durch ihre grenzenlos bewegende Dialektik Bedingung der *Freiheit*. Sie sprengt jedes Gefängnis des Endlichen. Erst in ihrem Medium kann etwa aus der unmittelbaren Leidenschaft, die als fraglose noch unfrei ist, die unendliche Leidenschaft werden, in der die unmittelbare durch die Frage hindurch festgehalten und eigentlich treu wird als frei ergriffene.

◆ i [IV], 244.

ii II, 10.

◆ iii Zitiert nach: Emanuel *Hirsch*, *Kierkegaardstudien*. Gütersloh 1933, 2 Bde[.], I, 298.

Damit aber diese Freiheit nicht in leerer Reflexion zu Nichts wird, sondern sich erfüllt, muß die unendliche Reflexion »stranden«.^{i 49} Dann erst geht sie von Etwas aus oder erschöpft sich selbst in der Entscheidung von Entschluß und Glauben. So unwahr das willkürliche und gewaltsame | Anhalten der Reflexion ist, so wahr der Grund, aus dem sie selbst beherrscht wird durch ein der Existenz Entgegenkommendes, worin diese sich erst geschenkt wird, so daß sie der unendlichen Reflexion, indem sie sich ihr ganz überliefert, auch ganz Herr ist. 22

Die Reflexion, die ebenso zum Nichts zersetzen, wie Bedingung der Existenz werden kann, ist von Kierkegaard und Nietzsche als solche übereinstimmend bezeichnet. Aus ihr haben sie ihr in den Werken mitgeteiltes Denken in einem fast unübersehbaren Reichtum vollzogen. Dieses Denken ist daher seinem Sinn nach Möglichkeit: das »Stranden« kann darin angezeigt und ermöglicht, aber nicht schon getan werden.

So sind beide in ihrem Denken sich ihres Wissens auch um die *Möglichkeiten* des Menschen bewußt, dessen, was sie nicht selbst schon sind, wenn sie es denken. Bewußt in der Möglichkeit wissen – ein Analogon des Dichtens⁵⁰ – ist nicht unwahr, sondern erweckende und infragestellende Reflexion. Möglichkeit ist die Form des Wissendürfens von dem, was ich nicht schon bin, und die Vorbereitung des Seins selbst.

Kierkegaard nennt sein Verfahren des öfteren eine »experimentierende Psychologie«⁵¹, Nietzsche sein Denken »versucherisch«.⁵²

Darum lassen sie, was *sie selbst* sind, und was sie zuletzt denken, gern bis zur Unkenntlichkeit *verhüllt* und in der Erscheinung bis zur Unfaßbarkeit zusammensinken. Kierkegaards Pseudonym schreibt: »Das Etwas ..., das ich bin, das ist gerade ein Nichts«; es gewährt ihm eine hohe Befriedigung, seine »Existenz auf dem kritischen Nullpunkt zu halten, ... zwischen Etwas und Nichts, als ein bloßes *Vielleicht*«.ii 53 Und Nietzsche nennt sich gern einen »Philosophen des gefährlichen *Vielleicht*«.iii 54

Reflexion ist beiden insbesondere Selbstreflexion. Sich | selbst verstehen ist ihnen der Weg der Wahrheit. Aber sie erfahren beide, wie auf diesem Wege die eigene Substanz verschwinden, das freie, schaffende Selbstverständnis durch ein unfreies Sichdrehen um das eigene empirische Dasein ersetzt werden kann. Kierkegaard kennt das Entsetzliche, wenn alles »vor einem krankhaften Grübeln über die eigene jämmerliche Geschichte verschwindet«! Er sucht den Weg »zwischen diesem Verzehren seiner selbst unter Betrachtungen, als wäre man der einzige Mensch, der jemals gewesen ist, und – einem ärmlichen Trost über ein allgemeines menschliches commune naufragium«.[.]iv 55 ♦

i IV, 244.

ii IV, 247.

iii 7, II.

iv Tag. I, 92.

Er kennt die »unglückliche Relativität in allem, die unendlichen Fragen darüber, was ich bin.«^{i 56} Nietzsche aber spricht es aus:

»Zwischen hundert Spiegeln
vor dir selber falsch ...
in eignen Stricken gewürzt
Selbstkenner!
Selbsthenker! ...
Zwischen zwei Nichtse
eingekrümmt,
ein Fragezeichen« ...^{ii 57}

Das Zeitalter, sich in der Vielfachheit seines Reflektierens und rationalisierenden Sprechens selbst nicht mehr zurechtfindend, drängt aus der Reflexion zu den *Ursprüngen*. Kierkegaard und Nietzsche scheinen auch hier vorwegzunehmen; erst spätere Generationen suchten allgemein das Ursprüngliche in der *Sprachlichkeit*, im ästhetischen *Reiz* des unmittelbar Schlagenden, in der allgemeinen *Simplizität*, im unreflektierten *Erleben*, im Dasein der *nächsten Dinge*. Dem scheinen schon Kierkegaard und Nietzsche zu dienen:

Beide leben bewußt mit leidenschaftlicher Liebe am Quell menschlicher Mitteilungsmöglichkeiten:

24 | Sie sind *sprachschöpferisch* in dem Maße, daß ihre Werke zu den Gipfeln des Schrifttums ihres Volkes gehören; und sie sind sich dessen bewußt. Sie sind es in der hinreißenden Weise, die sie zu den gelesensten Schriftstellern macht, obgleich ihr Gehalt von gleichem Gewicht, ihr echtes Verständnis von gleicher Schwere ist wie die irgendeines der großen Philosophen. Aber beide kennen auch schon die Verselbständigung des Sprachlichen und verachten das Literatentum.

Sie sind bis zum Rausch von der *Musik* ergriffen; aber beide warnen vor der Verführung durch die Musik und gehören mit Plato und Augustin zu ihren existentiellen Verdächtigeren.⁵⁸

Sie erreichen überall Formeln von schlagender *Einfachheit*; aber beide sind voll Sorge vor der *Simplizität*, welche, um der Schwäche und dem Durchschnitt einen obzwar trügerischen Boden zu geben, die geistlose platte Vereinfachung an die Stelle setzt der wahren Einfachheit, welche nur als Ergebnis des verwickeltesten Bildungsprozesses ohne rationale Eindeutigkeit wie das Sein selbst offenbar wird. Sie warnen, wie nie vor ihnen es Denker taten, ihre Sätze, die so apodiktisch dastehen, einfach hinzunehmen.

Sie gehen in der Tat den radikalsten Weg zu dem Ursprung, aber so, daß ihnen die dialektische Bewegung nirgends aufhört. Der Ernst wird weder aufgehoben in der Il-

i Tag. I, 88.

ii 8, 422, 424.

lusion dogmatischer Festigkeit eines vermeinten Ursprungs noch dadurch, daß Sprache, ästhetischer Reiz, Simplizität zum Zweck werden. –

Beide gehen einen Weg, der ihnen nicht auszuhalten ist ohne einen transzendenten Halt; denn sie reflektieren nicht wie die durchschnittliche Modernität mit der selbstverständlichen Grenze der vitalen Bedürfnisse und Interessen. Sie, denen es um alles oder nichts geht, wagen die Grenzenlosigkeit. Aber dies vermögen sie nur, weil sie von Anfang an wurzeln in dem, was ihnen zugleich verborgen ist: beide sprechen 25 in ihrer Jugend von dem *unbekannten Gott*. Kierkegaard schrieb noch mit 25 Jahren: »Ungeachtet ich noch weit davon entfernt bin, mich innerlich selbst zu verstehen, habe ich ... den unbekanntem Gott verehrt.«^{i 59} Und Nietzsche schuf mit 20 Jahren sein erstes unvergeßliches Gedicht: »Dem unbekanntem Gott«,^{ii 60} das schließt:

[>]Ich will dich kennen, Unbekannter,
Du tief in meine Seele Greifender,
Mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
Du Unfaßbarer, mir Verwandter!
Ich will dich kennen, selbst dir dienen.«

Niemals können sie im Endlichen und Begriffenen, darum Nichtigen bleiben, weil sie 26 grenzenlos reflektieren, aber in der Reflexion selbst können sie ebensowenig aushalten. Gerade weil er ganz durchreflektiert sei, meint Kierkegaard: »Verläßt mich das religiöse Verständnis meiner selbst, so ist mir zumute wie einem Insekten zumute sein muß, mit dem die Kinder spielen: so unbarmherzig scheint mir das Dasein mit mir umzugehen.«^{iii 61} In der furchtbaren Einsamkeit, von schlechthin niemandem verstanden, mit keinem Menschen wahrhaft verbunden, ruft er Gott an: »Gott im Himmel, wenn da doch nicht ein Innerstes wäre in einem Menschen, wo all dieses vergessen sein kann ... wer könnte es aushalten!«^{iv 62}

Jederzeit ist sich Nietzsche bewußt, auf dem Meer des Unendlichen sich zu bewegen, das Land für immer preisgegeben zu haben. Er weiß, daß es etwa für Dante und Spinoza noch gar nicht gab, was er als seine Einsamkeit kennt: sie hatten irgendwie einen Gott zur Gesellschaft.^{v 63} Aber Nietzsche, zunichte werdend in seiner Einsamkeit, ohne Menschen und ohne den alten Gott, sieht Zarathustra und | denkt die ewige Wiederkehr, diesen Gedanken, der ihn ebenso erschauern läßt wie beglückt. Ständig lebt er wie ein zu Tode Verwundeter. An seinen Problemen leidet er. Sein Denken ist ein Sichaufraffen: »Wenn ich nur den Mut hätte, alles zu denken, was ich weiß.«^{vi 64} Aber

i Tag. I, 35.

ii Jugendschriften, München 1923, 209.

iii IV, 332.

iv Tag. I, 259.

v An Overbeck 2. 7. 85.

vi An Overbeck 12. 2. 87.

in dem grenzenlosen Reflektieren werden ihm doch die ihn so tief befriedigenden, in der Tat transzendenten Gehalte offenbar.

Beide also tun einen Sprung zur Transzendenz, aber zu einem Sein der Transzendenz, wohin ihnen in Wahrheit wohl niemand folgt: Kierkegaard zum Christentum, aufgefaßt als absurde Paradoxie, als der negative Entschluß des völligen Weltverzichts und als notwendiges Märtyrersein, Nietzsche zur ewigen Wiederkehr und zum Übermenschen.

Daher kann uns gerade bei jenen Gedanken Nietzsches, die für ihn selbst die tiefsten sind, eine Leere überfallen, bei Kierkegaards Glauben eine unheimliche Fremdheit beschleichen. In den Symbolen von Nietzsches Religion, mit seinem Willen zur Immanenz – außer dem ewigen Kreislauf der Dinge: der Wille zur Macht; das Ja zum Sein; die Lust: will tiefe, tiefe Ewigkeit⁶⁵ – ist kein transzendenter Gehalt mehr, wenn man sie unmittelbar hinnimmt. Nur auf Umwegen und mit Mühe ist aus diesen Symbolen ein wesentlicher Gehalt interpretierend zu vergegenwärtigen. Bei Kierkegaard, der die tiefen Formeln der Theologie neu beseelte, kann es wie die unerhörte Kunst eines vielleicht Ungläubigen erscheinen, sich zum Glauben zu zwingen.

27 Gerade bei der scheinbar völligen Wesensverschiedenheit der christlichen Gläubigkeit des Einen und der betonten Gottlosigkeit des Anderen ist die Ähnlichkeit ihres Denkens um so kennzeichnender. In einem Zeitalter der Reflexion, das unter dem Schein, als ob alles Vergangene | noch bestehe, in faktischer Glaubenslosigkeit lebt, wird das Verwerfen des Glaubens und das Sichzwingen zum Glauben zu einander gehörig. Der Gottlose kann gläubig, der Glaubende ungläubig erscheinen: beide stehen in der gleichen Dialektik. –

Was sie in ihrem existentiellen Denken hervorbringen, hätten sie nicht ohne den vollen *Besitz der Überlieferung* vermocht; beide sind erfüllt mit der auf die Antike gegründeten Bildung; beide sind christlich fromm erzogen, ihre Antriebe sind undenkbar ohne die christliche Herkunft.⁶⁶ Setzen sie sich gegen diese Ströme der Überlieferung in der Gestalt, die sie in Jahrtausenden angenommen hat, auch leidenschaftlich zur Wehr, so finden sie doch einen geschichtlichen, ihnen untilgbaren Halt in dieser Herkunft; sie verbinden sich einem ihren eigenen Glauben erfüllenden Ursprung: Kierkegaard dem neutestamentlichen Christentum, wie er es versteht, Nietzsche einem vorsokratischen Griechentum. –

Aber nirgends, weder in der Endlichkeit, noch in einem bewußt erfaßten Ursprung, noch in einer bestimmt ergriffenen Transzendenz, noch in einer geschichtlichen Herkunft, ist der endgültige Halt für sie. Es ist, als ob ihr Dasein, weil ein die ganze Verlorenheit des Zeitalters bis zum Ende vollziehendes, darum zerbrechendes Dasein wäre, in dessen *Zerbrechen* selbst eine Wahrheit kund würde, die ohne das nicht Sprache hätte.

Gewinnen sie auch die unerhörte Souveränität ihres Wesens, so doch zugleich damit die ihnen verhängte weltlose Einsamkeit; sie sind wie *ausgestoßen*.

Ausnahmen sind sie in jedem Sinne. Sie blieben leiblich zurück hinter ihrem Wesen: ihre Physiognomie verwirrt durch verhältnismäßige Unauffälligkeit, prägt sich nicht ein als Typus menschlicher Größe.⁶⁷ Es ist, als ob beiden in der bloßen Vitalität etwas mangle. Es ist, als ob sie ewig | jung als in die Welt verirrte wirklichkeitslose, weil weltlose Geister seien. 28

Menschen der Umgebung fühlten sich in ihrer Gegenwart auf eine rätselhafte Weise angezogen, für einen Augenblick wie in ein höheres Dasein gehoben, aber niemand hat sie eigentlich geliebt.

In ihrem Leben und Verhalten begegnen wunderliche, fremde Züge. Man hat sie leichthin *geisteskrank* genannt. Ohne daß die einzige Höhe ihres Denkens und der Adel ihres Wesens dadurch beeinträchtigt würde, vielmehr so, daß er erst ganz zutage tritt, sind sie in der Tat Gegenstand einer psychiatrischen Analyse, bei der eine typische Diagnose und Rubrizierung überall mißlingt.⁶⁸

Sie sind unter keinen früheren Typus (Dichter, Philosoph, Prophet, Heiliger, Genie) zu bringen; mit ihnen ist eine neue Gestalt menschlicher Wirklichkeit in die Geschichte getreten: sie sind ein gleichsam vertretendes Schicksal, Opfer, deren Weg aus der Welt hinaus zu Erfahrungen für andere führt. Sie sind mit dem restlosen Einsatz ihres ganzen Wesens wie eine moderne Gestalt der Märtyrer, die zu sein sie jedoch gerade negieren. Durch ihr Sein als Ausnahme erfüllen sie ihre Aufgabe.

Beide sind unersetzlich als Scheiternde, die es gewagt haben, an denen wir uns orientieren, durch die wir Kunde erhalten von etwas, von dem wir ohne solches Opfer nie vernommen hätten, von etwas, das uns wesentlich erscheint, ohne es bis heute ausreichend fassen zu können. Als ob die Wahrheit selbst spräche, die eine in der Tiefe unseres Seinsbewußtseins angreifende Unruhe stiftet.

Auch in dem *äußeren Gang ihres Lebens* sind erstaunliche Ähnlichkeiten. Beide kamen schon in den vierziger Jahren ihres Lebens zum *plötzlichen Ende*. Kurz vorher – ohne Wissen ihres Endes – schritten sie zum öffentlichen, leidenschaftlichen *Angriff*, Kierkegaard auf die Christen|heit in der Gestalt der Kirche und der allgemeinen Unredlichkeit, Nietzsche auf das Christentum selbst.⁶⁹ 29

Beide wurden im *ersten* Auftreten literarisch berühmt,⁷⁰ in der Folge aber blieben ihre neuen Bücher ohne Absatz; sie mußten, was sie schrieben, auf eigene Kosten drucken lassen.

Auch das Schicksal, einen *Widerhall ohne jedes Verständnis* zu finden, war ihnen gemeinsam. Sie waren der Zeit, aus der ihnen nichts entgegenkam, eine bloße Sensation. Die Verführung durch Schönheit und Glanz der Sprache, durch die dichterischen und literarischen Qualitäten, durch das Aggressive ihrer Inhalte versperrte den Weg zu ihren eigentlichen Antrieben. Beide wurden nach ihrem Ende bald vergöttert von denen, mit denen sie am wenigsten zu tun haben. Das Zeitalter, das sie selbst überwinden wollten, konnte sich in ihren beliebig herausgegriffenen Gedanken gleichsam austoben.

Die Modernität gerade in ihrer Verwahrlosung hat sich an ihnen genährt: Aus ihrer Reflexion wurde, statt im Ernst der unendlichen Reflexion zu bleiben, ein Mittel der Sophistik in beliebigem Sprechen; ihre Worte wie ihre ganze Erscheinung wurden als großartiger ästhetischer Reiz genossen; sie lösten den Rest aller Bindungen bei den anderen auf, die nicht zum Ursprung wahren Ernstes geführt werden, sondern für ihre Willkür freie Bahn gewinnen wollten. So wurde ihre Wirkung gegen den Sinn ihres Wesens und Denkens eine grenzenlos zersetzende.

Ihre Aufgabe wird ihnen selbst von Jugend an deutlicher in der ständig begleitenden Reflexion; beide geben im Rückblick am Ende noch einmal ein *Selbstverständnis* durch eine Totalinterpretation ihres Werkes,⁷¹ die in dem Grade zwingend ist, daß die Nachwelt sie in der Tat auch so verstehen wird, wie sie verstanden werden wollten; all | ihr Denken bekommt noch einmal einen neuen Sinn über den unmittelbar verstehbaren hinaus; dieses Bild ihrer selbst ist untrennbar von ihrem Werk; denn wie sie sich verstanden haben, das ist nicht ein Hinzukommendes, sondern ein wesentlicher Zug ihres gesamten Denkens.

Eines der beiden gemeinsamen Motive für das umfassende Aussprechen ihres Selbstverständnisses ist der Wille, nicht *verwechselt* zu werden. Verwechselt zu werden, bezeichnen sie als ihre tiefe Sorge.⁷² Aus ihr heraus suchen sie für ihre Gedanken nicht nur immer neue Mitteilungsformen, sondern auch die direkte Kundgabe des Sinns des Ganzen, wie er sich ihnen am Ende zeigt. Ihr ständiges Bemühen geht darauf, wegen der Mißverstehbarkeit des von ihnen Gesagten ein rechtes Verständnis mit allen nur möglichen Mitteln vorzubereiten.

◆ Da beide eine Hellsicht für die Zeit haben – sie sehen mit einer sie bezwingenden Gewißheit, deutlich bis in die einzeln[jen Züge des gegenwärtigen Daseins, was vor sich geht: das Ende eines Jahrtausende lang zusammenhängenden Lebens –, da sie aber zugleich wahrnehmen, daß es keiner sieht außer ihnen, daß sie ein Bewußtsein des Zeitalters haben, das noch keiner sonst hat, das aber bald andere und alle haben werden, so geraten sie notwendig in ein unerhört gesteigertes *Selbstbewußtsein*: es muß mit ihrer Existenz eine ganz besondere Bewandnis haben. Nicht die einfache geistige Überlegenheit – Kierkegaard über alle Menschen, die ihm begegneten, Nietzsche über die meisten –, die sie bemerken müssen, ist es, sondern etwas Ungeheures, das sie je für sich zu einem einzig-einsamen weltgeschichtlichen Wesen macht.

31 Aber dieses Weltbewußtsein⁷³, wirklich begründet, augenblicksweise ausgesprochen, dann wieder gedämpft, ist bei Kierkegaard jederzeit gemäßigt durch die Demut seiner christlichen Haltung, bei beiden durch das psychologische | Wissen um ihr menschliches *Mißratensein*. Das Erstaunliche ist ihnen dann wieder, daß gerade die Weise ihres Mißratenseins selbst die Bedingung ihrer eigentümlichen Größe ist.

Denn diese ist ihnen nicht Größe schlechthin, sondern eine einmalige, der Situation des Zeitalters eigen zugehörige.

Merkwürdig ist, wie beide auch für diese Seite ihres Wesens zu ähnlichen *Gleichnissen* kommen. Nietzsche vergleicht sich dem »Krikelkrakel, den eine unbekannte Macht übers Papier zieht, um eine neue Feder zu probieren«;ⁱ 74 der positive Wert seiner Krankheit ist sein ständiges Problem. Kierkegaard meint wohl »ausgestrichen zu werden von Gottes gewaltiger Hand, ausgelöscht wie ein mißglückter Versuch«;ⁱⁱ 75 er fühlt sich wie eine Sardine, die an den Rand der Büchse geraten und zerdrückt ist;ⁱⁱⁱ 76 ihm kommt der Gedanke, »daß in jeder Generation zwei oder drei sind, die an die andern geopfert werden, in schrecklichen Leiden entdecken sollen, was den andern zugut kommt ...«^[.] 77 Er fühlt sich wie eine »Interjektion in der Rede ohne Einfluß auf den Satz«;^{iv} 78 wie ein [] »Buchstabe[], der verkehrt gedruckt ist in der Zeile«;^v 79 vergleicht sich mit Geldzetteln aus dem verrückten Geldjahr 1813, in dem er geboren wurde: »Es ist etwas an mir, als wäre ich etwas Großes, aber auf Grund der verrückten Konjunkturen gelte ich nur wenig.«^{vi} 80

Beide sind sich ihres Seins als »Ausnahme« bewußt. Kierkegaard entwickelt eine Theorie der Ausnahme,⁸¹ durch die er sich selbst versteht, während er das Allgemeine oder das Menschliche am Menschen liebend als das Andere, ihm Versagte darstellt. Nietzsche weiß sich als Ausnahme, spricht »zugunsten der Ausnahme, vorausgesetzt, daß sie nie Regel werden will«;^{vii} 82 und verlangt vom Philosophen gerade deshalb, »weil er die Ausnahme ist, die Regel in Schutz zu nehmen«.^{viii} 83

| Beide wollen daher nichts weniger als *paradigmatisch* für andere sein. Kierkegaard sieht sich wie »eine Art Probemensch«: »Im humanen Sinn kann sich niemand nach mir bilden ... Ich bin ein Mensch, wie er in einer Krisis notwendig werden könnte: ein Versuchskaninchen sozusagen für das Dasein.«^{ix} 84 Nietzsche wehrt von sich ab, die ihm folgen wollen: »Folge nicht mir nach, sondern dir!«⁸⁵

Dieses Ausnahmesein, ihnen ebenso qualvoll wie einzig als Anspruch ihrer Aufgabe, kennzeichnen sie weiter übereinstimmend als ein reines *Geistsein*, als ob sie des eigentlichen Lebens verlustig wären. Kierkegaard sagt, er sei »leiblich beinahe in jeder Hinsicht der Bedingungen beraubt, um für einen ganzen Menschen gelten zu können«;^x 86

i An Gast 8, 81.

ii Tag. I, 120.

iii Tag. I, 231.

iv Tag. I, 92.

v Tag. I, 144.

vi Tag. I, 211.

vii 5, 106.

viii | 16, 303[].

ix IV, 332.

x B. d. R. 77.

gelebt habe er eigentlich nicht, außer als Geist; Mensch sei er nicht gewesen, am allerwenigsten Kind und Jüngling.ⁱ 87 Ihm fehle »die tierische Bestimmung im Verhältnis zum Menschsein.«ⁱⁱ 88 Seine Schwermut gehe bei ihm »bis zur Grenze des Schwachsinns«, sei »etwas, das er verbergen könne, solange er unabhängig sei, aber das ihn unbrauchbar mache zu einem Dienst, wo er nicht selber alles bestimme.«ⁱⁱⁱ 89 Nietzsche hat die Erfahrung seines reinen Geistseins, »durch Überfülle von Licht, durch seine Sonnennatur, verurteilt zu sein, nicht zu lieben«,^{iv} 90 erschütternd hinausgesungen im »Nachtlied« des Zarathustra: »Licht bin ich: ach, daß ich Nacht wäre! ... Ich lebe in meinem eigenen Lichte ... «^v 91

Die mit dem Ausnahmessein verknüpfte furchtbare *Einsamkeit* ist beiden gemeinsam. Kierkegaard weiß, daß er keine Freunde haben kann; Nietzsche hat an seiner wachsenden Einsamkeit mit hellem Wissen gelitten bis zu der Grenze, daß er meinte, es nicht mehr ertragen zu können. Wiederum kommt beiden dasselbe Gleichnis: Nietzsche vergleicht sich der Tanne in der Höhe am Abgrund: »Einsam! Wer wagte es auch, hier Gast zu sein ... Ein Raub|vogel vielleicht: der hängt sich wohl ... schadenfroh ins Haar ...«^{vi} 92 Und Kierkegaard: »Wie eine einsame Tanne, egoistisch abgeschlossen und nach dem Höheren gerichtet, stehe ich da, werfe keinen Schatten, und nur die Waldtaube baut ihr Nest in meinen Zweigen.«^{vii} 93

Zu der Verlorenheit ihres Daseins, dem Mißratensein und Zufälligen steht bei beiden in großartigem Kontrast ihr im Lauf des Lebens wachsendes Bewußtsein von *Sinn*, *Bedeutung* und *Notwendigkeit* aller sie treffenden Ereignisse:

Kierkegaard nennt es *Vorsehung*. Er erkennt das Göttliche hieran, »daß alles, was da geschieht, gesagt wird, vorgeht usw., ominös ist; das Faktische verwandelt sich beständig dazu, daß es etwas weit Höheres bedeutet.«^{viii} 94 Das Faktische ist ihm nicht etwas, von dem loszukommen, sondern das zu durchdringen ist, bis Gott selber die Erklärung gibt.^{viii} 95 Was er selber tut, auch dessen Sinn wird erst später offenbar: Es ist »das Mehr, das ich nicht mir selbst verdanke, sondern der Vorsehung. Es zeigt sich beständig so, daß, was ich nach der größtmöglichen Überlegung tue, ich doch hintennach immer weit besser verstehe.«^{viii} 96

i Chr. 438.

ii Tag. II, 167.

iii Tag. II, 94.

iv 15, 97.

◆ v 6, 152ff.

vi Tag. II, 275.

vii Tag. I, 201.

viii Tag. I, 254.

Nietzsche sieht den *Zufall*. Es kommt ihm darauf an, die Zufälle auszunutzen. Die »erhabene Zufälligkeit«^{i 97} beherrscht ihm das Dasein. »Der Mensch der höchsten Geistigkeit und Kraft fühlt sich jedem Zufall gewachsen, aber auch ganz in den Schneeflocken der Zufälle drin.«^{ii 98} Diese Zufälligkeit aber wird für Nietzsche immer mehr zu einem verwundert hingenommenen Sinn: »Was ihr Zufall heißt – ihr selber seid das, was euch zufällt!«^{iii 99} Das Leben hindurch finden sich bei ihm Andeutungen, wie ganz bestimmte ihn betreffende Ereignisse ihm in der größten Zufälligkeit gerade einen geheimen Sinn zeigen, und am Ende schreibt er: »Es gibt keine Zufälle mehr.«^{iv 100} ◆

Wie aber an der Grenze des Lebensmöglichen nicht das | Schwersein, sondern gerade die vollkommene *Leichtigkeit* zum Ausdruck ihres Wissens wird, dafür diene beiden zum Bilde das *Tanzen*. Nietzsche ist im letzten Jahrzehnt seines Lebens Tanzen in immer anderer Gestalt das Gleichnis für sein Denken, wo es ursprünglich ist.¹⁰¹ Und Kierkegaard: »Dazu habe ich mich ausgebildet ... allezeit leicht in des Gedankens Dienst tanzen zu können ... Mein Leben setze ich sofort ein, sowie eine Schwierigkeit sich zeigt. Da geht das Tanzen leicht; denn der Gedanke an den Tod ist eine flinke Tänzerin; jeder Mensch ist für mich zu schwer ...«^{[.]102} Nietzsche sieht seinen Erzfeind im »Geist der Schwere« – in Moral, Wissenschaft, Zweckhaftigkeit usw. –, aber ihn überwinden heißt nicht, ihn abwerfen, um im Leichtsinne der Willkür beliebig zu werden, sondern durch das Schwerste zum eigentlichen Aufschwung zu kommen, dessen Gelingen der freie Tanz ist.¹⁰³ 34

Das Wissen um ihr Ausnahme-sein verwehrt beiden das Auftreten als *Prophet*. Zwar scheinen sie wie jene Propheten Wesen, die aus uns unzugänglicher Tiefe sprechen; aber in einem dem Zeitalter entsprechenden Sinn: Kierkegaard vergleicht sich einem Vogel, dem Regenprophet: »Wenn in der Generation ein Ungewitter anfängt, sich zusammenzuziehen, so zeigen sich solche Individualitäten, wie ich bin.«^{v 104} Sie sind Propheten, die sich als Propheten verbergen müssen. Sie werden ihrer Aufgabe bewußt in einer ständigen Rückkehr aus dem Äußersten ihrer Forderung zur Abwehr jeder Auffassung, die in ihnen Vorbild und Weg sieht. Kierkegaard wiederholt ungezählte Male, er sei nicht Autorität, weder Prophet, noch Apostel, noch Reformator, nicht einmal die Autorität eines Amtes. Seine Aufgabe sei, aufmerksam zu machen. Er sei ein Polizeitalent, ein Spion im Dienste der Gottheit.¹⁰⁵ Er enthüllt, aber er sagt nicht, was getan werden soll. Nietzsche will »das höchste Mißtrauen gegen sich erwecken«, ^{vi 106} er- ◆

i 14, 24.

ii 14, 28.

iii 14, 269.

iv An Overbeck Weihnachten 88.

v Tag. I, 231.

vi 14, 361.

- 35 ♦ klärt es | als »zur Humanität eines Meisters gehörig, seine Schüler vor sich zu warnen«. ⁱ¹⁰⁷
 Was er will, läßt er Zarathustra sagen, der seine Jünger verläßt: »Geht fort von mir und
 ♦ wehrt euch gegen Zarathustra!« ¹⁰⁸ Und noch im *Ecce homo* sagt Nietzsche: »Zuletzt ist
 ♦ nichts in mir von einem Religionsstifter ... Ich will keine Gläubigen ... Ich habe eine
 erschreckliche Angst davor, daß man mich eines Tages heilig spricht ... Ich will kein
 Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst ... Vielleicht bin ich ein Hanswurst.« ^{ii 109}

Es ist bei beiden eine verwirrende Polarität zwischen dem Schein eines unbedingten und bestimmten Forderns und der Scheu, dem Zurück, dem Schein des Nichtwagens andererseits. Das Versuchen, das Vielleicht, das Mögliche ist die Weise ihres Sagens; die Unbereitschaft, Führer zu sein, bleibt ihrer Haltung eigen. Aber beide leben in der heimlichen Sehnsucht, das Heil bringen zu wollen, wenn sie es könnten, und wenn es vor ihrer menschlichen Redlichkeit sich als solches bewähren würde. Dem entspricht bei beiden, wie sie am Ende ihres Lebens wagemutig, fast verzweifelt und dann in völliger Ruhe zum öffentlichen Angriff ausholen, nunmehr ihre Zurückhaltung im Erdenken des Möglichen aufgebend an den Willen zur *Tat*. Kierkegaards Angriff auf die Christenheit des kirchlichen Christseins, Nietzsches Angriff auf das Christentum überhaupt, beide von plötzlicher Gewaltsamkeit und erbarmungsloser Entschiedenheit, entsprechen einander. Beide Angriffe sind rein negative Aktionen, Taten der Wahrhaftigkeit, nicht des Aufbaus einer Welt.

Was Kierkegaard und Nietzsche bedeuten, wird erst kund durch das, was aus ihnen in der Folge wird. Die Wirkung beider ist unabsehbar groß – größer noch im allgemeinen Denken als im Fach der Philosophie –, aber unendlich zweideutig.

- 36 | Was *Kierkegaard* eigentlich bedeutet, ist weder in der Theologie noch in der Philosophie klar:

Die moderne protestantische *Theologie* in Deutschland scheint, wo sie eigen ist, zu meist unter dem bestimmenden, direkten oder indirekten, Einfluß Kierkegaards zu stehen – Kierkegaards, der jedoch als die praktisch-aktive Summe seines Denkens im Mai 1855 unter dem Motto »Zur Mitternacht aber ward ein Geschrei« (Matth. 25, 6) ein Flugblatt aussandte, ¹¹⁰ in dem es heißt: »Dadurch, daß du nicht mehr an dem öffentlichen Gottesdienst teilnimmst, wie er jetzt ist ... dadurch hast du beständig ... eine große Schuld weniger: du nimmst nicht daran teil, Gott dadurch für Narren zu halten, daß man für neutestamentliches Christentum ausgibt, was es doch nicht ist.« ¹¹¹

In der modernen *Philosophie* sind durch Kierkegaard entscheidende Antriebe zur Entwicklung gekommen. Wesentlichste Grundbegriffe gegenwärtigen Philosophierens, zumal in Deutschland, gehen auf Kierkegaard zurück ¹¹² – Kierkegaard, dessen gan-

i 4, 304.

ii 15, 116.

zes Denken jedoch die bisherige systematische Philosophie aufzulösen scheint, jede Spekulation verwirft und der, wenn er die Philosophie anerkennt, höchstens sagt: »Die Philosophie kann auf uns achtgeben – aber nicht nähren.«¹¹³

Es könnte sein, daß Theologie wie Philosophie, wenn sie Kierkegaard folgen, sich irgend etwas Wesentliches verschleiern, um seine Begriffe und Formeln für die eigenen ganz anderen Zwecke zu verwenden –

es könnte sein, daß innerhalb der Theologie auch eine ungläubige Theologie sich mit den raffinierten Kierkegaardschen Denkmitteln in dialektischen Paradoxien eine Weise der Glaubensaussagen herstellt, die es mit ihrem Verstande vereinbart, daß sie sich für christlich gläubig hält –

es könnte sein, daß ein Philosophieren an der Hand Kier|kegaards sich heimlich 37
nährt von der christlichen Substanz, die es im Sprechen ignoriert.¹¹⁴

Was *Nietzsche* bedeutet, ist ebensowenig klar geworden. Seine Wirkung in Deutschland wird von keinem anderen Philosophen erreicht.¹¹⁵ Aber es scheint, daß jede Haltung, jede Weltanschauung, jede Gesinnung sich ihn als Gewährsmann holt. Es könnte sein, daß wir alle noch nicht wissen, was dieses Denken im Ganzen in sich 38
schließt und bewirkt. ♦

Es ist daher die Aufgabe, zur Redlichkeit darüber zu kommen, für jeden, der Kierkegaard und Nietzsche auf sich von Einfluß werden läßt: Wie geht er eigentlich mit ihnen um, wie steht er zu ihnen, was sind sie ihm, was macht er aus ihnen?

Das Gemeinsame ihrer Wirkung, zu bezaubern und dann zu enttäuschen, zu ergreifen und dann unbefriedigt stehen zu lassen, als ob Hände und Herz leer blieben, ist nur der klare Ausdruck für ihren eigenen Willen: es kommt alles darauf an, was der 39
Leser in seinem inneren Handeln durch sich selbst aus ihrer Mitteilung macht, wenn ihm keine Erfüllung wird wie sonst durch bestimmte Erkenntnisse, durch ein Kunstwerk, durch ein philosophisches System, durch eine gläubig hingegenommene Prophe-
tie. Sie heben jede Befriedigung auf. ♦

Sie sind in der Tat die Ausnahme, ohne Vorbild einer Nachfolge zu sein. Wo immer jemand Kierkegaard oder Nietzsche nachgemacht hat, und sei es auch nur im Stil, ist er lächerlich geworden. Was beide taten, war selbst schon augenblicksweise gerade an der Grenze vorbeigegangen, wo das Erhabene ins Lächerliche umschlägt – was sie taten, war nur einmal möglich.¹¹⁶ Zwar ist alles Große von einer Einmaligkeit, die niemals identisch wiederholt werden kann. Aber es ist im Verhalten zu dieser Einmaligkeit etwas wesentlich Anderes, ob wir in aneignender Wieder|herstellung unserer selbst 38
in ihr leben, oder in *Distanz* der uns zwar verwandelnden, aber zugleich entfernenden Orientierung.¹¹⁷

Sie entlassen uns, ohne uns ein Ziel zu geben und ohne uns *bestimmte* Aufgaben zu stellen. Ein jeder kann durch sie nur werden, was er selbst ist. Aber was das in den Nachfolgenden ist, ist bis heute nicht entschieden. Die Frage ist, wie zu leben sei für uns,

die wir *nicht Ausnahme* sind, aber im Blick auf diese Ausnahme unseren inneren Weg suchen.

Wir sind in der geistigen Situation, daß die Abwendung dieses Blicks schon der Keim der Unredlichkeit wird. Es ist, als ob erst sie uns ganz *aus einer Gedankenlosigkeit herauszwingen*, die ohne sie selbst beim Studium der großen Philosophen für uns noch zu bleiben scheint. Wir können nicht mehr ruhig in der Kontinuität der überlieferten Begriffsbildung fortgehen. Denn durch Kierkegaard und Nietzsche ist eine Weise der Denkerfahrungen der Existenz wirksam geworden, deren Folgen noch nicht allseitig an den Tag gekommen sind. Sie haben eine noch undurchschaute, aber fühlbare Frage gestellt, die noch offen ist. Es ist durch sie zum Bewußtsein gebracht und bewirkt, daß kein selbstverständlicher Boden mehr für uns ist. Es gibt nicht mehr einen unangetasteten Hintergrund unseres Denkens.

In der Beschäftigung mit ihnen ist für den Einzelnen gleich groß die Gefahr: ihnen zu verfallen, und: sie nicht ernst zu nehmen. Es ist unausweichlich ein ambivalentes Verhältnis zu ihnen. Beide haben keine Welt erbaut, scheinen alles aufzuheben und sind doch positive Geister. Es ist ein eigentümliches neues Verhältnis zum schaffenden Denker von uns zu verwirklichen, wenn wir uns ihnen wirklich nähern, anders als allen Großen.

39 Wird angesichts des Zeitalters und des durch Kierkegaard und Nietzsche geschaffenen Denkens die Frage gestellt: | *was nun?* so verweist Kierkegaard ins absurd Christliche, vor dem die Welt versinkt; Nietzsche weist ins Ferne, Unbestimmte, das nicht als Substanz erscheint, aus der wir leben könnten. Ihre Antworten hat niemand angenommen; es sind nicht die unsern. Es ist an uns, zu sehen, was im Hinblick auf sie durch uns aus uns wird. Dies ist jedoch auf keine Weise vorher zu entwerfen oder festzustellen.

So würden wir irren, wenn wir meinten, aus *weltgeschichtlicher* Übersicht der Entwicklung des menschlichen Geistes ableiten zu können, was jetzt zu geschehen habe. Wir stehen nicht außerhalb wie ein so gedachter Gott, der das Ganze vorwegnehmend erblickte. Für uns kann keine Gegenwart durch eine vermeintliche Weltgeschichte, aus der sich unser Ort und unsere Aufgabe ergibt, ersetzt werden. Auch diese Vorlesung wollte nicht das Ganze überblicken, sondern in Erinnerung an das Vergangene die Situation aus sich heraus fühlbar machen. Niemand weiß, wohin es mit dem Menschen und seinem Denken hinaus soll. Da das Dasein, der Mensch und seine Welt nicht am Ende sind, kann es ebensowenig eine fertige Philosophie wie eine Antizipation des Ganzen geben. Wir Menschen planen endliche Zwecke. Es kommt immer auch ganz Anderes, als irgend jemand wollte, dabei heraus. Ebenso ist das Philosophieren ein die Innerlichkeit des Menschen bewirkendes Tun, das seinen letzten Sinn nicht wissen kann, daher auch die gegenwärtige Aufgabe nicht als ein Besonderes aus dem vorweggenommenen Ganzen abzuleiten vermag, vielmehr sie aus dem jetzt erfahrenen Ursprung und

noch unklar gewollten Gehalt zum Bewußtsein bringt. Philosophie ist als Denken jederzeit zugleich das sich für diesen Augenblick vollendende Seinsbewußtsein, das weiß, daß es in seinem Ausgesprochensein als ein Endgültiges keinen Bestand hätte.

Entgegen einer vermeintlichen Überschau über die geistige und wirkliche Gesamt-
lage philosophieren wir in dem Bewußtsein einer Situation, die wieder an die letzten
Grenzen und Ursprünge des Menschseins führt. Die darin erwachsenden Aufgaben für
das Denken kann heute niemand in Vollständigkeit und Bestimmtheit entwickeln.
Wir leben gleichsam in der Brandung der Möglichkeiten, ständig bedroht, umgewor-
fen zu werden, aber stets bereit, uns trotzdem wieder zu erheben, – im Philosophieren
bereit, in der Gegenwart des Infragestellenden unsere wirklichen, d.h. das Menschsein
in uns hervorbringenden Gedanken zu vollziehen, die uns dann möglich sind, wenn
der Horizont grenzenlos, die Wirklichkeiten klar, die eigentlichen Fragen offenbar wer-
den. Aus den Aufgaben, die so dem Denken sich aufzwingen, greife ich für die nächs-
ten drei Vorlesungen *eine* heraus:

40

Das uralte Problem des Philosophierens, das in dem Verhältnis des Vernünftigen zum Nichtvernünftigen zur Erscheinung kam, ist durch Aneignung der Überlieferung im Blick auf Kierkegaard und Nietzsche in gegenwärtiger Gestalt neu zu sehen.

Wir formulierten dieses Grundproblem: *Vernunft und Existenz*. Die abkürzende Formel soll keine Antithese bedeuten, vielmehr eine Zusammengehörigkeit, die zugleich über sich hinausweist.

Die Worte Vernunft und Existenz sind gewählt, weil uns in ihnen am eindringlichsten und reinsten anzusprechen schien die Frage nach der Erhellbarkeit des Dunkels, dem Ergreifen des Ursprunges, aus dem wir leben, ohne daß er sich durchsichtig machen könnte, wenn er auch das Maximum an Rationalität fordert.

Das Wort *Vernunft* trägt für uns die Kantische Weite, Helle und Wahrhaftigkeit;¹¹⁸ das Wort *Existenz* ist durch Kierkegaard in eine Sphäre gehoben, durch die es in unendlicher Tiefe erscheinen läßt, was sich allem bestimmten | Wissen entzieht; das Wort ist nicht abzubrauchen, weil es nur eines der vielen Worte für Sein ist, es also entweder gar nichts bedeutet oder sogleich den Kierkegaardschen Anspruch erhebt.¹¹⁹

41

Was wir in den nächsten drei Vorlesungen unternehmen, wird jedesmal um einen anderen zum Thema gehörenden Hauptgedanken sich bewegen.¹²⁰ Aber gemeinsam soll ihnen sein, daß sie in Gestalt logisch gefaßter Fragen gerade das erstreben, was an Bedeutung das Lebensnächste ist. Die Philosophie, wo sie gelingt, ist jenes einzige Denken, in dem logische Abstraktheit und wirkliche Gegenwart gleichsam identisch werden. Die Grundantriebe lebendigen Philosophierens können sich wahrhaft nur in reiner Formalität kundgeben. Es sind gedankliche Operationen, deren Begreifen und Mitmachen ein inneres Handeln des ganzen Menschen bewirken kann: das Sich-selbst-hervorbringen aus dem Ursprung der gedanklichen Möglichkeiten, um des Seins im Dasein innezuwerden. ♦

Wenn meine Vorlesungen diesem hohen Anspruch auch nicht von fern genügen werden, so ist es doch wesentlich, den Maßstab zu kennen für die Sache, um die man sich bemüht. Den Mut zu dem, was über die eigenen Kräfte geht, darf man daraus nehmen, daß es menschliche Aufgaben sind, und daß der Mensch das Wesen ist, sich Aufgaben über seine Kräfte hinaus zu stellen, dann aber daraus, daß, wer auch nur einen Augenblick leise den echten philosophischen Ton gehört zu haben glaubt, nicht müde werden kann, ihn mitteilen zu wollen.

Erst die fünfte Vorlesung soll das Thema der heutigen wieder aufnehmen, indem sie im Rückblick auf die dann von uns vollzogenen Gedanken darstellt, welche Aufgaben die Philosophie gegenwärtig in der durch Kierkegaard und Nietzsche entscheidend mitbestimmten Situation haben könnte.

| ZWEITE VORLESUNG

42

Das Umgreifende

Über den Sinn der philosophischen Logik. – Die Frage nach dem Umgreifenden. Die zwei Weisen des Umgreifenden. – Geschichtliche Erinnerung über diese Grundfrage des Philosophierens	42
1. Das Umgreifende als das, was wir sind: Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist	45
2. Das Umgreifende als das Sein selbst: Welt und Transzendenz	51
3. Existenz: Beseelung und Boden aller Weisen des Umgreifenden	52
4. Vernunft: das Band der Weisen des Umgreifenden	56
5. Vernunft und Existenz	60
6. Besinnung auf die Bedeutung der Form dieses Grundgedankens	62
7. Philosophisches Ergebnis	68

Eine der Möglichkeiten des Philosophierens ist die Bewegung der *philosophischen Logik* in den Denkoperationen, die die Seinsweisen nach ihrer Form vergegenwärtigen. Indem wir in den drei mittleren Vorlesungen einige Ansätze dieser Möglichkeit versuchen, sehen wir ab von allem konkreten Philosophieren, d.h. der Entfaltung bestimmter weltlicher, existentieller, metaphysischer Gehalte. Es soll vielmehr darauf ankommen, in unserem durch Kierkegaard und Nietzsche an die Grenzen getriebenen Menschsein Horizonte und Formen zu verwirklichen, in denen sich philosophische Gehalte erst täuschungslos bewähren können.

Um in das, was wahr und wirklich sei, den reinsten Blick | zu gewinnen, der sich durch keine Fesselung an ein Besonderes festhalten und durch keine bestimmte Atmosphäre trüben lassen möchte, muß der Mensch denkend in den *weitesten Umfang des Möglichen* zu dringen suchen. Dabei entsteht ihm folgende Erfahrung: Alles, was uns Gegenstand wird, und sei es das Größte, ist doch für uns stets noch in einem Anderen, ist nicht Alles. Wohin wir auch kommen, der Horizont, der das Erreichte einschließt, geht weiter und zwingt, jedes endgültige Verweilen aufzugeben. Wir gewinnen keinen Standpunkt, von dem das geschlossene Ganze des Seins überblickbar würde, und keine Folge von Standpunkten, durch deren Gesamtheit sich das Sein auch nur indirekt als geschlossen kundgäbe. ♦

43

Nun aber leben und denken wir doch jederzeit in einem Horizont. Dadurch, daß ein Horizont ist, sich also ständig ein Weiteres ankündigt, das den gewonnenen Horizont wieder umgreift, entsteht die Frage nach diesem *Umgreifenden*.¹²¹ Das Umgreifende ist noch nicht der Horizont, in dem uns jede bestimmte Weise des Wirklichen und des Wahrseins vorkommt, sondern das, worin jeder einzelne Horizont als in

dem schlechthin Umfassenden, das nicht mehr als Horizont sichtbar wird, beschlossen ist.

Dieses Umgreifende ist uns in zwei entgegengesetzten Perspektiven ebenso gegenwärtig wie entwindend: entweder als *das Sein selbst*, das alles ist, in dem und durch das wir sind; oder als das Umgreifende, als *das wir selbst sind*, und worin uns jede bestimmte Seinsweise vorkommt; dieses wäre als das Medium die Bedingung, unter der alles Sein erst Sein für uns wird. Das Umgreifende ist in beiden Fällen nicht die *Summe* der jeweiligen Art des Seins, von deren Inhalten wir nur einen Teil kennen, sondern das *Ganze* als der äußerste sich selbst tragende Grund des Seins, sei es das Sein *an sich*,
 ♦ sei es das Sein für uns.

44 All unser natürliches Wissen von den Dingen und unser | Umgehen mit ihnen liegt zwischen diesen letzten nicht mehr begründeten Ursprüngen des *umgreifenden Seins*, die uns nie als Gegenstand in der Erfahrung vorkommen, und auch im Gedachtwerden nicht Gegenstand, daher leer zu werden scheinen. Aber gerade hier scheint erst die tiefste Einsicht in das Sein erreichbar, während alles andere Wissen um das Sein
 ♦ nur ein Wissen von einzelner, besonderem Sein ist.

Das Wissen des Vielen zerstreut uns in immer andere Inhalte, man gerät ins Endlose, wenn man nicht durch einen unbefragten Zweck oder zufälliges Interesse willkürlich eine Begrenzung festsetzt, und man gerät an den Grenzen jedesmal in verwirrende Schwierigkeiten. Das Wissen um das Umgreifende jedoch würde alles Wißbare in ein Ganzes unter dessen Bedingungen stellen.

Dieses *Sein selbst* zu suchen über alle Endlosigkeiten des Besonderen und Teilhaften hinaus ist der erste und der stets neu gegangene Weg des Philosophierens, den Aristoteles mit der »seit alters und jetzt und immer aufgeworfenen und stets zu Unlösbarkeiten führenden Frage, was das Sein sei« (1028b)¹²² nicht anders meint, als etwa Schelling, der es »für die älteste und richtigste Erklärung der Philosophie« hält, »sie sei die Wissenschaft des Seienden«: aber zu finden, was das Seiende, nämlich das wahrhaft Seiende sei, das sei das Schwere: hoc opus, hic labor est (II, 3, 76).¹²³ Es kann Vertrauen in den *bleibenden Grundsinn* des so unverbunden in einer fast endlosen Vielfältigkeit erscheinenden Philosophierens erwecken, daß diese Frage und mit ihr die Aufgabe, wenn auch in unendlichen Verwandlungen, vom Anfang des Philosophierens bis heute stets wiederkehrt.

45 Das erste Schwierige ist, die Frage selbst recht zu verstehen. Das rechte Verständnis kann sich jedoch erst in der Antwort zeigen, und zwar in dem Maße, als von ihr aus | die geschichtlich vorliegenden Gestalten der Frage und die gegebenen Antworten verstanden und überblickt, daher durch einen begründeten Sinnzusammenhang in ihrer Wahrheit angeeignet, in ihrem Irren verworfen werden können. Dies zu erreichen, kann nach den ungeheuren Entwürfen und Katastrophen des Philosophierens weder durch zusammenstellende Sammlung aller Gedanken gelingen, noch durch gewalt-

same Beschränkung auf einen vermeintlichen Grundzug, dem sich alles fügen soll. Voraussetzung ist eine philosophische Haltung, deren Leidenschaft für die Wahrheit in ständiger Selbstergriffenheit der eigenen Existenz doch die Besonnenheit gewinnt, durch unablässig wiederholte Infragestellung die *grenzenlose Weite* zu erblicken, in der am Ende die Einfachheit des Ursprungs erst wahrhaftig sich zu erkennen geben kann.

Von den beiden Wegen zum Sein als dem Umgreifenden ist der durchweg begangene und jedem anfangenden Philosophieren natürlichste der zum *Sein an sich selbst*, das als Natur, Welt, Gott gedacht wurde. Wir gehen zunächst den anderen, seit Kant *unausweichlichen* Weg, indem wir fragen nach dem Umgreifenden, *das wir sind*. Obgleich wir *wissen* oder jedenfalls damit rechnen, daß dieses Umgreifende unseres Seins keinesfalls das Sein selbst ist, kann dieses uns in kritischer Reinheit doch nur dann zugänglich werden, wenn der von Kant eröffnete Weg¹²⁴ bis zu Ende gegangen wird. ◆

Das Umgreifende, das wir sind – nennen wir es unser *Dasein* oder das *Bewußtsein* oder den *Geist* –, können wir nicht erfassen wie ein Etwas in der Welt, das uns vorkommt. Es ist vielmehr das, worin alles Andere uns vorkommt. Wir erkennen es überhaupt nicht angemessen als einen Gegenstand; sondern wir werden seiner inne als Grenze.¹²⁵ Dieser uns vergewissernd verlassen wir das deut|liche, weil gegenständliche, durch Unterscheidung von anderen ebenso bekannten Gegenständen bestimmte Wissen von Etwas. Wir möchten gleichsam über uns hinaus, außerhalb unserer selbst stehen, um uns zusehend erst zu sehen, was wir sind; aber in diesem vermeintlichen Zusehen sind und bleiben wir immer zugleich in das gebannt, das wir wie von außen sehen möchten. –

46

Wir vergegenwärtigen einen Augenblick die Ansatzpunkte, von denen aus das Umgreifende in immer wiederholtem Bemühen gedacht worden ist:

Ich bin erstens als *Dasein*.¹²⁶ Dasein hat den umgreifenden Wirklichkeitssinn, der geradezu erfaßt sogleich in der Besonderheit des als Materie, lebendiger Leib, Seele, Bewußtsein erforschbaren Seins sich zeigt, aber so nicht mehr das umgreifende Dasein ist. Alles, was für mich wirklich ist, muß auch in irgendeinem Sinn *daseinswirklich* als mein Sein werden: so etwa als die ständig fühlbare Gegenwart meines Leibes in den Weisen, wie dieser Leib getroffen, alteriert, wahrnehmend wird.

Dasein als das übermächtig mich bestimmende Andere ist die Welt.¹²⁷ Dasein als das Umgreifende, das ich bin, wird zum Gegenstand gemacht sogleich auch ein mir Anderes, wie die Welt. Sofern wir uns in Daseinsweisen erforschbar sind, sind wir in das Weltsein hineingenommen, das zugleich das uns unverstehbar Andere, die Natur ist; wir sind nur als eine Seinsart unter anderen begriffen, noch gar nicht als eigentlich menschlich. Durch das Wissen um das Umgreifende des Daseins, das wir in Einem sind, nehmen wir dem Wissen von einem Besonderen, als das wir uns erkennen, den Anspruch, uns im Ganzen zu erfassen.

Obgleich ich nie mein Dasein als das Umgreifende erkenne, sondern nur bestimmte empirische Wirklichkeitsgestalten, wie Materie, Leben, Seele, die ich erkennend nicht auf einen einzigen Grund zurückführen kann, bin | ich doch in ständiger Gegenwart dieses umgreifende Dasein. Wissen wir von Leib und Leben, von Seele und Bewußtsein nur so, wie es unserem Bewußtsein gegenständlich zugänglich wird, so blicken wir doch durch all dieses Wißbare gleichsam hindurch auf das umgreifende Dasein, das wir in Einem sind, und das in jeder physischen, biologischen, psychologischen Erforschbarkeit nur ein Besonderes wird, als das es in der Tat nicht mehr das Umgreifende ist. Auch das empirische Bewußtsein, das ich als lebendes Dasein habe, ist daher als solches nicht allein konstituierend für das Umgreifende, das ich als Dasein bin. –

Das zweite Umgreifende bin ich als *Bewußtsein überhaupt*.¹²⁸ Nur was *in unser Bewußtsein tritt*, erlebbar und Gegenstand wird, ist Sein für uns. Was nicht ins Bewußtsein tritt, auf keine Weise von wissendem Bewußtsein getroffen werden kann, ist für uns so gut, als ob es nicht wäre.¹²⁹ Alles was für uns ist, muß daher eine Gestalt annehmen, durch die es im Bewußtsein gemeint oder erfahren werden kann: es muß in irgendeiner Weise durch Gegenständlichkeit sich kundgeben, in einem zeitlichen Vollzug des Bewußtseins Gegenwärtigkeit haben, in der Form einer Denkbarkeit Sprache werden und damit eine Weise der Mitteilbarkeit gewinnen. Daß alles Sein für uns unter die Bedingungen tritt, unter denen es im Bewußtsein auftreten kann, hält uns in dem Umgreifenden dieses Bewußtwerdenkönnens gefangen.¹³⁰ Aber wir sind im Stande, dieses als Grenze uns deutlich zu machen und mit diesem Grenzbewußtsein für die Möglichkeit des Andern, das wir nicht kennen, offen zu werden. Bewußtsein aber hat zweierlei Bedeutung¹³¹:

Wir sind Bewußtsein als lebendiges Dasein und als solches noch nicht oder nicht mehr umgreifend. Leben ist der Träger dieses Bewußtseins, der selber unbewußte Grund dessen, was wir bewußt erfahren. Als lebendiges Dasein, das wir *in dem Umgreifenden des Daseins schlechthin sind*, | werden wir uns empirisch erforschbarer Gegenstand, sehen uns getrennt in Gruppen der Artung und als eine in jeweils besondere Individuen zerspaltene Wirklichkeit dieses Daseins. Wir sind aber nicht nur zahlloses einzelnes Bewußtsein, nicht nur einander mehr oder weniger ähnliches Bewußtsein, sondern darin auch Bewußtsein *überhaupt*: wir meinen darin auf das Sein nicht nur auf einander ähnliche Weise, sondern auf *identische* Weise wahrnehmend und fühlend gerichtet zu sein. Das ist gegenüber dem empirischen Bewußtsein der andere Sinn von Bewußtsein, der Sinn des Bewußtseins überhaupt, das wir als ein Umgreifendes sind. Zwischen der Mannigfaltigkeit der subjektiven Bewußtseinsweisen und dieser Allgemeingültigkeit wahren Bewußtseins, das nur *eines* sein kann, ist ein Sprung. Als Bewußtsein lebendigen Daseins sind wir in der Vielfältigkeit des endlos besonderen Wirklichen, in der Enge der Vereinzelung gehalten, nicht umgreifend; als Bewußt-

sein überhaupt nehmen wir teil an einem Unwirklichen, der allgemeingültigen Wahrheit,¹³² und sind als solches Bewußtsein ein grenzenlos Umgreifendes. Als lebendiges bewußtes Dasein jeweils nur eine Art, ja ein einmaliges in seine Subjektivität eingeschlossenes Individuum, sind wir ein Umgreifendes als Möglichkeit des Wissens und als Möglichkeit gemeinsamen Wissens vom Sein in jeder der Weisen, durch die es für Bewußtsein zur Erscheinung kommt. Und zwar nehmen wir teil nicht nur an der Richtigkeit des Erkennbaren, sondern auch an einer als allgemeingültig anerkannten Gesetzlichkeit der Form des Wollens, Tuns, Fühlens. So gemeint ist Wahrheit eine zeitlose, ist unser zeitliches Dasein eine mehr oder weniger weitgehende Verwirklichung dieses einen zeitlosen Bestandes.

Die schroffe Trennung zwischen der Wirklichkeit lebendigen Bewußtseins in zeitlichem Geschehen und der Unwirklichkeit des Bewußtseins überhaupt als Stätte des zeit|losen Sinns der einen Wahrheit ist jedoch nicht endgültig, sondern eine im Erhel- 49 len des Umgreifenden zu durchschreitende Abstraktion. Die *Wirklichkeit* dieses Sinns selbst als hervorgebrachte, sich selbst erfassende und darin sich bewegende Zeitlichkeit ist das neue Umgreifende, das Geist heißt. –

Geist ist die dritte Weise des Umgreifenden,¹³³ als das wir sind. Aus dem Ursprung seines Seins ist Geist die *Ganzheit* verstehbaren Denkens, Tuns, Fühlens, die nicht in sich geschlossener Gegenstand für mein Wissen wird, sondern *Idee* bleibt. Wenn der Geist notwendig orientiert ist an der Evidenz der Wahrheit des Bewußtseins überhaupt wie an der Wirklichkeit des ihm Anderen, der erkannten und genutzten Natur, so ist er doch in beidem bewegt durch die alles ins Helle und in Zusammenhang bringenden Ideen. Er ist die umgreifende Wirklichkeit der Aktivität, die mit dem ihm Entgegenkommenden und mit sich selbst sich verwirklicht in stets schon gegebener und stets auch verwandelter Welt. Er ist der Prozeß des Einschmelzens und Wiederhervorbildens aller Ganzheit, nie vollendet und doch jederzeit erfüllte Gegenwart des Weges zu möglicher Vollendung des Daseins, in der das Allgemeine das Ganze und jedes Besondere ein Gliedsein im Ganzen wäre. Aus stets wirklicher und stets auch zerbrechender Ganzheit drängt er vorwärts, sich aus gegenwärtigem Ursprung seine mögliche Wirklichkeit wieder und wieder zu schaffen; weil auf das Ganze dringend, will er bewahren, steigern, alles auf alles beziehen, nichts ausschließen, jedem seinen Ort und jedem seine Grenzen geben.¹³⁴

Geist ist im Unterschied von der Abstraktion des zeitlosen Bewußtseins überhaupt wieder zeitliches Geschehen; als solches ist er dem Dasein vergleichbar; aber im Unterschied von diesem ist er in Bewegung durch die Reflexion des Wissens statt bloß durch ein biologisch-psychologisches | Geschehen. Von innen verstehbar, nicht als 50 Naturgeschehen erforschbar, ist Geist ständig auf das Allgemeine im Bewußtsein überhaupt gerichtet, damit ein Erfassen seiner selbst und ein Arbeiten an sich durch Verneinen und Bejahen; er ist ein mit sich ringendes Sichhervorbringen.

Als Dasein wie als Geist sind wir umgreifende Wirklichkeit. Aber als *Dasein* sind wir *ungewußt* gebunden bis in die letzten Gründe der Materie, der Lebendigkeit und der Seele: uns in diesem Umgreifenden zum Gegenstand machend, erkennen wir uns ins *Endlose* nur von *außen*, und zugleich uns zerspaltend in sprunghaft von einander getrennte, nur in solcher Trennung erforschbare Wirklichkeiten (Materie, Leben, Seele). Als *Geist* sind wir in *Bewußtheit* bezogen auf alles, was uns verstehbar ist; wir verwandeln die Welt und uns selbst in Verstehbarkeit, die sich in *Ganzheiten* schließt; uns in diesem Umgreifenden zum Gegenstand machend, erkennen wir uns von *innen* als die eine, einzige allumgreifende Wirklichkeit, der alles Geist und die nur Geist ist. –

Die Unterscheidung von Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist bedeutet nicht die Feststellung trennbarer Tatbestände, sondern die Vergegenwärtigung von drei Ansätzen, aus denen das Umgreifende des Seins, das wir sind, worin erst uns alles Sein und alle Erforschbarkeit entgegenkommt, fühlbar werden soll.

Die drei Weisen sind nicht ohne einander noch das Umgreifende, als das wir sie vergegenwärtigten. Das *Bewußtsein überhaupt* als Stätte der einen allgemeingültigen Wahrheit ist in sich nicht schließbar. Es weist einerseits auf seinen Grund im *Dasein*, andererseits auf die Macht, von der es sich beherrschen lassen muß, wenn es Sinn und Ganzheit haben soll, den *Geist*. Es selbst ist die unwirkliche Artikulation des Umgreifenden, durch die dieses geschieden wird in die Weise, aus der heraus es als erforschbares Naturgeschehen vereinzelt und erkennbar werden kann, und die Weise, wie es verstehbare, in Ganzheiten sich schließende, sich selbst durchsichtige Wirklichkeit oder Freiheit ist. *Dasein* und *Geist* bringen die Gestalten der Wirklichkeit hervor, als die sich unser Wesen im Umgreifenden zum Gegenstand macht; das *Bewußtsein überhaupt* ist die Gestalt, in der wir das Umgreifende als Bedingung des Allgemeingültig- und Mitteilbarseins sehen.

Das Umgreifende, das wir sind (als Dasein, als Bewußtsein überhaupt, als Geist) überschreiten wir mit der Frage: ob dieses Ganze das Sein selbst sei.

Wenn es das Sein ist, in dem uns, was überhaupt Sein ist, gegenwärtig werden muß, so ließe sich denken, daß dieses Erscheinen für uns in der Tat alles Sein wäre. Nietzsche, der das Sein als Ausgelegtsein begriff und unser Sein als Auslegen, will alles weitere Sein als illusionäre Hinterwelt ablehnen.¹³⁵ Aber die Frage hört nicht auf an den Grenzen unseres Wissens von Dingen und nicht im Innesein des Grenzbewußtseins des Umgreifenden, als das wir sind. Dieses Umgreifende, das ich bin und weiß, als Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist, ist vielmehr aus sich selbst nicht begreifbar, sondern weist auf ein Anderes. Das Umgreifende, das wir sind, ist nicht das Sein selbst, sondern Erscheinung (nicht Schein) in dem Umgreifenden des *Seins selbst*.

Dieses Sein selbst aber, für uns durch den Zeiger an der Grenze fühlbar und daher erst das *Letzte* unseres Fragens, sofern dieses Fragen von unserer Situation ausgeht, ist

an sich das *Erste*. Es ist nicht von uns hervorgebracht, nicht Auslegung, nicht ein Gegenstand. Vielmehr bringt es selbst unser Fragen hervor und läßt es nicht zur Ruhe kommen.

Das Umgreifende, das wir sind, hat seine Grenze einmal am *Faktum*. Wenn wir auch alles, was wir erkennen, seiner | Form nach hervorbringen, weil es eintreten muß in die Weisen, wie es für uns Gegenstand werden kann, so bringen wir doch nicht das geringste Staubkörnchen seinem Dasein nach hervor. So ist das Sein selbst das, was in der Erforschbarkeit unabsehbar in seiner Erscheinung sich zeigt, aber als es selbst ständig zurückweicht und nur indirekt sich zeigt in dem, was wir im Fortgang unserer Erfahrung antreffen als das bestimmte Dasein und als die Gesetzlichkeit des Geschehens in aller ihrer Besonderheit. Wir nennen es die *Welt*.¹³⁶

52

Das Umgreifende, das wir sind, hat seine andere Grenze in der Frage, wodurch es selber ist: das Sein ist die *Transzendenz*, die sich keiner forschenden Erfahrung zeigt, auch nicht indirekt; sie ist das, was als das schlechthin Umgreifende ebenso unerbittlich »ist«, wie es nicht gesehen wird und unbekannt bleibt.

Angesichts der Gesamtheit der bis hierhin erörterten Weisen des Umgreifenden befällt den Philosophierenden, der nicht im Anblick des Denkbaren sich verlieren, sondern sich selbst zum eigentlichen Sein hervortreiben will, eine tiefe Unbefriedigung: er weiß zu wenig in dem Zuviel der scheinbar unermeßlich reichen Mannigfaltigkeit, auf die er verwiesen wird; er spürt in allen Dimensionen dieses so gefaßten Umgreifenden nicht das Sein selbst; er ist befreit in eine Weite, in der es wie leer wird. Die Transzendenz wäre nur wie ein gleichgültiges Nichtwißbares, der Geist zwar großartige Ganzheit, in der aber jeder Einzelne als er selbst, das Innerste des Inneren, wie verschwunden scheint.

Der Mittelpunkt des Philosophierens wird erst erreicht im Bewußtsein möglicher *Existenz*.

Existenz ist das Umgreifende nicht im Sinne der Weite eines Horizontes aller Horizonte, sondern im Sinne des *Ursprungs* als der Bedingung des Selbstseins, ohne das alle | Weite Verblasenheit wäre. Existenz trägt, selbst nie Objekt und Gestalt werdend, den Sinn jeder Weise des Umgreifenden.

53

Während Dasein, Bewußtsein überhaupt und Geist zugleich als etwas in der Welt erscheinen und als erfahrbare Wirklichkeiten erforschbar werden, ist die Existenz nicht Gegenstand einer Wissenschaft. Trotzdem ist hier gleichsam die Achse, um die alles kreist, was in der Welt wahrhaft Sinn für uns gewinnt.

Existenz ist zuerst wie eine neue *Verengung*; denn sie ist als die jeweils eine mit den anderen. Es kann scheinen, als ob die Weite des Umgreifenden in das jeweilig Einzige des Selbstseins zurückgenommen würde, das angesichts der Wirklichkeit des umfassenden Geistes wie das Nichts eines bloßen Punktes aussieht. Aber diese Enge,

◆

gleichsam in dem Leibe des empirischen Daseins dieses bestimmten Bewußtseins und dieses Geistes, ist in der Tat die einzig mögliche Offenbarung¹³⁷ der Tiefe des Seins als *Geschichtlichkeit*. In allen Weisen des Umgreifenden kann Selbstsein sich erst als Existenz eigentlich gewiß sein.

Kontrastieren wir zunächst Existenz zum *Bewußtsein überhaupt*, so ist sie die Verborgenheit des Grundes in mir, dem Transzendenz sich zeigt:

Das Umgreifende, das wir sind, ist stets nur durch Bezug auf ein Anderes. Wie ich *Bewußtsein* nur bin, indem ich zugleich das Andere des *gegenständlichen Seins* erblicke, unter dessen Bedingungen ich da bin, und mit dem ich umgehe, so bin ich *Existenz* nur in eins mit dem Wissen um *Transzendenz* als die Macht, durch die ich eigentlich ich selbst bin. Das Andere ist entweder das Sein in der Welt für das Bewußtsein überhaupt – oder es ist die Transzendenz für Existenz. Dieses zwiefache Andere wird erst durch das Innwerden der Existenz deutlich. Ohne Existenz fiele der Sinn von Transzendenz. Es bliebe nur das gleichgültige | Nichtzuerkennende, ein Zugrundeliegend-Gedachtes, ein Auszudenkendes, oder auch ein für das bewußte Dasein Unheimliches und Erschreckendes, und damit ein psychologisch zu erforschendes Dasein von Aberglauben und Angst, die nun durch vernünftige Einsicht in das Faktische vermöge des Bewußtseins überhaupt überwunden werden sollen. Allein durch Existenz wird Transzendenz ohne täuschenden Aberglauben gegenwärtig als die Wirklichkeit, die, für sich nie verschwindend, eigentlich ist.

54

Kontrastieren wir weiter die Existenz dem *Geist*, so ist sie wie der Gegenwurf zum Geiste:

Geist ist *Ganzwerdenwollen*, mögliche Existenz ist *Eigentlichseinwollen*.

Geist ist das durchgehends *Verständliche*, im Ganzen zu sich Kommende, Existenz aber das *Unverständliche*, als Existenz gegen und mit Existenz Stehende, jedes Ganze auch Durchbrechende, ohne ein schlechthin Ganzes je zu erreichen.

Im Geiste würde die vollendete *Durchsichtigkeit* selbst der Seinsursprung werden, Existenz dagegen bleibt in allem geistigen Hellwerden der immer auch unaufhebbare *dunkle Ursprung*.

Geist läßt alles *in ein Allgemeines und Ganzes aufheben* und verschwinden: der Einzelne ist als Geist nicht er selbst, sondern gleichsam die Einheit des zufällig Individuellen und des notwendig Allgemeinen. Existenz aber ist *unaufhebbar in ein Anderes*, ist das selbst schlechthin Haftende, Unvertretbare und damit gegenüber allem Dasein, Bewußtsein und Geist eigentlich Seiende vor der Transzendenz, *der allein sie sich restlos hingibt*.

Der Geist will alles Einzelne erfassen aus dem *Allgemeinen*, als dessen Exemplar er es erkennt oder aus dem *Ganzen*, als dessen Glied er es erblickt. Existenz als Möglichkeit der nicht mehr aus einem gültigen Allgemeinen abzu|leitenden Entscheidung ist Ursprung in der Zeit, ist der Einzelne als *Geschichtlichkeit*: das Ergreifen der Zeitlosigkeit durch Zeitlichkeit, nicht durch den allgemeinen Begriff.¹³⁸

◆
55

Geschichtlich ist der Geist sich im Rückblick gegenwärtig als *durchsichtige Totalität*; geschichtlich ist dagegen Existenz als *Ewigkeit in der Zeit* absolute Geschichtlichkeit ihres konkreten Daseins in ihrer auch immer noch bleibenden geistigen Undurchsichtigkeit. Existenz ist aber nicht bloß diese Unvollendung und Schiefheit allen Zeitdaseins, das als solches immer noch in das geistige Ganzwerden sich weiten und verwandeln muß, sondern das eigentlich *durchdrungene Zeitdasein*: die Paradoxie der Einheit von Zeitlichkeit und Ewigkeit.

Die Unmittelbarkeit des Geistes ist die *Idee im Keim*, deren Allgemeinheit sich zur vollen Helligkeit entfaltet. Die Unmittelbarkeit der Existenz dagegen ist ihre Geschichtlichkeit in bezug auf Transzendenz, d.h. die unaufhebbare *Unmittelbarkeit ihres Glaubens*.

Der *Glaube* des Geistes ist das Leben der allgemeinen Idee, in der schließlich gilt: *Denken ist Sein*. Der Glaube der Existenz aber ist das Unergründliche in ihr selbst, auf dem alles für sie ruht, in dem für sie auch Geist, Bewußtsein und Dasein gebunden und beschlossen sind, das selbst erst Antrieb und Ziel hat, so daß Kierkegaards Satz gilt: *Glauben ist Sein*.¹³⁹

Wenn Existenz sich *versteht*, so ist das nicht wie das Verstehen eines Anderen, auch nicht ein Verstehen, das vom Verstehenden losgelöst noch Verständnis eines Gehalts bedeuten könnte, auch nicht ein Zusehen, sondern es ist *der im Erhellen erst selbst werdende Ursprung*. Es ist nicht wie das Teilnehmen an einem Anderen, sondern in eins das Verstehen *und* das Sein des Verstandenen. Es ist nicht ein Verstehen im Allgemeinen, aber es ist auf dem | Wege über das Verstehen im Allgemeinen (im Medium des Geistes) das Verstehen ohne Verallgemeinerung im absolut Gegenwärtigen, im Tun, in der Liebe, in jeder Gestalt des absoluten Bewußtseins.¹⁴⁰ Es ist der Unterschied dessen, wie ich die Liebe eines Andern verstehe und nie eigentlich verstehen kann, und dessen, wie ich meine Liebe verstehe, weil ich sie wirklich bin; oder, was dasselbe ist, der Unterschied, wie ich mich in alles einfühlend ein Geschehen und Erleben verstehe, und wie ich unvertretbar verstehe, weil ich mich vor der Transzendenz weiß.

56

Ob wir Existenz an das Bewußtsein überhaupt oder an den Geist oder an jede andere Weise des Umgreifenden halten, es zeigt sich das gleiche: Ohne Existenz wird alles wie leer, wie ausgehöhlt, wie bodenlos, wird alles unecht, weil endloses Maskensein und bloßes Möglichsein oder bloßes Dasein.

Wir sahen die Weisen des Umgreifenden: Das Sein als das *Andere* war entweder die Welt (als empirisches Dasein allgemeingültig erforschbar) oder die Transzendenz (als das Sein an sich). ◆

Das Sein des Umgreifenden, das *wir sind*, war entweder unser Dasein (als das noch unbestimmte, umfassende Daseinswirkliche) oder das Bewußtsein überhaupt (als die Stätte alles gegenständlich und verstandesmäßig Allgemeingültigwerdens des Seins

für uns) oder der Geist (als das eine Ganze der in sich zusammenhängenden Bewegung des von Ideen beseelten Bewußtseins).

Als den Ursprung aber, von dem alle diese Weisen des Umgreifenden erst beseelt und für den sie gleichsam sprechend werden, berührten wir die *Existenz*: den dunklen Grund des Selbstseins, die Verborgenheit, aus der ich mir entgegenkomme, und für die erst Transzendenz wirklich wird.

57 | Der Existenz unlösbar verbunden ist ein Anderes, das auf den *Zusammenhang* aller Weisen des Umgreifenden geht. Dies ist kein neues Ganzes, sondern die ständige Forderung und Bewegung. Es ist selbst keine hinzukommende Weise des Umgreifenden, sondern das *Band* aller Weisen des Umgreifenden. Es heißt *Vernunft*.

Was »Vernunft« in der Geschichte war, als was sie sich begriff, was sie für Kierkegaard und Nietzsche noch bedeutete, als was sie im Vertrauen zu ihr, als was sie im Mißtrauen gegen sie gemeint war, das wird in jedem Fall zur Frage. Die Erhellung der Weisen des Umgreifenden muß die Vieldeutigkeit dessen, als was Vernunft gilt, durchdringen lassen.

Heißt Vernunft das *gegenständlich klare Denken*, diese Verwandlung des Undurchsichtigen in Durchsichtigkeit, so ist sie nichts weiter als das Umgreifende des Bewußtseins überhaupt. Als solches nennt man sie gemäß der Überlieferung des deutschen Idealismus besser *Verstand*.¹⁴¹

Heißt Vernunft der Weg zu den *Ganzheiten*, das Leben der Idee, so ist sie das Umgreifende des *Geistes*.

Heißt Vernunft aber der *Vorrang des Denkens* in allen Weisen des Umgreifenden,¹⁴² so ist damit mehr getroffen als nur Denken. Sie ist das alle Grenzen überschreitende, allgegenwärtig fordernde Denken, das nicht nur erfaßt, was allgemeingültig wißbar und was selbst ein Vernunftsein, im Sinne von Gesetzlichkeit und Ordnung des Geschehens, ist, sondern auch das Andere zu Tage bringt, ja vor dem schlechthin Widervernünftigen, es berührend und dadurch dieses selbst erst zum Sein bringend, steht. Vernunft ist fähig, durch den Vorrang des Denkens in ständiger Grenzüberschreitung alle Weisen des Umgreifenden zur Helligkeit zu bringen, ohne selbst ein Umgreifendes wie sie zu sein. Sie ist nur gleichsam das eigentlich Umgreifende, das sich doch
58 ständig zurücknehmen muß, ungreifbar bleibt | außer in der Gestalt der Weisen des Umgreifenden, in denen sie sich bewegt.

Vernunft ist *kein eigener Ursprung*, aber weil sie das umfassende Band ist, ist sie *wie* ein Ursprung, in dem alle Ursprünge erst zutage kommen. Sie ist die *Unruhe*, die es nicht erlaubt, es bei etwas bewenden zu lassen; sie vollzog den Bruch mit einer Unmittelbarkeit des noch Unbewußten in jeder Weise des Umgreifenden, das wir sind; sie treibt beständig voran. Aber sie ist es auch, die am Ende die große *Ruhe* erwirken kann, nicht die Ruhe einer vermeintlich sich selbst vertrauenden Vernunftsubstanz, sondern des durch Vernunft uns aufgehenden Seins.

Es ist der unauslöschliche Antrieb des Philosophierens, mit dessen Verlust es selbst zugrunde gehen würde: Vernunft zu gewinnen: als Vernunft sich wiederherzustellen, und zwar als die eigentliche Vernunft, die immer heller von den Ableitungen und Verengungen der nur sogenannten Vernunft sich abhebt, und die ihrerseits den Einwänden gegen Vernunft ihr Recht und ihre Grenze setzen kann. ◆ ◆ ◆

Vernunft darf *nicht ersticken* an irgendeiner Weise des *Umgreifenden*, nicht am Dasein zugunsten des Daseinswillens, der sich in seiner bloßen Enge zweckhaft und doch blind behauptet, nicht am Bewußtsein überhaupt zugunsten endloser Richtigkeiten, die gleichgültig bleiben, nicht am Geist zugunsten sich schließender harmonischer Totalität, die zu betrachten, aber nicht zu leben möglich ist.

Vernunft ist stets zu wenig, wenn sie in bestimmte Formen endgültig eingeschlossen wird – und sie ist stets zuviel, wenn sie als eigene Substanz auftritt.

In der *vernünftigen Haltung* will ich grenzenlos Klarheit, ergreife ich die wissenschaftlich faßbare Erkenntnis, die empirische Wirklichkeit und zwingende Gültigkeit des Denkbaren, lebe ich zugleich mit der Bewußtheit der Gren|zen wissenschaftlicher Einsehbarkeit und der Klarheit überhaupt, dränge ich jedoch von allen Ursprüngen der Weisen des Umgreifenden her auf universale Entfaltung im Denken, verwerfe überall die Gedankenlosigkeit. 59

Aber Vernunft selbst ist *nicht zeitloser Bestand*, weder ein ruhendes Reich der Wahrheit (wie die Inhalte wissenschaftlicher Erkenntnis, deren Geltungssinn nicht in Bewegung ist, obgleich ihre Eroberung eine ruhelose und endlose Bewegung bleibt), noch das Sein selbst. Sie ist auch *nicht der bloße Augenblick* eines beliebigen Gedankens. Sondern sie selbst ist die zusammengreifende, erinnernde und vorantreibende Macht, deren Grenze wiederum jeweils das ist, woraus ihr Gehalt kommt, und die jede dieser Grenzen überschreitet, weil sie ein ständiges Ungenügen ausdrückt. Sie tritt in alle Formen der Weisen des Umgreifenden ein und scheint selbst nichts zu sein als das Band, das aber nicht aus sich besteht, sondern aus dem Anderen hervorbringt, was dieses selbst ist und sein kann. ◆

Vernunft dringt auf *Einheit*, aber läßt sich weder an der einen Ebene des im Bewußtsein überhaupt wißbar Richtigen noch am Geiste als den großen wirksamen Einheitsgebilden genügen. Sie geht ebenso entschieden mit, wo Existenz diese Einheiten durchbricht und ist sogleich wieder gegenwärtig, um die sich am Abgrund absoluten Fernseins gegenüberstehenden Existenzen zur Kommunikation anzutreiben.

Ihr Wesen scheint das *Allgemeine*, das, was zu Gesetz und Ordnung treibt oder diese ist. Aber sie selbst berührt gerade deren Verletzung noch als eine Möglichkeit der Existenz. Sie ist selbst noch das Einzige, durch das in der Leidenschaft zur Nacht¹⁴³ das Chaos des Negativen seine Weise möglicher Existenz erhält für sie, die selbst von dem ihr schlechthin Fremden an dieser äußersten Grenze endgültig preisgegeben wird.

60 | Die großen Pole unseres Seins, in allen Weisen des Umgreifenden sich begegnend, sind also *Vernunft* und *Existenz*. Sie sind untrennbar. Jeder geht verloren, wenn der andere verlorenght. Vernunft darf sich nicht an Existenz verlieren zugunsten eines sich absperrenden Trotzes, der sich gegen Offenbarkeit verzweifelt sträubt. Existenz darf sich nicht an Vernunft verlieren zugunsten einer Durchsichtigkeit, welche sich als solche mit der substantiellen Wirklichkeit verwechselt.

Existenz wird nur durch Vernunft sich *hell*; Vernunft hat nur durch Existenz *Gehalt*.

In der Vernunft ist der Drang aus der Unbewegtheit und beliebigen Endlosigkeit des Richtigen in die lebendige Bindung durch die Ganzheit der Ideen des Geistes und aus diesem zur Existenz als dem Träger, der dem Geist erst eigentlich Sein gibt.

Vernunft ist auf Anderes angewiesen: auf den Gehalt der sie tragenden Existenz, die in ihr sich klärt und ihr die entscheidenden Antriebe gibt. Vernunft ohne Gehalt wäre bloßer Verstand und als Vernunft bodenlos. Wie die Begriffe des Verstandes ohne Anschauung leer sind,¹⁴⁴ so ist Vernunft ohne Existenz hohl. Vernunft ist nicht als bloße Vernunft, sondern als Tun der möglichen Existenz.

- ◆ Aber auch Existenz ist auf Anderes angewiesen: Auf die Transzendenz, durch die sie, die sich nicht selbst geschaffen hat, erst der unabhängige Ursprung in der Welt ist; ohne Transzendenz ist Existenz unfruchtbarer und liebloser dämonischer Trotz.¹⁴⁵ Existenz, angewiesen auf die Vernunft, durch deren Helle sie erst Unruhe und den Anspruch der Transzendenz erfährt, kommt unter dem Stachel des Fragens der Vernunft erst in ihre eigentliche Bewegung. Ohne Vernunft ist Existenz untätig, schlafend, wie nicht da.

61 | Vernunft und Existenz sind also nicht zwei sich gegenüberstehende Mächte, die untereinander um die Entscheidung kämpfen. Jede ist erst durch die andere. Sie treiben sich gegenseitig hervor, finden aneinander Klarheit und Wirklichkeit.

Obleich sie nie ein endgültiges Ganzes werden, ist jede echte Verwirklichung nur aus ihnen ein Ganzes.

Existenzlose Vernunft gerät in das bei allem möglichen Reichtum zuletzt doch beliebige Denken einer bloß noch intellektuellen Bewegung des Bewußtseins überhaupt oder der Dialektik des Geistes. Indem sie abgleitet in das intellektuell Allgemeine ohne bindende Wurzel ihrer Geschichtlichkeit, hört sie auf, Vernunft zu sein.

Vernunftlose Existenz, die sich auf Gefühl, Erlebnis, fraglose Triebhaftigkeit, Instinkt und Willkür stützt, gerät in blinde Gewalttätigkeit, aber damit in das empirisch Allgemeine dieser Daseinsmächte. Ohne Geschichtlichkeit, in der bloßen Besonderheit zufälligen Daseins mit seiner transzendenzlosen Selbstbehauptung, hört sie auf[,] Existenz zu sein.

Beide verlieren ohne einander die echte Kontinuität des Seins, damit die Verlässlichkeit, welche der echten Vernunft und Existenz ohne Berechenbarkeit eigen sind. Sie unterscheiden sich am Ende nur durch die Form kommunikationsloser Gewalt-

samkeit. Ob isolierte Vernunft oder isolierte Existenz, beide sind nicht mehr, was sie sich nennen: es bleibt ihren Formulierungen nur, ohne Grund und Ziel im sich verengenden Daseinsraum in dem Schleier unwahrer, selbst nicht geglaubter Rechtfertigungen zum Ausdrucksmittel gegenseitig sich vernichtenden Daseins brauchbar zu sein.

Aber an keiner Stelle ist Ruhe im Zeitdasein. Vielmehr ist die Bewegung unausweichlich aus dem Grund der Substanz in den Spannungen zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen, der Wirklichkeit und der Weite, zwischen der | unbefragbaren Unmittelbarkeit existentiellen Glaubens und der unendlichen Bewegung der Vernunft.

62

Nach der Übersicht über die Weisen, wie das Umgreifende als das, was wir sind, und als das Sein selbst gedacht wurde, und über die Polarität von Vernunft und Existenz, besinnen wir uns, was solche Gedanken, deren Entfaltung ganze Philosophien dargestellt haben, in ihrer *Form* bedeuten und nicht bedeuten können.

◆

Unser Erkennen der Gegenstände *in der Welt* erfolgt in der Form, daß wir sie in Beziehung sehen und sie auseinander *ableiten*. Was uns vorkommt, wird begriffen, indem es aus einem Anderen begriffen wird.

Handelt es sich aber im Philosophieren um das Umgreifende, so ist offenbar, daß dieses nicht wie ein Gegenstand in der Welt begriffen wird, vor allem, daß die Weisen des Umgreifenden nicht aus einem Besonderen, das *in* ihnen vorkommt, abgeleitet werden können:

Nennen wir das Umgreifende das Denken, so gilt: aus einem Gedachten ist nicht das Denken abzuleiten,

nennen wir es unser Bewußtsein, so gilt: aus einem Sein für das Bewußtsein ist nicht dieses Bewußtsein abzuleiten,

nennen wir es das Ganze, so gilt: aus einem Einzelnen, und sei es ein noch so umfassendes Ganzes, ist nicht dieses Ganze abzuleiten,

nennen wir es das Dasein, so gilt: aus einem bestimmten, gegenständlich erkannten Dasein ist nicht *das* Dasein zu begreifen,

nennen wir es Vernunft, so kann aus einem Nichtvernünftigen nicht die Vernunft abgeleitet werden,

nennen wir es Existenz, so kann aus keiner der Weisen des Umgreifenden, geschweige denn aus einem ihrer Inhalte, die Existenz abgeleitet werden.

Kurz: aus einem *für uns* Seienden kann nicht *unser* Sein | abgeleitet werden, aus dem, was mir vorkommt, nicht ich selbst.

63

Ebenso wenig kann das Sein *an sich selbst* aus dem Seienden, das *wir* erkennen, abgeleitet werden:

Nennen wir es das Sein, so gilt: aus dem vielen Seienden ist nicht *das* Sein abzuleiten,

nennen wir es das Sein an sich, so gilt: aus der Erscheinung ist nicht das Sein an sich abzuleiten,

nennen wir es die Transzendenz, so gilt: aus dem Gegenständlichsein, Wirklichsein, Dasein ist nicht das Unbedingte abzuleiten.

Immer taucht im denkenden Menschen wieder auf, was all sein Gedachtes übergreift.

Im Philosophieren hat es nun auch die umgekehrte Tendenz gegeben, aus dem *Sein überhaupt*, als das das Umgreifende gedacht wurde, das besondere Sein, wie wir es gegenständig erkennen, abzuleiten, die ganze Welt mit uns selbst aus den philosophisch erkannten Quellen hervorgehen zu lassen, so wie wir die Dinge in der Welt aus ihrer Ursache begreifen. Das ist wiederum jedesmal ein radikaler, das Philosophieren aufhebender Irrweg. Denn das Umgreifende kann niemals erkannt werden als ein Etwas, aus dem Anderes abzuleiten ist. Jeder gedachte, noch so umfassende Gegenstand, jedes gedachte Ganze, auch jedes als Gegenstand gedachte Umgreifende bleibt als Gegenstand ein Einzelnes, da es andere Gegenstände außer sich und uns sich gegenüber hat. Das Umgreifende selbst – sowohl als das, was wir sind wie als das Sein an sich – entzieht sich dem bestimmten Gegenstandsein. Sofern wir es selbst sind, wird es nur erhellt; sofern es als Sein an sich gedacht ist, wird es in seiner Erscheinung ins Unabsehbare forschend ergriffen; sofern es als Transzendenz spricht, wird es von der absolut geschichtlichen Existenz gehört.

64 Weil also das Umgreifende in keiner Gestalt als es selbst | erkannt wird, ist aus ihm das Sein, wie es für uns ist, nicht abzuleiten. Das könnte nur geschehen, wenn es als es selbst vorher gekannt wäre. Daher verfahren die fälschlichen Ableitungen so, als ob sie erkennend des Seins selbst schon mächtig wären.

Diese Ableitungen sind etwa als Ableitungen aller *Kategorien* des Denkbaren und des uns jemals in der Welt Vorkommenden aus *einem* Prinzip doch nur stets relative Ableitungen einzelner Gruppen in ihren Zusammenhängen. Eine vollständige Ableitung ist nie gelungen und kann nie gelingen. Die Versuche dazu haben den Wert, das Grenzbewußtsein zu schärfen.

Die Ableitungen des *wirklichen Geschehens* aus den Theorien eines Zugrundeliegenden konstruieren Modelle; aber sie ergreifen stets nur begrenzte Wirklichkeiten, bloße Aspekte des empirischen Daseins. Sie erweisen sich selbst als Funktionen dieses grenzenlos fortschreitenden Erkennens. Sie sind nie, was sie im Meinen wohl gelegentlich sein möchten: Erkenntnis des Realen an sich.

Die Ableitung des *gesamten Weltseins* mit uns selbst aus der Transzendenz (durch Emanation, Entwicklung, Kausalfolge usw.) ist imaginär; der Schöpfungsgedanke ist der Ausdruck des Urgeheimnisses, das Aussprechen der Unbegreiflichkeit, das Umstürzen der Frage in den grundlosen Grund. – ¹⁴⁶

Wie¹⁴⁷ auch immer das Umgreifende gedacht wird, jedesmal scheint der Gedanke einen Augenblick dann wieder Fuß zu fassen, wenn das Umgreifende vorübergehend *wie ein Forschungsobjekt* sich zeigt. Das geschieht in der Tat mit allen Weisen

des Umgreifenden. Die Verirrung liegt jedesmal darin, daß man als Wissensinhalt zu gewinnen meint, was allein als Grenzbewußtsein und Anspruch des Selbsttuns wahr ist.

Das Umgreifende wird als empirische Wirklichkeit des | Daseins, des Bewußtseins und des Geistes scheinbar Gegenstand der *Anthropologie, Psychologie, Soziologie* und der *Geisteswissenschaften*. Sie erforschen die menschlichen Erscheinungen in der Welt, aber so, daß das, was sie erkennen, gerade nie die umgreifende Wirklichkeit dieses Seins ist, das für dieses selbst unerkannt doch jeweils gegenwärtig ist. Keine Religionsgeschichte oder Religionssoziologie etwa erreicht das, was in dem, das sie Religion nennen, im Menschen dessen Existenz selbst war. Sie können es nur nach seinem Tatbestand aufnehmen, den sie mit einem Sprung, für die Erklärung schlechthin ungreiflich, in die Wirklichkeit des Beobachtbaren treten sehen. Alle diese Wissenschaften drängen zu etwas, das sie gerade nie erreichen. Sie haben das Faszinierende, mit dem eigentlich Relevanten umzugehen. Sie täuschen, wenn sie in ihrer feststellenden und ableitenden Immanenz das Sein selbst zu ergreifen meinen. Diese universalen Wissenschaften konsolidieren sich daher nicht. Alle ihre Abgrenzungen sind nur relativ. Sie nehmen einzeln die Gestalt an, durch alle Wissenschaften quer hindurch zu gehen. Sie scheinen keinen eigenen Boden zu gewinnen, da sie das Umgreifende im Auge haben, das, von ihnen erfaßt, doch nie mehr das Umgreifende ist. Ihr Zauber ist trügerisch, aber er wird fruchtbar, wenn durch sie die sich bescheidende, relative, grenzenlose Erkenntnis unserer Erscheinung in der Welt erfolgt.

Auch Vernunft und Existenz haben das zu ihrer Durchsichtigkeit und Erweckung dringende Denken; zur Vernunft gehört die *philosophische Logik*, zur Existenz die *Existenzerhellung*.¹⁴⁸

Die Logik aber ist nicht mehr von philosophischer Wahrheit, sondern abgeglitten zu einer täuschenden Wissenschaft vom Ganzen, wenn sie eine universale Wissenschaft vom Bewußtsein überhaupt wurde. In den großartigen, | aus einem einzigen 66
Prinzip sich entfaltenden Kategorienlehren sollte das Ganze des Umgreifenden als das All des Seins selbst seiner Form nach, sollten die Gedanken Gottes vor der Schöpfung¹⁴⁹ durchschaut und nachgedacht werden. Aber Wahrheit haben diese Untersuchungen nur innerhalb der offenen philosophischen Logik als Orientierung über Möglichkeiten der Form des Denkens, nach vielen, nur hinzunehmenden Richtungen, gültig für die Erscheinung im Gegenständlichen; sie bleiben ohne Ende und ohne durchgehend beherrschendes, sie vermeintlich hervorbringendes Prinzip. Als Selbsterhellung der Vernunft ist die Logik Philosophie und nicht mehr gegenständliche, vermeintliche Erkenntnis des Ganzen.

Existenzerhellung erkennt nicht die Existenz, sondern appelliert an ihre Möglichkeiten. Sie würde aber als Existentialismus¹⁵⁰ ein Sprechen wie von einem erkannten Gegenstand sein und würde, gerade weil sie der Grenzen innerwerden und den unab-

65

66

hängigen Grund erhellen soll, nur um so tiefer in die Irre gehen, indem sie Erscheinungen der Welt unter ihre Begriffe erkennend und beurteilend subsumierte. –

In jeder der Verfestigungen, Isolierungen und Verabsolutierungen geht also der eigentliche Gedanke des Umgreifenden verloren. Im gegenständlich gewordenen Umgreifenden ist nicht mehr das wahre Umgreifende.

67 Dessen Grundgedanke ist vielmehr ein gleichsam *umwendender Gedanke*, der uns aus allem natürlich Gegenständlichen unseres gewohnten Wissens herausnimmt. Wir sind in der Welt mit Dingen, Inhalten und Gegenständen beschäftigt und fragen gar nicht nach dem, als was wir all dieses haben, meinen, wollen; wir behaupten Wahrheiten und fragen gar nicht, was denn Wahrheit überhaupt sei; wir haben es mit Fragen in der Welt zu tun, und fragen gar nicht nach dem Fragenden; beherrscht von dem, worauf | es uns in Praxis und Forschung als auf das Erreichbare und Wißbare ankommt, betreten wir nicht die Grenze, von der her dieses ganze Sein des Tuns, Habens, Forschens der Frage unterworfen wird. Dagegen verlangt der Gedanke des Umgreifenden, das Erkennen der Grenze allen Seins für uns dadurch zu vollziehen, daß das gewohnte Erkennen von Gegenständen aufgegeben wird. Indem er dem Erkennen, das immer dieses Erkennen von Gegenständen ist, Grenzen setzt, befreit er den in diesem Denken wirklichen Menschen und alles von ihm getroffene Sein aus der Enge seines vermeintlichen Identischseins mit seiner Erkennbarkeit und seinem fixierten Erkenntnissein. Er umgreift lebendig das tote Sein eines Gewußtseins.

Es ist ein einfacher, aber philosophisch unendlich folgenreicher Gedanke.

Erstens trifft er den Denkenden selbst: Als das, als was ich mich selbst weiß (alle Weisen der Ichschemataⁱ 151 und ihrer Erfüllungen) bin ich nicht eigentlich ich selbst. In jedem Augenblick, in dem ich mich zum Objekt mache, bin ich selbst zugleich mehr als dieses Objekt, nämlich das Wesen, das sich auf diese Weise objektivieren kann. Alle Bestimmungen meines Seins treffen etwas, als das ich zum Gegenstand gemacht bin, als den ich mich aber nur nach einer Seite und in einem Besonderen wiedererkenne, nicht als mich selbst. Wenn ich aber mich als Dasein, Leben und Natur verstehe, abschließend verstehe, indem ich mich zum Objekt mache, und mich nur, so weit ich Objekt bin, und wie ich Objekt bin, begreife, so verliere ich darin zugleich mich selbst, ♦ verwechsle ich, wie ich für mich bin, mit dem was ich selbst sein kann.

68 Zum Sein des Umgreifenden ist zugehörig ein Selbstbewußtsein, das sich ebenso als Dasein und Leben sieht, wie es als Bewußtsein überhaupt und als Geist das kritische Grenzbewußtsein gewinnt, als Vernunft und Existenz aber | erst sich seiner selbst

♦ i Über »Ichschemata« vgl. meine »Existenzerhellung«, S. 27ff., aus meiner »*Philosophie*«, Berlin, Springer 1932. (Erster Band: Philosophische Weltorientierung; Zweiter Band: Existenzerhellung; Dritter Band: Metaphysik).

ganz inne wird, ohne durch Verabsolutierung in irgendeinem begrenzenden Aspekt zu verarmen und dann in seiner Möglichkeit sich gleichsam auszulöschen.

