KARL JASPERS GESAMTAUSGABE

II. NACHLASS

BAND 1

Grundsätze des Philosophierens

Schwabe

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 II / 1

Schwabe Verlag

Grundsätze des Philosophierens

Einführung in philosophisches Leben[a]

1942[b]

[a] philosophisches Leben *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* philosophische Lebenshaltung

[b] *in der Abschrift Schott* 1942/1943

Vorwort

Philosophieren gelingt nicht in bequemem Lesen. Wir sind zwar gewohnt, Tatsachenberichte, Gedanken, Erzählungen als etwas der Form nach längst Bekanntes in geläufiger Sprache schnell aufzufassen. Philosophische Schriften dagegen muss man mindestens zweimal lesen, Abschnitt für Abschnitt.

Es ist für das Verstehen aber unzweckmässig, am Satz zu hängen und nicht weiter zu gehen, bevor man diesen Satz restlos verstanden zu haben glaubt. Vielmehr muss unter Übergehen zunächst schwer überwindlicher Hindernisse ein Abschnitt im Ganzen und dann sogleich noch einmal gelesen werden. Der Gedankengang erleuchtet sich nicht nur Schritt für Schritt nach vorn, sondern auch rückwärts; denn der philosophische Gedanke erscheint häufiger in Kreisgestalten als in geradlinigem Fortschreiten. Was anfänglich fremd anmutet, wird mit einem Mal natürlich, wenn der Gedanke aus seiner Mitte her gegenwärtig geworden ist. Was fast unverständlich schien, wird dann einfach und klar. Die philosophische Einsicht pflegt plötzlich zu geschehen, nach unverdrossener Mühe ausgelöst durch eine glückliche Formulierung.

Die Inhaltsübersicht ist eine Orientierung, die bei der Lektüre ständig begleiten möchte. Sie darf den Leser anregen, vorwegnehmend aus späteren Teilen zu lesen. Die Bindung der Lektüre an die Reihe der Abschnitte erschwert das Verstehen für den, der frei zu ergreifen vermag, was ihm in seiner geistigen Situation für das Gesamtverständnis gerade wesentlich erscheint, oder was ihn unmittelbar anspricht. Eine philosophische Schrift ist nicht wie eine Erzählung, die man von Anfang bis zu Ende durchliest, sondern wie ein Garten, in dem man, um ihn aufzufassen, auf mannigfache Weise hin und her geht, bis man schliesslich von ihm Besitz genommen hat.

Der Gedankenvollzug des Philosophierens ist ein Üben nicht nur des Denkens, sondern der inneren Haltung. Mit der Einsicht in das Gesagte erwächst ein Seinsbewusstsein. Im Lesen erwächst eine Stimmung und mit ihr eine Denkungsart. Daher ist Bedingung des Verstehens die kontemplative Vertiefung. Es ist notwendig, bei einem Gedankenganzen zu verweilen. Die Wahrheit ist zu prüfen am Kriterium des eigenen Schonwissens, das im Aufnehmen der Gedanken sich nur klar wird.

Diese Schrift möchte eine Ermunterung zum philosophischen Leben, ein moderner Protreptikos sein. Ihr Endziel ist praktisch. Sie fordert den Ernst des aus sich selbst entgegenkommenden Lesers. Sie wünscht mitzuhelfen, Wesentlichkeit im einzelnen Menschen zu erwecken. Sie will ermutigen durch Vergewisserung des Umgreifenden,

durch Wahrheit, durch Blick auf die Ursprünge, durch Beispiele dessen, was Menschen gedacht haben und vermochten.

Inhaltsübersicht

Einleitung

a. Das Allgemeinmenschliche des Philosophierens und der Einzelne 19
b. Bekenntniswahrheit und philosophische Wahrheit 20
c. Einwände gegen den Versuch, die Grundsätze des Philosophierens zu entwickeln 21
d. Übersicht 22

I. Teil Philosophische Glaubensgehalte

Einleitung[a] 25
1. Gott ist 26
a. Historische Beispiele des Gottesglaubens 26
b. Die Wirklichkeit im Grundsatz: Gott ist 27
c. Gottesbeweise: dass Gott sei 28
d. Erdenken Gottes: was Gott sei 28
e. Glaube und Aussage des Glaubens 30
f. Statt Gotteserkenntnis Forderungen an unser Verhalten zu Gott 31
g. Die Ursprünglichkeit des Gottesglaubens verwehrt jedes Mittlertum 33
2. Es gibt die unbedingte Forderung im Dasein 34
a. Historische Beispiele des Sterbenkönnens 35
b. Der Sinn der Unbedingtheit 37
c. Glaube an das Unbedingte 38
d. Gut und böse 38
e. Das Unbedingte in der Zeit 47
f. Unbedingte Forderung und Gesetz 47
g. Die Verkehrung dessen, woraus ich will, in ein Gewolltes 51
h. Selbstmacht und Transcendenz 52

[a] *nach* Einleitung *im Ms. gestr.* || a. Glaube und Aufklärung || b. Wahre und falsche Aufklärung || c. Unumgänglichkeit des Glaubens || d. Grundcharaktere der philosophischen Glaubensgehalte ||

3. Der Mensch ist endlich und unvollendbar 54
a. Historische Beispiele für die Weisen, wie der Mensch sich gesehen hat 55
b. Die Endlichkeit des Menschen 57
c. Die Mythen von Paradies und Erbsünde 58
d. Der Weg des Menschen geht aus von dem Glauben an seine Möglichkeit 59
4. Der Mensch kann in Führung durch Gott leben 60
a. Historische Beispiele 60
b. Offenbarung 61
c. Vieldeutigkeit und Gewissheit 63
d. Allgemeingiltigkeit und Geschichtlichkeit 64
e. Eigenmächtigkeit und Gehorsam 67
f. Gottes Stimme in der Freiheit der Selbstüberzeugung 69
g. Bezug auf Transcendenz als Begegnung mit Gott 70
5. Die Realität in der Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz 72
a. Historische Beispiele des Transcendierens der Welt 72
b. Seinsharmonie und Zerrissenheit 73
c. Sein in der Zeit 74
d. Allgemeine Glaubensgrundsätze und ihre geschichtliche Erfüllung 74
e. Hingabe an Gott und Selbstbehauptung 75
f. Mythus transcendenter Geschichte 75
Rückblick 76
a. Über die fünf Grundsätze 76
b. Glaube und Aufklärung 78
aa. Forderungen der Aufklärung 79
bb. Wahre und falsche Aufklärung 79
cc. Unumgänglichkeit des Glaubens 81

II. Teil Voraussetzungen des philosophischen Glaubens, die sich im transcendierenden Denken ausweisen

Einleitung: 83
Philosophieren als Grundcharakter des Menschen und als methodisches Denken 83
Erhellende Abstraktion, Speculation, System, transcendierendes Denken 84

1. Was weiss ich? (Erscheinungshaftigkeit des Daseins) 85
a. Unmittelbarkeit und Realität 85
b. Realität in der Praxis, im Weltbild und in der Wissenschaft 86
c. Auslegung 87
d. Subjekt-Objekt-Spaltung 88
e. Erscheinungshaftigkeit des Daseins 89
2. Was ist eigentlich? (das Umgreifende) 89
a. Allgemeine Übersicht 89
b. Der Begriff des Umgreifenden 91
c. Erhellen, nicht Erkennen des Umgreifenden 92
d. Die Weisen des Umgreifenden 93
3. Was ist Wahrheit? (die Vielfachheit des Wahren und das Eine) 95
a. Vielfachheit des Wahrheitssinns nach den Weisen des Umgreifenden 95
b. Vernunft 97
c. Das Wahre und das Gute 98
d. Das Wahre und das Falsche 99
e. Geschichtliche Unbedingtheit und allgemeingiltige Relativität[a] 100
f. Die Vielheit des Wahren und das Eine 102
4. Wie weiss ich? (Kategorien und Methoden des Denkens) 103
a. Grenze des Denkenkönnens 104
b. Gegenständlich erkennendes und speculativ transcendierendes Denken 105
c. Die drei Weisen des Transcendierens 106
d. Die Verkehrung transcendierenden Denkens zu gegenständlichem Erkennen 106
e. Denkmöglichkeiten und vollzogenes Denken 107
f. Dialektisches Denken 108
g. Das System 109
Abschluss 110