Würde ich aber dann überfliegend mich selbst schon als das eigentliche Sein ergreifen, d.h. mich gegenüber Dasein, Bewußtsein, Geist als Transzendenz verstehen, so würde ich in fälschlicher Selbstvergottung wiederum mich verlieren und aufhören, mögliche Existenz und ihre Verwirklichung zu sein.

Daß ich gegenüber allem erkennbaren Welt-dasein *ich selbst* bin und zugleich in meiner selbst geschaffenen Freiheit gesetzt *durch die Transzendenz*, – diese Stellung des Menschen im Zeitdasein zu wahren, das ist die Aufgabe seines schmalen Weges, von dem er abzugleiten stets geneigt ist, im Gedanken von sich wie im wirklichen Tun, das mit diesem Gedanken ist. ◆

Zweitens trifft der Gedanke alles gewußte Sein schlechthin. Ich erkenne auch dieses Andere, wie mich selber, nur so, wie es mir erscheint, nicht wie es an sich ist. Kein gewußtes Sein ist das Sein. In jedem Augenblick, in dem ich das Sein selbst in einem Gewußtsein aufgehen lasse, ist mir die Transzendenz verschwunden und bin ich selbst mir verdunkelt.

Wir müssen aber, trotz der ständigen Abgleitungen, um das Umgreifende uns wirklich zur Gegenwart zu bringen, es dennoch denken, daher es auch erst in jeweils falscher Bestimmtheit denken, diese aber dann überschreiten, um in dem gesamten Gang dieser Weisen des Erdenkens des Umgreifenden an seinen Ursprung zu dringen, der nicht mehr Gegenstand wird.

Das Ziel und damit der Sinn eines philosophischen Gedankens ist statt des Wissens von einem Gegenstand vielmehr die Veränderung des *Seinsbewußtseins* und der *inneren Haltung* zu den Dingen. 69

Die Vergegenwärtigung des Sinns des Umgreifenden hat eine Möglichkeit schaffende Bedeutung. Der Philosophierende spricht darin zu sich: Bewahre dir den freien Raum des Umgreifenden! Verliere dich nicht an ein Gewußtsein! Lasse dich nicht trennen von der Transzendenz!¹⁵²

Stets ist im Denken des Zeitdaseins die Reihe der Weisen des Umgreifenden im Kreisprozeß von neuem zu durchlaufen. In keiner seiner Weisen ist bewegungslos zu ruhen. Eine erfordert die andere. Der Verlust einer Weise läßt alle anderen unwahr werden. Daher sucht der Philosophierende keine dieser Weisen des Umgreifenden auszulassen.

Die Weisen beziehen sich aufeinander. Ihre Spannung ist nicht Kampf als Vernichtungswille, sondern Beseelung und Steigerung. Daher gilt es, die radikale Polarität von Vernunft und Existenz nicht zu einem ausschließenden Verhältnis werden zu lassen, sie vielmehr, statt in Feindseligkeit sich abwehren, in gegenseitiger Infragestellung wachsen zu lassen.

Die Beziehung ist nicht gleichartige Wechselwirkung, sondern geht aufwärts und abwärts. Aus dem Niedrigeren ist noch nicht zu erwarten, daß das Höhere ohne weiteres daraus hervorgehe oder unter seiner Bedingung verlässlich entstehe. Denn es hat eigenen Ursprung. Dagegen ist von dem Höheren her dem Niedrigeren Rang und Grenze zu geben, ohne es hervorbringen zu können. Daher ist nie zu vergessen das Angewiesensein jeder Weise des Umgreifenden auf jede andere und die Richtung dieses Angewiesenseins.

70 Sofern jede Weise des Umgreifenden von der Helle der Vernunft her als ein noch relativ Dunkles gesehen wird, ist eine äußere Ähnlichkeit zwischen dem Mehr und dem Weniger als Vernunft. Diese Vergegenwärtigung fordert vom | Philosophierenden: Verwechsle nicht Existenz und Daseinsvitalität, nicht Transzendenz und Natur.

◆ Wird der freie Raum in diesem Philosophieren offenbar, so ist ohne ständige Gegenwart des Bewußtseins möglicher Existenz eine Gefahr: Im losgelösten Denken sich an die Weite wie verloren zu sehen. Das echte Denken des Umgreifenden aber wirft aus dem Gesamtumfang der zu erhellenden Richtungen gerade um so entschiedener zurück auf die konkrete Geschichtlichkeit meines Gegenwärtigseins. Nun erst ist es möglich, es zu sein, ohne in der Enge gedankenlos, blind und unbezogen zu verschwinden. Nun auch ist es erst möglich, die ganze Weite zu ergreifen, ohne sich in der Leerheit des bloß Allgemeinen eines Verstandes, in die sinnlose Faktizität des Daseins, in ein leeres bloßes Jenseits aufzugeben. Gerade die Bestimmtheit der geschichtlichen Tiefe ist gebunden an die Offenheit der grenzenlosen Weite, die Wahrheit des Bodens an seine Bezogenheit auf die bodenlose Ungeschlossenheit des Seins, Existenz an Vernunft. Je grenzenloser ich denkend in die Tiefen dringe, desto wahrer wird meine Liebe in ihrer geschichtlichen Gegenwärtigkeit. Hölderlin: »Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.«¹⁵³

Der Mensch vermag den Weg seiner Wahrheit zu suchen in unfanatischer Unbedingtheit, in offen bleibender Entschiedenheit.

Wahrheit als Mittelbarkeit

Aus der Weite des Umgreifenden zur Bindung durch Kommunikation. – Vergleich von Mensch und Tier. – Wahrheit in der Kommunikation 71

1. Die Mitteilung in dem Umgreifenden, das wir sind:
 - Kommunikation in Dasein, in Bewußtsein überhaupt, in Geist 74
 - Vergleich des Wahrheitssinnes 77
2. Der Kommunikationswille von Vernunft und Existenz:
 - Ungenügen an den drei Weisen der Kommunikation 80
 - Existentielle und vernünftige Kommunikation 86
 - Ergänzung der vergleichenden Charakteristik des Wahrheitssinnes 90
3. Der Sinn des Wahrseins und der totale Kommunikationswille ◆
 - Der zweifache Sinn von Wahrheit in der Zeit (dogmatische und kommunikative Wahrheit) ... 92
 - Die Offenheit des Kommunikationswillens auf seinem Weg in der Wirklichkeit 95
 - Die vielfache existentielle Wahrheit für den radikalen Kommunikationswillen 96
 - Die Transzendenz: Kommunikation als Erscheinung des Zeitdaseins 101

Für die Frage nach der Wahrheit wird die größte Weite möglich durch das Wissen um die Weisen des Umgreifenden, die in der letzten Vorlesung vergegenwärtigt wurden. In jeder dieser Weisen muß Sein und Wahrheit einen eigentümlichen und unterschiedenen Sinn haben. Wir werden der Wahrheit nur inne, wenn wir in jedem | Umgreifenden sie erfahren und keine ihrer Weisen auslassen. 72

In jeder dieser Weisen aber geschieht ein Zurückholen aus der Weite, – welche als bloße Weite nur vernichten würde – durch die *Bindung*, welche aus dem erwächst, was das Gemeinsame allen Wahrseins in jeder Weise des Umgreifenden ist: daß es, um eigentlich wahr zu sein, *mittelbar* sein muß.¹⁵⁴ ◆

Wir vergegenwärtigen dieses ursprüngliche Phänomen unseres Menschseins: wir sind, was wir sind, nur durch die Gemeinschaft gegenseitigen bewußten Verständlichwerdens. Es kann keinen Menschen geben, der für sich allein als bloß Einzelner ein Mensch wäre.

Tiere sind entweder als einzelne das, was sie sind, in allen Generationen immer wieder noch einmal durch Vererbung und natürliches Wachstum; oder sie bilden Gemeinschaften, in die sie bewußtlos hineingenommen werden durch ihre Instinkte, die nur wiederholbare immer gleiche, ungeschichtliche, nach Naturgesetzen zwangsläufig entstehende Gebilde hervorbringen, beliebig ersetzbare Funktionen des Ganzen. Tiere geraten daher einerseits in die unmittelbare Wirklichkeit fest zusammenhaltender Ge-

meinschaft, wie sie andererseits auseinanderlaufen, als ob nichts gewesen wäre, je nach dem Zeitpunkt der instinktbeherrschten Verläufe des bloßen Naturgeschehens, das sie sind. Tiere machen sich triebhaft verständlich. Daß sie sich zusammenfinden, sich so etwas wie Zeichen geben, sich sogar als Individuen fest aneinander ketten, das geschieht nicht wie menschliche Verbindung, in der der Mensch in irgendeinem Grade auch sich selbst mitteilt, sondern infolge einer bewußtlosen, dem Menschen nach ihrem Sinn unzugänglichen biologischen Ordnung in ungeschichtlicher Identität an immer anderen Exemplaren.

73 Der *Mensch* dagegen ist als Einzelner vergleichsweise | zwar losgelöster als viele Tiere, aber seine Gemeinschaft bedingt ihn auch entscheidender, und diese Gemeinschaft ist wesensverschieden von der der Tiere.

Menschliche Gemeinschaft als den Tieren analoge, naturgesetzlich verlässliche Gebundenheit ist schwach. Rein biologisch ist der Mensch hier wie überall den Tieren unterlegen. Seine Gemeinschaft ist erstens wesentlich keine unmittelbare, sondern eine *durch Bezug auf ein Anderes* vermittelte: durch Bezug auf gemeinsam gewußte Zwecke in der Welt, durch Bezug auf Wahrheit, durch Bezug auf Gott.

Die menschliche Kommunikation ist in diesen Bezügen mit dem Wechsel der möglichen Inhalte zweitens ständig *bewegt*; sie findet keinen Ruhepunkt und nicht wie die Tiere ein nur sich wiederholendes endgültiges Ziel. Sie ist historisch, und zwar auf einem nach Anfang und Ende unübersehbaren Wege unablässiger Verwandlung durch die Erinnerung und Aneignung des Vergangenen wie jeweils neues Planen eines Zukünftigen. Menschliche Gemeinschaft steht daher im Gegensatz zu der der Tiere in der Möglichkeit unabsehbarer Kontinuität allseitigen Sichausbreitens und des Zusammennehmens aus Vergangenheit und Gegenwart; sie ist damit aber auch eine durch diese Bewegung stets unsichere, gefährdete Wirklichkeit, die immer von neuem sich gewinnen, sich begrenzen und wieder erweitern, sich prüfen und vorantreiben muß. Sie ist nicht im Besitze ihres endgültigen Zustandes als der Wahrheit ihres Seins, vielmehr, wenn sie wahr ist, auf diese nur gerichtet, daher in der

◆ Spannung der Umwege, des Irrens, des Sichüberschlagens und Wieder-zurückkehrens.

Durch diese Weise der Bewegung ist das Menschsein drittens nicht durch Vererbung allein, sondern erst durch *Überlieferung*. Jedes neue Menschsein beginnt mit dieser Kommunikation, nicht schon mit seiner biologischen Tatsächlichkeit. Äußerlich

74 sichtbar ist das an den unglück|lichen Taubstummen früherer Zeiten, die infolge einer angeborenen oder im Lebensanfang erworbenen Zerstörung ihres Gehörorgans (mangels des modernen Unterrichts, der sie heute zu vollwertigen Menschen macht) ohne Entwicklung blieben: sie konnten, die Sprache nicht hörend, der Sprache nicht mächtig werden, daher an der Überlieferung keinen Anteil gewinnen. Sie wurden von den wirklichen Idioten kaum unterschieden.¹⁵⁵

Dieser Vergleich von Mensch und Tier weist nur hin auf die Kommunikation als universale Bedingung des Menschseins. Sie ist so sehr sein allumfassendes Wesen, daß, was auch der Mensch ist und was für ihn ist, in irgendeinem Sinne in der Kommunikation steht: Das Umgreifende, als das *wir sind*, ist in jeder Gestalt Kommunikation; das Umgreifende, das *das Sein selbst* ist, ist für uns nur, wie es in der Mittelbarkeit Sprache wird oder ansprechbar ist.

Wahrheit läßt sich daher von der Mittelbarkeit nicht lösen. Nur als Wirklichkeit durch Mitteilung zeigt sie sich im Zeitdasein. Lösen wir die Wahrheit von der Mitteilung, so erstarrt sie zur Wesenlosigkeit. Die Bewegung aber in der Kommunikation ist in Einem Bewahren und Suchen des Wahren.

Allgemein gilt von meinem Sein, meinem Wahrsein und meinem Ergreifen der Wahrheit: Ich bin nicht nur faktisch nicht für mich allein, sondern kann nicht einmal ich selbst als ich allein werden, ohne aus dem Sein mit Anderen für mich hervorzugehen.¹⁵⁶

Wahrheit ist nicht einer Art, nicht eine und die einzige. Sie hat einen mehrfachen Sinn nach der Weise der Kommunikation, worin sie auftritt. Denn was Wahrheit ist, liegt zugleich *im Wesen des Umgreifenden, worin Mitteilung erfolgt*, beschlossen: ob Mitteilung von Dasein zu | Dasein, oder an das Bewußtsein überhaupt gehe, oder in der Idee des Geistes geschehe; dann weiter, ob die Kommunikation in dem Band dieser Weisen des Umgreifenden, der Vernunft, und ihrem Boden, der Existenz, sich vollzieht. Mit diesem Umgreifenden¹⁵⁷ dessen, als was wir in Kommunikation stehen, ist auch diese Weise der Wahrheit bestimmt, die jeweils gilt, und wer der Mitteilende und der die Mitteilung Verstehende ist.

75 ♦

Wir gehen die Weisen des Umgreifenden mit der Frage nach der in ihnen geschehenden Mitteilung durch, indem wir sie einzeln charakterisieren, als ob sie voneinander trennbar wären:

1. Das Umgreifende unseres *Daseins* ist nicht identisch mit dem wissenschaftlich schon erkannten Dasein, als das wir uns wissen, bleibt vielmehr zugleich in allem Erkennen dessen, was es physiologisch, psychologisch und soziologisch ist, weiterhin Aufgabe fortschreitender Erkennbarkeit.

Dies unser Dasein will sich grenzenlos erhalten und erweitern, will darin Befriedigung und Glück.

Diese Ziele zu erreichen, erzwingt das Umgreifende des Daseins die Kommunikation einer daseinserhaltenden Gemeinschaft. Das Interesse (oder vielmehr das, was ein jeder für sein Interesse hält) findet sich wieder in dem Anderen. Die *Not* bindet zusammen gegen die alle gemeinsam bedrohende Natur und gegen die anderen Gemeinschaften. Das Eigeninteresse jedes Einzeldaseins steht zugleich in Spannung gegen diese Bindung, fast jederzeit bereit, bei nachlassender Not die Gemeinschaft wieder zu

sprengen. Eine »ungesellige Geselligkeit«, in der jeder den Anderen nicht entbehren, aber auch nicht leiden kann, ist nach Kant der Grundzug dieses Daseins.¹⁵⁸ Diese Daseinskommunikation¹⁵⁹ hat folgende Eigenschaften:

76 ♦ Die Gefahr erzwingt, sich schnell und leicht in dem zu verstehen, was daseinsnotwendig ist. Wie dieses erfaßt | wird, das gründet sich aber auf das Erleben der *Meisten*, der *Durchschnittlichen*, dessen, was, wenn es gesagt wird, jeder versteht. Die sich gleiche Daseinsartung bestimmt, was Glück, was Befriedigung, was daseinsnotwendig ist.

In der Daseinskommunikation ist ferner, je größer die *Gefahr*, um so entschiedener die Einheit des Willens aller notwendig. Dieser ist nur im *Gehorsam* zu gewinnen. Daher kann über das zur Erfüllung der Daseinsinteressen zu Tuende nicht *jeder* Einzelne entscheiden.

Wie dies aber geschieht, das bringt die mannigfachen Gestalten des Regierens hervor. In der Kommunikation der Gemeinschaft ist nicht das eindeutige Verhältnis zwischen einem einzigen, allwissenden Befehlenden und der Masse aller übrigen, die dankenlos gehorchen, sondern es finden sich in vielfacher Gliederung stets viele zusammen, die im Verstehen miteinander arbeiten bis zur Herbeiführung der jeweiligen Entscheidung.

In der Daseinsgemeinschaft, sofern wir ihren Sinn isolieren, gilt daher ein *pragmatischer* Wahrheitsbegriff:¹⁶⁰ Die Wahrheit liegt nicht im schon Gewußten oder einem endgültig Wißbaren oder in einem Unbedingten, sondern in dem, was entspringt und was sich ergibt. Es gibt nur relative und sich verändernde Wahrheit, wie das Dasein selbst als sich verändernd ist. Dieser Prozeß kann so verlaufen, daß der Standpunkt meines Gegners – heute für mich unberechtigt – morgen in veränderter Situation auch für meine eigenen Absichten relevant ist. Das aufbauende Handeln ist in der Daseinsgemeinschaft ständiger Kompromiß. Er ist die Wahrheit, in der nicht vergessen ist, daß jeder noch so richtig erscheinende Standpunkt durch die Tatsächlichkeit des Geschehens auch widerlegt werden kann: daher ist für die Kontinuität der Daseinsgemeinschaft die Kunst des Miteinanderredens zu entwickeln.^{i 161}

♦ i E. Baumgarten hat in einer interessanten Studie über *Franklin* (Benjamin Franklin und die Psychologie des amerikanischen Alltags, Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, Februar 1933, S. 251ff.) dies dargelegt. Er zeigt, wie Franklin für diese Kommunikation Prinzipien entwickelt hat – die allerdings über bloße Daseinskommunikation hinausgehen –: Die Empfindlichkeit des Menschen als solchen in seiner Eigenwilligkeit und seinen verborgenen Daseinsinteressen erfordert auch von dem, der die Wahrheit und aus ihr das Wissen um das jetzt Richtige zweifellos zu besitzen meint, das urbane Verhalten in der Willigkeit einander zuzuhören und das selber Gedachte und Geplante auch im Ernst noch in Frage stellen zu lassen. Alles direkte Behaupten von Wahrheit, statt es in der Frage zu halten, zerstört die Mitteilung von Wahrheit, weil der Andere nicht eigentlich zuhört, da er ja gar nicht mehr gefragt wird. Darum ist das Prinzip der Mitteilung der Wahrheit nicht minder wichtig als die mitgeteilte Wahrheit selbst. Das wirksame und wahrhaftige Geltenlassen heißt nicht, daß ich den Andern in seiner Meinung lasse wie mich in der mei-

2. Die Kommunikation des *Bewußtseins überhaupt*¹⁶² ist | die der beliebig vertretbaren, unter sich nicht ähnlichen, sondern übereinstimmenden Punkte des Bewußtseins, die in der Spaltung des Wißbaren (in Subjekt und Objekt, in Form und Material, in das Etwas und das Andere usw.)¹⁶³ durch das Mittel aller logischen Kategorien die Allgemeinheit des für jedermann Gültigen verneinend und bejahend ergreifen. Es ist die Kommunikation des mit sich identischen Bewußtseins in der Vielheit seines Daseins. Die Mitteilung geschieht in der persönlich uninteressierten Richtung auf eine Sache, deren Faktizität oder zwingende Geltung in gemeinsamer Methodik des Argumentierens gesucht wird.

77

3. Die Kommunikation des *Geistes* ist das Sichhervorbilden aus der gemeinschaftlichen Substanz der Idee eines Ganzen. Der Einzelne ist sich bewußt, an seinem Ort zu stehen, der seinen eigentümlichen Sinn aus jenem Ganzen hat. Seine Kommunikation ist die eines Gliedes zum Organismus. Er ist anders wie alle übrigen, aber mit ihnen eins in der sie umgreifenden Ordnung. Sie teilen einander mit aus dem gemeinsamen Gegenwärtigen der Idee. In der Mitteilung ist es, als ob ein im Sinne des Bewußtseins überhaupt nicht klar wißbares Ganzes spräche, einschränke und anzeige, worauf es ankomme. Ohne Erfüllung durch den wirksamen Gehalt dieses Ganzen gleitet die Mitteilung sofort ins Gleichgültige und Beliebige aus.

In diesen drei Weisen des Umgreifenden, das wir sind – Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist – ist jedesmal ein *eigentümlicher Wahrheitssinn*:

Wahrheit des *Daseins* ist durch Brauchbarkeit in der Folge der Praxis und durch Gewohnheit. Sie ist Funktion des sich erhaltenden und ausbreitenden Daseins. Wahrheit ist hier nicht von eigenem Ursprung, sondern aus der Praxis für die Praxis in letzthin zielloser Beweglichkeit des | Sichhervorbringens und des für eine gewisse Dauer sich als möglich Bewährenden.

78

Im Medium des *Bewußtseins überhaupt* gilt zwingende Richtigkeit. Als bloßer Verstand muß jeder, sofern er überhaupt versteht, diese Richtigkeit einsehen. Die Evidenz gehört zum Verstandeswesen als Funktion des Begreifens von zeitloser Richtigkeit des Allgemeingültigen.

nigen, nämlich in beiderseits unveränderlicher, sondern daß ich die Meinung des Andern im Auge behalte als eine, die vielleicht später geeignet ist, die meinige zu ändern. Das Zusammenarbeiten verlangt ferner, sich mit den Fehlern einer Sache einverstanden zu erklären. Wer etwas Vollendetes herstellen will, verkennt die in der konkreten Sache liegenden Möglichkeiten und endet statt in Vollendung gerade in Verwirrung. Nur das Zulassen eines Spielraums ermöglicht Einigung und in der Folge die Erfahrung, wie man es nunmehr in concreto zu ändern habe. Es kann sogar gefordert sein, sich selbst vorübergehend mit seiner ganzen Meinung außer Aktion zu setzen, um eine momentan unausweichlich scheinende Aktion zu ermöglichen.

Im Medium des *Geistes* gilt Überzeugung, die aus der Idee sich bestätigt. Aus der Substanz eines Ganzen erkenne ich in Gemeinschaft dieses Ganzen an meiner Stelle als wahr, was einer geschichtlichen Totalität angehört.

Gemeinte pragmatische *Bewährung*, zwingende *Evidenz*, erfüllte *Überzeugung* sind die drei Weisen des Wahrheitssinnes in diesen drei Gestalten des Umgreifenden. –

Ein weiterer Vergleich der Mitteilung in den drei Weisen des Umgreifenden trifft das Sein des Mitteilenden: wer es ist. Wir sind ja in der Tat nicht in jedem Sinne unseres Sprechens stets derselbe. In der Vielfachheit des sich selber so oft nicht mehr verstehenden Redens und Behauptens ist die Frage klärend: *wer spricht?*

Spricht bloßes *Dasein*, so ist nicht im Ernst von Wahrheit die Rede, sondern von dem, was – verborgen oder klar bewußt – diesem Dasein sein Interesse, sein Begehren scheint, das es zu befriedigen sucht im Feld der Sinne, des Reichtums, der Macht – oder unter welcher Gestalt das stets zweideutige »Glück« sich ihm zeigt.

79 Spricht das *Bewußtsein überhaupt*, so muß ein schlechthin universal mögliches Verstehen der Rede und Antwort stattfinden, um das Sprechen sinnvoll zu erhalten. Zur sinnvoll argumentierenden Unterredung gehört daher, daß die Worte etwas Bestimmtes bezeichnen, daß sie nicht vielerlei bedeuten, und daß anerkannt wird, daß das Widersprechende sich aufhebt.¹⁶⁴ Wer die Identität des Bewußtseins überhaupt als Sprechender nicht betritt, mit dem ist Sprechen, das ein Allgemeingültiges intendiert, nicht möglich. Er verhält sich verworren als bloßes Dasein eines lebendigen Wesens »nahezu wie eine Pflanze« (Aristoteles),¹⁶⁵ und in der Verworrenheit ist entweder bloß diese oder ein sich versteckender Daseinswille zu verstehen. Wer aber als Bewußtsein überhaupt spricht, ist als nur solches gleichsam ein leerer, beliebig vertretbarer Punkt.

Um Kommunikation im *Geiste* möglich zu machen, genügt nicht, daß ich wie als Verstandeswesen im Bewußtsein überhaupt den Satz von Identität und Widerspruch anerkenne und befolge. Wer hier redet und versteht, spricht aus der Substanz einer Idee. Er muß erfüllt sein von etwas, das nicht bloß ein Gegenstand in der Welt ist, von dem er als Bewußtsein überhaupt wissen kann. Nur aus diesem neuen Ursprung ist im Gesagten die Meinung sinnvoll aufzufassen und in ihr fortzudenken. –

Nennen wir die sich verstehende Gemeinschaft ein Reich der Geister, so hat dieses Reich einen dreifachen Sinn:

Als *Dasein* ist es die Gemeinschaft der vitalen Sympathien und der Interessen; diese Gemeinschaft ist eine ständig bewegliche, immer gegen andere sich begrenzende, sich erweiternde und wieder in kleinere Bruchstücke zerfallende.

Als *Bewußtsein überhaupt* ist es die Universalität eines Allgemeinen, alle Menschen als Verstandeswesen identisch Verbindenden in einer daseinsohnmächtigen, durch das bloß Richtige bestimmten, gleichgültig werdenden Gemeinschaft.

Als Gemeinschaft des *Geistes* schließen sich dessen Glieder aus dem Wissen um
 ♦ ein Ganzes zu diesem als ihrer Idee zusammen, immer als *ein* Ganzes, nie als das Ganze;

es muß sich als Ganzheit auf andere Ganzheit beziehen und bleibt auch in eigener Wirklichkeit stets unvollendet.

| Die Vergegenwärtigung der menschlichen Gemeinschaft in den drei Weisen des Umgreifenden zeigt noch nicht, was eigentlich Wahrheit ist, wenn auch Wahrheit in jedem der getroffenen Momente eine Rolle spielt; sie zeigt noch nicht den letzten Grund und Boden aller Kommunikationsmöglichkeit.

80

Gemeinschaft durch Mitteilung ist zwar schon im Dasein des Lebendigen, und sie ist im Bewußtsein überhaupt, und sie ist im Geist. Sie kann aber im bloßen Dasein triebhafte Sympathie und zweckhaft begrenztes Interesse bleiben, im bloßen Bewußtsein überhaupt die gleichgültige Zustimmung zum Richtigen, im Geiste ein täuschendes Totalitätsbewußtsein in einem doch plötzlich wieder versagenden Zusammenhören.

Es ist ein *Ungenügen* in jeder Weise des Umgreifenden, ein Ungenügen sowohl der Kommunikation wie der Weise des Wahrseins. Dieses Ungenügen ist *zunächst* verständlich zu machen durch die Grenze, welche anzeigt, daß keine der Weisen aus sich allein bestehen kann:

Dasein sucht Befriedigung, Dauer, Glück. Seine Grenze aber ist, daß, was Glück ist, immer auch unklar und fragwürdig bleibt. Ein Mensch, dem alle Wünsche erfüllt würden, wäre durch die Folgen zerstört. Kein Glück ist beständig und jede Erfüllung auch enttäuschend. Die Sinnlosigkeit des immer begehrenden Willens, der doch kein Ziel hat, ist ein altes Thema der Philosophie.

Bewußtsein überhaupt trifft auf das allgemeingültig Wahre. Seine Grenze aber ist, daß dieses unbezweifelbar Richtige als nur solches nichtig wäre und in einer sinnlosen Endlosigkeit gehäuft werden kann.

Geist ergreift die Idee des Ganzen. Seine Grenze aber ist das nicht in Geist Auflösbare, die Wirklichkeit des Nichttotalen, des Zufälligen, des bloß Faktischen. –

Verabsolutiert sich ein Umgreifendes, so ist jedesmal | nach den charakteristischen Erscheinungen zu fragen, die auftreten, wenn das andere Umgreifende vernachlässigt, die Grenze eines Umgreifenden mißachtet wird.

81

1. Was geschieht, wenn das natürliche *Dasein* als solches für das Sein selbst nicht nur erklärt, sondern getan wird? Wenn also der naturalisierende Gedanke nicht nur gesagt, sondern verwirklichend verstanden wird, die Verabsolutierung des Umgreifenden des Daseins vollzogen wird?

Es geschieht in eins die Preisgabe der allgemeingültigen Wahrheit des Bewußtseins überhaupt und der Ganzheitsideen des Geistes. Im Anfang zwar kann eine Wahrhaftigkeit, die den Trug des von der Wirklichkeit losgelösten intellektuellen Denkens und des losgelösten, nur gebildeten Geistes versteht, noch gegenwärtig sein. Es konnte manchmal in einem entstehenden »Materialismus« faktisch vielmehr ein leiden-

schaftlicher, auf das Substantielle gehender »Idealismus« wirken.¹⁶⁶ Aber in der Folge mußte durch die Wirkung des Gedankeninhalts als solchen, sofern dessen Konsequenzen faktisch gezogen wurden, der verborgen gebliebene Sinn des Ursprungs, der in einer negierenden Wahrhaftigkeit doch ein sich mißverstehender Wille zum eigentlichen Sein war, verloren gehen. Dann entsteht die Möglichkeit, daß ich, rücksichtslos den bloßen Daseinsgesetzen und Daseinszufälligkeiten folgend, nichts anderes mehr will, damit auf Kommunikation gültig einsehbarer Wahrheit und wirkender Idee überhaupt verzichte oder sie allenfalls als Stimmung und als reizvollen Versuch in den vom gewaltsamen und listenreichen Kampf des bloßen Daseins vorübergehend nicht beherrschten Räumen ohne echten Einsatz des Wissenwollens und des Kommunikationswillens, daher als schwindelhaftes Erlebnis, genieße.

82 | Das Vertrauen zur Natur, im Ursprung ein metaphysisches Vertrauen zum Seinsgrund, wird verwechselt mit dem Vertrauen zu den dürrtigen, erkannten und immer | auch noch fraglichen Gesetzlichkeiten, die der Erscheinung in naturwissenschaftlicher Forschung abgerungen werden. Im blinden Naturvertrauen geht das Wesen des Menschen verloren, wenn ihm sein Dasein mit Natur identisch wird und diese mit erkennbarer Gesetzlichkeit. Denn jene Gesetze, wären sie auch vollständig erkannt, würden Materie und Leben, nicht den Menschen begreiflich machen, vielmehr nur den Menschen als Gattung der Tiere, der dann von diesem Standpunkt das gefährdete, das kranke Tier heißen kann.¹⁶⁷ Mit dem Bewußtsein des Menschen als einziger Möglichkeit in der uns bekannten Welt verliert sich der Mensch in der einfachen Bejahung seiner Triebe, die er doch in tierischer Natürlichkeit und unbefragter Eindeutigkeit nicht auswirken lassen kann, und geht dann aus der damit entstehenden ratlosen Verwirrung seines Daseins, seines Denkens und seiner geistigen Möglichkeiten in den gedankenlosen Gehorsam vor unverstandenen Mächten über und als er selbst zugrunde, nur um da zu sein.

Zu Ende konstruiert bis in ferne Zukunft würde die Rückverwandlung in ein tierähnliches Dasein möglich, das die einer anderen geistigen Welt entstammende und als Residuum gebliebene technische Apparatur gleich Ameisenbauten bewahrte; es wäre eine nur noch sich wiederholende, geschichtslose Artung des Lebendigen, die das Ergebnis eines erstaunlichen, nun vergessenen Zwischenaugenblicks des Menschseins wäre. Was damals einverleibt wurde und sich im Daseinskampf als daseinserhaltend und daseinserweiternd bewährte, wäre nun Instinkt geworden und könnte in allem Chaos des Naturdaseins wie die anders geordneten Lebensgestalten lange Zeiten dauern, bis mit tiefgehenden Wandlungen der Lebensbedingungen der Erdoberfläche die endgültige Katastrophe auch für dies bloße Dasein käme.¹⁶⁸

83 | 2. Wenn das Denken des *Bewußtseins überhaupt* selbst|genugsam in sich kreist, so nimmt es die zeitlose Gültigkeit absolut, als ob darin die Wahrheit und das Sein selbst ergriffen, den Dingen Ordnung und Gesetz über alle Relativität hinaus abgehört

würden. Es hört durch die Loslösung des denkenden Bewußtseins vom Sein auch die Verantwortung auf für das Sein, das als lebendiges Dasein und als Geist ist. Das leere Spiel des auflösenden Intellektualismus – faktisch gelenkt von psychologisch erkennbaren Triebhaftigkeiten – beginnt.

3. Die Verabsolutierung des *Geistes* ist eine durch den Reichtum bloß verstandener Gehalte gesteigerte Weise der Isolierung des Denkens. In der Selbstgenügsamkeit wird eine ausgehöhlte Bildungswelt¹⁶⁹ unter zufälligen, günstigen Daseinsbedingungen verwirklicht, – als Gegenstand des Genusses, des wirklichkeitslosen Sehns, als ein Raum der Zuflucht und der Negativität. –

Das *Ungenügen* an der Mitteilung des Wahren in den bis jetzt erörterten Weisen des Umgreifenden könnte an dieser Isolierung der einzelnen Weisen liegen. Auf diesem Standpunkt würde die wahre Kommunikation schon mit folgenden Forderungen getroffen: Keine der Weisen darf übergangen werden; sie gegeneinander auszuspielen, würde den Grund ihres Zusammengehörens verfehlen; für wahre Kommunikation kommt es darauf an, die Grenzen jeder Stufe und damit ihre Unvollendbarkeit in sich selbst wahrzunehmen, sich nicht durch die Fixierung auf einer der Stufen täuschen zu lassen über die Möglichkeit der durch alle hindurchgreifenden Kommunikation.

Die Verbindung der Weisen des Umgreifenden ist hier dergestalt, daß in der aufsteigenden Reihe jeweils die folgende nur unter der Bedingung der vorhergehenden wirklich sein kann, der isolierende Abschluß der vorhergehenden gegen die folgende einen jeweils spezifischen Kommunikationsabbruch bedeutet.

| Daher gilt für Kommunikation eine zweifache formale Forderung:

84

Die niedere Stufe ist in ihrer Auswirkung zu begrenzen dadurch, daß sie unter die *Bedingung* der Möglichkeit der höheren gestellt wird, so die Daseinskommunikation unter die Bedingung des Gültigbleibens einsehbarer Wahrheit und der Idee des Geistes.

Die höhere Stufe ist nicht für sich isoliert zu verwirklichen, sondern unter den *Voraussetzungen* der niederen, die sie begrenzt und durchbricht, und die sie zugleich festzuhalten hat; so darf Wissenwollen seine Verwirklichung als Wissenschaft in der Gemeinschaft des menschlichen Daseins, der Geist seine restlose Daseinsabhängigkeit nicht vergessen, ohne selbst alsbald zu verschwinden.

Die höheren Stufen werden von den niederen in ihrer Auswirkung ermöglicht und vielleicht getrübt, die niederen dagegen von den höheren in jeweils begrenzter Weise gelenkt.

Aber die höheren Stufen sind die im Dasein *schwächeren*. Denn die niederen können für sich ohne die höheren fortbestehen, wenn auch ohne eigentliche Wahrheit, so doch als Dasein. Daraus folgt zweierlei:

Es ist erstens gleichsam *Schuld am Dasein*, wenn ich den eindeutig gestalteten Forderungen höherer Stufen des Umgreifenden ohne Bezug auf das Dasein blind vertraue, und sie damit am übermächtigen Dasein selbst zugrunde gehen lasse. So stellt z.B. Max

Weber im Politischen der Gesinnungsethik, die es in eindeutiger Gesetzlichkeit bequem zum Untergang treiben läßt (nach moralischen Grundsätzen unbedingt handelt und sich damit rechtfertigt, daß sie das Gute gewollt habe und den Erfolg Gott an-

- ◆ heimstelle) die Verantwortungsethik gegenüber, in der für den Erfolg gehaftet wird (wenn sich auch die Formulierungen solcher Verantwortungsethik durch jede beliebige Willkür wieder|um mißbrauchen lassen).¹⁷⁰ Ich lasse mich und die Meinen in die Lage der Daseinsschwächeren, Ohnmächtigen und Untergehenden dadurch drängen, daß ich Verhaltensweisen, welche auf ihrer Stufe gelten, festhalte, wo ich weiß, daß ich nicht auf dieser Stufe handle, sondern der List der Andern ausgeliefert und mißbraucht werde.

Zweitens kann die unvergängliche *Daseinsdauer* als solche nicht ein sinnvolles Ziel sein. Der Mensch könnte als bloßes Dasein Dauer haben, aber dabei aufhören, Mensch zu sein, nicht anders wie etwa alles Lebendige in der Welt zunichte werden und die tote Materie sieghafte Dauer haben könnte. Je geringer im Rang, desto höher ist die Dauerhaftigkeit eines Seins. Die höheren Stufen sind die bewegteren, gefährdeteren, vergänglicheren. Der Wille zur Dauer in der Zeit – außer in begrenzter Kontinuität einer sich verwandelnden und erfüllenden Geschichtlichkeit – ist bei ihnen ein Mißverständnis ihres Sinns. –

Da also überall zu sehen ist, wie die Verabsolutierung und die Isolierung einer Weise des Umgreifenden dessen Grenzen und zugleich die entstehende Unwahrheit zeigt, so könnte dem unbefriedigten Kommunikationswillen Genüge getan werden mit der Forderung: *Jede Weise der Mitteilbarkeit ist in ihrem Recht*, keine zu überspringen; es wäre überall eine Schuld in der Verwirklichung meines Kommunikationswillens, wenn ich irgendeine Stufe als nicht beachtlich ignorierte.

Da ferner die Weisen des Umgreifenden nicht ein Nebeneinander von Verschiedenem sind, das zusammen als Summe das sei, was ich im Ganzen bin, so ist nicht ausreichend, zwischen ihnen die Alternativen einer vermeintlichen Wahl aufzuheben, sondern notwendig, ihre *Rangordnung* zu ergreifen.

- 86 Aber diese ganze Betrachtungsweise läßt etwas in uns noch unbefriedigt. Es ist, als ob das Wesentliche nicht zur | Sprache gekommen sei. Das *entscheidende Ungenügen* macht sich fühlbar erstens darin, daß die drei Weisen des Umgreifenden *keineswegs zur Einheit* eines in sich vollendbaren Ganzen führen. Weder ist die Wesensverschiedenheit des Sinns der Kommunikation und damit der Wahrheit in den drei Weisen zu verwischen, noch ist sie in einer wißbaren Totalität zu lösen. Es wäre eine Täuschung, daß die Weisen des Umgreifenden und damit der Art der Kommunikation zu Einem zusammenwachsen könnten, so daß ein harmonisches Ganzes im Zeitdasein möglich würde.

Zweitens ist dieses unser Ungenügen selber, das zuerst drängt, alle Weisen der Kommunikation zusammenzunehmen, und das dann die Unmöglichkeit dessen erfährt, aus einem *Antrieb* hervorgegangen, der in seiner *grenzenlosen* Ungenügsamkeit und all-

seits offenen Bereitschaft keiner der drei Weisen des Umgreifenden angehört. Selbst der Mitteilungswille in diesen drei Weisen erhält erst seine eigentliche Energie im Dienste des *universalen Kommunikationswillens*, der aus *Existenz* und *Vernunft* wirkt. Dieser ist zu charakterisieren.¹

Wenn schon das Grundproblem des Daseins, das nur durch Gemeinschaft sich halten kann, dies ist, wie man sich mit dem Andern versteht, wie man dasselbe meinen und wollen kann, um mit ihm tätig verbunden zu sein, so ist die eigentlich menschliche Wesenheit, *Vernunft* und *Existenz*, nirgends tiefer zu treffen als mit der Frage nach ihrer Kommunikation.

Die Kommunikation der Existenz¹⁷¹ vollzieht sich, das Gliedsein im Geiste, die Allgemeingültigkeit des Bewußtseins überhaupt, die Daseinswirklichkeit bewahrend, aber sie auch durchbrechend, jedenfalls sie ständig übergreifend im liebenden Kampf solcher, die sie selbst werden wollen. Im Unterschied von der Kommunikation identischer, im|mer noch beliebig vertretbarer Punkte des *Bewußtseins überhaupt* ist diese existentielle Kommunikation zwischen unvertretbaren Einzelnen; im Unterschied vom *Daseinskampf* um Macht und Übermacht und Vernichtung ist in ihr der Kampf um den Gehalt der Existenz ohne Machtwillen auf dem gleichen Niveau, auf dem jedes Voran des Einzelnen nur erfolgt, wenn der andere voran kommt, jeder Verlust des Anderen eigener Verlust ist; im Unterschied von der *geistigen Gemeinschaft* als der Geborgenheit in der umgreifenden Idee ist sie, das Zerbrochensein alles Seins für uns nicht übersehend, offen für Transzendenz; sie bringt im Zeitdasein die Unaufhebbarkeit des Kampfes und die Unvollendbarkeit der Wahrheit dadurch zum Ausdruck, daß sie die Bewegung der Kommunikation als die eigentliche Erscheinung des Wahrseins unablässig vorandringend verwirklicht. Selbstsein und Wahrsein ist nichts anderes als bedingungslos in Kommunikation sein. Hier in der Tiefe würde ein Sichbewahren gerade ein Sichverlieren sein.

87

Existenz wird nur dann sich offenbar und damit wirklich, wenn sie mit der andern Existenz, durch sie und zugleich mit ihr, zu sich selber kommt. Was in der Gemeinschaft von Vernunft und Existenz das eigentlich Menschliche ist, ist nicht wie das leibliche Leben vorher in vielen natürlich geborenen Exemplaren da, die dann erst sich finden und sich aneinander binden. Vielmehr scheint Kommunikation auch das erst hervorzubringen, was in Kommunikation steht, die selbstseienden Wesen, was für diese aber vielmehr so zum Bewußtsein kommt, als ob sie sich nicht zufällig im Dasein getroffen hätten, sondern ewig verbunden gewesen wären.

Weil dies in immer neuer geschichtlicher Situation geschieht, ist jede Gestalt der in Kommunikation sich entfaltenden Existenz in eins das Offenbarwerden unersetz-

i | Vgl. aus meiner »Philosophie«, Bd. II, S. 50–117 über »Kommunikation«.

88 lichen, | weil geschichtlichen, sich wesentlich nie wiederholenden Selbstseins und der unbedingten Bindung dieser geschichtlichen Menschen aneinander. –

In der existentiellen Kommunikation nun ist *Vernunft* das Alldurchdringende. Der Boden der Existenz trägt in seiner Tiefe das Organ, das, in allen Weisen des Umgreifenden gegenwärtig, das universale *Band* sowohl wie die aus jeder Verfestigung treibende *Unruhe* ist. Als Vernunft, welche ihre Substanz in der Existenz hat, erfolgt die eigentliche Mitteilung von Wesen zu Wesen, und zwar so, daß Daseinswirklichkeit, Bewußtsein überhaupt und Geist gleichsam der Leib ihrer Erscheinung sind; keinen Augenblick ist sie ohne diese; sie alle werden von ihr bewegt und verwandelt.

Vernunft ist die mögliche Existenz, die denkend ständig auf das Andere, auf das Sein, das nicht wir selbst sind, gerichtet ist, auf Welt und Transzendenz. Was diese sind, soll mitteilbar¹⁷² und damit erst Sein für uns werden, aber in der Wesentlichkeit, durch die sie die Existenz eigentlich angehen. Vernunft ist im Dasein, im Bewußtsein überhaupt, im Geiste gegenwärtig als grenzenloses Vorantreiben. Keine Weite tut ihr genug: als leidenschaftliches Wissenwollen in der Weltorientierung kommt sie an kein Ende. Wie Existenz an ihrer Transzendenz strandet, wird durch sie hell. Sie geht in die Richtung einer Durchsichtigkeit allen Seins in ihr selbst, um am schlechthin Undurchsichtigen den Stoß zu erfahren, der als solcher in Wahrheit nur der klarsten Vernunft zugänglich ist. Der Gehalt des durch Vernunft gegenwärtigen Anderen ist zugleich das Maß für die Tiefe der dadurch möglichen Kommunikation und für das Wesen des sich darin verwandelnden, in eine unabsehbare Mannigfaltigkeit seines Rangs sich ausbreitenden Menschen.

89 Dem Wort Vernunft ist sein hoher Sinn zu bewahren. Es | darf nicht zurücksinken in bloße Verständigkeit, Geistigkeit, Daseinsnotwendigkeit. Aber sein [Sinn]¹⁷³ ist nicht unmittelbar auszusprechen oder in fester Bestimmtheit aufzuzeigen, sondern nur in der Bewegung einer philosophischen Logik.

Erst wo in der Kommunikation dieses gar nicht Objektivierbare, in keine Argumentation direkt Hineinzunehmende des Vernunftursprungs verläßlich gegenwärtig bleibt, wird die Kommunikation ursprünglich und unbeschränkt; sie ist das Wahrsein selbst, der totale Kommunikationswille. –

Während der Mensch überall sonst als etwas auftritt, das scheinbar selbst ist und außerdem sich mitteilt, sich also vom Mitgeteilten in den drei Weisen des Umgreifenden auch noch wieder distanziert, ist als *Vernunft und Existenz* das Sein und das In-Kommunikation-Sein dasselbe, der Mensch wirklich er selbst.

◆ Daß der Mensch immer auch noch sich in Reserve hält, gleichsam über dem schwebt, was er weiß, tut, ist, hat irgendwo seine Grenzen, wenn er nicht nichts ist
 ◆ oder nur der formelle leere Punkt dieses Schwebens. Es ist die Grenze dort, wo er selbst ist; er selbst ist er als Vernunft und diese nur als mögliche Existenz. Darum sind aber auch Vernunft und Existenz nicht wie die Weisen des Umgreifenden zu objektivieren. Im Transzendieren des Gedankens zu Vernunft und Existenz wird nichts erreicht als

nur das Innwerden der Möglichkeit dieses unwißbaren Selbstseins, das nur ist als Kommunikation der Existenz durch Vernunft.

Das Zusammengehören von Vernunft und Existenz ist jedoch nicht Identität. Findet Existenz die Grenze des in jedem Sinne Widervernünftigen, das mit dem Abbruch aller Kommunikation zusammenfällt, so kann sie selbst doch dieser ihrer Möglichkeit nur durch Vernunft inne|werden. Diese negative Existenz, zu der kein Gedanke und kein Sein zu folgen vermag, kann selbst nur wahr sein – d.h. nicht Rückfall in die Enge einer bestimmten Weise des Umgreifenden, sondern weltloses Verlorensein an eine unbegreifliche Transzendenz – auf dem Wege über die volle Verwirklichung ihrer am Ende preisgegebenen Vernunft.ⁱ

90

Sind Existenz und Vernunft gleichsam Boden und Band der drei Weisen des Umgreifenden, das wir sind, so läßt sich die eben vollzogene vergleichende Charakteristik des Wahrheitssinnes dieser drei Weisen ergänzen:

Wir unterschieden den Wahrheitssinn der pragmatischen Bewährung im Dasein, der zwingenden Evidenz im Bewußtsein überhaupt, der Überzeugung in der geistigen Idee. Als Existenz erfahre ich Wahrheit im *Glauben*. Dessen Wahrheit ist nicht schon in jenen drei ergriffen. Wo keine bewährende Daseinswirkung, keine beweisbare Gewißheit, keine bergende Totalität mehr aufnimmt, dort bin ich an eine Tiefe des Wahrseins gekommen, wo ich, ohne das Ganze, das meine wirkliche Welt ist, zu verlassen, es durchbrochen habe, um zu ihm erst aus der Erfahrung der Transzendenz zurückzukehren, nun *in* ihm zugleich *außer* ihm.

Wir unterschieden im Wahrheitssinn, *wer* denn *der Sprechende* sei, der diese Wahrheit mitteile. In existentieller und vernünftiger Kommunikation spricht entscheidend *der existierende Mensch*, der nicht nur vitales Dasein, nicht nur ein abstraktes Verstandeswesen, nicht nur ein vollendetes Geisteswesen ist, sondern in allem diesem *er selbst* ist.

Wir unterschieden die Weisen eines Reiches der Geister. Existenz findet sich in einem *unschließbaren Geisterreich* der für Transzendenz offenen Existenzen. Von ihm aus er|halten die in den Weisen des Umgreifenden erwachsenden Formen der Gemeinschaft erst ihre Seele, während diese Formen wiederum die unüberspringbare Erscheinung bleiben, die teilnehmend zu durchschreiten Bedingung der Verwirklichung der Existenz ist.

91

Das Ungenügen an jeder besonderen Weise der Kommunikation führte bis zum totalen Kommunikationswillen, der nur einer sein kann und in allen Weisen der Kommunikation der eigentlich treibende und bindende ist.

i Vgl. aus meiner »Philosophie« Bd. III, S. 102–116 über »Das Gesetz des Tages und die Leidenschaft zur Nacht«.

◆

Aber dieser aus möglicher Existenz durch Vernunft in den drei Weisen des Umgreifenden sich verwirklichende Kommunikationswille kommt selbst nicht zur Vollen- dung. Denn er ist ständig gebunden in die drei Weisen des Umgreifenden und in der jeweiligen Weise, obzwar erweckt und bewegt, doch auch gleichsam getrübt; und er findet sich schließlich begrenzt durch die Geschichtlichkeit der eigenen wie jeder an- deren Existenz, die die Kommunikation ebenso in ihre Tiefe bringt wie vor der Viel- fachheit der Wahrheit als Kommunikation auch scheitern läßt.

Aus dieser Situation der Existenz in der Zeit folgt erstens, daß, wenn *Wahrheit an Kommunikation gebunden* ist, die *Wahrheit* selbst nur *werdend* sein kann, daß sie in ihrer Tiefe nicht dogmatisch, sondern kommunikativ ist. Aus dem Bewußtsein der werden- den Wahrheit entspringt dann erst die Möglichkeit einer radikalen Offenheit des Kom- munikationswillens in der Wirklichkeit, ohne doch je sich vollenden zu können außer im geschichtlichen Augenblick, der gerade als solcher wieder inkommunikabel wird.

Es folgt zweitens im Scheitern vor der *Vielfachheit der Wahrheit* das *Sichaufraffen des grenzenlosen Kommunikationswillens* in einer Haltung, die ebenso entschieden das
 ♦ Nichtgelingen im Ganzen sieht, wie trotzdem an ihrem Wege festhält, nicht wissend, wohin er führt.

92 | Es folgt drittens, daß, wenn die Wahrheit in der Kommunikation nicht¹⁷⁴ als end- gültige errungen und befestigt werden kann, Wahrheit wie Kommunikation sich *vor der Transzendenz*, ihr Werden vor dem Sein, gleichsam *verschwinden* sehen, daß ihre entschei- dende Verwirklichung auch die tiefste Offenheit für diese Transzendenz hervorbringt.

Es ist die Frage, inwiefern die *totale Kommunikation* selbst die *Wirklichkeit der Wahrheit*, unsere Wahrheit in der Zeit ist. Diese Frage wird deutlich durch Vergegenwärtigung ei- nes *zweifachen* Sinnes von Wahrheit in der Zeit:

Wenn das, was die *Wahrheit* sei, geschichtlich *endgültig* – in Gegenstand, Symbol und Aussage – erfaßt schien, dann blieb nur noch die Frage, wie diese gewonnene und nun vorhandene Wahrheit allen Menschen zu *vermitteln* sei. Diese Wahrheit war in sich geschlossen, selber zeitlos in der Zeit, daher für sich vollkommen, nicht abhän- gig von den Menschen; aber die Menschen galten als abhängig von ihr. Jedesmal be- gann dann von Mensch zu Mensch die Mitteilung, welche nicht ein gegenseitiges Sich- hervorbringen, sondern ein Geben der im Besitz der Wahrheit Seienden an die ihrer noch nicht Teilhaftigen bedeutete. Damit begann jedoch der Prozeß der Verwandlung dieser Wahrheit. Denn die sie aufnahmen, verstanden sie von sich aus; es war in der Tat kein Hinnehmen. Die Wahrheit, statt, in ihrer Ursprünglichkeit sich gleichblei-
 ♦ bend, Menschen vermittelt zu werden, geriet in Verwässerung und in Verkehrung, oder in die Verwandlung zu etwas ganz Anderem aus neuer Ursprünglichkeit; ihre Verbrei- tung unter Menschen in solchen Gestalten geschah bis zu Grenzen, an denen dann ihre weitere Verbreitung faktisch gelähmt war.

Anders wäre Wahrheit, die sich *ursprünglich an Kom|munikation bindet*. Sie wäre gar nicht außer der Verwirklichung der Kommunikation. Für sich allein wäre sie weder da noch vollendet. Sie hätte zur Bedingung die Verwandlung nicht nur des Menschen, an den mitgeteilt wird, sondern auch die des mitteilenden Menschen selbst infolge einer¹⁷⁵ Bereitschaft und Fähigkeit zur Kommunikation, seines ebenso entschiedenen Hören- wie Sagenkönnens, und seines bewußten Inneseins aller Weisen und Stufen der Kommunikation. Es wäre die Wahrheit, die erst als Kommunikation und durch sie wirklich ist und somit in ihr erst entspringt, die weder vorher schon da ist und dann mitgeteilt wird, noch ein methodisch erreichbares Ziel darstellt, in dem sie dann ohne Kommunikation gelten könnte. 93

Bestehende Wahrheit hat in der Geschichte die philosophischen und religiösen Techniken zur *Prägung des Menschen* entwickelt, alle die exercitia spiritualia, Jogatechniken und mystischen Initiationen, um den Einzelnen statt durch Kommunikation durch eine ihn in sich verschließende Disziplin zu verwandeln zum Innwerden der Wahrheit. Will man sich aber nicht mit solchen, wenn auch großartigen, so doch festgeformten und in der Formung nivellierenden, endgültigen und daher sogleich entartenden Typen des Menschen als seiner vermeintlichen Vollendung begnügen, so braucht man die tiefer gehende Disziplin der *ständig geübten Durchsichtigkeit der Kommunikation*. Das, was schon oft in der Begrenzung auf Zwecke in rationaler Durchsichtigkeit erreicht wurde, was aber darüber hinaus wenige in geschichtlicher Gemeinschaft, immer zugleich auch noch fragwürdig, verwirklichten, das müßte zum Anfang werden: zum Anspruch, ein Menschentum hervorzubringen unter den Bedingungen nicht täuschender, nicht erleichterter, nicht entarteter, sondern grenzenlos erhellender Kommunikation. ♦

Aber in dieser Kommunikation muß auch Unwahrheit | noch insofern gegenwärtig bleiben, als in ihr Bewegung ist, also die Wahrheit noch nicht vollendet ist, sondern bei gegenwärtiger Vollendung stets auch offen bleibt. 94

Hier ist wiederum der radikale Abgrund zwischen der dogmatischen und der kommunikativen Weise des Wahrheitwissens:

Wird die Voraussetzung einer bestehenden Wahrheit gemacht, die uns als solche zugänglich ist, und gilt sie als das Feste außer mir, das schon da und nur zu finden ist, ist also unsere Aufgabe ein Entdecken, nicht ein Hervorbringen, so gibt es entweder in reiner Immanenz die einzig richtige Welteinrichtung, die wir herzustellen die Aufgabe haben, oder das Jenseits, das nur wie eine andere in sichere Aussicht gestellte Welt ist.

Wenn aber in jeder Gestalt der Wahrheit für uns eine Grenze durch die Verwirklichung der Kommunikation bleibt, so ist die unauflösliche Unvollendung der Welt und aller welthaft erkennbaren Wahrheit das Letzte in der Immanenz. Jede Gestalt muß in der Welt scheitern, keine kann sich als die Wahrheit schlechthin durchsetzen.

Wenn daher Wahrheit auf diesem Wege ist, so kann sie nur in *der* Transzendenz sein, die nicht ein Jenseits als bloße zweite Welt oder die Welt noch einmal als die bes-

sere Welt ist. Der Gedanke, der aus der Unvollendbarkeit jeder Kommunikation und aus dem Scheitern jeder Gestalt der Wahrheit in der Welt die Transzendenz eigentlich ergreift, ist wie ein Gottesbeweis: aus der Unvollendung jedes Sinns von Wahrheit trifft er unter der Voraussetzung, daß Wahrheit sein *müsse*, auf Transzendenz.¹⁷⁶ Er ist daher gültig nur für Existenz, der Wahrheit unbedingtes Anliegen ist, und für deren Redlichkeit die Wahrheit als eine und einzige in ruhigem Bestand der Zeitlosigkeit sich in der Welt nirgends zeigt.

95 | Der kommunikativen Wahrheit bewußt zu werden, kommt es philosophisch darauf an, alle Weisen des Umgreifenden so zu durchdenken, daß der Weg möglicher Existenz in der Welt den offensten Raum hat. Existenz soll als im Zeitdasein unaufhebbare Bewegung sich angesichts der ganzen Weite der Wirklichkeiten und Möglichkeiten halten. Nur dann kann der *radikale* aus Vernunft und Existenz entspringende *Kommunikationswille* wirken, während der Besitz für endgültig behaupteter Wahrheit faktisch die Kommunikation abbricht.

Die *Offenheit* des Kommunikationswillens ist eine doppelte: Erstens *für die Wißbarkeit* des noch nicht Gewußten. Da, was nicht mitteilbar ist, ist, als ob es nicht wäre, drängt die Offenheit dazu, alles nur Mögliche in das Medium der Mitteilbarkeit zu bringen, damit es Sein für uns gewinne. Zweitens ist die Offenheit bereit *für die Substanz jedes wirklich sich mir mitteilenden Wesens* als für ein Anderes, das ich nicht selbst bin, mit dem ich aber im grenzenlosen Selbstwerdenwollen solidarisch sein kann. Das liebende Suchen des Menschen erreicht keinen Abschluß.

Da aber mein Bewußtsein stets die *Enge* bleibt, einmal gegenüber dem Sein, das mangels Mitteilbarkeit nicht für mich ist, aber doch unmerklich auf mich, mein Dasein und meine Welt wirkt, und dann durch das Dasein und die Existenz der anderen, die nicht identisch mit mir sind und denken, aber durch ihre Mitteilung auch mein Dasein bestimmen, ohne daß ich es sehe, und deren Kommunikation noch mich selbst tiefer zu mir bringen könnte, so ist *mein Bewußtsein nie das wahre schlechthin*; denn es ist nie das Ganze. Ich werde stets durch die unerwartete Einwirkung erinnert, nicht aufzuhören in der Bewegung mit der Richtung auf das Wahre, oder muß die eigene Unwahrheit dadurch erfahren, daß die Dinge über mich hinweggehen. Die Wahrheit, sagt
96 Hegel, steht im Bunde mit der Wirklichkeit gegen das Bewußtsein.¹⁷⁷ Es gibt diese Wirklichkeit als die Wirkung des Nichtmitgeteilten und vielleicht nicht Mitteilbaren in
♦ der Welt, als das, worauf wir hören, ohne es zu verstehen, was uns dazwischen kommt, und was wir nur erleiden. Der grenzenlose Kommunikationswille bedeutet dann niemals, sich dem Andern als solchem einfach zu unterwerfen, sondern es kennen, hören, mit ihm rechnen zu wollen bis zur Notwendigkeit der Verwandlung seiner selbst.

Das Leben in der Gesamtheit des Umgreifenden, in dem ich mich finde, ist daher die Notwendigkeit des Wagens: Die Erhellung selbst zeigt mich in der Situation, in der

ich wage, nicht weil ich übermütig nach Gefahr suche, sondern weil ich muß. Nur ein sich blind haltendes Leben kann das ständige Wagnis sich verschleiern und in der Polarität von vermeintlicher Sicherheit und auszustehender, dann wieder vergessener Angst bleiben. Wagnis ist es, *das Mögliche bis zur höchsten Stufe* sehen, es durch das Risiko eigener Offenheit hervorzulocken trachten, aber mit der Verantwortlichkeit dafür, *welchen* Menschen, und wie ich *mir* traue – und wissend, daß auf jeder Stufe Kommunikation nur *inter pares* möglich ist. Ich muß das Mißlingen und die Täuschung als meine Schuld übernehmen, vielleicht als Krise, worin nun erst die gegründete Kommunikation erwächst, vielleicht als Ruin, dessen Sinn ich nicht begreife.

Wo das Umgreifende in jeglicher Gestalt gegenwärtig bleibt, der Kommunikationswille wahrhaft total sein kann, da steht Existenz vor der letzten Grenze, daß *viele Wahrheiten* sind im Sinn existentieller Unbedingtheit.

Diese Vielheit der Wahrheiten philosophisch anzuerkennen, könnte charakterlos aussehen. Man wirft ein: Nur *eine* Wahrheit ist *die* Wahrheit, unbedingt, wenn nicht für Gott, so für den Menschen; der Mensch kann sich nicht be|dingungslos einsetzen, wenn er nicht seiner Wahrheit als der einzigen glaubt. 97

Dagegen ist zu sagen: Da es dem Menschen unmöglich ist, im Zeitdasein die Transzendenz als erkennbaren Gegenstand, identisch für jedermann, wie ein Ding in der Welt zu haben, so kann jede Weise der Einen Wahrheit als absoluter in der Welt in der Tat nur geschichtlich sein: unbedingt für diese Existenz und gerade darum nicht allgemeingültig. Da es aber dem Menschen nicht unmöglich, sondern nur psychologisch unendlich schwer ist, in ganzem Einsatz die eigene Wahrheit durchzuführen unter gleichzeitiger Anerkennung der Wahrheit des Anderen, die nicht Wahrheit für ihn selbst ist, und unter gleichzeitigem Festhalten der Relativität und Partikularität aller allgemeingültigen Wahrheit,¹⁷⁸ so darf er der höchsten Forderung der Wahrhaftigkeit, das nur scheinbar Unvereinbare doch zugleich zu vollziehen, nicht ausweichen. Die Idee des Menschen kann nicht hoch genug geworfen werden, wenn nur das schlechthin Unmögliche, das der Endlichkeit seines Zeitdaseins widerstreitet, gemieden wird. Das empirisch Unwahrscheinliche, d.h. das wegen der Faktizität der durchschnittlich zu beobachtenden Menschenartung Unwahrscheinliche, gilt nicht vor der Idee der allbereiten Kommunikation, die im Ursprung des menschlichen Wesens möglich ist: vor der empirischen Wirklichkeit verwandelt sie sich in die unendliche Aufgabe, deren Grenze in der Verwirklichung nicht absehbar ist.

Wenn aber die Vielfachheit der Wahrheiten existentiell anerkannt wird, so liegt der radikalste Abbruch der Kommunikation nahe. Doch der totale Kommunikationswille, einmal seines Weges inne, kann sich nicht preisgeben. Er hat ein Vertrauen zu sich und zur Möglichkeit in der Welt, das wohl wieder und wieder enttäuscht werden kann, aber nicht, um an seinem Grunde, sondern nur um an seiner | bestimmten Ver- 98

wirklich zu zweifeln. Er hat noch ein Vertrauen zur Wahrheit des Anderen, die nicht die seine ist, aber als Wahrheit eine Weise der Kommunikationsmöglichkeit in sich schließen müsse. Daher kann er unter der Last des Mißlingens nicht schlechthin erlöschen. Vielleicht eignet ihm, wo er wirklich ist, eine hochgemute Bescheidenheit, in der er sich eine Vision seines Weges als Idee entwirft – zwar ohne ausgebreitete Wirklichkeit, aber als Ausdruck seiner nie sich selbst verratenden Möglichkeit:

Es kann das Äußerste an Klarheit und Wahrheit noch in kämpfender Feindschaft entstehen, wenn ursprünglich wesensverschiedene Existenzen wissend im Daseinskampf ein Schicksal ergreifen, dem nicht zu entrinnen ist. Sie werden aus ihrer möglichen Kommunikation den Kampf selbst unter Gesetze stellen, damit aufhören, verschleierte Bestien zu sein, vielmehr ritterlich kämpfen, d.h. unter Gesetzen, welche gegenseitig die mögliche Existenz voraussetzen und eine spätere echte Kommunikation nicht unmöglich machen. Doch wenn dies erreicht wäre, so würde in der Tat der

- ◆ Sprung zur echten Kommunikation schon erfolgt sein; der Kampf wäre, so unter Bedingungen gestellt, nicht mehr Ablauf der Daseinsnotwendigkeiten, sondern wie ein Spiel, wenn auch ein schicksalhaftes, lebenbedrohendes und vielleicht lebenvernichtendes Spiel.

Nur so wäre der grenzenlose Kommunikationswille als ein wahrhaftiger zu halten. Es entstünde die Menschlichkeit, nicht als Weichheit, sondern als unabsehbares Wachsenkönnen durch Offenheit, als Betroffenheit von jeder wirklichen Substanz, als

- ◆ einziges Bewußtsein der Grenze, an der sich der Wirklichkeit des Tuns nicht eine dogmatisch starre, sondern echte Transzendenz zeigt.

Nur so wäre die wahre Stärke des Menschen zu verwirklichen. Die Macht des Unbedingten in ihm, in jeder Möglichkeit des Kampfes und der Frage geprüft, brauchte nicht | mehr die Suggestion, den Haß, die Lust der Grausamkeit, um aktiv zu werden, nicht den Rausch der großen Worte und der unverstandenen Dogmen, um an sich zu glauben, und würde so erst eigentlich streng, hart und nüchtern. Erst auf diesem Wege können Selbsttäuschungen verschwinden, ohne daß der Mensch mit dem Vernichten seiner Lebenslügen selber vernichtet würde. So erst würde der echte Grund aus der Tiefe sich schleierlos offenbaren.

Dagegen mit der Behauptung der einen Wahrheit als allgemeingültiger für alle Menschen setzt – trotz der vergangenen Großartigkeit der darin lebenden Menschen und ihrer Geschichte – zugleich die *Unwahrhaftigkeit* ein.

Das zeigt sich in den mannigfachsten Zusammenhängen. Ob diese *eine* Wahrheit in der Gestalt einsehbarer Allgemeingültigkeit als der Form aller Wahrheit für das

- ◆ Werk der Vernunft genommen wird, oder umgekehrt als der übervernünftige oder vernunftwidrige Glaubensinhalt, vor dieser gewaltsamen Wahrheit soll alles sich beugen, auch ohne selbst dabei sein zu können. Da infolge der falschen Voraussetzung einer im Grunde einzigen Form der dem Menschen zugänglichen Wahrheit und infolge der

damit verbundenen Verkehrung der Vielfachheit des Umgreifenden an den Grenzen ständig ein Nichtverstehen des mit dem eigenen Wahrheitsglauben Unstimmigen bleibt, so tritt plötzlich der alle Kommunikation abbrechende Fanatismus auf. Im scheinbar freien Medium des Sprechens, Mitteilens, Hörens, Zeigens und Begründens entscheidet heimlich die brutale Gewalt des im Daseinszusammenhang äußerlich im Augenblick Mächtigen.

Eine *Lehre* aber von den vielen Wahrheiten würde dieselbe Wirkung, Unwahrhaftigkeit hervorzubringen, haben, wenn sie statt als Haltung grenzenlosen Kommunikationswillens eines eigenen möglichen Wahrseins vielmehr als Wissen von der beklagenswerten Vielfachheit der Wahrheit | auftreten würde. Die vielen Wahrheiten sind in dem Augenblick unwahr, wo sie von außen als viele gesehen, als Standpunkte fixierbar werden: denn alle Standpunkte kann der sie Denkende auch selbst einnehmen. Sie werden ferner unwahr, wo sie sich gegenseitig gleichgültig sind und nur nebeneinander stehen. Was nicht dasselbe werden kann und will, geht sich doch an durch einen Bezug auf Transzendenz, der das Eine trifft, und der, selbst wenn unsere Götter verschiedene sind, über alle nahen Götter den fernen Gott spürt, der verlangt, nicht in der Zerstreuung des sich gleichgültigen und nur mit Daseinsfeindschaft um Daseinsraum sich bekämpfenden Vielerlei zu verfallen.¹⁷⁹ Es ist die Sophistik einer bequemen Toleranz, welche gelten, aber sich nicht berühren läßt. Dagegen ist es die Wahrheit der Toleranz,¹⁸⁰ welche hört und gibt und in den unabsehbaren Prozeß der die Gewalt einschränken den Kommunikation tritt, in welchem der Mensch aus seiner Wurzel die ihm mögliche Höhe erreicht. Das Höchste gelingt nur in aneignender Verwandlung, im eindringenden Wissen – und sei es ein für sich verwerfendes – um alles in der Welt Begegnende.

100

In der Zeit die Vollendung und die Lösung zu fordern oder auch nur das Bild der Lösung, wäre die Aufhebung der Aufgabe des immer nur in Kommunikation selbstwerdenden Menschen. Es kommt darauf an, die Möglichkeiten des eigentlichen Menschwerdens nicht vorwegnehmend abzuschließen.

Unser Horizont schließt sich nicht ab mit inhaltlich erfüllten Bildern. Das für uns philosophisch Letzte sind Formen unserer Haltung, sind Angaben eines Ziels, das selbst nur als Form gedacht ist, sind die Wahrheiten, die nur in Ansätzen erfahren werden, sind nicht fremde Unmöglichkeiten, sondern zu sprechen beginnende Möglichkeiten, wenn diese auch ständig wieder zu versinken scheinen.

| Die Unvollendung der Kommunikation und die Schwere ihres Scheiterns werden zur Offenbarkeit einer Tiefe, die nichts zu erfüllen vermag als *Transzendenz*:

101 ♦

Wenn Gott ewig *ist*, ist für den Menschen Wahrheit als werdende Wahrheit und zwar als Kommunikation werdende Wahrheit. Losgelöst von dieser ist sie als bestehende Wahrheit sogleich entartet zum Wissen von Etwas, statt selber zu sein, zur fertigen Zufriedenheit statt des im Zeitdasein verzehrenden Anspruchs.

♦

Vor der Transzendenz aber verschwindet die Unvollendung der Kommunikation als die zeitlich daseiende Erscheinung der Wahrheit. Unsere Kommunikation wird gleichsam beseelt durch etwas, das in *metaphysisch* spielenden Gedanken¹⁸¹ sich kundgibt: eines vorzeitlichen Ursprungs der zeitlichen Kommunikationsnotwendigkeit, oder einer kommunikationsüberwindenden Endvollendung; diese Gedanken können in ihrem Verschwinden nicht wißbar deutlich machen, aber augenblicksweise berühren, was als wirkliche Macht in echter Kommunikation hinreißender Antrieb ist:

Im *Ursprung* war das Eine, die Wahrheit, wie sie für uns unzugänglich ist. Aber das verlorene Eine ist, als ob es in der Zerstreung durch Kommunikation wiedergewonnen werden solle, als ob die Verwirrung des Vielen sich zur Ruhe im Ineinschlagen löse[n] könne, als ob eine vergessene Wahrheit nie wieder ganz erreicht würde.

Oder die Wahrheit liegt in der *Zukunft*: Im Zeitdasein zwar bleibt das Bewußtsein der Grenze: Was nicht mitteilbar ist, ist, als ob es nicht sei, weil es für kein Bewußtsein und Wissen da ist; aber gerade in der Mitteilung geht der Antrieb über diese Grenze hinaus, nicht etwa zurück in die Dumpfheit, sondern voran in grenzenlosem Offenbarwerden, daß es sich zeige, was eigentlich ist, indem es in die Mitteilbarkeit trete; dann aber geht der Antrieb auch noch | über jede existentiell hellste Klarheit hinaus, weil in ihr stets ein Unbefriedigendes bleibt. Die hohen Augenblicke scheinbar restlosen Einklangs der Kommunikation in durchdrungener Gegenwart aller Weisen des Umgreifenden, des Wißbaren und der Transzendenz, erweisen sich zwar in der Zeit entweder als irrig oder wiederum als Keime neuen Drängens zu ihrer Offenbarkeit, das heißt zu der Kontinuität in der Zeit. Sie sind wie eine Antizipation einer möglichen, vollendeten Kommunikation, die zugleich vollendete Wahrheit und zeitloses Einssein der Seelen und des Alls bedeuten würde. Diese Unwirklichkeit einer ihr Ziel erreichenden Kommunikation zu denken, bedeutet aber, die Kommunikation in einer transzendenten Vollendung aufzuheben, in der es keiner Mitteilung mehr bedarf. Die Frage, ob wir in dem grenzenlosen Kommunikationswillen von Vernunft und Existenz nicht eigentlich schon leben aus diesem uns lenkenden kommunikationslosen Sein, ist nicht zu beantworten. Entweder fragt die Frage in ein für uns Leeres, oder es ist eine fraglose Gewißheit, die der Mitteilbarkeit entbehrt und, fälschlich ausgesagt, sie nur selbst zerstören, d.h. die Verwirklichung der zu ihr treibenden bedingungslosen Kommunikationsbereitschaft durch ein Scheinwissen um vollendete Kommunikation lähmen würde.

Muß aber in der Transzendenz alle *Kommunikation* als der Mangel des Zeitdaseins *aufgehoben* gedacht werden, so damit überhaupt alle *Denkbarkeit*:

Denke ich an den alten Satz, Gott sei die Wahrheit,¹⁸² so wäre diese Wahrheit – verglichen mit allen Wahrheiten als Weisen einer Übereinstimmung – ohne alle Übereinstimmung, da sie ungespalten, ohne Gegensätzlichkeit sie selber wäre. Sie ist ein in der Tat leerer Gedanke, nur existentiell geschichtlich für mich erfüllbar. Dort, wohin ich

nicht dringen kann, hört auf, daß Wahrheit noch einen für | mich *denkbaren* Sinn behält. Das Scheitern allen Wahrheitsdenkens kann sich in seinen Abgrund stürzen, aber ein Gedanke darin sich nicht halten. 103

Ruhe des Seins der Wahrheit in der Transzendenz – nicht im Preisgeben der Weisen des Umgreifenden, aber im Überschreiten ihrer Welten – ist die Grenze, wo in Augenblicken aufleuchten kann, was ohne Spaltung Alles ist; dieses aber ist in der Welt verschwindend, obgleich von entscheidender Wirkung auf das Wesen des Menschen, und unmittelbar, weil durch Mitteilung in die Weisen des Umgreifenden gezogen, in denen es jederzeit verfehlt würde. Seine Erfahrung ist absolut geschichtlich, in der Zeit über alle Zeit hinaus. Aus ihm, nicht von ihm kann gesprochen werden. Das Letzte des Denkens wie der Kommunikation ist Schweigen.

| VIERTE VORLESUNG

Vorrang und Grenzen vernünftigen Denkens

Die Frage nach dem Vorrang des Denkens	104
1. Vernünftige Alogik	
Der Zirkel als notwendige Form echten Philosophierens	110
Beispiele des Alogischen aus der Existenzerhellung	115
2. Fälschliche Logisierung	
Die Verkehrung existenzhellender Aussagen (aufgezeigt an den gebrachten Beispielen) . . .	117
Allgemeine Formulierung	120
Blick auf die fälschliche Rationalisierung des Irrationalen	121
Zusammenfassung: Bestätigung des Vorrangs des Denkens	
Zwei Mißverständnisse im Ausdruck dieses Vorrangs: leere Logik und absolutes Wissen	122

Die Weisen des Umgreifenden waren als das, das wir sind: Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist; und waren als das Sein selbst: Welt, Transzendenz; sie hatten ihren Boden in der Existenz, ihr Band in der Vernunft. Als Dasein sind wir, sofern wir uns erforschbar werden als empirischer Gegenstand, selbst Welt: hier schneidet sich das Umgreifende, das wir sind, und das Umgreifende, das das Sein selbst ist, soweit es als Weltsein erscheint.

Fragen wir nach dem *Vorrang* einer Weise des Umgreifenden, so zeigt sich, daß das Umgreifende von uns in Stufen gedacht wird, und zwar derart, daß die früheren ohne die späteren Stufen *substanzlos*, die späteren ohne die früheren *wirklichkeitslos* werden. Wohl hat den *Seinsvorrang* die *Transzendenz*, jedoch sie ist verborgen. Keine der anderen Weisen des Umgreifenden kann einen absoluten | Seinsvorrang behaupten, jede Weise ist unentbehrlich im Ganzen – das nicht eine Summe von Stufen, sondern in sich bezogener Gliederbau der Seinsweisen ist – und ist zugehörig zur Chiffreschrift der Transzendenz.

Eine *Rangordnung* aber besteht, und zwar etwa die der Existenz vor dem bloßen Dasein und die der Existenz vor dem Geist, die des Geistes vor dem Bewußtsein überhaupt. Würden wir die Bedeutung dieser Rangordnungen dadurch aussprechen, daß im Konfliktfall der höhere Rang sich durchzusetzen habe, so wäre dieser Ausdruck unzutreffend. Denn Konflikte gibt es nur auf der gleichen Ebene. Um in Konflikt geraten zu können, muß der Sinn der höheren Ebene erscheinend in eine Gestalt der tieferen eingegangen sein, auf der er eine andere Gestalt treffen kann, die ohne Beseelung von oben nichts als sie selbst wäre. Im Daseinskampf geschieht mehr als nur Daseinskampf,

in geistigen Konflikten mehr als diese; in existentieller Kommunikation öffnet das Ereignis den Blick in die Transzendenz. Fragen nach der Rangordnung der Weisen des Umgreifenden bedeutet eine Seinsfrage, nicht eine Frage vergleichender Wertung der Seinsweisen oder ihres möglichen Kampfes, die immer nur auf der Ebene einer der Weisen des Umgreifenden möglich sind.

Einen ganz anderen Sinn hat es, wenn wir von dem *Vorrang des Denkens* sprechen. Es ist ein *formaler* Vorrang, nicht der einer Seins- oder einer Wertordnung. Vorrang des Denkens bedeutet, daß keine Weise des Umgreifenden uns gegenwärtig, oder als wir selbst seiend wirksam wird, ohne daß ihre Inhalte im Medium des *Denkens* Gestalt geworden sind.

Während das Umgreifende in allen seinen Weisen mehr ist als nur Denken, hat das Denken seinen formalen Vorrang erstens, weil es *überall hindringt*, weil nichts sich seiner Berührung entziehen kann. Alles andere wird Stoff, | Antrieb, Sinn und Ziel, Gehalt und Erfüllung des Denkens. Wenn auch die Wirklichkeit aller Weisen des Umgreifenden vor dem Denken den Vorrang hat, da[s] selbst von ihr abhängig ist, von ihr beseelt wird, von ihr Gegenstände erhält, so ist doch auch dieser Vorrang erst durch Denken zu klarer Erscheinung und zur Weite wie zur Ursprünglichkeit zu bringen. Der Universalität des Denkens kann sich nichts entziehen. Erst das Denken schafft allem Andern seine Möglichkeit für uns: dessen Ursprung soll sich durch das Denken ganz offenbaren und zur ihm gemäßen Auswirkung bringen lassen. Es gibt nichts, was ohne Denken zur Erscheinung kommen könnte.

106

Über dieses Gegenwärtigmachen hinaus hat das Denken zweitens den Vorrang, weil es das einzige Medium ist, durch das die Weisen des Umgreifenden aufeinander bezogen werden. Es gibt in der Zeit nirgends die eine, wahre, endgültig richtige Gestalt des Umgreifenden: das Denken wird der Stachel, der sie zwingt, sich aufeinander zu richten; Denken ist das *Medium der Bewegung* im Ganzen.

Die Universalität des Denkens ist nicht nur *Tatbestand* der menschlichen Wirklichkeit, sondern *Forderung* ihrer Befreiung zu sich selbst. Aber diese Universalität kann als *Verhängnis* erscheinen; denn durch den formalen Vorrang des Denkens kann alles auch zur *bloßen Form* des Gedachten und Denkbaren entleert werden, und Menschsein sich auflösen in das hohle Spiel universalen Berührens aller Wirklichkeit, ohne in sie zu dringen oder irgendeine selbst zu sein. Die ursprüngliche Positivität der Befreiung der Möglichkeiten wird in der Formalisierung zur Negativität der Vernichtung jedes Ernstes der Wirklichkeit. Wendet man sich aber *nun gegen das Denken*, so kann auch dieser Kampf doch wieder nur durch Denken erfolgen. Die Vernichtung des Denkens bleibt immer selbst noch Denken, nur gewaltsames, vereinfachtes, verengtes und sich blind | machendes Denken. Das Verhängnis des Denkens ist Schicksal unseres Menschseins und die darin liegende Gefahr zugleich die ständige Infragestellung, um den erfüllten Weg der durch Den-

107

ken erst erlösten, zu sich kommenden und zur Entfaltung erweckten Wirklichkeit zu finden.

Der formale Vorrang des Denkens wird zunichte in der Formalisierung des Denkens, aber wirklich als Vorrang vernünftigen Denkens.

Die Universalität des Denkens scheint identisch mit dem Umgreifenden des *Bewußtseins überhaupt* zu sein. In der Tat hat die Form des Denkens hier ihren Ursprung. Aber sie ist nicht nur identisch mit ihm, sondern ist das Bewußtsein überhaupt im *Transzendieren über sich*. Daß dieses Transzendieren geschieht und die Universalität radikal gewollt wird, entspringt nicht dem Bewußtsein überhaupt, sondern der Gesamtheit der Weisen des Umgreifenden, das wir sind. Sie alle drängen in die Helligkeit, durch die sie erst eigentlich zum Sein kommen; sie alle sind in diesem Sinne *Vernunft*:

- ◆ Sie wollen *klar* werden; sie wollen in bezug auf alle Weisen des Umgreifenden zum *Ganzen* werden; sie wollen irgendeinen Sinn des *Allgemeinen*, von *Gesetz und Ordnung* zu dem ihren machen.

Das aber ist nur möglich, weil selbst das in diesem Sinne Nichtvernünftige durch Vernunft berührt wird. Es wird erst als durch Vernunft Berührtes zum Sein für uns. Das Nichtvernünftige gewinnt für uns Sein und Sinn nur in Zusammenhang mit der Vernunft. Die Vernunft ist das Unerläßliche. So habe ich das Nichtwissen selbst durch

- ◆ Wissen, und das erfüllte Nichtwissen allein durch das Maximum an Wissen. Die Universalität des Denkens, sofern sie nicht formalisiert ist, sondern gebunden und erfüllt, ist die Vernunft selbst.

108 | Während daher die Weisen des Umgreifenden in Klarheit, Ganzheit, in dem Allgemeinen, in Ordnung und Gesetz ihre Vollendung finden möchten, ist Vernunft, die sie doch auf diesen Weg treibt, zugleich über ihn hinaus, nicht nur in keiner Klarheit, keinem Ganzen, keiner Ordnung zufrieden, sondern aufgeschlossen für das wesentlich Unklare, das eigentlich Zerbrochene, für das Widernünftige selbst.

Das, was als logisch faßlich, widerspruchlos, eindeutig im Bewußtsein überhaupt gewußt wird, ist das Vernünftige im engsten Sinne, das *Verstandesmäßige*. Das im Verstandessinne Alogische aber ist durch diesen Verstand an seiner Grenze als das Andere, selbst Vernünftige fühlbar zu machen.

Alles Alogische ergreifen wir nur im *Transzendieren*. Wir sind Wesen, die nicht nur nach den Dingen in der Welt fragen, sondern nach sich selbst und nach dem Ganzen. Daher sind wir zwar nur als Dasein, als Bewußtsein überhaupt und als Geist wirklich, aber darin über uns hinaus, über jede bestimmte Weise unseres Daseins und jeden bestimmten Gedankeninhalt, und in diesem Hinaus erst bei uns selbst und der Transzendenz.

Schon bei der bloß logischen Erörterung des Umgreifenden, die wir versucht haben, transzendierten wir im Denken auf ein nicht gegenständlich zu machendes, über

alle bestimmte Gegenständlichkeit Hinausgreifendes. Bei der Erhellung der Weisen des Umgreifenden brauchten wir dieselben Worte und Begriffe, die für bestimmte Sachen in der Welt ihren ursprünglichen Sinn haben, nun aber an die Grenze transzendierend nicht in ihrem eigentlichen Sinn verstanden werden sollen, sondern als gegenständliche Hilfe, um zum Sprechen zu bringen das Ungegenständliche, hier das Umgreifende.

Es ist die Frage, was dieses transzendierende Denken | *bedeutet*. Es soll mit ihm eine Wirkung im inneren Handeln, eine Mitteilbarkeit des Ungegenständlichen, dessen was nicht wie Dinge in der Welt vorkommt, erzielt werden. Nur im Bewußtsein überhaupt ist das Gedachte geradezu verständlich als Selbstgegenwart des Gegenstands oder Begriffs, für jeden Verstand übereinstimmend, erfüllt durch Wahrnehmbarkeiten und durch die Trivialität des von jedermann identisch und allgemein Erlebbaren. Im Transzendieren ist das Verständnis dagegen nur möglich durch ein Entgegenkommendes aus der Wirklichkeit der Erfahrung des Umgreifenden, von dem die Rede ist.

109



Die *Mitteilbarkeit* dieses den Verstand des Bewußtseins überhaupt überschreitenden Denkens kommt zu *Formen*, die schließlich *verstandeswidrig* sind. Durch Vernunft erblicke ich in Widerspruch und Paradoxie, was nur in dieser Gestalt mitteilbar wird. Hier entsteht eine *vernünftige Alogik*, eine wahre Vernunft, die im Zerbrechen der Verstandeslogik ihr Ziel erreicht.

Was so in hinweisenden, nicht als sie selbst gemeinten Gegenständlichkeiten gedacht wird, kann *fälschlich in unmittelbarer Direktheit verstanden* werden. Es ist ein Grundfehler des bloßen Verstandes, zu meinen: ins Denken treten, bedeute, denkbar zu machen im Sinne des Bewußtseins überhaupt. Wenn aber das transzendierend Gesagte doch in gegenständlicher Direktheit für das Bewußtsein überhaupt genommen wird, so ist der Sinn verfehlt. Hier entsteht eine *falsche Logik*, eine unwahre Vernunft in verstandeslogischer Gestalt.

Der mittelbare Ausdruck¹⁸³ durch das verstandesmäßige Alogische ist logisch klar zu machen, damit aber zugleich die stete Mißverstehbarkeit alles über die Inhalte des Bewußtseins überhaupt Hinausgehenden als vermeintlich erkannter Gegenstände. Das für den Verstand Sinnwidrige kann eine notwendige Form eines Sinnes sein; das für den | Verstand scheinbar Eindeutige kann eine totale Verkehrung des darin zuerst getroffenen Sinnes hervorbringen.

110

Während das Denken in der Begrenzung auf die Gültigkeiten im Bewußtsein überhaupt seine *Macht* zu haben scheint, erstens durch identische, universale Verbreitung unter allen Verstandeswesen, zweitens durch technische Beherrschung des Erkannten, scheint das transzendierende Denken dagegen wie *ohnmächtig*. Es ist ohnmächtig zunächst in seinen Formen des Denkens des Nichtdenkbaren: es scheint sich stets selbst aufzuheben. Es ist ohnmächtig in der Form des Denkens der transzendierend gemeinten Gehalte in inadäquater Gegenständlichkeit, wenn es dann meint, sie damit

argumentierend verwenden oder technisch machen zu können. So erfährt es in der Verwirrung die ruinösen Folgen solcher Verkehrung, die das Ohnmächtige als Macht im Sinne des Bewußtseins überhaupt verwenden wollte. Aber trotz aller Ohnmacht ist dieses Denken von der nicht zweckhaft zu wollenden und nicht technisch zu dirigierenden Macht, die im Innersten des Menschseins Offenbarkeit und Verwandlung lautlos hervorbringt.

Aus dem unermesslichen Felde logischer Erhellung im transzendierenden, schlechthin universalen Denken – dem Denken, von dem allein zu sagen ist, daß nichts für uns ist, ohne ins Denken zu treten – wollen wir in den gekennzeichneten zwei Richtungen an Beispielen zeigen, worum es sich handelt: erstens in der *vernünftigen Alogik*, zweitens in der *fälschlichen Logisierung*.

III | Wir gehen aus von der Vergegenwärtigung eines Kantischen Gedankens. Kant begreift alle Gegenständlichkeit als ein vom Subjekt als Bewußtsein überhaupt durch die Kategorien geformtes Material. Wir leben in dieser Welt der zwar nirgends dem Dasein nach, aber überall der Form nach durch uns hervorgebrachten Erscheinung. Das Ding an sich, ein bloßer Grenzbegriff, der die Erscheinungshaftigkeit des Daseins kundgibt, ist schlechthin verborgen. Nun sind die Kategorien, wie Einheit, Vielheit, Substanz, Kausalität usw., für Kant abzuleiten aus der ursprünglichen Einheit denkenden Bewußtseins, der sogenannten Einheit der transzendentalen Apperzeption, welche alles uns Vorkommende jeweils zur Einheit eines Gegenstandes verbindet.¹⁸⁴ Aber, sagt Kant, »diese Einheit, die apriori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit«. ¹⁸⁵ Kant fordert uns also auf, in Kategorien denkend – denn anders als in Kategorien können wir nach ihm nicht denken – etwas nicht in Kategorien Stehendes zu erfassen. Das muß er fordern, weil er den Ursprung aller Gegenständlichkeit, der selbst nicht gegenständlich sein kann, treffen will. Ich soll ein Ungegenständliches gegenständlich, ein die Kategorien, also auch die Kategorie Einheit, Begründendes in der Kategorie der Einheit denken. Es handelt sich formallogisch entweder um einen Zirkel: die Einheit wird durch die Einheit erklärt, oder um einen Widerspruch: die Einheit ist nicht die Einheit.

In allen wirklichen Philosophien finden wir an entscheidenden Punkten solche Zirkel und Widersprüche, ob es sich um Metaphysik oder Transzendentalphilosophie oder Existenzerhellung handelt. Überall sieht man die Kritiker an der Arbeit, die triumphierend diese Mängel herausholen und die kritisierte Philosophie jeweils dadurch für vernichtet halten.

Diese Denkform ist als der Natur der Sache nach im Philosophieren notwendig zu zeigen. Um das zu tun, sehen wir zunächst zu, wo bei rein *formallogischer* Überlegung diese logischen Fehler des Zirkels und Widerspruchs auftauchen;¹⁸⁶ und zwar interessieren uns nicht die vielen ohne weiteres korrigierbaren Fehler durch Wortverwechse-

lung | u. dgl., sondern die Fehler, die logisch in ihrer Art unausweichlich erscheinen und als Unlösbarkeiten erörtert werden: 112

Berühmte anschauliche Beispiele aus dem Altertum sind: Der Kreter Epimenides¹⁸⁷ sagt: Alle Kreter lügen ständig, wenn sie sprechen; also ist, was Epimenides, der ein Kreter ist, sagt, nicht wahr; also ist der Satz »Alle Kreter lügen« nicht wahr usw.¹⁸⁸ – Oder die Geschichte von dem Sophisten Protagoras und seinem Schüler Euathlus,¹⁸⁹ der bei ihm lernt, aber das Honorar erst zahlen soll, wenn er den ersten Prozeß gewonnen hat: Euathlus aber führt keinen Prozeß, und Protagoras klagt ihn auf Zahlung; Euathlus erklärt: wenn ich den Prozeß gewinne, brauche ich nicht zu zahlen, weil das Urteil Deine Klage abweist; wenn ich verliere, brauche ich auch nicht zu zahlen, weil unsere Abmachung sagt, daß ich erst nach einem gewonnenen Prozeß zahlen muß usw. – Oder der Krokodilschluß:¹⁹⁰ Das Krokodil hat einer Mutter ihr Kind geraubt und sagt der Mutter: ich gebe es dir zurück, wenn du mir die Wahrheit darüber sagst, ob ich es zurückgebe oder nicht; darauf die Mutter: du wirst mir das Kind nicht zurückgeben: nun mußt du es mir auf jeden Fall geben, wenn meine Antwort richtig war, infolge unseres Vertrags; und auch wenn sie unrichtig war, denn sie würde richtig werden, wenn du das Kind nicht zurückgeben würdest; aber das Krokodil antwortet: ich kann dir das Kind in keinem Falle geben: wenn die Antwort falsch ist, nicht wegen unseres Vertrages, und, wenn ich sie für richtig halte und dir das Kind gebe, auch nicht, weil deine Antwort dann falsch würde. ♦

Ohne in die Einzelheiten und die notwendigen präziseren Fassungen der Beispiele einzugehen, stellen wir als den allgemeinen Grund der Schwierigkeiten fest, daß in jedem Fall eine sogenannte Selbstbezüglichkeit stattfindet. Der lügende Kreter spricht aus, was durch den Inhalt des Ausgesagten die Wahrheit dieses Aussagens aufhebt, dadurch aber von neuem wiederherstellt ins Endlose; der Gegenstand des Prozesses des Euathlus und der Inhalt der Aussage der Mutter sind Bedingung und Bedingtes zugleich. Wir können aber nur sinnvoll eindeutig denken, wenn wir im Inhalt unseres Gedachten zwei Beziehungspunkte haben, also im Bedingungsverhältnis Bedingung und Bedingtes, im Gegenstand Ding und Eigenschaft usw. zweierlei sind. Der Fehler besteht nicht in den einzelnen Schlüssen, sondern in dem Ansatz des nur *einen* Beziehungspunktes; sowie aus ihm zwei gemacht werden, fällt alle Schwierigkeit und auch der Witz dieser von den Griechen erdachten Wunderlichkeiten. Die anschaulichen Beispiele lassen sich leicht so fassen, daß eine Lösung glatt wird. Aber es kommt nicht auf diese Beispiele an, sondern auf das in ihnen erfaßte Prinzip einer Grenze der eindeutigen Denkbarekeit für uns. 113 ♦

Im Philosophieren wird nun gerade im Unterschied von der Erkenntnis der Dinge in der Welt etwas gedacht, das, wenn es getroffen werden soll, im Gedachtwerden nichts außer sich haben darf, weil es Ursprung ist: sei es das Sein selbst, sei es die Bedingung aller Gegenständlichkeit in der Kantischen Philosophie, sei es die Existenz.

Jedesmal haben wir etwas für den Verstand Unfaßliches, aber gerade für unsere Seinsgewißheit Entscheidendes weniger vor uns, als in unserem Denken gegenwärtig. Die formallogischen Schwierigkeiten der Selbstbezüglichkeit müssen auftreten. Machen wir das philosophisch Gedachte zu einem Beziehungspunkt neben einem andern, was wir im Aussagen unvermeidlich auch tun, so ist es, so gemeint, nicht mehr der philosophische Gehalt. Wir müssen solche Aussagen daher rückgängig machen. Daß überhaupt das verstandesmäßig Unzugängliche gedacht wird, muß darin zur Erscheinung kommen, daß eine logische Unmöglichkeit oder | Unlösbarkeit auftritt, worin das Gesagte als vermeintliche Erkenntnis einer bestimmten Sache sich wieder aufhebt. Nur so kann erreicht werden, daß nicht eine fälschliche Einsicht des bloßen Verstandes den wesentlichen Sinn des philosophischen Denkens verdrängt.

Daraus wird uns zweierlei, das wir beim philosophischen Studium vielleicht oft erfahren haben, erst recht begreiflich:

Das Ergebnis des Philosophierens ist keine nun aussagbare endgültige Einsicht, sondern vielmehr ein Denkvollzug, in dem unser gesamtes Bewußtsein, die Weise, wie uns Sein gegenwärtig ist, sich verwandelt.

Alle Philosophie aber, die unter Aufhebung ihrer vermeintlichen Zirkel und Widersprüche zu einer eindeutigen Mitteilung von Wissen verbessert wird, fällt gleichsam platt zu Boden, ist ganz leer geworden.

Eine Kritik der Philosophie hat daher gar nicht ihre Zirkel und Widersprüche aufzuheben, sondern in volles Licht zu setzen und zu sehen, ob es sich um *gehaltvolle* oder *leere* Zirkel handelt.¹⁹¹ Denn der Zirkel als Form kehrt in jeder noch so zerrütteten Philosophie faktisch wieder.

Wenn z.B. der materialistische Denker die Außenwelt für eine Schöpfung unserer physiologischen Organisation, insbesondere des Gehirns erklärt, so ist doch auch das Gehirn, auch das eigene – das etwa bei Schädeltrepanationen¹⁹² unter Lokalanästhesie mit Spiegelvorrichtungen betrachtet werden kann – ein Stück der Außenwelt. Dann ist also das Gehirn die Schöpfung des Gehirns – der Form nach dieselbe Denkweise, welche von der Gottheit die *causa sui* aussagt.¹⁹³

Es ist eine interessante und erregende Untersuchung, die Zirkel und anderen logischen Widrigkeiten im Philosophieren zu verfolgen und jeweils zu sehen, was in der verstandeslogisch identischen Form einmal absurde Torheit, ein andermal tiefe Berührung der Grenze ist.

| Aber der philosophische Gedanke ist in der Reduktion auf den *nackten* Zirkel nicht mehr in seiner ganzen sprechenden Kraft enthalten, obwohl im *Keim* bewahrt. Er ist in dieser Nacktheit zugleich als gegenständlicher Wissensinhalt, der er für den bloßen Verstand jederzeit werden möchte, *aufgelöst*. Gegenständlich sprechen – und anders können wir Menschen nicht sprechen – kann man vom schlechthin Ungegenständlichen nur in Formen, die *als* gegenständlich sich selbst aufheben.

Verfolgen wir die alogische Form in dem besonderen Gebiet *existenzerhellenden Philosophierens*. Hier ist das, was existenzerhellend gesagt wird, seinem Wesen nach nicht feststellbar als ein vorkommendes Dasein, daher nicht zu unterscheiden durch eine objektive Untersuchung; also es ist, als ob es nicht wäre; es ist nicht verifizierbar als in der Welt bestehende Wirklichkeit.

Wenn ich etwa sage,¹⁹⁴ mögliche Existenz könne wahrhaft sein in einem Handeln, das das Allgemeine nicht nur nicht ist, sondern ihm widerspricht – dieses Handeln werde aus dem Ursprung der Geschichtlichkeit gewollt, trete selbst in die Vernünftigkeit, d.h. werde nicht von außen durch einen Befehl der Gottheit bestimmt – so ist das Gesagte zugleich unverifizierbar:

Es ist hier nicht objektiv zu unterscheiden, ob ein *brutaler Daseinswille* nur in willkürlichem Trotz auf sich besteht (was auch im negativen Daseinswillen, im verzweifelten Nein zum Dasein geschehen könnte), oder ob ein *existentieller Wille* aus dem Ursprung erfüllter, auf Transzendenz bezogener Geschichtlichkeit in wahrhaftiger Freiheit, also aller Vernünftigkeit offen und doch sich selbst nicht durchschauend, sich einsetzt.