III. Teil Wie der Mensch[b] in der Welt sich[c] zurechtfinden kann
1. Die Grunderfahrung des Sichfindens in der Welt 114
2. Die Vieldeutigkeit der Situation 114

a *nach* Relativität *im Ms. gestr.* || f. Unumgängliche Versinnlichung des Spirituellen ||
b *nach* Mensch *im Ms. gestr.* sich
c sich *im Ms. Einf.*

3. Das Handeln 115
a. Äusseres Handeln 116
b. Inneres Handeln 116
c. Der verschiedene Sinn des Handelns 117
4. Die ursprüngliche Ergriffenheit des Menschen[a] 119
5. Die Entfaltung des umgreifenden Bewusstseins 120
a. Leben mit Bildern 120
b. Das Grundwissen 122
c. Das Seinsbewusstsein im Ganzen 123
6. Die Unverlässlichkeit allen Weltseins 124
7. Die Weltüberwindung 126
a. Weltüberwindung als Hinausdrängen aus der Welt 126
b. Weltüberwindung in der Weltverwirklichung 129
aa. Zeit und quer zur Zeit 129
bb. Geschichtlichkeit 130
cc. Weltüberwindung im Allverstehen 131

IV. Teil Wie der Mensch durch Wissenschaft sich orientiert
1. Wissenschaft 134
a. Wissenschaft überhaupt 134
b. Moderne Wissenschaft 136
aa. Unterschied von griechischer und moderner Wissenschaft 136
bb. Antriebe im Ursprung moderner Wissenschaft 137
cc. Die Bewegung zur nova scientia: Auf neue Weise methodisch; universale Wissenschaftlichkeit; Abgrenzung des Begriffs von Wissenschaft; Idee der Systematik der Wissenschaften 140
dd. In der Atmosphäre moderner Wissenschaft erwachsende Lebensstimmungen 145
c. Wissenschaft und Philosophie 150
aa. Engerer und weiterer Begriff von Wissenschaft 151
bb. Grenzen der Wissenschaft 152
cc. Nutzen und Selbstzweck der Wissenschaft 153
dd. Wissenschaft bedarf der Führung 154
ee. Wissenschaft als Bedingung aller Wahrhaftigkeit 156
ff. Wissenschaft und Philosophie 157

[a] 4. Die ursprüngliche Ergriffenheit des Menschen *im Ms. Einf.*

2. Objektivierung 159
a. Das Umgreifende und die Objektivierung 160
b. Beispiele des Objektivierungssinns in Physik, Biologie und Geisteswissenschaften 162
aa. Die Physik 162
bb. Die Biologie 165
cc. Die Geisteswissenschaften 172
c. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis 175
aa. Bewusstsein überhaupt 175
bb. Das Bewusstsein überhaupt in den anderen Weisen der Subjektivität 175
cc. Die Gliederung des Umgreifenden als Gliederung des Seienden 176
dd. Materie und Transcendenz 177
ee. Die Frage nach der Affektion des Subjekts durch das Objekt:
1. Erkennen ist entweder Erkennen des anderen oder dessen[,] was ich selber bin 180
2. Erkennen des anderen 180
3. Erkennen des anderen als Materie 181
4. Erkennen dessen, was ich selber bin 182
ff.[a] Das Subjekt-Objekt-Verhältnis auf verschiedenen Standpunkten der Erörterung 183
1. Das Objekt als Weltbild 184
2. Das Subjekt als Meditationsstufe 185
3. Erkennen als Vermittlung von Subjekt und Objekt in der Spaltung beider 187
4. Die Aufgabe eines Entwurfs der Subjektivitäten mit den zu ihnen gehörenden Objektivitäten 187

V. Teil Natur[b]
1. Grundriss der Auffassungen der Natur 191
a. Grundeinstellungen zur Natur 191
aa. Das aktive Verhalten zur Natur 191
bb. Das theoretische Verhalten zur Natur 192
b. Grundtatsachen der Natur 194

a *nach* ff. *im Ms. gestr.* Kants Analyse der Subjekt-Objekt-Spaltung ||
b V. Teil Natur *im Ms. Vdg. für* 3. Natur

aa. Der Sinn der Tatsächlichkeit 194
bb. Das Allgemeine des Naturseins 195
cc. Das historisch Gegebene des Naturseins 197
dd. Die radikalen Unlösbarkeiten 197
2. Erörterung der Principien der Naturrealität 203
a. Die Realität der Natur 204
b. Die Einheit der Natur 205
aa. Die Einheit der Natur durch mathematische Ordnung 206
bb. Einheit der Natur auf Grund der Atomphysik 207
cc. Einheit des Lebens im endlich-totalen Geschehen 210
dd. Das eine Ganze des Kosmos 212
ee. Die Zerrissenheit des Weltseins und der Sinn des Suchens der Einheit 214
c. Die Stufen der Natur 215
3. Zusammenfassung: Was die Natur für uns ist 218
a. Die Bodenlosigkeit der Welt und die Freiheit des Menschen 219
b. Philosophie als das erhellende Nichtwissen 221

VI. Teil[a] Geschichte und gegenwärtige Situation

Einleitung 223
Erster Abschnitt: Die Elemente des Geschichtsbildes 228
a. Grundformen des geschichtlichen Zusamenhangs 228
1. Das Grundgeschehen in der Naturgegebenheit 229
2. Das Geschehen als geistige Verwandlung 230
3. Das Bildwerden der Geschichte 231
4. Wirkung von Idealen und Willenszielen inbezug auf das Ganze 233
5. Von-vorn-anfangen des Einzelnen in der Kontinuität der Überlieferung 235
6. Die Gegenwärtigkeit jedes Geschichtsbildes 236
b. Gesamtaspekt vom Gang der Geschichte 237
1. Vorgeschichte 238
2. Geschichte 239
3. Zukunft 243
c. Der Einschnitt der modernen Technik 245
1. Wesen der Technik 245

[a] VI. Teil *im Ms. Vdg. für* 4.

aa. Bestimmung der Technik 245
bb. Der grosse historische Schritt innerhalb der Technik 246
cc. Grenzen der Technik 248
2. Wertschätzung der Technik 250
aa. Entfernung von der Natur und neue Nähe zur Natur 250
bb. Die Verkennung der Grenzen der Technik 251
cc. Wahrnehmung der Dämonie der Technik 251
dd. Überwindung der Technik durch Einordnung in menschliche Zwecke 253
d. Die gegenwärtige Situation 256
1. Charakteristik der gegenwärtigen Lage 256
2. Die Frage ist, was bleibt 258
3. Die Grundfrage für den Einzelnen ist, wo er stehe und stehen wolle[a] 258
Zweiter Abschnitt: Das Verhältnis des Einzelnen zur Geschichte 259
a. Polarität des Einzelnen und des Ganzen 260
1. Die überwältigende Macht des Ganzen über die Ohnmacht des Einzelnen – und die Macht des Einzelnen aus seiner eigenen Aktivität 260
2. Der höchste Wert im Ganzen – und der höchste Wert im Einzelnen 261
3. Das Ganze ist nur im gewussten Bilde, das der Einzelne hat – und das Geschehen des Ganzen ist an sich 264
b. Verhältnis des Einzelnen zur Realität 265
1. Realität als Situation, Gesamtzustand, Geschichte 265
aa. Realität als Situation 265
bb. Realität als gegenwärtiger Gesamtzustand 266
cc. Realität als Totalbild der Geschichte 266
I. Das Weltbild der Gesetze und das Weltbild der Geschichte 267
II. Die Einheit eines abgeschlossenen Totalbildes und die Offenheit des Raumes 268
III. Das endlose Geschehen und das Umgreifende 269
2. Beurteilung der Realität 270
aa. Respekt vor der Realität und Überwindung der Realität 271