Da diese beiden Möglichkeiten in ihrer bloßen Daseinserscheinung für das Wissen des Bewußtseins überhaupt | gleich aussehen, sind sie zu unterscheiden nur von der Existenz aus, die dann in ihnen das völlig Wesensverschiedene zu sehen vermag.

116

Ebenso ist objektiv ununterscheidbar das *Alleinseinkönnen der Existenz*, das der Ursprung echter Kommunikation ist, und das *Sichisolieren des Daseins*, das nur in einen unter Bedingungen gestellten Verkehr, nicht in eigentliche Kommunikation treten will:

Ob ich allein sein kann vor der Transzendenz, in grenzenloser Einsamkeit nicht zunichte werdend, sondern in meiner Möglichkeit bereit bleibend, entscheidet über die Wahrheit meiner Kommunikation. Der Mensch muß allein sein können, um am Ursprung Kraft und Möglichkeit zu gewinnen.

Weiche ich dagegen den Schwierigkeiten in der Welt aus, um im verweigernden Nichtkönnen, das vielmehr ein Nichtwollen ist, eine Zuflucht abseits zu finden, so gerate ich in ein faktisch transzendenzloses Michisolieren, drehe mich um mich als bloßes Dasein in meinen Affekten und meiner leeren Langweile.

Es ergeben sich in der Existenzerhellung notwendige Ausdrucksweisen, die in ihrer Paradoxie die Wahrheit der Existenz indirekt – wie es allein möglich ist – treffen. Das eben Erörterte heißt dann in Kürze:

Ich werde verbunden der *Tiefe* des Seins in seinem Einzig-Allgemeinen, werde existentiell »geschichtlich« nur dadurch, daß ich in die bestimmte *Enge* meines Daseins, es übernehmend, eintrete.

Ich bin wahrhaft nur in *Kommunikation*, wenn ich in Grenze und Ursprung vor der Transzendenz allein sein kann.

Entsprechend sind die zahllosen Existenzerhellungen, die in Abkürzungen ihres Vollzugs sich kristallisieren:

117 Ich handle *wahrhaft verwirklichend* aus möglicher Exi|stenz nur dann, wenn ich in mein Handeln das *Scheitern* wissend mitaufnehme.

Ich bin eigentlich *vernünftig* nur, wenn meine gesamte Vernunft faktisch und für mein Wissen auf *Unvernunft* gegründet ist.

Ich *glaube* nur dadurch, daß ich *zweifle*, ob ich glaube.

Solche Aussagen sind aber zugleich die Quelle von *Mißverständnis* und *Verkehrung*. Ihr Sinn würde zerstört, wenn ich nun z.B. die Enge meines Daseins als solche *wollte*, wenn ich allein sein, scheitern, die Unvernunft als solche, den Zweifel *wollte*:

So ist die *Geschichtlichkeit* nur wahr, wenn im Übernehmen und damit Beseelen des eigenen Daseins gerade die größte Weite in der Offenheit für Transzendenz gewonnen wurde. Unwahr ist sie – nicht mehr sie selbst, sondern bloßes Dasein –, wenn ihr Gedanke dazu dient, die Enge als Enge zu bejahen, nunmehr statt in der Geschichtlichkeit im vermeintlichen Wissen von ihr gerade ungeschichtlich als Daseinsenge zu leben: es versinkt das Dasein in sich selbst, in der unfruchtbaren Angst um sich und seinen Wert.

Wenn ich ferner die Aussage, Existenz sei nur in *Kommunikation* wirklich, ihr zusehend, zu einem Wissensinhalt und nun Kommunikation zur Bedingung meiner Existenz mache, ihr Entbehren gleichsam dem Sein vorwerfend, dann kann ich gerade nicht in Kommunikation treten, weil ich mir durch eine solche Umdrehung die eigene
 ◆ unbedingte Bereitschaft ruiniere, und den Gedanken in solcher Gestalt mißbrauche, um mein Nicht-allein-sein-Können in einer begehrten, erbettelten, erzwungenen Scheinkommunikation zu verhüllen.

118 Daß ich in dem Ganzen meiner *Vernünftigkeit* nur bin auf dem Grunde einer Unvernunft, das besagt nicht, daß | aus einem durch existenzerschellendes Philosophieren begründeten allgemeingültigen Recht Vernunft verneint werden könnte. Kein Vernunftloses oder Vernunftwidriges kann von sich aus als solches argumentierend Ansprüche erheben; denn eben damit tritt es selbst in das Medium der Vernünftigkeit. Weder das Positive der bloßen empirischen Realität noch das des existentiellen Grundes hat ein Recht ohne Vernunft. Jeder Ansatz einer Rechtfertigung tritt in den Kreis des Vernünftigen. Die Wahrheit des Nichtvernünftigen ist nicht möglich ohne die bis an ihre Grenze verwirklichte Vernunft.

So wird die Begrifflichkeit der Existenzphilosophie ein Medium, durch das statt der Erhellung gerade die Verwirrung der Existenz hervorgebracht werden kann. Jede direkte Benutzung dieser Begriffe als Inhalt der Aussage, statt in ihnen unter ihrem Appell faktisch zu leben, ist schon auf diesem Wege:

Es kann etwa das Äußerste an erbarmungsloser Grausamkeit sein, vom Andern Freiheit zu verlangen, da, wo er nie durch direkte Willensforderung, sondern nur indirekt

aus der Verstrickung durch die langsam reifende Vorsicht der doch unerbittlich fordernden Liebe gelöst werden kann. Es ist dann, wie wenn die Liebe gelähmt wird und die abstrakte Forderung, in rationalisierten Existenzbegriffen ausgesprochen, tödend übrigbleibt (es sei denn vielleicht, daß es ein Priester tut, der die Gnadenmittel seiner Kirche bereit hat, um im Äußersten noch helfen zu können). Es ist ebenso ein existentiell ruinöses Versagen, wenn diese Liebe weich wird und sich zufrieden gibt, den Andern, damit ihn und sich selber täuschend, im bloßen Dasein rechtfertigt und vor der Gefahr der an jene verzweifelte Situation rührenden Bewegung zurückschreckt. Wieder hilft diesem ausweichenden Verhalten der Mißbrauch existenzzerhellender, nun zur Rechtfertigung existenzlosen | Daseins benutzter Begriffe und fördert nur die Abglei-

119

tung zur bloßen Daseinsgebundenheit in Angst und Gefühl, wenn die wahrhaftige Liebe nicht mehr wirksam ist, die in der harten, gleichsam eisigen, aufgeschlossenen und aufschließenden, aller Verachtung und aller Bosheit fernen Klarheit erst ganz lebendig ist. So können die Begriffe einer philosophierenden Existenzzerhellung gerade ein Mittel werden, das Existentielle in trügerischer Vermeintlichkeit mehr als je zu verlieren. Denn werden die Begriffe abstrakt angewandt, so rede ich von dem, was ich, wenn ich wirklich auf seinem Wege bin,¹⁹⁵ durch dieses Reden nur entferne. Ich spreche richtig und bin darin zugleich ganz unwahr. Das Entscheidende spreche ich abstrakt vielleicht treffend aus, aber so, daß es in concreto nicht nur nicht getroffen, sondern zerstört wird. Das abstrakt Angewandte sagt in der Situation nichts mehr.

Denn die Wahrheit des existenzzerhellenden Denkens liegt niemals im Inhalt als solchem, sondern in dem, was durch das Denken in mir geschieht: entweder in der Leidenschaft des Möglichen, die vorbereitet und erinnert, oder in wirklicher Kommunikation, wo das, was gesagt wird, als existentiell wahr – ungeplant aus dem absoluten Bewußtsein der Liebe¹⁹⁶ – in jeweils einmaliger Weise hervorgeht. Jedesmal, wo das philosophierend Gedachte als ein Gewußtes behandelt, angewendet, argumentierend benutzt wird, um etwas zu erreichen – statt mit ihm in sich selbst und in realer Kommunikation etwas hervorzubringen, was der Mensch selbst und nicht ein von ihm Gemeintes ist –, ist es schon mißbraucht. Dieses Denken ist entweder wahr und dann unlösbar verbunden mit dem Sein des Denkenden, oder es ist als Inhalt ein wie ein Anderes Gewußtes und dann unwahr. Die Begriffe der Existenzzerhellung sind solche, in denen ich nicht meinen kann, ohne in | ihnen selbst zu sein; während wissenschaftliche Inhalte das

120

Allgemein formuliert würde also die Wahrheit existenzzerhellender Aussagen jedesmal verkehrt werden, wenn entweder ihr Inhalt zu einem Gewußten gemacht oder aus ihnen ein zweckhaft zu planender Willensinhalt abgeleitet würde. Dann wird *aus der vernünftigen Alogik* solcher Aussagen *eine fälschliche Logisierung*. Der Inhalt dieser Aussa-

gen erhält bestimmte Eindeutigkeit eines endlichen Bestandes, gleichsam ein Dasein. Dann werden in der Folge dieses Mißverständes existenzzerhellende Begriffe *angewendet*, um andere Menschen und mich selbst, ihr Verhalten und meines, unter sie zu subsumieren, es wird also Existenzzerhellung wie Psychologie verwendet. Die philosophische Sprache, die Kunde gibt von dem, was Existenz ist, kann nicht ohne Unwahrheit, Verkehrung und Zerstörung der Existenz selbst von ihr wie vom Dasein im Bewußtsein überhaupt wissen und mitteilen.

Allgemein für Existenzzerhellung und für Metaphysik und für die transzendierende philosophische Weltorientierung – überhaupt für alle Gebiete des Philosophierens
 ◆ – ausgesprochen, gilt der Satz: Was philosophisch anzeigt, appelliert, beschwört, innewerden läßt, gegenwärtig macht, das wird, wenn es in der bloßen Verstandesform wie Wissensinhalt behandelt wird, gerade den Gehalt, der im Philosophieren gemeint war, verlieren; zugleich wird es zum Schwindel, wenn darin irgendein vom Verstand vermeintlich gewußtes Lehrstück als gültig festgehalten wird.

Im Sprechen ist allemal etwas Umwendendes, so daß der Grund des Seins vielmehr dadurch berührt wird, daß ich ihn im Ergreifen nicht nenne. Aber dieses wieder nur dann, | wenn ich es nicht willentlich vermeide – eine künstliche, nur rhetorische und literarische Technik –, sondern als das schlechthin Ungewollte erfahre.

Ich kann von dem, woraus ich bin und lebe, nur sprechen, indem ich es im Gesprochenen auf eine begreifliche Weise verfehle und dadurch indirekt gerade offenbare.

Durch die versuchte logische Klärung verstehen wir ein verhängnisvolles Phänomen des menschlichen Geistes, das jederzeit da ist, aber im letzten Jahrhundert eine wachsende Ausbreitung gewonnen hat: die Bewegung, die man die *Rationalisierung des Irrationalen* nennen kann.¹⁹⁸ Eine vermeintlich allwissende Aufklärung suchte die Form des Verstandeswissens gerade auch in bezug auf das Verstandesfremde, um das Begehrte technisch hervorzubringen. Aus einer Schwärmerei für die irrationalen Werte wurde durch absichtliche Herbeiführung der erwünschten Erlebnisse jedoch nicht eine Steigerung der wahrhaften Rationalität in der Welt, vielmehr unter Verfälschung echter Rationalität eine weitere Zerstörung des Nichtrationalen erreicht.

Es ist die wesentliche Frage des menschlichen Tuns, was es planvoll als Zweck wollen kann und was nicht; oder was es begehren kann und was als begehrt gerade verschwindet; oder was es planend auch faktisch erreichen kann, und was es dadurch, daß es zweckhaft wird, gerade unmöglich macht.

Machte man sich etwa zum Ziel, eine Persönlichkeit eigenständiger und eigentümlicher Art zu werden, so würde man ein künstliches Gebilde mit lauter Larven, bis in den Kern ohne Wirklichkeit, also gerade keine Persönlichkeit, sondern eine ängstlich gepflegte Figur. Persönlichkeit wird der Mensch nur, indem er sich um die Sachen kümmert, in Tätigkeit und Handeln in der Welt etwas hervorbringt.

| Wie mit der Persönlichkeit ging es mit allen substantiellen Gehalten. Man kann *aus* ihnen wollen, sie indirekt wecken, an ihrem Maßstab sein Dasein ständig formen, aber man kann *sie* nicht wollen. Ist der Mythos vergangen, stellt kein Wille ihn her; dieser kann nur Ersatzbildungen schaffen. Meint man, es sei eine neue Religion nötig, so kann man sie nicht machen; jeder Versuch führt zu einer ohnmächtigen Unechtheit. Wenn ich nicht liebe, so kann ich mich zu keiner Liebe zwingen, sie nicht arrangieren und durch Veranstaltungen herbeiführen. Glaube ich nicht, so ist es aussichtslos, glauben zu wollen: ich könnte dadurch nur Unwahrhaftigkeit und Verwirrung in mir und meiner Welt bewirken. 122

Das Ergebnis dieser Umkehrungen kann überall im Ende nur die Ratlosigkeit auch des Verstandes selbst sein, der sich isoliert hatte, alles meinte wissen und willentlich herstellen zu können. ♦

Was wir an Beispielen erörterten, sollte zeigen, in welchem Sinne man vom *Vorrang des Denkens* reden muß.

Das Wesen des Denkens und Wissens wird gemeinhin zu eng genommen im Sinne eines mechanistisch denkenden, im Unterscheiden, Definieren und Ordnen sich erschöpfenden Verstandes.

Daher ist die durch halbes und enges und sich formalisierendes Denken entstehende Erfahrung ein Grund der Verwirrung durch Denken, aus der die Neigung, das Denken als lebensstörend zu verwerfen, entsteht. ♦

Aber auch noch, wenn ich das Denken in dem weiteren Sinne jedes gegenständlichen, z.B. des objektivierten dialektischen Denkens nehme, gilt die Denkerfahrung: Was ich weiß, zeigt sich als Gewußtes schon faktisch für mich relativiert, weil in Möglichkeit verwandelt und der Infragestellung ausgesetzt. Daher scheint es, daß ich nicht un|bedingt sein und dieses *zugleich wissen* kann. So drängt sich die Frage auf, ob wir unserem Grunde treu bleiben können, wenn wir in grenzenlosem Horizont wissen. 123

In der Tat bleiben wir dem Grunde treu, dem Sein verbunden nur dadurch, daß wir das Äußerste an Wißbarkeit wagen – denn nur dadurch kommt der Grund zur Entfaltung, wird das Sein offenbar; aber wir bleiben ihm treu auch nur dann, wenn wir uns nicht der Form der Sprache und des äußerlich Denkbaren überlassen, uns nicht sachlos und gehaltlos zu denken erlauben. Dieses wiederum verlangt eine ständige Bindung und Kontrolle durch das Denken selbst: wir bleiben nur dann wahr, wenn wir mit dem Bewußtsein der Weisen des Wissens und ihrer Grenzen erst eigentlich recht wissen. Denn was immer mitteilbar wird – und ohne eine Weise der Mitteilbarkeit keine Wahrheit – gehört in mannigfachen Stufen den verschiedenen Weisen des Umgreifenden und ihrer Bezogenheit aufeinander an und hat seinen Sinn jeweils in seiner Sphäre, nicht darüber hinaus. ♦

Wie ich mein Wissen weiß, das ist daher von seinem Anfang her eine der Grundfragen des Philosophierens. Es ist das Selbstbewußtsein der Vernunft.

Die Loslösung vom endlich Gewußten durch Wissen um dieses Wissen bringt sowohl dem bestimmt Gewußten erst eigentlich nah und befreit auch die Existenz zugleich vom bloß Gewußten, in das als das Sein sie sich jederzeit zu verlieren droht. Das Durchdringende dieses Wissens vom Wissen öffnet allein das Seinsbewußtsein täuschungslos für die immer gegenwärtige Transzendenz.

Das Wissen des Wissens von Aristoteles¹⁹⁹ bis zum transzendentalen Denken Kants geht nun aber in der Folge selbst in zwei typische Irrungen:

- 124 Es wird erstens zur *Leerheit* einer gehaltlosen, weil ohne Beziehung zum Sein bleibenden *Logik* und damit abschreckend, wenn es in die Endlosigkeit eines neuen Wissens von Etwas, von Schlußformen, Beziehungen von Zeichen, von beliebigen, nicht nur formalen, sondern leeren Operationen gerät. Dann ist es nicht mehr das alles besondere Wissen durchdringende Wissen des Seinsbewußtseins selbst, sondern ein philosophisch gleichgültiges Wissen von möglichen Ausdrucksformen, Intellektualitäten, Sprachlichkeiten, mathematisch greifbaren Formalismen. Das eigentliche Wissen des Wissens ist, obgleich es auch diese Wege gehen muß, um solche Stoffe zu beherrschen, doch nicht ein Wissen von Etwas, sondern das Wissen um die Weisen des Wissens von Etwas. Dieses durchdringende Wissen ist nicht mehr in der Losgelöstheit vom faktischen Wissen von Etwas noch gegenwärtig, weil es dann selbst, ausgehöhlt, nur ein neues Wissen von einem besonderen Etwas geworden ist.

Diese Loslösung geschieht zweitens auf eine entgegengesetzte Weise des Mißverstehens im »absoluten Wissen« des Idealismus. Dessen Mißverständnis verwandelte das in der Durchdringung des gesamten Wissens in allen Weisen des Umgreifenden sich erhellende Seinsbewußtsein in ein sich für sich isolierendes Hervorbringen eines in der Tat besonderen Wissens aller Gehalte; dieses sollte sich selbständig und abgetrennt wie eine Mathematik konstruieren, als ob es selbst seine Gehalte schaffen könnte. Als solches schloß es sich zudem in sich selbst zur Vollendung des Systems, in dem alles Eigentliche, die Gottheit selber, gewußt wurde.

- 125 Die beiden Mißverständnisse sind selbst nur ein Hinweis auf die Substanz, durch deren Mißverständnis sie erst möglich sind. Hier ist ein Quellpunkt, aus dem alles Wissen zum Seinsbewußtsein beseelt wird. Oder hier ist die Springfeder, durch die das Wissen erst den Antrieb bekommt, in der Wirklichkeit des Wissenden durch die Weise | des Wissens als Wissen mehr als bloßes Wissen von Etwas zu werden.

Was das ist, kann nur denkend getan, nicht noch einmal wieder als ein Einzelnes gewußt werden. Der Gedanke erinnert daran und treibt dazu hin.

Statt einer Forderung universalen und grenzenlosen Denkens, das als solches ins Leere und Endlose führt, gilt die Forderung, sich aus der Wirklichkeit, dem Sein selbst, denkend voranzutreiben in das Sein zurück. Es genügt nicht zu sagen: Sei vernünft-

tig, sondern: Sei vernünftig aus Existenz, mehr noch: aus allen Weisen des Umgreifenden.

Dieses aber wiederum ist nicht geradezu durch zweckhaftes Wollen zu erreichen, sondern in einem inneren Handeln, das das wirkliche Philosophieren ist, kann es entgegenkommen:

Wenn im Philosophieren der Punkt erreicht wird, wo alles aufhört, das Selbstsein sich vor dem Nichts oder der Gottheit sieht, dann kommt es auf die Gedanklichkeit in ihrer Bewegung an, wie weit sie es vermag, durch die Leere nicht ins schlechthin Bodenlose zu versinken, sondern den Denkenden offen zu halten für das Entgegenkommen des Seins, das einem jeden nur fühlbar wird, sofern er sich selbst entgegenkommt und nicht ausbleibt, sich gleichsam geschenkt wird.²⁰⁰

Hier an der äußersten Grenze aber neigt der Verstand – als der Wille zur Anschauung vom Bestimmten, zur Faßlichkeit, zu zweckhaftem Wollen eines Ziels – dazu: in den ihm leer werdenden Punkt des Nichts statt der transzendent erfüllten Geschichtlichkeit eine partikuläre Daseinswirklichkeit der im endlichen Wissen greifbaren Welt zu setzen, d.h. statt in philosophierender Bewegung der Existenz durch das Selbstwerden des eigentlichen Seins der Transzendenz innezuwerden, vielmehr zu psychologisieren, soziologisieren, naturalisieren. ◆

| Sich zu schützen vor diesen Verabsolutierungen der Engen des in der Welt gewußten und erforschbaren Daseins, und sich frei zu halten für die Transzendenz, sich zu bewahren vor dem leeren Verstand und den endlosen Formalisierungen des nicht begreifenden Sprechens, muß der Vorrang des Denkens in der Klarheit des grenzenlosen jeweils bestimmten Wissens des Wissens wirklich errungen werden, ständig sich die Vernunft verwirklichen, um des Mehr-als-Vernunft-Seins innezuwerden. ◆

| FÜNFTE VORLESUNG

Die Möglichkeiten gegenwärtigen Philosophierens

Die Lage durch Kierkegaard und Nietzsche. – Die Aufgabe: angesichts der Ausnahme nicht als Ausnahme zu philosophieren	127
1. Vernunft und philosophische Logik	131
2. Aneignung der philosophischen Überlieferung	136
3. Philosophie zwischen Offenbarungsglaube und Gottlosigkeit	138
4. Der philosophische Glaube	142
Einwände gegen dieses Philosophieren	146

Wir sahen in der ersten Vorlesung die durch Kierkegaard und Nietzsche in der Wirklichkeit dieses Zeitalters für das Philosophieren geschaffene Lage. Es ist durch sie eine neue Situation des Denkenkönnens und Denkenmüssens auf eine geschichtlich einzige, aus keinem anderen historischen Tatbestand durch Analogie verständliche Weise entstanden. Zwar scheint man von Zeit zu Zeit beide unwillig abschütteln zu wollen. Da man sie aber nicht wahrhaft durchdrungen hat und ihrer nicht eigentlich in ihrer Wirklichkeit und ihrem Denken ansichtig geworden ist, kehren sie wieder, größer und eindrucksvoller als zuvor. Durch ein halbes Jahrhundert besteht die Zweideutigkeit ihrer ebenso großartig erweckenden wie radikal zerstörenden Wirkung.

Wir hatten uns philosophisch zu wehren gegen ihr Mißverstandenwerden, gegen die nihilistischen, sophistisch verkehrenden, zur endlosen Reflexion verführenden oder | suggestiv überrumpelnden Weisen der Benutzung ihrer Gedanken und Worte, um für uns den unverlierbaren Anspruch, den sie hinterließen, um so entschiedener zu erfahren.

Sieht man in den vergangenen Jahrzehnten die ohnmächtige und fruchtlose Einschränkung der Wahrheit auf das sogenannte Vernünftige, aber nur scheinbar Vernünftige, und dann wieder die ebenso fruchtlose Verwerfung der Vernunft, in die das Vertrauen zu einer unzureichend ergriffenen Vernunft leicht umschlagen konnte, so will die Philosophie, die man heute Existenzphilosophie^{ei} 201 nennt, nicht eine der chaotischen, widervernünftigen Bewegungen sein, sondern vielmehr der Gegenschlag gegen das Chaotische und Ruinöse, das sowohl im täuschenden Gewande rationaler

i Der Name ist irreführend, sofern er einzuschränken scheint. Philosophie kann jederzeit nur die uralte, ewige Philosophie schlechthin sein wollen.

Vernünftigkeit wie als offene Widervernunft auftritt. Es soll in ihr aus der Entschiedenheit des Ursprungs die Klarheit transzendent bezogenen Lebens wieder in denkendem Ausdruck mitteilbar werden als ein Philosophieren, mit dem wir tatsächlich leben.

In der gegenwärtigen Denksituation wieder zu fragen: Was ist Philosophie? Was wird aus der Philosophie? bedeutet, daß wir in der Tat vor einem Ende zu stehen meinen: Hegel war das Ende der abendländischen Philosophie der objektiven, selbstgewissen, absoluten Vernünftigkeit, das Philosophieren in ihm letztlich das gegenwärtige Wissen um die Gesamtheit der vergangenen Substanz; Kierkegaard und Nietzsche waren das Ende der Möglichkeit der Infragestellung durch die grenzenlose Reflexion kommunikationslosen Ausnahmesieins mit Gott oder dem Nichts. Beide Weisen des Endes aus dem Grunde zu studieren, ist die Bedingung, nicht nur, um sich die gedanklichen Mittel zum Philosophieren zu erwerben, sondern wesentlich, um nicht äußerlich im billigen Behaupten des Nichts, vielmehr innerlich in eigener Erfahrung zu dem Punkt zu kommen, | wo man wirklich weiß: hier geht es nicht weiter. In der Tat sind wir nicht vor dem Nichts, sondern wieder wie jederzeit, wo Menschen leben, vor dem Ursprung. Dieser Erfahrung erwächst das neue Philosophieren, von dessen Möglichkeiten wir uns ein Bild verschaffen wollen.¹

129

Philosophie nach Kierkegaard und Nietzsche kann nicht darin bestehen, ihr Denken in einen einzigen durchgehenden Zusammenhang und darin in eine von ihrem Grunde abgedrängte Darstellung zu bringen. Es kommt darauf an, diesen Grund selbst wirksam werden zu lassen. Die Aufgabe ist: Wir philosophieren, *ohne Ausnahme zu sein*, im Blick *auf die Ausnahme*.

Die Wahrheit der Ausnahme ist uns die bleibende Infragestellung, ohne die wir zurücksinken würden in mehr oder weniger rohe Selbstverständlichkeiten einer nicht radikal denkenden Selbstzufriedenheit. Durch das Wissen um die Ausnahme

i Wenn wir an die in der letzten Vorlesung erörterte Verkehrung durch den Schein des Wissens denken, an das Versinken der Existenz durch ihre Selbstverwandlung in Wißbarkeit von sich – durch das planende Machen dessen, woraus als Ursprung echt gewollt werden kann, das aber als gewollt ruiniert wird –, so ist gerade dieses Wissen um solche in der menschlichen Denknatur gelegenen Möglichkeiten von der Folge, daß nun nicht etwa die wahre Philosophie geplant wie ein Mittel zum Zweck hervorgebracht werden kann. Das Wissen um diesen Fehler kann wohl bis zu einem gewissen Grade sichern vor Täuschungen, kann aber nicht das Positive absichtlich ausdenkbar machen. Philosophieren ist auf dem Grunde der sichtbar gewordenen grenzenlosen Möglichkeiten mehr wie je ein »Versuch«, d.h. ein Tun, das bei aller vernünftigen Zweckhaftigkeit über jeden Zweck hinausgeht; aus der Antwort dessen, was mir auf das hin begegnet, was ich denkend wage, bildet sich in neuer Frage heraus, was doch als ein Gewußtes nie endgültig für mich da ist, während es doch existentiell als das eigentliche Sein gegenwärtig ist. Die Kriterien der Wahrheit liegen in diesen existentiellen Maßstäben, nicht allein in logischen Mechanismen.

Diese Erinnerung schränkt die Bedeutung unseres Entwurfs eines Bildes gegenwärtigen Philosophierens ein auf bloßes Anzeigen. ◆

kann unsere Seele, statt in neue Enge sich zu verkapseln, offen bleiben für die mögliche Wahrheit und Wirklichkeit, die selbst noch in der Verzweiflung, im Selbstmord, in der Leidenschaft zur Nacht, in jeder Gestalt des negativen Entschlusses sprechen kann. Das vernünftige Sehen des Widervernünftigen zeigt uns nicht nur die Möglichkeit des Positiven im Negativen, sondern den Grund, auf dem wir selber stehen. Ohne die Ausnahme wäre uns ein unentbehrlicher Weg im Zugang auf Wahrheit verloren. Ihr Ernst und ihre Unbedingtheit bezwingen uns als Maßstab, ohne daß wir den Inhalten, die hier verwirklicht werden, folgen. Daß wir Kierkegaard und Nietzsche das Neue durch die Möglichkeit der tiefsten Grundlegung verdanken und ihnen doch in wesentlichen Entscheidungen nicht folgen, das macht die Schwierigkeit unserer philosophischen Situation.

130 Das von ihnen angetriebene Philosophieren wird gegen ihre Kommunikationslosigkeit ein kommunikatives Philosophieren sein (oder es wäre verlorene Mühe, weil die Ausnahme sich nicht wiederholen läßt). Gegen die negativ grenzenlose Radikalität der Ausnahme wird es gebunden sein in der Mittelbarkeit aller Weisen des Umgreifenden. Gegenüber dem Wagnis ihrer Weltlosigkeit wird es nicht nur eine Abschwächung sein, sondern aus dem Willen zur Bindung in der Kommunikation als geschichtliche Verwirklichung hervorgehen.

Dieser Haltung zeigen sich notwendige erste Grundzüge gegenwärtigen Philosophierens:

1. Da es nicht ein Philosophieren der Ausnahme, sondern des Allgemeinen sein will, hält es sich selbst nur für wahr, wenn es der Übersetzung in die Wirklichkeit Vierter fähig ist, das heißt, wenn die Möglichkeit der *Vernunft* im weitesten Umfang methodisch zum Selbstbewußtsein gebracht wird.

2. Nur angesichts der Ausnahme, die das scheinbar Unmögliche tat, finden wir ohne Selbsttäuschung zurück zum Sein eines Allgemeinen in der für uns noch einmal verwandelten *Geschichte* der Philosophie.²⁰²

3. Angesichts der Ausnahme, deren Denken in der Tat nicht nur Philosophieren ist, sondern gleichsam umschlägt in Unphilosophie – sei es des *Offenbarungsglaubens*, sei es der *Gottlosigkeit* –, wird das Philosophieren sich bewußt, zwischen diesen beiden, es wesentlich angehenden und ständig in Frage stellenden, Möglichkeiten sich zu bewegen.

◆ 4. Damit muß es sich des Grundes des eigenen eigentlich *philosophischen Glaubens* neu vergewissern.

131 Auf diesen Wegen des Philosophierens aber ist es uns, als ob wir von neuem suchen die Ruhe Kants und Spinozas, des Nikolaus von Cues und des Parmenides, in Abkehr von der endgültigen Unruhe Kierkegaards und Nietzsches. Diese jedoch bleiben wie flackernde Leuchttürme die ständigen Richtweiser, ohne die wir in die Täuschung lehrbarer philosophischer Wissensinhalte – die als solche ohne Kraft sind – zurück-sinken würden.

Das große philosophische Anliegen ist, wie es von jeher war, wieder die *Vernunft* geworden. Nach der Infragestellung durch Kierkegaard und Nietzsche ist Vernunft uns nicht mehr selbstverständlich. Die tiefste Ergründung der Vernunft in dem Philosophieren des deutschen Idealismus ist für uns nicht mehr überzeugend, doch die unerschöpfte Quelle einer Vernünftigkeit, ohne die wir die Ebene des echten Philosophierens nicht mehr erreichen würden.^{1 203}

Fragen wir im Rückblick auf das faktische Philosophieren der Jahrtausende: Kann Philosophie sich auf Vernunft gründen? so muß die Antwort lauten: *Nein*, denn

i Das Philosophieren *Kants* ist getragen von dem *Vertrauen* zur Vernunft. Daß diese sich nicht in sich selber zerstören kann, daß vielmehr der Widerspruch im Denken wie im Sein nicht bestehen kann, ist ihm Voraussetzung und Ziel des Denkens. Sein langes Bemühen um die im Denken der Welt auftretenden Antinomien, diese scheinbar unlösbaren Widersprüche, führt ihn zur Einsicht in den Vernunftsprung, aus dem dieser Schein notwendig entstehen müsse. Und darin findet er Trost und Mut für die Vernunft: »Denn, worauf wollte sie sich sonst verlassen, wenn sie, die allein alle Irrungen abzutun berufen ist, in sich selbst zerrüttet wäre, ohne Frieden und ruhigen Besitz hoffen zu können?«

Aber Kants Vernunft hat einen *weiten Umfang*: sie umfaßt nicht nur den Verstand, sondern auch das Vermögen der Ideen, in denen kein Gegenstand erkannt wird, und auch das Schauen des Schönen. | Dieses Schauen erhellte Kant als die Vernünftigkeit im Zusammenspiel der Erkenntnisvermögen, der Einbildungskraft und des Verstandes, der Freiheit und des Gesetzes; ohne Erkenntnis eines Gegenstandes und ohne Verwirklichung eines Tuns läßt dieses Sehen des Schönen den ganzen Menschen in seiner totalen Vernünftigkeit seiner selbst und des übersinnlichen Substrats innewerden, aber nur im Spiel.

Doch auch der erweiterte Vernunftbegriff läßt Kant überall an die *Grenzen* geraten, wo die Vernunft nicht mehr begreifen kann; er bemerkt »Geheimnis«, »Rätsel« und »Abgrund«. Insbesondere kann die Vernunft nicht begreifen, wie Freiheit möglich ist, d.h. wie die »Revolution der Denkungsart« geschehen kann, durch die ich aus dem radikal Bösen meines intelligiblen Wesens heraus erst positiv frei werde. Die »Gnade« ist ihm etwas, das die Vernunft nicht bestreiten, aber auch nicht, ohne in Schwärmerei und in Abschwächung der eigenen sittlichen Verantwortung zu geraten, »in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen« kann. »Sie rechnet darauf, daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann ... dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu statten kommen werde.«

Kant vollzog noch ein Grenzbewußtsein der sich durchsichtig auf sich selbst gründenden Vernunft, und zwar so, daß, was an dieser Grenze ihm negativ bewußt wurde, in seinem Gottesbewußtsein die entscheidende Tiefe ausdrückte.

Der *Idealismus* Fichtes, Schellings und Hegels aber ließ zunächst alle von Kant gesehene Grenzen der Vernunft fallen und baute schließlich in Hegel den babylonischen Turm jener Philosophie, die alles in die eine Vernunft aufnahm, die nun wieder einen neuen über den Kantischen weit hinausgehenden Sinn erhielt. Diese Vernunft ist »Mystik für den Verstand«; sie nimmt zwar den Verstand, ohne den sie keinen Schritt tun kann, in ihre Bewegung auf, aber ihr Philosophieren will das absolute Wissen einer gegenwärtig werdenden Vernünftigkeit alles Seins als Einheit des Rationalen und Irrationalen sein. Diese Vernunft kannte ihre Grenzen nur noch als Gleichgültigkeiten, als schlechte Unendlichkeit, als Ohnmacht der Natur, dem Begriff zu gehorchen, und als Zufall, der wesenlos ist.

Dieser allversöhnende, konsequenteste Idealismus wurde schon von *Fichte* durchbrochen, wenn er später alles Dasein und die es durchdringende Ichheit – d.h. das in der Vernunft sich Hell-

sie gründet sich durch Vernunft in allen Weisen des Umgreifenden auf ein Anderes und zuletzt wesentlich auf Transzendenz; *ja*, denn die Weise ihres Sichgründens führt nur über Vernunft. Philosophie lebt nicht aus der Vernunft allein, aber sie kann keinen Schritt tun ohne Vernunft.

Vernunft ist noch nicht die Substanz, aus der Philosophie hervorgeht. Denn diese muß sich auf mögliche Existenz gründen, die sich ihrerseits nur entfalten kann in der Vernünftigkeit. Ich bin ein Wesen, das der Vernunft fähig ist, aber nicht aus reiner Vernunft ist. Ist Vernunft nicht Substanz, so ist doch für uns keine Substanz ohne Vernunft als Bedingung.

Ich kann von der Vernunft, sie personifizierend, sprechen und ihr huldigen als der Bedingung aller Wahrheit für mich. Aber sie ist nirgends ein Bestehendes, sondern im Zeitdasein unablässig immer wieder Aufgabe. Sie ist nicht Ziel an sich, sondern Medium. Sie ist das, wodurch alles Andere erst Wesen erhält, Klarheit gewinnt, Bestätigung erfährt, anerkannt wird. Es ist, als ob ohne sie alles nur Keim bleibt, der schläft.

132 | Mit der Vernunft allein kann ich nichts hervorbringen. Immer muß ich in ihr das
 ♦ Andere treffen, durch das sie selbst erst ist. Das ist in jeder Aktion der Vernunft aufzuweisen. Ich kann nichts Wirkliches nur erdenken, kann daher z.B. auch die Transzendenz nicht beweisen. Aber das Denken der Vernunft, das nicht mehr zwingt als ein Wissen von Etwas (welches an dem Andern als Anschaulichkeit und bloßer Gegebenheit sich vollzieht), ist selbst in einer bestimmten Gestalt ein Tun der Existenz. Diese vollzieht in dem Sichgesetzwissen von ihrer Transzendenz den Gedanken, der als solcher eine Erfahrung *ihrer* Seins ist: Was mit dem Bewußtsein meiner Existenz unausweichlich verknüpft ist, ist nicht bewiesen für das Bewußtsein überhaupt, sondern für diese Existenz, die sich in der Vernunft gültig hell wird.²⁰⁴ Die Vernunft vollzieht einen Gottesbeweis aus der faktischen Voraussetzung der Gottheit, zwar ohne alle logisch loslösbare Evidenz, aber erfüllend und beflügelnd für Existenz.

Das Wesen der Vernunft, für sich allein unschöpferisch zu sein, ermöglicht gerade ihre Universalität, durch die sie überall das Schaffende in Gang zu bringen vermag. Es

werdende – als bloßes Bild der Gottheit denkt, den hiatus irrationalis zwischen Freiheit und Gott, zwischen Dasein und Sein wiederherstellt.

155 ♦ *Schelling* durchbrach den Idealismus, den er zwar als die ableitende Darstellung der reinen Vernünftigkeit als seine Voraussetzung bewahrte, aber negative Philosophie nannte (weil der Weg dieser Vernunftphilosophie eigentlich der beständige Umsturz jeder Gestalt der Vernunft sei). Er entwarf seine positive Philosophie, mit der er auf den Grund von allem, der kein vernünftiger, sondern ein faktischer ist, dringen will. Dieser Grund ist geschichtlich. Er ist als Ereignis zu vernehmen, aber nicht als Notwendigkeit zu begreifen. Er ist unüberschreitbar für uns: »Einen andern Grund kann niemand legen, als der von Anfang gelegt ist.«

Schelling und Fichte suchten im Grunde aller Vernünftigkeit wieder das faktische Sein, aber, so wahr ihre Ansätze begannen, sie erreichten es nicht, sei es weil sie in den Fesseln ihres eigenen Idealismus blieben, sei es weil sie der möglichen Erfüllung in echter Erfahrung entbehrten.

gibt nichts, was sich der Berührung der Vernunft zu entziehen vermag und was nicht durch ihre positive oder negative Bedingung erst eigentlich hervorgetrieben würde. –

Das Selbstbewußtsein dieser universalen Vernünftigkeit entfaltet sich der Form nach als *philosophische Logik*.

Aus ihrem Felde haben wir – zur Klärung des in den verfälschenden Simplifikationen scheinbaren Widerstreits zwischen Vernunft und Existenz – in den vorhergehenden Vorlesungen drei Gedanken versucht: den *ausweitenden* Gedanken des Umgreifenden, den *bindenden* Gedanken der Wahrheit als Kommunikation und den Gedanken *vom Vorrang des Denkens*, der die noch das Widervernünftige einschließende und sogar die Falschheit erst ermöglichende | *Allgegenwart* der Vernunft aufwies. Jedesmal zeigte sich die Polarität von Vernunft und Existenz, die nur eine abkürzende Formel ist für ein verwickeltes Aufeinanderangewiesensein der Weisen, als die wir sind, und in denen Sein für uns ist.

133

Sind wir in philosophischer Logik diese Wege gegangen, so ist es infolge logischer Bewußtheit nicht mehr möglich, die Wahrheit in einem *Standpunkt* zu haben oder in der Gestalt sich antithetisch ausschließender oder versöhnender Möglichkeiten. Das Dasein ist gleichsam *aufgebrochen*, so daß wir in ihm Wahrheit in den Weisen des Umgreifenden, stets mit sich selbst kämpfend, zu erringen haben auf einem Wege, dessen Ursprung und Ziel nicht gewußt wird. Irgendeine Lehre, die die Lösung ist, welche man nun als die wahre hinnehmen könnte, kann es darum nicht geben, weil sie gerade die Aufgabe des Menschen in seiner Zeit zerstören würde.

Es gilt, jede zur Endgültigkeit fest werdende Gestalt zu durchbrechen, alle denkbaren Standpunkte in ihrer Relativität zu beherrschen; und es gilt, in jeder Weise des Umgreifenden bewußt gegenwärtig zu sein, alle Weisen der Mittelbarkeit zu vollziehen. Dadurch allein ist der Raum zu gewinnen, in dem wahrhaftig der Boden der Existenz tragend werden kann. –

Die durch drei Vorlesungen als durch Beispiele vergegenwärtigte philosophische Logik ist in ihrer *Gesamtaufgabe* deutlicher zu umschreiben:

Diese Logik ist nicht mehr zu beschränken auf die überlieferte formale Logik oder auf die Forschungs- und Begründungsmethoden in den Wissenschaften, obgleich diese Teilgebiete in ihrer Bestimmtheit, nicht in ihrem Gesamtsinn unangetastet bleiben. Was in der transzendentalen Logik Kants im weitesten Horizont begann, ist eine neue, seitdem unverlierbare Grundlage. Was Hegel in seiner | metaphysischen Logik als eine Kategorienlehre durchführte, ist, wenn auch für uns in seinem Prinzip und in der Durchführung unannehmbar, die Erfüllung einer Aufgabe, die der gegenwärtigen verwandt ist, der Aufgabe einer Logik des menschlichen Denkens in jeder Gestalt des Umgreifenden.

134

Die schulmäßig überlieferte Logik hat die Mannigfaltigkeit der logischen Möglichkeiten nicht in der Offenheit für alle Weisen des Umgreifenden unterscheidend überblickt. Sie war durchweg gebunden an das rational Gegenständliche oder seinen ein-

fachen Gegensatz. Sie vollzog die Einheit ihrer selbst durch eine zugleich verengende Verabsolutierung. Die philosophische Logik müßte dagegen das Wissen der Weisen des Umgreifenden in Stufen und Sphären gegen die Nivellierungen des Denkens wirksam werden lassen (in Verwandtschaft mit den uralten, immer wiederkehrenden Stufenlehren); aber sie müßte auch gegen die Organisation ihres eigenen Wesens, als ob

◆ diese vollendbar wäre, sich stellen. Sie ist zwar das allein noch mögliche Analogon der Summa, weil sie das Bewußtsein des Ganzen, wenn auch nur der Form der Mitteilbarkeit nach, verwirklicht, aber sie wird kein Ganzes.

Die philosophische Logik verdankt diese neue Möglichkeit Kierkegaard und Nietzsche. Was diese getan und nur zum Teil (Kierkegaard mehr als Nietzsche) bewußt gemacht haben, in systematischer Vernünftigkeit deutlich werden zu lassen, ist die noch *ungelöste* Aufgabe.

Diese neue Logik hat ihren Antrieb aus der ihre eigene Klarheit suchenden Existenz, aber aus der Vernunft das ständige Ungenügen an jedem versuchten Abschluß. Sie ist gegenüber der auf die Möglichkeiten des Selbstseins gehenden Existenzzerhellung der Weg zum Selbstbewußtsein der Vernunft als der Universalität des Denkens,

135 das heißt: sie ist die rationale Bemühung um das Durchschauen der immer unbewußt hervorbringenden Formen und Methoden *in allen Weisen der Seinsvergewisserung*, in

◆ den Wissenschaften, in der philosophischen Weltorientierung, in der Existenzzerhellung und Metaphysik.^{i 205}

Der *Sinn* dieser Logik ist negativ, sofern sie als solche keinen Gehalt hervorbringt, aber positiv, sofern sie den Raum *sichert* für jeden möglichen Gehalt. Gegen die Gefahr

◆ i Die von mir veröffentlichte »Philosophie« will ein Transzendieren systematisch vollziehen: in der philosophischen Weltorientierung, um zur Schwebelage zu bringen über alle mögliche Fesselung an gewußte Dinge in der Welt, – in der Existenzzerhellung, um zu erinnern und zu erwecken, was eigentlich der Mensch selbst ist, – in der Metaphysik, um die letzten Grenzen zu erfahren und die Transzendenz zu beschwören. Die in dieser Philosophie Mitteilbarkeit suchende innere Haltung hat mit Kant die alte objektive Metaphysik, mit Kierkegaard und Nietzsche die Ruhe in der Totalität gebildeten Geistes verlassen; sie verwirft eine vermeintlich den Menschen als Ganzes umfassende Psychologie, wie jede andere Verabsolutierung eines nur in der faktischen Forschung und immer nur für Einzelnes gültigen wissenschaftlichen Wissens, um mit Entschiedenheit diese in sich methodisch begrenzten Erkenntniswege rein beschreiben zu lehren. Sie wurzelt in dem ursprünglichen Wissenwollen: diesem erst kann sich die Wissenschaft von endlichen Dingen in der gebrochenen Welt klar verwirklichen, ohne ihr Wissen zu verwechseln (wie ich es in dem Forschen und in der Leistung der Persönlichkeit Max Webers anschau); und diesem auch trennt sich entschieden das Erkennen der endlichen Dinge des erfahrbaren Daseins von dem Denken in bezug auf das Leben kraft der Vernunft und Freiheit (wie ich es von Kant bewirkt sehe). Es entfaltet sich ein Denken, das nicht bloß ein Wissen von etwas Anderem ist, auf das als ein Fremdes es sich bezieht, sondern das selber ein Tun ist im inneren Handeln, ob es erhellend, erweckend, verwandelnd wirkt.

Das Verhältnis solcher Philosophie zu einer philosophischen Logik ist dieses: Was in der Philosophie vernünftig getan wird, wird mit allen anderen Weisen der Vernünftigkeit in der Logik zum Selbstbewußtsein seiner Form und Methode gebracht.

des Verlustes irgendeines Wahrheitssinnes und irgendeines möglich werdenden Gehaltes hält sie die klaren Grenzsetzungen aufrecht: in dem verwirrenden Durcheinander des Behauptens erwirkt sie die Helligkeit des Bewußtseins. Damit verhindert sie die Verwandlung des Menschen zu einem Dasein, in dem unklare Triebe, Suggestionen, Umsetzungen und Verschleierungen jedes substantielle Selbstsein in seiner Möglichkeit zum Erlöschen bringen, und für das am Ende die Psychoanalyse die richtige Theorie würde.²⁰⁶ Sie vermag durch die Bereitschaft zur Aufnahme jeder Weise des Wißbaren in dem Sinne seines besonderen Inhalts Schutz gegen bloße Überredungen und falsche Verabsolutierungen zu bringen. So kann sie das objektiv machtlose, gewaltlos stille Wirken sein, durch das Wahrheit in jedem Sinne aus dem ihr eigenen Ursprung zu wachsen gefördert wird. Das Selbstbewußtsein der Weisen des Wissens ermutigt jede Weise, sich entschieden zu vollziehen. So ist die Logik die bewußt werdende Form der Redlichkeit.

Die philosophische Logik wird weiter zum Helfer der *Kommunikation*. Die vernünftige Logik allein ist noch ein Werkzeug in der äußersten Gefahr des Abbruchs:

Wenn Wahrheit an Mittelbarkeit gebunden ist, so ist erstens die stets neu wiederherzustellende gemeinsame Klarheit im Logischen überall in jeder der Weisen des Umgreifenden die Voraussetzung des methodischen Miteinander-sprechen-Könnens.

| Dann ist aber zweitens gerade dort, wo die Gehalte uns nicht mehr selbstverständlich verbinden, während in der allgemeinen Sprachlichkeit alle Weisen des Sinns durcheinander reden, die Aufgabe der Logik von gesteigerter Wesentlichkeit: Die Erfüllung der Bedingung logischer Einsicht schafft als solche zwar noch nicht existentielle Kommunikation; die Bedingung könnte erfüllt sein, und doch könnten alle Gehalte noch trennen. Aber durch die logische Klarheit vermöchten wir jederzeit noch sinnvoll miteinander zu sprechen; es könnte die Kommunikation des sich radikal Fremden noch über den Abgrund hin fruchtbar und lebenweckend versucht werden.

136

Denn es liegt in der Vernünftigkeit, wenn sie in ihrer Radikalität und Vieldimensionalität und in ihrer Gebundenheit an Existenz gefaßt wird, ein *Vertrauen zu sich*, als ob sie immer noch möglich sein müßte. Wie weit aber es ihr gelingt, ist Sache ihrer wirklichen Erfahrung. Sie würde unvernünftig, wenn sie vorwegnähme. Vielmehr ist es ihre eigene Vernunft, sich selbst nicht fraglos vorauszusetzen. Aber wenn auch in aller Welt kein Widerhall für sie mehr wäre, sie würde an sich selbst nicht verzweifeln können. Denn sie allein vermöchte sich selbst und zugleich das Andere zu übersehen, das endgültige Scheitern, die absolute Widervernunft noch in ihrer Vernunft hell werden und damit erst eigentlich zum Sein kommen zu lassen.ⁱ

i Es könnte gefragt worden sein, wie es denn eigentlich mit | »*Reflexion*« und »*Selbstreflexion*« stehe, deren Steigerung bis zur Grenzenlosigkeit eine der zu der neuen Situation führenden Handlungen Kierkegaards und Nietzsches war.

156

Reflexion ist nichts anderes als die Denkbewegungen, die im Umgreifenden des Bewußtseins überhaupt und des Geistes in den Formen geschehen, welche die Methodenlehre einer philoso-

Der vernünftige Wille zum Allgemeinen stellt das Wissen um ein vermeintlich absolutes Ende – das etwa mit Hegel, Kierkegaard und Nietzsche eingetreten sei – in Frage. Er kehrt zurück zum *Ursprung* und damit zur *Geschichte* seiner selbst. Diese wird auf neue Weise – entgegen dem Nihilismus eines Allesverwerfens und unwissenden Vornanfangens – seine Aufgabe:

137 Wenn Gedanken und Existenz Kierkegaards und Nietz[sches uns revolutioniert haben, kommen wir zu Einsichten, deren Gehalt wir rückläufig im Philosophieren der Vergangenheit wiedererkennen. Was schon getan wurde, aber durchweg ohne letztes methodisches Selbstbewußtsein blieb, meinen wir noch einmal eigentlich zu verstehen. Wir glauben die Ursprünge des ewigen Philosophierens, der *philosophia perennis*,²⁰⁷ bewußter aufzuspüren, das echte Philosophieren von rationalen Leerheiten klarer zu scheiden. Es ist eine neue existentiell sprechende Philosophiegeschichte für uns im Werden, die doch nur das Uralte treuer als früher, weil innerlicher bewahren möchte.

◆ Die letzten Jahrhunderte waren charakterisiert durch die Häufigkeit, mit der Philosophen jeweils ganz von vorn anzufangen meinten, so daß immer wieder ein Anderer behauptete, mit ihm beginne nun erst die eigentlich wissenschaftliche Philosophie.²⁰⁸ Wir denken und sehen anders. Die jederzeitige Ursprünglichkeit des Philosophierens ist zugleich nichts als Aneignung des Wahren, das gleichsam schon da ist, wenngleich es als geschichtliche Erfüllung immer im kommunikativen Werden ist. Wohl geschieht

phischen Logik behandelt. Die *unendliche* Reflexion entsteht durch den grenzenlosen Antrieb der Vernunft in dem rückhaltlosen Wagnis des Menschen, der seinen Boden, an dem die Reflexion stranden kann, allein in der Existenz gewinnt, von der die Vernunft selbst getragen wird.

Selbstreflexion kann dreierlei bedeuten. Als *psychologische* Selbstbetrachtung ist sie ein Feststellen und Deuten von etwas, das als nun einmal so seiend ist. Als *Existenzerhellung* ist sie ein Entwerfen von Möglichkeiten in einer Vieldeutigkeit, die alles Gedachte auch noch wieder anderes bedeuten lassen kann, wodurch die Freiheit der Aktivität inneren Handelns aus der vor ihrer Transzendenz stehenden Substanz des Selbstseins erweckt werden soll. Als *Selbstbewußtsein der Vernünftigkeit* ist sie die alldurchdringende und allumgreifende Möglichkeit der Klarheit der Weisen des Seins für mich und der Weisen meiner selbst: sie findet ihre ausdrückliche Entfaltung in der philosophischen Logik, die in Ursprung und Ziel selbst Philosophie ist.

◆ Selbstreflexion als eine eigentümliche Wirklichkeit ist *Gegenstand und Quelle der Psychologie*; als Medium des Selbstseins der Existenz ist sie selbst das konkrete Philosophieren der *Existenzerhellung*, die zugleich ein inneres Handeln ist; als das Umgreifende der Vernunft, die ihrer selbst bewußt ist, verwirklicht sie sich als *logisches Selbstbewußtsein*.

Diese Zusammenhänge zu der überhaupt möglichen Klarheit zu bringen, müßte die Frage, was das Denken selbst, was der Begriff sei, aus dem Grunde gestellt und entwickelt werden. Das geht über das Thema dieser Vorlesungen hinaus. Sie müssen eine Voraussetzung zulassen, nämlich die, es sei selbstverständlich, was Denken und was der Begriff sei; an sich freilich zu Unrecht; denn hier ist ein wahrer Abgrund und für die philosophische Logik ein entscheidender Ausgangspunkt im Ursprung aller Denkmöglichkeiten. Sie muß darin eine dem gewohnten Denken ganz fremde Ebene erklimmen, ähnlich, aber auch ganz anders, wie beim Denken des »Umgreifenden«, das in diesen Vorlesungen versucht wurde.

die Bewahrung der Überlieferung dessen, was die Väter uns sagten, nur durch Ergreifen der gegenwärtigen Situation, nicht durch identische Wiederholung, nicht durch eine das Gegenwärtige ignorierende Anknüpfung, als ob es, so wie es vergangen ist, gerade heute noch wirklich und wahr sei. Aber mit den Wandlungen der gesamten menschlichen Situation bleibt ein tief Verborgenes, Inneres, das dasselbe ist, seitdem Menschen philosophieren. Aufzeigungen dessen, was neu sei und damals noch nicht war, treffen zumeist nur Ausdrucksformen, geschichtlich bestimmte Antriebe, Wege des Zugangs, geschichtliche Gehalte – das Kommende und Gehende, das die unentbehrliche jeweilige Form und der Schutz des Unbedingten ist, aber auch die Gestalt des unmittelbar Liebenswerten. Wie Gott kein werdendes We|sen sein kann, das noch erst zu sich kommen muß,²⁰⁹ so ist das Philosophieren seit dem ersten Beginn ein Verbundensein mit dem Einen durch den suchenden Gedanken des existierenden Menschen, der Anker, der geworfen ist, und den jeder nur als er selbst wirft. Auch der Größte wirft ihn nicht für den anderen Menschen.

138

Kierkegaard und Nietzsche unterscheiden sich von den anderen großen Philosophen dadurch, daß sie beide mit Bewußtsein die Philosophie selbst umstürzen, der eine, um zum Glauben an absurde Paradoxie und an das Märtyrerdasein als das allein wahre Leben, der andere, um zur Gottlosigkeit zu kommen. Gemeinsam machen sie deutlich, was dem Philosophieren dadurch zukommt, daß seine Möglichkeit nicht alle Möglichkeit des Menschen ist. Denn die Möglichkeit der philosophischen Existenz findet sich selbst in ihrem reinen Ursprung nur dadurch, daß sie sich vor anderer Wirklichkeit sieht, die nicht für sie, aber für sich selbst wahr ist: vor der *offenbarten Religion*ⁱ und vor der *Gottlosigkeit*. Dies ihr Andere, der autoritativ gebundene, gehorsame Kirchenglaube des Kultus wie die Gottlosigkeit, ist auf beiden Seiten Wirklichkeit von weltbeherrschendem Ausmaß; beide bezeugen sich in ihrer Wahrheit durch hingebendes Handeln, durch verzehrende Leidenschaft, wenn auch beide – wie das Philosophieren selber – in der Menge sich auflösen zu bequemen Lebensgewohnheiten, unbekümmerter Gleichgültigkeit und formelhaftem Gerede.

Daß dem Philosophierenden die sich in sich schließende Selbstgenügsamkeit seiner Wahrheit verloren ist, bedeutet zugleich seine Offenheit für das, was nicht er selbst ist. In der Geschichte finden wir nur bei den philosophierenden Menschen jenes Un-
genügen, jene Bereitschaft zum Hören, und jenes Vor-nichts-Zurückschrecken der Gedanken, durch das sie, was auch immer sie gewinnen, es auch wieder über|schreiten, um der Wahrheit sich zu nähern und sie durch keine Vorwegnahme und Endgültigkeit zu verschleiern. Ihre Haltung kann wie Unsicherheit aussehen, weil sie nicht dog-

139

i Zu vergleichen wäre aus meiner »Philosophie« Bd. I, 292ff. über die Beziehung der Philosophie zur Religion, Wissenschaft, Kunst. ◆

matisch den Besitz der Wahrheit behauptet; aber diese Unsicherheit ist in der Tat das Zeichen ihrer Kraft im unablässigen Suchen, das allein auch die wahrhaft uneingeschränkte Kommunikation möglich macht, die Mensch mit Mensch über alle Zweckhaftigkeit, Sympathie, bestimmte Inhalte und Einsichten hinaus verbinden will.

Daher kann sich philosophische Wahrheit, solange sie nicht in die Irre geht, nicht als die eine und einzige Wahrheit verstehen. Sie sieht das Andere außer sich, zu dem sie sich dauernd verhält, ohne es als Unwahrheit schlechthin zu verneinen und ohne es als eigene Wahrheit aneignen zu können.

- Der Aufschwung des Menschen sucht den hohen Maßstab, wo er ihn findet. Solange wir ernst bleiben, treffen wir auf den Ernst im andern als zu uns gehörig. Dem wahrhaft Gläubigen ist der unbedingte Gottlose näher als die gedankenlose Mittelmäßigkeit. Der Philosophierende aber kümmert sich von sich aus unablässig um das
- ◆ Andere: er ist betroffen von der kirchlichen Religion und der Gottlosigkeit. Er sucht sie auf in ihren hohen Gestalten.

Im Bewußtsein der Philosophie war es nicht immer so. Mittelalterliche Philosophie wußte sich als *praeambula fidei*;²¹⁰ die Gottlosigkeit war ihr schlechthin unwahr, ein zu vernichtender Feind. Descartes war treuer Diener der Kirche, unter deren Bedingungen allein er sein Philosophieren zulassen wollte.²¹¹ Spinoza war ohne Feindschaft gegen das Andere, aber auch ohne Anerkennung von dessen möglicher Wahrheit; selbst im Besitz des Wahren sich glaubend ist er wie selig in sich ruhend, aufgehend in der Kontemplation der Gottheit. Hegel übersetzte alles in reinen Geist, erkannte den absoluten Geist in seinem Sinn bis auf | den Grund, vollzog seine Logik als Gottesdienst und hielt sich für einen gläubigen Christen.²¹²

- Heute ist die Frage entschieden gestellt und kein Ausweichen möglich. Das *Philosophieren* sieht redlicherweise sich selber als unfähig, den Sinn des Offenbarungsglaubens zu erreichen und behauptet gegen diesen aus eigenem Ursprung seinen Weg des Gottsuchens; es sieht sich innerlich bedroht von dem Zweifel, dessen Endgültigkeit Gottlosigkeit bedeuten würde, die es aus eigenem Grunde verwirft.
- ◆

Dem entspricht das Verhalten der Anderen. Von orthodoxer Religion wird Philosophie für gottlos erklärt, von der Gottlosigkeit für eine unredliche und ohnmächtige Verdünnung der Religion, aus deren Säkularisierung sie als sterbender Nachfahre entstanden sei.

Das Philosophieren bleibt jedoch wahr nur, solange es seines eigenen unabhängigen und unersetzlichen Ursprungs inne ist.

Dieser ist niemals eine soziologische Macht wie Kirchenglaube und Gottlosigkeit. Machtlos vielmehr drängt der Geist der Philosophie aus seinem in jeder Zeit gegenwärtigen Ursprung in die Seelen, diese nur zu sich selbst erweckend und teilnehmend lassend an einer Wahrheit, die keinen »Zweck« hat, nicht einem Andern dient und es nicht bekämpft. Nur in seinem eigenen Innesein führt er zur Erfahrung der Gegenwart

des Wahren auf dem Wege des Denkens aus dem ganzen Wesen des Menschen. Es ist nur vergleichbar dem Gebet der Religion, aber zugleich weniger als Gebet, weil ohne bestimmte Antwort einer persönlichen Gottheit, und mehr als Gebet, weil das horizontlose Innesein aller Möglichkeiten des Umgreifenden und ihrer jeweils geschichtlich unbedingten Erfüllung in eigener Existenz. Nur diese ist die zur *Philosophie* gehörende Erfüllung.

Das Denken der Philosophie kann jedoch ganz anders | seine Erfüllung in der priestertlichen *Religion* selbst finden und sinkt dann zur *praeambula fidei* herab, in dieser unmerklich den eigenen Ursprung noch lange trotz jener fremden Erfüllung bewahrend, die an sich das Philosophieren rückläufig zu bloßer Begriffsschematik auszuordnen tendiert. 141

Das philosophische Denken kann andererseits seine Erfüllung finden in der *Gottlosigkeit*, die sich als Konsequenz des gegen Offenbarungsreligion stehenden Philosophierens aus gibt, und dann rückläufig das Philosophieren als solches aufzuheben tendiert zugunsten ihres endlichen Wissens in der Welt; diese Gottlosigkeit aber verwendet das Philosophieren, seines Wesens beraubt, doch noch als zersetzende Macht gegen alles Bestehende, Autoritative, sofern dieses nicht die von der Gottlosigkeit selbst gewollte Gewalt der Übermacht im Dasein ist. ♦

Das Philosophieren, das seinem Ursprung treu bleibt, kann weder Offenbarungsreligion noch Gottlosigkeit eigentlich *verstehen*. Beide, sofern sie denken, scheinen ihre Gedankengänge in Begrifflichkeiten zu vollziehen, die denen des Philosophierens analog und zumeist sogar der Philosophie entlehnt scheinen. Aber beide müssen ein dem seinen offenbar wesentlich verschiedenes inneres Handeln vollzieh[e]n. Der Philosophierende ist von dem Nichtverstandenen doch betroffen als von etwas, das ihn entscheidend angeht. Er versteht es nicht, weil man, um es zu verstehen, es selber sein muß. Der Philosophierende kann nicht wissen, ob er nicht eines Tages seinen Weg verläßt und betend in die Knie sinkt, oder ob er eines Tages sich der Welt preisgibt in der Gottlosigkeit des: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt²¹³ –; wenn er auch beides als etwas ansehen muß, das wie der Selbstmord seines ewig transzendent gebundenen Wesens wäre. Im Nichtverstehen oder im Treffen auf bloße Ableitungen scheint ihm wohl, daß die Offenbarungsreligion einen *salto mortale* in eine Unzulänglichkeit mache, von der her die Philosophie selbst unwesentlich werden muß; die Gottlosigkeit dagegen scheint ihm abenteuerliche Behauptungen über den Weltlauf, gedankenlosen Aberglauben, unbegriffene Ersatzbildungen der Religion hervorzubringen, so daß ihm diese Gottlosigkeit in ihrem Fanatismus der kämpfenden intoleranten Kirchenreligion verwandter scheint als der Philosophie. ♦ 142 ♦

Philosophie *bleibt* ständig im Angesicht dieser beiden andern Glaubensweisen, in die sie sich nicht verwandeln kann, ohne den eigenen Ursprung aufzugeben, die sie aber ebensowenig als gleichgültig und unwahr ignorieren kann, ohne ihr eigenes Le-

ben zu verlieren, das zugleich in der Infragestellung bleiben muß, um auf echte Weise seiner gewiß zu werden.

Der Philosophierende selbst gewinnt seine Erfüllung aber nicht in einem abstrakten Allgemeinen seines Denkens, nicht in der Beschränkung auf den Gedanken als solchen, sondern in seiner Geschichtlichkeit.

In dieser hat er ein positives Verhältnis zur eigenen religiösen Herkunft, ebenso wie zu dem überall durchdringenden Fluidum der Gottlosigkeit.²¹⁴ Im Blick auf diese Wirklichkeit der Gottlosigkeit sieht er den entscheidenden Kampf um das Wesen des Menschen, das, wenn ihm Gott tot und fremd ist, sich selbst nicht zu halten vermag in seiner dann unausweichlichen Verwandlung zu etwas ganz Anderem. Dieser Kampf ist aber philosophisch nicht der äußere Kampf gegen die Erscheinung in der Welt, sondern der innere, der die Gedanken hervorbringt, die mitteilbar von Seele zu Seele sprechen in ihrer Gebundenheit an das Sein der Gottheit.

143 Angesichts von Religion und Gottlosigkeit lebt der Philosophierende aus *eigenem Glauben*. Solange der Mensch philosophiert, weiß er sich im Zusammenhang nicht | mit der heiligen Kette der »Wahrheitszeugen« (in der sich der glaubende Christ fühlen dürfte), auch nicht mit der von jeher weltgestaltend wirksamen und jederzeit auch ihre Sprache findenden Gottlosigkeit, aber im Zusammenhang mit der heimlich offenbaren Kette in Freiheit suchender Menschen. Deren leuchtende Glieder sind die wenigen großen Philosophen, die, keine Jünger verlangend, ja sie verschmähend, ihrer menschlichen Endlichkeit sich so bewußt wie der Unendlichkeit, in der sie leben, die Fackel reichen dem, der sie von sich aus ergreift und am Ende vielleicht nur als verglimmenden Funken weiterträgt, bis der Nächste sie wieder zu heller Flamme entzündet.²¹⁵

- ◆ Dieser Glaube ist *in* der Vernunft *mehr* als Vernunft. Es ist nicht das gleiche, ob ich
- ◆ mich schlechthin gründe in der Selbstgewißheit der Vernunft als erkennendem Tun, oder ob ich mir in diesem Medium als Möglichkeit eigener Existenz gewiß bin. Der Weg des Philosophierens, das sich immer auch wieder auf bloße Vernunft gründen wollte, mußte darum auch immer wieder im Leeren endigen. Wie in der Philosophie das,
- ◆ was nicht Vernunft ist, und durch das auch Vernunft erst ihre ganze Weite erhält, gegenwärtig ist, das entscheidet über ihre Substanz in der jeweiligen Geschichtlichkeit.

Was der eigentümlich philosophische Glaube sei, ist daher nicht in objektiver Bestimmtheit auszusprechen, sondern nur in der zuletzt indirekten Mitteilung des gesamten philosophischen Werks. Geradezu ist er nur in seinen *Erscheinungsweisen* des weiteren deutlich zu machen:

Er ist der Ursprung der Arbeit, in der sich der Mensch als *Einzelner* im *inneren Handeln* vor seiner Transzendenz *hervorbringt* – berührt von der erweckenden Überlieferung, aber ohne rational bestimmbare Bindung an eine objektive Gestalt. Denn jedes

- ◆ Philosophieren ist einmalig und nicht identisch wiederholbar, – obgleich alles Philo-

sophieren in | einem Ursprung wurzelt, der jede seiner Gestalten mit jeder anderen verwandt macht. 144

Ist das Philosophieren die ständige Selbsterziehung des Menschen als Einzelnen, so ist dieser darin nicht ein Einzelner als Individuum in der objektiven Mannigfaltigkeit des endlos verschiedenen Daseins, sondern als der *Prozeß der Überwindung dieser Vereinzelung*, die als solche nur zu Eigensinn und Eigenwilligkeit des Individuellen führt. Das scheinbar Nahe des individuellen Daseins ist für die philosophische Existenz das ihr vernichtend Entgegengesetzte, das doch ihr geschichtlicher Leib werden kann, wenn es eingeschmolzen ist in das Umgreifende des einen Seins.

Der Einzelne ist auch *nicht er selbst durch Unterscheidung* von allen Anderen, durch ein Mehr an Begabung, Schöpferkraft, Schönheit, Willen²¹⁶, sondern als *der Einzelne, als der ein Jeder er selbst sein kann* und der niemand von Natur schon ist. Er ist es aber auch *nicht in der Gleichheit* mit jedem Anderen; denn die Gleichheit kommt aus dem Vergleich. Der Einzelne, der, wenn er *er selbst* ist, wie jedes andere Selbstsein ohne Vergleich ist, ist daher als solcher dadurch gekennzeichnet, daß er auch selbst sich nicht vergleicht – außer mit Ideen als Maßstäben, die über ihm, aber nicht wirklich Dasein sind. Wo der Einzelne sich vergleicht, da nur in dem, was nicht eigentlich er selbst ist. Der Einzelne vor seiner Transzendenz, in welcher Stellung der Mensch allein Mensch ist, erringt sich gegen das Verlorensein seines Grundes an das Allgemeine ebenso wie gegen das Verlorensein an die trotzig Selbstbehauptung und Daseinsangst seiner bloßen Vereinzelung. –

Hat der philosophische Glaube zur existentiellen Achse das innere Handeln, so dienen der Möglichkeit, diesen Glauben zu vollziehen, die Gedanken der philosophierenden Erhellung.

Dieses Philosophieren wird eine um so stärkere Kraft | haben, als es im *Formalen* seine Wahrheit rein auszusprechen vermag. Dadurch hat es, weil offen für die Erfüllung durch den neu herankommenden Menschen in seiner Geschichtlichkeit, erweckende Macht, nicht die gebende Macht, welche vielmehr täuschen würde. Wie im Philosophieren Kants und zurück aller Großen, ist die reine Form des Gedankens das eigentlich Verwandende in dem, der sie zu denken und zu erfüllen vermag. – 145 ♦

Ist das glaubend erfüllende Philosophieren erst durch die Wirklichkeit der Existenz, so ist in dieser selbst auch der Vollzug der echten *Kontemplation*: diese ist das Philosophieren als ein Leben der Existenz im Ergrübeln des Seins, im Lesen der Chiffreschrift des Daseins und aller Weisen des mir begnenden und des ich selbst seienden Seins. Es ist die gleichsam aus der Zeit tretende, die Zeit selbst noch als Chiffre in der Erscheinung sehende Versenkung.

Die philosophischen Gedanken, deren Vollzug die Wirklichkeit dieser Versenkung ist, – und die davon losgelöst als nur gesagte Gedanken leer sind – sind gleichsam die Musik der Spekulation.²¹⁷ In ihnen ist es wie eine Umwendung existenzerschellenden Denkens des Möglichen zu einem Treffen auf das Wirkliche, – wie ein Starstechen,²¹⁸ ♦

nicht um die Dinge der Welt als solche, sondern um in ihnen und in allem Möglichen das Sein selbst zu sehen, – die Denkerfahrung, die nicht ein Wissen von Etwas, sondern Erfahrung des Seins im Vollzug des Denkens bringt. Es ist wie ein Operieren des Denkens, das den Menschen verwandelt, aber keinen Gegenstand hervorbringt. Es geht wie ein Geheimnis durch die Zeiten, das doch jederzeit für den, der seiner teilhaft werden will, offenbar ist, das in jeder Generation von neuem zu dem führen kann, was von Parmenides wie von Anselm berichtet wird: dem unbegreiflichen Befriedigtsein in Gedanken, die für den Nichtverstehenden formale Abstraktion, inhaltslose Torheiten sind.

146 | Das Bild des gegenwärtigen Philosophierens, wie es sich unter der bestimmenden Wirkung Kierkegaards und Nietzsches zeigt, wurde in einigen Grundzügen skizziert.

Gegen dieses Philosophieren richten sich typische *Einwände*:

- ◆ Man weist erstens auf andere Herkunft und *subsumiert es unter einen historischen Typus*: da es schon dagewesen, also nicht neu ist, ist es ein altes, schon widerlegtes oder faktisch erledigtes, das nur in Verhüllung als ohnmächtiges Gespenst wiederkehrt.

So heißt es, es sei der *alte Idealismus*, wirklichkeitsfern, schwach und täuschend.

Dazu ist zu sagen, daß ein Urteil in Bausch und Bogen, ohne einzugehen auf das wirklich vollzogene Denken im einzelnen, nur schematisch subsumiert. Es spricht nicht der Ernst des Selbstdenkens, das darin gewesen ist, sondern der Intellekt des Darüberdenkens. Alles, was eigentlich Philosophie ist, wird in solcher Haltung Idealismus genannt.

- ◆ Der Einwerfende müßte sagen, was er selbst will und glaubt: es wird entweder religiöser Offenbarungsglaube oder echte Gottlosigkeit oder unphilosophische, positivistische, vermeintlich realistische, durchweg triviale Immanenz sein.

Ferner heißt es, diese Philosophie sei der Versuch, durch *theologische Anleihen* das Nichts, zu dem die Philosophie als solche führe, aufzufüllen. Es handle sich, wie schon oft geschehen, um eine Säkularisierung protestantischer Theologie, oder gar um eine verkappte Theologie.

- ◆ Aber solcher Einwand verwechselt das schlechthin Humane mit dem eigentlich Christlichen, das Geschichtliche mit dem spezifisch Geschichtlichen der christlichen Offenbarung. Es wird zunächst die täuschende Voraussetzung gemacht, daß das Humane ohne den bestimmten | Offenbarungsinhalt und die darin wirksame Gnade nichtig und leer sei; dann wird aber im vermeintlich theologischen Denken durch Erhellung gerade des Humanen, das wesentlich philosophisch und noch nicht christlicher Glaube ist, das Christliche fälschlich näher gebracht und leichter gemacht. Vielleicht ist das Philosophieren in solchem Zusammenhang die bessere, weil wahrhaftigere, wenn auch negative Theologie:²¹⁹ sie zeigt, wie weit Theologie von philosophischen Gedanken lebt, die die Philosophie als die ihren sich nicht nehmen läßt.

Zweitens werden *logische Einwände* erhoben: Dies Philosophieren wolle nicht Wissenschaft sein und stelle doch allgemeingültige Behauptungen auf, *widerspreche sich*

daher selbst. Dazu gehöre die durchgehende und ärgerliche antinomische Struktur dieses Philosophierens, das sagt und zurücknimmt, gibt und verweigert.

Dazu ist zu sagen, daß es in der Tat darauf ankommt, die Logik des Philosophierens bewußt zu machen. Damit ergeben sich Formen und Stufen des Mitteilungssinnes, ein Begreifen der an ihrer Stelle notwendigen Widersprüchlichkeit und nur innerhalb des Philosophierens auch ein Feld in dem Sinne allgemeingültiger Feststellungen (in der philosophischen Weltorientierung und der philosophischen Logik).

Ferner heißt es, dieses Philosophieren sei *unverständlich*, weil es das Ungegenständliche erkennen wolle, was sinnwidrig sei: es spreche daher widerspruchsvoll in Gegenständen von dem, was nie Gegenstand werden solle; wo aber kein Gegenstand mehr sei, da höre alles auf. So sei dieses Philosophieren der vergebliche Versuch, über seinen eigenen Schatten zu springen, oder wie Münchhausen zu verfahren, der sich am eigenen Schopf aus dem Sumpfe zieht. Es sei lebensfremde intellektuelle Akrobatik.

Solcher Einwand bezeichnet zwar eine Form der Mitteilung zum Teil richtig, wenn auch roh, verfehlt aber dabei ihren Sinn. Die Bewertung trifft aus Mangel an Verstehen gar nicht das, was hier vollzogen wird. Denn es handelt sich um eine Weise des Transzendierens, die zwar für den endlichen Verstand – der nichts anderes als dieser sein will – sinnlos, für ihn nur ein Überschnappen²²⁰ ist; ist sie aber auch ein für ihn nicht erfüllbares Überschreiten des Endlichen, so ist sie deshalb doch nicht nichts für die Vernunft der Existenz.

Ferner wird die Alternative aufgestellt: es gebe entweder *sachliche* begrifflich-rationale, unpersönliche Erkenntnis vom Ganzen (die systematische Philosophie) mit dem sinnvollen Geltungsanspruch ihrer Wahrheit für jeden Verstand, oder die *dichterische* und künstlerische Leistung. Dieses Philosophieren aber sei keines von beiden, also entweder nichts oder eine trübe Mischung aus Dichtung und Rationalität ohne Können.

Aber die Voraussetzung dieses Einwands: Entweder Kunst oder Wissenschaft, ist fragwürdig als aus einer Einteilung von Kultur- und Geistessphären stammend, die keineswegs eine ausschließende Geltung beanspruchen kann. Es kommt gerade darauf an, die Denkungsart des Philosophierens in ihrer Eigenständigkeit methodisch zu begreifen, in der Philosophie nicht von einem Anderen her ein falsches Mittleres, sondern den eigenen Ursprung zu sehen.

Drittens wenden sich gegen dieses Philosophieren *substantielle Einwände*:

In ihm werde alle *objektive* Geltung und Ordnung, daher jede Verbindlichkeit *aufgehoben*. Es sei unwissenschaftlich, daher *subjektivistisch* und von beliebiger Willkür.

Dagegen ist zu erklären, daß die Philosophie vielmehr mit Leidenschaft die bleibende Ordnung sucht, die ohne Täuschung beständig wäre. Sie erkennt die Weisen der | Ordnung und macht sie sich zu eigen, aber hält ihr Bewußtsein offen für die Grenzen jeder Ordnung und damit für den letzten, allein wahren, nicht zu antizipierenden Punkt der Ruhe. – Sie ist wissenschaftlich im Sinne der disziplinierenden Form rationa-

◆

◆

148

◆

149

ler Mitteilung, nicht im Sinne der Verwechslung allgemeingültiger und relativer wissenschaftlicher Richtigkeit mit unbedingter, geschichtlicher Wahrheit. Gerade diese Philosophie vermag allein die Denkungsart echter Wissenschaft zu bewahren, zu begreifen und zu beseelen, damit für sich die Unwissenschaftlichkeit der intellektuellen Spielerei, der verabsolutierten Wissenschaftserkenntnis und der täuschenden Unphilosophie zum Erlöschen zu bringen. Sie erwirkt die wirkliche Überwindung des leeren Intellektualismus durch den existentiell gegründeten Verstand. – Die Philosophie verlangt vom Hörenden das entgegenkommende Selbstsein, das sie nicht zu geben (das könnte nur ein Gott), sondern nur zu erwecken vermag. Ihr ist menschliches Denken, das allein sie vollzieht, für den Andern immer nur Anlaß, noch nicht Erfüllung.

Ferner wirft man dieser Philosophie vor, sie sei *individualistisch*.

Das ist ein radikaler Irrtum. Die Alternativen der Kategorien, so auch die von individualistisch und universalistisch, sind auf der Ebene des Philosophierens als sich ausschließende unanwendbar, weil in dieser Gestalt sie beide in die Irre führen. Die Philosophie kann in ihren Formeln sowohl individualistisch wie universalistisch mißbraucht werden.

Schließlich wird der allgemeine Einwand des Subjektivismus in der Form ausgesprochen: diese Philosophie kenne selbst die Symbole der Transzendenz nur als vom Subjekt geschaffene Gebilde, *lasse daher das Sein der Gottheit faktisch fallen*, wie sie alle Objektivität fallen lasse.

150 | Keinesfalls geschieht das in echter Philosophie. Philosophie kennt im Grunde alle Phänomene als ihr relevant nur, sofern sie Chiffren der ihr vorhergehenden Wirklichkeit der Transzendenz sein können. Sie ergreift in ihrem Suchen die Chiffren als mögliche *vestigia dei*, nicht Gott selbst in seiner Verborgenheit. Aber die Chiffren bedeuten ihr etwas, sofern sie die Verborgenheit, die sie nicht enthüllen können, doch als das letzte, eigentliche Sein anzeigen. –

Gegen Einwände kann Philosophie sich logisch nur in den seltenen Fällen wehren, wo der Inhalt des Gesagten einer zwingend allgemeingültigen Feststellung ohne mit-

◆ gebrachte Substanz fähig ist. Sonst kann Philosophie immer nur positiv verfahren: sie spricht und gibt sich kund in der Entfaltung. Wahre Philosophie ist ursprünglich unpolemisch.²²¹ Sie glaubt dem, woraus sie kommt und worauf sie geht, wartet auf die Quelle in jedem Menschen. Sie kennt keinen Schutz und vertraut nur der Offenbarkeit und Stille der Wahrheit, die sich in ihr ausspricht.

| Existenzphilosophie

III

*Drei Vorlesungen gehalten am
Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M.
September 1937²²²*

| INHALTSÜBERSICHT

v

EINFÜHRUNG

Philosophie als Existenzphilosophie	I
Philosophie und Wissenschaften	2
Rückblick auf die letzten Jahrzehnte	2
Grenzen der Wissenschaft; – aber Wissenschaft als Bedingung des Philosophierens	7
Unabhängigkeit des philosophischen Ursprungs; – aber Unmöglichkeit, Philosophie in einer vollendeten Gestalt zu übernehmen	10
Themastellung	11

I. DAS SEIN DES UMGREIFENDEN

Die Erfahrung des Umgreifenden	13
Der Sinn der Grundoperation	14
Die Weisen des Umgreifenden	15
Die philosophischen Entscheidungen	17
Verwandlung des Seinsbewußtseins	17
Der Sinn der Erkennbarkeit	18
Der Sprung zur Transzendenz	20
Der Entschluß des Philosophierens	22
Die Möglichkeit des Menschen	22

| II. WAHRHEIT

VI

Die Frage nach dem Wahrsein	26
Die Vielfachheit des Wahrheitssinnes	29
Bewußtsein überhaupt, Dasein, Geist, Existenz	
Die Frage nach der einen Wahrheit	34

Ausnahme	37
Autorität	40
Vernunft	47

III. WIRKLICHKEIT

Die Frage nach der Wirklichkeit	55
Zurückweichen der Wirklichkeit	55
Das Transzendieren zur Wirklichkeit	58
Wirklichkeit ohne Möglichkeit	59
Geschichtlichkeit	62
Einheit	64
Die Erfahrung dieses Transzendierens	66
Die philosophischen Grundentscheidungen	69
In sich geschlossene Immanenz oder Durchbruch zur Transzendenz	70
Leben außer der Welt oder in der Welt	71
Wirklichkeit der Religion	71
Ausschließende Offenbarung	73
Ausschließende Geschichtlichkeit	76
Ausschließende immanent gewordene Einheit	77
Fragen des Zweifels an der Philosophie	78
Nachwort zur zweiten Auflage	86

Ich bin eingeladen, über Existenzphilosophie zu sprechen.²²³ Philosophie geht heute zu einem Teil unter diesem Namen. Durch ein unterscheidendes Kennzeichen soll ein Gegenwärtiges herausgehoben werden.

Was Existenzphilosophie genannt wird, ist zwar nur eine Gestalt der einen, uralten Philosophie. Daß aber Existenz für den Augenblick das kennzeichnende Wort wurde, ist nicht zufällig. Es betonte, was die eine Zeitlang fast vergessene Aufgabe der Philosophie ist: *die Wirklichkeit im Ursprung zu erblicken und sie durch die Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe, – im inneren Handeln – zu ergreifen.*²²⁴ Das Philosophieren wollte aus dem bloßen Wissen von Etwas, aus den Sprechweisen, aus den Konventionen und dem Spiel der Rollen – aus allen Vordergründen zurückfinden zur Wirklichkeit. *Existenz* ist eines der Worte für Wirklichkeit, mit dem Akzent durch Kierkegaard: alles wesentlich Wirkliche ist für mich nur dadurch, daß ich ich selbst bin. Wir sind nicht bloß da, sondern unser Dasein ist uns anvertraut als Stätte und als Leib der Verwirklichung unseres Ursprungs.

Schon im vorigen Jahrhundert wiederholten sich Bewegungen dieses Sinnes. Man wollte das »Leben«, wollte »erleben«. Man forderte den »Realismus«. Es galt, statt bloß zu wissen, selbst zu erfahren. Man wollte überall das »Echte«, suchte die »Ursprünge«, wollte hindringen zum Menschen selbst. Die Menschen hohen Ranges wurden unterschiedener sichtbar; man vermochte zugleich das Wahre und Seiende im Kleinsten zu entdecken.

| Wenn der Aspekt des Gesamtzeitalters seit einem Jahrhundert ein ganz anderer war, nämlich der der Nivellierung, Maschinisierung, Vermassung, dieses Daseins der universalen Ersetzbarkeit von Allem und Aller, in dem niemand mehr selbst da zu sein schien, so war dies der erweckende Hintergrund. Die Menschen, die sie selbst sein konnten, erwachten in dieser erbarmungslosen, jeden Einzelnen als Einzelnen preisgebenden Luft. Sie wollten sich ernst nehmen; sie suchten die verborgene Wirklichkeit; sie wollten wissen, was wißbar ist; sie dachten durch ihr Selbstverständnis an ihren Grund zu kommen.

Aber auch dieses Denken wurde nicht selten in die unernste Wirklichkeitsverschleierung der Nivellierung hineingezogen durch die Verkehrung in eine tumultuarische und pathetische Gefühls- und Lebensphilosophie: der Wille zur Selbsterfahrung des Seins konnte sich verkehren in eine Befriedigung am nur Vitalen, der Wille zum Ursprung in eine Sucht zur Primitivität, der Sinn für Rang in einen Verrat der echten Wertordnungen.

Diesen Wirklichkeitsverlust bei scheinbar gesteigertem Realismus des Zeitalters – aus dessen Bewußtwerden die Not der Seele und das Philosophieren erwuchs – fassen wir in seiner Gesamtheit nicht ins Auge; wir versuchen statt dessen an *unserem Verhältnis zu den Wissenschaften*, – einem für unser Thema inhaltlich wesentlichen Beispiel – den verschlungenen Weg dieser in vielen Gestalten erfolgenden Rückkehr zur Wirklichkeit in historischer Erinnerung zu vergegenwärtigen.

Um die Jahrhundertwende begriff sich Philosophie zumeist als eine Wissenschaft neben anderen. Sie war ein Universitätsfach, wurde von der Jugend als eine Bildungsmöglichkeit berührt: glänzende Vorlesungen gaben Panoramen ihrer Geschichte, der Lehrstücke, der Probleme, der Systeme. Unbestimmte Gefühle einer freilich oft in|haltlosen (weil im faktischen Leben kaum wirksamen) Freiheit und Wahrheit verbanden sich mit dem Glauben an den Fortschritt der philosophischen Erkenntnis. Der Denker »ging weiter« und war überzeugt, jeweils auf dem Gipfel der bis dahin erreichten Erkenntnis zu stehen.

Diese Philosophie schien jedoch kein Vertrauen zu sich selbst zu haben. Der grenzenlose Respekt des Zeitalters vor den exakten Erfahrungswissenschaften ließ diese zum Vorbild werden. Philosophie wollte vor dem Richterstuhl der Wissenschaften die verlorene Achtung durch eine gleiche Exaktheit wiedergewinnen. Alle Gegenstände der Forschung waren zwar an die besonderen Wissenschaften verteilt. Aber Philosophie wollte sich neben ihnen eine Berechtigung geben dadurch, daß sie das Ganze zum wissenschaftlichen Gegenstand machte, so das Ganze des Erkennens durch Erkenntnistheorie²²⁵ (die Tatsache der Wissenschaft überhaupt war ja kein Gegenstand einer einzelnen Wissenschaft), das Ganze des Weltalls durch eine Metaphysik, die nach Analogie naturwissenschaftlicher Theorien mit deren Hilfe erdacht wurde, das Ganze der menschlichen Ideale durch eine Lehre von den allgemeingültigen Werten. Das schienen Gegenstände, die keiner besonderen Wissenschaft angehörten, und die doch einer Erforschbarkeit mit wissenschaftlicher Methode zugänglich sein sollten. Jedoch wirkte die Grundhaltung in all diesem Denken zweideutig. Denn sie war zugleich wissenschaftlich-objektiv und sittlich-fordernd. Sie konnte meinen, zwischen den »Bedürfnissen des Gemüts« und den »Ergebnissen der Wissenschaft« eine harmonische Eintracht herzustellen.²²⁶ Sie konnte schließlich sagen, nur die möglichen Weltanschauungen und Werte objektiv begreifen zu wollen, aber dann auch wieder den Anspruch erheben, die eine wahre Weltanschauung, nämlich die wissenschaftliche Weltanschauung, zu geben.

Die Jugend mußte damals eine tiefe Enttäuschung befallen: das war nicht, was sie sich unter Philosophie g|dacht hatte. Die Liebe zu einer lebenbegründenden Philosophie verwarf diese wissenschaftliche Philosophie, die zwar in ihren methodischen Anstrengungen und ihren Forderungen an mühevolleres Denken imponierte und damit

immer noch erziehend wirkte, die aber doch im Grunde zu harmlos war, zu anspruchslos, zu wirklichkeitsblind. Der Drang zur Wirklichkeit verwarf nichtssagende, in aller Systematik doch wie eine Spielerei wirkende Begrifflichkeiten, verwarf Beweise, die trotz großen Aufwandes doch nichts bewiesen. Mancher folgte dem Fingerzeig, der in der verborgenen Selbstverurteilung dieser Philosophie lag, die sich am Rang der Erfahrungswissenschaften maß: er suchte die Erfahrungswissenschaften selbst; er gab diese Philosophie preis, vielleicht an eine andere glaubend, die er noch nicht kannte.

Welcher Enthusiasmus ergriff damals den Studenten, der nach einigen Semestern Philosophie in die Naturwissenschaften, in die Geschichte und in die andern forschenden Wissenschaften ging! Hier gab es Wirklichkeiten. Hier gab es eine Befriedigung des Wissenwollens: welche überraschenden, erschreckenden und wieder Hoffnung erweckenden Tatsachen der Natur, des menschlichen Daseins, der Gesellschaft, des geschichtlichen Geschehens! Noch galt, was Liebig 1840 von dem Philosophiestudium geschrieben hatte: »Auch ich habe diese an Worten und Ideen so reiche, an wahren Wissen und gediegenen Studien so arme Periode durchlebt, sie hat mich um zwei kostbare Jahre meines Lebens gebracht.«²²⁷

Wurden aber die Wissenschaften ergriffen, als ob in ihnen schon die wahre Philosophie läge, sollten sie also geben, was man in der Philosophie vergeblich gesucht hatte, dann waren typische Irrungen möglich: man wollte eine Wissenschaft, die sagt, was die Ziele des Lebens seien, eine wertende Wissenschaft; man leitete aus der Wissenschaft das richtige Handeln ab; man gab vor, durch Wissenschaft zu wissen, was in der Tat ein Glaubensinhalt – jedoch in|bezug auf weltimmanente Dinge – war. Oder 5 umgekehrt, man verzweifelte an der Wissenschaft, weil sie nicht gab, worauf es für das Leben ankam, mehr noch, weil die wissenschaftliche Reflexion das Leben lähme. So schwankte die Haltung zwischen einem Wissenschaftsaberglauben, der vermeintliche Resultate zum absoluten Ausgangspunkt macht, und einer Wissenschaftsfeindschaft, welche die Wissenschaft als sinnlos verneint und als zerstörend bekämpft. Doch diese Verirrungen gingen nur nebenher. In der Tat entstanden in den Wissenschaften selbst die Kräfte, die ihrer Herr wurden dadurch, daß das Wissen als Wissen sich reinigte.

Denn wenn in den Wissenschaften allzuviel behauptet wurde, wofür der Beweis fehlte, allzugewiß die umfassenden Theorien als ein absolutes Wirklichkeitswissen vorgetragen wurden, allzuviel unbefragte Selbstverständlichkeiten in Geltung waren, z.B. die Grundvorstellung von dem Mechanismus der Natur, die vielen vorwegnehmenden Thesen, wie etwa die Lehre von der erkennbaren Notwendigkeit des historischen Geschehens usw., so war auf solche Weise zwar die verlassene schlechte Philosophie in noch schlechterer Gestalt innerhalb der Wissenschaften wieder da, aber – und das war das Großartige und neu Beflügelnde – es gab und wirkte doch in der Wissenschaft selbst *die Kritik*, und zwar nicht das nie zur Einigung führende Kreisen philosophischer Polemik, sondern die wirksame, Schritt für Schritt die Wahrheit für

alle entscheidende Kritik. Diese Kritik zerstörte die Täuschungen, um das wirklich Wißbare um so reiner zu ergreifen.

So gab es die großen *wissenschaftlichen Ereignisse*, die alle Dogmatik durchbrachen. Im Anfang des Jahrhunderts begann mit der Entdeckung der Radioaktivität und den Anfängen der Quantentheorie zugleich die gedankliche Relativierung des erstarrten Gehäuses der mechanischen Naturerkenntnis. Es begann der bis heute fortdauernde
6 Aufbau entdeckender Gedanken, die nicht mehr in die | Enge eines an sich seienden und gewußten Naturseins sich verfangen. Die frühere Alternative, daß man entweder die Wirklichkeit der Natur an sich zu erkennen meinte oder mit bloßen Fiktionen zu operieren glaubte, um die Naturphänomene auf das kürzeste zu beschreiben,²²⁸ wurde hinfällig: im Durchbrechen jeder Absolutheit war man doch grade bei der erforschbaren Wirklichkeit.

In den einzelnen Wissenschaften geschah mit geringerer Großartigkeit überall das Analoge: Es wurde jede *absolute Voraussetzung hinfällig*. So wurde z.B. in der Psychiatrie das Dogma des 19. Jahrhunderts: »Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten«²²⁹ in Frage gestellt. Die Ausbreitung des *faktischen* Wissens an Stelle einer fast mythologischen Konstruktion der Geistesstörungen durch gar nicht gekannte Gehirnveränderungen vollzog sich gerade unter Preisgabe des einengenden Dogmas. Die Forschung ging darauf aus, zu erkennen, *wie weit* Geisteskrankheiten Gehirnkrankheiten sind und lernte, sich eines vorwegnehmenden Generalurteils zu enthalten: Der Mensch war nicht eingefangen, während man die realistischen Erkenntnisse vom Menschen außerordentlich erweiterte.

Es gab die großen, verehrungswürdigen Forschergestalten, die ebenso unerbittlich in der Selbstkritik wie fruchtbar in ihren Entdeckungen waren.

Max Weber enthüllte den Irrtum, daß durch Wissenschaft – etwa in der Volkswirtschaftslehre und Soziologie – herauszubekommen und zu beweisen sei, was getan werden solle.²³⁰ Die methodische Wissenschaft erkennt Tatsachen und Möglichkeiten. Sollen diese objektiv gültig erkannt werden, so muß der forschende Mensch seine Wertungen, insbesondere seine Wünsche, seine Sympathien und Antipathien, die, auf dem Wege zum Erkennen, fruchtbare Antriebe geben und den Blick hell-sichtig machen, im Erkenntnisakt selbst suspendieren, um die Verschleierungen und Einseitigkeiten, die aus ihnen kommen, wieder rückgängig zu machen. Wissen-
7 schaft ist nur | redlich als *wertfreie Wissenschaft*. Aber diese wertfreie Wissenschaft ist, wie Max Weber zeigte, ihrerseits in der Auswahl der Probleme und Gegenstände noch im ganzen gelenkt durch Wertungen, die sie zugleich durchschauen kann. Die Leidenschaft der Wertung – die für das Leben den Vorrang hat und auch erst begründet, daß Wissenschaft überhaupt sein soll – und die Selbstüberwindung durch Suspension der Wertungen beim Erkennen machen zusammen erst die Kraft des Forschens aus.

Solche Erfahrungen in der Wissenschaft lehrten die Möglichkeit eines jeweils ganz bestimmten konkreten Wissens und zugleich die Unmöglichkeit, in der Wissenschaft zu finden, was man in der damaligen Philosophie vergeblich erwartet hatte. Wer in der Wissenschaft den Grund seines Lebens, die Führung seiner Handlungen, das Sein selbst gesucht hatte, mußte enttäuscht werden.

Es galt den Weg *zur Philosophie* zurückzufinden.

Unser heutiges Philosophieren steht unter den Bedingungen dieser Erfahrung der Wissenschaft. Der Weg aus der Enttäuschung an der *verfallenen Philosophie* zu den *realen Wissenschaften* und von den Wissenschaften wieder *zur eigentlichen Philosophie*, ist von der Art, daß er die heute mögliche Weise des Philosophierens entscheidend mit gestalten muß. Bevor der Weg zurück zur Philosophie skizziert wird, ist darum das keineswegs eindeutige Verhältnis gegenwärtigen Philosophierens zur Wissenschaft sachlich zu bestimmen.

Zunächst wurden die *Grenzen der Wissenschaft* klar, die sich in Kürze bezeichnen lassen:

a) Wissenschaftliche *Sacherkenntnis* ist nicht *Seinserkenntnis*. Wissenschaftliche Erkenntnis ist partikular, auf bestimmte Gegenstände, nicht auf das Sein selbst gerichtet. Wissenschaft bewirkt daher philosophisch grade durch Wissen das entschiedenste Wissen um das Nichtwissen, nämlich das Nichtwissen dessen, was das Sein selbst ist.

| b) Wissenschaftliche Erkenntnis vermag *keinerlei Ziele* für das Leben zu geben. Sie stellt keine gültigen Werte auf. Sie kann als solche nicht führen. Sie verweist durch ihre Klarheit und Entschiedenheit auf einen anderen Ursprung unseres Lebens.

c) Wissenschaft vermag keine Antwort zu geben auf die Frage nach ihrem *eigenen Sinn*. Daß Wissenschaft da ist, beruht auf Antrieben, die selbst nicht wissenschaftlich als wahre und seinsollende bewiesen werden können.²³¹

Zugleich wurde mit den Grenzen der Wissenschaft die positive Bedeutung und *Unentbehrlichkeit der Wissenschaft für Philosophie* klar.

Erstens brachte die in den neuen Jahrhunderten methodisch und kritisch rein gewordene Wissenschaft – wenn auch nur selten von Forschern ganz verwirklicht – durch den *Kontrast* zur Philosophie zum erstenmal die Möglichkeit, die trübe *Mischung* von Philosophie und Wissenschaft zu erkennen und zu überwinden.

Der Weg der Wissenschaft ist unumgänglich für Philosophie, weil allein die Kenntnis dieses Weges verhindert, daß im Philosophieren noch einmal – und zwar auf unsaubere und subjektive Weise – Sacherkenntnis behauptet wird, die ihren Ort in methodisch exakter Forschung hat.

Umgekehrt ist philosophische Klarheit unumgänglich für das Leben und für die Reinheit echter Wissenschaft. Ohne Philosophie versteht Wissenschaft sich selbst nicht, und sogar die Forscher, wenn auch auf Grund der Erkenntnisse der Großen eine

Weile noch zur Fortsetzung spezialistischer Erkenntnisse fähig, geben doch die Wissenschaft im ganzen preis, sobald sie ohne Philosophie ratlos geworden sind.