a *nach* wolle *im Ms. gestr.* || 4. Gegenwarts- und Zukunftserhellung als Erweckung zum Entscheiden || aa. Glaube an immanente Weltvollendung || bb. Radikaler Verzicht || cc. Konservative Erneuerungen || dd. Die Idee der Weltordnung in Freiheit und Frieden ||

bb. Die Unendlichkeit des Deutens und die Gerechtigkeit 272
3. Einsenkung in das Geschehen 273
aa. Sichverwandeln 274
bb. Selbstbehauptung 274
cc. Kämpfen[a] 275

VII. Teil Wollen der Zukunft im Ganzen

Einleitung 277
a. Einseitige Grundhaltungen heute 277
b. Philosophie, Wissenschaft, Politik 281
c. Übersicht 286
Erster Abschnitt: Die Auffassung der Realität der Gemeinschaft 287
a. Analyse der Realität der Gemeinschaft 287
aa. Realität überhaupt 287
bb. Realität der Gemeinschaft 288
cc. Die Objektivierungen 289
dd. Staat und Gesellschaft 291
ee. Grundcharaktere der Staatsrealität 293
b. Partikulare und totale Auffassung 295
aa. Totalbild des Geschehens 295
1. Entstehung der Totalbilder durch Vergleich 295
Totalbilder aus dem Vergleich mit dem organischen Leben 295
Totalbilder aus dem Vergleich mit der Freiheit 298
2. Kategoriale Typen der Totalbilder 299
bb. Analytische Forschung und bildhafter Glaube 301
1. Die analytische Forschung 302
2. Bilder als Glaubensinhalte 302
3. Kritische und autoritative Geschichte 304
4. Das Totale und das Universale 305
Zweiter Abschnitt:[b] Der Sinn des Planens 307
Einleitung 307

a *nach* Kämpfen *im Ms. gestr.* || Dritter Abschnitt: Erweckung durch Geschichte zu eigenem Tun || a. Einseitige Grundhaltungen heute || 1. Glaube an immanente Weltvollendung || 2. Radikaler Verzicht || 3. Konservative Erneuerungen ||

b Zweiter Abschnitt: *im Ms. Vdg. für* Erster Abschnitt:

a. Das Ziel der Weltordnung 309
aa. Die Weltordnung als Endziel in der Welt und das darüber hinaus liegende Endziel des Menschen 310
bb. Entwurf der Idee der Weltordnung 312
1. Staatsgedanke und Reichsgedanke 313
2. Das ethisch-politische Daseinsbewusstsein 314
3. Die abstrakte Idee der Weltordnung 316
4. Die technische Grossorganisation 321
5. Bewegung und Erstarrung im Weltreich 323
cc. Reinigung der Idee der Daseinsordnung 325
1. Weltstaat und Weltkirche 327
2. Einheit und Trennung von Staat und Mensch 331
b. Die Mittel zum Ziel 334
Einleitung 334
aa. Gewalt und Verständigung 336
1. Unumgänglichkeit der Gewalt 336
2. Charakteristik der Weltordnung durch Gewalt gegenüber der Weltordnung durch Verständigung 338
3. Die Idee der Weltordnung, welche die Gewalt unter die Bedingung der Verständigung stellt 339
bb. Einrichtungen 341
1. Was die Einrichtungen treffen 342
2. Das Gesetz der Gesetzlichkeit 344
3. Die Einrichtungen müssen von den Betroffenen verstanden werden können 345
4. Die Einrichtungen im Verhältnis zur Gleichheit und Ungleichheit der Menschen 347
5. Verselbständigung der Einrichtungen 351
c. Die Grenzen 353
aa. Die politische Idee betrifft Daseinsvoraussetzungen, nicht das Endziel 353
bb. Der Widerstand gegen die Idee (die realen Grenzen) 355
1. Naturrealitäten 355
2. Grundeigenschaften des Menschen 357
3. Die Einschränkung durch Situationen 364
4. Unaufhebbare Antinomien 365
cc. Scheitern und Wiederherstellung der Idee[a] 367

a *nach* Idee *im Ms. gestr.* || d. Die philosophische Haltung des politischen Menschen ||

Dritter Abschnitt: Der Sinn der Autorität 369
Einleitung 369
a. Auftreten der Autorität an der Grenze des Planens 370
b. Vorläufiger Begriff von Autorität 372
c. Der Raum der Autorität im Unbewussten 373
aa. Bewusstheit und Unbewusstheit im Gang der menschlichen Gemeinschaft 374
bb. Der Charakter der Unbewusstheit in der Autorität 375
d. Erscheinung der Autorität als Geschichtlichkeit 377
e. Grund der Autorität im Gehorsam 379
f. Anspruch der Autorität in realen Mächten 381
aa. Gewalt 381
bb. Gesetz 383
cc. Führende Menschen 384
g. Autorität und Transcendenz 386
aa. Rechtfertigung der Autorität aus Transcendenz und Autorität ohne Transcendenz 386
bb. Leibhaftigwerden der Autorität 387
cc. Forderung der Sauberkeit der Autorität 388
dd. Autorität wird metaphysisch verstanden 388
ee. Autorität ist geschichtlich und daher nicht allgemeingiltig 389
h. Verwandlung der Autorität in der Daseinsordnung 390
aa. Verwandlung in der Erscheinung der Autorität 390
bb. Verwandlung der Autorität zu einem Moment der Daseinsordnung 391
i. Die Stimmung geltender Autorität 392
Vierter Abschnitt: Die philosophische Haltung des politischen Menschen 393
a. Wissenwollen, Scheu, Geduld 394
b. Einfachheit 395
c. Die Grundentscheidungen 397
d. Spannung zwischen Freiheit und Autorität 398
e. Kein Ruhezustand in der Welt 399
f. Die Gewalt 399
g. Der Dienst 403
h. Politik ist nicht das Höchste 405

VIII. Teil Abwehr gegen Unphilosophie[a]
Diskussion und Polemik 407
a. Allgemeines über Gespräch und Kommunication 407
b. Diskussion und Polemik im Philosophieren 409
1. Glaubenspropaganda 409
2. Regeln für Diskussion 410
3. Scheinwissenschaft 411
4. Verengung durch Polemik[b] 412
5. Öffentlichkeit 412
c. Übersicht[c] 413
1. Gegen Grundanschauungen des Unglaubens 414
a. Charakteristik und Kritik von drei Beispielen: Dämonologie, Menschenvergötterung, Nihilismus 414
aa. Dämonologie 415
bb. Menschenvergötterung 421
cc. Nihilismus 425
b. Wahrheit in jeder der drei Gestalten 426
c. Die Einheit des Wahren 428
2. Gegen logisch-sachliche Verkehrungen und psychologische Umsetzungen 429
a. Logisch-sachliche Verkehrungen 429
aa. Die Verabsolutierungen 429
bb. Ontologie 430
cc. Die leere[d] Reflexion 431
dd. Die einseitigen Bekenntnisthesen 431
ee. Das credo quia absurdum 431
b. Psychologische Umsetzungen 431
aa. Wahrheitsfanatismus, der unwahr wird 431
bb. Preisgabe des dialektischen Kreisens als des Grundes von Leben und Können 432
cc. Das Umgreifende wird verwechselt mit partikularer Daseinsbindung 433