9 Wenn nun einerseits Philosophie und Wissenschaft ohne einander nicht möglich sind, wenn andererseits die trübe Mischung nicht mehr bleiben kann, so ist die Aufgabe heute, die wahre Einheit beider nach der Scheidung zu verwirklichen. Das Philosophieren kann mit dem wissen|schaftlichen Denken weder identisch noch ihm entgegengesetzt sein.

Zweitens bringen allein die Wissenschaften, welche forschen und damit zwingende Erkenntnis von Gegenständen liefern, vor den Tatbestand der Erscheinungen; mit ihnen erst lerne ich überall klar zu wissen: *so ist es*. Mangelte ihm die Gegenwärtigkeit in den Wissenschaften, so bliebe der Philosophierende ohne helle Welterkenntnis, wie blind.

Drittens muß das Philosophieren, das ja nicht Schwärmerei sondern Wahrheitssuchen ist, die *wissenschaftliche Haltung* oder *Denkungsart* in sich aufnehmen. Der wissenschaftlichen Haltung ist charakteristisch einmal das ständige Unterscheiden des zwingend Gewußten, – das Wissen mit dem Wissen des Weges, der zu ihm führte, – und das Wissen mit Wissen der Grenzen des Sinnes, in denen es gilt. Wissenschaftliche Haltung ist weiter die Bereitschaft des Forschers zur Hinnahme jeder Kritik an seinen Aufstellungen. Für den Forscher ist Kritik Lebensbedingung. Er kann nicht genug in Frage gestellt werden, um daran seine Einsicht zu prüfen. Noch die Erfahrung unberechtigter Kritik wirkt auf einen echten Forscher produktiv. Wer sich der Kritik entzieht, will nicht eigentlich wissen. – Verlust der wissenschaftlichen Haltung und Denkungsart ist zugleich Verlust der Wahrhaftigkeit des Philosophierens. –

Alles wirkt zusammen, daß *Philosophie sich an Wissenschaft bindet*. Philosophie ergreift die Wissenschaften so, daß deren eigener Sinn wirklich gegenwärtig wird. In den Wissenschaften mitlebend zersetzt Philosophie den in den Wissenschaften immer wieder wachsenden Dogmatismus (diese unklare Ersatzphilosophie). Sie wird vor allem aber zum bewußten Garanten der Wissenschaftlichkeit gegen die Wissenschaftsfeindschaft. Philosophisch leben, ist untrennbar von der Gesinnung, die die Wissenschaft ohne Einschränkung will.

10 | Zugleich mit dieser Klärung der Grenzen und des Sinns der Wissenschaften erwuchs die *Unabhängigkeit des philosophischen Ursprungs*. Erst dadurch, daß er, im hellen Raum der Wissenschaften bei jeder vorschnellen Behauptung der kritischen Schärfe dieses Lichts ausgesetzt, doch seiner Eigenständigkeit inne wurde, wurde auch *die eine uralte Philosophie* in ihren großen Erscheinungen wieder sprechend. Es war, als ob längstbekannte Texte aus einer Verborgenheit wieder an den Tag kämen, als ob man sie jetzt mit neuen Augen erst wahrhaft lesen lerne. Es waren Kant, Hegel, Schelling, Nikolaus von Kues, Anselm, Plotin, Plato und wenige andere so neu gegenwärtig, daß man die

Wahrheit des Schellingwortes erfuhr: die Philosophie sei ein »offenbares Geheimnis«²³². Man kann Texte *kennen*, die Gedankenkonstruktionen genau nachzeichnen und doch nicht *verstehen*.

Aus diesem Ursprung ist zu erfahren, was keine Wissenschaft uns lehrt. Denn aus der wissenschaftlichen Denkungsart und dem wissenschaftlichen Wissen allein kann Philosophie nicht wirklich werden. Philosophie verlangt ein *anderes Denken*, ein Denken, das im Wissen zugleich mich erinnert, wach macht, zu mir selbst bringt, mich verwandelt. –

Aber mit der Neuentdeckung des philosophischen Ursprungs in den alten Überlieferungen zeigte sich sogleich die *Unmöglichkeit, die wahre Philosophie als fertige in der Vergangenheit zu finden*. Die alte Philosophie kann nicht, so wie sie war, die unsere sein.

Sehen wir in ihr den historischen Ausgang unseres Philosophierens, und entwickeln wir das eigene Denken in ihrem Studium, weil es zur Klarheit allein im Umgang mit den alten Philosophen erwächst, so ist philosophisches Denken doch *jederzeit ursprünglich* und muß in jedem Zeitalter unter den neuen Bedingungen sich geschichtlich verwirklichen.

| Unter den neuen Bedingungen ist am auffallendsten die von uns erörterte Entfaltung reiner Wissenschaften. Die Philosophie kann *nicht mehr naiv* sein und zugleich wahrhaftig bleiben. Es war eine naive Einheit von Philosophie und Wissenschaft, welche, obgleich sie einst eine unvergleichlich eindringliche, in ihrer geistigen Situation wahre Chiffre war, jetzt nur noch als ein trübes Vermischtsein möglich ist und daher radikal überwunden werden muß. Damit wird, durch das Selbstverständnis von Wissenschaft sowohl als von Philosophie, die Bewußtheit gesteigert. Philosophie muß mit der Wissenschaft das aus einem anderen als wissenschaftlichen Ursprung kommende philosophische Denken verwirklichen.

II

Die gegenwärtige Philosophie kann daher vielleicht die Vorsokratiker in ihrer erhabenen Größe verstehen, aber, wenn sie von ihnen unersetzliche Antriebe erfährt, ihnen doch nicht folgen.²³³ Sie kann auch nicht in der Tiefe der Naivität der philosophischen Kinderfragen bleiben.²³⁴ Sie muß zur Bewahrung der Tiefe – die die Kinder ohnehin mit dem Älterwerden zumeist verlieren – Umwege und Bewährungen inmitten der heute ergriffenen Wirklichkeit und ihrer Vielfachheit finden. Diese Wirklichkeit aber kann nirgends mehr echt bleiben und ganz gegenwärtig werden ohne Wissenschaft.

Spricht das Ursprüngliche zu uns aus den alten Texten, so können doch ihre Lehren nicht übernommen werden. Das historische Verstehen der Lehrgestalten des Vergangenen unterscheidet sich von der Aneignung des jederzeit in aller Philosophie Gegenwärtigen. Denn erst diese Aneignung wird ihrerseits zum Grunde der Möglichkeit des geschichtlichen Verstehens des Fernen und auch Fremdgewordenen.

Das gegenwärtige Philosophieren geschieht bewußt aus dem eigenen, durch Wissenschaft allein nicht zu entdeckenden und nicht zu erreichenden Ursprung:

12 | Das Suchen der *Wirklichkeit* vollzieht es durch *Denken* als *inneres Handeln*. Bei allen Sachen ist dieses Denken, um über sie zu transzendieren auf die eigentliche Erfüllung.

Diese Wirklichkeit kann *nicht* noch einmal wie in den Wissenschaften als ein *bestimmter Wissensinhalt* gefunden werden. Philosophie kann nicht mehr eine Lehre vom Ganzen des Seins in gegenständlicher Einheit zeigen.

Auch kann diese Wirklichkeit *nicht* in bloß erlebenden *Gefühlen* verlässlich gegenwärtig sein. Wirklichkeit ist durch sie und mit ihnen nur im Denken zu gewinnen.

Das Philosophieren drängt denkend dahin, wo *das Denken zur Erfahrung der Wirklichkeit selbst* würde. Um dahin zu kommen, muß ich jedoch durchweg denken, ohne in diesem Denken als solchem schon wirklich zu sein. Auf dem Wege des *vorläufigen vorbereitenden* Denkens erfahre ich ein *Mehr-als-Denken*.

Die *methodische Objektivierung dieses Denkens* ist Philosophie. Um von ihr einen Begriff zu verschaffen, vermag ich weder eine Übersicht zu geben über die Leistungen, die heute unter dem Namen Existenzphilosophie gehen, noch eine Übersicht über meine eigene Philosophie. Ich kann nur an einigen *Grundgedanken beispielsweise* zeigen, worum es sich handelt. Ich stelle folgende Fragen:

In der ersten Vorlesung: die Frage nach dem *Sein*, in dem Sinne des weitesten *Raums* des Umgreifenden, in dem uns entgegenkommt, was jeweils Sein für uns ist.

In der zweiten Vorlesung: die Frage nach der *Wahrheit*, in dem Sinne des *Wegs* zu dem entgegenkommenden Sein.

In der dritten Vorlesung: die Frage nach der *Wirklichkeit*, in dem Sinne des Seins als *Ziel* und *Ursprung*, in dem all unser Denken und Leben Ruhe findet.

| I. DAS SEIN DES UMGREIFENDEN

13

Die erste Antwort auf die Frage nach dem *Sein* erwächst aus folgender *Grunderfahrung*:

Was auch immer mir Gegenstand wird, es ist ein *bestimmtes* Sein unter anderen und nur eine *Weise* des Seins. Das Sein zu denken, z.B. als Materie, als Energie, als Geist, als Leben usw. – alle denkbaren Kategorien sind versucht worden – zeigt mir am Ende stets, daß ich eine Weise bestimmten Seins, die im Ganzen des Seins vorkommt, zum Sein selbst verabsolutiert habe. Kein gewußtes Sein ist *das* Sein.

Wir leben ständig gleichsam in einem Horizont unseres Wissens. Wir drängen über jeden uns doch einschließenden und den Ausblick versagenden Horizont hinaus. Aber wir gewinnen keinen Standpunkt, auf dem der begrenzende Horizont aufhörte und von dem aus das nun horizontlos geschlossene, daher nicht mehr weiterweisende Ganze überblickbar würde. Und wir gewinnen auch keine Folge von Standpunkten, durch deren Gesamtheit wir – wie bei einer Erdumsegelung – in der Bewegung durch die Horizonte hindurch das eine geschlossene Sein gewinnen. Das Sein bleibt für uns *ungeschlossen*; es zieht uns nach allen Seiten ins Unbegrenzte. Es läßt immer wieder Neues als jeweils bestimmtes Sein uns entgegenkommen.

So ist der Gang unseres fortschreitenden Erkennens. Indem wir auf diesen Gang reflektieren, fragen wir nach dem *Sein selbst*, das uns mit dem Offenbarwerden aller entgegenkommenden Erscheinung doch immer nur *zurückzuweichen* scheint. Dieses Sein nennen wir das *Um|greifende*; es ist aber nicht der Horizont, worin unser jeweiliges Wissen steht, sondern das, was nie auch nur als Horizont sichtbar wird, aus dem vielmehr auch alle neuen Horizonte erst hervortreten.

14

Das Umgreifende ist das, was sich immer *nur ankündigt* – im gegenständlich Gegenwärtigen und in den Horizonten –, das aber *nie Gegenstand* wird. Es ist das, was nicht selbst, sondern worin uns alles andere vorkommt. Es ist zugleich das, wodurch alle Dinge nicht nur sind, was sie unmittelbar scheinen, sondern transparent bleiben.

Mit diesem ersten Gedanken vollziehen wir *eine philosophische Grundoperation*. Mit ihm wollen wir uns befreien aus der (in immer anderer Gestalt wiederkehrenden) Fesselung unseres Seinsbewußtseins an ein Wissen. Es ist ein einfacher Gedanke, der aber, indem er die größte Aussicht eröffnet, zugleich unvollziehbar scheint.

Denn wir sind gebunden an die Form unseres Denkens, daß wir, was immer wir erkennen wollen, es uns zum bestimmten Gegenstand machen müssen. Wollen wir das Umgreifende denken, so wird daher auch dieses uns sogleich *gegenständlich*, etwa: das

Umgreifende ist die Welt, ist das Dasein, das wir sind, ist das Bewußtsein überhaupt. Indem wir das Umgreifende deutlich denken, tun wir also, was bei seinem Denken grade überwunden werden soll. Wir dürfen keinen Gegenstand als das Umgreifende mehr vor uns haben, wenn wir im Umgreifenden den Grund von allem suchen; indem wir es aber denken, denken wir es doch unausweichlich mit Hilfe bestimmter Seinsinhalte. Diese sollen im Vollzug des Gedankens verschwinden, wenn wir des Seins selbst innewerden, das nicht mehr ein bestimmtes Sein ist. Jeder Satz, der sich auf das Umgreifende bezieht, hat also einen Widersinn in sich. Und wenn es möglich wäre, – was in der Tat ein Grundvollzug des Philosophierens ist – in der Form des Gegenständlichen | etwas Ungegenständliches zu denken, so wäre jeder Satz zugleich einer unausweichlichen Mißverstehbarkeit ausgesetzt: statt in einem umwendenden Gedanken des Umgreifenden innewerden, hätte man mit der Wörtlichkeit der isolierten Sätze ein Scheinwissen vom Ganzen des Umgreifenden.

Was im Sinne des gewohnten Erkennens widerspruchslologisch unvollziehbar ist, ist doch philosophisch vollziehbar als das *Hellwerden* eines mit allem bestimmten Wissen unvergleichbaren *Seinsbewußtseins*. Wir treten in den *weitesten Raum des Möglichen*. Alles als Gewußtsein für uns Seiende gewinnt eine Tiefe durch den Bezug auf diesen Raum, aus dem es an uns herantritt, das Sein ankündigend, ohne es selbst zu sein.

Das *Umgreifende* ist *weiter zu erhellen*. Es ist die *Sprache* zu gewinnen, mit der später die Grundfragen nach Wahrheit und Wirklichkeit überhaupt erst deutlich gestellt werden können. Die gründliche Entwicklung dieser Präliminarien des Philosophierens ist eine der Aufgaben der philosophischen Logik. Hier muß eine weniger als skizzenhafte Andeutung genügen, um den Sinn einiger Worte für das Umgreifende zu bezeichnen, die wir in der nächsten Vorlesung brauchen – nämlich der Worte Welt, Bewußtsein überhaupt, Dasein, Geist, Existenz, Transzendenz.

Das eine Umgreifende – so wie ich von ihm rede, um es in seinem Gehalt zu erhellen –, spaltet sich sogleich in die *Weisen des Umgreifenden* durch die Gegenständigkeit bestimmter Erscheinungen. Diese Weisen scheiden sich uns, indem wir folgende Schritte des Gedankens nachvollziehen:

Der erste Schritt:

Kant begriff, daß die *Welt* kein Gegenstand für uns wird, sondern daß sie nur eine Idee ist, d.h. daß alles, was wir erkennen können, *in* der Welt ist, niemals *die* Welt; und daß | wir, wenn wir die Welt als an sich seiendes Ganzes vermeintlich erkennen wollen, uns in unauflösbare Widersprüche – die Antinomien – verfangen.²³⁵

Kant begriff weiter, wie alles Gegenstandsein für uns unter der Bedingung des *denkenden Bewußtseins* steht (so die Einheit des jeweils Gegenständlichen unter der Bedingung der diese Einheit erst stiftenden Einheit des Bewußtseins überhaupt); oder anders: daß alles »Sein für uns« Erscheinung des »Seins an sich« ist, wie es sich dem für

uns alles Sein umfassenden Bewußtsein überhaupt darstellt. Die Entwicklungen der »transzendentalen Deduktion«²³⁶ gehen auf den einen Ruck des Seinsbewußtseins: sie erzeugen und erhellen das Wissen um die Erscheinungshaftigkeit allen Weltseins durch das Innwerden des Umgreifenden des Bewußtseins überhaupt.

So trat das Umgreifende in *zwei* Weisen auf. Das Umgreifende, in dem das *Sein selbst* erscheint, heißt die *Welt*. Das Umgreifende, das *ich bin*, und das *wir sind*, heißt das *Bewußtsein überhaupt*.

Der zweite Schritt:

Das Umgreifende, das *ich bin*, ist mit dem Bewußtsein überhaupt nicht erschöpft. Ich bin als *Dasein*, von dem das Bewußtsein getragen wird. Die Rückkehr zur Wirklichkeit vollzieht den Schritt vom bloßen Bewußtsein zum wirklichen Dasein, zu dem Dasein, das Anfang und Ende hat, sich in seiner Umwelt müht und kämpft oder ermüdet und nachgibt, genießt und leidet, Angst hat und Hoffnung. Und ich bin weiter nicht nur Dasein, sondern ich bin wirklich als *Geist*, in dessen ideelle Totalitäten alles vom Bewußtsein Gedachte und als Dasein Wirkliche aufgenommen werden kann.

Der dritte Schritt:

Diese Weisen des Umgreifenden insgesamt sind das zweifellos Gegenwärtige. Sie umfassen die Immanenz als das, was ich bin, – Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist – und als das, was mir Gegenstand wird – Welt. Es ist | die weitere Frage, ob diese *Immanenz sich genug* ist oder auf anderes weist. In der Tat: der Sprung aus der Immanenz wird von Menschen vollzogen, und zwar in einem: von der *Welt* zur *Gottheit* und von dem *Dasein* des bewußten Geistes zur *Existenz*. *Existenz* ist das Selbstsein, das sich zu sich selbst und darin zu der Transzendenz verhält, durch die es sich geschenkt weiß, und auf die es sich gründet.²³⁷ –

17

Die Gliederung des Umgreifenden beruht auf der Sonderung dieser drei Schritte, die wir nacheinander angaben: *Erstens* vom Umgreifenden überhaupt zu der Scheidung des Umgreifenden, das *wir sind*, und des Umgreifenden, das das *Sein selbst ist*; *zweitens* von dem Umgreifenden, das wir sind, zu der Scheidung dessen, was wir sind als Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist; *drittens* von der Immanenz zur Transzendenz.

Diese Gliederung bedeutet also keine zwingende Ableitung aus einem Prinzip, sondern ein Antreffen an den Grenzen. Sie bedeutet ein Hinnehmen der Weisen, in denen ursprünglich das Sein gegenwärtig wird.²³⁸

Reflektieren wir über den Sinn des bisher Erörterten. Die Erhellung des Umgreifenden und der Weisen des Umgreifenden hat, wenn sie gelingt, eine Wirkung, die dem Sinn eines jeden Erkennens sich mitteilt. Denn in ihr werden *philosophische Entscheidungen* klar, von denen nichts in unserem Wesen unberührt bleibt:

1. Die philosophische Grundoperation *verwandelt mein Seinsbewußtsein*. Das Sein im Ganzen ist nicht mehr durch eine *Ontologie* begrifflich wißbar, sondern es ist zu-

18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100
 101
 102
 103
 104
 105
 106
 107
 108
 109
 110
 111
 112
 113
 114
 115
 116
 117
 118
 119
 120
 121
 122
 123
 124
 125
 126
 127
 128
 129
 130
 131
 132
 133
 134
 135
 136
 137
 138
 139
 140
 141
 142
 143
 144
 145
 146
 147
 148
 149
 150
 151
 152
 153
 154
 155
 156
 157
 158
 159
 160
 161
 162
 163
 164
 165
 166
 167
 168
 169
 170
 171
 172
 173
 174
 175
 176
 177
 178
 179
 180
 181
 182
 183
 184
 185
 186
 187
 188
 189
 190
 191
 192
 193
 194
 195
 196
 197
 198
 199
 200
 201
 202
 203
 204
 205
 206
 207
 208
 209
 210
 211
 212
 213
 214
 215
 216
 217
 218
 219
 220
 221
 222
 223
 224
 225
 226
 227
 228
 229
 230
 231
 232
 233
 234
 235
 236
 237
 238
 239
 240
 241
 242
 243
 244
 245
 246
 247
 248
 249
 250
 251
 252
 253
 254
 255
 256
 257
 258
 259
 260
 261
 262
 263
 264
 265
 266
 267
 268
 269
 270
 271
 272
 273
 274
 275
 276
 277
 278
 279
 280
 281
 282
 283
 284
 285
 286
 287
 288
 289
 290
 291
 292
 293
 294
 295
 296
 297
 298
 299
 300
 301
 302
 303
 304
 305
 306
 307
 308
 309
 310
 311
 312
 313
 314
 315
 316
 317
 318
 319
 320
 321
 322
 323
 324
 325
 326
 327
 328
 329
 330
 331
 332
 333
 334
 335
 336
 337
 338
 339
 340
 341
 342
 343
 344
 345
 346
 347
 348
 349
 350
 351
 352
 353
 354
 355
 356
 357
 358
 359
 360
 361
 362
 363
 364
 365
 366
 367
 368
 369
 370
 371
 372
 373
 374
 375
 376
 377
 378
 379
 380
 381
 382
 383
 384
 385
 386
 387
 388
 389
 390
 391
 392
 393
 394
 395
 396
 397
 398
 399
 400
 401
 402
 403
 404
 405
 406
 407
 408
 409
 410
 411
 412
 413
 414
 415
 416
 417
 418
 419
 420
 421
 422
 423
 424
 425
 426
 427
 428
 429
 430
 431
 432
 433
 434
 435
 436
 437
 438
 439
 440
 441
 442
 443
 444
 445
 446
 447
 448
 449
 450
 451
 452
 453
 454
 455
 456
 457
 458
 459
 460
 461
 462
 463
 464
 465
 466
 467
 468
 469
 470
 471
 472
 473
 474
 475
 476
 477
 478
 479
 480
 481
 482
 483
 484
 485
 486
 487
 488
 489
 490
 491
 492
 493
 494
 495
 496
 497
 498
 499
 500

In der Erhellung der Weisen des Umgreifenden erwächst unausweichlich eine Reihe von *Scheinontologien*, deren wir uns bemächtigen. Denn ihre Begrifflichkeit bringt uns die Sprache. Aber ihr ontologischer Sinn löst sich in der Bewegung des Philosophierens sogleich wieder auf, um statt eines Wissens von Etwas vielmehr die Gegenwärtigkeit eines jeweils eigentümlich farbigen und unschließbaren Raumes entstehen zu lassen.

2. Die Verflechtung, in der das Sein für uns steht, gibt dem *Erkennen* einerseits ein unbegrenztes Fortschreiten in allem, was Gegenstand wird, frei, aber setzt ihm andererseits am Umgreifenden eine unüberschreitbare Grenze, von der her der Sinn des Erkennens zugleich beflügelt wird.

Das hat eine folgenreiche Bedeutung vor allem für die *Erkenntnis der Wirklichkeit des Menschen*. Das Umgreifende, das ich bin als Dasein und Geist, wird gegenständlich und damit Forschungsobjekt als die mir vorkommende Weltwirklichkeit des menschlichen Daseins und Geistes. Aber Daseinswissenschaft und Geisteswissenschaft ist
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100
 101
 102
 103
 104
 105
 106
 107
 108
 109
 110
 111
 112
 113
 114
 115
 116
 117
 118
 119
 120
 121
 122
 123
 124
 125
 126
 127
 128
 129
 130
 131
 132
 133
 134
 135
 136
 137
 138
 139
 140
 141
 142
 143
 144
 145
 146
 147
 148
 149
 150
 151
 152
 153
 154
 155
 156
 157
 158
 159
 160
 161
 162
 163
 164
 165
 166
 167
 168
 169
 170
 171
 172
 173
 174
 175
 176
 177
 178
 179
 180
 181
 182
 183
 184
 185
 186
 187
 188
 189
 190
 191
 192
 193
 194
 195
 196
 197
 198
 199
 200
 201
 202
 203
 204
 205
 206
 207
 208
 209
 210
 211
 212
 213
 214
 215
 216
 217
 218
 219
 220
 221
 222
 223
 224
 225
 226
 227
 228
 229
 230
 231
 232
 233
 234
 235
 236
 237
 238
 239
 240
 241
 242
 243
 244
 245
 246
 247
 248
 249
 250
 251
 252
 253
 254
 255
 256
 257
 258
 259
 260
 261
 262
 263
 264
 265
 266
 267
 268
 269
 270
 271
 272
 273
 274
 275
 276
 277
 278
 279
 280
 281
 282
 283
 284
 285
 286
 287
 288
 289
 290
 291
 292
 293
 294
 295
 296
 297
 298
 299
 300
 301
 302
 303
 304
 305
 306
 307
 308
 309
 310
 311
 312
 313
 314
 315
 316
 317
 318
 319
 320
 321
 322
 323
 324
 325
 326
 327
 328
 329
 330
 331
 332
 333
 334
 335
 336
 337
 338
 339
 340
 341
 342
 343
 344
 345
 346
 347
 348
 349
 350
 351
 352
 353
 354
 355
 356
 357
 358
 359
 360
 361
 362
 363
 364
 365
 366
 367
 368
 369
 370
 371
 372
 373
 374
 375
 376
 377
 378
 379
 380
 381
 382
 383
 384
 385
 386
 387
 388
 389
 390
 391
 392
 393
 394
 395
 396
 397
 398
 399
 400
 401
 402
 403
 404
 405
 406
 407
 408
 409
 410
 411
 412
 413
 414
 415
 416
 417
 418
 419
 420
 421
 422
 423
 424
 425
 426
 427
 428
 429
 430
 431
 432
 433
 434
 435
 436
 437
 438
 439
 440
 441
 442
 443
 444
 445
 446
 447
 448
 449
 450
 451
 452
 453
 454
 455
 456
 457
 458
 459
 460
 461
 462
 463
 464
 465
 466
 467
 468
 469
 470
 471
 472
 473
 474
 475
 476
 477
 478
 479
 480
 481
 482
 483
 484
 485
 486
 487
 488
 489
 490
 491
 492
 493
 494
 495
 496
 497
 498
 499
 500

Alle Weisen des Umgreifenden sinken gleichsam zusammen, indem sie zu Forschungsobjekten werden und nichts als diese sein sollen; sie hauchen ihre Seele aus als das, als was sie in Gestalt von Forschungsobjekten sichtbar und erkennbar werden. Welchen Wirklichkeitscharakter jeweils der Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntnis hat, ist eine in jedem Fall zu stellende Frage. Negativ ist leicht zu sagen:

Keine *Anthropologie* erkennt, was das lebendige Dasein des Menschen wirklich ist. Das lebendige Dasein, das wir als umgreifend selbst sind, hat das biologisch von sich

Wißbare nur als eine Perspektive oder benutzt es als ein Mittel. Wir bewegen uns forschend im Umgreifenden, das wir sind, dadurch, daß wir unser Dasein uns zum Gegenstand machen, auf es wirken, mit ihm umgehen, aber dabei müssen wir zugleich aus ihm hören, daß wir es nie in die Hand bekommen – außer dem, daß wir es in toto als Unbegriffenes zerstören können.

Keine *Kunstwissenschaft* erfaßt als Wissenschaft, was die eigentliche Wirklichkeit der Kunst ist, d.h. was in der Kunst als Wahrheit erfahren und hervorgebracht wurde. Was etwa gegenständlich »Ausdruck« heißt und auf ein »Lebensgefühl« oder einen Charakter bezogen wird, das ist an sich Mitteilung aus dem Ursprung an möglichen Ursprung und ist umgreifende Wirklichkeit.

Keine *Religionswissenschaft* (Religionsgeschichte, Religionspsychologie, Religionssoziologie) erfaßt, was als Religion wirklich ist. Wissenschaft kann Religionen kennen und verstehen, ohne daß der Forschende in irgendeiner selbst steht und glaubt. Der wirkliche Glaube ist nicht wißbar. –

Das Umgreifende hält gegen die Wißbarkeit mich selber frei. Das Gewußte aber führt mich, wenn ich den Wissens|inhalt schon für die Wirklichkeit selbst halte, gleichsam um die Wirklichkeit herum. Positiv zu entwickeln, was erkannt wird, ist die philosophische Aufgabe innerhalb jeder Wissenschaft. Alle Veranstaltung auf Grund meines Wissens ist angewiesen auf das nicht Gesehene Umgreifende: die medizinische Behandlung auf das undurchschaute Leben, die planvolle Veränderung des menschlichen Daseins auf den wirklichen, nie durchschauten Glauben und auf das umgreifende Wesen im Rang der Menschen. Alle wahre Veranstaltung ist daher mit geführt von diesem Umgreifenden, das doch die Erkenntnis nirgends beiseite schiebt. Denn keineswegs wird das uns mögliche Wissen durch das Innewerden des Umgreifenden aufgehoben. Vielmehr wird dieses Wissen zugleich mit seiner Relativierung aus einer neuen Tiefe heraus ergriffen; denn seine grenzenlose Bewegung wird hineingenommen in einen Raum, der zwar nirgends gewußt, aber gegenwärtig wird als das alles Gewußte gleichsam Durchleuchtende.

20

Kein gewußtes Sein ist das Sein. Als das, als was ich mich weiß, bin ich nie eigentlich ich selbst. Als das, als was ich das Sein weiß, ist es nie das Sein an sich. Alles Gewußtsein ist ein Gewordensein, als solches ein partikular Ergriffenes, aber zugleich auch Verdeckendes und Verengendes. Man muß es als eine Eingeschlossenheit wieder durchbrechen, kann aber nur bei rückhaltloser und sachnaher Bemächtigung der immer partikularen Erkenntnis im Durchbruch auch den Gehalt finden.

3. Es ist eine Grundentscheidung, ob ich die *Gesamtheit* der Weisen des Umgreifenden im Philosophieren gegenwärtig halte oder nicht. Es scheint möglich, in *einzelnen* Weisen – der Welt, dem Bewußtsein überhaupt, dem Dasein oder dem Geist, oder in einer Gruppe von ihnen – das eigentliche Sein zu ergreifen. Jedesmal entstehen eigentümliche Unwahrheiten und Wirklichkeitsverluste.

21 Aber unter diesen Entscheidungen ist die am tiefsten wirkende, ob ich den *Sprung* von der Gesamtheit der *Immanenz* zur *Transzendenz* leugne, oder ob ich den Vollzug dieses Sprunges zum Ausgang des Philosophierens mache.

Es ist der Sprung von allem, was als zeitlich erfahrbar und als zeitlos wißbar²⁴¹ ist (und darum immer nur Erscheinung bleibt), zum Sein selbst, das wirklich und ewig ist (und darum im Zeitdasein nicht wißbar wird, wenn es auch für uns nur im Zeitdasein zum Sprechen kommt).

Es ist der Sprung von dem Umgreifenden, das *wir sind* als Dasein, Bewußtsein, Geist, zu dem Umgreifenden, das *wir sein können* oder eigentlich sind als Existenz. Und es ist damit zugleich der Sprung vom Umgreifenden, das wir erkennen als Welt, zu dem Umgreifenden, das das Sein an sich selbst ist.

Dieser Sprung entscheidet über meine Freiheit. Denn Freiheit ist nur mit der Transzendenz durch Transzendenz.

Es gibt zwar schon *in der Immanenz* etwas, das der *Freiheit* verwandt scheint: wenn ich das Umgreifende, das ich bin als Dasein und Geist, nicht identifiziere mit seiner Erkennbarkeit. Aber es ist nur eine relative Freiheit des Offenbleibens für dieses Umgreifende von Dasein und Geist.

Es gibt zwar auch die *Freiheit des Denkens*, die sich zur absoluten Freiheit des Absehenkönnens von allem steigert, eine Freiheit des Nein ist.²⁴² Aber die positive Freiheit hat einen anderen Ursprung als das Denken. Sie erwächst nur der im Sprung erreichten Existenz. Und diese Freiheit erlischt, wenn das Absehenkönnen des Denkens sich auf sie selbst und die Transzendenz erstreckt. Ich kann nicht auch von mir als möglicher Existenz – und damit nicht von der Transzendenz – absehen, ohne mich zu veraten und ins Leere zu sinken.

22 Denn die *Freiheit der Existenz* ist nur als Identität mit dem Ursprung, an dem das Denken strandet. Diese Freiheit ist mir in dem Augenblick verschwunden, wo ich, den Sprung rückgängig machend, wieder hinübergleite in die Immanenz: etwa in die täuschenden Gedanken eines allgemeinen, notwendigen und erkennbaren Gesamtgeschehens (der Welt, des Daseins, des Geistes), vor dem ich meine Freiheit preisgebe.

Hier, in diesem Sprung zur Transzendenz, ist daher die Grundentscheidung meines Wesens selbst in Gedanken gefaßt, die Grundentscheidung seiner Wirklichkeit.

Das Philosophieren in den Weisen des Umgreifenden ist Sache eines *Entschlusses*. Es ist der Entschluß des Seinswillens, sich zu lösen von allem bestimmten Seinswissen, nachdem ich es in seiner Prägnanz angeeignet habe, damit in Wahrheit das Sein selbst zu mir kommen könne.

Es ist der Entschluß, ob ich, statt mich in einem befriedigenden Seinswissen zu beruhigen, vielmehr im ungeschlossenen, alle Horizonte umgreifenden, horizontlosen

Raum höre, was zu mir spricht, die Blinklichter wahrnehme, die zeigen, warnen, locken – und vielleicht kund tun, was ist; –

ob ich in den Reflexen des Seins, die alle als Seinsvertretungen erscheinen, mich vergewissere, und diesem mir allein zugänglichen Wege der Immanenz niemals ausweiche, als ob ich ohne ihn und gradezu den Grund des Seins betreten könnte; –

ob ich es aushalte, bis ich des einzigen Bodens im Grunde der möglichen Existenz, die ich bin, innewerde als der Transzendenz, die mich trägt; –

ob ich, statt in einer Seinslehre den trügerischen Halt zu gewinnen, im offen bleibenden Umgreifenden als geschichtliche Erscheinung ich selbst mit dem anderen Selbst werde.

Die Weisen des Umgreifenden erhellen einen Grundzug in der Möglichkeit des *Menschen*.

Wir möchten wohl das *Ideal des Menschen* sehen. Wir möchten, was wir sein sollen und aus unserem verdunkelten | Grunde sein können, wiedererkennen im Gedachten. Es ist, als wenn wir im vorgestellten Bilde eine Gewißheit unseres Wesens fänden durch die Klarheit der Idee des Menschseins im Ideal.

Aber jede gedachte und jede sichtbare Gestalt des Menschseins entbehrt der Allgemeingültigkeit. Die Gestalt ist nur ein Aspekt der geschichtlichen Existenz, nicht diese selbst. Und jede Gestalt einer etwa möglichen menschlichen Vollendung erweist sich für den Gedanken als in sich brüchig und in der Wirklichkeit als nicht vollendbar.

Daher sind wir wohl geführt von Idealen. Sie sind auf unserer Fahrt wie Seezeichen; aber sie erlauben kein Verweilen, als ob in ihnen schon das Ziel und die Ruhe wäre.

Ideale sind wie alles gegenständlich Erkannte eingeschmolzen in das Umgreifende. Über alle Ideale hinaus – wenn auch nur auf dem Wege über sie und in ständigem Halt an ihnen – zeigt das Philosophieren im Umgreifenden den bleibenden Raum. Das *Bewußtsein dieser Weite* zu gewinnen gehört zum Menschsein, weil das Umgreifende uns *die eigene Möglichkeit* wach erhält. Wir sind zwar nur dadurch, daß wir stets das Nächste ergreifen unter dem Maßstab unserer bis dahin hell gewordenen Ideale. Aber das Denken des Umgreifenden, indem es den Raum weitet, öffnet die Seele zur Wahrnehmung des Ursprungs.

Denn das Wesen des Menschen liegt nicht schon im fixierbaren Ideal, sondern erst in seiner uneingeschränkten Aufgabe, durch deren Erfüllung er in den Ursprung dringt, aus dem er kam, und dem er sich zurückgibt.

Erst recht liegt das Wesen des Menschen nicht beschlossen in dem, was von ihm anthropologisch erkennbar ist als einem in der Welt vorkommenden Lebewesen. Es ist auch nicht erschöpft in seinen Daseinszusammenhängen, seinem Bewußtsein, seinem Geist. Er ist dies alles, und er ist verschwunden oder verkümmert, wenn eine dieser Weisen seines Wesens wegfällt.

24 | Aber wenn wir als endliches Zeitdasein in Verschleierungen bleiben, wenn wir uns für den Augenblick unruhig begnügen müssen im Vorläufigen, – in uns ist doch eine verborgene, in hohen Augenblicken fühlbar werdende Tiefe, etwas, das, alle Weisen des Umgreifenden durchdringend, grade durch sie uns gewiß werden kann: Schelling nennt es unsere »Mitwissenschaft mit der Schöpfung«²⁴³ – als ob wir in unserem Grunde dabei gewesen seien beim Ursprung aller Dinge und dies uns verschwunden wäre in der Enge unserer Welt. Im Philosophieren sind wir auf dem Wege, die Erinnerung zu wecken, durch die wir zurückkehren zum Grunde. Die Vergegenwärtigung des Umgreifenden ist der erste, noch negative Schritt zum Durchbrechen der Enge. –

Doch damit ist nur *abstrakt* in eine *Weite* und *Tiefe* gewiesen. Bleibt sie etwa *leer* oder kommt in ihr uns das *Sein* wirklich entgegen? Das Bewußtsein der Weite gibt als solches noch keine Erfüllung sondern nur den Antrieb. Nach dem Durchbruch in den Raum des Umgreifenden ist daher die doppelte Möglichkeit:

Entweder sinke ich in die Bodenlosigkeit des Unendlichen: ich stehe im *Nichts*, angesichts dessen ich *durch mich selbst allein* bin, was ich sein kann. Wirkt dieser Gedanke nicht auf mein sich so fragwürdiges Wesen verflüchtigend, so daß ich am Ende alles Seinsbewußtsein verliere, dann wirkt er fanatisierend, um mich in einem gewaltsam Ergriffenen, partikular Bestimmten – blind vor dem Umgreifenden, angesichts des Nichts – zu retten.

Oder das Innwerden der Weite erzeugt die grenzenlose Sehfähigkeit und Bereitschaft. Im Umgreifenden kommt mir aus allen Ursprüngen das *Sein* entgegen. Ich selbst werde mir geschenkt.

Beides ist möglich. Ich spüre im Substanzverlust meiner selbst das Nichts. Ich spüre im Mirgeschenktwerden die Fülle des Umgreifenden.

25 | Keins von beidem kann ich erzwingen. Willentlich kann ich nur redlich sein, kann vorbereiten und kann erinnern.

Wenn mir nichts entgegenkommt, wenn ich nicht liebe, wenn mir durch meine Liebe nicht aufgeht, was ist, und wenn ich darin nicht ich selbst werde, so bleibe ich am Ende übrig als ein Dasein, das nur wie Material verwendbar ist. Weil aber der Mensch nie nur Mittel, sondern immer zugleich Endzweck ist,²⁴⁴ will der Philosophierende vor jener doppelten Möglichkeit, in ständiger Bedrohung durch das Nichts, die Erfüllung aus dem Ursprung.

| II. WAHRHEIT

26

Wahrheit – das Wort hat einen unvergleichlichen Zauber. Es scheint zu versprechen, worauf es uns eigentlich ankommt. Verletzung der Wahrheit vergiftet alles, was durch diese Verletzung erworben wird.

Wahrheit kann Schmerz bewirken, kann zur Verzweiflung bringen. Aber sie vermag – allein durch das Wahrsein, unabhängig vom Inhalt – tief zu befriedigen: daß es doch Wahrheit gibt.

Wahrheit ermutigt: habe ich sie irgendwo begriffen, so wächst der Antrieb, ihr unaufhaltsam nachzugehen.

Wahrheit gibt Halt: hier ist ein Unzerstörbares, dem Sein Verbundenes.

Aber was Wahrheit, dieses uns mächtig Anziehende, sei – nicht die jeweils bestimmte Wahrheit, sondern das Wahrsein als solches – das ist die Frage.

Wahrheit gibt es doch – so denken wir, als ob es selbstverständlich sei. Wir hören und sprechen Wahrheiten über die Dinge, Ereignisse, Wirklichkeiten, die uns fraglos sind. Wir haben sogar das Vertrauen, die Wahrheit werde sich in der Welt schon durchsetzen.

Aber wir stutzen: Von einer verlässlichen Gegenwart des Wahren ist wenig zu bemerken. Zum Beispiel sind die geläufigen Meinungen zumeist Ausdruck des Bedürfnisses nach einem Halt: man will viel lieber ein Festes, um sich weiteren Denkens zu überheben, als die Gefahr und die Mühe unablässigen Weiterdenkens. Was gesagt wird, | ist ferner zumeist ungenau und in der Scheinklarheit vor allem der Ausdruck verschleierter Daseinsinteressen. In der Öffentlichkeit ist zwischen Menschen so wenig auf das Wahre Verlaß, daß vielmehr der Advokat nicht zu entbehren ist, um eine Wahrheit durchzusetzen. Der Anspruch auf Wahrheit wird zu einem Kampfmittel auch des Unwahren. Über das Sichdurchsetzen der Wahrheit scheinen günstige Zufälle zu entscheiden, nicht das Wahrsein als solches. Und am Ende kommt für Alles das Ungeahnte, dem es erliegt.

Alle solche Beispiele mangelnder Wahrheit in psychologischen und soziologischen Tatbeständen brauchen das Wahrsein als solches nicht anzugehen, wenn das Wahrsein in sich selbst besteht und von seiner Verwirklichung zu trennen ist. Jedoch auch der Bestand eines Wahrseins an sich kann zweifelhaft werden. Die Erfahrung der Unmöglichkeit einer Einigung über das Wahre – trotz rücksichtslosen Klarheitswillens und offener Bereitschaft – grade da, wo der Inhalt dieser Wahrheit uns so wesentlich ist, daß Alles an ihm zu liegen scheint, weil er der Grund unseres Glaubens ist, kann

27

der Anlaß werden, am Wahrsein in dem geläufigen Sinne eines Bestehenden zu zweifeln. Das Wahre, auf das es ankommt, könnte seiner Natur nach der Eindeutigkeit und Einmütigkeit der Aussage sich entziehen.

Unbezweifelte und lebenbeherrschende Wahrheit erweist sich Anderen als falsch. Wir hören in unserer abendländischen Welt die aufeinander treffenden Behauptungen aus wesensverschiedenen Ursprüngen und den betäubenden Lärm, der in ihren Explosionen zu Massenerscheinungen durch die Jahrhunderte geht.

Angesichts dieser Wirklichkeit neigt man zu dem Satz: es gibt keine Wahrheit. Man läßt Wahrheit nicht in sich bestehen; man leitet sie von etwas Anderem ab, unter dessen Bedingung Wahrheit allein Wahrheit sei.

28 | Daher geht durch die Geschichte des Denkens das Hin und Her: Erst das Behaupten absoluter Wahrheit, dann der Zweifel an allem Wahrsein, neben beiden die sophistisch beliebige Nutzung von Scheinwahrheit.

Die Frage nach dem Wahrsein ist eine der schwindlig machenden Fragen des Philosophierens, mit deren Erdenken jener bezaubernde Glanz der Wahrheit sich verdunkelt.

Angesichts der Verwirrung meinen wir schnell einen sicheren Boden zu haben: wir ergreifen die eindeutige Wahrheit in der *Geltung von Aussagen*, die durch gegebene Anschauung und logische Evidenz begründet sind. Gegen alles zweifelnde Spintisieren finden wir doch die Gegenstände der methodisch gereinigten Wissenschaften. Wir erfahren durch unseren Verstand die zwingende Einsehbarkeit und dem entsprechend auch die tatsächlich allgemeine Zustimmung zu ihren Ergebnissen durch jedes sie begreifende Verstandeswesen. Es gibt ein zwar enges, aber unbestimmt begrenztes Reich gültiger Wahrheit, dieses Reich bestehender Richtigkeiten für das Bewußtsein überhaupt.

Die hochentwickelte Einsicht in die logischen Zusammenhänge des Sinns von Aussagen – ein Feld wissenschaftlicher Forschung, und zwar um so entschiedener, je mehr es (in der Logik²⁴⁵) mathematisiert wird – sieht doch immer die logische Stringenz enden an der Sache selbst. Die Wahrheit liegt in dem, was für diese logische Analyse jeweils in den *Voraussetzungen* steckt; Wahrheit ist wesentlich erst durch deren *Inhalt*.

29 Dieser Inhalt ist nun entweder empirisch – evident als Wahrnehmbarkeit, Meßbarkeit usw. – auch dann ist er logisch das nur Hinzunehmende. Oder der Inhalt ist gar nicht von dieser zwingenden Kraft des Sichaufdrängens für jedermann, sondern erwachsen aus wesensverschiedenen Ursprüngen, denen die unbedingten Gehalte entspringen, die ein Leben – aber nicht jedes Leben gleicherweise – tragen und dann auch in Aussagen sich mitteilen.

Wenn das »Bewußtsein überhaupt«, dieser Raum der Wissenschaften, zugleich der Raum allen Hellwerdens in der Aussagbarkeit für uns ist, so ist doch dessen zwingende

Richtigkeit keineswegs schon jemals die Wahrheit schlechthin. Wahrheit vielmehr erwächst aus *allen* Weisen des Umgreifenden.

Die uns wesentliche Wahrheit beginnt grade dort, wo das Zwingende des »Bewußtseins überhaupt« aufhört. Wir stoßen auf die Grenze, wo unser Dasein und anderes Dasein, auch wenn beide auf Wahrheit als die eine und allgemeingültige gerichtet zu sein meinen, diese Wahrheit doch nicht als dasselbe anerkennen. An dieser Grenze geraten sie entweder in den Kampf, in dem Gewalt und List entscheiden, oder es teilen sich Ursprünge des Glaubens mit, die sich angehen, ohne je eins und identisch werden zu können.

An diesen Grenzen spricht ein anderes Wahrsein. Aus jeder Weise des Umgreifenden, das wir sind, nicht nur aus dem Bewußtsein überhaupt, dem die zwingende Einsicht zugehört, sondern aus Dasein, Geist und Existenz erwächst ein eigentümlicher Wahrheitssinn.

Wir vergegenwärtigen diese Vielfachheit der Wahrheit:
 des Daseins
 des Geistes
 der Existenz.

Als Wissen und Wollen des *Daseins* hat Wahrheit weder Allgemeingültigkeit noch zwingende Gewißheit:

Dasein will als je dieses *sich erhalten* und sich erweitern: *Wahr ist*, was Dasein (Leben) fördert, was nützt; *unwahr ist*, was es schädigt, einschränkt, lähmt.

| Dasein will *sein eigenes Glück*: *Wahr ist* die in seiner Umwelt, als deren Gestaltung und in ihr, sich hervorbringende Befriedigung des Daseins. 30

Dasein als Bewußtsein oder Seele *drückt sich aus*, stellt sich dar. *Wahr ist* die adäquate Sichtbarkeit der Innerlichkeit eines Daseins, und *wahr ist* die Adäquatheit seines Bewußtseins zu seinem Unbewußten.

Zusammengefaßt: Dasein ergreift Wahrheit als sein zweckmäßiges Verhalten, zweckmäßig erstens für Daseinserhaltung und -erweiterung, zweitens für dauerhafte Befriedigung, drittens für die Adäquatheit des Ausdrucks und des Bewußtseins zum Unbewußten.

Es ist der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus. Alles, was ist, ist als Wahrnehmbarkeit und Brauchbarkeit, als Stoff, als Mittel und Zweck ohne Endzweck. Wahrheit liegt nicht in einem Bestehenden, schon Gewußten oder in einem Wißbaren oder in einem Unbedingten, sondern in dem, was hier und jetzt in der Daseinssituation entspringt, und was sich ergibt. Wie das Dasein selbst sich verändert nach der Verschiedenheit seiner Artung und in der Folge der verwandelnden Zeit, so gibt es nur sich verändernde, relative Wahrheit. –

Als *Geist* ist Wahrheit wiederum nicht allgemeingültig für die Evidenz des Verstandes.

Wahrheit des *Geistes* ist durch Zugehörigkeit zu einem sich erhellenden und in sich geschlossenen Ganzen. Dieses Ganze wird nicht gegenständlich wißbar; es ist nur in der Bewegung der Zugehörigkeit zu erfassen, durch die Dasein und Wißbarkeit in es eingehen.

Der Geist folgt im Verstehen des Seins den Ideen von Ganzheiten,²⁴⁶ die ihm im Gleichnis vor Augen stehen, als Antriebe ihn bewegen, als methodische Systematik in sein Denken Zusammenhang bringen. *Wahr ist, was Ganzheit bewirkt.* –

31 Denken wir, sofern wir Bewußtsein überhaupt sind, das zwingend Richtige, sofern wir Dasein sind, das För|dernde und Bedrohende, sofern wir Geist sind, das Ganzheit Bewirkende, so geschieht das doch durch uns keineswegs mit der Sicherheit eines Naturgeschehens. Vielmehr geraten wir zumeist in die Verworrenheit eines Durcheinander. In der Tat ergreifen wir den jeweiligen Wahrheitssinn nur dann mit Entschiedenheit, und dann zugleich mit dem Grenzbewußtsein jedes Sinns von Wahrheit, *in dem Maße, als wir wir selbst sind*. Anders ausgedrückt: Die *Reinheit* der Wahrheit jeden anderen Ursprungs erwächst erst aus der Wahrheit der Existenz. –

Existenz erscheint sich als Bewußtsein überhaupt, Dasein, Geist, deren Weisen sie sich gegenüberstellen kann. Aber sie selbst kann sich nicht außerhalb ihrer selbst stellen, kann sich nicht wissen und zugleich das Gewußte sein.²⁴⁷

Was ich selbst bin, bleibt daher immer Frage, und ist doch die alles andere tragende und erfüllende Gewißheit. Was ich eigentlich bin, wird nie mein Besitz, sondern bleibt mein Seinkönnen. Wüßte ich es, so wäre ich es nicht mehr, da ich meiner selbst im Zeitdasein nur als Aufgegebenheit inne werde. Wahrheit der Existenz kann daher in der schlichten Unbedingtheit auf sich beruhen, ohne sich wissen zu wollen. In den mächtigsten Existenzen ist diese Kargheit fühlbar, die verzichtet – kein Bild, keine Sichtbarkeit ihres Wesens selbst gewinnt.

Diese kurze Vergegenwärtigung weist auf die Vielheit des Sinnes von Wahrsein. *Vergleichen* wir den *Wahrheitssinn*, der, so gesehen, jeder Weise des Umgreifenden als einem eigentümlichen Ursprung erwächst:

1. Wahrheit des *Daseins ist Funktion* der Daseinserhaltung und Daseinsausbreitung. Sie *bewährt* sich durch Brauchbarkeit in der Praxis.

32 Wahrheit des *Bewußtseins überhaupt* gilt als *zwingende Richtigkeit*. Sie ist durch sich selbst, gilt nicht aus einem | Anderen, für das sie Mittel wäre. Sie *bewährt* sich in der Evidenz.

Wahrheit des *Geistes* ist *Überzeugung*. Sie *bewährt* sich in der Wirklichkeit durch das Dasein und das Gedachte, soweit es der Ganzheit der Ideen sich fügt und dadurch Bestätigung für deren Wahrheit wird.

Existenz erfährt Wahrheit im *Glauben*. Wo mich keine bewährende Daseinswirkung pragmatischer Wahrheit, keine beweisbare Gewißheit des Verstandesbewußtseins,

keine bergende Totalität des Geistes mehr aufnimmt, da bin ich an die Wahrheit gekommen, in der ich alle Weltimmanenz durchbreche, um erst aus der Erfahrung der Transzendenz in die Welt zurückzukehren, nun in ihr zugleich außer ihr, nun erst ich selbst. Wahrheit der Existenz *bewährt* sich als eigentliches Wirklichkeitsbewußtsein.

2. Jede Weise des Wahrseins ist charakterisiert durch den, *der jeweils in ihr spricht*. Mit dem Umgreifenden, als das wir in Kommunikation stehen, ist auch die Weise der Wahrheit gegeben.

Als *Dasein* spricht ein zweckhaft für sich uneingeschränkt interessiertes Leben, das alles unter die Bedingung der eigenen Daseinsförderung stellt, nur in diesem Sinne sympathisch und antipathisch fühlt, Gemeinschaft in diesem Interesse eingeht.

Die Mitteilung ist hier entweder Kampf oder Ausdruck einer Interessenidentität. Sie ist nicht grenzenlos, sondern bricht zweckhaft ab, bedient sich der List mit dem Feind und dem möglichen Feind im Freunde. Es kommt ihr ständig auf die Daseinswirkung des Gesagten an. Sie will überreden, suggerieren, will stärken oder schwächen.

Als *Bewußtsein überhaupt* spricht ein vertretbarer Punkt bloßen Denkens. Er ist als das Denken überhaupt, nicht als dieses Dasein oder als Selbstsein der Existenz.

Die Mitteilung geschieht, an ein Allgemeines sich wendend, durch Gründe. Sie sucht die Form der richtigen Geltung und des Zwingenden.

| Als *Geist* spricht die Atmosphäre eines konkreten sich schließenden Ganzseins, dem der Sprechende und der Verstehende angehören. 33

Die Mitteilung erfolgt – unter ständiger Bindung an den Ganzheitssinn – durch Führung der Idee, in der Auswahl, der Betonung, der Bezogenheit des Gesagten.

Als *Existenz* spricht der Mensch, der selbst da ist. Er wendet sich an die Existenz, dieser Unvertretbare an den anderen Unvertretbaren.

Die Mitteilung erfolgt in liebendem Kampfe²⁴⁸ – nicht um Macht, sondern um Offenbarkeit –, in dem alle Waffen ausgeliefert werden, aber alle Weisen des Umgreifenden zur Erscheinung kommen.

3. In jeder Weise des Umgreifenden, das wir sind, steht *Wahrheit einer Unwahrheit gegenüber*, und in jeder erwächst am Ende *ein spezifisches Ungenügen*, das vorandrängt zu anderer, tieferer Wahrheit:

Im *Dasein* ist der Jubel des sich vollendenden Lebens und der Schmerz des Verlorengehens. *Beiden gegenüber* aber erwächst das Ungenügen am bloßen Dasein, die Langeweile der Wiederholung, das Erschrecken in der Grenzsituation des Scheiterns: alles Dasein hat in sich schon das Verderben.²⁴⁹ Was das Daseinsglück sei, ist in keiner Vorstellung und nicht einmal im Gedanken als eine widerspruchslose Möglichkeit vor Augen zu stellen: es gibt kein Glück als Dauer und Bestand, kein Glück, das, wenn es sich hell wird, sich noch genügt.

Im *Bewußtsein überhaupt* ist das Hinreißende der zwingenden Richtigkeit und das Nichtertragen, daher Verwerfen der Unrichtigkeit. *Beiden gegenüber* erwächst die Öde des Richtigen, weil Endlosen und an sich Unwesentlichen.

Im *Geiste* ist die tiefe Befriedigung im Ganzen und die Qual der ständigen Unvollendung. *Beiden gegenüber* erwächst das Ungenügen an der Harmonie wie die Ratlosigkeit vor dem Bruche der Ganzheiten.

34 | In der *Existenz* ist der Glaube und ist die Verzweiflung. *Beiden gegenüber* steht das Verlangen zur Ruhe der Ewigkeit, wo Verzweiflung unmöglich und Glaube Schauen, d.h. vollendete Gegenwart der vollendeten Wirklichkeit selbst geworden ist. –

Wie wir bisher die Weisen des Wahrheitssinnes erörterten, stehen sie nebeneinander und nirgends finden wir die Wahrheit selbst.

Aber die Weisen des Wahrheitssinnes sind keineswegs ein beziehungsloses Aggregat. Sie stehen in *Konflikten*: in möglichen gegenseitigen Vergewaltigungen. Jede Wahrheit gerät in Unwahrheit, wo sie gegen ihren eigenen Sinnzusammenhang in Abhängigkeit von anderer Wahrheit gerät, sich von ihr Umbiegung gefallen läßt.

Ein Beispiel muß genügen: Es ist die Frage, wieweit die Wahrheit des Bewußtseins überhaupt – die zwingende Gewißheit im Wissen von allem Erfahrbaren – für Dasein nützlich, d.h. also für das Dasein wahr ist. Wäre das Wissen dieser allgemeingültigen Wahrheit in seiner Wirkung stets auch das Gute im Sinne des Daseins, so wäre, weil kein möglicher Konflikt, auch keine Scheidung zwischen Daseinswahrheit und Wahrheit des allgemeingültigen Erkennens. In der Tat jedoch *verfehlt Dasein ständig gegen die allgemeingültige Wahrheit*: es verschleiert, verdrängt, unterdrückt sie. Es ist keineswegs eindeutig, ob dadurch auf die Dauer eine Förderung des Daseins bewirkt wird, oder ob schließlich das Verderben des Daseins daraus entspringt. Jedenfalls bedeutet die restlose Ergreifung und Mitteilung der Wahrheit des allgemeingültigen Erkennens zunächst fast jederzeit auch Bedrohung des eigenen Daseins: Die Wahrheit des zwingend Richtigen wird Unwahrheit im Dasein. Die Wahrheit kann in einem sich isolierenden Daseinswillen als das zu verwerfende Verhängnis erscheinen. Umgekehrt werden Daseins]interessen zur Quelle der Unwahrheit, indem sie im Medium des Bewußtseins überhaupt mir vorgaukeln, was ich möchte, daß es sei.

35 | Durch die Konflikte wird uns das Spezifische des einzelnen Wahrheitssinnes fühlbar – und in jedem Konflikt begreifen wir eine eigentümliche Quelle möglicher Unwahrheit.²⁵⁰ Suchen wir nun diese Konflikte zu überwinden, suchen wir die *Wahrheit selbst*, so finden wir sie keineswegs, indem wir *einer Weise* des Umgreifenden als der eigentlichen Wahrheit den *Vorrang* geben. Abwechselnd neigen wir zu den Vorurteilen, die *ein* Umgreifendes verabsolutieren: so das *Dasein*: als ob das Lebenfördernde das Letzte sei und sich schlechthin unbedingt nehmen könne; so das *Bewußtsein überhaupt*, den Verstand: als ob im richtig Gewußten das Sein selbst in Besitz zu nehmen wäre und

nicht nur eine Perspektive, – ein Lichtkegel in das Dunkel, – innerhalb des umfassenden Wirklichseins getroffen wäre; so den *Geist*: als ob die Idee wirklich sei und sich genüge; so die *Existenz*: als ob ein Selbstsein sich genug sein könnte, während es doch grade in dem Maße, als es es selbst ist, aus dem Anderen kommt und auf das Andere sich gewiesen sieht. In der Isolierung eines einzigen Wahrheitssinnes kann Wahrheit nicht mehr Wahrheit bleiben.

Daß alle Weisen des Wahrheitssinnes in der Wirklichkeit unseres Menschseins *zusammenkommen*, daß also der Mensch aus allen Ursprüngen aller Weisen existiert, das drängt uns zu der *einen* Wahrheit, in der keine Weise des Umgreifenden verloren ist. Und die Klarheit über die Vielfachheit des Wahrheitssinnes bringt auch die Frage nach der einen Wahrheit erst auf den Punkt, wo die Weite der Aussicht möglich und die glatte Antwort – bei gesteigerter Dringlichkeit des Einen – unmöglich wird.

Würde die eine Wahrheit uns gegenwärtig, so müßte sie durch alle Weisen des Umgreifenden hindurchdringen, sie alle in einer Einheit des Gegenwärtigen zusammenschließen.

| Daß diese Einheit für uns nicht gewonnen wird durch eine denkbare Harmonie des Ganzen, in der jede Weise des Umgreifenden ihren zugleich ausreichenden und begrenzten Platz hätte, sondern daß wir in der Bewegung bleiben, jede fest werdende harmonische Gestalt eines Wahren auch wieder zerstört sehen, daher diese Einheit immer noch *suchen* müssen, das ist eine *Grundsituation* unserer Wirklichkeit. Unser Wissen will uns manchmal verführen, *uns abzuschließen im Bewußtsein* dessen, was wir in systematischer Ordnung jeweils für wirklich und wahr halten. Aber es überfällt uns im Gange der Zeit neue Erfahrung, neuer Tatbestand. Auch unser wissendes Bewußtsein muß sich unabsehbar verwandeln. Denn – wie Hegel sagt – die Wahrheit ist mit der Wirklichkeit im Bunde gegen das Bewußtsein.

36

Was die *eine* Wahrheit sei, wäre nur mit ihrem Inhalt zugleich – nicht als ein formales Wahrsein einer Art –, also in einer alle Weisen des Umgreifenden zusammenhaltenden Gestalt, zugänglich.

Was die eine Wahrheit sei, werden wir darum in keinem gewußten Ganzen gradezu fassen können. Gradezu gefaßt, wird Wahrheit formal ausgesprochen, etwa als die Offenbarkeit des uns entgegenkommenden Andern, dann weiter als das Sein, das erst durch sein Offenbarwerden ist, was es sein kann, d.h. als ein Offenbarwerden, das zugleich ein Wirklichwerden dieses Seins ist: das Selbstsein.

Aber erst zusammen mit dem *Inhalt* der Wirklichkeit des Seins wird diese formal ausgesprochene Wahrheit für uns *die* Wahrheit. Und dieser Inhalt wird als einer und ganzer aus dem Wesen unseres Zeitdaseins heraus uns niemals anders zugänglich als in *geschichtlicher* Gestalt. Wir kommen ihr vielleicht am nächsten, wenn wir, rücksichtslos gegen unsere überkommenen Verstandesgehäuse, den *äußersten Grenzgestalten* einer Verwirklichung der Einheit aller Weisen des Umgreifenden ins Angesicht blicken.

37 | Es sind die Erscheinungen, die uns, gemessen an Geltung und Freiheit des zwingend gültigen Verstandeswissens, gerade als die Bedrohung aller Wahrheit erscheinen: die *Ausnahme* und die *Autorität*. Die Ausnahme vernichtet durch ihre Wirklichkeit die Wahrheit als bestehend allgemeingültige. Die Autorität knebelt durch ihre Wirklichkeit jedes besondere Wahrsein, das absolute Eigenständigkeit beansprucht.

Die Erhellung der Weisen des Umgreifenden und die Erfahrung der Konflikte und der unaufhaltsamen Bewegung zeigte unausweichlich an der Grenze, daß die ganze Wahrheit nicht als allgemeine Wißbarkeit und auch nicht in einer einzigen Gestalt genügend und wirklich gegenwärtig ist.

Diese Grundsituation im Zeitdasein *ermöglicht* die Wirklichkeit der *Ausnahme*, die als Ursprung Wahrheit ist gegenüber dem sich verfestigenden Allgemeinen – und sie *fordert* die *Autorität* als die umgreifende Wahrheit in geschichtlicher Gestalt gegenüber der willkürlichen Vielfachheit des Meinens und Wollens. Ausnahme und Autorität sind zu erhellen.

Der Mensch, der *Ausnahme* ist, ist dieses zunächst gegen das *allgemeine Dasein*, mag dieses in den Sitten, Ordnungen und Gesetzen des Landes oder als Gesundheit des Leibes oder als jede andere Normalität erscheinen, dann gegen das Bewußtsein überhaupt, wie es das allgemeingültige, zwingend gewisse Denken vollzieht, schließlich gegen den Geist, dem zugehörig ich als Glied eines Ganzen bin. Ausnahme sein ist der faktische Durchbruch durch jede Weise eines Allgemeinen.

Die Ausnahme erfährt ihr Ausgenommensein und am Ende ihr Ausgeschlossen sein als Verhängnis, dessen Sinn ihr unauflöslich *zweideutig bleibt*:

38 | Sie *will* das *Allgemeine*, das sie nicht ist. Sie will nicht Ausnahme sein, sondern beugt sich unter das Allgemeine. | Sie nimmt ihr Ausnahmesein auf sich im Versuch der Verwirklichung des Allgemeinen, das nun nicht in natürlichem Aufschwung, sondern in Selbstdemütigung geschieht und scheitert. Sie versteht sich selbst als Ausnahme nur durch das Allgemeine. Aus ihrem Ausnahmesein ergreift sie im Scheitern das positiv Allgemeine um so energischer durch ihr Verständnis. Aus der Liebe zu dem, was der aus der Tiefe des Ursprungs Denkende selbst nicht ist, wird das Verstandene nur um so klarer und leuchtender, so wie es der, der es im Gelingen und Wohlgeratensein selbst ist, gar nicht mitteilbar machen könnte.

Aber trotz der Unterwerfung unter das Allgemeine wird das Ausnahmesein in sich zugleich *Aufgabe* als *Weg einer einmaligen Verwirklichung*, der *gegen* das Allgemeine zu gehen ihr, wenn auch nicht gewollt, doch notwendig ist. Sie kann weltlos werden im Dienste der Transzendenz, kann durch die Folge negativer Entschlüsse (berufslos, ehe-los, bodenlos) gleichsam verschwinden. Sie kann darin Wahrheit sein, ohne Vorbild zu sein, ohne durch ihr eigenes Sein einen Weg zu zeigen. Sie ist wie ein Leuchtturm

an der Grenze der Wege, aus der Situation des Nichtallgemeinen das Allgemeine erhellend.

Ausnahme kann *sich mitteilen*; damit tritt sie ständig in das Allgemeine zurück. Wäre sie sich einer Wahrheit gewiß, die schlechthin unmitteilbar ist, so wäre sie Wahrheit, an der niemand teilnehmen kann. Die Ausnahme wäre, als ob sie gar nicht wäre. Denn ihre Mitteilbarkeit ist Bedingung dafür, daß sie für uns da ist.

Fragen wir nun zusammenfassend, *was* denn Ausnahme sei, die philosophische Geltung für uns hat, so entgleitet sie uns. Ausnahme ist keine Kategorie eines Soseins, vermöge der ich einen Menschen bestimmen könnte. Das Wort will den Begriff einer Möglichkeit treffen, die ein Ursprung des Wahrseins, hindurchgreifend durch alle Weisen des Umgreifenden, ist und sich der Bestimmbarkeit schlechthin entzieht. Sie ist wie ein Umgreifendes | alles Umgreifenden, aber nicht absolut als es selbst, sondern in geschichtlicher Konkretion an uns herantretend und im Erhellen zugleich uns abstoßend, uns auf uns zurückweisend. Daher ist sie als Ganzes weder gegenständlich zu übersehen, noch objektiv zu unterscheiden, noch als Ausgang einer Rechtfertigung zu benutzen. Sie ist sichtbar durch den erfahrenen Stoß ihrer Wahrheit an unsere Wahrhaftigkeit und zugleich unsichtbar, wenn ich mit ihr wie einem Gewußten rechnen will. Alles objektiv Gewordene der Ausnahme ist uns wie ihr zweideutig.

39

Fragen wir schließlich, *wer* denn Ausnahme sei und wer nicht, so muß die Antwort lauten: Die Ausnahme ist nicht nur ein seltenes Vorkommnis an der Grenze – dieses in den äußersten und erschütterndsten Gestalten, wie Sokrates – sondern das allgegenwärtige jeder möglichen Existenz. Denn die Geschichtlichkeit als solche schließt das Ausnahmesein in sich, das dem Allgemeinen unlösbar eines geworden ist. Die Wahrheit der Existenz hat den Charakter, durch die Gestalt aller Weisen des Allgemeinen hindurch jederzeit auch Ausnahme zu sein.

Daher ist die echte Ausnahme nicht willkürliche Ausnahme, die ein bloßer Abfall wäre, sondern das der Wahrheit des Umgreifenden im Zeitdasein unlösbar Zugehörige. Was im Äußersten zunächst als das Fremdste, daher als Ausnahme angesprochen wurde, das sind wir selbst, ist jeder, sofern er geschichtlich wirklich ist, und ist niemand, sofern jede wahre Ausnahme in bezug auf das Allgemeine steht, das sie erhellt. Alles Ergreifen der Wahrheit ist aus der Offenheit für die Ausnahme, aus dem Blick auf die Ausnahme, aber so, daß der Ergreifende nicht Ausnahme sein will. Er bescheidet sich als Ausnahme, sich beugend unter das Allgemeine; er bescheidet sich als das Allgemeine, sich gering wissend vor dem Opfer, das die Ausnahme vollzieht.

| In den Grund der Wahrheit dringend, die aus konkreter Wirklichkeit an uns herantritt, begegnen uns Ausnahme und Autorität. *Ausnahme* ist das Infragestellende, das Erschreckende und das Faszinierende, *Autorität* ist die Fülle des mich Tragenden, das Bergende und das Beruhigende.

40

Vergegenwärtigen wir die *Autorität*:

Autorität ist die Einheit des Wahren, die in der Gesamtheit der Weisen des Umgreifenden, sie in eins bindend, uns in geschichtlicher Gestalt als das Allgemeine und Ganze erscheint. Oder genauer gesagt: Autorität ist die geschichtliche Einheit von Daseinsmacht und zwingender Gewißheit und Idee mit dem Ursprung der Existenz, die darin sich auf Transzendenz bezogen weiß.

Daher ist Autorität die Gestalt der Wahrheit, in der die Wahrheit weder nur allgemein Gewußtes, noch nur von außen Befohlenen und Gefordertes, noch nur Idee eines Ganzen, sondern dieses alles zugleich ist. Und daher kommt Autorität zwar als Forderung und Zwang von außen, aber so, daß sie zugleich von innen spricht. Autorität bleibt der in der Transzendenz ruhende Anspruch, dem auch noch der jeweils aus ihr Befehlende gehorcht.

Die in solchen Formeln ausgesprochene Autorität kann es jedoch im Zeitdasein *nicht als eine und allgemeine für alle Wesen* geben, ohne daß sie veräußerlicht, und ohne daß sie, zusammensinkend in bloße Daseinsmacht, gewaltsam und zerstörend würde. Alle Autorität hat vielmehr geschichtliche Gestalt. Daher kann die Wahrheit der Autorität nicht ausreichend durchsichtig und in ihrem Inhalt stabilisiert werden durch eine Wissenschaft in rationaler Verallgemeinerung. Sie umgreift vielmehr alles Wißbare, ohne es zu zerstören.

Die Unbedingtheit der Autorität ist also diese *geschichtliche Einheit des Wahren* für den aus ihr Existierenden. Aus dem Grunde, der von Anfang gelegt ist, umfängt sie | als das geschichtlich Gewesene im Gegenwärtigen, sprechend in Bildern und Symbolen, in Ordnungen, Gesetzen und in Denksystemen – dies alles in geschichtlicher Einsenkung des unvertretbar Gegenwärtigen, mit mir Identischen. –

Die Ruhe wahrer Autorität, wie sie in solcher abstrakten Vergegenwärtigung erscheinen kann, besteht jedoch nicht. Weil Autorität geschichtlich und damit in der Zeit ist, ist sie in ständiger *Spannung* und in *Bewegung* durch die Spannung.

Eine Spannung ist *erstens* zwischen der Autorität, die ewige *Stabilisierung* will (die, wenn sie ihr Ziel erreichen könnte, alles Leben der Wahrheit töten würde) und der Autorität, die im *Durchbrechen* jeder Fixierung sich neu hervorbringt (die, wenn sie ohne Steuerung sich bewegte, alles in Chaos verwandeln würde). Ordnung wurzelt in dem, was einmal Ordnung durchbrochen hat; die zerstörende Ausnahme wird Ursprung neuer Autorität.

Eine Spannung ist *zweitens* im *einzelnen Menschen* zwischen *Autorität* und *Freiheit*. Der Einzelne will als eigene Wahrheit im Ursprung seiner selbst wiederfinden, was als Autorität von außen an ihn herankommt. Vergegenwärtigen wir diesen Prozeß des Freiwerdens *in der Autorität*:²⁵¹

Geglaubte Autorität ist zunächst die *einzigste Quelle einer echten das Wesen selbst treffenden Erziehung*. Der einzelne Mensch beginnt in seiner Endlichkeit von vorn. Im Wer-

den ist er für die Aneignung des überlieferbaren Gehalts gebunden an Autorität. In ihr erwachsend öffnet sich ihm der Raum, in dem überall das Sein ihm entgegenkommt. Ohne Autorität erwachsend kommt er zwar in den Besitz von Kenntnissen, wird er zwar Herr des Sprechens und Denkens, bleibt er aber preisgegeben den leeren Möglichkeiten des Raumes, in dem das Nichts ihn anstarrt.

Im Reifen wird dann dem Einzelnen der eigene Ursprung im Selbstdenken, in der Selbsterfahrung gegenwärtig. Die | Gehalte der Autorität werden lebendig, soweit sie seine eigenen geworden sind. Wo sie dieses nicht werden, bleiben sie fremd; gegen sie tritt die Freiheit, die nur zuläßt, was *in das Selbstsein verwandelt wird*. Freiheit, die wurde, indem sie Autorität ergriff, kann sich dann der Autorität (in bestimmten Erscheinungen) erwehren. Durch Autorität zu sich gekommen wächst der Einzelne aus der Autorität heraus. Es wird die *Grenzvorstellung* eines Menschen möglich, der, reif geworden, ganz auf sich steht, des stets erinnernden, nichts vergessenden, aus tiefstem Ursprung lebenden Menschen, der doch in weitester Sicht entscheidungsgewiß zu handeln und tätig zu sein vermag, und der auf dem Grunde der Autorität, die ihn hervorbrachte, sich selbst treu ist. In seiner Entwicklung brauchte er den Halt; er lebte aus der Ehrfurcht und durch Bindungen; er stützte sich auf Entscheidungen anderer für ihn dort, wo er noch nicht aus seinem Ursprung selbst entscheiden konnte. In der Stufenfolge der Befreiung erwuchs ihm der Ursprung im eigenen Inneren zu entschiedener Kraft und Helligkeit, bis er mit voller Bestimmtheit in sich die Wahrheit hörte, die er nun in Freiheit selbst ergriff auch gegen die von außen fordernde Autorität. Freiheit ist ihm die selbst ergriffene Notwendigkeit des Wahren geworden, Willkür überwunden; die Autorität ist in seinem Inneren die Transzendenz, die durch sein Selbstsein spricht.

42

Aber diese Grenze des ganz allein auf sich stehenden, absolut freien Menschen ist nicht endgültig zu erreichen. *Jeder Einzelne* versagt irgendwann, wird nie der ganze Mensch. Daher kann der redliche Einzelne, welche Stufe der reif gewordenen Freiheit er auch erklimmen mag, die Spannung seiner Freiheit zur Autorität nicht entbehren, ohne auch den eigenen Weg ungewiß und schwankend zu fühlen. Die eigenen Freiheitsgehalte drängen auf Bestätigung durch Autorität, oder sie drängen zum Widerstand an der Autorität, an dem sich zu bewähren erst ein Zeichen ihrer möglichen Wahrheit wird, ohne das sie von | beliebigen und zufälligen Antrieben nicht unterschieden wären. Die Autorität gibt entweder befestigende Kraft, oder sie gibt durch Widerstand Form und Halt und verwehrt die Beliebigkeit. Grade wer sich selbst helfen kann, will, daß Autorität in der Welt sei.

43

Und selbst dann, wenn viele Einzelne die echte Freiheit in Gemeinschaft erwerben könnten, würde die überwältigende *Mehrzahl* bleiben, die auf diesem Wege der Freiheit doch nur der Ordnungslosigkeit und der Willkür ihrer Daseinsantriebe anheim fallen würde. Daher bleibt in der Wirklichkeit der alle umfassenden Gemeinschaft notwendig die Autorität als die Gestalt der Wahrheit, die alle Wahrheit zu tragen bean-

spricht; oder die Autorität stellt sich, wenn sie verloren ging, aus dem entstandenen Chaos in einer schicksalhaften Gestalt wieder her. –

Die Vergegenwärtigung dieser Bewegungen aus der stets bleibenden Spannung führt uns zurück zur *umgreifenden Autorität*. Autorität ist das gestaltgewordene Rätsel der Einheit der Wahrheit in der geschichtlichen Wirklichkeit. Das Zusammentreffen der Wahrheit aus allen Weisen des Umgreifenden mit der Macht in der Welt und mit der Höhe menschlichen Ranges, der diese Wahrheiten trägt und diese Macht hat, ist das Wesen der wahren Autorität.

Ich kenne Autorität, sofern ich in ihr erwachsen bin. Ich kann aus ihr leben, sie aber nicht ableiten und einordnen. Ich kann in sie geschichtlich eindringen, sie aber nicht von außen begreifen.

Diese Autorität ist nicht zu überblicken. Ich trete ihr nicht als einem Anderen im ganzen gegenüber. Die Autorität aber, die ich nur von außen sehe, und in der ich nicht gelebt habe, erblicke ich auch niemals in ihrem Gehalt; ich werde ihrer als Autorität gar nicht ansichtig.

44 Es gehört zu meinem transzendent begründeten Schicksal, welcher Autorität ich mein Reifen zum Selbstsein verdanke, und welche ich, in ihren Resten vielleicht, noch ergriff, um mich ihr hinzugeben. Es ist aber nicht möglich, | Autoritäten bewußt zu vergleichen, zu prüfen und nachträglich zu wählen, welche ich für wahr oder für die beste halte. Indem ich die Autorität als solche sehe, habe ich sie schon gewählt. Es ist auch nicht möglich, die wahre Autorität – aus philosophischer Einsicht – in der Kontinuität vom Ursprung her zu suchen, wie einen Zweck zu wollen und zu machen.

Wohl aber kann ich philosophierend den *Verfall* der Autorität durch *Abgleitung* verständlich machen: sie wird unwahr, wenn jenes Zusammengehörnde sich trennt; wenn einzelne Wahrheitsweisen – ob Dasein, zwingende Gewißheit oder Geist – autonom sich auf sich selbst stellen und sich Autorität anmaßen wollen; wenn sie zur bloßen Daseinsmacht wird ohne Lebendigkeit aller Ursprünge der Wahrheit; wenn sie als bloßer Rang einzelner Menschen sich halten möchte, die nicht Macht in der Welt haben und nicht die Opfer bringen und die Wagnisse eingehen, sie zu erringen und zu behaupten; wenn ich die Freiheit des Selbstseins aufgebe und »aus Freiheit« vermöge einer vermeintlichen Einsicht »die Freiheit preisgebe«²⁵²; wenn ich gedankenlosen Gehorsam statt Hingabe an die Tiefe der Autorität vollziehe.

Ausnahme und *Autorität* sind das in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit unergründlich Umgreifende. Sie offenbaren, was dem bloßen Verstand sinnwidrig und verwerflich erscheint: Die eine Wahrheit, das eine Menschsein gibt es nicht; Wahrheit ist für den Menschen in der Zeit und daher geschichtlich, daher als Aufgabe unter ständiger Bedrohung.

Wahrheit durch Autorität und Wahrheit aus der Sprache der Ausnahme ist die gegenwärtigste, überwältigendste, wo sie ist, – und sie ist die am tiefsten entbehrt, mit

dem ganzen Wesen ersehnte, wo sie fehlt. Nur wo man durch die Scheinklarheit der bloß richtigen Wahrheit des Ver|standes alles verdeckt, was Ursprung und Gehalt ist, verschwindet diese umgreifende Wirklichkeit der Wahrheit. In dieser aber weiß ich mich erst existierend.

45

Ausnahme und Autorität führen in den Grund der Wahrheit, die nicht mehr nur einer Weise des Umgreifenden angehört, sondern, durch alle hindurchgreifend und in allen sich erscheinend, die Einheit sein kann. In ihr werden die Konflikte aus dem Kampfe der Weisen des Umgreifenden einen Augenblick wie gelöst, und zwar nicht gewaltsam durch Vorrang eines einzigen Umgreifenden, sondern aus der Transzendenz, die in allen Weisen des Umgreifenden als das Eine zu sprechen scheint. Es ist nicht eine Harmonie der Weisen des Umgreifenden, aber ein augenblickliches Ineinschlagen aus dem Einen, das doch die Spannungen in der Tat bestehen läßt und zu neuen Durchbrüchen Raum gibt.

Ausnahme und Autorität, unter sich die äußersten Gegensätze, *gehören zusammen* als Zeiger auf die Wahrheit im Grunde. Das beiden in ihrer Polarität *Gemeinsame* sei noch einmal charakterisiert:

1. Sie sind begründet in der *Transzendenz*. Wo sie erscheinen, sind sie sich der Transzendenz gewiß. Ohne den Bezug auf Transzendenz ist keine existentielle Ausnahme und keine echte Autorität.

2. Beide sind *unvollendet*. Sie sind in der Bewegung, wie in einem ständigen Sich-aufheben, in dem sie jeweils in ihrem Augenblick als das eine Wahre aus der Spannung hervorgehen.

3. Beide sind *geschichtlich*, als je dieses, das unvertretbar ist. Sie sind in ihrem ursprünglich wahren Gehalt daher nicht nachahmbar und nicht wiederholbar. Aber sie sind, als das alles geschichtlich Umgreifende und in sich Schließende, in ihrer geschichtlichen Konzentriertheit doch offen in alle Räume.

4. In beiden ist Wahrheit, die der Gestaltung zum Gegenstand, den ich überblicke und weiß, *sich entzieht*.

| Gegenständlich konstruiert, als Prinzip einer rationalen Deduktion, sind sie verengt, ihres Lebens und Wahrseins beraubt. Als Gegenstände meines zweckhaften Planens und Machens sind sie sogleich verloren. Die Worte »Ausnahme« und »Autorität« scheinen eindeutige Phänomene zu treffen. Aber der Sinn dieser Worte ist auf ein Transzendieren gerichtet, in dem der Grund des Wahrseins als das Ineins alles Umgreifenden gegenwärtig wird. Weder Dichtung noch Philosophie werden dieser Wahrheit Herr. Dichtung kommt an die Grenze, wo das in ihr Gestalt Gewordene als solches nicht die letzte Innerlichkeit ist, auf die es ihr eigentlich ankommt. Philosophie kommt an die Grenze, daß das Gedachte nie das Sein der Wahrheit selbst ist, auf die hin doch alles Philosophieren stattfindet.

46

Wenn man sich der Wahrheit als *rationaler Wißbarkeit* in Gestalt konkreter Wissenschaft anvertraut hat, – wenn man dann weiter den Wahrheitssinn *aus den Weisen des Umgreifenden*, den man faktisch schon lebte, auch vergegenwärtigt hat, – wenn man schließlich die Gestalt der Wahrheit in der *Ausnahme* und in der *Autorität* erblickt hat, so sind das Schritte der Rückkehr zur Wirklichkeit.

Aber philosophisch ist in der Erschütterung durch die Ausnahme und in der Ruhe durch die Autorität nicht das Letzte erreicht.

47 Fraglos in der Autorität zu leben, ist verwehrt, wem das Philosophieren einmal wirklich geworden ist. Es ist ein Anderes, in der Autorität zu leben, und ein Anderes, sie zu erdenken und denkend auf sie hinzuführen. Lebe ich in ihr, so ist die Wahrheit in schlichter Einfachheit; erdenke ich sie aber, so ist sie unendlich verwickelt: wenn die Autorität in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit rational zureichend ausgesagt werden soll, so tut keine rationale Analyse ihr genug. Durch das Reifen des Philosophierens | ist jedoch mit dem Leben in der Autorität das Denken unlösbar verbunden.

Dieses Philosophieren kann nicht die Autorität ableiten. *Daß* ich der Autorität glaube, ist Ursprung in der Gesamtheit des Umgreifenden; *ob* ich ihr glauben soll, kann ich nie begründen. Die Erhellung der Autorität überhaupt ist niemals die Begründung einer geschichtlich bestimmten konkreten Autorität.

Das philosophische Denken *verstummt noch nicht vor Ausnahme und Autorität*. Es tritt zwar nicht das Paradoxe ein, daß Autorität der Begründung bedürfte, da doch jede Begründung der Autorität schon durch das Begründen sie als Autorität aufheben würde. Aber das philosophische Denken zersetzt nicht nur die unwahr werdenden Ableitungen, sondern bringt vielleicht das aus dem Ursprung Kommende zu reinsten und hellster Gegenwart.

Der Weg, der auch vor Ausnahme und Autorität nicht aufhört, sondern in sie eindringt – der Weg philosophischer Wahrheit – heißt *Vernunft*ⁱ. Statt die Wahrheit in irgendeiner der bisher erörterten Gestalten endgültig zu besitzen und statt Wahrheit in ihrem Inhalt gradezu zu zeigen, sprechen wir am Ende von der Vernunft.

Was Vernunft sei, zu vollziehen und darum zu wissen, ist die eigentlich philosophische Aufgabe, von jeher und für immer.

48 Der Grundzug der *Vernunft* ist der *Wille zur Einheit*. Aber die Schwungkraft liegt in der Frage, was diese Einheit sei. Daß sie als wirkliche, eine und einzige Einheit, nicht als eine Einheit, die noch anderes außer sich hat, ergriffen | werde, entscheidet über die

i *Verstand* und *Vernunft* haben deutsche Philosophen längst radikal unterschieden. Aber die Scheidung ist nicht in das allgemeine Bewußtsein der Sprache eingedrungen. Dem Worte Vernunft ist noch immer sein tiefer Sinn wieder zurückzugewinnen.

Wahrheit, die in allem vorzeitigen und teilweisen Ergreifen von Einheit schon verloren oder noch nicht erreicht ist.

Nun zeigte sich: Die Wahrheit ist nicht eine, weil die Ausnahme sie sprengt, und weil die Autorität sie nur in geschichtlicher Gestalt verwirklicht. Aber der Antrieb über die Vielfachheit hinaus zur Wahrheit in Gestalt des Einen und Allgemeinen bleibt trotz des Blickes auf die Ausnahme und trotz des Gehorsams gegen die Autorität ungeschwächt, solange Vernunft ist:

Der Weg, diese eine Wahrheit doch wieder in der Welt des Bewußtseins überhaupt, in deren zwingender Verstandeserkenntnis ausreichend als richtiges Erkennen und richtiges Sichverhalten zu ergreifen, ist ungangbar. Auf ihm, sofern ich mich auf ihn beschränke, geht die Wahrheit, aus der ich lebe, verloren.

Der Verstand heißt oft selbst schon Vernunft, weil die Vernunft keinen Schritt tun kann ohne Verstand. Aber in dem Antrieb des Verstandeserkennens – auf die *Teileinheit* der Ebene, auf der zwingende Aussagen gelten – verbirgt sich doch der Antrieb der Vernunft auf die *tieferen Einheit*, für welche jene Verstandeseinheit nur ein Medium ist. Das Denken des Verstandes ist als solches noch keineswegs vernünftiges Denken.

Vernunft sucht Einheit, aber nicht irgendeine Einheit bloß der Einheit wegen, sondern das Eine, in dem alle Wahrheit ist. Dieses Eine ist wie aus unerreichbarer Ferne durch Vernunft gegenwärtig als die alle Spaltung überwindende Zugkraft.

Um dieser Einheit näher zu kommen ist Vernunft in allen Situationen *das Verbindende*. Vernunft will, was auch immer ist, aus der Zerstreutheit des sich gegenseitig Gleichgültigen in die Bewegung des Zueinandergehörens zurücknehmen. Aus dem Zerfall in sich Fremdes will sie Alles sich gegenseitig wieder angehen lassen. Jede Beziehungslosigkeit soll aufgehoben werden. Nichts soll verloren gehen.

| Die verbindende Kraft der Vernunft wirkt schon in den *Wissenschaften* als der Antrieb über jede Grenze einer Wissenschaft, als Aufsuchen der Widersprüche, Beziehungen, Ergänzungen, als Idee der Einheit aller Wissenschaft.

49

Vernunft aber drängt hinaus über diese Einheit des wissenschaftlichen Wissens zum *allumfassenden Verbinden*. Vernunft ist es, die die Erhellung der Weisen des Umgreifenden vollzieht, dann ihre Isolierung verhindert und auf das Einswerden aller Weisen des Umgreifenden drängt.

Daher geht Vernunft auf das am Maßstab des wissenschaftlichen Denkens *Fremde*. Sie wendet sich – Wahrheit erwartend – an die Ausnahme und an die Autorität. Auch in ihnen bleibt sie nicht, als ob sie am Ziele sei, stille stehen. Auch sie sind, gemessen an dem fordernden Einen, ein Vorläufiges, das zum Zeitdasein gehört und von diesem erzwungen wird. Aber in keinem Vorläufigen – und habe es den großartigsten Aspekt – kann Vernunft ihre Ruhe finden.

Vernunft wird angezogen noch von dem *Fremdesten*. Noch was im Durchbruch des Gesetzes des Tages die Leidenschaft zur Nacht durch Selbsterstörung verwirklicht,

will sie im Erhellen zum Sein bringen, will ihm Sprache leihen und es nicht wie nichts verschwinden lassen. Vernunft drängt dahin, wo immer Einheit durchbrochen wird, um im Durchbruch noch eine Wahrheit dieses Durchbruchs zu erfassen und im Zerbrechen den metaphysischen Bruch, das Zerreißen des Seins selbst, zu verwehren. Vernunft, Ursprung der Ordnung, geht mit bei jedem die Ordnung Durchbrechenden; sie bleibt das Geduldige – das Unablässige und Unendliche – vor allem Fremden, vor dem Einbrechenden, vor dem Versagenden.

Vernunft ist daher der *totale Kommunikationswille*. Sie will allem, was Sprache werden kann, allem, was ist, sich zuneigen, es zu bewahren.

50 | Vernunft sucht das Eine durch die *Redlichkeit*, welcher im Unterschied von Wahrheitsfanatismus eine grenzenlose Offenheit und Fragbarkeit eigen ist, und durch die *Gerechtigkeit*, welche alles, was aus dem Ursprung ist, als es selbst zur Geltung kommen lassen, wenn auch an seinen Grenzen scheitern lassen will. –

Vernunft ist *kein eigener Ursprung* als Gehalt, sondern wie der Ursprung, der aus der einen Wahrheit des Umgreifenden schlechthin zu kommen scheint, dergestalt, daß seiner Aufgeschlossenheit *alle Ursprünge* aller Weisen des Umgreifenden entgegenkommen, um unablässig *auf das Eine bezogen* und dadurch in Verbindung gebracht zu werden.

So weist Vernunft auf die Quelle der Vernunft: sowohl auf das Unerreichbare jenes Einen, das durch sie wirkt, wie auf das Andere der Ursprünge, die durch sie vernehmbar werden.

Vernunft ist das ständige Vordringen zum Anderen. Sie ist die Möglichkeit des universellen Mitlebens, Dabeiseins, des allgegenwärtigen Hörens dessen, was spricht und dessen, was sie selbst erst sprechen macht.

Aber Vernunft ist nicht das gleichgültige Geltenlassen von Allem, was entgegenkommt, sondern das aufgeschlossene Sichangehenlassen. Sie erhellt nicht nur, um zu wissen, sondern sie bleibt das Fragen, das wie ein Werben ist. Vernunft wird niemals zum besitzenden Wissen, das sich notwendig begrenzt und fixiert, sondern bleibt die unbegrenzte Aufgeschlossenheit.

In ihrem zum Einen drängenden Antrieb vermag Vernunft nicht nur zu vernehmen, was ist, nicht nur sich angehen zu lassen, sondern sie *bringt*, worauf immer sie trifft, *in Bewegung*. Weil sie fragt und Sprache verleiht, stiftet sie Unruhe. Daher ist Vernunft die *Ermöglichung aller Ursprünge*, daß sie sich *entfalten*, daß sie sich aufschließen, daß sie rein werden, daß sie sprechend werden und sich in Bezug setzen. Sie *ermöglicht*
51 *die Echtheit der Konflikte* und | Kämpfe, die in und zwischen den Weisen des Umgreifenden auftreten und ihrerseits Quelle neuer Erfahrungen des Einen werden.

Vernunft, der Existenz verbunden, von der sie getragen wird, und ohne die sie versinken würde, *ermöglicht ihrerseits die Wahrheit der Existenz*, daß sie sich verwirkliche, und daß sie sich offenbar werde.

Bringt Vernunft auch nichts durch sich selbst hervor, so vermag doch erst sie, anwesend im innersten Herzen von allem Umgreifenden, dies alles zu erwecken, sein Wirklich- und Wahrwerden zu bewirken. –

Die Vernunft fordert und wagt, um uneingeschränkt dem nichts vergessenden, all-offenen Einheitswillen folgen zu können, die Möglichkeit einer *radikalen Loslösung* von allem endlich und bestimmt Gewordenen und damit Befestigten.

Vernunft beseelt daher die negative Kraft des Verstandes, von allem absehen zu können. Die äußersten Möglichkeiten erblickend, kann sie selbst den Gedanken versuchen: es sei möglich gewesen, daß überhaupt nichts sei. Sie denkt diesen Gedanken nicht als ein leeres beliebiges Verstandesspiel. Leibniz, Kant, vor allem Schelling konnten vor der Bodenlosigkeit die Frage stellen und sich von ihr in Bewegung bringen lassen: warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?²⁵³ Die Frage bringt in ihrer rationalen Blässe doch die Situation zur Gegenwärtigkeit, in der wir erst eigentlich das Sein des Seins erfahren als das uns Geschenke, Unbegreifliche, Undurchdringliche, das vor allem Denken schon ist und auf uns zukommt.

Weiter ist das Denken der Vernunft nur in der *Bewegung*, die kein Halten oder Aufhören kennt. Der *Verstand* will in der Befestigung verweilen; er will das Eine wissen und das Ganze als Lehre besitzen. *Vernunft* dagegen bewirkt ständig den Umsturz der Verstandeserwerbungen. Sie erstrebt die Einheit nicht als Übersicht des Ganzen, die einem täuschenden Machtwillen vermöge des bloßen | Verstandes entspringt. Sie ist nichts als der Drang des Überwindens und Verbindens. Es gibt wohl einen Verstandesstolz des Habens, aber keinen Vernunftstolz, sondern nur die aufschließende Bewegung und die letzte Ruhe der Vernunft.

52

Der Mensch, durch den Verstand zu sich selbst gekommen, wird ratlos, wenn er die Umstürze chaotisch erfährt und nicht vernünftig begreift. In der Erschütterung seines Vertrauens zum Verstande steht er vor der Alternative: weniger oder mehr als Verstand zu sein; entweder mit der Zersetzung des Erworbenen hinabzusinken in die Triebhaftigkeit der Vitalität und aus ihr wieder sich zu retten in einen gedankenlosen Gehorsam, oder die Gefahr zu überwinden durch Vernunft, welche alle Wahrheit als gewußte wieder einschmilzt und aufhebt in die entgegengerichtete Wahrheit des Umgreifenden.

Wo der Mensch nach seinen höchsten Möglichkeiten greift, kann er am radikalsten sich betrügen. Er kann die schon erklimmen Stufen hinabstürzen und weniger sein als er im Anfang war. Um sein Wesen zu bewahren, muß er festhalten an jeder Weise der Vernünftigkeit, die ihm auch den Sinn seiner Verstandeserwerbungen erst rettet. Vernunft ist, im Preisgeben jeder Verstandesfixierung, die Bedingung jeder anderen Wahrheit. –

Mit dem allumfassenden Einheitswillen und der überwindenden und ermöglichenden *Negativität* waren Grundzüge der Vernunft ausgesprochen. Aber *was Vernunft sei*, ist damit nicht auf die Weise klar, wie mir eine *Sache* klar werden kann.

Was Vernunft will, scheint das im zerrissenen Zeitdasein *Unmögliches*. Was ihr Ziel im Einen ist, ist nicht vorstellbar, sodaß man ihm wie einem sichtbaren Vorbild folgen könnte. Vernunft tritt vielmehr unter der Zugkraft des Einen in den freien Raum der Möglichkeit, um, wie es scheint, in der Bodenlosigkeit ihren Weg zu finden.

53 | Vernunft ist – wie Existenz – durch einen *Sprung* aus der geschlossenen Immanenz des Seienden. Im Vergleich zu immanenten Phänomenen, wie es der Verstand ist, scheint sie wie nichts. Ist sie das Umgreifende, das wir sind als Antrieb zum Suchen und Verwirklichen des Einen, so ist dieses Umgreifende von transzendtem Ursprung und zeigt sich doch nur in den Antrieben, Ansprüchen, Wirkungen, die wir immanent erfahren.

Es gibt gleichsam eine *Atmosphäre* der Vernunft. Sie verbreitet sich, wo ein alloffenes Auge die Wirklichkeit selbst, ihre Möglichkeiten und ihre grenzenlose Deutbarkeit erblickt, wo dieses Auge nicht Richter wird und keine absolute Lehre ausspricht, sondern mit Redlichkeit und Gerechtigkeit eindringt in Alles, was ist, es zur Geltung kommen läßt, nicht beschönigt und nicht verschleiert, und es nicht leicht macht durch Eindeutigkeit.

Die Atmosphäre der Vernunft ist gegenwärtig in den erhabensten Dichtungen, zumal in den Tragödien. Sie gehört zu den großen Philosophen. Sie ist noch spürbar überall, wo überhaupt Philosophie ist. Sie ist hell in einzigen Menschen, wie etwa Lessing, die – noch ohne wesentliche Inhalte – wie die Vernunft selbst auf uns wirken, und deren Sprache wir lesen, nur um diese Atmosphäre zu atmen.

Die Philosophie durch die Jahrtausende ist wie ein einziger Hymnus auf die Vernunft – stets auch sich selber mißverstehend als fertiges Wissen, stets auch ableitend in vernunftlosen Verstand, daher stets übergehend in eine falsche Verachtung des Verstandes, stets gehaßt als der außerordentliche Anspruch an den Menschen, dem sie keine Ruhe läßt.

Vernunft zerschlägt die Pseudowahrheit der Enge, löst den Fanatismus auf, erlaubt nicht die Beruhigung im Gefühl und nicht die im Verstand. Vernunft ist »Mystik für den Verstand«, den sie doch in allen seinen Möglichkeiten entwickelt, um sich selbst ihre Mittelbarkeit zu schaffen.

54 | Will ich im Philosophieren einen gewußten Inhalt, woran ich mich halten kann, will ich wissen *statt* glauben, will ich technische Rezepte für Alles *statt* aus dem Ganzen aller Weisen des Umgreifenden zu existieren, will ich psychotherapeutische Anweisungen *statt* Freiheit des Selbstseins, so läßt Philosophie mich im Stich. Sie spricht erst da, wo Wissen und Technik versagen. Sie zeigt, aber sie gibt nicht. Sie bewegt sich mit den erhellenden Strahlen des Lichts, aber sie bringt nicht hervor.

Hatten wir in der Vergegenwärtigung des Umgreifenden nichts als die *Weite* der Räume, in denen mögliches Sein entgegenkommt, so gewinnen wir in der Vergegenwärtigung des Wahrseins nichts als *Wege* zu solchen Möglichkeiten.

Aber der Sinn unseres philosophischen Antriebes ging doch weiter. Wir wollen nicht Möglichkeiten, sondern Wirklichkeit.

Philosophie bringt zwar auch Wirklichkeit nicht hervor und gibt sie nicht dem, der Mangel an ihr leidet. Aber der Philosophierende drängt unablässig, mit seinem Wesen denkend, voran, um der Wirklichkeit ansichtig und selbst wirklich zu werden.

| III. WIRKLICHKEIT

Wenn ich den *Raum des Umgreifenden* mir erhelle, so ist es, als ob ich die dunklen Mauern meines Gefängnisses verwandle in durchsichtige: ich erblicke die Weite; alles was ist, kann mir gegenwärtig werden. – Wenn ich dann *die Wahrheit* vergewissere, durch die mir das Sein offenbar werden soll, so ist es, als ob ich mit dem Lichte ginge und frei würde. – Aber solange das Licht nichts trifft, ist es ein Strahlen, in dem ich mit den Dingen wie aufgelöst, unwirklich bin. Ich erleide den Tod der Helle²⁵⁴: ich kann nicht lieben, weil keine Wirklichkeit in mir und vor mir ist. Es muß etwas sein, das wächst im Lichte der Wahrheit: die Endfrage des Philosophierens bleibt die nach der *Wirklichkeit* selbst.

Noch bevor wir philosophieren, scheint die *Frage nach der Wirklichkeit* in jedem Augenblick unseres Daseins *schon beantwortet*. Wir gehen mit Dingen um, wir gehorchen den Weisen des Wirklichseins, wie sie uns überkommen sind. Es gibt dieses Dasein der Menschen, diese Ansprüche und Gesetze; es gibt die planvolle Einrichtung und Lenkung menschlicher Verhältnisse zum Richtigen. Es gibt die Körper, die Ursächlichkeit des Geschehens; es gibt die Atome, die Energie; technisch ist die Natur zu bewältigen; sie scheint verlässlich, obgleich unsere technische Nutzung dessen, was erfunden wurde, sich oft kaum anders vollzieht wie das magische Tun des Primitiven – ebenso wenig begreifend und ebenso gedankenlos.

56 | In dieser Fraglosigkeit ist eine scheinbar befriedigende Gegenwart des Wirklichen. Erst das *Bewußtsein des Mangels* erweckt die *Frage*: Wenn ich Wirklichkeit begehre, die ich noch nicht weiß und noch nicht bin, und wenn diese Wirklichkeit nicht zweckhaft in der Welt durch eine Tätigkeit erreichbar ist, die den Stoff bearbeitet, Veranstaltungen trifft, Unternehmungen wagt, erst dann entsteht das Philosophieren. Ich frage nach der Wirklichkeit.

Ich will im Ganzen *wissen*, was eigentlich wirklich ist und gehe den Weg des Erkennens.

Ich will *sein*, will nicht nur vitale Dauer, sondern will eigentlich ich selbst sein, will Ewigkeit und gehe den Weg des wirkenden Tuns.

Gehen wir auf dem *ersten Weg* – des Erkennens – und wollen etwa wissen, was das Wirkliche der *Natur* ist, so hören wir: Alles von uns Vorgestellte gibt es als solches nicht: es ist die Subjektivität der Erscheinung für uns. Das wurde Schritt für Schritt erkannt: Zunächst die perspektivische Verkürzung der Dinge (bei der ersten Erkenntnis der astronomischen Welt); dann die Subjektivität der sekundären Sinnesqualitäten (Farbe, Ton

usw.), dann heute auch die Subjektivität von Tastbarkeit, von Raum und Zeit. Das physikalisch Wirkliche ist fremd und fremder geworden: Zuerst wurde es das nicht mehr subjektbezogene unperspektivisch Gedachte Im-Raum-Sein der Körper; dann das zugrunde liegende räumliche Sein atomarer, an Größe und Bewegung nur quantitativ verschiedener Massenteilchen; nun zuletzt wurde es auch noch unvorstellbar und bleibt nur zu erfassen in mathematischen Formeln. Wenn damit eine abgründig ferne, nur in Meßbarkeiten sich kundgebende Wirklichkeit erkannt wurde, so wurde zugleich unbegreiflich das Zustandekommen der »Erscheinung« der Welt für uns. Diese Erscheinung konnte am Ende nun wieder ganz wirklich für uns werden, aber so, daß nun nirgends »die« | Wirklichkeit ist. Alles ist Wirklichkeit auf seine Weise, und Alles ist zugleich nur Perspektive.

57

Nicht anders geschieht es mit unserem Wissen von dem *Dasein des Menschen*.

Dessen Wirklichkeit meint man realistisch, sei es in den wirtschaftlichen Tatbeständen, sei es in den diplomatisch-politischen Aktionen, sei es in vielfachen soziologischen Ordnungen, in geistigen Prinzipien usw. zu fassen. Indem man einzelne Zusammenhänge für die entscheidenden erklärt und das Übrige als daraus abgeleitet, als Überbau zweitrangig werden läßt, verstrickt man sich in ein Wirklichkeitsbewußtsein, das durch kritische Erkenntnis alsbald wieder aufgelöst wird. Alle diese erforschbaren Wirklichkeiten sind unbezweifelbare Faktoren; »die« Wirklichkeit ist mit ihnen aber auch hier nirgends anzutreffen; das Erforschbare und auch die Summe oder Ordnung des Erforschbaren ist nie das Ganze.

Wenn mit dem Erwerb bestimmter Erkenntnis die Wirklichkeit gleichsam *ständig zurückweicht*, so daß die Frage, was die Wirklichkeit sei, im Prinzip von der kritischen Forschung nicht beantwortet werden kann, so scheint doch als das Wirkliche der *einzelne Tatbestand* zu bleiben. Eine Tatsache – so sagt man etwa – sei da oder nicht da. Hier sei etwas, an dem nicht zu rütteln sei. Die sich widersprechenden Anschauungen, sogar Feinde, müßten hier etwas anerkennen, das ihnen gemeinsam sei. Was vorhanden, was geschehen, was getan ist, das müsse jeweils von irgendjemand gewußt werden oder müsse doch wißbar sein. Aber das ist ein Irrtum. *Erstens* zeigt sich die *Endlosigkeit* jedes faktischen Individuellen und *zweitens* die *grenzenlose Deutbarkeit und Umdeutbarkeit* jedes Tatbestandes. Wenn man einen Tatbestand bestimmt auffassen will, muß man ihn schon konstruieren. »Alles Tatsächliche ist schon Theorie«²⁵⁵. Endlosigkeit und Umdeutbarkeit jeder einzelnen Tatsache bleiben, auch dann, wenn alles bloß Täuschende, die offensichtliche | Falschheit, die Verdunkelung, das Verschweigen und Vertuschen überwunden werden.

58

Immer, ob ich das Wirkliche im Ganzen oder als die einzelne Tatsache ergreifen will, – am Ende ist das Wirkliche die *unerreichbare Grenze* der methodischen Forschung. Auf dem *zweiten Weg* – dem Tun – suchen wir das Wirkliche als das eigene Sein.

Unser *Dasein* als solches läßt uns unbefriedigt in seinem ständigen Drang nach mehr, der endlos, ohne Endzweck, sich umso sinnloser weiß, als er sein Ende gewiß vor

Augen hat. In der Tat, im Werk, im Ruhm, in der Nachwirkung, erwirbt es sich nur eine zweite Daseinsdauer auf eine ein wenig längere Frist, kann sich aber nicht verschleiern, daß auch diese zeitliche Dauer ihr absolutes Ende im Schweigen des Weltalls hat.

Wir suchen dann die Wirklichkeit des eigenen Seins im *Selbstsein* unseres unabhängigen Wesens. Aber je entschiedener wir wir selbst sind, desto entschiedener erfahren wir, daß wir es nicht durch uns allein sind, sondern daß wir uns geschenkt werden. Auch die eigene eigentliche Wirklichkeit der Existenz ist nicht »die« Wirklichkeit.

Auf diesen Wegen, mit Bewußtsein die Wirklichkeit erfassen zu wollen, so daß wir sie am Ende *wüßten* oder *selbst seien*, geraten wir ins Bodenlose. Die Wirklichkeit wissen wir so nicht als ein Anderes und haben sie so nicht als uns selbst. Alle Wege – zu den konkreten Wissenschaften, zu den Sachen selbst, zum bestehenden Objekt, zu einem wie immer gearteten ontologischen Wissen – führen uns, wenn wir uns auf sie beschränken, nur zu *Weisen* der Wirklichkeit durch Weisen des Wissens, die als solche ungenügend bleiben.

59 Bis hierhin hat unser Philosophieren nur aufgeräumt. Wir suchen auf dem Grunde dieses *kritischen* Philosophierens ein *anderes* Philosophieren, in dem wir die Rück|kehr zur Wirklichkeit finden. Wir suchen ein Philosophieren, das alle möglichen Weisen der Wirklichkeit zwar zur Voraussetzung hat, d.h. sie unbegrenzt ergreifen und erkennen will, sie aber durchschreitet *zur Wirklichkeit selbst*. Da liegt es. Hier muß Philosophieren sich bewähren. Wie das in der Durchführung des konkreten Philosophierens geschieht, ist nur durch dieses selbst zu zeigen. In der Kürze müssen Beispiele vertreten. Ich wähle das abstrakte, im engeren Sinne spekulativ genannte Denken, dessen Sinn vielleicht in einer bloßen Andeutung schon fühlbar werden kann:

Eigentliche Wirklichkeit ist das Sein, das *nicht als Möglichkeit gedacht* werden kann. Was heißt das?

Eine Wirklichkeit, deren Dasein ich aus den Ursachen begreife, durch die sie geworden ist, hätte unter anderen Umständen auch anders werden können. Erkannte Wirklichkeit ist als erkannte eine *verwirklichte Möglichkeit*; sie behält im Gedachtsein den Charakter einer Möglichkeit. Selbst die Welt im Ganzen, sofern ich sie denke, ist eine der möglichen Welten. Wirklichkeit, soweit ich sie erkenne, habe ich dadurch in den Raum der Möglichkeit gestellt.

Wo aber die Wirklichkeit selbst ist, da hört Möglichkeit auf. Wirklichkeit ist, was nicht mehr in Möglichkeit übersetzt werden kann. Wo ich eine Wirklichkeit noch begreife und dann als eine der Möglichkeiten, dort bin ich bei einer Erscheinung, nicht bei der Wirklichkeit selbst. Denken kann ich nur das, was ich zugleich als Möglichkeit denke.

Das Wirkliche ist daher das, was gegen jedes Gedachtwerden Widerstand leistet. Das spricht Schelling aus: »Das bloß – das nur Existierende ist gerade das, wodurch al-

les, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird ...« (Schelling II, 3, 161).²⁵⁶ Denken kann | von sich aus die Wirklichkeit nicht erreichen. Es strandet an der Wirklichkeit. Es kann nur durch den Rückprall seines Nichtkönnens fühlbar machen, daß es auf einen Sprung ankommt in die Wirklichkeit hinein. 60

Eine durchaus denkbare Wirklichkeit wäre keine Wirklichkeit mehr, sondern nur ein zum Möglichen *Hinzukommendes*, nicht ein Ursprung und damit der Ernst, sondern ein Abgeleitetes und *Zweites*. In der Tat befällt uns ein Gefühl des Nichts in dem Augenblick, wo wir meinen, die gesamte Wirklichkeit in Denkbarkeit verwandelt zu haben, d.h. diese gesamte Denkbarkeit an die Stelle der Wirklichkeit zu setzen. Dann ist der Gedanke, es brauchte keine Wirklichkeit zu geben, Zeichen dessen, daß das Nichts der Denkbarkeit sich genug ist. Aber nicht uns ist es genug, die wir in dieser Vernichtung des Wirklichen die eigene Vernichtung erfahren. Vielmehr befreit uns das Innesein der Wirklichkeit aus der Scheinwelt des nur Denkbaren. Stoßen wir transzendierend an die Wirklichkeit, dann ist uns das Denken nicht das erste, sondern, da das Denken sich in der Wirklichkeit des Denkenden und in dem Rückprall vor dem Undenklichen versteht, das abgeleitete gegenüber der Wirklichkeit. »Nicht weil es ein Denken gibt«, sagt Schelling (II, 3, 161 Anm.) »gibt es ein Sein, sondern weil ein Sein ist, gibt es ein Denken.«²⁵⁷ Wenn Denken gar am Wirklichen zweifelt, so antwortet Schelling angesichts dieses undenklichen und vordenklichen, dieses unvordenklichen Wirklichen: »Das unendlich Existierende ist eben darum, weil es dieses ist, auch gegen das Denken und allen Zweifel sicher gestellt« (II, 3, 161).²⁵⁸

Auch die *Wirklichkeit des Denkenden* selbst geht seinem Denken voran. Wir sind *Herr unserer Gedanken*. Wir unterwerfen uns, sofern wir wirklich sind, nicht einem System des Denkens, nicht einem gedachten Sein. Was ich denke, ist Möglichkeit auch dadurch, daß ich es ergreifen oder fallen lassen kann. Was ich auch denke, in keinem Denken | und in keinem Gedachten bin ich selbst als Ganzes aufgehoben. Mein Denken ist vielmehr meiner Wirklichkeit unterworfen, es sei denn, daß diese Wirklichkeit nicht ich selbst bin, sondern eine Seite meines empirischen Daseins, die ihrerseits sich mit Recht vielmehr zu unterwerfen hat; oder sei es, daß ich überhaupt nicht ich selbst bin, meine Wirklichkeit preisgegeben habe und dann in der Tat einem Anderen, was es auch sei, ungewußt unterworfen bin. 61

Wenn die Wirklichkeit zwar *als gedachte* vor uns *zurückweicht*, aber doch als das allumfassend *Tragende* gegenwärtig ist, und wenn ihre Gegenwart in dem liegt, was durch kein Denken in Möglichkeit verwandelt werden kann, so hat *der philosophische Gedanke* nicht den Sinn, diese *Undenkbarkeit* des Eigentlichen aufzuheben, sondern *zu steigern*. Die Wucht des Wirklichen soll durch Denken, das scheitert, fühlbar werden.

Der spekulative Gedanke ist vor *Mißverständnis* zu schützen:

Mit dem Gedanken des Wirklichen, das nicht Möglichkeit wird, denke ich an das Wirkliche hinan. Wenn so mit der Kategorie der Möglichkeit zur Wirklichkeit trans-

zendierte wird, dann hören Möglichkeit und Wirklichkeit auf, Kategorien zu sein. Werden sie aber wieder die bestimmten Kategorien, also der Gedanke, statt mit ihm ins Undenkbare zu transzendieren, wie zu einem Wissen von der Wirklichkeit als dem Möglichkeitslosen, so entsteht ein Scheinwissen von der erkannten Notwendigkeit des Wirklichen. Dieses Entgleiten des transzendierenden Sinns in ein wissendes Haben tut sich kund in der Weise, wie wir den Gedanken innerlich erfahren (denn der leere, überhaupt zu keiner Erfahrung werdende Gedanke ist ohnehin nichtig):

Wir stehen beklommen vor der vermeintlich *erkannten* Wirklichkeit ohne Möglichkeit. Denn unsere Bewegung durch Möglichkeit ist der Atem unseres Daseins in der
62 | Zeit, ist Bedingung unserer Freiheit. Die brutale Faktizität, die unausweichliche Notwendigkeit, die Eindeutigkeit des Seienden, wenn sie als gewußte für absolute Wirklichkeit gehalten werden, überwältigen uns, daß wir ersticken.

Mit dem echten Transzendieren jedoch, in dem wir den Gedanken nicht in endliches Wissen zurückgleiten lassen, bleiben gerade die Möglichkeiten in aller Erscheinung, in allem für uns Denkbaren, und bleibt die Vieldeutigkeit des erscheinenden Faktischen unangetastet. Erst in der Bewegung unseres Zeitdaseins durch sie hindurch kommen wir zu der Ruhe, die nicht mehr die lähmende Beklommenheit vor dem möglichkeitslosen Faktischen, sondern die Betroffenheit von ewiger Wirklichkeit ist, die sich in der Unendlichkeit der Zeiterscheinung offenbart und die tiefe Befriedigung in dieser Betroffenheit ist.

Sowie ich denke, ist wieder Möglichkeit. Daher schafft einerseits das Denken in der Zeiterscheinung uns immer wieder den Raum des Möglichen, in dem unsere Freiheit und unsere Hoffnung bleibt; daher hört andererseits das Denken auf vor der Ewigkeit des Wirklichen ohne Möglichkeit, in der wir keine Freiheit mehr brauchen, sondern Ruhe finden.

Wir versuchen ein zweites Beispiel, die Wirklichkeit fühlbar zu machen: *Wirklichkeit erscheint uns als Geschichtlichkeit.*

Die ewige Wirklichkeit ist nicht als ein *zeitlos bestehendes* Anderes anzutreffen und nicht als ein *in der Zeit Bleibendes*. Vielmehr ist die Wirklichkeit *für uns* da als ein *Übergang*.²⁵⁹ Sie gewinnt Dasein, indem sie als Dasein alsbald auch wieder verlassen wird. Sie gewinnt nicht die Gestalt der Dauer, auch nicht die einer beständigen Ordnung, sondern die des Scheiterns.

Dieses Nichtbestehen und Übergangsein der Wirklichkeit als Erscheinung läßt sich vergegenwärtigen:

63 | 1. *Der Mensch* ist die Nichtigkeit eines Stäubchens im grenzenlosen Weltall – und er ist die Tiefe eines Wesens, das das All zu erkennen und als Erkanntes in sich zu schließen vermag. Er ist beides, zwischen beidem. Sein schwankendes Sein ist *nicht eine bestehende Wirklichkeit, die festzustellen wäre.*

2. Die *Geschichte* des Menschen hat keinen möglichen Endzustand, keine Dauer einer Vollendung, kein Ziel. Jederzeit ist *Vollendung* möglich, die zugleich *Ende* und *Untergang* ist. Die Größe des Menschen und sein Wesentliches stehen unter der Bedingung ihres Augenblicks. *Das Wirkliche öffnet sich nur dem Übergang* – und zwar nicht dem beliebigen Augenblick bloßen Geschehens, sondern dem erfüllten Augenblick, der unwiederholbar, unvertretbar Gegenwart der Wirklichkeit selbst im Verschwinden ist, entschieden für die Existenz, die darin steht, noch im Abglanz für den Betrachter, der im Verstehen an dieses Unverständliche reicht.

3. Die *Weltwirklichkeit* wird keine Ganzheit, mit der der Mensch identisch und dadurch eigentlich wirklich werden könnte. Als Welt ist die Wirklichkeit immer auch schon verloren. Die *Vollendungs Vorstellungen* des Ganzen zeigen nur eine täuschende *Harmonie*, sei diese als die abschließende Ordnung einer durchsichtigen Vernunft, oder als das Ganze eines Allebens, oder als der ständige Ausgleich der Gerechtigkeit im Kampfe, oder als Kreislauf, oder als der Ablauf eines Abfalls und der nunmehr notwendigen Wiederherstellung, oder wie immer gedacht. –

Zwischen dem Nichts und dem All, ständig nur Übergang, ohne Vollendbarkeit eines allumschließenden Ganzen, in jedem Fall ist der Mensch *wirklich* nur als *geschichtlich*. Die Wirklichkeit als Geschichtlichkeit ergreifen heißt nicht, sie als historisch wissen und dann nach diesem Wissen sich richten (etwa aus dem Wissen um den Ort des Zeitalters in einer Gesamtgeschichte die Aufgabe dieses Zeitalters und meine Aufgabe in ihm abzuleiten). Sondern es heißt | *eindringen in den Ursprung durch Identischwerden* mit *zeitlich konkreter erscheinender Wirklichkeit*, in der ich stehe. 64

Dafür gibt es *viele Formulierungen*, die mißverständlich werden als Anweisungen zum Verhalten, aber wahr bleiben als Hinweise auf die Weisen des geschichtlichen Innewerdens der Wirklichkeit: Dem Augenblick Genüge tun; der Aufgabe des Tages dienen; das Unvertretbare vollziehen; ganz gegenwärtig sein. Ferner: Die Tiefe der Gegenwart durch den Grund finden, der in der Vergangenheit gelegt ist, und durch den Raum des Möglichen, aus dem die Zukunft entgegenkommt: Erinnerung und Zukunftsvision werden Wirklichkeit der Gegenwart, nicht Fernen, in die wir aus der Gegenwart fliehen; sie steigern die Gegenwart zur ewigen Gegenwart. – Wirklichkeit ist nur gegenwärtig und als gegenwärtig geschichtlich, unwiederholbar.

Allein durch die Geschichtlichkeit werde ich des eigentlichen Seins der Transzendenz gewiß – nur durch Transzendenz wird das vergängliche Dasein geschichtliche Substanz.

Wir versuchen ein drittes Beispiel: Eigentliche Wirklichkeit ist für uns nur, wo sie *eine* ist.

Mit dem Hellwerden der Welt durch unser Erkennen der Wirklichkeiten geht jede *Einheit* zunächst *verloren*:

1. Aller Fortschritt des Erkennens zeigt nur um so entschiedener, daß *das Weltsein* für die Erkenntnis nur *in Sprüngen der Seinsweisen* sich öffnet. Zwischen dem anorganischen Naturgeschehen und dem Leben, zwischen Leben und Bewußtsein, zwischen Bewußtsein und Geist zeigt sich, je klarer die Erkenntnis wird, ein übergangsloser Abgrund – und doch bleibt über alle Sprünge hinweg das Zusammen, bleibt die Einheit als die wenn auch immer ferner rückende Voraussetzung und Aufgabe des Erkennens.

65 | 2. Die Welt im Ganzen ist für den Menschen *nicht als die Eine richtig einzurichten* im Sinne eines endgültigen Bestehens und Dauerns seines Daseins. Jede Verwirklichung seiner Welteinrichtung zeigt alsbald in sich eine Unmöglichkeit, den Keim des Verderbens dieser Gestalt und das unaufhaltsame Vorandrängen ins Unabsehbare – und doch drängen wir unaufhörlich auf die eine, zusammenschließende, sich genügende Einrichtung.

3. Wo der Mensch seines *Selbstseins* als Ursprung inne wird, wird sogleich die *Gebrochenheit* gegenwärtig, erstens durch die Unvollendbarkeit der Verwirklichung dieses Selbstseins in einem zur Einheit werdenden Dasein, zweitens durch die Vielfachheit der Wahrheit der sich begegnenden Existenzen. Und doch ist der wesentliche Zug der Existenz selbst, in Kommunikation auf das Eine stoßen zu wollen, das die Fernsten noch verbindet und dem Alle angehören.

Jede dieser Weisen des Zerrissenseins des Seins ist ein *Anspruch* an uns, *im Zerrissenen nicht schon die Wirklichkeit selbst* zu sehen. Der Antrieb unserer Vernunft zur Einheit läßt erst dort eigentliche Wirklichkeit gelten, wo sie nicht in der Zerstreutheit, nicht in diesen Vordergründen der Vielfachheit, sondern in der Einheit getroffen wird: der eine Gott, die eine Welt, das eine Ganze des Naturgeschehens, die eine Wahrheit, die Einheit der Wissenschaften, das geschichtlich Eine in der Welt, wo immer uns etwas wesentlich ist, sind Forderungen, ohne deren Erfüllung nicht bloß Chaos, sondern die Unwirklichkeit des Getrennten hervorzugehen scheint.

66 Die Einheit zu fassen, geraten wir jedoch ständig *in die Irre*. So neigen wir zu der Voraussetzung einer *verengten Wahrheit als einer* (und verabsolutieren damit die zwingende Gültigkeit richtiger Verstandeserkenntnis von endlichen Dingen in der Welt zur Wahrheit überhaupt); oder wir halten die *Welt als ein Ganzes* für auf einheitliche Weise erkennbar (und verabsolutieren ein relatives Ganze phy|sikalischer oder biologischer Erkenntnis zum Ganzen des Seins selbst); oder wir halten unmerklich an der Voraussetzung fest, nur *eine Weise des Menschseins* sei das wahre Ideal des Menschen (und verabsolutieren damit eine geschichtliche Gestalt).

Die Einheit ist in der Tat nicht als unmittelbare Gegebenheit, nicht als Wissensinhalt, nicht als Idee und nicht als Institution geradezu zu erfassen. Jeder Weg, des einen Seins als eines nur immanenten Seins gewiß zu werden, führt vielmehr auf Brüche, Sprünge, Unstimmigkeiten, Unvollendbarkeiten. Auch das entschiedenste Innenwerden unserer selbst erwächst zugleich mit dem Grundwissen, daß wir als mögliche Exis-

tenz nur mit anderer Existenz wir selbst werden: auch Existenz schließt sich nicht als eine in sich. *Einheit* ist, wenn sie ist, *nur in der Transzendenz*. Von da her wird sie in der Welt ergriffen; der eine Gott ist für uns fühlbar durch die unbedingte, ausschließende Einheit unserer Lebensverwirklichung. Einheit ist, im Transzendieren über alle immanente Einheit, die Wirklichkeit selbst. In der Transzendenz ist die wahre Einheit als die Angel aller sich verwandelnden Einheit in der Welt, ist die Einheit als Urbild aller uns sichtbaren, spiegelnden Einheit.

In jedem unserer drei Beispiele werden wir auf *ähnliche Erfahrungen* hingewiesen:

1. Die Wirklichkeit *weicht zurück*, bis sie erst in der Transzendenz *standhält*.

Nach jeder Fassung des Wirklichen in eine *bestimmte* Wißbarkeit war von neuem die Frage: was ist die *Wirklichkeit selbst*, und wie ist sie gegenwärtig? Ich verliere die Transzendenz, wenn ich sie *vorwegnehmend* in einem faßlichen Weltsein als solchem schon zu haben meine. Philosophierend widerstehen wir der Neigung, die Wirklichkeit im Sinnlich-Handgreiflichen zu fixieren, sie | in Gestalten anschauend zu besitzen, sie im spekulativen Gedanken rational verlässlich wissen zu wollen. Es ist immer das Gleiche: wenn man das Wirkliche gradezu ergreifen will, unmittelbar von ihm redet, es im Gedanken zu wissen meint – statt es im Transzendieren durch das Wirklichwerden der eigenen Existenz zu berühren –, gerade dann wenn man ihm durch kritische und geschickte Operationen ganz nahe zu sein glaubt, pflegt es sich zu versagen.

67

2. Der Weg des Philosophierens zur Wirklichkeit hin war in den Beispielen ein *Denken mit Kategorien über diese Kategorien hinaus*. Die Kategorien – wie Einheit, Möglichkeit usw. – sind die bestimmten Formen des Seienden für uns. Das Transzendieren über diese Kategorien ist wie ein Beschwören der Wirklichkeit. Denkend möchten wir dahin dringen, wo Denken mit der Wirklichkeit identisch wird, aber dabei geschieht uns der Stoß, daß das Denken vor der Wirklichkeit abprallt. Denken, durch die Erfahrung des Stoßes über sich selbst transzendierend, kann jedoch auf eine unersetzliche Weise indirekt die Wirklichkeit dem Denkenden gegenwärtig machen.

3. Es ist eine Grunderfahrung, daß das Wirkliche nicht einfach »ist«. In der Weise, wie es uns erscheint, ist *etwas nicht in Ordnung*, sofern wir messen an der Faßlichkeit für uns, an Vollendung, Richtigkeit, Dauer. Es ist, als ob wir aus der Wirklichkeit gefallen seien und durch Wahrheit zur Wirklichkeit erst zurückkehrten.

Daher ist jede zeitliche Erscheinung der Wirklichkeit auch unangemessen. Was auch immer ist, es muß anders werden.²⁶⁰

Und daher ist das unmittelbar Faßliche des immanenten Seins erst in seiner *Transparenz* Erscheinung der Wirklichkeit.

Wird daher – im Mißverstehen unserer drei Beispiele – der spekulative Gedanke, statt durch ihn zu transzendieren, aufgefaßt, als ob mit ihm durch eine *verendlichende*

68 | *Rationalisierung* das *Wirkliche* selbst gewußt sei, so ist auch er *verkehrt* in ein transparenzloses Weltsein eines rationalen Inhalts:

Das *Brutale des Faktums* ist nicht das möglichkeitslose Wirklichsein. Irgendeinem Weltsein die Möglichkeit zu nehmen und es dann als diese wißbare Wirklichkeit absolut zu setzen, läßt die Transzendenz verschwinden, die Freiheit erlahmen, über die Wirklichkeit täuschen.

Die *Objektivität des Besonderen in seiner historisch-individuellen Sichtbarkeit* ist nicht die Existenz in ihrer Geschichtlichkeit. Die Geschichtlichkeit als diese Besonderheit in der historischen Mannigfaltigkeit des Daseienden für die absolute Wirklichkeit zu halten, läßt die Transzendenz verschwinden im bloßen Eigenwillen.

Die *Einheit* in einer für uns denkbaren – sei es numerischen, sei es logischen – Gestalt ist nicht die Einheit der unbedingten Wirklichkeit. Eine objektive Einheit in der Welt, als solche gewußt, objektiviert und gefordert, ist nicht mehr die transzendente Einheit, sondern ein Verengtes, Abgesondertes, Mechanisches oder Systematisches.

Und doch ist Transzendenz nur da, wo die Möglichkeit aufhört, ist sie in der Zeit nicht ohne die Geschichtlichkeit, und ist sie nicht ohne die Einheit.

4. Wirklichkeit und Erfahrung der Wirklichkeit sind gar nicht selbstverständlich. Jeden Augenblick scheint zwar die Gegenwart des Wirklichen möglich, zumeist aber ist die Wirklichkeit wie verschwunden. Meinungen, Vorstellungen, Gewohnheiten und das vitale Daseinsgefühl sind die unverläßlichen Träger einer Scheinwirklichkeit.

Daher ist der *Stoß an die Wirklichkeit* stets wie ein *Durchbruch durch den Schein*, eine neue, die eigentliche uns tragende Erfahrung.

69 Diese Erfahrung des Wirklichen gewinne ich nur, indem ich *zu mir selbst* komme. Transzendenz, im Sinne erfahrbaren Weltseins unhörbar, spricht vernehmlich nur | für Existenz. Meine eigene Wirklichkeit ist in der Weise, *wie* ich Wirklichkeit, und *was* ich als Wirklichkeit weiß. Die Weise, wie wir das möglichkeitslose Wirkliche berühren, wie wir es in unserer Geschichtlichkeit und durch sie als Einheit ergreifen, das macht unsere Wirklichkeitsnähe aus.

Durch die Verwirklichung der Existenz, nach deren Tiefe, Kraft und Umfang, gibt es gleichsam Grade der Gegenwärtigkeit und damit der Wirklichkeit, der Nähe und Ferne zur Transzendenz.

5. In jedem *Ungenügen*, d.h. überall, wo nicht die Wirklichkeit in ihrer Tiefe gegenwärtig ist, erwächst unser *Antrieb: Ruhe* gewinnt der Mensch nur im Sein, das die Wirklichkeit selbst ist.

Es ist schon eine verwundernde Befriedigung allein darin, *daß etwas ist*.

Dann aber kommt es darauf an, *was* ist. Nicht in der leeren Ruhe der Unbetroffenheit vom Sosein ist Wirklichkeit fühlbar, sondern erst in der Betroffenheit vom Sosein des Wirklichen überwindenden – d.h. in der erworbenen, erfüllten – Ruhe.

Ist allein in der Wirklichkeit Ruhe, so ist doch in der Zeit für mich diese Wirklichkeit immer nur durch die Sprache der Endlichkeit hörbar. Es ist ein Grundzug meiner eigenen Wirklichkeit, in welcher Gestalt ich an die Wirklichkeit denke in der äußersten Not, an der Grenze. Das tiefste Genügen kann zwar allein in der Wirklichkeit sein, die die *Wirklichkeit selbst*, unendlich und vollendet ist, aus der und in der alles ist, was wir sind und was für uns ist; aber immer *nur auf dem Wege der Erscheinung* in geschichtlicher Konkretion werden wir dieser Wirklichkeit inne.

Alle Erfahrungen, die wir erörterten, treffen zusammen: im existentiellen Denken erfolgen die *philosophischen Grundentscheidungen* durch die Weisen, *wie ich Wirklichkeit ergreife*:

| 1. Es ist die erste Entscheidung des philosophischen Glaubens, ob eine *Vollendung der Welt in sich* als möglich gedacht wird, oder ob Transzendenz das Denken führt. 70

Die Forderung reiner Immanenz gründet sich auf die Behauptung, alles Transzendente sei Täuschung, sei Illusion der Untätigen, sei ein Imaginäres, in das vor der Härte der Wirklichkeit geflohen wird.

Immanenz zwingt sich als das Sein selbst auf, weil sie allein wißbar ist. Allein Immanenz kann Gewußtsein werden –, wie alles Gewußte nur Immanentes trifft.

Jedoch die Immanenz erweist sich als brüchig durch die Spaltungen, Zerrissenheiten, den Mangel an Einheit, das Vielfache in der Erscheinung, das Unvollendbare.

Bloße Immanenz ist trotz aller augenblicklichen Kraft, trotz aller augenblicklichen Helligkeit des Wissens von transparenzloser Flachheit, ohne die Unbedingtheit der Treue, ohne die Kontinuität des Wachsens im liebenden Kampf, ohne Gegenwart eigentlicher Wirklichkeit. Sie bleibt in der Hoffnungslosigkeit des im Nichts endenden, sich nur verschleiernenden Daseinskampfes. Auch der Liebe, die nur immanent bleibt, fehlt die Kraft der Flügel, die im Aufschwung alles Liebenswerte nur um so tiefer, um so heller lieben läßt, als ob nun erst alles Sein offenbar würde – sie wird zur Leidenschaft, die verengt.

Was transzendenzlos bleibt, wirkt wie verloren; es läuft bloß ab und ist sich seiner selbst entweder unbewußt oder als eines Nichtigen bewußt. Im Augenblick, wo ich das Sein im Gewußtsein aufgehen lasse, ist mir die Transzendenz verschwunden, und bin ich selbst mir verdunkelt.

Es geschieht daher der Sprung unseres Seinsbewußtseins in dem Augenblick, wo wir ursprünglich mit unserem Wesen erfahren: daß Transzendenz für uns *die Wirklichkeit ist im Bruch allen Daseins*.

Transzendenz ist dem Philosophieren, obgleich verborgen, doch gegenwärtig als die Wirklichkeit. Aber was | sie zu sagen scheint, bleibt zweideutig; ich muß es daraufhin wagen aus einer Verantwortung, die durch keine direkte Aussage der Gottheit aufgehoben wird. Transzendenz ist die Macht, durch die ich ich selbst bin: ich bin grade, 71

wo ich eigentlich frei bin, durch sie. Ihre entschiedenste *Sprache* ist die durch meine Freiheit selbst.

2. Dann ist die zweite Entscheidung, ob Transzendenz mich zur *Weltverneinung* aus der Welt hinaus führt, oder ob Transzendenz fordert, mich nur *in der Welt* zu verwirklichen. Der philosophische Glaube bindet sich an die Welt als Bedingung allen Seins für ihn (so daß in der Tat eine reine Immanenzlehre die der Philosophie jederzeit nahe Gefahr ihrer Entleerung ist). Er fordert, ganz bei der Sache in der Welt zu sein, nichts wichtiger zu finden, als hier mit allen Kräften das jeweils Sinnvolle zu tun (um darin und aus der entspringenden Wirklichkeit die immer noch vieldeutige Sprache der Transzendenz zu vernehmen) und zugleich die verschwindende Nichtigkeit des Ganzen vor der Transzendenz nie zu vergessen. Er fordert mit dem Wissen um Endlichkeit die Geschichtlichkeit als einzige Verwirklichungsweise. Er fordert die hochgemute Haltung, die den Tod nicht »will«, aber in sich aufnimmt als ganz in die Gegenwart zwingende Macht. Wenn Philosophieren heißt: sterben lernen,²⁶¹ so nicht dadurch, daß ich mit dem Gedanken an den Tod durch die Angst die Gegenwart verliere, sondern dadurch, daß ich die Gegenwart steigere durch nicht nachlassende tätige Erfüllung am Maßstab der Transzendenz.

Daher ist für uns Transzendenz nichts, sofern alles, was für uns ist, in Gestalt des Daseins ist.

Und daher ist Transzendenz für uns alles, sofern, was für uns im Dasein eigentliches Sein ist, dies nur ist in bezug auf Transzendenz oder als Chiffre der Transzendenz.

72 Die Vergewisserung der Wirklichkeit ist in solchem Philosophieren durch Gedanken ausgesprochen, aber | noch nicht vollzogen. Philosophie erscheint als ein unwirksames und enttäuschendes Denken: nirgends gibt sie »die« Wirklichkeit. Denn sie setzt voraus, daß der denkende Mensch durch Philosophieren zur Klarheit und verlässlichen Kontinuität steigern will, was er *schon mitbringt* und *sein kann*, nicht daß er etwas erhalten will, das er auf keine Weise kannte und von sich aus nicht sein konnte. Die Rückkehr zur Wirklichkeit ist im letzten Schritt *von jedem Menschen* in nicht vorwegzunehmender Weise *selbst* zu tun. Philosophisch ist nur der *Weg* zu zeigen, sich durch Wahrheit der Wirklichkeit zu nähern, das Sein zu ergreifen, das immer gegenwärtig und doch nie allgemein offenbar ist.

Ganz andere Hoffnung erweckt die *Religion*.²⁶² Die alles tragende Wirklichkeit wird erfahren in der Religion als das Gewisse, autoritativ Garantierte, auf eine von allem Philosophieren wesensverschiedene Weise Geglaubte. Die Wirklichkeit hat gesprochen, und sie ist ergriffen im *Mythus* und in der *Offenbarung*.

Philosophie kann nicht den *Mythus* hervorbringen. Denn in ihm ist, wenn er da ist, die Wirklichkeit selbst; Philosophie kann nur in Mythen spielen und indirekt vergewissern. Philosophie kann nicht *Offenbarung* ersetzen. Denn in der Offenbarung

spricht, wenn sie ist, das Wirkliche selbst; das Philosophieren kann nur schweigen, sofern hier Wirklichkeit ist – aber es wird sogleich denken, sofern hier Sätze, Behauptungen, sinnliche Phänomene, Forderungen in der Welt auftreten.

Wir *charakterisieren die Religion*, wie sie aussieht, wenn man sie von der Philosophie her, also von außen, erblickt. Obgleich diese Aspekte der Religion unausweichlich entstehen, ist der Vorbehalt zu machen, daß sie ungenügend bleiben, ja vielleicht an der Wirklichkeit des Glaubens der Religion vorbeisehen. Wir wählen aus solcher Charakteristik wenige Züge aus. Die drei erörterten Beispiele | philosophischen Transzendierens zur Wirklichkeit sollen als Leitfaden dienen.

73

1. Wo *Wirklichkeit ohne Möglichkeit* sie selbst ist, muß sie, wenn sie für uns ist, *Sprache* gewinnen und ansprechbar werden. Sofern Sprache aber ein Denken und ihr Inhalt ein Gedachtes ist, würde sie das Wirkliche sogleich wieder als ein Mögliches denken, das unter anderem Möglichen erst wirklich wurde.

Die *Form der Sprache*, in der das fraglose Sosein des Wirklichen aussprechbar wird, muß die Gestalt eines Denkens sein, das zugleich aufhört zu denken.

Eine solche Form ist etwa *Mythus* und *Märchen*: es wird eine Geschichte erzählt, und zwar nicht pragmatisch (d.h. in ausreichendem Kausal- und Motivzusammenhang, durch den das Geschehene begreiflich und damit zu einem gemacht wird, das auch anders hätte sein können),²⁶³ sondern als fragloses Ereignis, bei dessen Erzählung nur die Wirklichkeit des »so ist es«, »so geschah es« fühlbar ist, ohne daß die Frage nach anderer Möglichkeit im Verwundern aufkäme. Die Wirklichkeit wird als unverständlich selbstverständlich einfach hingenommen. Ein Anschauliches ohne Begriff und ohne Allgemeinheit eines Gedachten ist hier die Gestalt, in der das Ganze des Wirklichseins gefühlt wird. Mythus und Märchen können daher gerade dann, wenn sie nichts erklären, wenn sie, gemessen an rationaler Konsequenz Kausalität Zweck, am sinnlosesten sind, von größter Tiefe und unendlicher Deutbarkeit sein.

Mythus und Märchen ist aber nur eine Form der Sprache der Wirklichkeit. Allgemein gilt: *Was nur als Geschichte erzählt* werden kann, das ist die Wirklichkeit: z.B. daß überhaupt etwas ist und nicht nichts ist; – das Sosein der wirklichen Welt; – die Urphänomene als Erscheinung dieser Wirklichkeit.²⁶⁴

Erst die *Sprache der Phantasie* – so scheint es – trifft die Wirklichkeit, welche sich jeder Erforschbarkeit entzieht.

| Erst im *Hören des Seins als Chiffre* ist das Vernehmen der fraglosen²⁶⁵ Wirklichkeit; im Hören ist es wie eine Verwandlung: nicht nur in die Transparenz, sondern in die grundlose Notwendigkeit, die nicht mehr der Gegensatz der Möglichkeit ist.

74

Die Sprache der transzendenten Wirklichkeit ist eine Gegenständlichkeit unvergleichlichen und unableitbaren Ursprungs:

Es ist die Sprache der *Chiffren* für die Philosophie. Es ist die Gegenwart der wirklichen Transzendenz in *Mythus* und *Offenbarung* für Religion.

Dies Grundfaktum in seinem Ursprung zu würdigen, hindert uns die gewohnte Alternative, welche nur entweder ein *unwirkliches Symbol* der Phantasie oder *sinnlich-leibhaftige Wirklichkeit* kennt.

In der Tat gibt es beides:

Einerseits die *Realisierung* zur Sinnlichkeit selbst, wie etwa im auferstandenen Christus, der durch verschlossene Türen plötzlich vor den Jüngern steht, und in dessen Wunden der bis dahin ungläubige Thomas seine Finger legt²⁶⁶ – andererseits das *Verblasensein* im ästhetischen Symbol, das unverbindlich den Reiz ausübt ohne reale Gegenwart, aber in immer anderen Gestalten sich dem Genusse darbietet aus der grenzenlosen Fülle historischer Überlieferung.

Aber beidem gegenüber, vielmehr vor beidem gibt es das Ursprüngliche: Die Wirklichkeit ist nicht auf anderem Wege als dem der *glaubenden Wahrnehmung*, der glaubenden Erfahrung zu ergreifen. Sie ist gegenwärtig, aber nur wenn das Selbstsein durch eigene Wirklichkeit sie wahrnehmen kann.²⁶⁷

Psychologisch handelt es sich um Vorstellungen, mit denen der Glaube die Wirklichkeit trifft. Halte ich mich an diese Vorstellungen und meine ich in ihrer Vergegenwärtigung schon den Glaubensinhalt zu gewinnen, so irre ich: es entgeht mir die Wirklichkeit selbst, die im Glauben anwesend ist. Denn dem Glauben kommt es nicht auf | die Vorstellung, sondern auf die Wirklichkeit des Geglaubten an. Wie die Wirklichkeit der Welt durch die Sinne, so ist die der Transzendenz durch den Glauben – den philosophischen oder den religiösen – zugänglich, jedesmal als das Andere. Ein irrender Idealismus verwandelt die Welt der Sinne ebenso wie die des Glaubens in Schein, macht sie zu Schöpfungen des Bewußtseins. Aber Philosophie steht vor der Wirklichkeit.

Wo transzendente Wirklichkeit gegenwärtig ist, wird sie daher von keiner Aufklärung zerstört. Die klarste Erforschung der Sinnenwelt kann die echte Wahrnehmbarkeit der Transzendenz nur steigern, wenn sie die abergläubischen Fixierungen und Verwechslungen zerstört.

In der *Religion* ist nun, soweit man vom Philosophieren zu sehen vermag, die charakteristische Neigung, das Transzendente als sinnliche Partikularität – nämlich als das spezifisch Heilige – in der Welt anzutreffen. Für Philosophie dagegen kann in jeder Gestalt der Sinnlichkeit und empirischen Wirklichkeit die Wahrnehmung der Transzendenz geschehen aus dem Ursprung der geschichtlich vielfachen Freiheit als der Stätte dieser Wahrnehmungsfähigkeit. Grundsätzlich kann alles heilig werden und ist nichts – allgemeingültig und für alle – ausschließend heilig. Das reale Symbol der Chiffre scheint sich – mit anderen Worten – in der Religion zur sinnlichen Realität des Übersinnlichen zu verendlichen – wie es sich in der ästhetischen Anschauung zur Nichtigkeit bloßen Bedeutens entleert. Die verworfene Alternative tritt unwillkürlich wieder auf, wenn von der Philosophie her die religiösen Inhalte in ihrer kulturellen, dogmatischen, institutionellen Gestalt erblickt werden. Der Philosophierende

vermag den Symbolen seiner Religion vielleicht mit einer außerordentlichen Innigkeit verbunden zu sein. Er verwehrt jede Verletzung. Die Symbole können auf unersetzliche Weise zu ihm sprechen und ihm als Zeichen einer Wirklichkeit um so ungründlicher werden, je mehr er sie | deuten möchte. Aber diese Symbole können ihm nicht die Ausschließlichkeit des spezifisch Heiligen bewahren. Sie bleiben ihm wirklich Symbole nur dadurch, daß sie unendlich, d.h. in keine Dogmatik und kein zweckhaftes Tun einschließbar sind.

76

Die Chiffre ist *für Philosophie* die Gestalt der transzendenten Wirklichkeit in der Welt, in der alles Chiffre sein kann und nichts für den Verstand zwingend Chiffre ist. Die Chiffre kann nicht durch anderes gedeutet werden. Aber sie hört auf Chiffre zu sein, und wird eine empirische Wirklichkeit, wenn sie als eine Handgreiflichkeit des in der Welt sich abschließenden Heiligen gesondert wahrgenommen werden will.

2. Philosophisch kann Transzendenz jederzeit *geschichtlich* ursprünglich begriffen werden und wird nur geschichtlich gegenwärtig. Das bedeutet aber, daß ihre *objektive* Erscheinung nicht Geltung und Wahrheit *für alle* Menschen zu werden vermag. Für den Offenbarungsglauben der Religion dagegen ist die Transzendenz in der historischen Einmaligkeit beschlossen, die als diese eine, objektiv für alle, ausschließend gültig und die Bedingung der Seligkeit für jedes Wesen ist.

Das ist – von der Philosophie her gesehen – eine *Verwandlung der Geschichtlichkeit selbst*. Nachdem es die Tiefe des Offenbarungsglaubens war, den unüberschreitbaren Grund des existentiellen Glaubens in der Geschichtlichkeit zu ergreifen, kann diese Verwandlung dazu führen, die existentielle Geschichtlichkeit selbst zu verlieren. Denn diese muß sich ihrem unmittelbaren transzendenten Ursprung versagen, wenn ich, statt in meiner faktischen Geschichtlichkeit zu existieren, diese versinken lasse in der einen einzigen, universalen. Indem ich glaube an die absolute Wirklichkeit einer an sich auch nur besonderen Geschichtlichkeit, die alle Geschichtlichkeit in sich aufsaugen soll, breche ich die mögliche Kommunikation zu | anderer Geschichtlichkeit ab, um sie als Material in die eigene hineinzuzwingen.

77

Was jedem vergönnt ist als seine Geschichtlichkeit, als seine Erinnerung, als sein Eines, was ihm an der Grenze vor Augen steht, das ist zwar in unlösbarem Zusammenhang mit einer gemeinschaftlichen Überlieferung, die um so tiefer, erweckender und konzentrierender wird, je mehr sie eine auf alle menschlichen Möglichkeiten und Wirklichkeiten erweiterte Geschichtlichkeit in ihrer Vieldeutigkeit und unablässigen Beweglichkeit übernimmt in die eigene Erinnerung. Aber diese gemeinschaftliche Überlieferung darf – philosophisch gesehen – sich nicht zur einen, absoluten Weltgeschichtlichkeit für alle verabsolutieren: erstens weil andere Geschichtlichkeit aus ihrem Ursprung ihr Recht hat und geistig nicht vernichtet werden, sondern mitsprechen soll in dem zeitlich nicht aufgehörenden Prozeß des Fragens und Infragegestellt-werdens; zweitens weil die unersetzbare Geschichtlichkeit des Einzelnen nicht die

Unmittelbarkeit und Eigenständigkeit ihres transzendenten Ursprungs auslöschen lassen soll durch Subsumtion unter das Allgemeine einer einzigen Weltgeschichtlichkeit.

Es ist die Verwandlung der Existenz, die in Freiheit und Offenheit für jeden Ursprung, ungeschlossen und ins Unabsehbare geschichtlich sich verwirklicht, zur Existenz, die sich schließt in die bestimmte, alle anderen Ursprünge verleugnende, alle Menschen und alle Zukunft bindende Erfüllung. Der Philosophie scheint hier die Vernunft preisgegeben.

3. Auch das Eine sieht in der Religion – von der Philosophie her – verwandelt aus. Es ist zur sichtbaren, objektiven Einheit in der Welt geworden. Ich ergreife im Offenbarungsglauben das Eine als die Einheit, die in dieser geschichtlichen Gestalt das Eine für alle ist, das trotz Geschichtlichkeit in seiner geschichtlichen Objektivität allgemeingültig wird. Ich glaube diese Einheit in der überlieferten Institution der Kirche als der umgreifenden sinn|lichen Sichtbarkeit. Ich gehöre nicht mehr geschichtlich *meiner* Kirche, sondern absolut *der* Kirche an, die die allgemeine, allein wahre ist. Dann ist die Gegenwärtigkeit nicht mehr die Erscheinung einer geschichtlichen Existenz unter anderen, sondern das ganze Allumschließende. Folgende Konsequenzen zeigen den Charakter dieser Einheit.

Die Autorität ist nicht mehr in geschichtlichem Kampf, sondern, weil eine, auch absolut und fixiert; –

ich glaube einem Buche aus der Vergangenheit nicht, wie ich den großen Gehalten der anderen Bücher Glauben schenke, sondern ich glaube ihm als einem einzigen Buche, durch das Gott sich direkt offenbart hat und zwar glaube ich dieses, weil die gegenwärtige Kirche als sichtbare Garantie es für das einzige heilige Buch erklärt und diesen Glauben fordert; –

ich muß alle anderen Weisen geschichtlichen Glaubens für unwahr halten, für wahr nur, sofern zerstreute Keime und Teile des Wahren in ihnen leben,²⁶⁸ die aber erst eigentlich klar und wahr in der einen Kirche geworden sind; –

es gibt für mich und für jeden anderen Menschen kein Heil außer der einen wahren Kirche;²⁶⁹

die Einheit ist nicht mehr im Bruch, sondern leibhaftig, vollendet da; sie ist zu finden in dieser Gestalt der einen sichtbaren heiligen Kirche in der absoluten Befriedigung durch Teilnahme an ihr.

Bei solcher Charakterisierung der Religion in ihrem Unterschied von Philosophie – auch wenn diese Charakterisierung nicht beschränkt auf wenige Züge, sondern vollständig entwickelt wäre – und angesichts der ungeheuren historischen Wirklichkeit der Religion drängen sich *Fragen* auf, die den Sinn und die Kraft des Philosophierens in Zweifel ziehen wegen seiner Wirklichkeitsferne:

| Die erste Frage:

79

Religion ist bezeugt durch Heldentum des Leidens und des Handelns, durch Schöpfungen der Kunst und Dichtung, durch ein außerordentliches, als Theologie niedergelegtes Denken. Die Wirklichkeit der Transzendenz ist durch die Wirklichkeit dieses Glaubens an sie vermöge der Schöpfungen dieses Glaubens unvergleichlich nahe gebracht.

Kann ich im Philosophieren so entschieden bei der Wirklichkeit sein wie in der Religion?

Hat Philosophieren von sich aus diese Wirklichkeit, aus der zu leben möglich ist, und die in jeder Lage standhält wie religiöse Wirklichkeit?

Die *Antwort* ist: Die Wirklichkeit der Religion ist durch Philosophie nicht zu erreichen. Sie ist anders – vielleicht mehr – als Philosophie vergegenwärtigen, begreifen kann. Ihrer Positivität hat die Philosophie keine gleiche zur Seite zu setzen. Trotzdem ist das Philosophieren *nicht ohne Positivität*, und zwar eine solche, deren Grundcharakter ihm in der Religion, wenn nicht verloren zu gehen, so doch bedroht scheint.

Der *philosophische Glaube* ist die Substanz eines persönlichen Lebens; er ist die Wirklichkeit des Philosophierenden in seinem geschichtlichen Grunde, in dem er sich geschenkt wird.

Im Philosophieren erfahre ich die Wirklichkeit der Transzendenz, ohne Vermittlung, durch mich selbst als das, was nicht ich selbst bin.

Der philosophische Glaube – keiner Institution fähig und vielleicht in jeder Institution möglich – spricht sich aus und lebt in der Mitteilung des philosophischen Geistesreiches, – in diesem verstehenden und verwandelnden Zueinandersprechen der Denker –, in dieser nirgend endgültig faßbaren, trotz Feindseligkeit und Wesensverschiedenheit alle verbindenden Erscheinung der einen philosophia perennis, an der alle teilhaben und die niemand zu eigen besitzt.

| Der philosophische Glaube ist der unerläßliche Ursprung allen echten Philosophierens. Aus ihm erfolgt die Bewegung des eigenen Lebens in der Welt, um die Erscheinungen der Wirklichkeit zu erfahren und zu erforschen und um dadurch um so heller die Wirklichkeit der Transzendenz zu erreichen. Ursprung, Bewegung und Ziel verwirklichen sich doch nur jeweils in geschichtlicher, unwiederholbarer Gestalt.

80

Der philosophische Glaube, in dem die Wirklichkeit ergriffen wird, ist, weil undogmatisch, keines Bekenntnisses fähig. Der Gedanke ist ihm der Übergang aus dem dunklen Ursprung in die Wirklichkeit; er ist daher als bloßer Gedanke ohne Wert, sinnvoll nur durch seine erhellende, seine ermöglichende Wirkung, durch seinen Charakter als inneres Handeln, durch seine beschwörende Kraft.

Die zweite Frage:

Die Charakteristik der religiösen Wirklichkeit, die wir versuchten, ist vom Philosophieren her gesehen, nicht aus der religiösen Wirklichkeit selbst gesprochen. Hat sie nicht von vornherein die Haltung einer *verwerfenden* Deutung, von vornherein den

Verdacht, daß es im Grunde der Religion nicht recht zugehe und nicht wahr sei? Ist sie nicht schon *Kampf gegen Religion*?

Dazu ist zu *antworten*: Es ist unausweichlich, daß, wenn von der Philosophie her über Religion gesprochen wird – und nicht anders, wenn von der Religion her über Philosophie gesprochen wird –, die Charakteristik dem Getroffenen unangemessen erscheinen muß. Philosophie und Religion werden nur verstanden von dem, der, sei es durch den philosophischen oder sei es durch den religiösen Glauben, er selbst ist. Es wäre wohl auch ein Irrtum zu meinen, der Mensch, der vom einen Glauben zum anderen gehe, müsse nunmehr beide verstehen, weil er doch beide wirklich erfahren habe. Es ist zu vermuten, daß ein zum religiösen Glauben Gekommener, der vorher | Philosoph war, niemals beim eigentlichen Philosophieren war, – wie es aber dem Philosophierenden geht, der vom religiösen Glauben her kommt, das ist vielleicht die Spannung dieses Glaubens selbst.²⁷⁰

Die Folge dieser Einsicht ist, daß von der Philosophie her eine Haltung entwickelt wird, die, gemessen an dem Gedanken einer einzigen allgemeingültigen Wahrheit, einen paradoxen Charakter hat:

a) Philosophie muß sich auseinandersetzen mit dem Anspruch der *Wahrheit*, die *nicht Philosophie* ist. Sie läßt sich angehen von dem, was sie selbst nie werden kann, und ohne das sie doch nicht wäre, was sie ist. Es ist für das lebendige Philosophieren eine Grundfrage, deren endgültige Antwort ausbleibt: wie es zur religiösen Wirklichkeit steht, zu der Wirklichkeit, die in der Religion ergriffen wird, und zu der Wirklichkeit der Menschen, die religiös glauben.

b) Zwischen Philosophie und Religion findet ein *Kampf* statt. Sofern dieser nicht um Dasein in der Welt, sondern um Wahrheit geht, also nicht durch Gewalt, sondern geistig mit Gründen, Tatsachen, Fragen stattfindet, muß für ihn folgende Regel gelten: Wenn Philosophie und Religion einander entgegengesetzt werden, muß man beide auf gleichem Niveau, darf nicht die eine in höher, die andere in abgeglittener Gestalt ins Auge fassen.

Eine *Philosophie*, deren Träger glaubenslos, weil existenzlos ist und in leeres Denken und unwirkliche Behauptungen verfällt, in die bloße Immanenz abgeleitet, in einem Gewußten als dem Absoluten sich verfängt, ist so wenig noch Philosophie, wie eine *Religion*, die in der geistlosen Sinnlichkeit eines vermeintlich Übersinnlichen sich festsetzt, noch Religion ist. Dann ist der Kampf gegen die Öde der Philosophie, gegen ihre zersetzende Wirkung, ihren unernten Charakter ebenso berechtigt wie der Kampf | gegen den Aberglauben der Religion, ihre | fanatisierende und zerstörende Wirkung, gegen die Existenzlosigkeit der sie tragenden Menschen.

Anders aber als Religionsfeindschaft ist die Religionsfremdheit der Philosophie. Das philosophische Denken läßt einen Ursprung fühlbar werden, der in der religiösen Gestalt nicht sein Genüge findet. Dieser Ursprung erfährt eine Erfüllung durch Wirk-

lichkeit, die nicht von der Philosophie gegeben, deren Vernehmbarkeit aber von ihr erweckt wird. Diese Wirklichkeit kommt so unbegriffen entgegen wie die religiöse Wirklichkeit. Sie ist im philosophierenden Menschen und seiner Welt das, was alles trägt.

Aus ihrer Religionsfremdheit kann Philosophie die Religion, wo sie ihrem eigenen Ursprung treu bleibt, *nicht als Unwahrheit bekämpfen*: sie wird vom Philosophieren im Nichtverstehen und in bleibender Bereitschaft und im fragenden Verstehenwollen als Wahrheit anerkannt. Durch sie immer von neuem in Betroffenheit zu geraten, gehört zum Leben der Philosophie selbst. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion ist ein Kampf, der seinem Wesen nach von der Philosophie her vor dem unbegriffenen Entscheidenden aufhört zu kämpfen. Der Philosophierende will das Dasein der kirchlichen Religion als die einzige Gestalt der substantiellen Überlieferung, an die auch die Überlieferung der Philosophie gebunden ist. Er möchte mit der Philosophie in die Spannung der religiösen Wirklichkeit aufgenommen sein, aber nicht als Unterbau sondern als der Pol, ohne den ihm auch die Religion zu versinken scheint.

Denn wo aus der Religion allgemeine Behauptungen und Forderungen aufgestellt werden, die Gültigkeit in der Welt für alle beanspruchen, da ist das gemeinsame Medium von Frage und Prüfung betreten, findet Kampf statt, der nicht aufhört.

c) Dabei macht Philosophie die Voraussetzung, daß ihr die Religion scheinbar gefährdendes Denken in der | Tat nicht Gefahr für eine wahre Religion sein kann. Was sich vor dem Denken nicht bewährt, kann nicht echt sein, auch nicht, was sich weigert zu hören und befragt zu werden. Das unerbittliche Denken wird das, was wirklichen Ursprung hat, nur um so reiner und heller erstehen lassen. Abgeglittene Religion aber wird mit Recht der Gefahr des Angriffs ausgesetzt.

83

Die dritte Frage:

Die Geschichte der letzten Jahrhunderte scheint eine eindringliche Lehre zu geben: Der Verlust der Religion verwandelt alles. Es erlischt die Autorität wie die Ausnahme. Es scheint alles in Zweifel zu stehen und brüchig zu werden. Es gibt keine Unbedingtheit mehr, wenn der Schluß gezogen wird: nichts ist wahr, alles ist erlaubt.²⁷¹ Es erwächst mit der Ratlosigkeit, die keinen Boden mehr finden kann, zugleich der Fanatismus, der sich in eine Enge verschließt und nicht mehr denken will. Mit der Religion als der Gegenwart der Transzendenz verschwindet die eigentliche Wirklichkeit. Die Religion ist kraftlos geworden. Sie ist wie eine noch glänzend aussehende, aber innen schon zerfallene Figur: ein Stoß und sie stürzt widerstandslos, aber – wie durch einen Zauber – zugleich mit dem, der stößt, in Staub zusammen.

Alle Mächte, welche die Religion gefährden, gelten dann als ruinös für den Menschen überhaupt. Unter diesem Aspekt erscheinen auch Philosophie und Wissenschaften. In den neueren Zeiten ist mit der Popularisierung der Philosophie eine Summe leerer Aufklärungsgedanken in einer Verstandesdogmatik allgemeiner Besitz gewor-

den, mit der Teilnahme aller an den Wissenschaften verbreitete sich ein Aberglaube an unverständene Wissenschaftsinhalte.

84 In den gleichen Zeiten geschah ein Bewußtseinsverlust des Menschen, insbesondere ein unaufhaltsames Versinken sogar der Verstehensmöglichkeit für menschliche Gehalte, Schicksale, Aufschwünge, die noch bis zum 19. Jahrhundert in Dichtungen ihre Sprache und in leben|den Menschen ihre Wirklichkeit hatten. Wenn Homer, Sophokles, Dante, Shakespeare, Goethe den Menschen immer weniger angehen, so ist wohl die Anklage: daran haben Wissenschaft und Philosophie schuld. Sie hätten den Menschen gelehrt, durch äußerliche Gedanken an allem zu zweifeln, und sie hätten durch ihren Rationalismus in der Folge die Tiefe verschüttet; alles, was ist, ist nichts weiter als das, was seine natürliche Erkennbarkeit von ihm zeigt, d.h. zuletzt eine platte Tatsächlichkeit.

Die Frage ist: ist nicht die Philosophie als eine ruinöse und zersetzende Denkweise zu verwerfen?

Darauf ist zu *antworten:* Solche allgemeinen, anklagenden Behauptungen über ursächliche Zusammenhänge sind fragwürdig. Sie suggerieren, aber halten nicht stand. Man ist dieser pessimistischen oder optimistischen Universalbeurteilungen der Weltgeschichte und der Zukunft überdrüssig. Man will zwar Möglichkeiten wissen und das Unübersehbare spüren; dann aber will man *zuerst* gegenwärtig tun und sein, was man kann, und was *jetzt* zu verwirklichen ist – und was nicht abhängt von einem weltgeschichtlichen Totalwissen.

Darin ist und bleibt eine Aufgabe die des *Philosophierens:* uns aufschließen für die Weite des Umgreifenden, – Kommunikation durch jeden Sinn von Wahrheit in liebendem Kampfe wagen, – Vernunft noch vor dem Fremdesten und vor dem Versagenden geduldig und unablässig wach erhalten, – heimfinden zur Wirklichkeit. – Ist diese Aufgabe möglich?

85 Es ist ein altes Wort, daß in den Wissenschaften halbes Wissen vom Glauben weg, ganzes Wissen zum Glauben zurückführt.²⁷² In der Tat: wissenschaftlich wissen, heißt kritisch und methodisch wissen – heißt wissen, was man weiß, und was man nicht weiß, – und heißt wissen um die Grenze des Wissens überhaupt, – heißt philosophisch bei der Wissenschaft sein. Ohne das sind wissenschaftliche | Ergebnisse als Sätze und Worte der Inhalt von Aberglauben.

Man kann das Wort von den Wissenschaften abwandeln für die Philosophie: halbe Philosophie führt von der Wirklichkeit fort, ganze zu ihr hin. Halbe Philosophie mag jene Folge haben, die die anklagende Vision des Zeitalters ihr zuschreibt, mag sich verzetteln in vielerlei Problemen, im historischen Wissen von Lehrstücken, im Einfall, in den Formeln, in dem hin und her erwägenden Verstand – und mag Wirklichkeit verlieren. Ganze Philosophie, dieser Möglichkeiten Herr, ist wesentlich das Konzentrierende, worin der Mensch er selbst wird, indem er der Wirklichkeit teilhaftig wird.²⁷³

Obgleich ganze Philosophie jeden Menschen, ja das Kind in Gestalt einfacher aber wirksamer Gedanken bewegen kann, ist ihre bewußte Ausarbeitung eine nie vollendete und jederzeit zu wiederholende, wenn auch stets als ein gegenwärtiges Ganzes sich vollziehende Aufgabe. Das Bewußtsein dieser Aufgabe wird, in welcher Gestalt auch immer, wach sein, solange Menschen Menschen bleiben. Der Weg der Philosophie ist mühsam und lang; von wenigen, vielleicht, wird er wirklich gegangen; wohl ist er zu gehen: »sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.«²⁷⁴

Diese Vorlesungen von 1937, seit langem vergriffen, veröffentliche ich auf Wunsch des Verlegers von neuem, obgleich die meisten ihrer Gedanken in meinem umfangreichen Werke »Von der Wahrheit«²⁷⁵ vorkommen, aus dessen Manuskripten sie damals entnommen wurden. Der Neudruck scheint mir erlaubt wegen des Sinns von »Existenz« in der Situation, der diese Vorlesungen entspringen sind.

Das Wort »Existenzphilosophie« hat eine nicht ganz durchsichtige Geschichte. Öffentlich hat es, soweit ich sehe, zuerst Fritz Heinemann (Neue Wege der Philosophie, 1929) ausgesprochen;²⁷⁶ er erhebt den Anspruch der Priorität. Aber dann ist es durch einen anonymen Vorgang erst im Lauf der Jahre zum Schlagwort für gegenwärtiges Philosophieren geworden. Mir fiel Heinemanns Gebrauch des Wortes seinerzeit nicht auf, da ich es seit Mitte der zwanziger Jahre in meinen Vorlesungen verwendete und es im Blick auf Kierkegaard arglos für nichts Neues hielt. Ich war nicht gewillt und nicht der Meinung, eine neue Philosophie damit zu lehren. In meinen Vorlesungen brauchte ich das Wort Existenzhellung für ein Teilgebiet der Philosophie. So faßte ich Heinemanns Buch nicht als wirksame Kreierung einer neuen modernen Philosophie durch namentliche Feststellung ihres Daseins auf. Aber Heinemann hat für das öffentliche Reden recht behalten.²⁷⁷ Das Wort Existenzphilosophie (insbesondere auf Heidegger bezogen als den Urheber der Existentialphilosophie²⁷⁸) wurde als | Stigma des heutigen Philosophierens, soweit es nicht logistisch und nicht traditionell²⁷⁹ ist, aufgegriffen und ist nun unausrottbar. Obgleich alle Autoren, die als seine Inauguratoren gelten, sich dagegen wenden, gilt es wie ein Phantom, unter dem das Heterogenste als identisch gesehen wird. In meiner »Geistigen Situation der Zeit« (1931)²⁸⁰ nahm ich selbst dies Wort für eine philosophische Weise, vom Menschen zu denken.²⁸¹ Meine gleichzeitige »Philosophie« behandelte nur in einem der drei Bände die Existenzhellung.²⁸² Aber ich redete auch von »Existenzphilosophie«, und zwar in dem Sinn dieser Vorlesungen, nach dem »Existenz für den Augenblick das kennzeichnende Wort« der Philosophie wurde, sie selber aber nur eine Gestalt der einen uralten Philosophie sei. Obgleich ich das Wort als Titel für diese Vorlesungen akzeptierte, wollte ich das Schlagwort verwehren. Damals war es noch nicht irreführend. Noch gab es nicht den Existentialismus Sartres, der die Welt eroberte. Dieser ist einer fremden philosophischen Gesinnung entsprungen. Noch war es möglich, mit dem Wort etwas ganz anderes zu treffen.

Dies andere war es, was mir allein am Herzen lag. Die Vorlesungen wurden geschrieben in den Wochen nach meiner Entlassung aus dem Lehramt (weil meine Frau Jüdin

ist, nicht wegen meiner unbekanntenen politischen Gesinnung oder wegen meiner nicht interessierenden Philosophie).²⁸³ Das Hochstift hielt durch seinen Leiter, Prof. Ernst Beutler²⁸⁴, an der schon vorher ergangenen Einladung trotz meiner Entlassung fest. Ich wußte, daß ich nicht wieder öffentlich würde sprechen können, ergriff die letzte Gelegenheit und sah es als ein unerwartetes Glück an, daß diese Vorlesungen sogar dank dem Verlag erscheinen konnten. Sie waren meine letzte Publikation, bis die Vernichtung des Nationalsozialismus freies deutsches Leben im Westen wieder ermöglichte. Die Stimmung dieser Schrift entspricht dem Augenblick, in dem sie entstand, bezogen auf das Untilgbare.

| Was sollte ich sagen? Ich erhob – symbolischerweise in den Tagen der Vorträge durch eine körperliche Erkrankung mehr als sonst geschwächt – eine im Augenblick fast hoffnungslose Stimme. Sie sollte erinnern. Sie bewegte sich in der Philosophie, aus der für Vernunftwesen alles kommt, was bestätigt und Festigkeit und Boden hält, wenn der religiös-kirchliche Glaube nicht trägt.

88

Aber keine direkten Anspielungen auf Erscheinungen des Nationalsozialismus kommen vor. Das wäre damals tödlich gewesen. Ich gehörte zu denen, die entschlossen waren, nicht durch Fahrlässigkeit dem Terrorapparat zu verfallen. Denn nicht nur meine persönlichen vitalen Voraussetzungen machten mich unfähig zu einem planvollen aktiven Widerstand, sondern ich hätte, auch wenn diese gegeben gewesen wären, vermutlich als vereinzelter Professor nicht den Entschluß zur Tat gefaßt. Mir schien nichts übrig zu bleiben, als wenigstens darüber klar zu sein, was man tut und will, und die Konsequenzen zu ziehen. Es galt für uns, naiv zu tun, sich weltfremd zu gebärden, eine natürliche Würde zu wahren (die noch in manchen Lagen schützte), gegebenenfalls bedenkenlos zu lügen. Denn Bestien, die im Besitz aller Gewalt zum Vernichten sind, sind mit List zu behandeln, nicht wie Menschen und Vernunftwesen.²⁸⁵ Spinozas *Caute*²⁸⁶, ein hoher und schwerer Anspruch, stand zwar ständig vor Augen, aber ihm zu folgen tat doch nicht genug. Das Bedenkliche dieser Lage habe ich in meiner Schrift »Die Schuldfrage« (1946) ausgesprochen und wiederhole es hier nicht.²⁸⁷

Das Persönliche war ein Reflex des deutschen Unheils. Die Stimmung war getragen von dem Wissen um die Zerstörung der deutschen Seele und des deutschen Geistes, die im Gange war. In unserem Heidelberger Kreis ging seit 1934 das Wort »*finis Germaniae*« um.²⁸⁸ Noch ahnten wir damals nicht, was kommen würde. Das spätere Ungeheuer läßt das im Vergleich dazu noch Winzige von 1937 verblassen. Die Rettung der Möglichkeiten deutschen | Lebens durch die Vernichtung des Nationalsozialismus seitens ausländischer Mächte lag noch außerhalb des Horizontes.

89

Es gab den kleinen Kreis der Freunde, unter denen mit uneingeschränktem Vertrauen in Verlässlichkeit und mit solidarischer Vorsicht rückhaltlos offen gesprochen wurde. Wie ihnen blieb mir persönlich nur das verborgene Dasein des Denkens möglich, um ein Alibi deutschen Wesens wenigstens im Geiste zu verwirklichen. Ich wurde,

was ich noch nie so bewußt gewesen war, deutsch, nicht im nationalen, sondern im ethischen Sinne.²⁸⁹ Ich trotzte mit dem eigenen geglaubten deutschen Wesen gegen die immer schrecklicher, immer verwahrloster, immer menschenwidriger werdende Umwelt, vor der es nur Verstummen gab, wenn man leben wollte.

In diesen Vorlesungen sagte ich, was man gefahrlos sagen konnte: nur Philosophie. Das blieb möglich, weil die Nationalsozialisten von den obersten Leitern bis zu den kleinsten Helfern bei ihrer im Organisatorischen, Technischen, Propagandistischen, Sophistischen durchaus überragenden Intelligenz in Bezug auf das Geistige von einer fast unglaublichen Dummheit (im Unterschied von den russischen Kommunisten) waren. Zudem verachteten sie die Philosophie, die ja doch niemand verstehe.

Was in diesen Vorlesungen gesagt ist, galt nicht dem Augenblick, war aber in der Ausweglosigkeit des Augenblickes so formuliert. In den gedanklichen Vollzügen schwingt etwas aus diesem Hintergrund. Ich war später ermutigt, wenn ich gelegentlich hörte, wie mir persönlich fremde Menschen bei der Lektüre dieser Schrift einen »Trost« erfuhren, wie ihn Philosophie zu geben vermag durch ihren Anspruch.

In der totalen Bedrohtheit geschah die Huldigung an die Vernunft, die Bindung an die Wissenschaften, die Vergewisserung des Wesentlichen, das Denken in den Grund
90 allen Seins, – aber der Inhalt als solcher war so wenig von | der zeitlichen Situation bestimmt, daß ich keinen Satz darin finde, den ich als zeitgebunden und damit als vergangen sehe. Was vom Umgreifenden, von der Wahrheit, von der Wirklichkeit gesagt wird, besteht ohne jene Not, in der es gedacht wurde.

Basel, Mai 1956.

Karl Jaspers

Vous avez eu, il y a quelques semaines, la bonté de m'envoyer vos thèses intitulées »Subjectivité et Transcendance«.^{291 292} Je me bornerai à me reporter à ce que vous dites au sujet de ma philosophie:

1. Vous écrivez que mes éclaircissements des situations limitatives supposent aussi, par le concept de la limitation, l'idée d'une totalité, celle du Bien et du Vrai, mais que ma manière de penser ne peut pas, au fond, accepter cette totalité.²⁹³ Or, nulle part je n'affirme qu'il y ait une connaissance de la totalité de l'être; j'admets seulement une connaissance des divers »modes de l'englobant« dans lesquels le connaissable se révèle à moi d'une façon chaque fois originelle. Chaque mode de l'englobant – d'abord, être réel, conscience en tant que telle, esprit; ensuite, existence – rencontre une limitation qui lui est propre, et parvient ainsi à la situation où, dans un autre espace, la barrière peut être rompue jusqu' à ce que la quiétude devienne possible dans la transcendance. Cette quiétude, cependant, ne peut être acquise par aucun acte de connaissance.²⁹⁴ La limitation n'existe donc toujours que par rapport à un mode de la | conscience de l'être, mais elle n'est point absolue. Totalité, à son tour, a plusieurs significations: celles de perfection, de concordance, d'achèvement d'une harmonie contenant en elle-même des correspondances illimitées; mais la totalité, elle aussi, n'est donnée chaque fois que par rapport à un mode de l'englobant. Dans la transcendance, elle cesse d'être, aussi bien que son contraire, puisque, là, tout ce qui est exprimable n'est que métaphore inadéquate.

139

2. Votre phrase disant que je me trouve en opposition avec Kierkegaard, en voulant rester dans ce monde-ci qui nous est propre,²⁹⁵ prête à malentendu. Il est vrai que je nie la foi en une transcendance là où cette foi n'arrive pas à se manifester, à se rassurer, à se confirmer dans notre monde. Je ne nie cependant point la transcendance, et je suis frappé de me trouver face à l'»exception« que Kierkegaard voyait en lui-même; je crois aussi me trouver devant elle tel qu'il le voulait: elle n'est pas un exemple à l'imitation, mais elle ne fait qu'attirer l'attention; elle se soumet elle-même au principe général de la »réalisation de soi-même dans le monde«, comme à une mesure à laquelle elle est consciente de ne pas satisfaire, et cela dans l'ambiguïté constante ou de culpabilité profonde ou d'élection inouïe à une unicité irremplaçable et non réitérable.

3. Je rejetterais comme tromperie tout *Ersatz* de l'idée d'éternité par des pensées sécularisantes.²⁹⁶ Le fait que, dans le monde, la fidélité, la continuité, la »répétition« sont une confirmation et une assurance de l'éternité, ne signifie pas qu'on les substitue à

l'éternité; cela signifie, non que l'éternité n'existe plus, mais qu'elle sombre pour moi si je n'ai plus confiance en personne, ni par conséquent en moi-même.

140 4. Je ne nierais pas que la nostalgie de quelque chose de perdu se fait sentir dans ma philosophie et qu'un écho de la religion résonne en elle.²⁹⁷ Cependant, je crois discerner cet écho dans toute philosophie qui se place dans l'ombre de Platon et de Kant, pour lesquels une si grande nostalgie fut la source de leur recherche et de leur vocation. Qui de nous ne voudrait, au plus profond de son cœur, que Dieu en personne lui parlât comme à un enfant, – même si nous savons que la Divinité, en nous le refusant, nous a donné précisément par là la | possibilité d'exister, en tant qu'hommes, dans notre liberté (Kant)?²⁹⁸

5. Qu'une «théorie» de l'existence écarte justement l'existence même,²⁹⁹ cela est vrai pour les interprétations erronées opérant dans le monde à l'aide de pensées qui éclaircissent l'existence et nous appellent, comme si elles pouvaient subsumer, connaître, décider quelque chose dans une situation concrète. L'existentialisme est la mort de la philosophie de l'existence, comme il l'a toujours été depuis les élèves de Platon.³⁰⁰ La philosophie ne peut que nous éveiller.

141 6. Quant aux «dangers», soit d'un rattachement trop étroit à la théologie, soit d'un détachement trop complet de toute «concrétude»,³⁰¹ je ne les reconnais pas comme dangers proprement dits. Je pourrais presque dire: Ce que vous désignez comme dangers, c'est précisément ce que je voudrais atteindre, tel qu'au moins je le conçois. En ce qui concerne la théologie: Ce qui s'impose à moi comme vrai originellement, reste vrai, même lorsque je comprends par la suite que, historiquement, il ne serait probablement pas entré dans mon âme sans le christianisme. En ce qui concerne la «concrétude»: Il faut que la philosophie rationnellement communiquée demeure, en tant que telle, une construction ouverte³⁰² dont l'achèvement est chaque fois l'affaire de celui qui la pense. Elle ne doit pas contenir le concret tel qu'il est acquis dans les sciences ou communicable dans les visions des poètes, ou tel qu'il reste historique dans sa substance même et, par là, libre pour chacun qui est existence possible. Les plus grands efforts de la pensée philosophique tendent, il me semble, à acquérir une concrétude, non vide, mais véritable et agissante.³⁰³ C'est dans ce sens, par exemple, qu'il nous faut renoncer à baser des postulats et des commandements sur une anticipation de ce qui se décidera encore dans l'histoire. Celui qui se communique par une philosophie, doit adopter une attitude contraire à celle du dictateur, et cela en disparaissant presque dans une souplesse et une mollesse apparentes, et réservant ainsi un espace entièrement libre à celui qui écoute; si celui-ci ne vient pas vers lui, en philosophant de sa propre source, il préférera le laisser désespérer plutôt que de lui offrir quelque chose de succédané. De plus, entre autres attitudes concrètes, il nous faut par exemple abandonner celle de «psychologiser» qui rend l'abstrait | imaginable et le dénature précisément par là. La philosophie doit chercher à parvenir à un degré d'abstraction, qui, par sa forme

même, est capable d'agir sur la réalité la plus profonde. La psychologie – de nos jours, sous la forme de la psychanalyse,³⁰⁴ – est le sosie-fantôme de la philosophie. Dès que l'on s'attache à celui-ci, toute philosophie est perdue. Mais, presque pour chaque forme manifeste de la philosophie, cette interprétation psychologique constitue un parallèle erronément tracé. En effet, les actes concrets, tout agir réel du philosophe, sont indicatifs pour la compréhension et pour l'examen de sa pensée philosophique. Car la philosophie n'est pas, comme c'est le cas pour la science, une vérité susceptible d'être isolée. Jusque dans le ton, jusque dans la nuance décisive, on peut reconnaître ce qu'est le penseur même et ce qui se reflète dans toute sa vie. Cependant, l'analyse psychologique – lorsque la psychanalyse combat l'adversaire, non par des arguments substantiels, mais en le psychanalysant – n'en donne qu'une image déformée, déjà faussée à l'origine. Pourtant, cette image déformée oriente vers la vérité: en philosophie, j'opère ♦ avec les pensées de l'autre, de sorte que je me rapproche, grâce à elles, du penseur même; rapprochement pouvant être d'autant plus profond que les pensées sont devenues pures quant à leur forme. Les analyses »concrètes« de ma philosophie se proposent d'être une traversée du psychologique pour rendre intensément présente l'existence possible.

7. Vous demandez si Rimbaud, Van Gogh, Nietzsche, Kierkegaard ne sont pas plus existentiels et, au fond, plus philosophiques que la philosophie de l'existence.³⁰⁵ Qu'une philosophie soit existentielle, c'est, à vrai dire, une impossibilité. Seul un homme, dans son être temporel, est existence possible... Je suis content si je suis de ceux dont vous dites qu'ils ont mieux fait sentir la valeur de ces exceptions-là.

8. Le fait d'allier le nom de Heidegger au mien, comme si nous faisons la même chose, nous expose tous deux, il me semble, à des interprétations erronées.³⁰⁶ Ce qui, peut-être, nous a été commun, c'est une attitude critique et négative à l'égard de la philosophie universitaire traditionnelle, ainsi que la dépendance de certaines pensées de | Kierkegaard. Mais ce qui nous distingue, ce sont les contenus substantiels où nos phi- 142
losophies respectives prennent naissance.

Voilà mes observations succinctes dont je vous prie de bien vouloir tolérer la qualité insuffisante. Je ne suis pas tout à fait sûr d'avoir parfaitement compris les thèses que vous m'avez envoyées. Car nous entrons, avec chaque pensée philosophique, dans le réseau tellement inextricable de la multiplicité des interprétations possibles que, seule, une heureuse rencontre nous rend parfois saisissable, pour un instant et à travers le premier plan de la pensée, la simplicité indubitable de la vérité.

Anhang 1: Karl Jaspers an Jean Wahl

*Typoskript, paginiert S. I-VI
Durchschlag: DLA, A: Jaspers*

Heidelberg, den 30. I. 38.

Sehr verehrter Herr Wahl!

[...]

Sie hatten vor einigen Wochen die Güte, mir Ihre Thesen über »Subjektivität und Transcendenz« zu schicken. Es wird mir schwer, thesenartig zu antworten. Ich beschränke mich auf das, was Sie inbezug auf meine Philosophie sagen:

1) Meine Erhellung der Grenzsituationen setze, so schreiben Sie, mit dem Begriff der Grenze auch die Idee einer Ganzheit als des Guten und Wahren voraus; diese Ganzheit jedoch könne in meiner Denkungsart eigentlich nicht von mir anerkannt werden. Nun behaupte ich nirgends ein Wissen von allem Sein, sondern nur ein Wissen von den »Weisen des Umgreifenden«, in denen Wissbarkeit je auf ursprünglich andere Weise mir offenbar wird. Jede Weise des Umgreifenden – zuerst Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist; dann Existenz – stößt auf die Grenze, die zu ihm gehört, und gerät damit in die Situation, wo die Grenze durchbrochen werden kann in einen anderen Raum, bis erst in der Transcendenz Ruhe möglich wird; diese Ruhe aber^a kann in keiner Gewusstheit zum Besitz werden. (Den mein Philosophieren durchziehenden Grundgedanken habe ich noch einmal in Frankfurter Vorlesungen zusammengefasst, die ich mir gestatte Ihnen in kommender Woche zuzusenden. Falls Sie Lust haben, mache ich aufmerksam auf S. 13–25, insbesondere aber auf S. 29ff. und weiter.) Grenze ist also stets nur inbezug auf eine Weise des Seinsbewusstseins; nicht aber ist Grenze absolut. Ganzheit ist ihrerseits von verschiedenem Sinn: als Vollendung, Einstimmung, Abschluss einer grenzenlos in sich bezogenen Harmonie; aber auch Ganzheit ist jeweils nur inbezug auf eine Weise des Umgreifenden. In der Transcendenz hört sie auf, ebenso wie ihr Gegenteil, da hier alles Sagbare nur inadäquates Gleichnis ist.

2) Dass ich im Gegensatz zu Kierkegaard in dieser, unserer Welt bleiben wolle, dieser Satz könnte missverständlich sein. Ich leugne zwar den Glauben an eine Transcendenz, der sich nicht in unserer Welt bekundet, vergewissert und bewährt. Ich leugne aber nicht die Transcendenz und stehe betroffen vor der »Ausnahme«, als die Kierke-

^a aber *ms. Einf.*

gaard sich verstand, und glaube vor ihr so^a zu stehen, wie er es wollte: sie ist nicht Vorbild zur Nachfolge, sondern sie macht aufmerksam; sie unterwirft sich selbst dem Allgemeinen des Sich-in-der-Welt-verwirklichens [sic] als einem Massstab, dem sie – wie sie weiss – nicht genügt, und zwar in der bleibenden Zweideutigkeit tiefer Schuld oder unerhörter Erwähltheit zu einer unersetzlichen, nicht zu wiederholenden Einzigkeit.

3) Ich würde jeden »Ersatz« der Ewigkeit durch verweltlichende Gedanken als Täuschung verwerfen. Dass in der Welt die Treue, die Kontinuität, die »Wiederholung« eine Bewährung und Vergewisserung der Ewigkeit ist, heisst nicht, dass die Ewigkeit ersetzt wird. Wohl aber heisst es, dass wenn ich keinem Menschen und auch damit mir selbst keinen Glauben mehr schenke, mir auch die Ewigkeit versunken ist, nicht jedoch, dass sie nicht sei.

4) Dass in meiner Philosophie ein Heimweh spreche nach einem Verlorenen, dass in ihr ein Echo wi[]derklinge³⁰⁷ der Religion, würde ich nicht leugnen. Aber ich glaube dieses Heimweh in aller Philosophie zu spüren, die im Schatten Platos und Kants steht, dieser aus so grossem Heimweh Suchenden und Erinnernden. Wer möchte nicht im innersten Herzen, dass der leibhaftige Gott zu ihm wie zu einem Kinde spräche, selbst wenn wir wissen, dass die Gottheit grade dadurch, dass sie uns dieses versagte, uns erst als Menschen in unserer Freiheit möglich machte (Kant).

5) Dass eine »Theorie« der Existenz die Existenz grade ausschaltet, ist wahr für die Missverständnisse, welche mit existenzzerhellenden, appellierenden Gedanken in der Welt operieren, als ob damit irgend etwas in einer Situation subsumiert, erkannt, entschieden werden könnte. Der Existentialismus wäre der Tod der Existenzphilosophie – und ist es seit den Plato-Schülern immer wieder gewesen. Philosophie kann nur erwecken.

6) Die »Gefahren«, einerseits zu eng an Theologie gebunden oder andererseits von jeder Concretheit entfernt zu sein, erkenne ich nicht eigentlich als Gefahren. Fast könnte ich sagen: Was Sie als Gefahr bezeichnen, das möchte ich grade erreichen, wenigstens so wie ich es verstehe. Die Theologie betreffend: Was ich ursprünglich als wahr erfahre, bleibt wahr, auch wenn ich nachträglich begreife, dass es ohne Christentum geschichtlich kaum in meine Seele gekommen wäre. Die Concretheit betreffend: Die rational mitgeteilte Philosophie muss als solche die offene Flanke haben, die zu ergänzen Sache des jeweils sie Denkenden ist. Sie darf nicht das Konkrete [sic] schon darbieten, das entweder in den Wissenschaften erobert, oder in den Visionen der Dichter mitteilbar wird oder das als solches geschichtlich und damit für jeden, der mögliche Existenz ist, noch frei bleibt. Die grössten Anstrengungen des philosophischen Gedankens gehen, wie mir scheint, darauf, die echte, nicht leere, sondern wirkende

^a so ms. Einf.

Unconcretheit zu gewinnen. So muß z.B.^a überwunden werden die fordernde und gleichsam befehlende Vorwegnahme des geschichtlich noch zu Entscheidenden; wer sich philosophierend mitteilt, muss das Gegenteil des Diktatorischen gewinnen, indem er in einer scheinbaren Biegsamkeit und Weichheit fast verschwindet^b und dadurch dem, der hört, den Raum ganz für sich selbst öffnet; er wird ihn lieber darin^c ver-zweifeln lassen, wenn er nicht aus eigenem Grunde entgegenkommend philosophiert, als dass er ihm Ersatz anböte. Ferner muss unter anderen Concretheiten überwunden werd[e]n z.B. die des Psychologisierens, das anschaulich gibt und darin grade verdirbt; das Philosophieren muss jene Abstraktheit suchen, die durch ihre Form tiefste Wirklichkeit zu bewegen vermag. Die Psychologie – heute in Gestalt der Psychoanalyse – ist wie ein gespenstischer Doppelgänger der Philosophie. Folgt man ihm, so ist alle Philosophie verloren. Aber fast für jede Erscheinungsweise der Philosophie bietet das Psychologisieren eine verkehrte Parallele. So ist die concrete Handlungsweise, alles faktische Tun des philosophierenden Menschen relevant zum Verständnis und zum Prüfen seines philosophischen Gedankens. Denn Philosophie ist nicht wie Wissenschaft eine ablösbare Wahrheit. Bis in den Ton, in die entscheidende^d Nuance wird intuitiv wiedererkennbar, was der Denkende selbst ist, und was sich in seinem gesamten Leben zeigt. Aber die psychologische Analyse – wenn die Psychoanalyse den Gegner nicht sachlich sondern dadurch, dass sie ihn psychoanalysiert, bekämpft – gibt davon nur ein Zerrbild, das in der Wurzel unwahr ist. Aber dieses Zerrbild weist auf die Wahrheit: im Philosophieren gehe ich mit den Gedanken des Andern so um, dass ich durch sie mit dem Denker selbst in eine Nähe gerate, die um so tiefer sein kann, je reiner in der Form die Gedanken geworden sind. Die »concreten« Analysen meiner Philosophie wollen ein Durchschreiten des Psychologischen zur intensiven Vergegenwärtigung der möglichen Existenz sein.

7) Sie fragen, ob Rimbaud, van Gogh, Nietzsche, Kierkegaard nicht existentieller und wahrhaft philosophischer seien^e als die Existenzphilosophie. Dass eine Philosophie existentiell sei, ist allerdings eine Unmöglichkeit. Nur ein Mensch ist im Zeitdasein mögliche Existenz ... Ich bin zufrieden, wenn ich mit zu denen gehöre, die, wie Sie sagen, den Wert jener Ausnahmen besser fühlbar gemacht haben.

8) Dass Heidegger mit mir zusammen genannt wird, als ob wir dasselbe täten, ist, wie mir scheint, für beide ein Anlass zum Missverstandenwerden. Gemeinsam war uns vielleicht eine kritisch-negative Haltung zur traditionellen Universitätsphilosophie

^a z.B. *hs. Einf.*

^b fast verschwindet *hs. Einf.*

^c darin *hs. Vdg. für* damit

^d entscheidende *hs. Vdg. für* entschwindende

^e seien *hs. Vdg. für* sind

und unsere Abhängigkeit von Gedanken Kierkegaards. Aber wir sind geschieden durch die Gehalte, aus denen wir philosophieren.

Dies sind kurze Bemerkungen, deren unzureichende Qualität ich Sie gütig zu tolerieren bitte. Ich bin nicht völlig sicher, ob ich die Thesen, die Sie mir schickten, auch richtig verstanden habe. Treten wir doch mit jedem philosophischen Gedanken in ein so verschlungenes Gewebe vieldeutiger Möglichkeiten, dass nur ein glückliches Sich-treffen einmal die Einfachheit des Wahren einen Augenblick durch den Vordergrund der Gedanken hindurch fraglos fühlbar macht.

Ich danke Ihnen nochmals herzlich.

Ihr sehr ergebener

Il fait une expérience étonnante, celui qui voit sa propre pensée reproduite dans une langue étrangère. Car c'est la sienne, mais ce n'est plus seulement la sienne. MM. Dufrenne³⁰⁸ et Ricoeur³⁰⁹ ont cerné et atteint avec une exactitude remarquable les principes et les développements de ma philosophie. Ils ont rendu avec une clarté admirable ce qui peut être déterminé et saisi par des rapports conceptuels, et qui peut être exprimé en un langage qui permette l'accord des esprits. Aussi a-t-on plusieurs fois prétendu, non sans raison, que ma démarche philosophique avait quelque chose de doctrinal. Et je dois dire que, tout à la fois, je me réjouis de cette transposition de ma pensée dans la merveilleuse langue française, et je regrette un peu de la voir en même temps réduite à une ossature³¹⁰ dont la connaissance, au reste, facilite l'accès à mes écrits.

Les réflexions critiques de la quatrième partie ont un intérêt tout particulier.³¹¹ Les auteurs, forts de leur expérience et de leur connaissance de ma pensée, dénoncent les contradictions de la méthode et de la doctrine qui semblent rendre impossible toute mon entreprise philosophique. Ce ne sont point des contradictions passagères qu'un peu de logique suffirait à rectifier, ce sont des contradictions fondamentales, inséparablement liées à l'ensemble. Il me semble qu'on apporte beaucoup de lumière en soulignant ces contradictions. Les auteurs ouvrent un chemin sur lequel je me suis moi-même engagé. Contre ces contradictions, il n'y a point d'autre remède que d'en prendre pleinement conscience et de les assumer dans la pensée. Davantage: une analyse des philosophies historiques montrerait que la pensée philosophique achoppe toujours à ce | genre de contradictions. Elles apparaissent aussi bien chez Platon et Aristote que chez Descartes et Kant. L'important, c'est la forme que revêt ce caractère contradictoire de la pensée et la conscience qu'on en prend, par quoi il n'est point supprimé mais surmonté, en sorte qu'il ne peut plus tromper, mais plutôt place dans sa lumière propre le sens de la pensée philosophique entière et de ses affirmations particulières. Le travail critique des auteurs apporte ici à mon œuvre une contribution pleine d'intérêt.

Aucun exposé d'une philosophie ne peut montrer cette philosophie dans son essence, ce fait est inévitable. Tout exposé interprète et aide le lecteur de l'original, en mettant en lumière les concepts et les rapports, en posant des questions, en faisant des textes une présence vivante. Mais l'exposé ne peut jamais rendre ce qui, pour le philosophe, était peut-être le principal: ce mouvement particulier d'une pensée qui n'a pas seulement un caractère logique et qui ne peut apparaître que confusément lorsqu'on le présente dans un ordre systématique, mais qui crée un certain climat philosophique

et permet d'accomplir quelque chose qui est à la fois le sens et le but de toute la pensée, ces bonds intérieurs qui se produisent brusquement, ce devenir de celui qui pense, ces résolutions qui s'éclairent par le truchement de la pensée et apparaissent comme ce qui porte authentiquement la vie. Dans l'œuvre que j'ai intitulée *Philosophie*³¹², chaque chapitre – et non point l'œuvre dans sa totalité – a été conçu comme un tout, fermé sur lui-même, qui doit être lu d'un seul trait et dont la vérité ne réside pas dans une affirmation qui serait à tel ou tel endroit, mais peut apparaître par le mouvement qui brasse le tout en une seule pensée. Il est impossible de reproduire un tel mouvement. Et c'est pourquoi il serait absurde de reprocher à un exposé de ne pas l'avoir suivi.

Mais l'exposé et la critique que font de mon œuvre MM. Dufrenne et Ricœur apportent quelque chose de nouveau, qui est un encouragement pour l'auteur lui-même. Ce livre n'est pas seulement ma philosophie, mais la philosophie propre à MM. Dufrenne et Ricœur. Leur pensée manifeste un mode de philosopher si sérieux, si compréhensif, si communicatif et non point polémique, jusque dans les critiques les plus aiguës, que je dois exprimer ma grande reconnaissance aux auteurs et ma sympathie pour l'esprit de leur œuvre.

KARL JASPERS,
Heidelberg, 1947.

Anhang 2: Entwurf zu »Préface«^{313 314}

*Manuskript, paginiert S. 1–3, links oben S. 1 in Jaspers' Handschrift Mounier
DLA, A: Jaspers*

Es ist eine merkwürdige^a Erfahrung, das eigene Denken in fremder Sprache wiedergebracht zu sehen. Denn es ist das eigene und doch nicht mehr nur das eigene. Die Herren Dufrenne und Ricœur sind mit ungemeiner Gründlichkeit auf die Principien und die Verzweigungen meines Philosophierens sachlich eingegangen. Sie haben mit bewunderungswürdiger Klarheit wiedergegeben, was an begrifflichen Zusammenhängen sich allgemein^b bestimmen und^c übereinstimmend aussprechen lässt. Dabei war mir manchmal vielleicht mit Unrecht zumute, als ob mein Philosophieren lehrbuchmässig würde. Und ich freute mich nicht nur an dieser Übersetzung des Gedankens in die bezaubernde französische Sprache, sondern litt auch ein wenig an der Reduktion meines Denkens gleichsam auf ein Gerippe, dessen Kenntnis^d das Verständnis meiner Schriften^e erleichtert.^f

Von besonderem Interesse sind die kritischen Reflexionen des vierten Teils. Die Verfasser zeigen aus ihrer^g Erfahrung und aus ihrer Kenntnis meines Denkens Widersprüche der Methode und der Lehre^h auf, die dieses ganze philosophische Unternehmen unmöglich zu machen scheinen. Es sind nicht beiläufige, logisch zu corrigierende Widersprüche, sondern grundsätzliche mit dem Ganzen untrennbar verknüpfte. Mir scheint, dass der Aufweis solcher Widersprüche erleuchtend ist. Die Verfasser beschreiben einen Weg, den ich selbst schon begonnen habe. Gegen diese Widersprüche gibt es kein Mittel als das, sie völlig bewusst zu machen und in das Denken aufzunehmen. Und mehr noch: eine universalgeschichtliche Analyse der Philosophien würde zeigen, dass nicht nur sachlich sondern geschichtlich diese Widersprüchlichkeit zum Philosophieren gehört. Sie ist Plato und Aristoteles so eigentümlich wie Descartes und Kant.

^a nach merkwürdige *gestr.* und produktive

^b nach allgemein *gestr.* definieren

^c nach und *gestr.* in jeder Sprache

^d nach Kenntnis *gestr.* und Beherrschung

^e nach Schriften *gestr.* gewiss

^f nach erleichtert. *gestr.* Die Anordnung der Systematik folgt in den drei ersten Teilen im Wesentlichen meinem dreibändigen Werk »Philosophie«. Dabei wurden Gedanken herangezogen und angewendet, die ich in anderen Schriften entwickelt habe.

^g nach ihrer *gestr.* gründlichen

^h und der Lehre *hs. Einf.*

Es kommt nur darauf an, welche Gestalt die Widersprüchlichkeit annimmt und in welchem Masse sie bewusst und damit zwar nicht aufgehoben, aber überwunden wird, so dass sie nicht mehr täuschen kann, wodurch der Sinn des ganzen Philosophierens und seiner einzelnen Sätze erst in das rechte Licht rückt. Die kritische Arbeit der Verfasser leistet hierzu einen wertvollen Beitrag.

Keine Darstellung einer Philosophie kann diese Philosophie selber in ihrem Wesen zeigen. Das liegt in der Natur der Sache. Die Darstellung interpretiert, hilft dem Leser des Originals durch^a Aufhellung von Begriffen und Bezügen, durch Fragen und durch ein Lebendigmachen im Umgang mit den Texten. Aber die Darstellung kann niemals wiedergeben, was dem Philosophen vielleicht die Hauptsache war: jene besondere Bewegung im Denken, die nicht nur logischen Charakter hat, ja die am Massstab lehrbuchmässiger Ordnung konfus erscheinen kann, die aber durch den Zusammenhang jene philosophische Stimmung erzeugt und jene philosophischen Vollzüge ermöglicht, welche Sinn und Ziel des ganzen Denkens sind, jene inneren Sprünge, die mit plötzlichem Ruck geschehen, jenes Selbstwerdens des Denkenden, jene Entschlüsse, die im Medium des Denkens zur Helligkeit kommen als eigentliche Träger des Lebens. In meinem Werke, das »Philosophie« betitelt ist, ist jedes Kapitel – nicht das Gesamtwerk – als ein in sich geschlossenes Ganzes gemeint, das in einem Zuge gelesen werden muss und dessen Wahrheit nicht als ein Satz, nicht an einer Stelle, nicht in einem Ergebnis da liegt, sondern durch die Bewegung erwachsen kann, die das Mitdenken des Ganzen bringt. Es ist unmöglich, diese Art der Bewegung wiederzugeben. Darum wäre es falsch, ihren Mangel einer reproduzierenden Darstellung vorzuwerfen.

Dafür bringt solche^b Darstellung nebst der Kritik etwas Neues, das den Autor der Philosophie selber ermuntert. Dieses Buch ist nicht nur meine Philosophie, sondern das Philosophieren der Herren Dufrenne und Ricœur. Ihr Denken ist ein so ernstes, so verstehendes, auch in der schärfsten Kritik nicht polemisches, sondern communicatives Philosophieren, dass ich mit grosser Dankbarkeit und Sympathie diesem Werk und dem liebenswerten Geiste seiner Verfasser gegenüberstehe.

Heidelberg ...

^a nach durch *gestr.* Erläuterung

^b solche *hs.* *Vdg.* für die

Zeitschriften und Zeitungen berichten vom Existentialismus, meistens außerhalb Deutschlands, nur spärlich in Deutschland. Dramen, Romane, Essays, deren Verfasser sich auf Philosophie beziehen, haben heute einen Welterfolg. Begeisterte Teilnahme ist vielleicht nur bei einer geringen Zahl, leidenschaftliche Ablehnung findet sich bei anderen, eine Sensation ist es für fast alle.

Der Erfolg wurde nach dem Kriege zur Weltmode. Im Mittelpunkt steht der Franzose J. P. Sartre.³¹⁶ Auch Gegner erkennen seine hohe schriftstellerische Qualität an. Er ist rücksichtslos in Darstellung des Ekligen, Klebrigen, des Übelkeit Erregenden dieses Daseins. Eine Stimmung der Verzweiflung, die standhält vor dem Nichts, aber sich der Freiheit des Menschen in dieser Lage bewußt ist, begründet einen radikalen Atheismus. Weil alles auf den Menschen und seine freien Entscheidungen ankommt, nennt sich diese Haltung einen Humanismus.³¹⁷ Sartre, dessen Darstellungsmittel das Schreckenerregende, Sinnlose, und im Sinnlosen beängstigend Konsequente ist, hat ein umfassendes philosophisches Werk veröffentlicht: »Das Sein und das Nichts«.³¹⁸ Diese Leistung zeigt ihn hervorragend geschult im Handwerk der Philosophie. Er gibt eine treffliche, wenn auch sehr breite Entwicklung seiner Gedanken. Zum Teil ist er offenbar abhängig von Formulierungen, die sich bei Heidegger finden, den er gelegentlich nennt. Ist hier eine Philosophie auf dem Wege über die Literatur zur Weltgeltung gekommen?

Der Begriff der Existenz, in der neuen Sinnggebung dieses alten Wortes, stammt von Kierkegaard. Seit dem ersten Weltkrieg wurde Kierkegaard, der bis dahin in philosophischen Darstellungen fast Unbekannte, in Deutschland zu einer Grundlage modernen Philosophierens. Obgleich er durch seinen christlichen Glauben dem Zermalmer des Christentums, Nietzsche, völlig entgegengesetzt schien, wurde er mit diesem zusammengebracht.³¹⁹ Beide wurden mit Recht ineinsgenommen als die großen Propheten und Opfer unseres Zeitalters, als die Ausnahmen, denen zwar niemand folgen durfte, der sie verstand, an denen aber das neue Philosophieren sich orientierte. Denn man begehrte gegen die Harmlosigkeit der zwar in Verstandesarbeit soliden, aber bequemen und lebensfernen Professoren-Philosophie, die sich zur Magd der Wissenschaften degradiert hatte, den Ernst wirklichen Philosophierens, den Atem, der aus der alten großen Philosophie weht. Dieser Atem war bei deren Interpreten verloren gegangen, aber in neuer Wucht bei jenen letzten Philosophen großen Stils fühlbar. Die an jenen Ausnahmen orientierte Philosophie erhielt bald den Namen Existenzphilo-

sophie, nicht weil sie eine neue besondere Philosophie war – sie war vielmehr die uralte, die im Wust des Unernten nach dem Durchbruch suchte –, sondern weil sie infolge der Gewohnheit der Neuzeit, die Philosophien mit einem Wort zu kennzeichnen, nach so vielen anderen eben als auch eine, und zwar als Existenzphilosophie, galt. Solche Philosophie entwickelte sich in Deutschland durch jahrzehntelange Arbeit mehrerer Professoren. Sie fand Widerhall zuerst in Italien, dann in Frankreich, auch in Japan und Spanien, fast gar nicht in England und Amerika.³²⁰ Aber nie hätte sie diese Weltmode werden können.

Dazu mußte etwas anderes kommen: eine allem philosophischen Denken vorhergehende Stimmung. Diese Stimmung wuchs seit dem ersten Weltkrieg. Sie ist in Deutschland durch den in den vergangenen Jahren glänzendsten deutschen Schriftsteller, Ernst Jünger,³²¹ vertreten, der sich zwar weder auf Kierkegaard noch auf Existenzphilosophie bezieht, aber eine Schulung durch Nietzsche erfahren hat. In ihm ist diese Stimmung der bloßen Haltung und des disziplinierten Zusehens zu allem, was ist und geschieht, der zwecklosen Aktivität, der Neigung zum Blick auf das Entsetzliche, der ästhetischen Ansammlung beliebig auswechselbarer Traditionselemente und vor allem der Lust an der Sprache als solcher. Diese Weltstimmung erkannte Nietzsche, als er in den achtziger Jahren schrieb: »Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus ... Die Zukunft redet schon in hundert Zeichen ... Unsere ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt, wie ein Strom, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.«³²² Nihilismus, das heißt die Negation aller überlieferten Werte, Negation des geistigen und sittlichen Grundes, auf dem Europa steht.

Der Existentialismus, der gegenwärtig Weltmode ist, scheint mir nun ein Versuch der Überwindung des Nihilismus zu sein durch eine verzweifelte Tapferkeit des Nihilismus selber. In glänzenden literarischen Erscheinungen, in einer besonders vom französischen Geiste, der das geistige Können als solches abgesehen von Inhalt und Gehalt zu schätzen vermag, hochgewerteten Kunst tritt hier etwas auf, das zugleich leidenschaftlich bekämpft wird.

Bekämpft aber wird dieser Existentialismus von Männern, die ihrerseits in der Bewegung stehen, die von Kierkegaard ausgeht, so in Frankreich von Gabriel Marcel.³²³ Existenzphilosophisch sprechen auch Theologen protestantischer wie katholischer Konfession. Der Existentialismus wird angegriffen von Faschisten als verderblicher dekadenter Individualismus, von Christen als Atheismus, Nihilismus und sittliche Verwahrlosung, von Kommunisten als Fäulnis der zu Ende gehenden bürgerlichen Gesellschaft. Alles und jedes wird dem Existentialismus aufgebürdet oder zu seinen Gunsten gesagt. Es ist eine babylonische Sprachverwirrung. Man weiß nicht mehr und kann nicht wissen, was er ist. Er ist überhaupt nichts.³²⁴ Man muß sich an persönliche Er-

scheinungen und Werke halten, und kann diese nicht schon darum, weil irgendwo von Existenz die Rede ist, auf einen Namen bringen.

Ich sah in einer amerikanischen Zeitung ein Bild: In der Mitte Sartre, in großem Format, lächelnd, zufrieden, um ihn als Trabanten: Pascal, Kierkegaard, Nietzsche und der Schreiber dieser Zeilen, diese offenbar als Vorgänger Sartre's gemeint.³²⁵ Welche Verkehrung der Maßstäbe! Die großen Männer, die nur mit Ehrfurcht zu nennen sind, werden einfach neben uns kleine Köpfe gesetzt. So macht man in diesem Spiel der Welt, alles als Puppe benutzend, jeweils ein Bild. In einer französischen Zeitung stand ein geistreich erfundener Himmelsbrief Pascals, der schließt: ich bin kein Existenzialist [sic].³²⁶

Trotz allem aber darf man vielleicht sagen, daß auch in diesem Lärm des alles Vermengens etwas Wahres sich regt, das heute zur Wirklichkeit drängt: eine unabhängige Philosophie, die durch das Fegefeuer des Nihilismus gegangen ist, diesen nie vergißt und illusionslos doch ihren Grund gewinnt. So war es schon vor Jahrtausenden. Etwas Gemeinsames ist hier, das in aller Fremdheit verbindet, noch über den Abgrund des Verlachtwerdens hinweg. Es handelt sich um unser Menschsein.

Aber Menschsein ist nicht ohne das Andere, das vor ihm ist, an dem er [sic] sich mißt, von dem es kommt und auf das zu es geht. Ob es das Nichts heißt, oder das Tao, oder das Eine, oder die Transzendenz, oder das Epekeina tes Ousias,³²⁷ oder der Gott des Jeremias³²⁸ – es ist das Sein, auf das es ankommt, und dessen wir in der kurzen Spanne unseres Lebens gewiß werden wollen. Existentiell werden, das heißt im Ernste ein Mensch zu werden, und Mensch werden heißt, es im Einklang mit dem Sein zu werden, durch das und in dem wir sind. Existenz ist nicht ohne Transzendenz.

In die Massen der Menschen aber dringt diese Wahrheit verlässlich nur durch die Religionen und mit ihnen, oder unverlässlich durch die Kunst der Schriftsteller und Dichter. Es ist charakteristisch, daß der Existenzialismus [sic] erst von sich reden machte, als Dichter ihn mit dichterischem Erfolge vertraten, sei es in welcher Gestalt. Das ist ein Faktum, das philosophisch zweideutig ist. Was derart sich verbreitet, in dichterischen Gestalten sich versteht, bleibt doch ungeklärt, weil undurchdachte, daher dem weiteren Zufall preisgegebene Stimmung. Wie großartig uns eine Welt in Balzac oder Dostojewski auch immer begegnet, unser Innerstes erregt, uns mitschwingen läßt, es bleibt doch solcher Gestalt alles eigentümlich unverbindlich; es bleibt Möglichkeit, Gemütsbewegung, Erlebnis, es wird nicht Entschluß und Festigkeit der Existenz. Die Verführung zu ästhetischer Unverbindlichkeit, wenn diese, statt Versuchsfeld im Spiel der Möglichkeit zu bleiben, zur Haltung des Lebens wird, ist der Tod der Existenz.

Wenn ein Jüngling in Paris auffällig gekleidet ist, nicht arbeitet, sich erotische Zügellosigkeiten erlaubt, im Café lebt und wunderliche Redensarten macht, sagt man, er sei ein Existentialist; geschah dasselbe vor einem halben Jahrhundert in Berlin, so sagte man, er sei ein Nietzscheaner. Das eine hat aber sowenig mit Sartre zu tun wie das andere mit Nietzsche. Diese Philosophen werden von jenen Jünglingen gelesen, aber nicht verstanden, da sie nur schlagkräftige und zugleich vieldeutige Formulierungen herauszunehmen, nicht methodisch zu denken vermögen.

Sartre ist der Schöpfer des Existentialismus, der heute in der breiten Welt ein Echo³³⁰ findet. Ohne Sartre wäre die Sache auf engere Kreise beschränkt geblieben. Sie machte als Mode erst von sich reden, als der Dichter sie vertrat und in seinem dichterischen Werk ihr Sprache gab. Das ist ein philosophisch zweideutiges Faktum. Was nur in dichterischer Gestalt sich versteht, bleibt für den Hörer und Leser undurchdachte Stimmung. In Auffassungen und Folgen ist sie dem Zufall preisgegeben und zeigt dann jene absonderlichen Randerscheinungen, die mit dem Ursprung der Sache nicht viel zu tun haben. Die Menge derer, die Sartres Dramen und Romane kennen, ist gewiß außerordentlich viel größer als die der wenigen, die sein umfangreiches philosophisches Werk lesen. Dichtung ist noch nicht Philosophie oder sie ist mehr als Philosophie. Wie großartig auch immer uns eine Welt etwa in Balzac oder Dostojewski begegnet, unser Innerstes erregt, uns mitschwingen läßt, in solcher Gestalt wird Erlebnis und Möglichkeit noch nicht zu Entschluß und Festigkeit der Existenz. Die Verführung durch ästhetische Anschauung, wenn diese, statt Versuchsfeld im Spiel der Möglichkeiten zu bleiben, zur Haltung des Lebens wird, vernichtet den Ernst. – Sartres Erfolg als Autor von Dramen und Romanen beruht aber nun doch keineswegs allein | auf seiner Kunst, die geschult ist an der Überlieferung der klassischen französischen Form, sondern vor allem darauf, daß er die Nöte und Schrecken des heutigen Menschen aus dem Denken her darstellt. Er möchte uns gegenwärtige Menschen zu unserem Bewußtsein, d.h. er möchte uns unsere Philosophie bringen, in der Stufenfolge vom eindrucklich einfachen, jedermann faßlichen Symbol bis zum verwickelten Gedanken. Seine Dichtungen sind erfüllt von einer Haltung, die er zugleich durch ein großes systematisches Werk (»L'être et le néant«) denkerisch entfaltet hat. Erst daß er eine Philosophie und eine Lebenshaltung für die Verzweiflung des heutigen Menschen zeigt, hat seiner dichterischen Wirkung das eigentliche Gewicht geliefert. Für manchen gilt diese Einheit von Philosophie und Dichtung als das Wort unserer Zeit, für sehr viele

◆

498

aber trotz Gegnerschaft als ein ungewöhnlich interessantes Phänomen innerhalb der Verwirrungen unserer Zeit.

Sartre bezieht sich auf die ihm vorhergehende Philosophie unseres Zeitalters, auf Husserl und Heidegger und auf große Denker der Vergangenheit wie Kierkegaard. Gleichsam in seinem Gefolge sind in der Weltpresse heute Namen zur Geltung gekommen, um die man sich ohne Sartre kaum in solchem Maße gekümmert hätte, zurück bis Pascal. Es sind die Denker, die waren und dachten, was seit Kierkegaard Existenz heißt. Alle Zeitgenossen, die in diesen Kreis gerechnet werden, sind auf das stärkste von Kierkegaard bestimmt, der dem Wort Existenz den tiefen Sinn für das Sein des Menschen gab. Seit dem Ersten Weltkrieg wurde Kierkegaard, der 1855 gestorbene dänische Denker und Dichter, in Deutschland erst eigentlich bekannt und zur Grundlage modernen Philosophierens. Er, der Christ, wurde mit Nietzsche, dem Zermalmer, zusammengebracht. Beide wurden als die Propheten und zugleich Opfer unseres Zeitalters, als die Ausnahmen, denen niemand, der sie verstand, folgen durfte, zu den großen Philosophen, an denen unsere Zeit sich orientieren sollte. Denn man war überdrüssig der Harmlosigkeit der zwar in Verstandesarbeit soliden, aber in Gehalten unglaubwürdigen damaligen Philosophie, die sich zur Magd der Wissenschaften degradiert und in bequemer Lebensferne ihr Wesen hatte, sich beschränkte auf Erkenntnistheorie und Geschichte der Philosophie. Man begehrte den Ernst wirklichen Philosophierens, den Atem, der aus der großen alten Philosophie weht, und der von neuem fühlbar wurde für den, der durch Kierkegaard und Nietzsche erweckt war.

499 ♦

| Die Namen, die man nennt, sind im deutschen Sprachgebiet Heidegger und ich, im französischen Sartre und Gabriel Marcel. Aber noch viele andere. Mounier, der in einer Übersicht durch die Form eines Stammbaumes den Zusammenhang der Existenzphilosophie zeigt, nennt fast alle Philosophen, die heute irgendein Gewicht haben.³³¹ Dazu kommen hervorragende Schriftsteller wie Camus. Aber nun ist das Sonderbare, daß eigentlich alle außer Sartre keine »Existentialisten« sein wollen. Heidegger wehrte ab: sein Hauptwerk heiße nicht »Existenz und Zeit«, sondern »Sein und Zeit«.³³² Gabriel Marcel protestierte gegen die beklagenswerten Verwirrungen, denen in seinem Fall die abscheuliche Vokabel Existentialismus Raum gegeben habe.³³³ Und doch ist allen der Grundzug Kierkegaardschen Denkens gemeinsam: die Rückkehr aus einer Wahrheit, die nur *gedacht* wird als das andere, dem gegenüber ich selbst gleichgültig bin, zur Wahrheit, die gelebt wird, zum Ernst, der im Menschsein liegt, das frei ist und über sich selbst zu entscheiden hat.

Der Ausdruck dieser Gesinnung geschieht unter anderem durch einen alten Gedanken, den Sartre aufgriff: die Unterscheidung des allgemein Denkbaren, das heißt des Wesens (Essenz), von dem immer einzelnen, individuellen Dasein, das heißt der Existenz. Was ist das eigentliche Sein? Ist es das Allgemeine, für das alles Einzelne nur auswechselbarer Fall, gleichgültige Vielfachheit ist, oder ist es das einzelne Dasein, das

immer nur dieses, nie nur allgemein, mit keinem anderen völlig identisch, daher nicht ersetzbar ist? Sartres Antwort ist: Die Existenz geht der Essenz vorher.³³⁴ Dieser Satz ist die fast feierliche terminologische Redeform geworden, mit der jeder Existentialist Teilnahme an der Fachphilosophie zu haben meint.

Nun aber ist die Verschiedenheit der Grundhaltungen der Denker und Schriftsteller, die man unter dem Namen der Existenzphilosophie zusammenfaßt, doch so groß, daß man trotz jenes Gemeinsamen versucht ist, überhaupt keine Verwandtschaft zwischen ihnen anzuerkennen.

Das, was Existenz heißt, ist dem einen das einzelne Dasein als solches, das nun einmal so ist und sich behauptet. Dem anderen aber ist sie die Möglichkeit, aus Freiheit ich selbst zu werden. Mit anderen Worten: Sie ist dem einen der Inhalt einer Seinsaussage, dem anderen Appell an eine Möglichkeit, die er durch sein Tun, seinen Entschluß, sein Entscheiden verwirklichen oder versäumen kann.³³⁵

Dem einen ist die Existenz das Unableitbare, aus sich selbst Seiende (ich schaffe mich selber). Dem anderen ist Existenz nur ineins mit der Macht, durch die sie sich gesetzt weiß, die Transzendenz (ich habe mich nicht selbst geschaffen). Je entschiedener ich frei bin, desto klarer wird mir bewußt, daß ich in meiner Freiheit mir geschenkt werde. Oder anders: Ich kann zwar wollen, wenn mir mein Wollenkönnen zuteil wird (ich weiß nicht wie und woher), aber ich kann nicht das Wollen wollen, wenn es mir ausbleibt. Ich bin frei durch eine Macht, die nicht die meine ist.

500

Der eine faßt die Freiheit als die Bedingungslosigkeit, vermöge der alles an mir liegt; ich kann und darf wollen, was ich will. Dem anderen aber liegt in der Freiheit das Finden der Notwendigkeit dessen, was geschehen soll und gefordert wird durch eine Macht, die ich in meinem Einverständnis wiedererkenne als das, was nicht nur ich selbst bin. Der eine schwelgt in der Feststellung des Absurden in allem Dasein, der Herrschaft des Schrecklichen oder des Ekligen, des Perversen und des Verzweifelten (es bleibt nur das Standhalten vor dem Nichts, die Freiheit des Ertragenkönnens im Mit-tun des Absurden). Der andere findet in der Grenzsituation des Widersprechenden, Unlösbaren, Ausweglosen, im Scheitern selbst den Aufschwung zum Innwerden des transzendenten Seins.

Warum aber der Name Existenzphilosophie? Alle jene Gegensätze sind dies doch unter Voraussetzung des Gemeinsamen, nämlich jenes Ernstes angesichts des Äußersten. Die allem bestimmten Denken vorausgehende Stimmung der modernen Lebenswirklichkeit zeigte Nietzsche: »Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann, die Heraufkunft des Nihilismus.«³³⁶ Weil dieses Äußerste für Kierkegaard und Nietzsche so überwältigend gegenwärtig war, orientiert sich heute die Philosophie an ihnen. Weil das Äußerste aber schon von Anfang an aller ursprünglichen Philosophie die Frage gab, wurde unsere Philosophie wieder fähig, die alte Philosophie fast als gegenwärtige zu vernehmen. Nur infolge der propagandasüchtigen Gewohn-

heit der Neuzeit, Philosophie mit einem kennzeichnenden Beinamen zu versehen, erhielt die moderne Philosophie vorübergehend den Namen Existenzphilosophie. Sie kann diesen Namen entbehren. Denn das ihr wesentliche ist die eine ewige Philosophie, wie sie heute unter den Bedingungen unseres Zeitalters ihre Form und Sprache sucht.

501 Existenzphilosophie³³⁷ kann als der Versuch der Überwindung des Nihilismus gelten. Entweder wird der Nihilismus mit einer Tapfer|keit ergriffen, die als Tapferkeit selber schon nicht mehr Nihilismus ist. Oder es drängt darin und darüber hinaus eine unabhängige Philosophie zur Wirklichkeit, die durch das Fegfeuer des Nihilismus gegangen ist, diesen nie vergißt, aber aus dem Ursprung der Überlieferung wieder die Gehalte gewinnt, aus denen Menschsein wirklich wird.

◆ Dann ist Existenzphilosophie die Philosophie, die nicht mit dem Erdenken des Menschseins sich abschließt, sondern über den Menschen hinauskommt.³³⁸ Sie ergreift, was selber erst den eigentlichen Menschen ermöglicht. Denn der Mensch ist nicht ohne das absolut Andere, das vor ihm ist, an dem er sich mißt, von dem her er kommt und auf das zu er geht. Ob es das Nichts heißt oder das Tao, oder das Eine, oder die Transzendenz, oder der Gott des Jeremias – es ist das »Sein«, auf das es ankommt, und dessen wir in der kurzen Spanne unseres Lebens gewiß werden wollen. Existentiell werden, das heißt im Ernst ein Mensch zu werden, und Mensch werden heißt, es im Einklang oder im Bezug auf das Sein zu werden, durch das und in dem wir sind. Existenz ist nicht ohne Transzendenz.

| A NOTE ON EXISTENZPHILOSOPHIE AND EXISTENTIALISM

198

The mood of the actualities of modern life which precedes all specific thinking was shown by Nietzsche: »I am describing what will come to pass, what is now inevitable, the rise of nihilism.«³³⁹ Since this extremity was overpoweringly real to both Nietzsche and Kierkegaard, philosophy now takes its direction from them. As the finality of this conception challenged all original philosophy from the outset, it became possible for our philosophy once more to apprehend ancient philosophy almost as if it were modern. The term »philosophy of existence« (*Existenzphilosophie*) owes its origin to Kierkegaard's idea of existence. The name could be dispensed with, for what is essential in it is the one perennial philosophy, seeking form and utterance under the conditions of our time. The philosophy of existence may be looked upon as the attempt to overcome nihilism.

Either nihilism is seized upon with a bravery that, being bravery, is no longer nihilism; or else an independent philosophy, which has passed through the cleansing fire of nihilism, is seeking realization and is regaining from the origin of tradition those ideas by which man truly exists. But such a philosophy cannot end merely with evolving the idea of human existence. It reaches beyond man. It comprehends what in the first place makes man himself possible. For man is not himself in his freedom without the power by which he exists. There is no existence without transcendence.³⁴⁰

Now the word »existence« denotes a common element in modern | philosophy which has led to almost all philosophy, with the exception of logic and positivism, being called »philosophy of existence.« In the mind of the public a sort of specter has thus been created which does not exist.

199

It seems to me that the origin of the term »existentialism« stems from Sartre. He is the man whose work has found the most far-reaching echo in the world. Without Sartre the whole matter would presumably have remained confined to narrower circles and would hardly have been understood as one in idea, seeing that the philosophies that go by this name today are very different, even radically diverse, in their fundamentals. Because Sartre became widely known as a poet through his novels and dramas and gained further recognition more as a philosopher by reason of an important philosophic work, »L'être et le Néant,«ⁱ all the others must be content with being

i *Being and Nothingness.*

classed as more or less his followers.³⁴¹ A few years ago I saw in an American newspaper a cartoon: In the center was a large picture of Sartre, smiling, content; surrounding him, as smaller satellites, were Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, and the writer of these lines.³⁴² What a reversal of values! The great men, to be named only with reverence, were here ranged beside our own small likenesses. Thus in the game of the world, transforming everything into puppet form, a picture is made. In a French Newspaper there appeared a wittily conceived celestial letter from Pascal, which ended with »I am no existentialist.«³⁴³

In spite of all this, one may perhaps hope that even amid the noise of all this confusion, some truth is stirring, an independent philosophy which stripped of illusions yet is establishing itself in the tradition of millenniums. Perhaps some unifying element is at work here which unites us in all our heterogeneity, because in a certain sense it impels toward the earnest realities of existence.³⁴⁴

To define, limit and classify, definitively and systematically, as from a superior standpoint, all philosophies and philosophers, I consider as unjust as it is impossible, and lacking in understanding.

Anhang 3: Übersetzungsvorlage zu »A Note on Existenzphilosophie and Existentialism«³⁴³

Typoskript

Durchschlag: DLA, A: Jaspers

Die allem bestimmten Denken vorausgehende Stimmung der modernen Lebenswirklichkeit zeigte Nietzsche: »Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann, die Heraufkunft des Nihilismus.« Weil dieses Äusserste für Nietzsche und für Kierkegaard überwältigend gegenwärtig war, orientiert sich heute die Philosophie an ihnen. Weil das Äusserste aber schon von Anfang an aller ursprünglichen Philosophie die Frage gab, wurde unsere Philosophie wieder fähig, die alte Philosophie fast als gegenwärtige zu vernehmen. Der Name Existenzphilosophie hat seine Herkunft von Kierkegaards Begriff der Existenz. Sie kann diesen Namen entbehren; denn das ihr Wesentliche ist die eine ewige^a Philosophie, wie sie heute unter den Bedingungen unseres Zeitalters ihre Form und Sprache sucht. Existenzphilosophie kann als der Versuch der Überwindung des Nihilismus gelten.

Entweder wird der Nihilismus mit einer Tapferkeit ergriffen, die als Tapferkeit selber schon nicht mehr Nihilismus ist. Oder es drängt eine unabhängige Philosophie zur Wirklichkeit, die durch das Fegfeuer des Nihilismus gegangen ist, und die nun aus dem Ursprung der Überlieferung wieder die Gehalte gewinnt, aus denen der Mensch wirklich existiert. Aber solche Philosophie kann nicht mit dem Erdenken des Menschseins abschliessen. Sie gelangt über den Menschen hinaus. Sie ergreift, was selber erst den eigentlichen Menschen ermöglicht. Denn der Mensch ist nicht er selbst in seiner Freiheit ohne die Macht, durch die er ist. Existenz ist nicht ohne Transzendenz.

Nun ist durch das Wort Existenz eine Gemeinsamkeit moderner Philosophie bezeichnet, die dazu geführt hat, fast alle Philosophie, sofern sie heute nicht Logistik oder Positivismus ist, Existenzphilosophie zu nennen. So entstand in der Öffentlichkeit so etwas wie ein Gespenst, das es nicht gibt.

Mir scheint, dass der Ursprung dieses Namens Existenzialismus [sic] bei Sartre liegt. Er ist der Mann, der in der Welt das breiteste Echo gefunden hat. Ohne Sartre wäre vermutlich die Sache auf engere Kreise beschränkt geblieben und wäre dort kaum als eine Einheit begriffen worden, da die Philosophien, die heute unter dem einen Namen gehen, ganz ungemain, ja radikal in ihren Grundlagen verschieden sind. Weil Sartre als

^a eine ewige *hs.* *Vdg.* für eine, ewige

Dichter durch Romane und Dramen die^a Breitenwirkung gewann und weil er ausserdem durch ein bedeutendes philosophisches Buch »L'être et le néant« als Philosoph legitimiert war, müssen alle anderen sich gefallen lassen, gleichsam in seinem Gefolge genannt zu werden. Vor einigen Jahren sah ich in einer amerikanischen Zeitung ein Bild: in der Mitte Sartre in grossem Format, lächelnd, zufrieden, um ihn herum in kleinem Format als Trabanten: Pascal, Kierkegaard, Nietzsche und der Schreiber dieser Zeilen. Welche Verkehrung der Maßstäbe! Die grossen Männer, die nur mit Ehrfurcht zu nennen sind, werden einfach neben uns kleine Köpfe gesetzt. So macht man in diesem Spiel der Welt, alles in Puppen verwandelnd, jeweils ein Bild. In einer französischen Zeitung stand ein geistreich erfundener Himmelsbrief Pascals, der schliesst: Ich bin kein Existenzialist [sic].

Trotz allem darf man vielleicht hoffen, dass selbst in diesem Lärm des alles Vermengens etwas Wahres sich regt: eine unabhängige Philosophie, die illusionslos doch ihren Grund gewinnt in der Überlieferung von Jahrtausenden. Vielleicht ist doch etwas Gemeinsames hier am Werke, das in aller Fremdheit uns verbindet, weil es in irgend einem Sinne auf den Ernst der Existenz dringt.

Definitiv und systematisch von einem übergeordneten Standpunkt her die Philosophien und Philosophen zu bestimmen, abzugrenzen und einzuordnen, halte ich für ebenso ungerecht wie unmöglich und verständnislos.

^a nach die *gestr.* ungemaine

TEXTVARIANTEN

Vernunft und Existenz

(2) im Frühjahr 1935¹ NA: vom 25. bis 29. März 1935 || (5) gegen das System das Sein als Ausgelegtsein¹ EA, NA: gegen das System; das Sein als Ausgelegtsein || Das Zeitalter¹ NA: das Zeitalter || (6) in gewichtiger Weise, das¹ NA: in gewichtiger Weise das || (7) denke, und¹ NA: denke und || hinausgreifend hat¹ NA: hinausgreifend, hat || (9) ^a1 NA: ¹ || ^b1 NA: ² || Denken¹ EA, NA: *Denken* || Atmosphäre¹ EA, NA: *Atmosphäre* || Es ist als ob¹ NA: Es ist, als ob || (10) Jena, Diederichs.¹ NA: Jena. || B. d. R., 128ff.¹ NA: B. d. R., 128f. || (11) Maske¹ EA, NA: *Maske* || (13) *Ursprünge*, und¹ NA: Ursprünge und || (14) Reflektion¹ EA: Reflexion NA: Reflektion || einem einfach¹ EA, NA: einfach einem || [IV], 244¹ RA: VI, 244; EA, NA: IV, 244 || *Hirsch*¹ NA: Hirsch || (15) RA: naufragium?¹ NA: naufragium«. || IV, 247¹ NA: IV, 246f. || (16) ein Fragezeichen« ...¹ NA: ein Fragezeichen ... « || (17) Ich¹ NA: »Ich || Niemals¹ NA: // Niemals || alles zu denken, was¹ NA: alles zu *denken*, was || (20) einzeln¹]en¹ EA, RA, NA: einzelnsten || (21) ausgestrichen zu werden¹ NA: ausgestrichen (zu) werden || ausgelöscht¹ NA: ausgewischt || wie ein[] »Buchstabe[], der¹ EA, RA, NA: wie einen »Buchstaben, der || um für¹ NA: um ... für || 303[]¹ EA, RA: 3030 NA: 303 || (22) Haar ...¹ NA: Haar« (VIII, 421f.). || Höheres bedeutet¹ NA: Höheres *bedeutet* || 6, 152ff.¹ NA: 6, 153 || »Was¹ NA: »... was || euch zufällt!¹ EA, NA: euch zufällt und auf euch fällt!¹« || (23) gegen sich¹ NA: gegen mich || (24) »zur Humanität eines Meisters gehörig, seine Schüler vor sich zu warnen«¹ NA: »zur Humanität eines Meisters« gehörig, »seine Schüler vor sich zu warnen« || »Zuletzt ist¹ NA: Zuletzt »ist || Gläubigen¹ NA: »Gläubigen« || (25) im Ganzen¹ NA: im ganzen || Willen: es¹ NA: Willen: Es || (26) Zwecke. Es¹ EA: Zwecke, es || heraus. Ebenso¹ EA: heraus; ebenso || (27) das Sich-selbst-hervorbringen¹ EA, NA: das Sichselbsthervorbringen || (29) nicht Alles¹ NA: nicht alles || (30) das Sein für uns¹ EA, NA: das Sein *für uns* || einzelem¹ NA: einzelnen || (31) *unausweichlichen*¹ EA, NA: unausweichlichen || *wissen*¹ EA, NA: wissen || (32) Alles was¹ NA: Alles, was || im Stande¹ NA: imstande || (35) jeweilig Einzige¹ NA: jeweilige Einzige || (36) erkennt oder¹ NA: erkennt, oder || (37) Weisen des Umgreifenden: Das Sein¹ EA: Weisen des Umgreifenden: // Das Sein || (38) entgegenkomme, und¹ NA: entgegenkomme und || zu Tage¹ NA: zutage || (39) es selbst¹ NA: er selbst || gewinnen: als¹ EA, NA: gewinnen, als || abhebt, und¹ NA: abhebt und || bleibt, noch¹ NA: bleibt noch || (40) angewiesen: Auf¹ NA: angewiesen: auf || (41) Existenz, besinnen¹ NA: Existenz besinnen || (44) mit dem was¹ NA: mit dem, was || »*Philosophie*«, Berlin, Springer 1932¹ NA: »*Philosophie*«, Berlin 1932 || (45) die Transzendenz, – diese¹ NA: die Transzendenz – diese || (46) Gefahr: Im¹ NA: Gefahr: im || (47) Kommunikationswille¹ NA: Kommunikationswille: || Weite, –¹ NA: Weite – || (48) Wieder-zurückkehrens¹ EA: wieder Zurückkehrens NA: Wiederzurückkehrens || (49) Dasein, oder¹ NA: Dasein oder || (50) der *Meisten*,¹ NA: der *meisten*, || *E. Baumgarten*¹ NA: E. Baumgarten || *Franklin*¹ NA: Franklin || (52) das Ganze¹ NA: *das* Ganze || (54) Erlebnis, genieße¹ NA: Erlebnis genieße || (55) verwirklicht, –¹ NA: verwirklicht – || (56) anheimstelle) die¹ NA: anheimstelle), die || (57) »*Philosophie*«, Bd. II,¹ NA: »*Philosophie*« Bd. II, || (58) In-Kommunikation-Sein¹ NA: In-Kommunikations-Sein || wo er selbst ist; er selbst ist er als Vernunft¹ EA:

wo er er selbst ist; er selbst ist er als Vernunft NA: wo er er selbst ist; er selbst ist als Vernunft || (59) »Philosophie« NA: »Philosophie« || (60) sieht, wie NA: sieht wie || Verkehrung, oder NA: Verkehrung oder || (61) Sagenkönnens, und NA: Sagenkönnens und || (62) kommt, und NA: kommt und || (64) der Kampf wäre, so unter Bedingungen gestellt, NA: der Kampf wäre – so unter Bedingungen gestellt – || dogmatisch starre EA, NA: dogmatisch erstarrte || wird, oder NA: wird oder || (65) Unvollendung der Kommunikation EA, NA: *Unvollendung der Kommunikation* || von Etwas NA: von etwas || (68) *Transzendenz* EA, NA: Transzendenz || (69) da[s] selbst NA: da selbst EA, NA: das selbst || entleert werden, und NA: entleert werden und || (70) *Gesetz und Ordnung* EA, NA: *Gesetz und Ordnung* || Wissen, und NA: Wissen und || (71) dessen was NA: dessen, was || verstandesmäßige Alogische EA, NA: verstandesmäßig Alogische || (73) erklärt: wenn NA: erklärt: Wenn || Mutter: ich NA: Mutter: Ich || Mutter: du NA: Mutter: Du || zurückgeben: nun NA: zurückgeben; nun || antwortet: ich NA: antwortet: Ich || *einen* Beziehungspunktes EA, NA: einen Beziehungspunktes || (75) eben Erörterte NA: Erörterte || (76) ruiniere, und NA: ruiniere und || (78) Was EA, NA: was || kann, und NA: kann und || (79) nicht machen; EA, NA: nicht machen, || im Ende EA, NA: am Ende || lebensstörend EA, NA: lebensstörend || keine Wahrheit – NA: keine Wahrheit –, || (80) Wissens von Etwas NA: Wissens von etwas || Wissen von Etwas NA: Wissen von etwas || Wissens von Etwas NA: Wissens von etwas || Wissens von Etwas NA: Wissen von etwas || (81) d.h. NA: das heißt, || Daseins, und NA: Daseins und || (83) Mechanismen. // Diese Erinnerung NA: Mechanismen. – Diese Erinnerung || (84) in Frage stellenden, Möglichkeiten EA: infragestellenden Möglichkeiten NA: in Frage stellenden Möglichkeiten || des eigenen eigentlich NA: des eigenen, eigentlich || (85) *Nein*, NA: *nein*, || Kants NA: Kants || sie umfaßt NA: Sie umfaßt || d.h. NA: das heißt || zu stattem NA: zustatten || *Fichte* NA: Fichte || (86) z.B. NA: zum Beispiel || *Schelling* NA: Schelling || (88) diesel EA, NA: die || in der Existenzerhellung EA, NA: der Existenzerhellung || »Philosophie« NA: »Philosophie« || in der Welt, NA: in der Welt || selbst ist, NA: selbst ist || Psychologie, wie NA: Psychologie wie || Wissenwollen: diesem NA: Wissenwollen: Diesem || (89) aufrecht: in EA, NA: aufrecht; in || bringen, und NA: bringen und || das Andere EA, NA: das andere || (90) ein Anderer NA: ein anderer || selbst: sie NA: selbst: Sie || (91) »Philosophie« NA: »Philosophie« || (92) im andern EA, NA: im Andern || Andere: er NA: Andere. Er || zu erreichen und NA: zu erreichen, und || (93) ausgibt, und NA: ausgibt und || sinkt, oder NA: sinkt oder || salto mortale NA: Salto mortale || (94) das gleiche EA, NA: das Gleiche || Tun, oder NA: Tun oder || ist, und NA: ist und || wiederholbar, – obgleich NA: wiederholbar – obgleich || (95) *ein Jeder er selbst* NA: *ein jeder er selbst* || er er selbst EA, NA: er er selbst || im *Formalen* NA: *im Formalen* || ist, – und [...] leer sind – NA: ist – und [...] leer sind –, || Wirkliche, – wie [...] zu sehen, – NA: Wirkliche – wie [...] zu sehen – || (96) *Typus*: da NA: *Typus*: Da || glaubt: es NA: glaubt: Es || Theologie, oder NA: Theologie oder || Theologie: sie NA: Theologie: Sie || (97) sei: es NA: sei: Es || springen, oder NA: springen oder || Einwands: Entweder NA: Einwands: entweder || (98) ausgesprochen: diese NA: ausgesprochen: Diese || verfahren: sie NA: verfahren: Sie

Lettre de M. Karl Jaspers

(163) oriente vers la vérité: en philosophie, j'opère avec | EV: oriente vers la vérité: en philosophie; j'opère avec

Was ist Existentialismus?

(175) preisgegeben und | EV: preisgegeben, und || (176) ich | EV: der Schreiber dieser Zeilen ||
(178) das Nichts heißt oder das Tao, oder das Eine oder die Transzendenz | EV: das Nichts heißt, oder das Tao, oder das Eine, oder die Transzendenz

STELLENKOMMENTAR

Vernunft und Existenz

- 1 = »Aula-Voordrachten der Rijksuniversiteit te Groningen No. 1«. Die bei Jan Berend Wolters erschienene EA enthielt zusätzlich ein (niederländisches) Vorwort, das in keine der späteren Auflagen von *Vernunft und Existenz* (Bremen ²1947, Bremen und München ³1949, München ⁴1960, ⁵1973 und ⁶1987, vgl. Rabanus Nr. 452–457) übernommen wurde:

Der Senat der Reichsuniversität Groningen hat vor einigen Jahren beschlossen, den Aula-Vorträgen, die eine Zeit lang vom Oud-Studentenfonds 1906 an der Universität durchgeführt wurden, den Charakter einer Folge zusammenhängender Abhandlungen über ein bestimmtes Gebiet der Wissenschaft zu geben, sie durch einen namhaften Gelehrten abzuhalten und seitens der Universität herauszugeben.

Es ist dem Senat eine Ehre, dieser ersten Vortragsreihe nun ans Licht der Welt zu verhelfen. Bei der Wahl des Themas und des Vortragenden hat er sich von dem Wunsch leiten lassen, dass ein Werk geschaffen werde, welches nicht nur eine bestimmte Wissenschaft, sondern die Wissenschaft als solche betrifft und von dem in unseren Zeiten schwindender Gewissheiten eine formende und verbindliche Kraft für Hörer und Leser ausgehen möge.

Dass Professor Karl Jaspers sofort bereit war, auf Bitte des Senats im Rahmen der Aula-Vorträge fünf Vorlesungen zu halten und zu veröffentlichen, stimmt uns sehr dankbar. Nicht weniger glücklich ist der Senat darüber, dass Professor Jaspers ihm damit ein Buch schenkte, das nicht nur vollkommen neu ist, sondern auch einen neuen Schritt auf seinem eigenen philosophischen Weg bedeutet.

Sehr erkenntlich ist der Senat dem Oud-Studentenfonds 1906, dem Groninger Universitätsfonds und dem Verleger, die, nachdem der Oud-Studentenfonds die Durchführung der Vorträge möglich gemacht hat, auch beim Zustandekommen der Ausgabe bereitwillig halfen.

Zum Schluss soll hier noch das Wort aus Platos siebtem Brief stehen, das ich, als Rektor, am Ende der Vorträge zitierte, und worin diese Ausgabe ihre Rechtfertigung und zugleich ihre Perspektive findet: »Denn man kann darüber keineswegs wie über andere Wissensgegenstände reden, sondern aus vielen Gesprächen über die Sache selbst sowie aus dem Zusammenleben entspringt plötzlich in der Seele wie aus einem Feuerfunken das angezündete Licht und breitet sich dann von selbst weiter aus.«

Im Namen des Senats der Reichsuniversität Groningen

G. VAN DER LEEUW

Rector magnificus.

(übersetzt von Eljalil Tauschinsky, Amsterdam)

Oud-Studentenfonds 19061 die von ehemaligen Studenten der Reichsuniversität gegründete und finanzierte Stiftung organisierte »wissenschaftliche Vorträge, vor allem ausländischer Gelehrter, in der Groninger Aula« (*Minerva. Jahrbuch der gelehrten Welt* 31/1 (1933) 699; zu den Statuten der Stiftung vgl. *Jaarboek der Rijksuniversiteit te Groningen* (1915/16) 166–168).

Platos siebtem Brief *Epistulae* VII, 341c–d.

Gerardus van der Leeuw (1890–1950), Prom. 1916 in Leiden, seit 1918 o. Prof. für Religionsgeschichte, Theologie und ägyptische Philologie in Groningen; 1934/35 Rektor der Universität Groningen; während der deutschen Besatzung kurzzeitig interniert, wurde van der Leeuw 1945/46 Bildungsminister der ersten niederländischen Nachkriegsregierung unter Willem Schermerhorn. – Jaspers und van der Leeuw waren befreundet, den Groninger Anlass bereitete van der Leeuw durch eine eigene Präsentation vor (»De beteekenis van Karl Jaspers«, *De Gids* 99 (1935) 307–322, vgl. *Jaarboek der Rijksuniversiteit te Groningen* (1935) 46); 1943 beteiligte er sich mit einem Essay über den »anthropologischen Ort des Zweifels« an der von Oskar Hammelsbeck initiierten Privat-Festschrift zu Jaspers' 60. Geburtstag (vgl. W. Vos: »Dr. G. van der Leeuw. Bibliographie zijner geschriften«, in: W. J. Kooiman, J. M. van Veen (Hg.): *Pro regno Pro sanctuario*, Nijkerk 1950, 555–638, 607). Van der Leeuws Religionsphänomenologie, eine kulturgeschichtliche Analyse des »philosophischen Glaubens« *avant la lettre*, greift in methodischer Hinsicht v.a. auf Jaspers' Unterscheidung zwischen Phänomenologie und verstehender Psychologie zurück (vgl. J. Kehnscherper: *Theologisch-philosophische Aspekte der religionsphänomenologischen Methode des Gerardus van der Leeuw*, Frankfurt a.M. 1998, 42–64).

- 2 im Frühjahr 19351 vom 25. bis 29. März. – Jaspers hatte van der Leeuw zunächst einen späteren Termin vorgeschlagen, »keinesfalls vor Mitte April«, besser noch im Oktober: »mein gegenwärtig in Arbeit befindliches Buch, das im Winter herauskommen soll, kann ich leider nicht unterbrechen« (K. Jaspers an G. van der Leeuw, 1. Juli 1934). Das genannte Buch, anfangs im kleinen Format als »Nietzschebüchlein« für die Sammlung Göschen bestimmt, verzögerte sich jedoch um zwei Jahre: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlin 1936). Die speditive Publikationsabwicklung in Groningen (vgl. oben S. XVII) tat ein Übriges, dass *Vernunft und Existenz* vor der Nietzsche-Monographie auf den Markt kam, werkbiographisch ein gewisser Anachronismus. Denn aus dem in der ersten Vorlesung durchgeführten Vergleich Nietzsches mit Kierkegaard (S. 8–24) ergab sich für Jaspers eine neue, das Werk in progress bereits überschreitende Perspektive – wie er im Nachhinein einräumte (K. Jaspers an A. Weber, 19. Dezember 1944, in: A. Weber: *Ausgewählter Briefwechsel*. Hg. von E. Demm und H. Soell, München 2003, 486–487): »Mein Buch über [Nietzsche] habe ich mir wohl sauer werden lassen, aber ich bin doch nicht zufrieden. Manchmal möchte ich noch ein zweites Buch schreiben, um seine ganze furchtbare Größe zu zeigen und seine unumgängliche Wahrheit. Das könnte nur glücken, wenn er mit Kierkegaard sichtlich in eins gesehen würde«, vgl. auch oben S. 9, Anm. a: »Für die Aneignung beider ist es von Bedeutung, sie gleichzeitig zu studieren, damit sie sich gegenseitig interpretieren. Was ihnen gemeinsam ist, ist das Wesentliche.«

Die vom Heidelberger Rektor Wilhelm Groh unterzeichnete Ausreisegenehmigung für Groningen erhielt Jaspers am 6. März (UAH PA Jaspers); wie intensiv das Rektorat den Vorgang verfolgte, ist unklar. Das REM jedenfalls legte schon 1934 in einem Schreiben an die »Unterrichtsverwaltungen der Länder mit Hochschulen« Wert auf die Feststellung, es sei

»von besonderer kulturpolitischer Bedeutung, dass nur solche Herren ins Ausland eingeladen werden, die sowohl ihrer weltanschaulichen Einstellung als auch ihrer Persönlichkeit nach dazu besonders geeignet sind« (18. Oktober 1934, UAH-B-0689/1). Auf eine direkte Anfrage, welche Kandidaten überhaupt für Auslandsreisen in Frage kämen, konnte Groh nur vier Namen auflisten: Carl Brinkmann, Johannes Hoops, August Seybold und Alfred Zintgraff, »und für den Fall dass keine politischen Bedenken bestehen die Professoren Dibelius und Hellpach« (12. Dezember 1934, ebd., vgl. W. Moritz: »Außenbeziehungen der Universität«, in: W. U. Eckart et al. (Hg.): *Die Universität Heidelberg im Nationalsozialismus. Mit 44 Abbildungen*, Heidelberg 2006, 147–172, 150). Jaspers äußerte ex post, er habe seinerzeit »mit dem Hintergedanken« gespielt, über Groningen »vielleicht einen Ruf nach Holland zu bewirken« (Brief an G. Mann, 25. Januar 1947, *Korrespondenzen* III, 328). Konkrete Exilpläne dokumentieren die einschlägigen Familienbriefe allerdings nicht.

3 Zur Einrichtung der Anmerkungen vgl. die Editorische Notiz, S. LIV.

4 Das Gemeinsame [...] Leser1 in EA als eigener Unterabschnitt paginiert. Tatsächlich gliedert sich das Textstück über Kierkegaard und Nietzsche (S. 8–24) in vier Abschnitte, von denen die RA hier nur drei anführt: S. 8–9, S. 9–20 und S. 20–24. Korrekt ist: S. 8–9, S. 9–12, S. 12–20 und S. 20–24.

Die ausführlichen Dispositionen zu den fünf Vorlesungen waren ursprünglich Handouts für den mündlichen Vortrag (vgl. K. Jaspers an G. van der Leeuw, 22. Februar 1935), also nicht als Inhaltsverzeichnisse einer Druckschrift konzipiert – was ihren kursorischen, oft informellen Charakter erklärt. Die Neuausgabe von 1973 verzichtet deshalb komplett auf die entsprechenden Seitenangaben.

5 Bedeutung [...] Situation1 in EA als Abschnittüberschrift paginiert.

6 Die Ausgangsthese lässt sich sowohl deskriptiv wie normativ verstehen. Deskriptiv verstanden unterstreicht sie, dass keine Instanz des Vernünftigen endgültig: keine Ordnung vollständig, kein Gesetz universal, keine »vernünftige« Form umfassend ist. Die faktische Unhintergebarkeit des Nichtvernünftigen kann aber zugleich als Anstoß für einen Prozess der Rationalitätsmaximierung gedeutet werden, in welchem die Vernunft jedes einmal etablierte Ordnungsschema oder Gesetz auf eine noch umfassendere Synthese hin überschreiten soll: Dass das Vernünftige ohne das Nichtvernünftige undenkbar sei, heißt dann, dass das Nichtvernünftige als Grenzbegriff zur Bestimmung der Vernunft selbst gehört. Jaspers verwendet den Ausdruck »Vernunft« durchgehend in diesem zweiten Sinne (vgl. *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, 33–35; *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 290: »Rationalisierung ins Unendliche«) – eine Position, die sich bereits bei Vasily Sesemann formuliert findet (»Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie«, *Logos* 2 (1911/12) 208–241, bes. 219f.), auf dessen umfangreiche Analysen zum »korrelativen Verhältnis des Rationalen und Irrationalen« (220) Jaspers wohl auch partiell zurückgreift.

7 in welcher Gestalt das Nichtvernünftige auftritt1 – als Unvernünftiges, Widervernünftiges und Übervernünftiges, zwischen denen Jaspers im Folgenden allerdings nicht terminologisch unterscheidet.

8 Der Wille zum Kampf gegen die Vernunft hat verschiedene Aspekte. Jaspers bringt ihn mehrfach in Verbindung mit der »Leidenschaft zur Nacht« gegenüber dem »Gesetz des Tages«: der Wille ist hier Ausdruck eines existentiellen, wenn auch selbsterstörenden Bezugs zur Transzendenz (vgl. *Philosophie* III, 102f., sowie unten Nr. 143). An anderer Stelle (*Ver-*

- nunft und Widernunft*, 40) gilt er als bloßer Eigensinn des Daseins aus Resignation angesichts der Unmöglichkeit vernünftigen Selbstseins. Und schließlich ist der Wille zum Unvernünftigen wirksam in Form der »Zauberei«, einer Mischung aus Ideologie, Egozentrik und Verführung, die als Gefahr in jedem Philosophieren steckt, deshalb bewusst überwunden werden muss, wie exemplarisch in Kants *Träumen eines Geistessehers (Vernunft und Widernunft*, 59–60, vgl. *Die großen Philosophen*, 408–409, und insgesamt den Abschnitt »Gegen die Vernunft« in: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 300f.)
- 9 Μοῖρα bezeichnet ursprünglich den persönlichen Teil (μέρος) z.B. an einer Kriegsbeute, von daher »Schicksal« im Sinne des Anteils an Leben, der dem Menschen zugemessen ist oder spezifischer: der Anteil an »jeglichem Ding« (Voß), den die Götter dem Menschen (vor)bestimmen, vgl. *Odyssee* 19, 592f. (ἐπι γάρ τοι ἐκάστω μοῖραν, Lidell/Scott: »one's portion in life«). Das entsprechend rationierte Leben kann selbst von Zeus nicht nachträglich verlängert werden, wobei die Sarpedon-Episode (*Ilias* 16, 440ff.) zeigt, dass es sich nicht primär um Grenzen des »Wissens und Vermögens«, sondern die Gefährdung der kosmischen Ordnung handelt. Jaspers selbst greift die Chiffre der Moira des Öfteren als Korrektiv göttlicher Allmacht auf (vgl. *Philosophie* III, 73; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, KJG I/13, 280 und 377; *Die Chiffren der Transzendenz*, 80–81).
- 10 Vgl. *Apologie* 31d, *Phaidros* 242b–c; dass die abratende Stimme ausbleibt, kann indirekt auch die Richtigkeit einer Handlung bestätigen (*Apologie* 40a–c), bei Xenophon deutet das δαιμόνιον in beide Richtungen voraus (προσημαίνειν, *Memorabilien* 4, 8, 1): auf das, was Sokrates tun, und was er unterlassen soll. – In der *Psychologie der Weltanschauungen* wertet Jaspers den Verbotscharakter des δαιμόνιον noch als Kehrseite eines ungebrochenen Vernunftoptimismus: »Es ist merkwürdig, daß diese Stimme nur verbietet. Für das Positive reichte hier noch der Glaube an die ratio, in einer Zeit, in der sich die Menschen der ratio bewußt wurden, eine nie wiederkehrende Entdeckerfreude in der rein begrifflichen Arbeit erfuhren und zum Begriff grenzenloses Zutrauen hatten. Die Schranken der ratio waren bei Sokrates darum noch negativer Art: die verbietende Stimme; wie im übrigen das Wissen des Nichtwissens und die mäeutische Kunst, die nichts mitteilt« (333). Später tritt diese Interpretation hinter eine Auffassung zurück, nach der die ratio prinzipiell nicht an situative Entscheidungen heranreicht, vgl. *Die großen Philosophen*, 112: »Was in der konkreten einmaligen Situation getan werden sollte, das läßt sich für Sokrates nicht in jedem Falle durch das rechte Denken begründen. Die Götter kommen zu Hilfe. Diese Hilfe ist die Grenze, an der es Gehorsam ohne Einsicht gibt.« Der »Gehorsam ohne Einsicht« speist sich dabei aus einer Einsicht zweiter Stufe: der Einsicht in die Grenzen der Vernunft.
- 11 Vgl. *Phaidros* 244a–245b, 265a–c; vgl. E. R. Dodds: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1968, 64ff. (»The Blessings of Madness«).
- 12 Vgl. *Eudemische Ethik* VIII, 2, 1247b20–26.
- 13 Parmenides: DK 28 B 2; Demokrit: DK 67 A 6, 68 A 37; Platon: *Phaidon* 79a; Aristoteles: *Metaphysik* VII, 3.
- 14 Als häretisch skandalisierte erstmals Bernhard von Clairvaux – gegen Abaelard – die Berufung auf Vernunftgründe in Glaubensfragen. Abaelard »entleere« den christlichen Glauben, indem er behauptete, alles, was Gott sei, durch menschliche Vernunft verstehen zu können (»Petrus Abaelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratu se posse comprehendere«, PL 182, 357). Bernhard erreichte

1141 – nachdem sich Abaelard dem Konzil von Sens zunächst entzogen hatte – die Verurteilung Abaelards durch Papst Innozenz II. Zum Hintergrund des richtungsweisenden Konflikts H. Fichtenau: *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, München 1992, 269–273.

Unter den »Formen der Unphilosophie« führt Jaspers in *Der philosophische Glaube*, 132–133 namentlich »das credo quia absurdum« auf (vgl. auch *Philosophie I*, 306–307); »empirisch-soziologisch«, heißt es in der *Allgemeinen Psychopathologie* [1946], 613, seien »alle wirklichen Glaubensbewegungen und Kirchen, meistens unbewußt, selten bewußt, durch die Absurdität von Glaubensinhalten geradezu charakterisiert«; ebenso in: »Über Gefahren und Chancen der Freiheit« [1949/50], *Rechenschaft und Ausblick*, 345–369, hier: 346.

15 Vgl. *Die geistige Situation der Zeit*, 9f. und das dortige Zitat aus dem *Discours de la méthode*: »qu'il n'y aurait véritablement point d'apparence qu'un particulier fit dessein de réformer un Etat en y changeant tout dès les fondements, et en le renversant pour le redresser« (AT VI, 13; auch: *Descartes und die Philosophie*, 71).

16 neue Wirklichkeit! In einem Brief, der das erste Konzept von *Vernunft und Existenz* entwickelt, spricht Jaspers davon, er wolle »den grossen Grundzug in der Erneuerung der Philosophie herausheben«, nämlich »die Erfahrung, dass der Mensch mit seiner Vernunft an Grenzen kommt und doch ohne Vernunft keinen menschlichen Schritt tun kann. Die Konsequenzen dieser Erfahrung sind ein Antrieb ausserordentlicher gedanklicher Bewegungen, aber auch der Grund eines radikalen Versagens, die Situation, in der die Aufgabe des Menschseins mit neuem Bewusstsein entspringt. Es wäre dies nicht nur im Allgemeinen zu sagen, und nicht blos an der Wirklichkeit, wie Menschen sich zueinander verhalten, aufzuweisen, sondern an philosophischen Gedankengängen zu zeigen, die seit 150 Jahren bei völliger Wesensverschiedenheit in Ansatz und Absicht übereinstimmend bei den eigentlich schaffenden Denkern wiederkehren. Dies geschieht – seitdem die abendländische Welt im Umbruch ist, – zuerst leise im Hintergrund, wie ferner Donner, schliesslich als geistige Katastrophe. Ich würde wohl Kant, Schelling, Kierkegaard und Nietzsche als Beispiele nehmen und das Problem nennen: ›Vernunft und Existenz‹« (K. Jaspers an G. van der Leeuw, 1. Juli 1934). Die Beispiele hat Jaspers, wie das Weitere zeigt, dann auf Kierkegaard und Nietzsche reduziert.

17 Zu Kierkegaard bereits das Referat in der *Psychologie der Weltanschauungen*, 419ff., dort noch ausdrücklich unter Auslassung »alles ›Christlichen‹«. – Jaspers' Beschäftigung mit Kierkegaard, angestoßen vor allem durch Erich Frank (vgl. L. Edelstein: »Erich Frank's Work. An Appreciation«, in: E. Frank: *Wissen, Glauben, Wollen. Gesammelte Aufsätze zur Philosophiegeschichte und zur Existentialphilosophie*, hg. von L. Edelstein, Zürich 1955, 419 und Stellenkommentar Nr. 316), reicht bis 1913/14 zurück (»seit 1914«: »Vorwort zur vierten Auflage«, in: *Psychologie der Weltanschauungen*, X; »schon vor 1914«: »Nachwort (1955) zu meiner ›Philosophie‹ (1931)«, XIX, vgl. auch A. Janik: »Haecker, Kierkegaard, and the Early Brenner: A Contribution to the History of the Reception of ›Two Ages‹ in the German-Speaking World«, in: *International Kierkegaard Commentary: The Two Ages*, hg. von R. L. Perkins, Macon 1984, 220–221). Als Vorlesungs- und Seminarthema figuriert Kierkegaard in Heidelberg mehrfach (Sommersemester 1923, Wintersemester 1928/29, Wintersemester 1934/35, Sommersemester 1937 (Leonhard, 103–106), für Basel vgl. das Verzeichnis bei P. Meyer-Gutzwiller: »Karl Jaspers und Basel«, *Basler Stadtbuch 1970*, Basel 1969, 149–163, hier: 153–155); ein klares Ver-

hältnis zu Kierkegaard, den er »noch vor Nietzsche für den wichtigsten Denker unseres nachkantischen Zeitalters« hielt (*Die großen Philosophen. Nachlaß* 1, 416), fand Jaspers lebenslang nicht: »Mit einigem Zagen gehe ich an die Darstellung Kierkegaards«, beginnt die letzte Kierkegaard-Vorlesung 1958/59. Zurückhaltend hatte Jaspers schon im Mai 1933 auf direkte Fragen von Felix Meiner reagiert, dem einige Kierkegaardiana, u.a. die Tagebücher, zur Übersetzung angeboten waren: »Wie urteilen Sie überhaupt über das Interesse an Kierkegaard unter den neuen Verhältnissen?«, wollte Meiner wissen, der dabei erkennbar auf den deutschnationalen Umbruch und die »jetzt im Vordergrund stehenden geistigen Kräfte« anspielte – ob man annehmen könne, dass diese ›Kräfte‹ »sich zu K. zurückfinden werden? Da Männer wie Sie und Martin Heidegger zu den Freunden K.s zählen, könnten solche positive Verbindungen sich wohl finden lassen« (F. Meiner an K. Jaspers, 8. Mai 1933, KJG III/8.1, 208). Es sei »unklar«, antwortet Jaspers, wie Kierkegaard in Zukunft aufgenommen werde: »Im gegenwärtigen Augenblick ist er m.E. unzeitgemäss« (K. Jaspers an F. Meiner, hs. Entwurf, o.D., ebd., 209). Indirekt erhält so die emphatische Würdigung des ›unzeitgemässen‹ Kierkegaard kurz darauf in den Groninger Vorträgen auch eine politische Note.

Über Jahresfristen von der Arbeit am Nietzsche-Buch okkupiert, nimmt Jaspers 1937 die Kierkegaard-Lektüre wieder auf, und zunächst mit Begeisterung, auch atmosphärisch, wie ein Brief an die Eltern (16. März 1937) belegt: »Zur Zeit lese ich seit Tagen Kierkegaard für mein Seminar. Es interessiert mich sehr, das mir bekannte fast mit neuen Augen zu lesen. Man begreift immer mehr, unterscheidet – ich hoffe wenigstens – besser das Wesentliche und fasst die entscheidenden Fragen prägnanter. Nach Nietzsche wirkt Kierkegaard viel tiefer. Auch freue ich mich der anderen Landschaft. Bei Nietzsche lebt man im Hochgebirge und am Mittelmeer. Bei Kierkegaard ist ständig die Rede von Wolken, Wäldern, jütischer Heide, von Meer und Buchenwäldern. Die beiden sind von ihren Landschaften gar nicht zu trennen.« Die Begeisterung hält nicht lange: »Kierkegaard werde ich wohl lassen, da ich nicht dänisch lese. Zudem mache ich bei Einsicht in Kierkegaardliteratur die Erfahrung, dass bisher jeder, der über Kierkegaard schreibt, sich philosophisch blamiert. Trotz mancher Manuscripte von mir über Kierkegaard habe ich zur Zeit keinen Elan, mich an diesem Feuer zu verbrennen« (K. Jaspers an H. Pollnow, 18. August 1937). Erst in Basel kehrt der Elan zurück, zumindest in Form kleinerer Essays – »Kierkegaard« [1951], »Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag« [1955] und: »Kierkegaard heute« [1964]. Die für den zweiten Band der großen Philosophen geplante Kierkegaard-Darstellung (im Kapitel »Die großen Erwecker« neben Pascal, Lessing und Nietzsche) fußt im Wesentlichen auf der genannten Vorlesung vom Wintersemester 1958/59: *Die großen Philosophen. Nachlaß* 1, 416–476 und 2, 763–909. Eine nochmalige Wendung nimmt das Verhältnis zu Kierkegaard (und Nietzsche) im Alter: »Seit ich in den letzten Jahren Max Weber, wie ich glaube, besser und tiefer verstanden habe, sehe ich Kierkegaard und Nietzsche mit etwas anderen Augen. Beide wirkten [...] für Redlichkeit. Beide konnten, was sich ihnen zeigte [...] im Grunde nicht ertragen.« Erst Weber, anders als diese »ewigen Jünglinge[] und fragwürdigen Menschen« ein »Mann«, habe »wirklich ernst gemacht mit der grenzenlosen Redlichkeit« (K. Jaspers an H. Arendt, 29. April 1966, in: *Briefwechsel 1926–1969*, 671–672; vgl. »Karl Jaspers – ein Selbstporträt«, 33–34 und unten Nr. 36). – Umfassend zur Kierkegaard-Rezeption Jaspers' I. Czako: »Karl Jaspers. A Great Awakener's Way to Philosophy of Existence«, in: *Kierkegaard and Existentialism*. Hg. von J. Stewart, Farnham und Burlington 2011, 155–197. Zu Nietzsche vgl.

insgesamt die Einleitung in: KJG I/18 und den Abschnitt »Nietzsche-Lectures« bei Kirkbright, 155–164.

Die »Urfassung« des Vergleichs Kierkegaard/Nietzsche (»Nietzsche und Kierkegaard«, vgl.: *Die großen Philosophen. Nachlaß I*, 479–483) datiert Hans Saner auf die Zeit der Vorarbeiten zur Nietzsche-Monographie: »Im Zusammenhang einer kritischen Aneignung Nietzsches drängte sich [Jaspers] die Notwendigkeit auf, das Unterscheidende der beiden Denker zu registrieren. Das hinterlassene Material zeigt aber, daß beide Gesichtspunkte: das philosophiegeschichtliche Interesse an der Verwandtschaft der beiden und das kritische Interesse an den Unterschieden, im gleichen Zuge zur Formulierung gelangt sind. Wir dürfen also so etwas wie eine Urfassung des Vergleichs zwischen Kierkegaard und Nietzsche annehmen, in der beide Aspekte berücksichtigt worden sind. Der Aspekt der Verwandtschaft hat dann seinen Niederschlag in ›Vernunft und Existenz‹ gefunden, den Aspekt der Unterschiede hat J. zurückgehalten« (*Die großen Philosophen. Nachlaß 2*, 910–911).

18 kein Einfluß von dem Einen zum Anderen! zu Nietzsches Kierkegaard-Kenntnissen vgl. in: zwischen Th. H. Brobjer: »Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard«, in: *Journal of the History of Philosophy* 41 (2003) 251–263 und Th. P. Miles: »Kierkegaard and Nietzsche Reconsidered«, in: *Kierkegaard Studies. Yearbook 2007*, 441–469.

im letzten Jahr 1888! vor dem Ausbruch seiner Krankheit im Januar 1889.

von Brandes auf den Namen aufmerksam gemacht! G. Brandes an F. Nietzsche, 11. Januar 1888: »Es giebt ein nordischer Schriftsteller, dessen Werke Sie interessieren würden, wenn sie nur übersetzt wären, Søren Kierkegaard; er lebte 1813–55 und ist meiner Ansicht nach einer der tiefsten Psychologen, die es überhaupt giebt« (*Nietzsche Briefwechsel*. Kritische Gesamtausgabe III/6: Briefe an Friedrich Nietzsche, Januar 1887 – Januar 1888, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1984, 143–144).

»mit dem psychologischen Problem Kierkegaard zu beschäftigen«! F. Nietzsche an G. Brandes, 19. Februar 1888, KSB 8, 259.

Georg (Morris Cohen) Brandes (1842–1927), Magisterexamen in Kopenhagen 1864, dort Prom. 1870, 1871 Dozent für Literaturwissenschaften und 1901 Titularprof. an der Universität Kopenhagen, wo Brandes im April/Mai 1888 erstmals Vorlesungen über Nietzsche hält (»Mehr als 300 Personen regelmäßige Zuhörer; am Schluß eine große Ovation«, berichtet Nietzsche Emily Fynn (KSB 8, 387): »Ich wünschte ich hätte mehr Vergnügen an so etwas. Im Grunde stimmt mich's ironisch«).

W.: *Søren Kierkegaard. En kritisk fremstilling i Grundrids*, Kopenhagen 1877 (dt. Leipzig 1879); »Aristokratisch Radikalisme. En Afhandling om Friedrich Nietzsche«, *Tilskueren* 7 (1889) 565–613 (dt. in: *Deutsche Rundschau* 16 (1890) Heft 7, 52–89).

19 Vgl. Nietzsche, 350–362.

20 Gestaltung! EA, NA: Gestalt

21 Vgl. S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*. In zwei Bänden ausgewählt und übersetzt von Th. Haecker, Innsbruck 1923, Bd. 2, 87 (T 3, 285f.; SKS 22, 224): »Die meisten Menschen in jeder Generation, selbst von denen, die, wie es heißt, mit dem Denken sich abgeben (Professoren usw.), sie leben hin und sterben in der Einbildung, daß es so fort gehe und wenn es ihnen vergönnt würde länger zu leben, sie in einem fortgesetzten direkten Steigen immer mehr und mehr begreifen würden. Wie viele erleben überhaupt die Reife der Entdeckung, daß da ein kritischer Punkt kommt, wo es umschlägt, wo es gilt, von nun an in stei-

- gendem Begreifen mehr und mehr zu begreifen, daß da etwas ist, das man nicht begreifen kann.«
- 22 Vgl. S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 303 (GW 12, 140; SKS 20, 74): »[...] der furchtbarsten Weise zu leben: die ganze Welt zu bezaubern und in Staunen zu setzen durch seine Entdeckungen und Geistreichheit, und dann sich selber nicht zu verstehen« – gemeint ist das Leben des Naturwissenschaftlers (»Naturforsker«).
- 23 S. Kierkegaard: *Philosophische Brocken. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Erster Teil*. Mit Nachwort von Chr. Schrempf, Jena 1910, GW 6, 202 (GW 10, 111; SKS 7, 114): »Das Dasein ist selbst ein System – für Gott, aber kann es nicht für einen existierenden Geist sein. System und Abgeschlossenheit entsprechen einander, aber Dasein ist gerade das Entgegengesetzte.«
- 24 S. Kierkegaard: *Buch des Richters*. Seine Tagebücher 1833–1855 im Auszug aus dem Dänischen von H. Gottsched. Mit zwei Porträts, Jena 1905, 128f. (DSKE 2, 490, 314; SKS 18, 303): »Den meisten Systematikern geht es mit ihrem System wie einem Manne, der ein ungeheures Schloß baut und selbst beiseite in einem Schuppen wohnt, sie leben nicht selbst darin, in dem ungeheuren systematischen Bau. Aber im Geistigen ist und bleibt dies ein entscheidender Einwand. Geistig verstanden, müssen eines Mannes Gedanken der Bau sein, in dem er wohnt – sonst ist es verkehrt.«
- 25 F. Nietzsche: *Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/83–1888)*, Leipzig 1904, GOA 14, 5 (KSA 11, 641): »Wir Neueren sind Alle Gegner des Descartes und wehren uns gegen seine dogmatische Leichtfertigkeit im Zweifel. ›Es muss besser gezweifelt werden als Descartes!‹«
- 26 F. Nietzsche: *Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/83–1888)*, Leipzig 1903, GOA 13, 89 (KSA 11, 253): »Hegel's gothische Himmelstürmerei (– Nachzüglererei). Versuch, eine Art Vernunft in die Entwicklung zu bringen: – ich, am entgegengesetzten Punkte, sehe in der Logik selber noch eine Art von Unvernunft und Zufall.«
- 27 F. Nietzsche: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Der Wille zur Macht I. – Gedichte*, Leipzig 1895, GOA 8, 64 (KSA 6, 63): »Ich misstraue allen Systematikern und gehe Ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.«
- 28 Vgl. S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 210 »Ob auch ein Mensch im vollkommensten Recht ist, gegenüber Gott muß er immer noch einen höheren Ausdruck haben: daß er Unrecht hat, denn kein Mensch kann absolut sein Bewußtsein durchdringen.«
- 29 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Leipzig 1895, GOA 7, 190 (KSA 5, 169): »Den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext *homo natura* gekritzelt und gemalt wurden; machen, dass der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht, wie er heute schon, hart geworden in der Zucht der Wissenschaft, vor der anderen Natur steht, mit unerschrocknen Ödipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren, taub gegen die Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger; welche ihm allzulange zugeflötet haben: ›du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Herkunft! – das mag eine seltsame und tolle Aufgabe sein, aber es ist eine Aufgabe – wer wollte das leugnen?«
- 30 die Urschriften 1 EA, NA: die Urschrift
- 31 Vgl. S. Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil*. Übersetzt von H. Gottsched, Jena 1910, GW 7, 304 (GW 16/2, 344; SKS 7, 573). Jaspers bezieht sich auf die

»erste und letzte Erklärung« im Anhang zur *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift*; Kierkegaard sagt dort von seinen Pseudonymen, ihre Bedeutung liege »darin, daß sie keine Bedeutung haben wollen, darin, daß sie im Abstand der Ferne der Doppelreflexion die Urschrift der individuellen, humanen Existenzverhältnisse, das Alte, Bekannte und von den Vätern Überlieferte solo noch einmal, womöglich auf eine innerlichere Weise, wieder lesen wollen«.

- 32 Unter ›indirekter Mitteilung‹ versteht Jaspers zum einen die »Einstellung« oder »Erfahrung«, dass in der Kommunikation Individualität nur im Modus des Allgemeinen, und damit stets approximativ, zur Sprache kommt. »Indirekte Mitteilung heißt, daß bei stärkstem Klarheitsdrange und allem Suchen nach Form und Formeln kein Ausdruck zureichend ist und der Mensch sich dessen bewußt wird, daß alles Kommunizierte, das direkt da, sagbar ist, letztthin das Unwesentliche, aber zugleich indirekt Träger des Wesentlichen ist.« Gerade diese Erfahrung aber des »Direkten als eines Mediums, in dem noch ein anderes wirkt« drängt zu weiterer Kommunikation: »Die indirekte Mitteilung ist ein Faden, der von Mensch zu Mensch das Wesentliche zu verbinden mag, ohne es durchleuchten zu können. [...] Darum der größte Klarheitsdrang zugleich Kommunikationsdrang ist und doch alle Klarheit umfaßt ist von dem Dunklen, das indirekt da ist« (*Psychologie der Weltanschauungen*, 378). Als *Methode* dagegen hat die indirekte Mitteilung den entgegengesetzten Effekt, Kommunikation abzublocken, um den Angesprochenen in ein eigenes Verhältnis zum Mitgeteilten zu bringen. Orientiert am sokratischen Modell der Mäeutik setzt Kierkegaard dabei voraus, dass der Empfänger, durch Gewissen oder Offenbarung präpariert, das Mitgeteilte – im Prinzip – schon weiß (und ›kann‹). Was direkt gesagt wird, ist deshalb nicht länger Medium, in dem sich indirekt etwas anderes zeigt, sondern ein Impuls, der den Angesprochenen zur Reflexion auf sich, im Falle des Ethischen zum verantwortlichen Handeln, im Falle des Religiösen zur ernsthaften Übernahme seiner selbst vor Gott zwingt. In diesem Sinne, so Jaspers, sei Kierkegaards pseudonymes Werk zu lesen: »als ob [er] sagen wollte: Folge nicht mir nach, es kommt auf dich an – nur an Gott kannst du dich halten, an keinen Menschen, am wenigsten an mich« (»Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag«, 315, vgl. »Kierkegaard Heute«, 323 und S. Kierkegaard: »Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung«, T 2, 111–127, 124: »Es bleibt nur ein einziger Mitteiler: Gott«). – Zu den skizzierten Aspekten der indirekten Mitteilung ausführlich A. Hügli: »Indirekte Mitteilung: Karl Jaspers und die Kierkegaardsche Frage nach den Grenzen der Mittelbarkeit«, in: *Einsamkeit – Kommunikation – Öffentlichkeit*. Hg. von A. Hügli et al., Basel 2004, 153–167.
- 33 Vgl. S. Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*. Übersetzt und mit Nachwort von H. Gottsched, Jena 1911, GWJ 8, 91 (GW 7, 193; SKS II, 206): »Und ganz dasselbe ist eigentlich das Geheimnis der ganzen neueren Philosophie; denn dieses ist jenes cogito ergo sum, Denken ist das Sein. Christlich heißt es dagegen: dir geschehe wie du glaubst, oder: wie du glaubst, so bist du; das Glauben ist Sein.«
dir geschehe wie du glaubst | Mt 8, 13.
- 34 Vgl. *Nietzsche*, 297–318.
- 35 Jaspers unterscheidet Signa (der Existenz) von Phänomenen (der Realität) und Chiffren (der Transzendenz), vgl. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, KJG I/13, 215–217. Signa sind Begriffe wie »Freiheit«, »Entschluss« oder »Kommunikation«, die an Existenz

- appellieren: Sie sprechen aus, »was für mögliche Existenz wahres Sein ist« (*Philosophie II*, 15; vgl. *Nachlaß zur Philosophischen Logik*, 62 (Anm.): »Signa nannte ich in meiner ›Philosophie‹ Begriffe, die auf existentielle Möglichkeiten zielten«). Als Begriffe funktionieren auch Signa generalisierend, sie klassifizieren Ereignisse, Haltungen oder Handlungsdispositionen am »Leitfaden einer erscheinenden«, hier: psychologischen »Objektivität« (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, KJG I/13, 216). Die so klassifizierten Ereignisse oder Haltungen vergegenwärtigen aber zugleich Möglichkeiten jeweils meines Verhaltens; Signa sind also Allgemeinbegriffe, die *indexikalisch* verwendet werden. Wie indexikalische Ausdrücke sonst, muss man Signa, um sie zu verstehen, auf die Situation beziehen, nur nicht präsentisch: *in* der, sondern projektiv: *für* die sie verwendet werden, d.h. auf die eigene Situation möglicher Existenz. – Auch bei den »signa des Nietzscheschen Philosophierens« kommt es nach Jaspers darauf an, dass das Denken »positiv in einen wirklichen Antrieb sich übersetzt«, statt »in Simplifikationen« stecken zu bleiben (*Nietzsche*, 151, vgl. 122).
- 36 Forderung einer sich selbst noch in Frage stellenden Wahrhaftigkeit! Sowohl Kierkegaard wie Nietzsche sieht Jaspers dem Risiko einer ›hyperbolischen‹ Wahrhaftigkeit ausgesetzt, welche die Idee der Wahrheit selbst in Zweifel zieht. »Sie sind Meister der Redlichkeit und stellen Denkmethode zur Verfügung, jede Wahrheit verschwinden zu lassen« (»Kierkegaard«, 308) – eine Dialektik, der sich Kierkegaard durch den Sprung in den Glauben, Nietzsche durch metaphysische Konstrukte: den Willen zur Macht oder die Lehre von der ewigen Wiederkehr, entzogen habe. Jaspers seinerseits verbindet die Tugend der Redlichkeit mit der Bereitschaft, Wahrheit anzuerkennen, wo sie entweder empirisch bestätigt oder philosophisch erhellbar ist. Redlichkeit bedeutet für ihn, nach dem Vorbild Webers, letztlich ein *wissenschaftliches* Ethos bzw. – erweitert auf alle »Formen des Wahrseins« – das Ethos der philosophischen Logik, vgl. »Wesen und Wert der Wissenschaft«, 64, speziell zu Nietzsche: *Nietzsche*, 211–213 (»Selbstaufhebung des Wahrheitswillens«); »Nietzsche und Christentum«, 366–374, und den Abschnitt »Nietzsche« bei B. Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, Frankfurt a.M. 2003 [dt.], 28–37.
- 37 S. Kierkegaard: *Stadien auf dem Lebensweg*. Mit Nachwort von Chr. Schrempf. Übersetzt von Chr. Schrempf und W. Pfeiderer, Jena 1914, GW_J 4, 8 (GW 9, 8; SKS 6, 16). – Das Lichtenberg-Zitat aus: »Über Physiognomik; wider die Physiognomen. Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis«, in: *Schriften und Briefe*. Dritter Band. Aufsätze, Entwürfe, Gedichte, Erklärung der Hogarthischen Kupferstiche. Hg. von W. Promies, München 1972, 256–295, hier: 280 (»Solche Werke sind Spiegel; wenn ein Affe hinein guckt, kann kein Apostel heraus sehen«).
- 38 F. Nietzsche: *Ecce homo. Der Wille zur Macht. Erstes und Zweites Buch*, Leipzig 1911, GOA_J 15, 53f. (KSA 6, 302): »Ich kenne einigermaßen meine Vorrechte als Schriftsteller; in einzelnen Fällen ist es mir auch bezeugt, wie sehr die Gewöhnung an meine Schriften den Geschmack ›verdirbt‹. Man hält einfach andre Bücher nicht mehr aus, am wenigsten philosophische. Es ist eine Auszeichnung ohne Gleichen, in diese vornehme und delikate Welt einzutreten, – man darf dazu durchaus kein Deutscher sein; es ist zuletzt eine Auszeichnung, die man sich verdient haben muss.«
- 39 Vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Werke*, a.a.O., GOA_J 14, 60: »Ich fand es unmöglich, dort ›Wahrheit‹ zu lehren, wo die Denkweise niedrig ist.« – (KSA II, 143: »die ›Wahrheit‹ zu lehren« statt: »dort ›Wahrheit‹ zu lehren«).

- 40 Vgl. zu Kierkegaard als Ausnahme bes. *Von der Wahrheit*, 753–756; zu Nietzsche: *Nietzsche*, 41–42 (»Der Grundzug: das Ausnahmesein«). Jaspers' in *Von der Wahrheit*, 748–766 breiter vorgetragene Theorie der Ausnahme orientiert sich grundsätzlich an Kierkegaards Konzeption der *berechtigten* Ausnahme, die unter ihrem Unvermögen, das Allgemeine zu verwirklichen, leidet und damit »in der Trauer um die Isolation [...] ›Liebe zum Allgemeinen« bewahrt (M. Theunissen: »Ausnahme I«, HWbPh I, Sp. 667–668, 668; »Liebe zum Allgemeinen«: *Entweder/Oder. Zweiter Teil*, GW 2, 351).
- 41 *Kierkegaard* [...] tragen können.¹ Vgl. *Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit: Erster Band: Die Akten. Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze (1851–1855)*. Übersetzt von A. Dorner und Chr. Schrepf, Stuttgart 1896, 132–140. Jaspers kompiliert in dieser Passage Stellen aus: »Bei Bischoff Mynsters Tod« (GW 24, 33f.; SKS 14, 151), »Ist das christlicher Gottesdienst, oder heißt es Gott für einen Narren halten?« (GW 24, 34–36; SKS 14, 154–156), »Was getan werden muß, es geschehe nun durch mich, oder durch sonst jemand« (GW 24, 37f.; SKS 14, 159) und: »Der religiöse Zustand« (GW 24, 38–42; SKS 14, 163–165).
- 42 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 481: »Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?«
- 43 Das Leitmotiv der »großen Politik« diskutiert Jaspers ausführlich in: *Nietzsche*, 254–289.
- 44 S. Kierkegaard: *Stadien auf dem Lebensweg*, GW₁ 4, 244 (GW 9, 286; SKS 6, 252) (»dialektisk Vtøvl«).
- 45 Vgl. ebd. und GW 9, 289 (SKS 6, 255) (»Reflexions-Giften«).
- 46 Zur modernen Sophistik einer verabsolutierten Daseinsordnung vgl. *Die geistige Situation der Zeit*, 65ff., vor allem die Stichworte »Entscheidungslosigkeit« und »Der Geist als Mittel« (ebd., 70–72); der existenzlose Ästhetiker tritt in der *Psychologie der Weltanschauungen*, 103ff. als »Kulturepikureer« auf – mit Verweis auf Kierkegaards Darstellung des ästhetischen Stadiums in *Entweder/Oder*.
- 47 Vgl. S. Kierkegaard: *Entweder/Oder. Zweiter Teil*. Mit Nachwort von Chr. Schrepf. Übersetzt von W. Pfeleiderer und Chr. Schrepf, Jena 1913, GW₁ 2, 10 (GW 2, 11f.; SKS 3, 21): »Du schwebst beständig über dir selbst, und wenn du einen noch so entscheidenden Schritt tust, so behältst du dir immer die Möglichkeit vor, die Sache so zu deuten, daß mit einem Schläge alles verändert ist.«
- 48 Vgl. E. Hirsch: *Kierkegaard-Studien. Erster Band: 1. Zur inneren Geschichte 1835–1841. 2. Der Dichter*, Gütersloh 1933, 298: »auf dem Meer der Reflexion, wo keiner einfach einem zurufen kann, wo alle Seemarken dialektisch sind« (GW 25, 144; SKS 15, 280).
- 49 S. Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil*, GW₁ 7, 13: »woran das reine Denken stranden muß, an der Existenz«.
- 50 Zum ›Möglichkeitssinn‹ des Dichtens vgl. *Philosophie I*, 337: »Im Dichten bin ich durch das Gestalten wie frei von der Entscheidung des Existierens, im Denken der Möglichkeiten vom Ergreifen der Wirklichkeit; statt selbst zu entscheiden, darf ich entwerfen, was sein könnte; statt sein zu müssen, darf ich im Anschauen meiner Phantasie schon befriedigt sein.« Jaspers wendet das Wirklichkeitsdefizit der Dichtung später polemisch gegen Sartre, vgl. unten S. 175.
- 51 – prominent im Untertitel zu *Die Wiederholung*: »Et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi« (SKS 4, 7).
- 52 versucherisch¹ nach DWB 25, Sp. 1841 (unter Bezug auf KSA 1, 472) synonym mit »verführerisch«, hier (wie in *Nietzsche*, 382ff. und 445f.) im Sinne von »versuchend«, »vorläufig«,

vgl. KSA 2, 17 und KSA 11, 653. – Zu Nietzsches Konzeption des Lebens als Experiment KSA 3, 274, 551–552 sowie die Materialien in: *Nietzsche-Kommentar* Bd. 3/1, Berlin und Boston 2015, 372–373, 381–384. In *Nietzsche* (384f.) beschreibt Jaspers das experimentelle Denken als Einheitsform von Leben und Erkennen: »Das *Versuchen* Nietzsches ist sein Einssein mit der Welt, wie er es versteht; seine Möglichkeit ist selber Wirklichkeit, sein Experimentieren die Weise seines geschichtlich existenten Entscheidens. In dem Selbstverständnis seines denkenden Lebens als Versuchen erreicht Nietzsche die ihm eigene Einheit von Leben und Erkennen.« Bereits die Urfassung des Vergleichs Kierkegaard/Nietzsche (vgl. oben Nr. 17) streicht demgegenüber die methodische Überlegenheit der experimentierenden Psychologie Kierkegaards heraus: Kierkegaard verfähre im Unterschied zu Nietzsche systematisch, er »entwickelt das experimentierende Verfahren im Erdenken der Möglichkeiten der Existenz, Nietzsche ist versucherisch. Die experimentierende Psychologie Kierkegaards, die auf den Zusammenhang der menschlichen Existenz in ihren möglichen Entscheidungen geht, schematisiert sich zur Lehre des ästhetischen, ethischen und religiösen Stadiums, entfaltet sich zu einer umgreifenden Kontinuität eines Denkens, das eine Möglichkeit in allen ihren Konsequenzen bis an deren Krisis entwickelt. Demgegenüber wirkt Nietzsches Psychologie kurzatmig, in vielerlei Nebenwege zerstreut, gewaltsam sich verengend. [...] Bei Kierkegaard ist das Werk, wie gewollt, so auch vollendet, bei Nietzsche scheitert das Hauptwerk und bleibt ein Trümmerhaufen« *Die großen Philosophen. Nachlaß* I, 480–481. Mit dem Bild des »Trümmerhaufens« setzt später das Nietzsche-Buch ein: *Nietzsche*, 9–10.

- 53 S. Kierkegaard: *Stadien auf dem Lebensweg*, GW_J 4, 246f. (GW 9, 289; SKS, 6, 254f.) – »als ein bloßes *Vielleicht*«: Hervorhebung von Jaspers.
- 54 Vgl. F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, GOA_J 7, 11 (KSA 5, 17): »Es wäre sogar noch möglich, dass was den Werth jener guten und verehrten Dinge ausmacht, gerade darin bestünde, mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verhängliche Weise verwandt, verknüpft, verhäkelt, vielleicht gar wesensgleich zu sein. Vielleicht! – Aber wer ist Willens, sich um solche gefährlichen Vielleichts zu kümmern! Man muss dazu schon die Ankunft einer neuen Gattung von Philosophen abwarten, solcher, die irgend welchen anderen, umgekehrten Geschmack und Hang haben als die bisherigen, – Philosophen des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande.«
- 55 Vgl. S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 92 (DSKE 1, 207f.; SKS 17, 242): »Wie ist es doch entsetzlich, wenn alles Geschichtliche vor einem krankhaften Grübeln über die eigne jämmerliche Geschichte verschwindet! Wer zeigt den mittleren Weg zwischen diesem Verzehren seiner selbst unter Betrachtungen, als wäre man der einzige Mensch, der jemals gewesen ist, oder sein wird und – einem ärmlichen Trost über ein allgemeines menschliches commune naufragium?«

commune naufragium¹ Erasmus, *Adagia* 4, 3, 9: »Commune naufragium omnibus solatium«, nach Erasmus in der Bedeutung: »Multo facilius fertur malum quod nobis est cum omnibus aut cum multis commune« (ebd.), »Viel einfacher trägt sich Leid, das uns mit allen oder vielen gemeinsam ist.« Die Herkunft des Sprichworts, das Erasmus von Michael Apostolios (1422–1480) übernimmt (κοινὸν ναυάγιον τοῖς πάσι παραμύθιον, *Corpus paroemiographorum Graecorum* (v. Leutsch/Schneidewin) II, 482), ist unklar. F. H. Bothe (*Poetarum Latii sceni corum fragmenta*, Leipzig 1834, 230) führt es auf Publilius Syrus (1. Jahrhundert v.

Chr.) zurück, dagegen bereits E. Wölfflin: *Publilius Syri Sententiae*, Leipzig 1869, 121 (dort unter der Rubrik: *Sententiae falso inter Publilianas receptae*).

- 56 S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 88 (DSKE 1, 196; SKS 17, 231f.) – »was ich bin« (»hvad jeg er«) im Original kursiv.
- 57 F. Nietzsche, *Der Fall Wagner*, GOA, 8, 422 und 426 (KSA 6, 390 und 392), aus dem vierten Dionysos-Dithyrambus »Zwischen Raubvögeln«, den Jaspers auch S. 22 zitiert: »Zwischen hundert Spiegeln / vor dir selber falsch / zwischen hundert Erinnerungen / ungewiss, / an jeder Wunde müd, / an jedem Froste kalt, / in eignen Stricken gewürgt, / Selbstkenner! / Selbsthenker! // [...] Zwischen zwei Nichtse / eingekrümmt, / ein Fragezeichen, / ein müdes Räthsel – / ein Räthsel für Raubvögel ...«. – Zu Jaspers' Interpretation der Stelle vgl. *Psychologie der Weltanschauungen*, 288–290.
- 58 Zur ästhetischen Unverbindlichkeit der Musik *Philosophie* I, 337 (»Von allen Künsten ist die Musik am meisten diese Verführung«), dort in der Ahnenreihe der Musik-Verdächtiger: Platon, Augustin, »die Calvinisten« und Kierkegaard; *Nietzsche*, 36f. (»Was Nietzsche philosophiert hat, ist dem Musikalischen abgerungen, gegen es erobert. Sowohl sein eigentliches Denken wie die von ihm erfahrenen mystischen Seinsoffenbarkeiten sind gegen und ohne Musik.«)
- 59 noch mit 25 Jahren richtig: mit 22 Jahren
Vgl. S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 35 (DSKE 1, 29; SKS 17, 29): »Ungeachtet ich noch weit davon entfernt bin, so mich innerlich selbst zu verstehen, habe ich mit tiefer Achtung für dessen Bedeutung meine Individualität zu umfrieden gesucht – den unbekanntem Gott verehrt.«
»den unbekanntem Gott verehrt« 1 Apg 17, 23: »Ich bin umhergegangen und habe eure Heiligtümer angesehen und fand einen Altar, auf dem stand geschrieben: Dem unbekanntem Gott [Άγνωστοί θεοί]. Nun verkündige ich euch, was ihr unwissend verehrt.«
- 60 F. Nietzsche: *Jugendschriften. Dichtungen, Aufsätze, Vorträge, Aufzeichnungen und Philologische Arbeiten 1858–1868*, München 1923, 209 (»Noch einmal, eh ich weiterziehe« [1864], in: *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Bd. 2: *Jugendschriften 1861–1864*. Hg. von H. J. Mette, München 1934, 428).
- 61 S. Kierkegaard: *Stadien auf dem Lebensweg*, GW, 4, 332 (GW 9, 388; SKS 6, 339).
- 62 S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 259 (GW 32, 209; SKS 20, 19).
- 63 F. Nietzsche an F. Overbeck, 2. Juli 1885, KSB 7, 63: »ich halte mir das Bild Dante's und Spinoza's entgegen, welche sich besser auf das Loos der Einsamkeit verstanden haben. Freilich, ihre Denkweise war, gegen die meine gehalten, eine solche, welche die Einsamkeit ertragen ließ; und zuletzt gab es für alle die, welche irgendwie einen ›Gott‹ zur Gesellschaft hatten, noch gar nicht das, was ich als ›Einsamkeit‹ kenne.«
- 64 F. Nietzsche an F. Overbeck, 12. Februar 1887, KSB 8, 21: »Wenn ich nur den Muth hätte, Alles zu denken, was ich weiß.«
- 65 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, 404: »Weh spricht: Vergeh! / Doch alle Lust will Ewigkeit –, / – will tiefe, tiefe Ewigkeit!«
- 66 Vgl. »Nietzsche und das Christentum«, 335–338 über Nietzsches »christliche Antriebe« und (ebd., 337) den Kontrast zu Kierkegaard.
- 67 Zeugnisse zur äußeren Gestalt Nietzsches hat Jaspers zusammengetragen in: *Nietzsche*, 38–40. – Die Einschränkung »verhältnismäßige Unauffälligkeit« geht auf Ernst Mayer zurück, dem die gesamte, in der ursprünglichen Version längere Passage erkennbar gegen den Strich

- ging: »Ich unterschreibe dies Alles nicht!« (»Nietzsche und Kierkegaard«, Randbemerkung zu S. 8).
- 68 Kierkegaards Krankheitsgeschichte: *Die großen Philosophen. Nachlaß* 1, 422ff. und 445ff., vgl. auch 2, 771ff.; Nietzsches Krankheit widmet Jaspers einen eigenen Abschnitt in: *Nietzsche*, 91–117.
- 69 F. Nietzsche: *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888, EA: Leipzig 1895, zu Nietzsches Transposition der Figur des Antichristen in »ein singuläres Buch mit bestimmtem Artikel« A. U. Sommer: »Antichrist«, *Nietzsche-Lexikon*, hg. von Chr. Niemeyer, Darmstadt 2011, 27). – Kierkegaard eröffnet seinen Angriff auf die dänische Staatskirche mit einem Artikel vom 18. Dezember 1854 in *Fædrelandet* (»War Bischof Mynster ein ›Wahrheitszeuge‹, einer der ›rechten Wahrheitszeugen‹ – ist das die Wahrheit?«), einschlägige kirchenkritische Texte erscheinen bis zu seinem Tod im November 1855 in *Øieblikket*. In *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* würdigt Jaspers Kierkegaards Kampf gegen ein institutionell degeneriertes Christentum, kritisiert ihn aber zugleich als »Irrweg: zum Glauben kraft des Absurden mit einem verführerisch erdachten genialen Kategoriengebäude, mit seiner Konstruktion der Nachfolge Christi im eindeutigen Sinn totaler Weltverneinung« (KJG I/13, 499–504, hier: 502).
- 70 S. Kierkegaard: *Entweder/Oder. Ein Lebensfragment*, herausgegeben von Victor Eremita, Kopenhagen 1843; F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig 1872.
- 71 S. Kierkegaard: *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Eine direkte Mitteilung. Rapport an die Geschichte*. [1848], posthum: Kopenhagen 1859, F. Nietzsche: *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*. [1888], posthum: Leipzig 1908 (vgl. KSA 14, 454ff.)
- 72 Vgl. F. Nietzsche: *Ecce Homo*, KSA 6, 257.
- 73 Weltbewußtsein | EA, NA: Selbstbewußtsein
- 74 F. Nietzsche an H. Köselitz, Ende August 1881, KSB 6, 122: »ich selber als Ganzes komme mir so oft wie der Krikelkrakel vor, den eine unbekannte Macht über's Papier zieht, um eine neue Feder zu probieren.«
- 75 S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 120 (T 1, 221; SKS 27, 291f.): »Da ahnte ich, daß das hohe Alter meines Vaters nicht ein göttlicher Segen war, sondern eher ein Fluch; daß die ausgezeichneten Geistesgaben unserer Familie nur dazu da waren, um einander gegenseitig aufzureiben; da fühlte ich die Stille des Todes wachsen um mich, wenn ich in meinem Vater einen Unglücklichen sah, der uns alle überleben sollte, ein Grabkreuz auf dem Grabe aller seiner eigenen Hoffnungen. Eine Schuld mußte auf der ganzen Familie ruhen, eine Strafe Gottes über ihr sein; sie sollte verschwinden, ausgestrichen werden von Gottes gewaltiger Hand, ausgewischt wie ein mißglückter Versuch«. – Schuld auf die Familie geladen hatte Kierkegaards Vater, Michael Pedersen Kierkegaard: Wodurch im Einzelnen (Gotteslästerung, die voreheliche Liaison mit Anne Lund, Kierkegaards späterer Mutter, oder Bereicherung im Zusammenhang mit dem »Geldjahr« (vgl. Stellenkommentar Nr. 80) ist umstritten.
- 76 S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 231 (DSKE 2, 278; SKS 18, 268): »Wie in einer großen Häringsseendung eine oberste Reihe liegt, die zerdrückt und verkommen ist, wie durch die Verpackung der Früchte die Exemplare, die zu oberst liegen, gestoßen und beschädigt werden: so sind auch in jeder Generation einige Menschen, die zu oberst liegen und durch die Verpackung leiden, die nur diejenigen schützt, die in der Mitte liegen.«

- 77 S. Kierkegaard: *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, zit. nach: Sören Kierkegaards *Angriff auf die Christenheit*, a.a.O., 437 (GW 23, 78; SKS 16, 60): »Sehr weit reicht in meiner Erinnerung der Gedanke zurück, daß in jeder Generation zwei oder drei sind, die an die andern geopfert werden, in schrecklichen Leiden entdecken sollen, was den andern zugut kommt: so verstand ich schwermütig mich selbst, daß ich dazu ausersehen sei.«
- 78 S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 92 (DSKE 1, 206; SKS 17, 241): »Es gibt Menschen, die im Leben stehen gleichwie Interjektionen in der Rede ohne Einfluß auf den Satz – es sind Eremiten im Leben, die höchstens einen Kasus regieren, z.B. O! me miserum!«
- 79 S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 144 (DSKE 2, 58; SKS 18, 57).
- 80 S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 211 (DSKE 2, 210; SKS 18, 203): »1813 wurde ich geboren in dem verrückten Geldjahr, da so mancher andere verrückte Zettel in Zirkulation gesetzt wurde. Und mit einem solchen Zettel scheint meine Existenz am besten verglichen werden zu können. Es ist etwas an mir, als wäre ich etwas Großes, aber auf Grund der verrückten Konjunkturen gelte ich nur wenig.«
 »Zettel«1 Banknote; das »verrückte Geldjahr« bezieht sich auf den dänischen Staatsbankrott, nachdem die im Januar 1813 verordnete Währungsreform zu einer massiven Abwertung des bisherigen Kurantgeldes im Verhältnis von 6:1 geführt hatte, vgl. J. Garff., *Sören Kierkegaard. Biographie*, München 2004 [dt.], 28f.
- 81 Vgl. S. Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, GW 3, 57ff. und *Die Wiederholung*, GW 4, 92ff.
- 82 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, GOA₁ 5, 106 (KSA 3, 432): »Nun, es lässt sich wirklich etwas zugunsten der Ausnahme sagen, vorausgesetzt, dass sie nie Regel werden will.«
- 83 F. Nietzsche: *Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch*, Leipzig 1911, GOA₁ 16, 303 (KSA 12, 559f.): »Der Hass gegen die Mittelmässigen ist eines Philosophen unwürdig. [...] Gerade deshalb, weil er die Ausnahme ist, hat er die Regel in Schutz zu nehmen.«
- 84 bin ein Mensch1 NA: bin eher ein Mensch
 Vgl. S. Kierkegaard: *Stadien auf dem Lebensweg*, GW₁ 4, 332 (GW 15, 388; STS 6, 339): »Ich bin eher eine Art Probemensch. [...] Aber im humanen Sinn kann sich niemand nach mir bilden. [...] Ich bin eher ein Mensch, wie er in einer Krisis notwendig werden könnte: ein Versuchskaninchen sozusagen für das Dasein.«
- 85 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 457: »– dieses Leben, welches Jedem von uns zuruft: ›Sei ein Mann und folge mir nicht nach, – sondern dir! Sondern dir!«
 »dieses Leben«1 das Leben Richard Wagners. – Das Zitat »«Sei ein Mann und folge mir nicht nach« aus den Motto-Versen zur zweiten Auflage der *Leiden des jungen Werthers* (Leipzig 1775), J. W. Goethe: *Werke*. Hamburger Ausgabe, Band 6. Romane und Novellen I, München 141998, 532.
- 86 Vgl. S. Kierkegaard: *Buch des Richters*, 77 (T 5, 233; SKS 25, 461): »[...] leiblich beinahe in jeder Hinsicht der Bedingungen beraubt, um, mit anderen verglichen, auch für einen ganzen Menschen gelten zu können.«
- 87 S. Kierkegaard: *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, zit. nach: Sören Kierkegaards *Angriff auf die Christenheit*, 438 (GW 23, 78; SKS 16, 61): »Aber gelebt hatte ich eigentlich nicht, außer als Geist; Mensch war ich nicht gewesen, am allerwenigsten Kind und Jüngling.«

- 88 S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 2, 167 (T 4, 176; SKS 23, 295).
- 89 S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 2, 94 (T 3, 296; SKS 22, 262): »Aber hier kommt wieder mein Elend: ich kann nicht [sc. ein Amt übernehmen], weil ich nicht Mensch bin, weil ich schwermütig bin bis zur Grenze des Schwachsinn, etwas, das ich verbergen kann, solange ich unabhängig bin, aber das mich unbrauchbar macht zu einem Dienst, wo ich nicht selber alles bestimme.«
- 90 F. Nietzsche: *Ecce Homo*, GOA_J 15, 97 (KSA 6, 345): »[...] durch die Überfülle von Licht und Macht, durch seine Sonnen-Natur, verurtheilt zu sein, nicht zu lieben«.
- 91 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen*, Leipzig 1895, GOA_J 6, 153 (KSA 4, 136, vgl. KSA 6, 346). – Vgl. auch Jaspers' Analyse »Zu Nietzsches Nachtlied«, 407–408: »Man kann zuletzt Nietzsche befragen: Kommt sein Wissen um das Nichtliebenkönnen nur aus der vollendeten Helligkeit des Geistes – oder ist ein Moment in diesem Denken, das primär nicht hell, sondern ohne Liebe ist?«
- 92 F. Nietzsche: *Dionysos-Dithyramben*, KSA 6, 389f.: »E i n s a m ! / Wer wagte es auch, / hier Gast zu sein, / dir Gast zu sein? ... / Ein Raubvogel vielleicht: / der hängt sich wohl / dem standhaften Dulder / schadenfroh in's Haar, / mit irrem Gelächter, / einem Raubvogel-Gelächter ...«
- 93 Zweigen.«¹ NA: Zweigen« (Tagb. II, 80). [richtig: I, 80] – Jaspers zitiert die Gottsched'sche Übersetzung in: S. Kierkegaard: *Buch des Richters*, 79 (DSKE 2, 88; SKS 18, 86).
- 94 S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 2, 275 (T 5, 70; SKS 24, 501).
- 95 S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 201 (DSKE 2, 191; SKS 18, 185): »Die Hauptsache ist doch, daß man recht aufrichtig ist gegen Gott, nicht von etwas loszukommen sucht, sondern durchdringt, bis er selber die Erklärung gibt; ob sie nun so ist, wie man selber sie wünscht, oder nicht, sie ist doch die beste.«
- 96 das Mehr¹ NA: ein Mehr
 S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 253f. (GW 22, 205; SKS 20, 15): »Im Übrigen ist es mir hier wie so oft gegangen, daß trotz all meiner Reflexion es doch ein Mehr ist, das herauskommt, das ich nicht mir verdanke, sondern der Vorsehung. Es zeigt sich beständig, so, daß, was ich nach der größtmöglichen Überlegung tue, ich doch hintennach immer weit besser verstehe, sowohl seine ideelle Bedeutung, wie daß es eben das war, was ich tun sollte.«
- 97 F. Nietzsche: *Nachgelassene Werke*, GOA_J 14, 24 (KSA 11, 502): »Je feiner und umfänglicher ein Mensch ist, um so mehr fühlt er die ebenso schauerliche als erhabene Zufälligkeit in seinem Leben, Wollen, Gelingen, Glück, Absicht heraus; er schaudert, wie der Träumer, der einen Augenblick fühlt: ›ich träume‹.«
- 98 F. Nietzsche: *Nachgelassene Werke*, GOA_J 14, 28 (KSA 11, 501f.).
- 99 F. Nietzsche: *Nachgelassene Werke*, GOA_J 14, 269 (KSA 10, 611): »Ihr redet falsch von Ereignissen und Zufällen! Es wird sich euch nie etwas Andres ereignen, als ihr euch selber! Und was ihr ›Zufall‹ heisst – ihr selber seid das, was euch zufällt und auf euch fällt!«
- 100 F. Nietzsche an F. Overbeck, Weihnachten 1888, KSB 8, 550: »Es giebt auch keine Zufälle mehr: wenn ich an Jemand denke, tritt ein Brief von ihm höflich zur Thür herein ...«.
- 101 Vgl. F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 635: »ich wüsste nicht, was der Geist eines Philosophen mehr zu sein wünschte, als ein guter Tänzer«; *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, 49: »Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde. Und als ich meinen Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich: es war der Geist der Schwere, – durch ihn fallen alle Dinge. [...] Auf, lasst uns den Geist der Schwere tödten.«

- 102 S. Kierkegaard: *Philosophische Brocken*, GW 6, 6 (GW 10, 6; SKS 4, 217): »Denn dazu habe ich mich ausgebildet [...]: allezeit leicht in des Gedankens Dienst tanzen zu können [...]. Nur mein Leben habe ich; dieses setze ich sofort ein, sowie eine Schwierigkeit sich zeigt. Da geht das Tanzen leicht; denn der Gedanke an den Tod ist eine flinke Tänzerin, meine Tänzerin; jeder Mensch ist für mich zu schwer; und darum, ich bitte, per deos obsecro: dass keiner für mich inkliniere, denn ich tanze nicht.«
- 103 Vgl. oben Nr. 101 und *Nietzsche*, 224: »Heiligung des Lachens, Leichtigkeit des Tanzes, Sieg über den Geist der Schwere gehören zusammen«, mit Verweis auf GOA_J 12, 393 (KSA 10, 599): »Heiligung des Lachens. Zukunft des Tanzes. Sieg über den Geist der Schwere«; zum »Geist der Schwere« vgl. *Nietzsche-Lexikon*, ebd., 128 (H. G. Hödl), zum »Tanz« ebd., 370 (R. Reschke).
- 104 S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, Bd. 1, 231 (DSKE 2, 281; SKS 18, 271).
Regenprophet¹ bei Kierkegaard: »Regnspaaer«, ein Brachvogel.
- 105 »Ich bin nicht, was die Zeit vielleicht fordert, ein Reformator, in keiner Weise, auch nicht spekulativer, tiefsinniger Geist, ein Seher, Prophet, nein, ich bin – mit Verlaub – ich bin ein im seltenen Maße ausgeprägtes Polizeitalent« (GW 24, 43; SKS 14, 169, vgl. auch: *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, GW 23, 83f. (SKS 16, 65f.), *Die Wiederholung*, GW 4, 7 (SKS 4, 12), *Der Begriff Angst*, GW 7, 54 (SKS 4, 360); T 3, 29 (SKS 20, 424f.).
- 106 gegen sich¹ NA: gegen mich
Vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Werke*, GOA_J 14, 361 (KSA 11, 294): »Ich will das höchste Misstrauen gegen mich erwecken: ich rede nur von erlebten Dingen und präsentiere nicht nur Kopf-Vorgänge.«
- 107 F. Nietzsche: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Leipzig 1920, GA_J 4, 303 (KSA 3, 271): »Zur Humanität eines Meisters gehört, seine Schüler vor sich zu warnen.«
- 108 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, 101, vgl. KSA 6, 260.
- 109 F. Nietzsche: *Ecce Homo*, GOA_J 15, 116 (KSA 6, 365): »Und mit Alledem ist Nichts in mir von einem Religionsstifter [...]. Ich will keine ›Gläubigen‹ [...]. Ich habe eine erschreckliche Angst davor, daß man mich eines Tages heilig spricht [...]. Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst ... Vielleicht bin ich ein Hanswurst ... «.
- 110 im Mai 1855 [...] ein Flugblatt aussandte¹ Als Handzettel kursierte der sogenannte »Mitternachtsschrei« (datiert auf Dezember 1854) bereits früher, 1855 veröffentlichte ihn Kierkegaard bei C. A. Reitzel, erweitert um ein Folgeblatt vom Mai 1855.
- 111 S. Kierkegaard: »Dies soll gesagt werden; so sei es denn gesagt«, in: *Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit*, 186f. (GW 24, 77; SKS 13, 115): »dadurch, daß du nicht [...] mehr an dem öffentlichen Gottesdienst teilnimmst, wie er jetzt ist [...]: dadurch hast du beständig eine, und zwar eine große Schuld weniger: du nimmst nicht daran teil, Gott dadurch für Narren zu halten, daß man für neutestamentliches Christentum ausgibt, was es doch nicht ist.« – Das Zitat Mt 25, 6 aus dem Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen: »Zur Mitternacht aber ward ein Geschrei: Siehe, der Bräutigam kommt; geht aus ihm entgegen!«
- 112 Zur deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption vgl. H. Schulz: »A Modest Head Start: The Reception of Kierkegaard in the German-Speaking World«, in: ders.: *Aneignung und Reflexion. Studien zur Rezeption Sören Kierkegaards*, Berlin und Boston 2011, 27–114.
- 113 »Die Philosophie ist die Trockenname des Lebens – sie kann uns umsorgen, aber nicht stillen« (DSKE 1, 55; SKS 17, 51, »Livets Goldamme«: Kindermädchen des Lebens).

- 114 Die hier noch als optional angesprochenen Selbsttäuschungen der philosophischen und theologischen Kierkegaard-Aneignung hat Jaspers später bekräftigt: Es sei »für die Wirkung Kierkegaards [...] das Merkwürdige, daß es heute eine Philosophie als Doktrin gibt, die man Existenzphilosophie nennt, und daß es eine Theologie als kirchliche Dogmatik gibt, die, auf Kierkegaard bezogen, dialektische Theologie heißt. Beide, Philosophie und Theologie, möchten aneignen, was Kierkegaard dachte – beide leben heute in beträchtlichem Umfang von seinen Gedanken –, aber beide möchten ihn für sich zurechtrücken, damit sie ihn aneignen können, ohne sich selbst auf den Kopf zu stellen. Philosophen scheiden das Christliche aus und meinen, ohne dieses eine Lehre bei Kierkegaard zu finden, die als eine neue Philosophie gelten soll: die Lehre von den humanen Existenzverhältnissen. Theologen scheiden Kierkegaards radikalen Angriff auf die Kirche und seine Auffassung des neutestamentlichen Christentums aus und meinen, seine Begriffe als eine unersetzlich treffende Grundlegung der Theologie für den modernen Menschen brauchen zu können« (»Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag«, 320).
- 115 Ein Panorama dieser Wirkung vermittelt St. E. Aschheim: *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, Stuttgart 2000, ausführlich dokumentiert (bis 1945) wird sie bei R. F. Krummel: *Nietzsche und der deutsche Geist*. 4 Bde., Berlin 1974–2006.
- 116 war nur einmal möglich | EA: war so nur einmal möglich
- 117 verwandelnden, aber zugleich entfernenden Orientierung | Im Sinne einer Ausrichtung auf Distanz greift Jaspers häufig die kierkegaardsche Metapher der Seemarke auf, »nach der gesteuert wird, wohl zu merken derart, daß der Steuernde versteht, daß er sich gerade *in einem gewissen Abstände von ihr halten solle*« (S. Kierkegaard: *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, GW 23, 4; SKS 13, 12 Anm.): »Sie selber [Kierkegaard und Nietzsche] wissen sich als Seezeichen; an ihnen ist Orientierung möglich – aber indem man sich in Distanz von ihnen hält« (»Kierkegaard«, 309). Kierkegaard »will nur ein Seezeichen sein, an dem unser Schiff sich orientiert, aber vorbeifährt« (»Kierkegaard Heute«, 327), vgl. auch *Die großen Philosophen. Nachlaß* 2, 899, 904 und *Von der Wahrheit*, 758: Die Ausnahme »ist wie ein Leuchtturm an der Grenze der Wege. Sie erhellt und orientiert in den metaphysischen Gründen, aber sie fordert nicht und zeigt nicht den Weg selbst. An uns herantretend, stößt sie im Erhellen uns zugleich ab, weist uns auf uns zurück, so daß wir besser, wahrer, klarer unseren eigenen Weg finden.«
- 118 Vgl. »Das radikal Böse bei Kant«, 196: »Kant hat den Begriff der Vernunft in ungewohnter Weise gefaßt. Vernunft ist nicht nur der Verstand, der vermöge der Kategorien gegenständlich denkt. Vernunft ist auch die dem Besonderen in einem Ganzen erst systematische Einheit gebende Idee. Vernunft ist der Grund des sittlichen Handelns. Vernunft ist die Anschauung des Schönen [...] Kants Philosophieren ist seinem Sinne nach eine einzige Erhellung der Vernunft in allen ihren Gestalten: im Erkennen, im Handeln, im Anschauen des Schönen.« Der erstmals 1951 publizierte Text geht zurück auf einen Vortrag Jaspers' beim Zürcher »Lesezirkel Hottingen« 1936, gehört also unmittelbar in den Kontext von *Vernunft und Existenz*. – Ausführlich zu den einzelnen »Gestalten« der Vernunft: *Die großen Philosophen*, 463–533.
- 119 abzubrauchen | DWB 1, 16: abzunutzen. – Vgl. *Philosophie* I, 15 (Anm. 1): »Das Sein der Existenz kann durch einen definierbaren Begriff, der ein wie auch immer geartetes Objektsein voraussetzen müsste, nicht ausgesagt werden. Das Wort ist zunächst nur eines von denen, welche Sein bedeuten. Aus dunklem Beginn trat diese Wirklichkeit in die Geschichte ein,

- aber im philosophischen Gedanken war nur ein Ahnen von dem, was dann durch *Kierkegaard* in diesem Wort für uns geschichtlich verbindlichen Gehalt der Aussage bekam.«
- 120 jedesmal um einen anderen zum Thema gehörenden Hauptgedanken¹ vgl. den Rückverweis S. 87: »den *ausweitenden* Gedanken des Umgreifenden, den *bindenden* Gedanken der Wahrheit als Kommunikation und den Gedanken *vom Vorrang des Denkens*«.
- 121 Entwickelt hat Jaspers die Idee des Umgreifenden bereits im Rahmen einer Logik-Vorlesung vom Wintersemester 1931/32 (vgl. *Philosophische Autobiographie*, 86), der dazu gehörige Begriff der Periechontologie ist jüngerer Datums: »Der Ausdruck ›Das Umgreifende‹ ist mir im Winterkolleg 1931/32 aus der deutschen Sprache natürlicherweise entstanden. Erst etwa 1935 fand ich bei Platon periechon und periechein. Ganz unabhängig davon, ob dasselbe gemeint sei, war mir die Übersetzungsmöglichkeit erwünscht, um einen Terminus zu haben. Ich fragte damals des Sprachlichen wegen Erich Frank. Er bestätigte mir, dass die Bildung Periechontologie durchaus möglich sei. So nahm ich das Wort in meine Manuskripte, die das Buch Von der Wahrheit vorbereiteten« (K. Jaspers an J. Graff, 16. April 1957, Durchschlag, DLA: A Jaspers; eine bei G. Teoharova: *Karl Jaspers' Philosophie auf dem Weg zur Weltphilosophie*, Würzburg 2005 (38–39, Anm. 71) abgedruckte Notiz datiert den Platon-Fund nach *Vernunft und Existenz* – was erklären würde, warum die Neubildung »Periechontologie« weder hier noch in der *Existenzphilosophie* vorkommt: »Öffentlich ist zuerst in meiner Holländer Vorlesung ›Vernunft und Existenz‹ die Sache [sc. des Umgreifenden] erörtert. Später fand ich bei der Plato-Lektüre den Ausdruck ›periechon‹; freute mich und griff ihn auf. Inzwischen weiß ich, dass er im griechischen Denken häufiger vorkommt«). Systematisch gelesen hat Jaspers Platon erst im Anschluss an die *Philosophie*, vgl. den Brief an Paul Friedländer vom 23. April 1956 in *Korrespondenzen* II, 307; welche Stelle (und ob überhaupt eine bestimmte) gemeint ist, lässt sich nicht ermitteln, zu möglichen Kandidaten vgl. L. Brandwood: *A Word Index to Plato*, Leeds 1976, 738.
- 122 Aristoteles: *Metaphysik* VII I, 1028b2–4 (καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαί τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν).
- 123 F. J. W. Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, SW II/3, 76: »Die älteste und wohl verstanden gewiß richtigste Erklärung der Philosophie ist diese, sie sey die Wissenschaft des Seyenden, ἐπιστήμη τοῦ ὄντος. Aber eben zu finden, was das Seyende nämlich das wahrhaft Seyende ist, hoc opus, hic labor est, das hat die Wissenschaft selbst erst zu ermitteln.«
ἐπιστήμη τοῦ ὄντος¹ Aristoteles: *Metaphysik* XI 3, 1060b31.
hoc opus, hic labor est¹ Vergil: *Aeneis* 6, 129.
- 124 der von Kant eröffnete Weg¹ des Ausgangs von der Subjektivität im Sinne der (später so genannten) »kopernikanischen Wende«, vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, AA 3, 11–13 und K. Jaspers: *Die großen Philosophen*, 430.
- 125 wir werden seiner inne als Grenze¹ sc. als Grenze des gegenständlichen Erkennens, die zugleich über sich hinaus weist. Mit Kant (vgl. *Nachlaß zur Philosophischen Logik*, 264–265) gebraucht Jaspers den Ausdruck »Grenze« im Sinne einer Demarkationslinie zwischen zwei Bereichen, die im Unterschied zur »Schranke« beiden Bereichen angehört, z.B. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA 4, 361: »Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt [...]«. Die Bipolarität der Grenze nach innen und außen ist einer der Gründe dafür, weshalb Jaspers das Umgrei-

- fende nicht als Horizont beschreibt: »Grenze drückt aus: es gibt ein anderes« (*Philosophie* II, 203), während sich der Horizont stets nur standpunktrelativ verschiebt, vgl. unten S. 111. Zum Verhältnis von Horizont und Grenze A. Koschorke: *Die Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern*, Frankfurt a.M. 1990; Koschorkes Geschichte schließt mit dem »vorläufigen Befund« (der zu Jaspers jedenfalls passt), »daß am Ende des historischen Spannungsbogens der Neuzeit die Horizontstruktur von Wissen und Erfahrung überhaupt ungültig wird – wahrscheinlich um neuen, das Denken der Immanenz und ihrer Überschreitung hinter sich zurücklassenden Bewußtseinsformen Platz zu machen« (ebd., 9).
- 126 Zum Begriff des Daseins vgl. *Philosophie* I, 61–76, *Von der Wahrheit*, 53–64.
- 127 Dasein als Welt: *Philosophie* I, 66–67.
- 128 Vgl. *Philosophie* III, 184–186, *Von der Wahrheit*, 64–70 und 225ff. (»Denken«).
- 129 Zum »Satz des Bewußtseins« *Philosophie* I, 49: »Alles, was für uns den Charakter des Seins hat, muß dem Bewußtsein entweder als Gegenstand oder Erlebnis immanent sein.« Der Satz des Bewußtseins (bei Jaspers ohne Bezug auf Reinhold) ist äquivalent mit dem »Satz der Immanenz« (Rickert) und der Satz der Immanenz wiederum mit dem Ahnherr der gesamten Reihe: Diltheys »Satz der Phänomenalität«, wonach »alles, was für mich da ist, unter der allgemeinen Bedingung [steht], Tatsache meines Bewußtseins zu sein« (W. Dilthey: »Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht«, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5, Göttingen 8/1990, 90).
- 130 Die Metapher vom Bewusstsein als Gefängnis, eine moderne Variante des platonischen Höhlengleichnisses, auch in: *Psychologie der Weltanschauungen*, 22; *Von der Wahrheit*, 227–228, 301, 383, 394; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, KJG I/13, 199–200; »Philosophie und Offenbarungsglaube«, 74. Zum weiteren Kontext vgl. H. Blumenberg: *Höhlenausgänge*, Frankfurt a.M 1996, 415–426: »Gehäuse der Reflexion«, bes. 420ff.
- 131 Vgl. *Philosophie* I, 10 und *Von der Wahrheit*, 65: »Bewußtsein hat erstens die Bedeutung des innerlich erfahrenen Daseins, das etwas meinen und seiner bewußt werden kann, aber zweitens die Bedeutung des Bewußtseins überhaupt, das als eine einzige allgemeine Struktur des Gültigen, sich gleich, durch die Mannigfaltigkeit des Daseinsbewußtseins geht und es formt.«
- 132 allgemeingültige Wahrheit | hier im apriorischen (»zeitlosen«) Sinne gegenstandskonstitutiver Kategorien, aber auch formaler Gesetze des »Wollens, Tuns, Fühlens«, die eine intersubjektiv geteilte Welt erst ermöglichen. Zum *prozeduralen* Sinn der Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Wahrheit vgl. unten Nr. 178.
- 133 Vgl. *Von der Wahrheit*, 71–76.
- 134 alles auf alles beziehen | Jaspers umschreibt das Leben des Geistes mehrfach in Formeln, die ebenso auf die Vernunft zutreffen. Wie der Geist dringt die Vernunft »auf das Ganze«, und zumindest unter diesem Aspekt handelt sich bei der sogenannten Wende zur Vernunftphilosophie nur um die Ersetzung des Terminus Geist durch den der Vernunft (die sich auch an verschiedenen Fassungen der *Idee der Universität* – 1923 und 1946 – beobachten lässt, vgl. KJG I/21, 8 und 126, sowie ebd., 485, Nr. 225). Grundlage dafür ist die partielle Synonymie von »Geist« und »Vernunft«, auf die Jaspers bereits in *Vernunft und Existenz* verweist, vgl. unten S. 38: »Heißt Vernunft der Weg zu den *Ganzheiten*, das Leben der Idee, so ist sie das Umgreifende des *Geistes*«; die Synonymie wiederum ergibt sich daraus, dass jede Ganzheit für Jaspers an regulativen Begriffen im Sinne der kantischen Vernunftideen orientiert ist.

Jaspers macht in diesem Zusammenhang freilich auch auf den eigentlichen Unterschied zwischen Vernunft und Geist aufmerksam: die Vernunft richtet sich auf das Ganze aller Weisen des Umgreifenden, der Geist auf das Ganze einer Weise des Umgreifenden – eine Differenzierung, die erst durch den periechontologischen Ansatz (möglich und) notwendig wird, vgl. außerdem unten Nr. 141.

- 135 Vgl. KSA 4, 35–38 (»Von den Hinterweltlern«) und KSA 6, 80f: »Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums«.
- 136 Vgl. *Philosophie I*, 76–78 (»Welt als gegeben und als hervorgebracht«), *Von der Wahrheit*, 85–107, sowie aus der Kategorienlehre die Analyse des Weltbegriffs in: *Nachlaß zur philosophischen Logik*, 146–149.
- 137 Offenbarung | EA: Offenbarkeit
- 138 Zur Geschichtlichkeit der Existenz: *Philosophie II*, 118–148.
- 139 Kierkegaards Satz [...] Glauben ist Sein | Stellenkommentar Nr. 33.
- 140 absolutes Bewußtsein: *Philosophie II*, 255–291.
- 141 Vgl. dazu die »terminologisch-historische Anmerkung« in *Von der Wahrheit*, 120: »Verstand, Geist und Vernunft sind im deutschen Philosophieren längst unterschieden worden. Aber der Sprachgebrauch hat die Worte nicht in ihrem tiefen Sinn geschieden gehalten. Die Scheidung ist daher immer von neuem zu fordern. Verstand heißt das *gegenständliche Verstehen* durch isolierendes Begreifen. Geist heißt das zu *Ganzheiten* verbindende, aus vollendenden Ideen lebende Denken. Vernunft heißt das *Vernehmen* im allverbindenden Getroffensein von jedem Wesen und jeder Möglichkeit, vom Sein und vom Nichts. Verstand vollzieht sich im Umgreifenden des Bewußtseins überhaupt, Geist in den sich rundenden, anderes ausschließenden Ganzheiten, Vernunft ist das zu allen Umgreifenden hinzukommende verbindende Umgreifende.«
- 142 »Denken« bezeichnet hier das Bewusstsein überhaupt, vgl. unten S. 70 und *Von der Wahrheit*, 225: »Unter allem Umgreifenden hat für die logische Vergegenwärtigung eine Weise den Vorrang: das Denken. Dieses in der Gesamtheit seiner Möglichkeiten heißt das ›Bewußtsein überhaupt.‹« Dabei geht es Jaspers nicht um einen Vorrang des Denkens *gegenüber* allen anderen Weisen des Umgreifenden, sondern um den Vorrang des Denkens *in* allen Weisen des Umgreifenden. Dasein, Geist und Existenz exemplifizieren, unterschiedlich materialisiert, jeweils dieselben formalen Kategorien des Bewusstseins überhaupt; daraus ergibt sich eine Perspektive, die Weisen des Umgreifenden synoptisch als Formen der Erkenntnis zu thematisieren. Jaspers nennt diese Synopse »Erkenntnistheorie« (ebd., 43, 225), ihr Vernunftanspruch besteht darin, dass sie das Phänomen des Erkennens in den Kontext aller Weisen des Umgreifenden zurückstellt und so als allgemeine Züge von Erkenntnis v.a. Handlung und Sprache hervorhebt. In *Von der Wahrheit* (225–449: »Das Umgreifende des Erkennens«) hat Jaspers diese Theorie ausgearbeitet, in *Vernunft und Existenz* beschränkt er sich auf den sprachlichen Aspekt der Mitteilbarkeit. – Einen etwas anderen Aufbau zeigen die Entwürfe zum Zweiten Teil der Philosophischen Logik (vgl. *Nachlaß zur Philosophischen Logik*, 57–65). Dort gilt der Vorrang des Denkens nur für die Kategorien der Gegenständlichkeit, nicht auch für die Kategorien der Wirklichkeit und die der Freiheit; zur Unterscheidung der drei Kategorien bereits: *Philosophie III*, 42–43.
- 143 Mit dem Chiffrenpaar »Tag« und »Nacht« beschreibt Jaspers in der *Philosophie* (III, 102–116) einen von vier existentiellen Bezügen zur Transzendenz. Die vier Bezüge sind so konstru-

- iert, dass sie aufeinander aufbauen und sich wechselseitig »hervortreiben« (ebd., 69). Zugleich bleibt in jedem der Bezüge eine Spannung erhalten, die das Selbstverhältnis der Existenz als unaufhebbar antagonistisch ausweist. Tag und Nacht stehen speziell für die Zweideutigkeit des »Aufschwungs« zur Transzendenz: Er kann sich als Wille zur Vollendung des Daseins wie als Wille zur Destruktion vollziehen. Der erste Weg führt über die Vernunft zu einem Transzendenzbezug, der sich an die Maximierung von Ordnung, an Ideale, an Solidarität und Treue bindet. Auf dem zweiten Weg sucht die Leidenschaft Transzendenz im Chaos und im Ruin des Daseins. Beide Wege sind nicht voneinander trennbar, vielmehr steht die Leidenschaft zur Nacht dem Gesetz des Tages stets im Rücken als die »Schuld«, durch Verabsolutierung der Vernunft Realität zu verfehlen (ebd., 110–111).
- 144 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AA 3, 75: »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.«
- 145 Vgl. die Analyse des dämonischen Willens als verzweifeltes Selbstseinwollen im Anschluss an Kierkegaard in der *Psychologie der Weltanschauungen*, 430–432.
- 146 Ausführlicher in: »Der Welterschöpfungsgedanke« [1952], in: *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, München 1963, 139–147.
- 147 Wie auch immer das Umgreifende gedacht wird [...] unter ihre Begriffe erkennend und beurteilend subsumierte. –1 Die fünf Absätze S. 42–44 hat Jaspers in den Entwurf der für den Zweiten Teil der Philosophischen Logik vorgesehenen Wissenschaftslehre übernommen, vgl. *Nachlaß zur Philosophischen Logik*, 376–377. In einem ergänzenden Exkurs über die Wissenschaften des Umgreifenden unterstreicht er hier, deutlicher als in *Vernunft und Existenz* und *Von der Wahrheit*, deren *interdisziplinären* Charakter: In dem Maße, in dem das Umgreifende Gegenstand der Forschung sein kann, ist es nie nur Gegenstand einer Einzeldisziplin, sondern von »hindurchgehenden Wissenschaften«: Logik, Psychologie, Anthropologie oder Soziologie. »Sie bleiben die unbestimmt begrenzten [...] Bemühungen um die sachlich gegenständliche Erforschung des Umgreifenden als des Ganzen. Auch die Namen ›Geisteswissenschaften‹ und ›Kulturwissenschaften‹ gehören hierhin« (ebd., 488).
- 148 Im Unterschied zur Daseinsanalyse, die das Dasein als ›In-der-Welt-sein‹ (vgl. *Philosophie I*, 66) strukturell und unter Vorgaben des Bewusstseins überhaupt beschreibt, bezieht sich die Existenzhellung auf »die Möglichkeit des Einzelnen« (*Philosophie I*, 31; zur Genese dieser Unterscheidung vgl. das »Nachwort (1955) zu meiner ›Philosophie‹ (1931)«, XX). »Erhellung« bedeutet dabei jeweils ein transzendierendes Denken, das auf die individuelle Existenz zurückführt: in der Weltorientierung vom Gedanken der prinzipiellen Ungeschlossenheit des All zum geschichtlich situierten Selbst, in der Metaphysik vom Gedanken des absolut Einen zu den Chiffren der Transzendenz. Anders als die Existenzhellung in Weltorientierung und Metaphysik (»Existenzhellung im weitesten Sinne«, *Philosophie I*, 32) vollzieht sich die Existenzhellung »im besonderen Sinne« zugleich reflexiv – als »Kreisen um sich selbst«: Der »Rückstoß« vom Denken in die Existenz erfolgt hier aus den durch Signa konturierten Möglichkeiten des Selbstseins. Sie bleiben zwar »gedachte Möglichkeiten«, in denen sich der Einzelne aber bereits zu sich selbst verhält, während das Selbstverhältnis im existenzhellenden Denken von Weltorientierung und Metaphysik noch vermittelt ist über (Grenz-)Begriffe des All und des absoluten Seins.
- 149 Vgl. G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik* (1812/13), GW 11, 21: »daß dieser Inhalt [sc. der Logik als des Systems der reinen Vernunft] die Darstellung

Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.«

150 Existentialismus¹ zuerst bei W. Moog (*Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen*, Halle a.d. Saale 1919, 188ff.) im Sinne eines Realismus, der die Geltung logischer Gesetze in »Existierendem«, z.B. psychischen Urteilsakten oder der Ökonomie des Denkens, begründet. Zum »subjektivistischen Existentialismus« zählt Moog neben dem Psychologismus auch den Fiktionalismus Vaihingers und (als »radikalste« Variante) Nietzsches (ebd., 190). Jaspers kannte diese Begriffsvorgeschichte offensichtlich nicht – die in der angelsächsischen Tradition noch weiter zurück reicht (vgl. B. Bosanquet: »Presidential Address: On an Essential Distinction in Theories of Experience«, *Proceedings of the Aristotelian Society* 3 (1894/95) 3–12, dort S. 10 zu einer Kritik am Panlogismus, »founded on what may be called an Existentialist or Individualist basis«) –, wenn er die Einführung des Terminus »Existentialismus« für sich reklamiert (vgl. auch U. Thurnherr: »Existenzphilosophie« und »Existenzialismus« oder Kurze Geschichte »eines« Etiketts«, in: *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie*, hg. von U. Thurnherr und A. Hügli, Darmstadt 2007, 9). Unabhängig davon spricht Plessner bereits 1934 in einer Vorlesungsankündigung kritisch vom »Existentialismus« Heideggers und Jaspers', »der den Menschen aus der Fläche des organischen Seins und der Natur herausreißt und ihn in der Sphäre der Lebensentscheidung vereinsamt« (zit. nach: C. Dietze: *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892–1985*, Göttingen ²2007, 133, Anm. 11) – was verdeutlicht, dass sich der »Existentialismus« auch im außerlogischen Kontext schon vor *Vernunft und Existenz* etabliert hatte.

Tatsächlich ist das gesamte Szenario erheblich komplexer, wie Edward Baring gezeigt hat (»Anxiety in Translation: Naming Existentialism before Sartre«, *History of European Ideas* 41 (2015) 470–488). Im Gegensatz zum heute geläufigen Kontrast zwischen Existenzphilosophie und Existentialismus war »Existentialismus« ursprünglich der *weitere* Begriff – und dies zweifach: Ende der 1920er Jahre in Deutschland und Ende der 1930er Jahre in Frankreich. Im deutschsprachigen Raum tritt »Existentialismus« zunächst als Sammelbegriff für die philosophische, literarische und v.a. die (dialektisch-)theologische Rede von Existenz auf (vgl. ebd., 475 mit Verweis u.a. auf S. Marck und E. Spranger). Nachdem sich Heideggers Unterscheidung zwischen »existentiell« (›ontisch‹) und »existential« (›ontologisch‹) durchsetzt (vgl. *Sein und Zeit*, GA 2, 17), ist dieser Sammelbegriff wegen der ungewollten Nähe von »Existentialismus« zu »Existentialanalyse« vom Tisch; übrig bleibt eine Dreiteilung: »In the German-speaking world of mid-1930s, we can identify three competing strands proclaiming the priority of existence: first, a group of dialectical theologians who emphasised ›existentielle‹ analyses, and who remained sceptical about human philosophy; second, a number of Existentialphilosophen, who emphasised the ontological implication of existence; and finally, the Existenzphilosophen, who while embracing philosophy, nonetheless resisted ontological readings« (»Anxiety in Translation«, 476). Entlang dieser Differenzierungen entwickeln sich im Französischen und Englischen neue Sammelbegriffe (»philosophie existentielle«, »philosophy of existence«) und dadurch z.T. neue Fronten. Im Zentrum stand besonders der Versuch Jean Wahls, die existentielle Philosophie quasi zu personalisieren und gegen die Abstraktionen der Existenzphilosophie auszuspielen (vgl. unten Nr. 305 und den Diskussionsbeitrag von Levinas in J. Wahls *Petite Histoire de »L'Existentialisme«*, Paris 1947, 86: »On peut dire que l'existentialisme consiste à sentir et à

penser que le verbe être est transitif«). Jaspers hat diesen Versuch zurückgewiesen (S. 163), folgenreicher als Jaspers' war jedoch Heideggers lakonische Antwort auf Wahl: es gehe gar nicht um Existenzphilosophie und die menschliche Existenz, sondern um die Seinsfrage. Als Terminus, der nicht zuletzt Heideggers Daseinsanalyse umfassen sollte, wird damit auch »philosophie existentielle« obsolet. In dieser Gemengelage bot sich der Ausdruck »existentialisme« an, der in der französischen Diskussion allerdings theologische Konnotationen mitbrachte: So kommt es zu der kuriosen Situation, dass Sartre den Begriff, dem er diejenige Wendung geben sollte, von der Jaspers glaubte, sie vorweggenommen zu haben, zunächst ausdrücklich ablehnt: »Au cours d'un colloque organisé pendant l'été [1945] par les éditions du Cerf – c'est-à-dire par les Dominicains – Sartre avait refusé que Gabriel Marcel lui appliquât cette étiquette: ›Ma philosophie est une philosophie de l'existence; l'existentialisme, je ne sais pas ce que c'est.« (S. de Beauvoir: *La force des choses*, Paris 1963, 50).

Es ist im Übrigen nicht die vorliegende Stelle aus *Vernunft und Existenz*, an die sich Jaspers später als seine vermeintliche Neuschöpfung erinnert (»Nachwort (1955) zu meiner ›Philosophie‹ (1931)«, XXIII und *Provokationen*, 39), sondern eine Passage aus *Von der Wahrheit* (165), in der »Existentialismus« die *Isolierung der Existenz* von anderen Weisen des Umgreifenden bedeutet, analog zu »Naturalismus« (als Verabsolutierung des Daseins) oder »Idealismus« (als Verabsolutierung des Geistes). In *Vernunft und Existenz* dagegen bezeichnet »Existentialismus« die verfehlt *Objektivierung der Existenzerhellung* selbst.

- 151 »Ichschemata« sind nach *Philosophie* II, 27 die »typischen Gestalten« von Ichaspekten, Ichaspekte wiederum stehen für diejenigen Gesichtspunkte, unter denen wir kognitiv oder praktisch auf uns selbst Bezug nehmen: Körper-Ich, soziales Ich, Leistungs-Ich und Erinnerungs-Ich.
- 152 Zu dieser (und weiteren) Maximen vgl. die »Grundforderungen der Philosophie des Umgreifenden« in *Von der Wahrheit*, 188–189.
- 153 F. Hölderlin: »Sokrates und Alcibiades«, in: *Werke, Briefe, Dokumente*. Nach dem Text der von F. Beißner besorgten kleinen Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Ausgewählt sowie mit einem Nachwort und Erläuterungen versehen von P. Bertaux, München 1963, 35: »Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste, / Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt, / Und es neigen die Weisen / Oft am Ende zu Schönem sich«.
- 154 Vgl. *Philosophie* II, 116: »schon aus der Vernünftigkeit unseres Daseins ergibt sich die Forderung, das Maximum von Mittelbarkeit zu erzielen; Mittelbarkeit ist ein Merkmal der Wahrheit« – nach Jaspers nicht im Sinne der Mitteilung von Wahrheit an andere, sondern der mit anderen geteilten Verständigung über Wahrheit. »Wahrheit« bedeutet im Rahmen der verschiedenen Weisen des Umgreifenden jeweils Nützlichkeit, Richtigkeit, Evidenz – welche Strategie nützlich, welches Urteil richtig oder welche Interpretation einleuchtend ist, ergibt sich erst aus den Konsensbildungen einer Kommunikation, die, wiederum differenziert als Kommunikation des Daseins, des Bewusstseins überhaupt und des Geistes, gemeinschaftsstabilisierend wirkt. Bereits die *Suche* nach Wahrheit hat also, auf jeder Ebene des Umgreifenden, den Effekt, Gemeinschaft zu fördern. »Für diese, und damit für den Menschen, der in ihr lebt, ist wahr allein, was mittelbar ist; die allgemeine Mittelbarkeit ist daher unbewußt die Quelle und das Kriterium der durch Gemeinschaft lebensfördernden Wahrheit« (*Nietzsche*, 187, vgl. auch *Von der Wahrheit*, 546).

- 155 Vgl. *Die Idee der Universität* [1923], KJG I/21, 19; *Philosophie II*, 56 und *Allgemeine Psychopathologie* [1965], 13, 594. – Zum literarischen und philosophischen Hintergrund der Figur des Taubstummten J. Gessinger: *Auge & Ohr. Studien zur Erforschung der Sprache am Menschen 1700–1850*, Berlin 1994.
- 156 Das Wechselverhältnis von Selbstsein und Sein mit Anderen entwickelt Jaspers bereits in einem frühen Vortragsmanuskript von 1915/16 (»Einsamkeit«, 12): Indem die Kommunikation das isolierte Ich aufhebt, schafft sie Räume gegenseitiger Profilierung und damit »neue Icheinsamkeit«, aus der heraus die Subjekte wiederum in Kommunikation treten – »und so fort ohne Aufhalten«. Einsamkeit bildet so gesehen den positiven Ausdruck für den Individualisierungseffekt des Mitseins. »Darum ist, wo Kommunikation ist, auch Einsamkeit«: »Ein isoliertes Individuum würde, sowenig es ein Selbst wäre, ebensowenig einsam sein können« (*Die Idee der Universität* [1923], KJG I/21, 33; vgl. *Philosophie II*, 61).
- 157 diesem Umgreifenden | NA: dem Umgreifenden
- 158 I. Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA 8, 20: »Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d.i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist.«
- 159 Vgl. *Philosophie II*, 51–55; *Von der Wahrheit*, 375–376, 609.
- 160 An der Parallelstelle *Von der Wahrheit*, 580 »fragmentarischer« statt »pragmatischer« Wahrheitsbegriff; vielleicht hat Jaspers die Terminologie bewusst verschärft. Beiden Begriffen gemeinsam ist ein Sinn von Wahrheit als Bewährung oder Nützlichkeit, der einschließt, dass Wahrheit im Laufe der Erfahrung »erzeugt« wird (vgl. W. James: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode* [dt. 1907], Hamburg ²1994, 137). Jaspers geht es darüber hinaus – im Anschluss an Baumgarten – um Kommunikationsregeln unter Bedingungen einer »Daseinsgemeinschaft«, in der prinzipiell jede Überzeugung aus taktischen Gründen revoziert werden kann und der Begriff Wahrheit auf diese Weise »fragmentarisch« wird.
- 161 E. Baumgarten: »Benjamin Franklin und die Psychologie des amerikanischen Alltags«, *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 8 (1933) 251–266 (vgl. dazu den Brief Baumgartens an Jaspers vom 15. März 1935, KJB Oldenburg: KJ 6824-1).

Die Erwähnung und ausführliche Würdigung Baumgartens, nicht zuletzt die Stelle von der »Kunst des Miteinanderredens« besitzen einen persönlichen Hintergrund (wie Baumgarten selbst bestätigt: »Zur Erinnerung an die Jaspers'sche Form, Streitgespräche – feindlich und freundlich – fort und fort in Gang zu halten«, in: *Erinnerungen an Karl Jaspers*. Hg. von K. Piper und H. Saner, München 1974, 122–146, 124: »Als [...] 1935 der Konflikt mit Heidegger eine politisch bedrohliche Form annahm, trat Jaspers in seiner 3. Groninger Vorlesung: ›Vernunft und Existenz‹ [...] ohne Heidegger zu erwähnen auf meine Seite«). Heidegger hatte im Dezember 1933 an die Adresse des Göttinger NS-Dozentenbundes ein Gutachten über Baumgarten verfasst, der inzwischen Lehrbeauftragter für Amerikakunde in Göttingen war, nachdem sich Habilitationspläne in Freiburg und die Aussicht auf eine Assistentenstelle bei Heidegger zerschlagen hatten. Baumgarten, so das Gutachten, komme »verwandtschaftlich und seiner geistigen Haltung nach aus dem liberal demokratischen Heidelberger Intellektuellen Kreis um Max Weber«, sei in Freiburg »alles andere als Nationalsozialist« gewesen und verkehrte, »nachdem er bei mir gescheitert war, sehr lebhaft mit dem früher in Göttingen tätig gewesen und nunmehr hier entlassenen Juden Fränkel. Ich vermute, dass Baumgarten sich auf

- diesem Weg in Göttingen untergebracht hat« (M. Heidegger: »Gutachten über Baumgarten«, in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*, GA 16, Frankfurt a.M. 2000, 774; vgl. *Die Universität Göttingen unter dem Nationalsozialismus*, hg. von H. Becker et al., München 21998, 299–302). 1935 kam der Göttinger Dozentenbund unter seinem neuen »Führer«, Werner Blume, auf Heideggers Stellungnahme zurück und sistierte Baumgartens Habilitationsverfahren. Baumgarten wehrte sich, vor allem mit dem Hinweis, dass er den genannten Eduard Fraenkel gar nicht persönlich kenne – Heidegger habe offensichtlich Husserl im Visier gehabt (vgl. D. Luban: »A conversation about Heidegger with Eduard Baumgarten«, in: B. Lang: *Heidegger's Silence*, Ithaca 1996, 101–111, 108). Im Verlauf dieser Auseinandersetzungen, die er, wohl mit Sukkurs von Baeumler, erfolgreich überstand, erhielt Baumgarten im April 1935 Einsicht in das Gutachten Heideggers und fertigte eine Abschrift an, die über Marianne Weber an Jaspers gelangte. Für Jaspers war die Autopsie des Heidegger'schen Texts eine der »einschneidendsten Erfahrungen meines Lebens« (M. Heidegger, K. Jaspers: *Briefwechsel 1920–1963*, 169) – zu einschneidend, um Heidegger spontan damit zu konfrontieren, zumal er Offenheit gegenüber dem früheren Freund inzwischen auch politisch für ein Risiko hielt (vgl. ebd., 167). So blieb die Baumgarten-Passage die einzige, »indirekte« Mitteilung Jaspers' an Heidegger nach 1936, quasi ein Brief zwischen Buchzeilen. Was Heidegger nicht daran hinderte, das ihm »mit herzlichem Gruß« gewidmete Exemplar von *Vernunft und Existenz* noch im Spiegel-Gespräch ostentativ vorzuzeigen (GA 16, 659–660).
- 162 Zur Kommunikation des Bewusstseins überhaupt vgl. *Philosophie* II, 51–53, 55f. und *Von der Wahrheit*, 376.
- 163 Die (Unhintergebarkeit der) Spaltungen des Wissbaren analysiert Jaspers in *Von der Wahrheit*, 231ff. (Subjekt und Objekt: ebd., 235–240; Form und Material: ebd. 240–243; vgl. auch *Nachlaß zur philosophischen Logik*, 69ff.)
- 164 Die hier genannten Bedingungen der »sinnvoll argumentierenden Unterredung« gehen zurück auf Aristoteles, *Metaphysik* IV, 4; aus diesem Kontext auch das folgende Zitat:
- 165 Aristoteles: *Metaphysik* IV, 4, 1006a14–15 (ὁμοίως γὰρ φησὶ).
- 166 »Materialismus« faktisch vielmehr ein leidenschaftlicher [...]»Idealismus«1 im Sinne eines »»Idealismus« der Wahrhaftigkeit«, der sich gegen den Intellektualismus »den vergessenen empirischen Realitäten zuwendet und deren Beachtung erzwingt«, vgl. *Von der Wahrheit*, 666.
- 167 F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 367: »Denn der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, ungestellter als irgendein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, – er ist das kranke Tier.«
- 168 Eine ähnliche Vision entwirft Jaspers in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, KJG I/10, 121.
- 169 Vgl. den Abschnitt »Bildung« im Kapitel über Verfall und Möglichkeit des Geistes in: *Die geistige Situation der Zeit*, 106–117.
- 170 M. Weber: »Politik als Beruf«, in: *Max Weber-Gesamtausgabe* Abt. I, Bd. 17, hg. von W. J. Mommsen und W. Schluchter, Tübingen 1992, 79–80.
daß sie das Gute gewollt habe und den Erfolg Gott anheimstelle1 der Kommentar der Weber-Gesamtausgabe verweist auf Luthers Genesis-Vorlesung (*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* Bd. 44, Weimar 1915, 78): »fac tuum officium, et eventum Deo per-mitte«.
- 171 Kommunikation der Existenz1 *Philosophie* II, 50–117.

- 172 mittelbar¹ NA: mittelbar; in *Von der Wahrheit*, 378 ebenfalls: »mittelbar«. – Der von Piper beauftragte Lektor hatte Jaspers ausdrücklich auf einige Stellen der Druckvorlage hingewiesen, an denen es »mittelbar« und »Mittelbarkeit« [heißt], wo es dem Zusammenhang nach offenbar »mittelbar« – »Mittelbarkeit« heißen sollte. Weil aber »mittelbar« und »Mittelbarkeit« durchaus nicht immer falsch und sinnlos ist, entscheiden Sie am besten in letzter Hand selbst, wie es endgültig heißen soll« (K. A. Sauer an K. Jaspers, 25. Juli 1960, DLA Marbach, A: Jaspers). Wenn Jaspers in letzter Hand entschieden hat – wovon auszugehen ist –, muss die Textstelle, trotz der Korrektur der NA, lauten: »Was diese sind, soll mittelbar, und damit erst Sein für uns werden.«
- 173 Sein¹ EA, NA: Sinn
- 174 nicht¹ EA, NA: nie
- 175 einer¹ EA, NA: seiner
- 176 zum generellen Verständnis der Gottesbeweise bei Jaspers – »Wege denkenden Sichvergewisserns« statt Deduktionen: *Der philosophische Glaube*, 33–35; *Einführung in die Philosophie*, 34–37.
- 177 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 253: »Gegen solche Einseitigkeit hat die Wirklichkeit eine eigene Kraft; sie steht mit der Wahrheit im Bunde gegen das Bewußtsein, und stellt diesem erst dar, was die Wahrheit ist.«
- 178 Den Zusammenhang zwischen Relativität und Allgemeingültigkeit entwickelt Jaspers im Ausgang von einem Begriff der Wissenschaft als methodischer Erkenntnis, deren Einsichten zwingend gewiss und allgemeingültig sind: »Zwingend gewiss« in dem Sinne, dass über wahr und falsch nur anhand überprüfbarer Methoden, nicht durch Vorurteile oder Wünschbarkeiten, entschieden wird, und »allgemeingültig« in dem Sinne, dass sich solche Methoden im Erkenntnisfortschritt bewähren und konsensverbreitend wirken: »Einmütigkeit in wissenschaftlichen Einsichten ist das Kennzeichen der Allgemeingültigkeit«. Nach diesem prozeduralen Verständnis hängt die Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse, ebenso wie ihre Gewissheit, jeweils von bestimmten Verfahren ab und ist kein Index absoluter Geltung, vgl. *Die Idee der Universität* [1946], KJG I/2I, III–III2; *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, KJG I/10, 84–89, »Wesen und Wert der Wissenschaft«, 61–62, »Wahrheit und Wissenschaft«, 67: »Die wissenschaftliche Wahrheit ist relativ auf Methoden und Standpunkte, als solche allgemeingültig«; zum Einzelnen K. Salamun: *Karl Jaspers*, Würzburg ²2006, 96–99 (»Kriterien der Wissenschaft«).
- 179 Jaspers' Unterscheidung zwischen der *Lehre* – Doktrin – eines Pluralismus, der die Irreduzibilität vieler Wahrheiten als *fait accompli* behandelt, und dem *Phänomen* der Pluralität irreduzibel vieler Wahrheiten, die sich angehen, gerade weil sie »nicht dasselbe werden« können, hat v.a. Hannah Arendt aufgenommen, allerdings so, dass der Impuls gegen die »Zerstreuung des [...] um Daseinsraum sich bekämpfenden Vielerlei« nicht der Transzendenz des Einen entspringt, sondern Bedingung und Anspruch des Politischen formuliert, vgl. Ch. Larmore: »Arendt for Beginners«, *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1997 5–19, 14.
der nahe und ferne Gott¹ vgl. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, KJG I/13, 475f.
- 180 Zur Differenz zwischen Toleranz und Gleichgültigkeit: *Philosophie* II, 439–440 und III, 122–123; *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, KJG I/10, 206–207.
- 181 Metaphysik als »Spiel« vgl. *Philosophie* III, 17 und 33–34; zum »spielenden Denken« *Von der Wahrheit*, 352–353, sowie die Abgrenzung von Huizinga (*Homo Ludens. Versuch einer Bestim-*

- mung des Spielelementes der Kultur*, Amsterdam 1939 [dt.] in »Freiheit und Autorität«, 100: Huizinga verstehe die großen Kulturercheinungen als Spiel, berühre ständig in seinen historischen Beispielen die Gehalte, verkenne aber »den unbedingten Ernst in dem Spiel, das nicht nur Spiel ist«.
- 182 den alten Satz1 zuerst bei Gregor von Nyssa (*De vita Moysis pentecosten*, 2, 19), dann leitmotivisch bei Augustin, vgl. W. Beierwaltes: »Deus est veritas. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie«, in: *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*. Hg. von E. Dittmann und K. S. Frank, Münster 1980, 15–29.
- 183 mittelbare Ausdruck1 EA, NA: mittelbare Ausdruck, vgl. oben Nr. 172.
- 184 *Kritik der reinen Vernunft*, AA 3, 113: »Die transscendentale Einheit der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird.«
- 185 *Kritik der reinen Vernunft*, AA 3, 108. – Zum Folgenden auch: *Die großen Philosophen*, 448–449.
- 186 bei rein *formallogischer* Überlegung1 Die im Anschluss kursorisch behandelten »Zirkel und Widersprüche« sollen am Beispiel selbstbezüglicher Aussagen unvermeidliche Paradoxien illustrieren, die daraus entstehen, dass im Transzendieren »Ursprünge« nur durch die Selbstanwendung gegenständlicher Kategorien – Kausalität: das Sein als Ursache seiner selbst; Einheit: das sich selbst umfassende Ganze etc. – gedacht werden können (vgl. *Philosophie III*, 40–42). Jaspers' Argumentation ist dabei zwar nicht abhängig von den präsentierten ›formallogischen Überlegungen‹, lässt aber erkennen, dass er an der Auflösung der Paradoxien im Rahmen der modernen Logik (und Semantik) kein Interesse hatte bzw. sie für bloß technisch hielt (vgl. die Bemerkungen über Russell in *Nachlaß zur philosophischen Logik*, 427–428). Kritisch dazu bereits die Rezension J. v. Kempkskis: »Karl Jaspers: Vernunft und Existenz«, *Europäische Revue* 12 (1936) 219–220.
- 187 Vgl. *Tit I*, 12–13: »Es hat einer von ihnen gesagt, ihr eigener Prophet: Die Kreter sind immer Lügner, böse Tiere und faule Bäuche. Dieses Zeugnis ist wahr.« Epimenides zugeschrieben wird das Zitat erstmals bei Clemens (*Stromateis I*, 14).
- 188 Eine Paradoxie ergibt sich mit Jaspers' Rekonstruktion nicht: Aus den Prämissen
(1) Epimenides lügt.
und
(2) Epimenides behauptet: »Alle Kreter lügen«.
folgt
(3) Einige Kreter lügen nicht.
In (wohl später zu datierenden) Notizen (*Nachlaß zur philosophischen Logik*, 424) arbeitet Jaspers die drei antiken Beispiele noch einmal auf und bemerkt dort zu Epimenides: »Erst formal unlösbar: ›ich lüge jetzt‹« (im Anschluss an: H. Lotze: *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig 1874, 336), vgl. W. Künne: *Epimenides und andere Lügner*, Frankfurt a.M. 2013, 48ff.
- 189 Gellius: *Noctes Atticae V*, 10.
- 190 Jaspers folgt hier weitgehend dem Text bei R. Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1904, s.v.
- 191 Vgl. unten S. 168 aus dem Vorwort zu Dufrenne und Ricœur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*: »Une analyse des philosophies historiques montrerait que la pensée philoso-

phique achoppe toujours à ce genre de contradictions. Elles apparaissent aussi bien chez Platon et Aristote que chez Descartes et Kant. L'important, c'est la forme que revêt ce caractère contradictoire de la pensée et la conscience qu'on en prend, par quoi il n'est point supprimé mais surmonté, en sorte qu'il ne peut plus tromper, mais plutôt place dans sa lumière propre le sens de la pensée philosophique entière et de ses affirmations particulières.«

192 Schädelreparation | operative Eröffnung der Schädelhöhle

193 der Form nach dieselbe Denkweise | In *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* nennt Jaspers als unterschiedliche Varianten der *causa sui* neben der »göttlichen Substanz Spinozas« und dem »Geist« Hegels« auch »die Materie, die das Gehirn hervorbringt, das Materie erkennt«: »Stets ist an entscheidender Stelle der Zirkel. Er ist universal in aller Philosophie« (KJG I/13, 237).

»Spinozas Formel *causa sui*« | *Ethica* I, def. 1: »Per *causam sui* intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens.«

194 Vgl. *Philosophie* II, 360–361.

195 wenn ich wirklich auf seinem Wege bin | EA, NA: wenn ich nicht wirklich auf seinem Wege bin

196 absolutes Bewußtsein der Liebe | *Philosophie* II, 277–279.

197 Jaspers illustriert diese Unterscheidung beharrlich am Kontrast zwischen Bruno und Galilei, z.B. *Die Idee der Universität* [1946], KJG I/21, 112: »[W]as ich wissenschaftlich verstehe, ist schon für den bloßen Verstand einsichtig. Es ist richtig als ein Bestehendes, das zu seiner Richtigkeit keines Einsatzes meines eigenen Wesens bedarf. Das Gegenteil solcher Wißbarkeit ist die Überzeugung. Sie ist wahr nur zugleich mit dem Einsatz der Person, die in ihr lebt. Daher konnte Galilei sinnvollerweise vor der Gewalt der Inquisition widerrufen [...]. Bruno dagegen entwickelte in einem ewig denkwürdigen Selbstüberwindungsprozeß den Heroismus, der ihm bei gleichzeitiger Bereitschaft zu allen Widerrufen von nicht zentraler Art eine Verleugnung seiner philosophischen Grundüberzeugung unmöglich machte: es waren nicht wissenschaftlich zwingende Einsichten, vielmehr solche, deren Wahrheit mit dem Preisgeben im Widerruf auch selbst aufgehoben worden wäre, sich jedoch im enthusiastischen Festhalten des Philosophen an ihnen erst eigentlich bewies.«

198 Als Rationalisierung des Irrationalen beschreibt Jaspers in der *Geistigen Situation der Zeit* (38–62) die Re-Integration systemstörender Formen der Individualität in die universale Daseinsordnung. Sie werden, abgedrängt ins Irrationale, entweder zugelassen (»z.B. in der Erotik, im Abenteuer, im Sport, im Spiel«), therapiert (»z.B. die Lebensangst, die Arbeitsunlust«), durch Sozialtechniken funktional auf ein Normalmaß zugerüstet oder schließlich durch Imperative von Leistung und »Fitness« eingehegt. »Indem man das Irrationale rationalisiert, um es sich herzustellen nach Bedarf als eine Weise der Bedürfnisbefriedigung, will man machen, was, wenn es echt ist, grade nie zu machen ist. Was ursprünglich als das Andere gefühlt und gefordert war, wird so in scheinbarer Fürsorge vernichtet« (ebd., 40).

199 Aristoteles: *Metaphysik* XII 9, 1074b34 (νόησις νοήσεως).

200 Die von Jaspers leitmotivisch verwendete Formel des »sich geschenkt werden« geht ursprünglich auf Ernst Mayer zurück, vgl. K. Jaspers an E. Mayer, 4. Januar 1930.

201 Vgl. zu dieser Stelle (in der Seitenzählung der EA) den Brief an H. Pollnow vom 4. April 1937: »meine inzwischen eingetretene Abneigung gegen das Wort »Existenzphilosophie« finden Sie ausgesprochen in »Vernunft und Existenz«, S. 113 Anm. 1.«

202 Seit 1937 arbeitete Jaspers parallel zur Philosophischen Logik an einer »Weltgeschichte der Philosophie«, vgl. *Philosophische Autobiographie*, 121 und den Brief an Heinrich Zimmer vom 2. März 1938 (K. Jaspers, H. Zimmer: »Briefe 1929–1939«, *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 6 (1993) 7–32, hier: 14–15). Ob die Formulierung vom »Sein eines Allgemeinen in der für uns noch einmal verwandelten *Geschichte* der Philosophie« bereits universalhistorisch gemeint ist, läßt sich nicht entscheiden; erst in »Über meine Philosophie« – 1941 – verbindet Jaspers die Erschütterung der *europäischen* Tradition durch Kierkegaard und Nietzsche ausdrücklich mit dem Hinweis auf »Indien und China als die beiden andern ursprünglichen Wege philosophischen Denkens« (401).

203 Denn, worauf wollte sie sich sonst verlassen, I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, AA 3, 486f.

Sie rechnet darauf, daß, I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA 6, 52.

Mystik für den Verstand! vgl. G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Theil. Die Logik*. (Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Bd. 6, Berlin 1840, 160): »daß das Mystische allerdings ein Geheimnisvolles ist, jedoch nur für den Verstand, und zwar einfach um deswillen, weil die abstrakte Identität das Princip des Verstandes, das Mystische aber (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstand nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten. [...] Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur so viel gesagt ist, daß dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, daß dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sey.«

Einen andern Grund kann niemand legen, F. W. J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, SW II/4, 332; bei Schelling: »Einen andern Grund der Dinge [...]« – I. Kor 3, 11.

204 Was mit dem Bewußtsein meiner Existenz unausweichlich verknüpft ist! Anspielung auf den »Beschuß« der *Kritik der praktischen Vernunft*, wo es vom »bestirnten Himmel über mir« und dem »moralischen Gesetz in mir« heißt: »Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuthen; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz« (AA 5, 161–162).

205 Jaspers ersetzt mit dieser Aufgabenbeschreibung implizit den Titel »Existenzphilosophie« durch den der »neuen Logik«, vgl. *Die geistige Situation der Zeit*, 149 zur Trias von philosophischer Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik sowie *Von der Wahrheit*, 209: »Die Philosophie des Umgreifenden ist der logische Grund der Existenzphilosophie.«

206 Die Kritik an der Psychoanalyse (»Vernichtung der Menschenwürde«: »Von den Grenzen pädagogischen Planens« [1952], in: *Philosophie und Welt*, München 1963, 28–38, 33) bildet im Werk Jaspers' eine Konstante, vgl. im Einzelnen M. Bormuth: *Lebensführung in der Moderne. Karl Jaspers und die Psychoanalyse*, Stuttgart 2002.

207 Die philosophia perennis ist ein renaissancephilosophisches Konzept. Steuco definiert sie durch die beiden Merkmale, dass es nur ein Prinzip aller Dinge und von diesem Prinzip überall ein und dasselbe Wissen gebe (»ut unum est omnium rerum principium, sic unam atque eandem de eo scientiam semper apud omnes fuisse«, *De perenni philosophia* I, 1, vgl. Ch. B. Schmitt: »Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz«, *Journal of the History of Ideas* 27 (1966) 505–532).

- 208 Zur Kritik der Fortschrittsidee in der Philosophie: *Der philosophische Glaube*, 153; zum Motiv des »von vorn Anfangens« vgl. aus den *Notizen zu Martin Heidegger*, 45 (und der Korrespondenz mit Gerhard Krüger, *Korrespondenzen II*, 422): »Ganz von vorn anfangen, jetzt beginnt erst die wahre Philos. / 1. Dieses war enthusiastische Wirklichkeit gesteigerter Persönlichkeit in der Renaissancephilos. / 2. Es war Stil und Sinn bei Descartes / 3. Es wurde Tragödie bei Kant (der wirklich unerhört Neues, einen Anfang brachte – und diesen Anfang als ›Wissenschaft‹ mißverstehen mußte im Sinn der Tradition der neuen wissenschaftl. Philos.) / 4. Es wurde nachfolgendes Satyrspiel bei Husserl / 5. Es ist nihilistische Hybris bei Heidegger.«
- 209 Die »alte Vorstellung einer Geschichte Gottes« diskutiert Jaspers als literarisches Motiv bereits in *Strindberg und van Gogh*, 72–74. Dass Gott »kein werdendes Wesen« sein könne, ergab sich für ihn aus dem Monotheismus der philosophischen Tradition, während der Monotheismus der hebräischen Bibel einerseits die Bildlosigkeit Gottes einklagt, den bildlosen Gott andererseits als führendes und forderndes Gegenüber des Menschen: als lebendigen Gott darstellt, der Entscheidungen trifft und revidiert (*Der Philosophische Glaube*, 73–75). Solche personalisierenden Chiffren dementieren aus Jaspers' Sicht nicht die Transzendenz Gottes, sondern vergegenwärtigen sie existenziell – was Jaspers' Konzeption der Geschichtlichkeit als »Einheit von Zeit und Ewigkeit« (*Philosophie II*, 126) entspricht. Unter Ewigkeitsaspekten verhalten sich der Gott der Philosophen und der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs komplementär; diese Komplementarität erlaubt allerdings nicht, die Offenbarung als ein Ereignis zu verstehen, das selbst erst Geschichte stiftet. Daran entzündet sich die spätere Kontroverse mit Bultmann: *Die Frage der Entmythologisierung*, 67–73, 101–103.
- 210 Nach Thomas betreffen die *praeambula fidei*, was »im Glauben zu wissen notwendig ist und mit Hilfe natürlicher Gründe von Gott aufgewiesen wird« (*quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur*): *ut Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit* (*Super De Trinitate*, pars 1 q. 2 a. 3 co. 3).
- 211 Ein differenzierteres Bild zeichnet Jaspers in: *Descartes und die Philosophie*, 70–75.
- 212 G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil I: Einleitung. Der Begriff der Religion*, hg. von W. Jaeschke, Hamburg 1983, 63–64: »Die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst.«
- 213 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, 340 und: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 399.
- 214 Zur eigenen religiösen Herkunft äußert sich Jaspers in diversen autobiographischen Kontexten, die vor allem die liberale Erziehung im Elternhaus (»ohne Kirchlichkeit, aber auch ohne Kirchenfeindschaft«: »Lebensbeschreibung«, 2) und eine Art urfriesisches Heidentum herausstreichen. Einschlägige Anekdoten, wie von Radbod, der die Taufe verweigerte, weil er nach dem Tod bei seinen Ahnen sein wollte, die der Priester (»offenbar ein Schaf«) in der Hölle vermutete, liebte Jaspers. »Noch viele Geschichten, an denen ich einen Spaß habe, von der Barbarei und Gutmütigkeit meiner Vorfahren, kann ich erzählen. Nur noch eine: Bei uns an der Küste wußte man eigentlich von nichts. Der Bauer, selbständig und unabhängig, tat seine schwere Arbeit. An einem Karfreitag kommt der Pfarrer zu einem, der in seinem Groden arbeitet und ermahnt ihn: Heute ist unser Herr Christus gestorben, wie kannst Du da arbeiten! O! – antwortet der Bauer – ist der arme Mann tot, das tut mir leid – und arbeitete weiter. Etwas von der gutmütigen Barbarei ist noch in mir« (K. Jaspers an M. Salditt, 25. Februar 1956).

- »Vom Christentum«, berichtet Jaspers in »Elternhaus und Kindheit« (84), habe er »erst in der Schule gehört, [...] als ich schon, wenn auch dunkel, einen anderen Grund meines Lebens gewonnen hatte. [...] Unsere Eltern erzogen uns ohne Kirche. Niemand lehrte uns beten.« Was ihm Umwege ersparte, wie er in einem Brief erläutert: »Die Stelle, liebe Mutter, wo ich sage: niemand lehrte uns beten usw. – muss ich noch besser ausführen. Ich sehe darin keinen Mangel. Ich bin auch für diese Seite Eurer Erziehung dankbar. Denn dadurch habe ich die ganze Unbefangenheit mit auf den Lebensweg bekommen, aus der ich, ohne Kämpfe mit einer übernommenen kirchlichen Religion – darum ohne christliche ›Komplexe‹ – der Wirklichkeit als solcher mich philosophisch zuwenden konnte. Wer aus einer Polemik gegen das Christentum philosophiert, ist befangen. Ich konnte ganz natürlich in meinem Philosophieren ein Platoniker werden – dass heisst ein blosser Philosoph – und am Ende durch Plato-Studium finden, wie sehr ich ihm verwandt bin. Die Gehalte des Lebens – Wahrhaftigkeit, Liebe, Treue – kamen als Substanz durch Euch in unser Leben, ohne dass viel davon geredet wurde: das war die positive Erziehung. [...] Jedenfalls hängt meine Philosophie mit dem in der Kindheit gelegten Fundament zusammen und wäre nicht so ›rein‹ – falls sie es wirklich ist –, wenn ich das Christentum noch zu überwinden gehabt hätte. Alle diese entlaufenen Christen werden in der Philosophie irgendwie glaubenslos, Atheisten. Das hatte ich dank Eurer Erziehung garnicht nötig. So fühle ich mich im Zusammenhang mit allem Menschlichen, ob in China, in Indien oder bei uns« (K. Jaspers an H. Jaspers, 28. Mai 1938).
- 215 Zum Bild der weitergereichten Fackel vgl. *Die geistige Situation der Zeit*, 184 – von der »Kraft des Selbstseins« heißt es dort, sie sei »der Glaube, der philosophisch ist und sich in der Kette der Einzelnen, welche sich die Fackel reichen, neu erzeugen kann« –, *Philosophie* II, 326 und III, 183; bezogen auf Max Weber: *Max Weber*, 483.
- 216 Willen I EA: Willen NA: Wissen
- 217 Musik der Spekulation I Einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen metaphysischer Spekulation und Musik stellt Jaspers in *Philosophie* I, 57–58 und 340 her, vgl. auch *Einführung in die Philosophie*, 119 (mit Bezug auf Plotin) und *Schelling*, 227.
- 218 Die Metapher vom »Star stechen« verwendet Jaspers oft: *Von der Wahrheit*, 501, 966; *Vernunft und Widernunft in unserer Zeit*, 46; *Provokationen*, 35.
- 219 Zur negativen Theologie bei Jaspers vgl. D. Westerkamp: *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München 2006, 187–188. Jaspers gebraucht den Ausdruck »negative Theologie« hier allerdings in einem Sinne, der den Vorwurf, seine Philosophie sei »verkappte Theologie«, umkehrt und zurückgibt: Das »schlechthin Humane« als »eigentlich christlich« usurpierend, ist die Theologie verkappte Philosophie. Gegen diesen Übergriff behauptet sich die Philosophie als negative Theologie, indem sie der Theologie die ursprünglich »philosophischen Gedanken« wieder entzieht (zur Strategie der anima naturaliter christiana auch: *Von der Wahrheit*, 835).
- 220 In einem Brief an Ernst Mayer (6. November 1937) berichtet Jaspers »drei Anekdoten wirklicher Erlebnisse mit Studenten«, die zweite lautet: »Vor etwa 8 Jahren: Ebenso ein Student: ›Herr Professor, ich habe diese Wochen, glaube ich, alles verstanden. Nur das Transzendieren verstehe ich nicht. Können Sie mir nicht sagen, was ›Transzendieren‹ ist?‹ Darauf ich (nachdem ich wochenlang nichts anderes getan hatte als dies und da die Frage geradezu fürchterlich war in ihrem Verstandesanspruch): ›Sehr einfach. Übersetzen Sie: Transcen-

dieren heisst ›überschreiten‹, angewandt auf unser eigenes menschliches Tun: ›überschnappen‹. Wenn Sie nicht überschnappen wie ich selbst es tue, können Sie nie Philosophie verstehen. Ich rate Ihnen ab, sich damit zu beschäftigen. Die Wissenschaften sind etwas Reelles und Gesundes, und das praktische Leben.«

- 221 Vgl. aus dem »Nachwort (1955) zu meiner ›Philosophie‹ (1931)«, XXX: »Meine Philosophie ist im Ursprung unpolemisch.« Auf die Kritik(en) an der *Philosophie*, die Erfahrungen aus der Debatte mit Bultmann und, nicht zuletzt, auf zahlreiche verdeckte Attacken Heideggers, die sich offensichtlich, aber nicht namentlich gegen Jaspers richteten, reagiert die Skizze einer Theorie der philosophischen Polemik, ebd., XXXIX–XLVII: »Die Frage nach der Möglichkeit philosophischer Polemik«, vgl. auch »Antwort«, 837f. – Für die *Weltgeschichte der Philosophie* hatte Jaspers als sechstes und abschließendes Buch (unter dem Titel »Der Kampf der Mächte«) eine eigene Geschichte der philosophischen Polemik geplant, vgl. H. Saner: »Zu Karl Jaspers' Nachlaß. Ein vorläufiger Bericht (1969/71)«, in: *Karl Jaspers in der Diskussion*, hg. von H. Saner, München 1973, 449–463, 457.

Existenzphilosophie

- 222 September 1937 vom 28. bis 30. September. – Zur Geschichte des Hochstifts J. Seng: *Goethe-Enthusiasmus und Bürgersinn. Das Freie Deutsche Hochstift – Frankfurter Goethe-Museum 1881–1960*, Göttingen 2009.
- 223 Beutler (vgl. unten Nr. 284) hatte Jaspers »eine Vortragsreihe [...] über Existentialphilosophie« vorgeschlagen, auf Jaspers' Nachfrage (»Als Titel wäre vielleicht zu wählen Existenzphilosophie (statt Existentialphilosophie)? Oder meinten Sie ein bestimmteres Thema?«) aber sofort eingelenkt: »Selbstverständlich werden Sie die Überschrift wählen, wie Sie es wünschen« (E. Beutler an K. Jaspers, 4. Juni 1937; K. Jaspers an E. Beutler, 6. Juni 1937 und erneut E. Beutler an K. Jaspers, 8. Juni 1937, *Korrespondenzen* II, 80–82). Der endgültige *Titel* der Vorträge stammt also von Jaspers selbst, nicht das *Thema* – eine Nuance, die ihm wichtig gewesen ist, vgl. »Existenzphilosophie« (KJG III/8.1, 129): »Der Verfasser folgte im Herbst 1937 einer Aufforderung des Freien Deutschen Hochstifts, drei Vorlesungen über ›Existenzphilosophie‹ zu halten. Das aus der Einladung übernommene Wort ›Existenzphilosophie‹ betont, nur für eine Weile berechtigt, einen Grundzug des Philosophierens, der in Vergessenheit geraten war. Denn Existenzphilosophie will nicht eine besondere neue Philosophie, sondern Philosophie schlechthin in gegenwärtiger Gestalt sein.« Außerdem die Briefe an K. Grethlein vom 18. Oktober 1937 (KJG III/8.1, 127) und an Beutler (9. Juni 1937, *Korrespondenzen* II, 83): »Was das Thema angeht, so bin ich darüber sehr froh. Dass Sie es mir gestellt haben, ermöglicht es mir, darüber zu sprechen. Bei der gewöhnlichen Methode, zu einem Vortrag aufzufordern und das Thema dem Redner zu überlassen, hätte ich es kaum wählen können, weil es zu anspruchsvoll wäre. So wirkt es auf mich wie eine Frage, die coincidiert mit manchen Stimmen, die gelegentlich an mich dringen. Ich will versuchen zu antworten dadurch, dass ich fühlbar mache, welche Antriebe dieses Philosophieren heute bewirken. Natürlich kann es sich weder um eine Übersicht über die Autoren und Werke handeln, die man heute unter dem Namen Existenzphilosophie nennt, noch um eine Übersicht über mein eigenes Philosophieren. Ich werde versuchen, auf welche Weise ich am Leit-

- faden concreter Themen vielleicht ein Bewusstsein von dem Ganzen zu erwecken imstande bin. Für die Anregung, die in der Stellung der Aufgabe liegt, bin ich Ihnen dankbar.«
- 224 In der *Einführung in die Philosophie*, 14 wiederholt Jaspers diese Aufgabenstellung als eine der Formeln, in denen sich »heute [...] von der Philosophie vielleicht sprechen läßt«: »die Wirklichkeit im Ursprung erblicken – // die Wirklichkeit ergreifen durch die Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe, im inneren Handeln«.
- 225 Zur Begriffsgeschichte K. Chr. Köhnke: »Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie – und dessen vermeintliche Synonyme«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 25 (1981) 185–210.
- 226 Vgl. auch *Philosophie I*, 64. – R. H. Lotze: *Mikrokosmos. Ideen zu einer Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*. Erster Band, Leipzig 1856, V: »Zwischen den Bedürfnissen des Gemüthes und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft ist ein alter nie geschlichteter Zwist.«
- 227 J. v. Liebig: »Der Zustand der Chemie in Preußen«, *Annalen der Chemie und Pharmacie* XXXIV (1840) Heft 1, 97–136, 134 (Anm.), als Monographie: *Ueber das Studium der Naturwissenschaften und über den Zustand der Chemie in Preußen*, Braunschweig 1840, 44f. (Anm.): »Ich selbst brachte einen Theil meiner Studienzeit auf einer Universität zu, wo der größte Philosoph und Metaphysiker des Jahrhunderts die studirende Jugend zur Bewunderung und Nachahmung hinriß: wer konnte sich damals vor Ansteckung sichern? auch ich habe diese an Worten und Ideen so reiche, an wahren Wissen und gediegenen Studien so arme Periode durchlebt, sie hat mich um zwei kostbare Jahre meines Lebens gebracht; ich kann den Schreck und das Entsetzen nicht schildern, als ich aus diesem Taumel zum Bewußtsein erwachte.« – Das Zitat auch in: *Philosophie I*, 186, dort mit dem Einschub Jaspers': »diese [...] an wahren Wissen und gediegenen Studien so arme Periode der Hegelschen Philosophie«; Liebig selbst bezieht sich auf seine Studienzeit in Erlangen 1821/22 und die naturphilosophischen Vorlesungen Schellings.
- 228 Fiktionen¹ Vgl. dazu den Abschnitt »Die bewußten Fiktionen in der Wissenschaft«, *Von der Wahrheit*, 479–480, mit Verweis auf Vaihinger (*Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Leipzig 1911) sowie bereits »Kants Ideenlehre«, 176–177.
- 229 Als Vater des Dogmas gilt Wilhelm Griesinger, vgl. den Kolummentitel zu § 3 seiner *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten, für Aerzte und Studirende*, Stuttgart 1845: »Die Geisteskranken sind Gehirnranke«.
- 230 Vgl. M. Weber: »Der Sinn der ›Wertfreiheit‹ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften« [1917], in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. von J. Winckelmann, Tübingen 41988, 489–540.
- 231 Wissenschaftliche *Sacherkenntnis* [...] bewiesen werden können.¹ wieder in: »Wesen und Wert der Wissenschaft«, 62; *Die Idee der Universität* [1946], KJG I/21, 116 und: K. Jaspers, K. Rossmann: *Die Idee der Universität. Für die gegenwärtige Situation neu entworfen*, Berlin 1961, KJG I/21, 295.
- 232 Vgl. F. W. J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, SW II/4, 31. Auf die Formel vom »offenbaren Geheimnis« greift Jaspers an zahlreichen Stellen zurück, z.B. »Nachwort (1955) zu meiner ›Philosophie‹ (1931)«, LI; »Schellings Größe und sein Verhängnis«, 251; *Schelling*, 71, vgl. auch den Brief an Dolf Sternberger in *Korrespondenzen* III, 653: »Die Philosophie als sol-

che hat den Charakter, im Ausgesagtsein verborgen zu bleiben ausser für den Entgegenkommenden, der von sich aus schon weiss. Daher Schellings Wort von dem ›offenbaren Geheimnis‹.«

- 233 Vgl. *Die großen Philosophen*, 249: »So großartig die vorplatonische Philosophie in ihren ehernen Gebilden, in ihrer Nähe zum Ursprung, in ihrer unendlichen Deutbarkeit ist, – wir vermögen sie zu bewundern, nicht in sie einzutreten. Denn diese Philosophien sind in ihrer Radikalität doch wie neue vielfache Befangenheiten. Daher kann es uns geschehen, daß wir aufatmen, wenn wir von den Vorsokratikern zu Plato kommen, während unsere romantische Sehnsucht dorthin zurückblicken mag wie in eine verlorene Welt von Uroffenbarungen des Gedankens.« – Zur zeitgenössischen Vorsokratiker-Rezeption G. W. Most: »Πόλεμος πάντων πατήρ. Die Vorsokratiker in der Forschung der Zwanziger Jahre«, in: *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*, hg. von H. Flashar, Stuttgart 1995, 87–115.

Möglicherweise bezieht sich Jaspers an der Textstelle auf Heideggers Rektoratsrede, die Löwith zu dem bissigen Kommentar veranlasste, man wisse »am Ende des Vortrags nicht, ob man Diels Vorsokratiker in die Hand nehmen soll oder mit der S.A. marschieren« (K. Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Mit einer Vorbemerkung von R. Koselleck und einer Nachbemerkung von A. Löwith. Neu hg. von F.-R. Hausmann, Stuttgart und Weimar 2007, 35). Jaspers selbst hatte die Rede 1933 noch emphatisch aufgenommen: »Der große Zug Ihres Ansatzes im frühen Griechentum hat mich wieder wie eine neue und sogleich wie selbstverständliche Wahrheit berührt. Sie kommen darin mit Nietzsche überein, aber mit dem Unterschied, daß man hoffen darf, daß Sie einmal philosophisch interpretierend verwirklichen, was Sie sagen« (K. Jaspers an M. Heidegger, 23. August 1933, in: *Briefwechsel 1920–1963*, 155).

- 234 Zu den »Kinderfragen« vgl. die Sammlung in *Einführung in die Philosophie*, 11–12, autobiographisch ergänzt in *Chiffren der Transzendenz*, 51.

235 *Kritik der reinen Vernunft*, AA 3, 281–382 (»Die Antinomie der reinen Vernunft«).

236 – im zweiten Hauptstück des ersten Buchs der Transzendentalen Analytik: *Kritik der reinen Vernunft*, AA 3, 99ff. und 4, 68ff.

- 237 S. Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, GW 17, 8f.: »Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält [...]. Ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muss entweder sich selbst gesetzt haben, oder durch ein Andres gesetzt sein. Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Andres gesetzt, so ist das Verhältnis freilich das Dritte, aber dies Verhältnis, dies Dritte, ist dann doch wiederum ein Verhältnis, verhält sich zu demjenigen, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat. Ein solches abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist des Menschen Selbst, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält.« Jaspers zitiert und variiert Kierkegaards Vorlage verschiedentlich, z.B.: *Philosophie I*, 15: »Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält«; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, KJG I/13, 185: »Existenz ist das Selbst, das sich zu sich selbst verhält und darin sich auf die Macht bezogen weiß, durch die es gesetzt ist (Kierkegaard)«, vgl. auch den Brief an H. Pollnow vom 12. März 1937: »Ich unterscheide – was in deutscher Sprache möglich ist – ›Dasein‹ von ›Existenz‹. Dasein bedeutet das empirische Wirklichsein des Menschen in Zeit und Raum. Existenz bedeutet – im Sinne Kierkegaards, der diesem Wort zum ersten Mal eine neue, tiefe Bedeutung gab – die Möglichkeit des Selbstseins des Menschen inbezug auf seine Transzendenz.«

- 238 Zur Unableitbarkeit der Weisen des Umgreifenden vgl. »Antwort«, 797: »Nicht ein systematischer Gesichtspunkt ergibt die sieben Weisen, sondern das bewußte Innwerden einer jeden Weise der Umgreifenden im Transzendieren über die Subjekt-Objekt-Spaltung. Nicht Willkür, sondern die Hinnahme des Erfahrenhabens ist der Grund der Entfaltung.«
- 239 Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, AA 3, 207: »Die transscendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloß Principien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben (z.E. den Grundsatz der Causalität), muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen.«
- 240 Vgl. das »Schema einer Figur des Seins« in *Von der Wahrheit*, 142 und die Vorstufen dieser Figur bei H. Saner: »Jaspers' Versuche der Veranschaulichung seiner Periechontologie«, in: *Karl Jaspers' Philosophie. Gegenwartigkeit und Zukunft*, hg. von L. H. Ehrlich und R. Wisser, Würzburg 2003, 3–25.
- 241 zeitlos wißbar¹ an der Parallelstelle in *Von der Wahrheit* (164) stattdessen: »zeitlich wißbar«.
- 242 Freiheit des Nein¹ »Der Mensch ist das Lebewesen, das Kraft seines Geistes sich zu seinem Leben, das heftig es durchschauert, prinzipiell *asketisch* – die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend, d.h. ihnen Nahrung durch Wahrnehmungsbilder und Vorstellungen *versagend* – verhalten kann. Mit dem Tiere verglichen, das immer ›Ja‹ zum Wirklichen sagt [...], ist *der Mensch der ›Neinsagenkönner‹*, der ›*Asket des Lebens*‹, der ewige Protestant gegen die bloße Wirklichkeit« (M. Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [1928], Gesammelte Werke Bd. 9, hg. von M. S. Frings, Bern 1976, 44).
- 243 Mitwissenschaft¹ in späteren Fassungen der *Weltalter* auch »Mitwissenschaft«, vgl. F. W. J. Schelling: *Die Weltalter* (SW I/8, 200): »Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich, hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge, und nicht so wohl wissend ist sie als selber die Wissenschaft«; Jaspers zitiert die Formel vom Mitwissen des Menschen mit der Schöpfung häufig (vgl. *Philosophie* III, 209; *Von der Wahrheit*, 112, 1046), zu ihrer Interpretation vgl. besonders *Schelling*, 169.
- 244 Vgl. I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4, 428: »Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen.«
- 245 Louis Couturat, André Lalande und Gregorius Itelson hatten den Begriff der Logistik 1904 auf dem Zweiten Kongress für Philosophie in Genf unabhängig voneinander als terminus technicus für die moderne Logik vorgeschlagen; »plus court et plus exact que les locutions usuelles«, sollte er Bezeichnungen wie »mathematische« oder »symbolische« Logik ablösen (L. Couturat: »Logique et Philosophie des Sciences. Séances des sections et Séances générales«, *Revue de Métaphysique et de Moral* 12 (1904) 1037–1077, hier: 1042).
- 246 Ideen von Ganzheiten¹ – im Sinne des kantischen Ideenbegriffs, an den Jaspers bereits in der *Psychologie der Weltanschauungen* anschließt. Dort unterstreicht er besonders den »tief-sinnigen Gedanken«, dass »die Möglichkeit eines Einzeldings [...] nach Kant auf der Kategorie der Dinghaftigkeit *und* der Idee von einem Ganzen der Erfahrung [beruht]« (»Kants

Ideenlehre«, 171; vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* AA 3, 254: »Transscendentale Ideen« sind »Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen«. Jedes Einzelne wird so im Erkennen auf eine Totalität bezogen, die es als Einzelnes zugleich exemplifiziert. Diese, bei Kant letztlich der reflektierenden Urteilskraft zugeschriebene Kompetenz erweitert (und entformalisiert) Jaspers zu einer Bewegung des Verstehens, die das Gegebene jeweils auf Ganzheiten intersubjektiv geteilter Erfahrung und Weltdeutung entwirft.

247 Vgl. *Philosophie II*, I: Existenz »bin ich, sofern ich mir nicht selbst Objekt werde« und ebd., 205–206: »Existenz, aus der ich nicht, sie betrachtend, hinaus, sondern die ich nur sein oder nicht sein kann«.

248 liebender Kampf | *Philosophie II*, 65–67.

249 Zur Analyse der Grenzsituationen und zur »antinomischen Struktur« des Daseins vgl. *Psychologie der Weltanschauungen*, 229–280 und *Philosophie II*, 201–254.

250 Jaspers unterscheidet nicht, was naheliegen würde, zwischen verschiedenen Formen der Unwahrheit, parallel zum Wahrheitspluralismus von Bewährung, Richtigkeit, Evidenz. Unwahrheit ist vielmehr durchgängig die »Nichtkoinzidenz der Weisen des Umgreifenden« (*Von der Wahrheit*, 511). Implizit, d.h. über die Beschreibung eines Konflikts, der auf der Ebene einer Weise des Umgreifenden gar nicht auftreten kann (im Dasein erleben wir die Allgemeingültigkeit, z.B. von Normen, nicht als einen konkurrierenden Wahrheitsanspruch, sondern als lebensfeindlich oder unpraktisch, also in einem daseinsspezifischen Sinne als falsch), wird damit ein erweiterter, holistischer Wahrheitsbegriff eingeführt – Wahrheit als Einheit oder Konvergenz der Weisen des Umgreifenden –, der die Binnendifferenzierung der Wahrheitsweisen von Dasein, Bewusstsein und Geist in Richtung auf die integrative Form vernünftiger Kommunikation übersteigt.

251 Zum Folgenden: »Freiheit und Autorität«, 97–98.

252 Vgl. *Von der Wahrheit*, 825: »Dem rein weltlichen, transzendenzlosen Beanspruchen von Autorität entspricht ein ebenso transzendenzloser Wille zur Unterwerfung: im gedankenlosen Gehorsam statt in der Hingabe an die Tiefe der Autorität. Und diese Unterwerfung wird wiederum transzendenzlos begründet: aus Freiheit gebe ich vermöge meiner Einsicht in die Notwendigkeit meine Freiheit preis. Der Verlust der Freiheit eines gegründeten Selbstseins umkleidet sich mit dieser rationalen Absurdität.«

253 G. W. Leibniz: »Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison«, 7: »Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?« (*Die philosophischen Schriften*, hg. von C. I. Gerhardt, Bd. 6, Berlin 1885, 602); F. W. J. Schelling: *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, SW I/6, 155; »Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie«, SW I/7, 174 (»warum ist nicht nichts, warum ist etwas überhaupt?«) und *Philosophie der Offenbarung*, SW II/3, 7, 242 (»warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?«); bei Jaspers: *Schelling*, 124–130; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, KJG I/13, 414–422. – In seinem Beitrag zur Jünger-Festschrift *Freundschaftliche Begegnungen* (»Über ›Die Linie«, Frankfurt a.M. 1955, 9–45, vgl. GA 9, 385–426) distanzierte sich Heidegger, anders als noch in »Was ist Metaphysik?« (vgl. GA 9, 122), von der Frage, »die Leibniz gestellt und Schelling aufgenommen hat«. »Beide Denker« verstünden sie im traditionellen Sinne – nicht als die Frage nach dem Sein selbst, sondern »dem obersten Grund und der ersten seienden Ursache für alles Seiende. Die heutigen Versuche, die Metaphysik zu restaurieren, nehmen die

- gekennzeichnete Frage mit Vorliebe auf« (GA 9, 420). Diesen Schlenker, in Verbindung mit Heideggers Auslassungen gegen »eine bloße Restauration der Metaphysik« (ebd., 416), verstand Jaspers ad personam, ebenso den Plagiatsvorwurf im selben Kontext. Von einer öffentlichen Auseinandersetzung mit Heideggers Metaphysikkritik, wie sie noch in *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* angekündigt ist (KJG I/13, 417, Anm. 1), hat er abgesehen, das Thema spielt aber in den *Notizen zu Martin Heidegger* durchgängig eine wichtige Rolle (vgl. 209–211; 213–214 und 227).
- 254 Vgl. F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* II, KSA 2, 690: »Er will Nichts, er sorgt sich um Nichts, sein Herz steht still, nur sein Auge lebt, – es ist ein Tod mit wachen Augen. Vieles sieht da der Mensch, was er nie sah, und soweit er sieht, ist Alles in ein Lichtnetz eingesponnen und gleichsam darin begraben.«
- 255 J. W. Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden*. Hamburger Ausgabe Bd. 8, München 152002, 304: »Das Höchste wäre, zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre.«
- 256 F. W. J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, SW II/3, 161.
- 257 Ebd. (Anm. 1).
- 258 Ebd.
- 259 Zur Kategorie des Übergangs vgl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, KJG I/10, 225–227. Jaspers denkt den Übergang nicht als Zwischenphase, sondern als Permanenz und den permanenten Übergang als Geschichte (»Übergang aber ist immer«, ebd., 226): Da nichts historisch Bestand hat, ist Geschichte eine Form der Tilgung von Zeit in der Zeit, durch die das Gewesene nicht verschwindet, sondern als unersetzlich bewusst wird. Aus diesem Bewusstsein beziehen wir – nach Jaspers – ein Verständnis auch für die Singularität der eigenen Gegenwart: Was wir hier und jetzt, unter den jeweiligen Forderungen des Tages, tun oder unterlassen, wird zeitlos, weil unwiederholbar sein.
- 260 anders werden! Bei der verlagsinternen Prüfung des Manuskripts wurde (nur) diese Stelle als politisch bedenklich eingestuft: »Die Darlegungen sind sehr klar und als Ganzes erstaunlich reichhaltig angesichts der Kürze. Weit besser als sein grosses 3b. Buch (bei Springer). Gut gegliedert, – ohne jede pol. Anspielung (höchstens S. 67 Mi. – könnte mißdeutet werden). Ich würde Aufl. 1200 (–1500?) riskieren. B[uchenaus]/20.11.37« (Verlagsarchiv de Gruyter, Staatsbibliothek Berlin). Die Formulierung blieb offensichtlich stehen. – Zu Buchenau vgl. H. Müller: »Idealismus und Markt. Der literarische Beirat Artur Buchenau und die Popularisierung idealistischer Weltbilder im frühen 20. Jahrhundert«, in: C. Goschler (Hg.): *Wissenschaft und Öffentlichkeit in Berlin, 1870–1930*, Stuttgart 2000, 155–184.
- 261 sterben lernen! »Que philosopher c'est apprendre à mourir«: Montaigne, *Essais* I, 20. Die Formel geht über Cicero (*Tusculanae Disputationes* I, 74) auf Platon (*Phaidon* 64a und 80e) zurück. – Vgl. *Einführung in die Philosophie*, 121: »Wenn Philosophieren sterben lernen ist, so ist dieses Sterbenkönnen gerade die Bedingung für das rechte Leben. Leben lernen und sterben können ist dasselbe.«
- 262 In einem Brief vom 5. November 1937 hatte Ernst Mayer die folgenden Abschnitte scharf kritisiert. Es entstehe in ihnen der Eindruck, dass die Philosophie »schlapp mache« und dass sie »von der Religion abhängig [...] sei«: »Jede zu vage Ausdrucksweise ist bei Autorität und bei Religion schädlich.« Jaspers reagierte ebenso offen – und aufschlussreich für *sein*

Verständnis von Nähe und Distanz zwischen Philosophie und Religion (K. Jaspers an E. Mayer, 6. November 1937):

»1) Philosophie ist abhängig von Religion a) in faktischer Geschichte b) sociologisch wahrscheinlich dauernd. Ihr eigener Ursprung ist einmal wie religionsfremd, dann wieder wie etwas, das sich in die Religion aufnehmen lassen möchte.

2) M.E. muss sich Philosophie nicht primär von allen Geglauten zurückziehen. Sie kann vielleicht das Geglautete erhellen. Ihr eigenes Princip ist ein Glaube, aus dem sie gegen einzelne Gestalten des religiösen Glaubens – vielleicht nicht gegen alle – sich absetzen kann – im Christentum m.E. allerdings zum Teil auch muss (das ist vielleicht selbst geschichtlich und jedenfalls nicht primär, sondern sekundär, d.h. nicht Ursprung, sondern Folge) – ohne Verwerfung, ohne Polemik – wenn auch infragestellend.

3) Was Autorität sei, weiss ich nicht. Es ist etwas, in das ich denkend eindringe, das ich aber nicht übersehe. Daher kann sie zuletzt nicht deutlich werden – sowenig wie Religion (das sagte ich schon in meiner Philosophie). Etwas Vages – im Sinne allen Denkens des Umgreifenden – muss bleiben.

4) Ich neige immer mehr dazu einen Satz wie Deinen: »Philosophie ist da für die, die zu ihr wollen, nicht da für die, die vor ihr bewahrt werden wollen« – fragwürdig zu finden. Oder jedenfalls wahr nur, wenn das »wollen« klar ist: Dieses Wollen als das Innerste ist dann nicht enttäuscht, wenn der Ausdruck in der Mitteilung schlapp zu machen scheint. Philosophie muss sich auf das klarste verbergen, damit sie nur von denen bemerkt wird, die von sich aus in ihrer existentiellen Wirklichkeit entgegenkommen. Für alle Anderen müsste sie, wenn es nur ginge, zugleich so aussehen, als ob sie fordere: geht in die Kirche! Es ist zu sehr das eingebildete Wollen zur Philosophie in unserer Welt verbreitet. Aus dem Philosophieren leben, ist fast unmöglich. Es wollen ist allzuoft ein Ausweichen vor der Unerbittlichkeit des Wirklichen und der Disciplin durch Autorität. Ich denke daher: mich so ausdrücken, dass die Religion offen steht für den, der Objektivität gegeben haben will, der Fakten will und die Philosophie als etwas wenig begehrenswertes zu zeigen: Sie nicht nur niemand aufzwingen, sondern gar vor ihr warnen. Sie nicht jemandem zumuten, sondern die ungeheuren Ansprüche fühlbar machen, ohne die der Weg zur Philosophie Schwindel wird.«

das sagte ich schon in meiner Philosophie! vgl. *Philosophie* I, 295: »Vom Philosophieren her ist das positiv Bestimmte der Religion nicht eigentlich zu sehen.«

263 pragmatisch! hier im neuzeitlichen Sinne einer weder moralisierenden noch bloß chronologischen, sondern an empirischen Kausalzusammenhängen und psychologischen Handlungsmotiven orientierten Geschichtsschreibung, vgl. im Einzelnen G. Kühne-Bertram: »Aspekte der Geschichte und der Bedeutungen des Begriffs »pragmatisch« in den philosophischen Wissenschaften des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983) 158–186, v.a. 168ff.

264 In der *Philosophie* (III, 129–134) verortet Jaspers den Mythos als »zweite Sprache« der Transzendenz zwischen der ersten Sprache unmittelbarer Erschlossenheit von »Sein« und einer dritten, spekulativen Sprache, wobei die drei Sprachen auch genealogisch als Stufen der Lesbarkeit von Transzendenz verstanden werden können. Die erste Sprache richtet sich in unwillkürlichen Chiffren, die der »Physiognomik allen Daseins« entspringen (»alle Dinge scheinen ein Sein auszudrücken«, ebd., 143), an die »metaphysische Erfahrung«: »Erfahrung« bedeute hier die unmitteilbare, weil unvordenkliche »Seinsübersetzung aus bloßem Dasein in Ewigkeit,

- zu der kein Wissen dringt« (130). Die zweite Sprache entsteht »im Widerhall«, quasi im Resonanzraum der ersten, löst sich aber narrativ »von jenem Ursprung und macht als Erzählung, Bild, Gestalt, Gebärde zu einem übertragbaren Inhalt, was inkommunikabel schien« (129); neben die »Sprache des Seins« tritt so die »Sprache des Menschen«. Sie verbindet die scheinbare Kontingenz des Erzählten mit der Darstellung von typischen Ereignissen, die »Grund und Wesen des Daseins« (ebd.) bestimmen: Der Mythos berichtet in Form einer Geschichte nicht über etwas, das einmal geschehen, sondern immer der Fall und in diesem Sinne ›die Wirklichkeit‹ ist. Vgl. auch *Die Frage der Entmythologisierung*, 18–19.
- 265 fraglosen | EA: »fraglichen«, von Jaspers in seinem Handexemplar korrigiert.
- 266 Joh 20, 24–29. Ob Thomas Jesus tatsächlich berührt (wie Jaspers auch in *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, KJG I/13, 231 unterstellt), ist umstritten, vgl. G. W. Most: *Der Finger in der Wunde. Die Geschichte des ungläubigen Thomas*, München 2007 [dt.].
- 267 Jaspers' Argumentation lässt sich (in diesem Punkt) vergleichen mit Positionen der »Reformierten Erkenntnistheorie«: Wenn religiöse Überzeugungen auf Wahrnehmungen oder Erfahrungen zurückgehen, die korrekt funktionieren, dann sind diese Überzeugungen gut begründet (vgl. A. Plantinga: *Warrant and Proper Function*, New York 1993) – an die Stelle des korrekt Funktionierens tritt bei Jaspers die eigene Wirklichkeit des Selbstseins, vgl. z.B. *Philosophie* III, 150: »Wie die Sinnesorgane intakt sein müssen, damit die Wirklichkeit der Welt wahrgenommen werden kann, so muß das Selbstsein der möglichen Existenz gegenwärtig sein, um betroffen zu werden von der Transzendenz.«
- 268 zerstreute Keime und Teile des Wahren | Anspielung auf die seit Justin etablierte Lehre, dass Spermien des göttlichen Logos auch in die Bewusstseine vorchristlicher Zeiten ausgestreut gewesen seien, was den antiken Philosophen und Dichtern zumindest partiell Einblick in die Wahrheit gestattete, vgl. Justin, *Apologia* II, 13 (τοῦ σπερματικοῦ θεοῦ λόγου, PG 6, 465).
- 269 kein Heil außer der einen wahren Kirche | Die erst später in einem exklusiv katholischen Sinne gebrauchte Wendung datiert zurück auf den sogenannten »Ketzertaufstreit«, in dem der karthagische Bischof Cyprian (~200–258) die Heilsunwirksamkeit der von »Ketzern« oder »Häretikern« vollzogenen Taufe mit dem Hinweis begründete, außerhalb der Kirche gebe es kein Heil (PL 3, 1123: »quia salus extra Ecclesiam non est«). Von der römischen Kirche unter Stephan I. († 257) wurde das damit verbundene subjektive Sakramentsverständnis ausdrücklich abgelehnt.
- 270 Vgl. *Philosophie* I, 294: »Die *Spannung* ist gegenüber der *Religion* eine absolute: der eigentlich Religiöse kann Theologe, aber nicht ohne Bruch Philosoph, der Philosoph als solcher nicht ohne Bruch ein Religiöser werden.« Noch schärfer im Nachwort von 1955 (XXXV): »In der heutigen geistigen Situation ist unumgänglich dieses Einfache: Philosophie ist Philosophie, Religion ist Religion; und Philosophie vermag nie den Gehalt der Religion zu ersetzen, wie Religion nie den Ursprung der eigenständigen Philosophie sich zu eigen machen kann«. – Speziell mit dem Phänomen religiöser Konversion beschäftigt sich die von Jaspers' herausgegebene Studie Wilhem Heinsius': *Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus*, Berlin 1925 (Philosophische Forschungen Heft 2). Heinsius analysiert den Katholizismus im Anschluss an die *Psychologie der Weltanschauungen* als »Geisttypus« eines autoritativen Systems (»Gehäuse des Katholizismus«), das durch die Erfahrung von Grenzsituationen, v.a. der Schuld, aufgebrochen werde. Der konvertierte Protestant sucht den Halt nicht länger im Endlichen einer kirchlichen Organisation, sondern

im Unendlichen, d.h. für Heinsius in »der lebendigen Kraft« persönlichen Glaubens, vgl. *Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus*, 11–15.

- 271 nichts ist wahr, alles ist erlaubt! bei Nietzsche als Zitat u.a. in *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5, 399) und *Also sprach Zarathustra* (KSA 4, 340); Nietzsches Quelle ist vermutlich J. von Hammer: *Die Geschichte der Assassinen, aus morgenländischen Quellen*, Stuttgart und Tübingen 1818, bes. S. 84. Sowohl in *Nietzsche* (232–234) wie in *Nietzsche und das Christentum* (375–376) wendet sich Jaspers gegen die »ruinöse Zweideutigkeit« des Satzes und interpretiert ihn ad bonam partem im Sinne eines »Nihilismus der Stärke«, die aus der Weite des Umgreifenden sich nicht zu binden braucht an die vermeintliche Absolutheit endlicher Objektivitäten, Sätze und Gesetze« (ebd., 376).
- 272 F. Bacon: »Of Atheism«: »It is true, that a little philosophy inclineth man's mind to atheism; but depth in philosophy bringeth men's minds about to religion« (*The Works of Francis Bacon*, collected and edited by J. Spedding et al., Volume VI, London 1858, 413); der Bezug auf Bacon wieder in: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, KJG I/10, 126. An beiden Stellen versteht Jaspers unter »halbem Wissen« keinen Mangel an Wissen, sondern an Methode: Dem Halbwissen fehlt die Selbstreflexion auf Grenzen des Wissens.
- 273 übernommen in: *Einführung in die Philosophie*, 15 (»Philosophie ist das Konzentrierende, worin der Mensch er selbst wird, indem er der Wirklichkeit teilhaftig wird«).
- 274 B. de Spinoza: *Ethica* V, propositio XLII, scholium; vgl. *Die großen Philosophen*, 826f.
- 275 K. Jaspers: *Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band*, München 1947.
- 276 F. Heinemann: *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig 1929, XXf., 402f., zeitgleich bei S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Erster Halbband, Tübingen 1929, 146; E. Przywara: *Das Geheimnis Kierkegaards*, München und Berlin 1929, 16–31 (»Existenz-Philosophie«) oder H. Barth: »Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung von Heinrich Barth mit M. Heidegger«, *Zwischen den Zeiten* 7 (1929) 511–540, hier: S. 512 und 518. Für sich beansprucht hat Heinemann außerdem die Erstverwendung von »existentialism« in: »Philosophy in Germany. Metaphysics«, *Philosophy* 14 (1939) 344–349, 347: »the so called ›philosophy of existence‹ or, in a shorter phrase, ›existentialism‹ (if it is allowed to introduce this word)«. – Tatsächlich spricht Jaspers, worauf er selbst hinweist, schon vor Heinemann von »Existenzphilosophie«, gelegentlich auch als Titelvariante für die *Philosophie*, vgl. Stellenkommentar Nr. 277 und den Brief Ernst Mayers an Jaspers vom 27. Januar 1927: »Ein früher von Dir vorgeschlagener Titel: ›Existenzphilosophie‹ war mir zu monografieenhaft, etwa wie Naturphilosophie oder Philosophie des Geldes. Er bekennt auch zu wenig Farbe.« Der erste, bislang publizierte Beleg bei Jaspers bezieht sich kritisch auf Heideggers Cassirer-Rezension in der *Deutschen Literaturzeitung* (5 (1928) Sp. 1000–1012): »Aber überrascht war ich, daß ich das, was ich als mögliches Mißverständnis Ihrer Philosophie Ihnen neulich prophezeite, von Ihnen selbst getan sah in der ›Anwendung‹ der Existenzphilosophie auf ›primitive Völker« (K. Jaspers an M. Heidegger, 8. Juli 1928, in: *Briefwechsel 1920–1963*, 102). Noch auf den Rencontres internationales vom September 1946 beruft sich Jaspers affirmativ auf die Existenzphilosophie als europäische Bewegung (Stellenkommentar Nr. 320); erst als der Terminus Ende der 1940er Jahre zum Sammelbegriff wird (exemplarisch die Zusammenstellung bei O.F. Bollnow: »Zur Diskussion über die Existenzphilosophie auf dem Philosophischen Kongreß in Garmisch-Partenkirchen«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2 (1948) 587–

596), distanziert er sich: »Die Existenzphilosophie gibt es nicht, da wirft die Öffentlichkeit eine Reihe Leute auf einen Haufen« (*Heidelberger Tageblatt*, 24. Juli 1950 im Anschluss an die Vorträge über »Vernunft und Widervernunft«). Und in einer Notiz, ebenfalls aus dieser Zeit, heißt es: »Ich verstehe die Existenzphilosophen nicht gut, es wird mir schwer, sie zu lesen. Ich fühle mich dort garnicht zu Hause, und nicht angeregt im eigenen Philosophieren – ausser durch das Faktum ihres Daseins, den Anspruch, hier auffassen und reagieren zu sollen.« Anders als Jaspers lehnte Heidegger das neue Etikett postwendend ab: »Während des denkwürdigen Treffens auf den Davoser Volkshochschulkursen im März 1929 [...] protestierte Heidegger privatim gegen diese Einordnung. Er hat seitdem diesen Protest öffentlich wiederholt«, F. Heinemann: »Was ist lebendig und was ist tot in der Existenzphilosophie?«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 5 (1950) 3–24, 8.

während des denkwürdigen Treffens¹ zwischen Heidegger und Cassirer im Rahmen der II. Davoser Hochschulkurse; das Protokoll der Debatte in: M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, 274–296.

Fritz (Friedrich Heinrich) Heinemann (1889–1970), Prom. 1912 in Marburg bei Hermann Cohen, Habil. in Frankfurt a.M. 1921, dort 1930 ao. Prof., Entzug der venia aufgrund von § 3 des Berufsbeamtengesetzes, Emigration über die Niederlande und Frankreich (wo Heinemann am Institut d'histoire des sciences unterrichtet) nach England, 1939–1956 Lecturer in Oxford, 1940 interniert auf der Isle of Man, britischer Staatsbürger 1947, 1957 im Zuge der »Wiedergutmachung« Prof. em. an der Universität Frankfurt a.M.

W.: Plotin. *Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig 1921.

277 für das öffentliche Reden¹ »Das Wort »Existenzphilosophie« habe ich zuerst gebraucht in den Vorlesungen seit 1925, öffentlich im Göschenbändchen, sogar als Überschrift. Ich bin garnicht gegen das Wort, ausser nur deswegen, weil es zu verengen scheint – und weil Philosophie immer Philosophie und nicht eine besondere Philosophie ist. Darum ist doch vorübergehend für eine Zeit ein solcher Zusatz möglich und zu dulden, zumal wenn man selbst damit angefangen hat. Die Anderen reden meist von Existentialphilosophie und meinen damit Heidegger, der von »Existentialien« (Angst, Sorge etc.) spricht« (K. Jaspers an E. Mayer, 27. Oktober 1937). – Zur Definition der »Existenzialien« bei Heidegger: *Sein und Zeit*, § 9 (GA 2, 59–60).

278 »Existentialphilosophie« – Heidegger selbst gebraucht den Ausdruck nicht – zuerst bei Rosenkranz (bzw. Schelling), vgl. K. Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Berlin 1844, XVIII: »Die abstracte Theorie will den Begriff der Wirklichkeit geben, während sie doch von ihr als realer abstrahirt. Sie hat zu ihrem kühnsten Vertreter den jetzigen Schelling, welcher seine gegenwärtige Philosophie eine Existenzialphilosophie nennt, allein die Bestimmtheit des Besonderen, den Begriff der Natur und des Staates vermeidet«, und ders.: »Die Metaphysik in Deutschland seit 1831. Eine kritische Uebersicht«, *Jahrbücher für speculative Philosophie und die philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften* I/4 (1846) 167–183, hier: 176: »Der Unterschied gegen Hegel und zugleich gegen seine eigene [sc. Schellings] frühere Philosophie soll darin bestehen, dass diese, als Vernunftwissenschaft, den Begriff des Wesens, des quid, die neuere Philosophie aber als Philosophie der Offenbarung, den Begriff der Existenz, des quod, entwickele. Die letztere ist deshalb auch Existentialphilosophie genannt worden.« – Auf die erste Stelle verweist Jaspers in *Schelling*, 98.

- 279 traditionell in der ursprünglichen Fassung des Nachworts stattdessen: »rationell« (Verlagsarchiv de Gruyter, Staatsbibliothek Berlin).
- 280 K. Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931.
- 281 – im vierten Kapitel: »Wie heute das Menschsein begriffen wird«, *Die geistige Situation der Zeit*, 148–151.
- 282 K. Jaspers: *Philosophie. Bd. 2: Existenzerhellung*, Berlin 1932.
- 283 Vgl. *Provokationen*, 37: »Ich bekam im Juli 37 [richtig: am 28. Juni] vom Rektor einen Brief, in dem mir mitgeteilt wurde, ich sei entlassen auf Grund von Paragraph 6 des ›Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums‹, also zur ›Vereinfachung der Verwaltung‹. In der gleichen Woche wurden auf allen deutschen Universitäten die Professoren entlassen, deren Frauen Jüdinnen waren. Das wurde nicht ausgesprochen, aber wir wußten ja, worum es sich handelte.« Das Berufsbeamtengesetz vom April 1933 enthielt in § 6 die Bestimmung, dass Beamte »zur Vereinfachung der Verwaltung in den Ruhestand versetzt werden können, auch wenn sie noch nicht dienstunfähig sind«. Die Entlassung »jüdisch versippter« Professoren ergab sich dagegen aus dem Deutschen Beamtengesetz (§ 59), das erst am 1. Juli 1937 in Kraft trat und das Berufsbeamtengesetz ersetzte. – Zum Fall Jaspers: D. Mußnug: *Die vertriebenen Heidelberger Dozenten. Zur Geschichte der Ruprecht-Karls-Universität nach 1933*, Heidelberg 1988, 98–100.
- 284 Vgl. den Brief Jaspers' an Beutler vom 28. Juni 1937: »Ich bin nach § 6 des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums in den Ruhestand versetzt mit Wirkung ab 1. Oktober. Unter diesen Umständen halte ich mich für verpflichtet, Sie zu fragen, ob Sie Ihre Einladung aufrechterhalten können.« Darauf Beutler an Jaspers, 1. Juli 1937: »Wenn der Staat Baden die Verwaltung der Universität Heidelberg zu vereinfachen beschließt, so ist das eine badische Verwaltungsangelegenheit, die mit dem Vorlesungswesen des Freien Deutschen Hochstifts keine innere Verbindung hat. Seit Jahren haben wir den Wunsch, Sie bei uns sprechen zu hören; wir freuen uns darauf und halten selbstverständlich daran fest« (*Korrespondenzen* II, 83–84, zu beiden Briefen auch E. Beutler: »Dank an Willy Lauer«, in: *Essays um Goethe*. Erweiterte Frankfurter Ausgabe. Hg. von Chr. Beutler, Frankfurt a.M. 1995, 943–969, hier: 959).

Ernst Beutler (1885–1960), Prom. in Leipzig 1909, 1911–1925 Bibliotheksrat an der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Habil. in Hamburg 1925, im gleichen Jahr Direktor des Freien Deutschen Hochstifts und des Goethe-Museums in Frankfurt a.M., 1927 Honorarprofessor für Deutsche Literatur, Entlassung 1937 (vgl. N. Hammerstein: *Die Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Von der Stiftungsuniversität zur staatlichen Hochschule*. Bd. I: 1914 bis 1950, Neuwied, Frankfurt a.M. 1989, 428–431), 1946 o. Prof. für Neuere Literaturwissenschaft in Frankfurt a.M.

W.: *Essays um Goethe*, Leipzig 1941.

- 285 Jaspers bekräftigt diese Formulierungen noch Jahre später in einem Brief an den ehemaligen NSDAP-Kreisleiter von Heidelberg, Wilhelm Seiler (Abschrift, o.D. [1963], DLA, A: Jaspers): »Ich hatte längst die Maxime: nicht durch Fahrlässigkeit umkommen, – ich habe es mit Bestien zu tun, die man, da sie im Besitz der Gewalt sind, nicht als Menschen behandeln sondern wie Bestien belügen und täuschen muss.« Vgl. auch »Karl Jaspers – Ein Selbstporträt«, 35 (»Wie haben wir in dieser Welt gelebt? Prinzip: Die einzige Möglichkeit zu überleben ist, nicht aufzufallen! Den Nazi-Behörden gegenüber sich natürlich jede Lüge

erlauben, wenn es nötig ist; aber sich so benehmen, daß es ohne Auftrumpfen doch immer so wirkt, daß es verborgene Würde hat») und den Abschnitt über »Die Aufgabe, unwahr zu sein« in *Von der Wahrheit*, 550–551.

286 Spinozas Siegel trug, unter der Abbildung einer Rose (dem Familienwappen), die Inschrift »Caute«. Sie wird häufig, wie hier bei Jaspers (vgl. auch *Die großen Philosophen*, 756; *Philosophische Autobiographie*, 102 oder *Notizen zu Martin Heidegger*, 15), als Maxime der Zurückhaltung interpretiert. C. Gebhardt hat gegen diesen »verhängnisvollen Irrtum« darauf hingewiesen, Spinoza sei es um die Verbindung von Rose und Dorn in seinem Namen (»espinosa« = »dornig«) gegangen: »Ist aber die Rose um des Dorns willen auf das Siegel gesetzt, so findet sie in der Devise ihre natürliche Erläuterung: *Vorsicht! sie sticht*. So verstanden bedeutet das *Caute* [...] vielmehr die sehr active Wappendevise: *Caute quia spinosa – Cavete Spinosam*« (»Das Siegel ›Caute‹«, *Chronicon Spinozanum IV* (1924–1926), 265–268, 267).

287 K. Jaspers: *Die Schuldfrage*, Heidelberg 1946, dort v.a. unter dem Begriff der »metaphysischen Schuld« als Verweigerung absoluter Solidarität (»Die Schuldfrage«, 108–109), vgl. auch »Erneuerung der Universität«, *KJG I/21*, 74; »Antwort an Sigrid Undset«, 179 sowie das Zitat bei M. J. Lasky: *Und alles war still. Deutsches Tagebuch 1945*, Berlin 2014, 303.

288 *Finis Germaniae*! Auf die regimekritische Selbstverständigungsformel vom »Ende Deutschlands« – der Topos selbst ist älter – greift Jaspers wiederholt zurück; je nach Kontext verbinden sich damit unterschiedliche Reminiszenzen an die historische Evidenz des »deutschen Unheils«: »Den Wenigen, zu denen ich gehörte, war es seit 1933 wahrscheinlich, seit 1939 gewiß, daß das Geschehen für Deutschland das Ende Deutschlands bedeutete. ›Finis Germaniae‹: dies Wort ging leise von Mund zu Mund« (*Philosophische Autobiographie*, 77). Für den Einsichtigen sei das »Finis Germaniae seit 1933 in jedem Fall eine Tatsache« gewesen (K. Jaspers an H. Speidel, 31. Dezember 1958, *Korrespondenzen III*, 560), in »Philosophie und Welt« berichtet Jaspers dagegen von der »Erschütterung«, als 1933 »ein Freund von mir unter uns sogleich das Wort finis Germaniae sprach« (*Provokationen*, 41). Das im Text erwähnte Datum »seit 1934« bezieht sich augenscheinlich auf den sogenannten ›Röhm-Putsch‹ – bis dahin hoffte Jaspers »auf eine gute Wendung. Absolut endgültig wurde diese Hoffnung erst mit dem Röhm-Mord des 30. Juni 1934 zerstört« (*Provokationen*, 160). – Die Familienbriefe, wenn sie wörtlich gelesen werden dürfen, deuten zum Teil auch in andere, weniger endgültige Richtungen: »Aber wer weiss, wie alles gehen wird! Hoffentlich gut. Ich rechne darauf, dass der Führer den Parteitag für dieses Jahr schon den Parteitag des Friedens genannt hat. Er weiss Bescheid und würde das nicht leichthin getan haben« (K. Jaspers an die Eltern, 7. Juli 1939), und nach Kriegsausbruch: »Wir vertrauen, dass Deutschland unbesiegbar ist« (K. Jaspers an K. Jaspers sen., 7. Dezember 1939).

dass der Führer den Parteitag für dieses Jahr schon den Parteitag des Friedens genannt hat! in einer Rede zum Stapellauf der Tirpitz am 1. April 1939 in Wilhelmshaven. Der wie üblich auf die erste Septemberhälfte terminierte Reichsparteitag wurde wegen des deutschen Überfalls auf Polen umständehalber abgesagt.

289 Vgl. »Lebensbeschreibung«, 4: »Es ist merkwürdig, daß ich erst jetzt seit 1945 rückhaltlos zu sagen vermag, daß ich ein Deutscher bin und mein Vaterland liebe.« In der *Philosophischen Autobiographie*, 77–78 (vgl. auch den Brief an E. Beutler vom 9. April 1948, *Korrespondenzen II*, 126–127) erklärt Jaspers, das »Deutsche« – »ungemein vieldeutig« – sei »zusammengehalten nur durch die deutsche Sprache und das in ihr sich kundgebende geistige Leben, die religiöse und

sittliche Wirklichkeit, die in ihr sich mitteilt. [...] Das Politische ist darin nur eine Dimension, und zwar eine unglückselige, von Katastrophe zu Katastrophe gehende Geschichte. Was deutsch ist, das lebt in einem großen geistigen Raum, geistig schaffend und kämpfend, braucht sich nicht deutsch zu nennen, hat keine deutschen Absichten und keinen deutschen Stolz, sondern lebt geistig von den Sachen, den Ideen, der weltweiten Kommunikation.« Deutsch »im ethischen Sinne« meint also Sprache, geistiges Leben, Religiosität und Sittlichkeit – und Distanz zur Politik, jedenfalls zur eigenen politischen Geschichte. Neu ist dabei vor allem das Moment der Weltoffenheit. Bereits 1933 hatte Jaspers den später (erst auf nachhaltigen Druck des Verlags) geänderten Untertitel seiner Weber-Monographie (»Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren«) Hannah Arendt gegenüber verteidigt, das Wort »deutsch« sei hier »ethisch« gemeint (vgl. K. Jaspers an H. Stern, 3. Januar 1933, *Briefwechsel 1926–1969*, 54). Aber in der von Arendt kritisierten Passage, »in welcher Sie ›Vernünftigkeit und Menschlichkeit‹ doch zu so etwas wie einer Eigentümlichkeit deutschen Wesens machten« (H. Stern an K. Jaspers, 1. Januar 1933, ebd., 52), klingt hörbar noch ein George'scher Ton des *geheimen* Deutschlands an, vgl. »Max Weber«, 427, über die Auszeichnung des »deutschen Wesens, das, öffentlich wenig sichtbar, in der geheimen Seele deutscher Menschen um so wirksamer ist, des Wesens eigentlicher Vernünftigkeit und Menschlichkeit aus dem Ursprung der Leidenschaft«. Jaspers schränkt die Formulierung zwar ein (»Wenn ich sage, deutsches Wesen sei Vernünftigkeit usw., so sage ich nicht, Vernünftigkeit sei nur deutsch«, *Briefwechsel 1926–1969*, 53), setzte jedoch weiterhin auf im Verborgenen wirksame Bindekräfte und eine philosophieaffine Vorbildlichkeit des deutschen Geistes – auch für die eigene Person, wie Tagebuchnotizen vom März 1939 verraten: »Das Werk zu vollenden ist mein Dienst. Dieses Werk allein berechtigt mich in der Welt. Es ist ein deutsches Werk«: »Es bleibt eine Verbundenheit mit dem, wenn auch unsichtbar gewordenen deutschen Genius, die alle Schmerzen zu erliden verlangt und nur in zwingender Notwendigkeit erlaubt auszuwandern« (»Tagebuch 1939–1942«, 148). In der Ablehnung des von ihm damals aus »oppositioneller Verzweigung [...] erhobenen Anspruch: Ich bin Deutschland« (»Die Schuldfrage«, 114; vgl. *Philosophische Autobiographie*, 76 und »Was ist Deutsch?«, 360–361) waren sich Gertrud Jaspers und Hannah Arendt jedenfalls einig: H. Arendt an G. Jaspers, 10. Mai 1946, in: H. Arendt, K. Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969*, 77.

Breiten Raum, entlastet vom Emigrationsdruck, nimmt das Thema dann wieder in der ersten Nachkriegsvorlesung »Die geistige Situation in Deutschland« ein, die wohl bereits in den Rahmen des Buchprojekts über »Deutsche Selbstbesinnung« oder »Deutsches Selbstbewußtsein« gehört, vgl. aus dem publizierten Teil der Vorlesung: »Die Schuldfrage«, 67–74, und S. 114 den Appell: »nicht deutsch zu sein, wie man nun einmal ist, sondern deutsch zu werden, wie man es noch nicht ist, aber sein soll, und wie man es hört aus dem Anruf unserer hohen Ahnen, nicht aus der Geschichte der nationalen Idole«. Der Wechsel nach Basel forciert (emotionalisiert) die »Deutschlandfrage« zusätzlich, durchaus auch in der Ambivalenz des Politischen: »Es ist doch ein tief einschneidender Schnitt. Längst überwunden geglaubte Schmerzen werden wieder wach: als Deutsche sind wir entweder illusionären Denkgewohnheiten ausgeliefert oder losgelöst vom politischen Boden, gleichsam nackt, faktisch preisgegeben und damit aufgeschlossen für den Ursprung dessen, was wir als Deutsche eigentlich sein können. Die Deutschlandfrage wird mir jetzt schon eindringlicher als bisher. Aus meiner jetzigen Lage, innerhalb und politisch zugleich ausserhalb, mit wachsender Empfindlichkeit, hoffe ich noch

mitzudenken, und vielleicht etwas zu sagen, das durchzudenken, und zwar mit dem Herzen und dem Kopfe zugleich, sich lohnt. Ich wünsche es mir« (K. Jaspers an D. Sternberger, 29. März 1948, *Korrespondenzen* III, 675–676). Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang schließlich Jaspers' Reaktion auf eine Kritik von Klaus Piper, den die Bezeichnung »deutsche Konzentrationslager« im Manuskript *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* erschreckte. Man könne nicht »von deutschen Konzentrationslagern, wie von deutschen Fabriken oder deutschen Kunstwerken [sprechen]. Diese Lager sind von fanatischen Nationalsozialisten eingerichtet und geführt worden. Die Mehrheit des deutschen Volkes hat sich, soweit sie von den Lagern überhaupt wußte – ich bin davon im tiefsten überzeugt – zu diesen innerlich niemals bekannt« (K. Piper an K. Jaspers, 20. Januar 1949, DLA, A: Jaspers). Piper schlug vor, »die Konzentrationslager [...] als nationalsozialistische zu bezeichnen und auf dieselben Vergewaltigungen des Menschen auch in anderen modernen totalitären Staaten hinzuweisen«. Womit Jaspers einverstanden war: »Dass mir diese Formulierung passieren konnte, beruht auf dem doppelten Gebrauch des Wortes ›deutsch‹, den wir vorläufig nicht entbehren zu können scheinen, aus dem gerade mein geplantes Buch hinausführen möchte: ›Deutsch‹, als politischer Begriff des letzten Jahrhunderts, und ›deutsch‹ als Kultur- und Daseinsbegriff. Der erstere scheint mir realiter gegenstandslos geworden zu sein, – und wir sollten heute, nach einer radikalen Klärung, ›deutsch‹ vielleicht nur für den zweiten Sinn verwenden, wo wir selber und unsere Liebe dabei sind. Ich habe den Gebrauch des Wortes deutsch für jenen politischen Sinn an jener Stelle ohne Interpretation beibehalten, – in der Stimmung verführt, weil die meisten Landsleute noch mit diesem politischen Begriff operieren. Mir scheint, wir müssen es nach diesem Missbrauch des Begriffs ›deutsch‹ es erst wieder lernen, von ›deutsch‹ in einem einwandfreien Sinne zu reden. Mein Missgriff macht mir dies wieder einmal sehr deutlich« (K. Jaspers an K. Piper, 24. Januar, DLA, A: Jaspers; die bereinigte Stelle in: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, KJG I/10, 140).

Lettre de M. Karl Jaspers

290 Übersetzt von H. Pollnow, *Bulletin de la société française de philosophie* 37 (1937) 195–198. Aus dem Briefdatum (30. Januar 1938), der Erwähnung der Frankfurter Vorlesungen (publiziert im Februar 1938) und aus der Korrespondenz mit Pollnow ergibt sich, dass der Text Jaspers' entgegen der üblichen bibliographischen Angaben (Rabanus, Nr. 539) nicht bereits im »Dezember 1937« erschienen sein kann. Erhalten hat Jaspers das genannte Heft des *Bulletin* jedenfalls erst Anfang September 1938 (Brief an Jean Wahl vom 4. September 1938). – Anlass für das Jaspers'sche Positionspapier war offensichtlich eine (deutlich kürzere) Replik Heideggers (vgl. unten Nr. 306), die Jean Wahl komplettiert wissen wollte: »Wie Ich Ihnen schrieb, sprach vor einigen Wochen Wahl in der Société de Philosophie über Kierkegaard, Heidegger und Sie. Er schickte Ihnen ein Résumé seines Vortrages. [...] Nun bittet mich Wahl, Ihnen zu sagen, dass Heidegger ihm auf sein Résumé mit einem Brief, der seine Stellungnahme präzisiert, geantwortet hat. Er wäre sehr froh, wenn Sie das gleichfalls täten; es braucht nicht ein sehr ausführliches Schreiben zu sein« (H. Pollnow an K. Jaspers, 28. Januar 1938). Auf diese Mitteilung reagierte Jaspers prompt, nachdem das Vortragsresümee Wahls längere Zeit liegen geblieben war und vermutlich nicht oder nur cursorisch beantwortet werden sollte. Zum weiteren Kon-

text vgl. die Einleitung von Ian Alexander Moore in: Jean Wahl: *Transcendence and the Concrete: Selected Writings*, hg. von A. D. Schrift und I. A. Moore, New York 2017, 152–156.

Hans Pollnow (1902–1943) studierte Anfang der 1920er Jahre bei Jaspers, Prom. 1925 in Königsberg (Dr. phil.) und 1929 in Berlin (Dr. med.). Als Stationsarzt an der Bonhoeffer-Klinik veröffentlichte er 1932 gemeinsam mit Franz Kramer die Studie »Über eine hyperkinetische Erkrankung im Kindesalter« (*Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie* 82 (1932) 1–40): das später so genannte »Kramer-Pollnow-Syndrom« beschrieb erstmals die Leitsymptome der ADHS. 1933 entlassen, emigrierte Pollnow nach Frankreich und kämpfte 1939/40 auf Seiten der französischen Armee gegen den deutschen Einmarsch. 1943 wurde er in Pau verhaftet und nach Mauthausen verschleppt, wo er am 21. Oktober erschossen wurde. Jaspers und Pollnow sahen sich zuletzt 1938 bei Aline Mayrisch in Colpach. – W. Rose: »Hans Pollnow – Spuren seines Lebens«, in: *Jüdische Ärztinnen und Ärzte im Nationalsozialismus. Entrechtung, Vertreibung, Ermordung*. Hg. von Th. Beddies et al., Berlin und Boston 2014, 162–174.

- 291 J. Wahl: »Subjectivité et transcendance«, Vorabdruck aus dem *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 1937, S. 1–3, oben S. 1 hs.: »Prière d'adresser les observations à M. Jean Wahl« (DLA, A: Jaspers), textidentisch mit der hier zitierten Fassung aus: J. Wahl: *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel 1944, 39–41.

Jean Wahl (1888–1974), Agrégation 1910 in Paris, Dozent in Saint-Quentin, Nantes, Tours und Le Mans; Thèse 1920 bei Henri Bergson, nach Lehrtätigkeiten an den Universitäten Besançon, Nancy und Lyon seit 1936 Professor für Philosophie an der Sorbonne, Entlassung aufgrund des ersten »Lois sur le statut des juifs« der Vichy-Regierung 1940, 1941 inhaftiert in La Santé und anschließend im berüchtigten Sammellager Drancy, 1942 Exil in den USA, dort Lehrtätigkeit am Mount Holyoke College, Rückkehr an die Sorbonne 1945, Gastprofessuren u.a. in Chicago und Berkeley.

W.: *Vers le concret: Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris 1932; *Etudes kierkegaardienes*, Paris 1938.

- 292 In der Briefvorlage folgt: »Es wird mir schwer, thesenartig zu antworten.«
- 293 Vgl. J. Wahl: »Subjectivité et transcendance«, 40f.: »Tous deux [sc. Heidegger und Jaspers] ont essayé de laïciser l'idée de la péché, telle qu'ils la trouvaient chez Kierkegaard et dans la théologie, l'un en faisant du péché la chute dans le domaine de la foule anonyme, dans le »On«, l'autre (Jaspers), d'une façon plus profonde, en l'identifiant avec la limitation. Mais cette dernière conception implique l'idée que le bien serait la totalité, ce qui semble ne pas pouvoir être admis par une pensée comme celle de Jaspers.«
- 294 In der Briefvorlage folgt: »(Den mein Philosophieren durchziehenden Grundgedanken habe ich noch einmal in Frankfurter Vorlesungen zusammengefasst, die ich mir gestatte Ihnen in kommender Woche zuzusenden. Falls Sie Lust haben, mache ich aufmerksam auf S. 13–25, insbesondere aber auf S. 29ff. und weiter.)« Die Seitenangaben beziehen sich auf die erste Vorlesung passim (oben S. 111–118) und auf die Analyse des Wahrheitsbegriffs in der zweiten Vorlesung (oben S. 121ff.).
- 295 Vgl. J. Wahl: »Subjectivité et transcendance«, 40: »En même temps, ces deux penseurs [sc. Heidegger und Jaspers] veulent rester à l'intérieur du monde qui est la nôtre; ils se refusent à suivre Kierkegaard, quand il cherche la »répétition« dans un au-delà, après avoir en vain essayé de la trouver dans ce monde-ci.«

- 296 Vgl. ebd., 41: »Chez tous deux, on retrouve l'idée de répétition. Mais n'est-elle pas, tout comme les théories de l'instant ou celles de l'éternel retour, un *Ersatz* de l'idée d'éternité?«
- 297 Vgl. ebd.: »Peut-on concevoir une philosophie semblable à celle de Heidegger et de Jaspers, et dont l'attrait ne s'expliquerait pas en partie par ce qu'elle comporte de nostalgie et d'écho du religieux?«
- 298 I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 147f.: »Nun, [...] da wir mit aller Anstrengung unserer Vernunft nur eine sehr dunkele und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur muthmaßen, nicht erblicken, oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißeln, oder zu drohen, von uns uneigennützig Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt: so kann wahrhafte sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden und das vernünftige Geschöpf des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werthe seiner Person und nicht bloß seinen Handlungen angemessen ist. Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden ließ.«
- 299 Vgl. J. Wahl: »Subjectivité et transcendance«, 41: »Et si une telle philosophie était concevable, ne risquerait-elle pas de s'évanouir en une théorie générale de l'existence, d'où toute particularité, toute historicité, toute existence serait bannie?«
- 300 Vgl. *Die großen Philosophen*, 307–309 (Plato »gründete eine Schule des Philosophierens, und darin erwuchs unausweichlich eine Schule des Lehrens«, ebd., 308) und den Brief Werner Jaegers an Jaspers vom 14. Oktober 1957, *Korrespondenzen* II, 384–385.
- 301 Vgl. J. Wahl: »Subjectivité et transcendance«, 41: »C'est là peut-être le problème devant lequel se trouve la philosophie existentielle: elle est exposée au double danger: soit de se rattacher trop étroitement à la théologie, soit de se détacher trop complètement de toute donnée concrète.«
- 302 construction ouvertel in der Vorlage: »offene Flanke«, eine Metapher, die Jaspers oft verwendet um anzuzeigen, dass die Philosophie in einem »ungeschützten«, weil begrifflich nicht antizipierbaren Verhältnis zur Wirklichkeit steht. Die »offene Flanke« zur Wirklichkeit ist so gesehen eine Konsequenz der *Geschlossenheit* des Denkens, und erst diese Einsicht macht das Philosophieren zu einer »construction ouverte« im Sinne der Ergänzungsbedürftigkeit durch ein »Vorherseiendes« (»Antwort«, 798, vgl. ebd., 821; mit Bezug auf Schellings Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie: »Schellings Größe und sein Verhältnis«, 267).
- 303 concrétudel bei Jaspers stattdessen »Unkonkretheit«: »Die grössten Anstrengungen des philosophischen Gedankens gehen, wie mir scheint, darauf, die echte, nicht leere, sondern wirkende Unconcretheit zu gewinnen.«
- 304 Zur Kritik der Psychoanalyse vgl. Stellenkommentar Nr. 206.
- 305 Vgl. J. Wahl: »Subjectivité et transcendance«, 41: »C'est ce qui peut nous amener à nous demander si des existences comme celles de Rimbaud ou de Van Gogh ou de Nietzsche (ou de Kierkegaard) ne sont pas à la fois plus »existentielles« et plus vraiment philosophiques que

les philosophies de l'existence. Mais ces dernières ont du moins le mérite de nous faire mieux sentir la valeur des premières.« Deutsche und französische Sprache »geraten hier vielleicht in Konflikt«, kommentiert Jaspers diese Passage: »Existentiell« kann sich im Deutschen immer nur auf einen Menschen beziehen, eine Philosophie ist existentiell, sofern ihr Denken aus Existenz spricht; in diesem Sinne ist alle Philosophie, die philosophische Wahrheit enthält, gebunden an Menschen möglicher Existenz – sonst wäre die ›Philosophie‹ gehaltlos, leere Rationalität« (K. Jaspers an H. Pollnow, 4. Februar 1938).

306 Vgl. dazu »Der sogenannte Existentialismus«, Typoskript S. 4: »Ich habe in einem öffentlichen Brief an Pariser Philosophen 1937 die Vermischung meiner Absichten mit Heideggers Positionen und seiner Stimmung besorgt abgewehrt«, sowie den Brief Jaspers' an Heidegger vom 6. Februar 1949: »Die Tatsache, daß man unsere Namen in der Welt so oft zusammen nennt, ist Ihnen wie mir nicht angemessen. Darum haben wir, unabhängig voneinander, 1936 oder 37 in Briefen an Jean Wahl, die er veröffentlicht hat, dies im Ton verschieden, im Sinne übereinstimmend ausgesprochen. Auch dies ist kein Grund, daß wir gegeneinander schweigen. Denn in allen nicht einfach durchschaubaren, bis in die Tiefe eines Grundverhaltens gehenden Differenzen muß doch, was immer Philosophie ist, in Ursprung und Ziel verbunden sein. Das ist ein Glaube wie der an Kommunikation, – ein Glaube gegen den täuschenden Augenschein. Wenn meine Erinnerung mich nicht trügt, waren wir darin einmal einig« (*Briefwechsel 1920–1963*, 170–171). Heidegger seinerseits hatte Jean Wahl gegenüber klargestellt, ihn beschäftige nicht die Frage nach der Existenz des Menschen, sondern die nach dem Sein, an der Jaspers komplett vorbeigehe (»passe tout à fait à côté«, »Lettre de M. M. Heidegger«, in: J. Wahl: *Existence humaine et transcendance*, 135). Den Grund für die Verfehlung der ›Seinsfrage‹ sieht Heidegger nicht zuletzt in Jaspers' Bezug auf Kierkegaard (ebd.), der »in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmäßigkeit Hegels« stehe (*Sein und Zeit*, GA 2, 313 (Anm. 6), ähnlich die Bemerkung in: M. Heidegger: »Zum ›Brief: über den ›Humanismus‹« (*Heidegger Studies* 26 (2010), 9–16, 11), es ließe sich »leicht zeigen, daß Jaspers, als er seine ›Psychologie der Weltanschauungen‹ schrieb und noch Jahre nachher keine Ahnung hatte von der Seinsfrage – trotz oder gerade wegen der ausgiebigen Orientierung an Kierkegaard und Nietzsche.«

307 bei Jaspers: »wiederklinge«

Préface

308 Mikel Dufrenne (1910–1995), Agrégation 1932, Thèse 1953, 1953 Prof. für Philosophie in Poitiers und seit 1963 in Paris Nanterre.

W.: *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, 2 Bde., Paris 1953. – Zur Biographie ausführlich: Mikel Dufrenne. *La vie, l'amour, la terre. Revue d'esthétique* 30 (1996), 139–140.

309 Paul Ricœur (1913–2005), Agrégation 1935, Dozent in Colmar und Lorient, 1940–1945 gemeinsam mit Dufrenne Kriegsgefangener im Offizierslager Groß-Born (Borne Sulinowo), wo sich beide intensiv mit Jaspers beschäftigen (»während der Jahre meiner Kriegsgefangenschaft habe ich das große Glück gehabt, das gesamte damals veröffentlichte Werk des großen Heidelberger Philosophen lesen zu können. Der beinahe tägliche Umgang mit seinem Denken hat mir zugleich erlaubt, die mich umgebende Wirklichkeit zu verleugnen,

und meine Hochachtung und Bewunderung für die deutsche Kultur und Philosophie zu bewahren. Diese Schuld habe ich in meinem gemeinsam mit Mikel Dufrenne geschriebenen Buch, meiner ersten Veröffentlichung, Wort gegeben«, P. Ricœur: »Dankesrede«, *Heidelberger Jahrbücher* 34 (1990) 89–93, hier: 89, die Formulierungen entsprechen einem Brief Ricœurs an Jaspers vom 16. August 1947, DLA, A: Jaspers); 1948 Maître de conférences in Straßburg, Thèse 1950 an der Sorbonne, 1957 Prof. für Philosophie an der Sorbonne, 1966 an der Université Paris Nanterre und als Nachfolger Paul Tillichs seit 1970 zugleich an der University of Chicago.

W.: *Temps et récit*. 3 Bde., Paris 1983–1985; *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

- 310 Ricœur fand diesen Eindruck im Nachhinein bestätigt: »J'ai rendu visite une seconde fois à Jaspers, après qu'il eut été appelé à l'université de Bâle, pour lui offrir le livre que Mikel Dufrenne et moi avions publié ensemble (notre premier livre), *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Il avait bien voulu rédiger une préface très aimable, bien qu'il n'ait pas tellement apprécié notre livre: il avait trouvé notre propos trop systématique« (P. Ricœur: *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris 1995, 39).
- 311 M. Dufrenne, P. Ricœur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, 325–393. – Den vierten Teil verfasste Ricœur (F. D. Vansina: *Paul Ricœur. Primary and Secondary Bibliography 1935–2000*, Leuven 2000, 3: »les pages 173–393 constituent la contribution de P. Ricœur«).
- 312 K. Jaspers: *Philosophie*. Bd. 1: *Philosophische Weltorientierung*, Bd. 2: *Existenzerhellung*, Bd. 3: *Metaphysik*, Berlin 1932.
- 313 Vgl. den Brief Jaspers' an Dufrenne und Ricœur via Mounier vom 26. März 1947 (DLA, A: Jaspers): »An Herrn Mounier sende ich, da mir Ihre Adresse unbekannt ist, diesen Brief und das von Ihnen gewünschte Vorwort. Es konnten nur einige Worte des Dankes, der Begleitung und Zustimmung für Ihr Werk sein. Es war unangemessen und unmöglich, eine Diskussion auch nur zu beginnen.

Nach der Lektüre Ihres Werkes ist es mein erster Antrieb, Ihnen von Herzen zu danken. Sie haben die Gesamtheit meiner Schriften sich zum Gegenstand Ihres Studiums gemacht in einer Weise, wie ich sie so sachlich und gründlich noch von keiner Seite erfahren habe. Überall fand ich in Ihrem Werke ein hohes Mass an Verständnis und treffendem Urteil, das mir ungemein wohlthat, – etwa wie Sie klar meine positive Stellung zur Wissenschaft hervorheben, während mir so oft Wissenschaftsfeindschaft und Romantik vorgeworfen wurde, – oder wie Sie meine »Psychologie der Weltanschauungen« mit einer berechtigten Unlust lesen und sie in ihrer Zweigesichtigkeit sehen, – und in zahlreichen anderen Bemerkungen.

Überall spüre ich Ihre selbständige Auffassung und Ihre Kritik, die dann im vierten Teil grundsätzlich auf das Ganze geht. Wie oft las ich Ihre Fragen aus dem Bewusstsein, das sie sogleich Ausgang eines Gesprächs werden könnten! Es ist verwunderlich, wie ich mich mit Ihnen – die wir uns nie von Angesicht gesehen haben – beim Lesen Ihres Werkes wie in vertrauter Gesellschaft fühlen konnte. Wir denken gemeinsam weiter. Nirgends sind wir mit dem Philosophieren fertig.

Ich erlaube mir, Ihnen gleichzeitig meine letzte Veröffentlichung, eine in Genf gehaltene Rede, zu senden. Herr Mounier wird Ihnen überbracht haben, was ich bis dahin nach dem Kriege habe drucken können. Doch nehmen Sie bitte das alles nur als Zeichen meines Dankes, nicht als Belastung, also ob Sie es lesen müssten. Nach so eingehender Beschäfti-

gung mit meinen Schriften werden Sie nun unzweifelhaft ein wenig müde sein mit dieser Art der Lektüre.«

eine in Genf gehaltene Rede¹ K. Jaspers: *Vom europäischen Geist*, München 1947.

314 In *Antares. Französische Hefte für Kunst, Literatur und Wissenschaft* 2, Nr. 4, 24–31 erschien im Juni 1954 eine Sammelrezension von Joseph Dresch: »Karl Jaspers in Frankreich«, Dreschs französischer Text, für die Zeitschrift übersetzt von Nino Ern , zitiert u.a. aus dem Vorwort Jaspers' zu Dufrenne/Ric ur – nach der französischen Vorlage. Deren Rückübersetzung durch Ern  hat Jaspers noch einmal redigiert, vgl. ebd., 26, Anm. 1: »Wir machen darauf aufmerksam, daß diese Sätze von Joseph Dresch französisch zitiert sind, da uns kein Jaspersches Originalmanuskript vorlag, mußten sie ins Deutsch über- oder besser rückübersetzt werden. Karl Jaspers hatte die Freundlichkeit, diese Übersetzung persönlich durchzusehen und in einigen Punkten zu berichtigen.« Die gesamte Passage bei Dresch (ebd., 25–26) lautet, zum Teil abweichend vom oben wiedergegebenen Entwurf:

»Die Herren Dufrenne und Ric ur haben mit bemerkenswerter Genauigkeit die Prinzipien und Entwicklungsg nge meiner Philosophie umrissen und bestimmt. Sie haben mit einer bewundernswerten Klarheit alles das wiedergegeben, was durch *rapports conceptuels* umgrenzt und in einer Sprache ausgedrückt werden kann, die eine Übereinstimmung geistiger Menschen ermöglicht.

Man hat schon mehrfach, und nicht ohne Grund, behauptet, meine philosophische Richtung weise einen doktrinalen Zug auf. Ich will gern gestehen, daß ich mich ebenso über diese Übertragung meines Denkens in die wundervolle französische Sprache freue, wie ich es andererseits ein wenig bedauere, hier nur dessen Skelett wiedergegeben zu sehen, dessen Kenntnis allerdings den Zugang zu meinen Schriften erleichtern wird.

Die kritischen Einwände des vierten Teils sind von besonderem Interesse. Die Verfasser, gestützt auf eigene reiche Erfahrung und gründliche Kenntnis meiner Gedankengänge, werfen mir Widersprüche zwischen der Methode und der Doktrin vor, die mein gesamtes philosophisches Unternehmen in Frage stellen.

Dabei handelt es sich nicht um nebensächliche Widersprüche, denen mit etwas Logik abzuhelfen wäre, sondern um grundsätzliche, unlöslich mit dem Ganzen verbundene Widersprüche.

Ich habe den Eindruck, daß man zur Klärung beiträgt, wenn man diese Widersprüche unterstreicht. Die Verfasser weisen hier in eine Richtung, die ich selbst schon beschritten habe. Denn gegen diese Widersprüche gibt es kein anderes Mittel, als sie sich völlig klar und bewußt zu machen, sie in sein Denken einzubeziehen.«

Und Jaspers fügt an anderer Stelle hinzu: »Kein Abriß einer Philosophie kann diese Philosophie in ihrer eigentlichen Essenz darstellen, das ist eine unvermeidliche Tatsache... In dem Werk, das ich *Philosophie* genannt habe, ist jedes Kapitel – nicht etwa nur das Werk als Ganzes – abgeschlossen und einheitlich für sich konzipiert, es muß daher in einem Zug gelesen werden; seine Erkenntnis ergibt sich nicht aus dieser oder jener einzelnen Feststellung, sondern nur aus der Bewegung, die das Ganze in eine Richtung treibt. Es ist unmöglich, eine derartige Bewegung wiederzugeben, und darum wäre es absurd, einem Abriß deswegen einen Vorwurf zu machen.

Doch der Abriß und die Kritik der Herren Dufrenne und Ric ur bringen etwas Neues, das für den Autor selbst eine Ermutigung bedeutet. Denn ihr Buch enthält nicht nur irgend-

eine Philosophie, sondern die ganz besondere Philosophie dieser beiden Denker. Dufrennes und Ricœurs Gedanken finden ihren Niederschlag in einer so ernsthaften, verständnisvollen, überzeugenden Art des Philosophierens, und sie sind noch in den schärfsten kritischen Einwendungen so gänzlich unpolemisch, daß ich den beiden Verfassern meine große Dankbarkeit und meine Sympathie für den Geist ihres Werkes aussprechen muß.«

Der sogenannte Existentialismus

- 315 Jaspers hat den vorliegenden Artikel aus der *Rhein-Neckar-Zeitung* vom 24. Mai 1947 später erneut aufgenommen und zu einer Erwiderung auf Julius Ebbinghaus' »Was ist Existentialphilosophie?« (*Die Neue Zeitung*, 28. Juli 1947) bzw. die anschließende Debatte zwischen Ebbinghaus und Andersch ausgebaut (A. Andersch: »Die Existenz und die objektiven Werte«, *Die Neue Zeitung*, 15. August 1947 und wiederum Ebbinghaus: »Noch einmal Existentialphilosophie«, *Die Neue Zeitung*, 19. September 1947; zum Kontext vgl. M. Rahner: »*Tout est neuf ici, tout est à recommencer ...*«. *Die Rezeption des französischen Existentialismus im kulturellen Feld Westdeutschlands (1945–1949)*, Würzburg 1993, 152ff., sowie die Briefe Jaspers/Ebbinghaus in *Korrespondenzen II*, 276–279). Die erweiterte Fassung (»Der sogenannte Existentialismus«, Typoskript, DLA, A: Jaspers) blieb unpubliziert, nachdem der *Neuen Zeitung* die Kontroverse anscheinend zu akademisch geraten war: »Meinen Aufsatz hat die Zeitung nicht mehr abgedruckt, ich bin nicht sicher warum. Sie sagt, dass der Existentialismus für eine Tageszeitung ein zu bedenkliches Problem sei, dessen Erörterung die Mehrzahl der Leser nicht verstände« (K. Jaspers an J. Ebbinghaus, 27. November 1947, *Korrespondenzen II*, 278).
- 316 Von Sartre, der 1927 gemeinsam mit Paul Nizan die französische Übersetzung der *Allgemeinen Psychopathologie* redigierte, erfuhr Jaspers erstmals durch Emmanuel Mounier. Mounier hatte im Dezember 1945 Auszüge aus Jaspers' Rede zur Erneuerung der Universität gelesen (»Retour à l'unité de la science«. *Extraits traduit de l'allemand par St. Hessel, Fontaine* 46, 813) und daraufhin den Kontakt zu Jaspers gesucht: »J'ai lu dans la Revue »Fontaine« un beau discours que vous avez prononcé récemment. Quelques puissent être nos divergences sur tel ou tel point particulier, votre pensée, votre attitude nous intéressent au plus haut point. J'espère que cette lettre nous permettra d'être en rapport direct. Je me ferai un plaisir, si vous avez quelque chose à dire dans une Revue française, de vous offrir nos pages« (E. Mounier an K. Jaspers, 28. Januar 1946). Eingeleitet wird Mouniers Offerte mit einer Warnung vor der grassierenden Mode des Existentialismus und ihrem Protagonisten Sartre, dem Mischlingskind Heideggers: »Au moment où sévit à Paris une sorte de mode »existentialiste« qui présente bien souvent un caractère bien superficiel et où le mot et réduit à l'influence de Sartre, enfant métis de Heidegger, il nous semble importante de rappeler que l'existentialisme ne se réduit pas à cette ligne philosophique.« Jaspers nimmt die Warnung auf und kündigt eine »kritische Besprechung« Sartres an: »Ihr freundliches Interesse hat mich ermuntert. Was Sie von dem Einfluss von de Saitre [sic] schreiben, lässt mich nur ahnen, worum es sich handelt. Ich habe keine Zeile des Mannes gelesen. Daher wäre ich Ihnen dankbar, wenn mir sein Hauptwerk zu einer kritischen Besprechung zur

Verfügung gestellt werden könnte. Mir kam einmal die Wendung zu von den ›nouveau d'espéré‹ [sic]. Wenn das so ist, und es sich hier wieder um eine nihilistische Heroistik handelt, wäre es wichtig, keine Verwechslung mit unserer Existenzphilosophie aufkommen zu lassen« (K. Jaspers an E. Mounier, 19. Februar 1946, Durchschlag, zahlreiche Diktatfehler). Mounier schickte Jaspers das gewünschte Exemplar (vgl. *Provokationen*, 39), der sich offensichtlich nicht lange mit dem Text beschäftigte und ihn über Henri Niel an Mounier retournierte. »Das Werk von Sartre wird durch Herrn Prof. Niehl [sic], der es mitnahm, in Ihre Hände zurückgelangt sein. Ich habe es nur in Stichproben gelesen, ohne zu einem Urteil des Ganzen zu kommen. Bei allem Respekt vor der Darstellungskraft und dem begrifflichen Können fehlte mir in dem Werk jene philosophische Stimmung, die unerlässlich ist, um bei der Lektüre eines so umfangreichen Buches festzuhalten« (K. Jaspers an E. Mounier, 22. Januar 1947). Gelesen hat Jaspers dagegen den Humanismus-Essay (*Ist der Existentialismus ein Humanismus?* Zürich 1947, daraus Exzerpte in den »Notizen zu Sartre«, S. 2) sowie später, in den 1960er Jahren, *Les Mots* (vgl. Saner, 145) und die *Questions de méthode (Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik)*, Reinbek 1964) – hier wohl nur die auf ihn selbst bezüglichen Stellen S. 16 und S. 34. Sartres Einschätzung, das »Auftreten eines deutschen Existenzialismus zwischen den beiden Weltkriegen« entspreche »sicherlich – wenigstens bei Jaspers – einem versteckten Willen, die Transzendenz wiederzubeleben« (34), kommentiert Jaspers am Rand: »Mit Erich Frank vor 1914 ›Buch des Richters‹«. – Eine für Anfang 1952 geplante öffentliche Diskussion mit Sartre in Paris sagte Jaspers ab, aus Arbeitsüberlastung, wie er seine Schülerin Maria Salditt wissen ließ (K. Jaspers an M. Salditt, 1. Juli 1952).

Ebenso überschaubar ist im Gegenzug die Beschäftigung Sartres mit Jaspers. Eine ihrer Hauptquellen war offensichtlich Gabriel Marcel: »Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers«, *Recherches philosophiques* 2 (1932/1933) 317–348, vgl. den Brief Sartres an Marcel von 1943 in: A. Mary: »Les rapports de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel: ›le point de divergence, c'est le fait même de Dieux‹«, *Revue de la Bibliothèque nationale de France* 2014, Nr. 48, 53–63, hier: S. 62; in der Auseinandersetzung mit Bataille (»Un nouveau mystique« [1943], dt. in: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1939*, Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften 4, Reinbek 2016, 9–54, hier: 46–47) verweist Sartre außerdem auf Wahls Jaspers-Darstellung in den *Etudes kierkegaardianes*. Auffällig ist die Polemik gegen die »intolérables bavardages sur l'échec« in *Saint-Genet* (Paris 1952, 219, Anm. 1): »Genet est une victime, Jaspers un charlatan« – die Retourkutsche vielleicht für das abschätzigste Bild des Kaffeehaus-Existentialisten im vorliegenden Text. Allerdings findet sich eine entsprechende Formulierung bereits im Brief an Marcel (»la pensée de Jaspers me paraît facile, confuse et déplaisante«, A. Mary: »Les rapports de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel«, 62). Aufgestoßen sein wird Sartre schließlich auch Jaspers' Gretchenfrage, die Merleau-Ponty von den Genfer Rencontres 1947 mitbrachte: ob Sartre sich an die Zehn Gebote halte, vgl. M. Merleau-Ponty: »Pour les Rencontres Internationales«, *Les Temps modernes* 2 (1947) 1340–1344, 1343 und *Provokationen*, 39.

317 J.-P. Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946.

318 J.-P. Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943.

319 Zuerst bei K. E. Knodt: »Die Gefahr ›Nietzsche‹ und ihre Nachwirkung in der neuesten deutschen Lyrik. Eine Abhandlung«, *Monatsblätter für Deutsche Literatur* (1897) 1 364–369, 395–402; ausdrücklich als Vergleich bei G. Sodeur: *Kierkegaard und Nietzsche. Versuch einer ver-*

gleichenden Würdigung, Tübingen 1914. – Der Kontrast »der eine Christ, der andere Antichrist«, für den »oberflächlichen Betrachter« »äußerste Gegensätze«, bereits in *Psychologie der Weltanschauungen*, 13.

320 Vgl. »Vom europäischen Geist«, 310: »In mehreren Ländern Europas ist heute unter dem Namen Existenzphilosophie das Denken einer gemeinsamen Lebenspraxis im Werden, zwar verschiedenartig bis zur gegenseitigen Fremdheit, aber vielleicht aus verwandten Antrieben: Hier wächst seit dem späten Schelling, durch Kierkegaard entschieden in Gang gebracht, durch pragmatische Antriebe gefördert, in der Not bewährt, ein Denken, das sich zwar wiedererkennt in dem alten Philosophieren, welches immer Existenzphilosophie war, aber das doch heute sich schicksalsbestimmt weiß durch das Aufgebrochensein des Äußers-ten im Durchbruch aller früheren Ordnungen.« – Zur zeitgenössischen Rezeption im Einzelnen: W. Röd: »Der Charakter der Existenzphilosophie in Italien«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12 (1958) 263–277; A. Santucci: *Esistenzialismo e filosofia italiana*. Bologna 1959; O. F. Bollnow: »Deutsche Existenzphilosophie und französischer Existentialismus«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2 (1948) 231–243; M. Grene: »The German Existentialists«, *The Chicago Review* XIII (1959) 49–58; W. Kaufmann: »The Reception of Existentialism in the United States«, *Salmagundi* 10/11 (1969/70) 69–96.

321 Zu Ernst Jünger vgl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, KJG I/10, 119–120 (Anm.): »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« (120). Jüngers *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (EA Hamburg 1932) behandelte Jaspers bereits in einem Seminar Anfang der 1930er Jahre (Saner, 144); auf Vermittlung Armin Mohlers trafen sich Jünger und Jaspers 1949 in Basel (vgl. auch den Brief Mohlers an Jaspers vom 3. Juni 1948, KJB Oldenburg: KJ 9569–3). Typisch (nicht nur) für Jaspers' Jünger-Bild ist die Wendung, die er gegenüber Golo Mann gebraucht: Jünger, »ein grosser Schriftsteller und in seinen Grenzen anständiger Mensch« (K. Jaspers an G. Mann, 23. März 1953, *Korrespondenzen* III, 345, vgl. auch G. Mann an E. Jünger, 28. Dezember 1951 (*Im Haus der Briefe. Autoren schreiben Ernst Jünger 1945–1991*, hg. von D. Schöttker, Göttingen 2010, 51): »Neulich verbrachte ich einen Abend bei meinem alten Lehrer, Jaspers, der mit viel Sympathie und Respekt von Ihnen sprach, obwohl er doch zu Ihren Kritikern gehörte. Ich glaube, er fühlt, dass alles, was heute auf schmalere Erde seinen Gang geht und sich unabhängig zu halten versucht, zusammen gehört, zusammen halten muss.«) »Sympathie und Respekt« Jüngers für Jaspers dagegen hielten sich in Grenzen; den schärfsten Eintrag ins Stammbuch erhielt Jaspers' eher beiläufige Bemerkung, Heine, nicht Schopenhauer sei der geistige Repräsentant des 19. Jahrhunderts (vgl. K. Jaspers: »Arthur Schopenhauer. Zu seinem 100. Todestag« [1960], in: *Aneignung und Polemik*, 287–295, hier: 294): »Das notierte ich als einen der Tiefpunkte deutscher Philosophie, wie seinerzeit Bäumlers Frage an Spengler: ob dieser nicht die Zeitungen gelesen habe« (E. Jünger an M. Heidegger, 10. Januar 1969, in: E. Jünger, M. Heidegger: *Briefe 1949–1975*. Unter Mitarbeit von S. Maier hg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von G. Figal, Stuttgart 2008, 69; zu Bäumlers Frage an Spengler: E. Jünger: *Das erste Pariser Tagebuch*. Sämtliche Werke Bd. 2: Tagebücher II, Strahlungen I, Stuttgart 1998, 396–397).

Jaspers lässt an der Textstelle offen, für welchen Typ von Existenzphilosophie Jüngers heroischer Nihilismus katalysatorisch wirkte. Er bezieht sich vielleicht auf eine Diagnose, wie Bollnow sie 1941 vorgenommen hatte (»Hans Lipps. Ein Beitrag zur philosophischen Lage der Gegenwart«, *Blätter für Deutsche Philosophie* 16 293–323, 303ff.): Bollnow unterscheidet zwei Phasen der Existenzphilosophie, in der zweiten streife die Existenzphilosophie das säkularisierte christliche Erbe der Innerlichkeit ab zugunsten eines Vitalismus der Selbstschöpfung und setze auf »frühgermanische« Ideale der Härte und des Abenteuers. Für diese zweite Phase stehen Lipps und vor allem Ernst Jünger, für die erste Kierkegaard, Heidegger und Jaspers.

322 KSA 13, 189.

323 Gabriel Marcel (1898–1973), Agrégation 1910 in Paris, Philosophiedozent in Vendôme, Paris, Sens und Montpellier, Gifford Lectures in Aberdeen 1949–1950, seit 1952 Mitglied des Institut de France, William James Lectures in Harvard 1961.

W.: *Journal métaphysique*, Paris 1927; *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris 1944. – Von de Gruyter um Hinweise zur Person gebeten, charakterisiert Jaspers Marcel als einen »Philosoph und Dichter, der sich in Frankreich durch Bestrebungen in der Linie der Existenzphilosophie bekannt gemacht hat. Seine philosophischen Werke sind: *Journal métaphysique* 1913–1923 (in der »Bibliothèque des Idées« der »Nouvelle revue française«) und: *Être et Avoir* (bei Fernand Aubier, Édition Montaigne, Paris 1935). Ausserdem gibt es Abhandlungen von ihm in den »Recherches philosophiques« (K. Jaspers an Konrad Grethlein, 24. Juli 1938, KJG III/8.I, 135–136).

324 Vgl. *Provokationen*, 40: »Es gibt keinen Existentialismus. Es gibt Sartre.«

325 J. L. Brown: »Chief Prophet of the Existentialists. Sartre of the Left Bank has a philosophy that provokes both sermons and fistfights«, *New York Times*, 2. Februar 1947. John Lackey Brown, später Prof. für vergleichende Literaturwissenschaft an der Catholic University of America in Washington, war von 1945 bis 1948 Pariser Korrespondent der Sunday edition der *New York Times*.

326 »Un démenti qui fera du bruit: »Non, je ne suis pas existentialiste!« par Blaise Pascal (1623–1662)«, *L'Essor* (Fanlac), Kopie o.D., DLA, A: Jaspers. – Terminus post quem ist die Anspielung auf Camus im Titel (vgl. J. Delpesch: »»Non, je ne suis pas existentialiste«, nous dit Albert Camus«, *Les Nouvelles Littéraires*, 15. November 1945); außerdem bezieht sich der »Himmelsbrief« auf ein Interview mit Jean Beaufret (*Le Monde*, 11. Dezember 1945): »Donc, un certain Monsieur Jean Beaufret [...] me présente en effet dans le grave journal »Le Monde« comme »le héros de l'existentialisme.« Im Konkretismus der Selbstsuche, heißt es bei Beaufret, sei Pascal »bereits ein Held des Existentialismus.« (»Tel qu'il cherche, dans les Pensées, à s'empoigner lui-même, Pascal est déjà un héros de l'existentialisme«, zit. nach: J. Beaufret: *De l'existentialisme à Heidegger: introduction aux philosophies de l'existence et autres textes*, Paris 2000, 142).

327 *Politeia* 509b: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (»da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt«, trad. Schleiermacher).

328 Vgl. Jer 45, 4–5: »So spricht Jahwe: Fürwahr, was ich aufgebaut habe, reiße ich nieder, und was ich eingepflanzt habe, reiße ich aus, und da verlangst du für dich Großes? Verlange nicht!« Jaspers zitiert diese Verse häufig und interpretiert sie im Sinne der Quintessenz: »Daß Gott ist, ist genug« (vgl. »Die Schuldfrage«, 144; *Der philosophische Glaube*, 150; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, KJG I/13, 378 und den Brief an Erna Dugend, 23.

Juni 1941: »Jeremias war mir immer gross, weil er beim Verlust von allem in der Welt aus der Gottesgewissheit zu leben versuchte und nichts mehr verlangte, wo er doch so leidenschaftlich liebte und in dieser Welt Wirklichkeit gewollt hatte. Der Mangel ist – ausser der Textverderbnis durch die vielen späteren falschen Zusätze – die Kürze und Unentfaltetheit des Denkens. Diese hängt mit der Kraft seiner Verse vielleicht eng zusammen.«

Die ad hoc willkürlich anmutende Liste – »das Nichts, die Transzendenz, das Epekeina tes Ousias, der Gott des Jeremias« – erläutert Jaspers an anderen Stellen ausführlicher. Explizit in Verbindung gebracht mit der platonischen Idee des Guten (und mit Xenophanes, *Frg. 1*) werden die »herben Worte« Jeremias' in der *Einführung in die Philosophie*. Jaspers räumt dort zwar ein, dass es »sich bei den griechischen Denkern um einen gedachten Gott [handelt], nicht um den lebendigen Gott des Jeremias«. Der »Sinn beider« treffe aber zusammen (39). Bereits die *Grundsätze des Philosophierens* (Teil I, S. 7) stellen darüber hinaus der »von Jeremias im Gedanken des überweltlichen Schöpfergottes ergriffen[en]« Transzendenz zur Seite als »Atman-Brahman oder als Nirwana« die »absolute Transzendenz in Indien seit den Upanischaden«.

Was ist Existentialismus?

329 Publiziert am 2. Mai 1951 in der *Schweizer Illustrierten*; eingereicht hatte Jaspers den Text Anfang April: »Sehr geehrter Herr Dr. Münch! Hier schicke ich Ihnen das Manuscript; ich hoffe, dass es Ihren Beifall findet. Es ist keine Kleinigkeit, im leicht lesbaren Bericht zugleich die Tiefe einer Sache anzudeuten. Ich habe es nach Kräften versucht« (K. Jaspers an Paul Münch, 5. April 1951, DLA, A: Jaspers).

330 ein Echo | EA: das Echo

331 E. Mounier: »Introduction aux existentialismes«, *Esprit* 14 (1946) 521–539, hier: 525 (»L'arbre existentialiste«, sh. Abbildung 6).

Emmanuel Mounier (1905–1950), Mitbegründer und Schriftleiter des »Esprit«, der Programmzeitschrift des französischen »Personalismus«. 1940 für wenige Wochen in deutscher Gefangenschaft, unter dem Vichy-Regime 1942 als Mitglied des Combat inhaftiert, setzte sich Mounier nach Kriegsende für die Aussöhnung zwischen Frankreich und Deutschland ein. Zu einer Begegnung mit Jaspers in Heidelberg, die geplant war, kam es nicht mehr.

W.: *Manifeste au service du personalisme*, Paris 1936. – Zum Verhältnis von Personalismus, Existenzphilosophie und Existentialismus bei Mounier vgl. P. Ricœur: »Une philosophie personaliste«, *Esprit* 18 (1950) 860–887, 881ff., bes. 883–884 (Jaspers) und 880 (Sartre).

332 M. Heidegger: »Einleitung zu: »Was ist Metaphysik«« [1949], in: *Wegmarken*, GA 9, 375–376: »Weil nun aber die Frage nach der Existenz jederzeit nur im Dienste der einzigen Frage des Denkens steht, nämlich der erst zu entfaltenden Frage nach der Wahrheit des Seins als dem verborgenen Grunde aller Metaphysik, deshalb lautet der Titel der Abhandlung, die den Rückgang in den Grund der Metaphysik versucht, nicht »Existenz und Zeit«, auch nicht »Bewußtsein und Zeit«, sondern »Sein und Zeit«.«

333 G. Marcel: *Le mystère de l'être* [1951]. Nouvelle édition. Avant-propos de Vaclav Havel. Notes et annexes sous la direction de Jeanne Parain-Vial, Paris 1997, I, 5: »C'est bien sous le signe de Socrate et de Platon que l'auteur tient à placer ce livre, ne serait-ce que pour protester de

la façon la plus expresse contre les déplorables confusions auxquelles a donné lieu dans son cas l'afreux vocable d'existentialisme.« Noch in einem Interview von 1968 verwarft sich Marcel gegen das Etikett des Existentialismus: »Das Schlimmste war ein Vortrag Sartres, wo er eine Klassifizierung einbrachte, die völlig falsch ist. Er sagte: Es gibt einen atheistischen Existentialismus, also meiner und Heideggers, und einen christlichen Existentialismus, das heißt Jaspers und Gabriel Marcel. Nun, das ist alles falsch. [...] Ich bin viel näher Heidegger als Sartre. Und viel näher Heidegger als Jaspers. Und ich glaube nicht, dass man Jaspers als einen christlichen Philosophen betrachten darf« (»Interview mit dem Philosophen Gabriel Marcel«, 7. September 1968, Österreichische Mediathek, 99-68121_k02). Sartres Klassifizierung der beiden Existentialismen in: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 16–17, dt.: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1939*, ebd., 147–148.

- 334 Zuerst in *L'être et le néant* [1943] und dort als Heidegger-Paraphrase gemeint: »Or, la liberté n'a pas d'essence. Elle n'est soumise à aucune nécessité logique; c'est d'elle qu'il faudrait dire ce que Heidegger dit du *Dasein* en général: ›En elle, l'existence précède et commande l'essence‹« (Edition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris 2006, 482, vgl. ebd., 488 und M. Heidegger: *Sein und Zeit*, GA 2, 56). Im »Brief über den ›Humanismus‹« [1947] wehrt Heidegger Sartres Deutung als Missverständnis ab (GA 9, 328–329).
- 335 Die anonymisierte Gegenüberstellung »der eine«, »der andere« kontrastiert in den folgenden Absätzen Sartre und Jaspers – aus Jaspers' Sicht. Ausführliche Materialien zur Gegenperspektive bietet A. Betschart: »Karl Jaspers aus der Sicht Jean-Paul Sartres« (www.sartre.ch/Jaspers_%20Sartres_Sicht.pdf).
- 336 KSA 13, 189.
- 337 Im Typoskript statt »Existenzphilosophie« ursprünglich: »Der Existentialismus«; die Korrektur entspricht einer Randbemerkung Ernst Mayers: »ohne ›Ismus! oder aber den Existentialismus nicht mit einem ›Entweder‹ – ›Oder‹ verbinden«.
- 338 *Die geistige Situation der Zeit*, 138: »Die Existenzphilosophie ist *die Philosophie des Menschseins, welche wieder über den Menschen hinauskommt*.«

A Note on Existenzphilosophie and Existentialism

- 339 F. Nietzsche: *The Will to Power*. Translated by W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, edited by W. Kaufmann, New York 1968, 3: »I describe what is coming, what can no longer come differently: the advent of nihilism.«
- 340 The mood of [...] without transcendence. 1 Vgl. oben S. 177–178.
- 341 It seems to me [...] his followers. 1 Vgl. oben S. 175.
- 342 Vgl. Stellenkommentar Nr. 325.
- 343 Vgl. Stellenkommentar Nr. 326.
- 344 A few years ago [...] realities of existence. 1 Vgl. oben S. 174.
- 345 Anlage zu einem Brief Jaspers' an Whit Burnett vom 3. August 1956 (DLA, A: Jaspers): »Sehr geehrter Herr Burnett! Beifolgend schicke ich Ihnen zurück: 1. Unsere Abmachungen über die Veröffentlichung und das Honorar; 2. die Übersetzung mit einigen kleinen Vorschlägen zur Veränderung. Ferner schicke ich Ihnen eine kleine Notiz über den Existenzialismus

Stellenkommentar

[sic] zu Ihrer Verfügung.« In der von Burnett herausgegeben Anthologie *This is my Philosophy* erschien 1957 die englische Fassung von »Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart« [1954]: »The Task of Philosophy in Our Day«, mit der genannten Notiz als Zusatz – im Wesentlichen eine Montage kleinerer Textstücke aus »Der sogenannte Existentialismus« und »Was ist Existentialismus?«.

Abbildungen

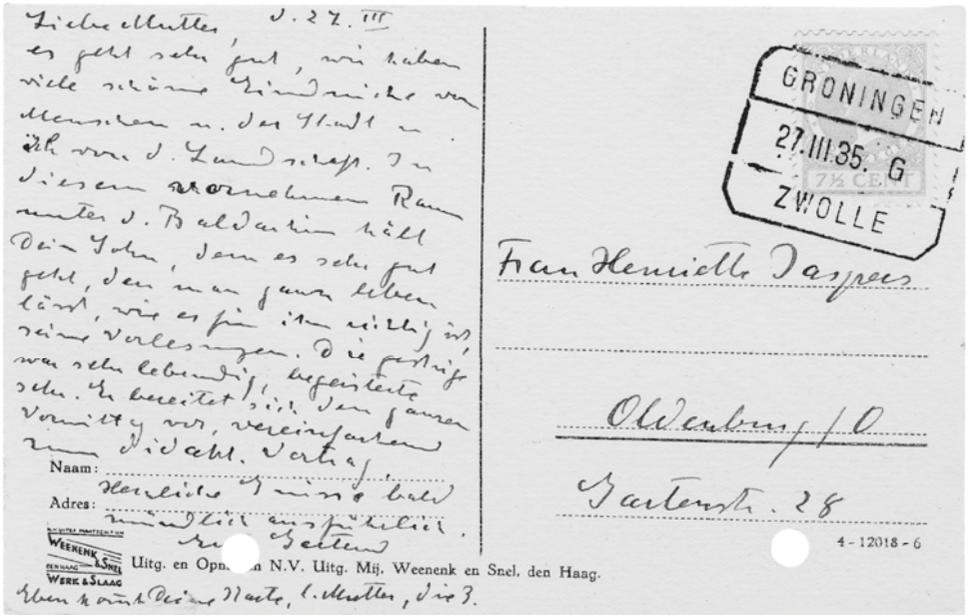


Abbildung 1: Aula der Universität Groningen; Postkarte von Gertrud Jaspers an Henriette Jaspers, 27. März 1935 (»In diesem vornehmen Raum unter d. Baldachin hält Dein Sohn [...] seine Vorlesungen. Die gestrige war sehr lebendig, begeisterte sehr. Er bereitet sich den ganzen Vormittag vor, vereinfachend zum didakt. Vortrag.«); DLA, A: Jaspers (FA); © Karl Jaspers-Stiftung, Basel.

weder sowohl individualistisch wie universalistisch missbraucht werden.

Schliesslich wird der allgemeine Einwand des Subjektivismus in der Form ausgesprochen: diese Philosophie kenne selbst die Symbole der Transcendenz nur als vom Subjekt geschaffenen Gebilde, lasse daher ~~das Sein der Transcendenz nur als vom Subjekt geschaffenen Gebilde, lasse daher~~ das Sein der Gottheit faktisch fallen, wie sie alle Objektivität fallen lasse.

Keinesfalls geschieht das in echter Philosophie. Philosophie kennt im Grunde alle Phänomene als ihr relevant nur sofern sie Chiffren der ihren vorhergehenden Wirklichkeit der Transcendenz sein können. Sie ergreift in ^{ihren} ~~leidenschaftlichen~~ Suchen die Chiffren als mögliche vestigia dei, nicht Gott selbst in seiner Verborgenheit, ~~offenbar~~ Aber die Chiffren bedeuten ihr etwas, sofern sie die Verborgenheit, die sie nicht enthalten können, doch als das letzte, eigentliche Sein anzeigen.

Gegen Einwände kann Philosophie sich logisch nur in den seltenen Fällen wehren, wo der Inhalt des Gesagten einer zwingend allgemeingültigen Feststellung ohne mitgebrachte Substanz fähig ist. Sonst kann Philosophie immer nur positiv verfahren: sie spricht und gibt sich kund in der Entfaltung. Wahre Philosophie ist ursprünglich unpolemisch. Sie glaubt dem, woraus sie kommt, und worauf sie geht, wartet auf die Quelle in jedem Menschen. Sie kennt keinen Schutz und vertraut nur der Offenbarkeit und Stille der Wahrheit, die sich in ihr ausspricht.

~~Wir wollen am Ende, statt die Einwände zu bekämpfen, noch einmal einen positiven Grundzug des Philosophierens herausheben: die gedanklichen Schritte zum Ideal des Menschseins und über es hinaus zur Transcendenz:~~

~~Wir möchten das Ideal des Menschen sehen. Ist doch der beherrschende Antrieb in Philosophieren, aus dem Sein unserer Möglichkeit unter der unerbittlichen Aufsicht des Denkens eigentlich wirklich zu werden. Es ist als ob wir uns wiedererkennen möchten in einem Gedachten, darin zu uns kommen könnten und eine erste Gewissheit fänden in der Klarheit der Idee.~~

Abbildung 2: Ursprünglicher Schluss von *Vernunft und Existenz* (vgl. S. 98) mit dem Beginn des gestrichenen Abschnitts über »Das Ideal des Menschen«, DLA, A: Jaspers; © Karl Jaspers-Stiftung, Basel.

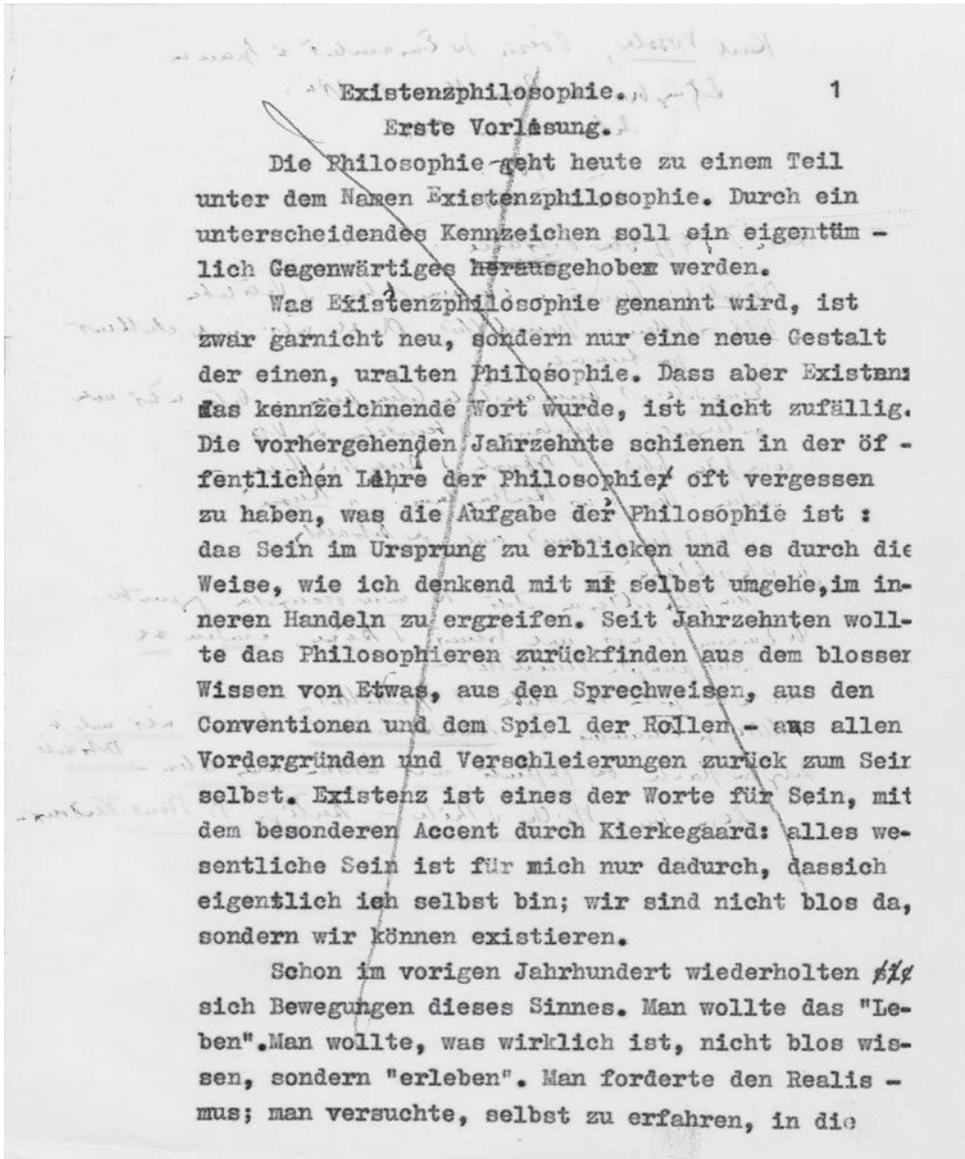


Abbildung 3: Typoskript *Existenzphilosophie*, zur Endfassung vgl. S. 103; rückseitig Exzerpte zu Petrarca aus: K. Vossler: *Poesie der Einsamkeit in Spanien*. Erster Teil. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1935, Heft 7, München 1935; DLA, A: Jaspers; © Karl Jaspers-Stiftung, Basel.

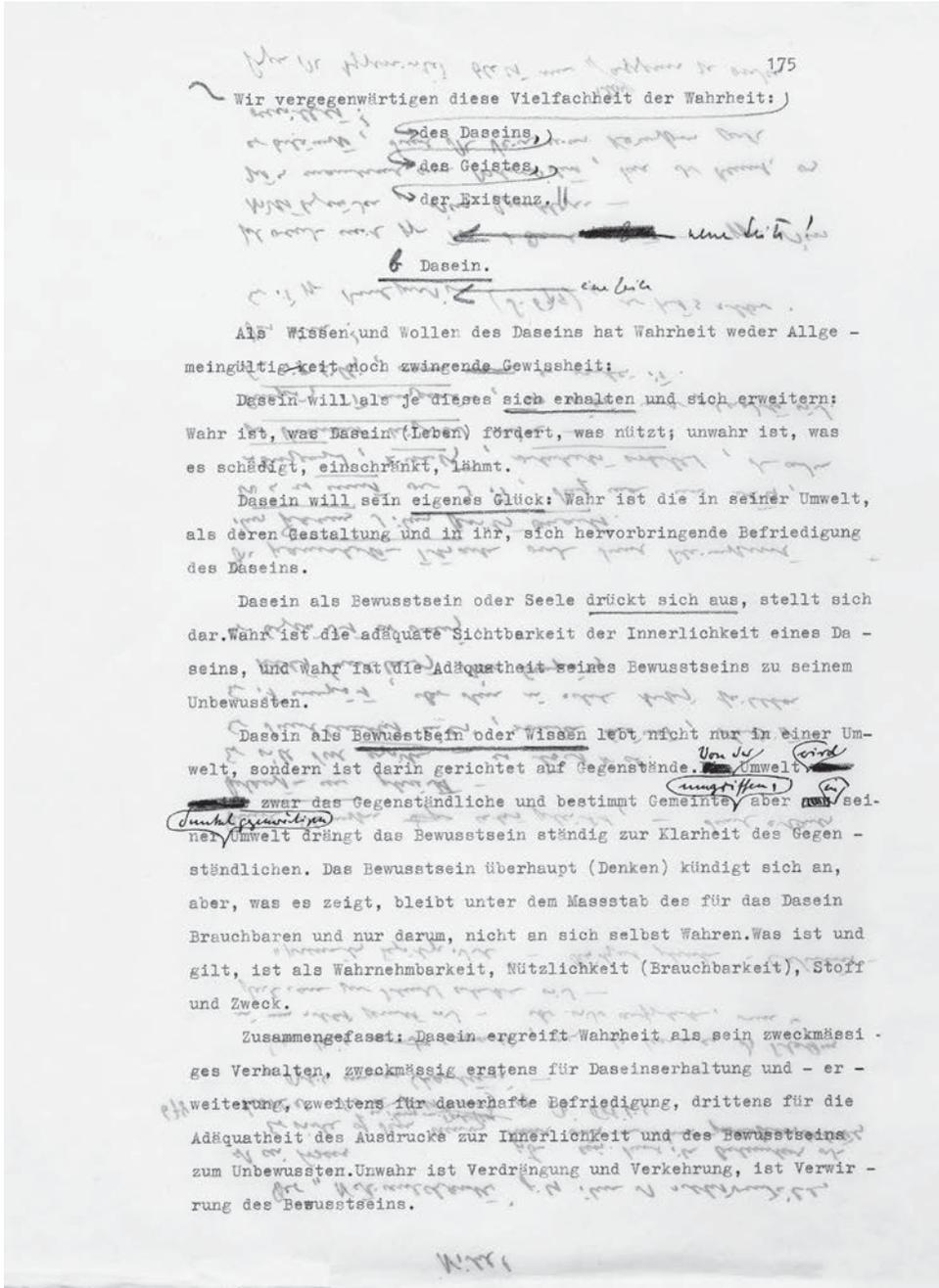


Abbildung 4: Überarbeitete Seite aus *Existenzphilosophie* (vgl. S. 121), aufgenommen in *Von der Wahrheit*, 608; DLA, A: Jaspers; © Karl Jaspers-Stiftung, Basel.

II

Sichtbarkeit den Ernst seines Glaubens. Daher hört die Discussion über seine "Maske" nicht auf. Stützen wir uns auf die mitgeteilte Philosophie allein, so glaube ich in dem Sinne meiner Darlegungen Ihrer Umkehrung meines Satzes widersprechen zu dürfen. -

Sie hatten vor einigen Wochen die Güte, mir Ihre Thesen über "Subjektivität und Transcendenz" zu schicken. Es wird mir schwer, thesenartig zu antworten. Ich beschränke mich auf das, was Sie in bezug auf meine Philosophie sagen:

1) Meine Erhellung der Grenzsituationen setze, so schreiben Sie, mit dem Begriff der Grenze auch die Idee einer Ganzheit als des Guten und Wahren voraus; diese Ganzheit jedoch könne in meiner Denkungsart eigentlich nicht von mir anerkannt werden. Nun behaupte ich nirgends ein Wissen von allem Sein, sondern nur ein Wissen von den "Weisen des Umgreifenden", in denen Wissbarkeit je auf ursprünglich andere Weise mir offenbar wird. Jede Weise des Umgreifenden - zuerst Dasein, Besetztsein überhaupt, Geist; dann Existenz - stößt auf die Grenze, die zu ihm gehört, und gerät damit in die Situation, wo die Grenze durchbrochen werden kann in einen anderen Raum, bis erst in der Transcendenz Ruhe möglich wird; diese Ruhe ^{aber} kann in keiner Gewusstheit zum Besitz werden. Den mein Philosophieren durchziehenden Grundgedanken habe ich noch einmal in Frankfurter Vorlesungen zusammengefasst, die ich mir gestatte Ihnen in kommender Woche zuzusenden. Falls Sie Lust haben, mache ich aufmerksam auf S. 13 -25, insbesondere aber auf S.29 ff. und weiter. Grenze ist also stets nur in bezug auf eine Weise des Seinsbewusstseins; nicht aber ist Grenze absolut. Ganzheit ist ihrerseits von verschiedenem Sinn: als Vollendung, Einstimmung, Abschluss einer grenzenlos in sich bezogenen Harmonie; aber auch Ganzheit ist jeweils nur in bezug auf eine Weise des Umgreifenden. In der Transcendenz hört sie auf, ebenso wie ihr Gegenteil, da hier alles Sagbare nur inadäquates Gleichnis ist.

2) Dass ich im Gegensatz zu Kierkegaard in dieser, unserer Welt bleiben wolle, dieser Satz könnte missverständlich sein. Ich leugne

Abbildung 5: Karl Jaspers an Jean Wahl, 30. Januar 1938. Übersetzungsvorlage, vgl. S. 164; DLA, A: Jaspers; © Karl Jaspers-Stiftung, Basel.

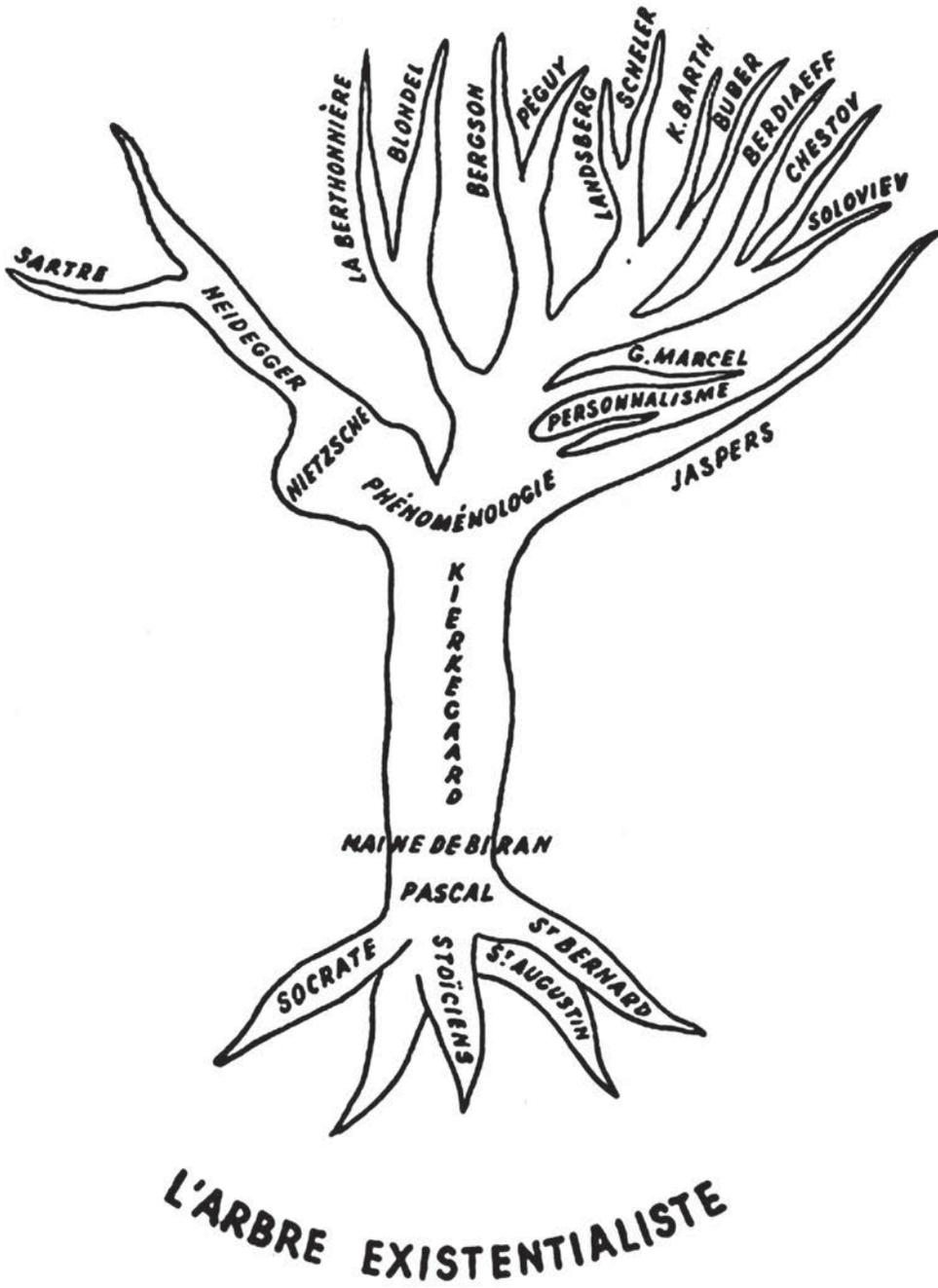


Abbildung 6: Emmanuel Mounier: *L'arbre existentialiste*, mit den gegenstrebigen Ästen Jaspers und Heidegger, von dem Sartre abzweigt; © Esprit, Paris.

NAMENREGISTER

- Anselm von Canterbury 96, 108
Aristoteles 6, 30, 52, 80, 168, 170
Augustinus 16
- Balzac, Honoré de 174, 175
Baumgarten, Eduard 50
Bayle, Pierre 7
Beutler, Ernst 159
Brandes, Georg 9
- Camus, Albert 176
Cusanus 84, 108
- Dante Alighieri 17, 156
Demokrit 6
Descartes, René 7, 10, 11, 92, 168, 170
Dostojewski, Fjodor Michailowitsch 174, 175
Dufrenne, Mikel 168–169, 170–171
- Epimenides 73
Euathlus 73
- Fichte, Johann Gottlieb 7, 14, 85–86
Franklin, Benjamin 50
- Goethe, Johann Wolfgang 156
Grotius, Hugo 7
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 7, 8, 10, 11, 62, 83, 85, 87, 90, 92, 108, 125
Heidegger, Martin 158, 163, 166–167, 172, 176
Heinemann, Fritz 158
Heraklit 8
Hobbes, Thomas 7
Hölderlin, Friedrich 46
Homer 156
Husserl, Edmund 176
- Jeremias 174, 178
Jünger, Ernst 173
- Kant, Immanuel 7, 31, 50, 72, 80, 84, 85, 87, 88, 95, 108, 112, 114, 135, 162, 165, 168, 170
Kierkegaard, Søren 3, 5, 8–28, 29, 37, 38, 82–85, 88, 88, 89, 90–91, 96, 103, 158, 161, 163, 164–165, 166, 167, 172–174, 176, 177, 179, 180, 181, 182
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 7, 135
Lessing, Gotthold Ephraim 136
Lichtenberg, Georg Christoph 12
Liebig, Justus von 105
Locke, John 7
- Marcel, Gabriel 173, 176
Mounier, Emmanuel 176
- Nietzsche, Friedrich 3, 5, 8–28, 29, 34, 38, 82–85, 88, 88, 89, 90–91, 96, 163, 166, 172–173, 174, 175–177, 179, 180, 181, 182
- Parmenides 6, 8, 11, 84, 96
Pascal, Blaise 7, 174, 176, 180, 182
Platon 6, 16, 108, 162, 165, 168, 170
Plotin 108
Protagoras 73
- Ricœur, Paul 168–169, 170–171
Rimbaud, Arthur 163, 166
- Sartre, Jean-Paul 158, 172, 174, 175–177, 179–180, 181–182
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 7, 30, 85–86, 108, 118, 135, 140–141
Shakespeare, William 156

Sokrates 6, 127

Sophokles 156

Spinoza, Baruch de 7, 17, 84, 92, 159

van Gogh, Vincent 163, 166

Vico, Giambattista 7

Weber, Max 56, 88, 106



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 Druckermarken 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
www.schwabeverlag.ch

ISBN 978-3-7965-3430-0