a VIII. Teil Abwehr gegen Unphilosophie *im Ms. Vdg. für* V. Teil Rechtfertigung und Abwehr
b 4. Verengung durch Polemik *im Ms. Einf.*
c *nach* Übersicht *im Ms. gestr.* || Erster Abschnitt: Philosophie und Unphilosophie ||
d leere *im Ms. Vdg. für* bodenlose

IX. Teil[a] Philosophie und Religion

1. Religion überhaupt 437
   a. Charakteristik der Religion überhaupt 437
   b. Die Frage nach der Herkunft der Philosophie aus der Religion 438
      aa. Gottesgedanke 438
      bb. Opfer 440
      cc. Gebet 441
      dd. Offenbarung 442
   c. Mythus und Wissen 444
      aa. Unabdingbarkeit der wissenschaftlichen Forderung 446
      bb. Die Verwandlung des Mythus mit Wissenschaft und Philosophie 446
      cc. Mythisches Denken und Aberglaube 447
      dd. Die gewaltsame Bewahrung von Mythen, das Absurde 447
      ee. Ausweichende und verkehrende Interpretationen 448
      ff. Mythisches Denken ist nicht zu verwerfen, sondern in rechter Deutung anzueignen 449
   d. Wunder[b] 450
   e. Die Ansprüche der Masse und des Einzelnen 453
      aa. Historische Beobachtung der Ansprüche der Masse 454
      bb. Reifstes Ergebnis: die Kirche 455
      cc. Frage nach der ursprünglichen Wahrheit in den Ansprüchen der Masse 459
      dd. Die Ansprüche des Einzelnen 464
   f. Vorwürfe gegen Religion 466
   g. Forderungen der Religion 469
2. Der Christusglaube und das Christentum 471
   a. Unterschied von Christusglaube und Christentum 471
   b. Der Christusglaube 472
   c. Angriffe gegen den Christusglauben 473
   d. Das Christentum 475
   e. Angriffe gegen das Christentum 476
      aa. Lehre und Leben der Christen 476

a IX. Teil *im Ms. Vdg. für* Zweiter Abschnitt:
b d. Wunder *im Ms. Einf.*

bb. Das inhaltlich Unmögliche: Unhaltbarkeit der ethischen Grundlage, Enge des Gottesgedankens im Schema von Richtertum und Gnade, Unmöglichkeit der Theodicee auf christlicher Grundlage, Wunder, Absurdität in Dogmen ... 479
cc. Ausschliesslichkeit ... 488
dd. Über den Sinn der Angriffe ... 491
f. Vorwürfe seitens der Christusgläubigen gegen die Philosophen ... 492
3. Die biblische Religion im Ganzen ... 495
Einleitung ... 495
a. Bibellektüre[a] ... 498
aa. Technik des Lesens[b] ... 498
bb. Interpretation ... 499
cc. Ursprung und Abgleitung biblischer Wahrheit ... 503
b. Charakteristik der Bibel[c] ... 504
aa. Historische Herkunft der biblischen Religion ... 504
bb. Historische Gestaltung der biblischen Religion ... 509
cc. Das Widersprechende und die Polaritäten ... 510
dd. Eindruck der Bibel im Ganzen ... 512
c. Aufgabe der Verwandlung der biblischen Religion ... 513
aa. Der bleibende Grundcharakter der biblischen Religion Der eine Gott – Die Transcendenz des Schöpfergottes – Begegnung[d] des Menschen mit[e] Gott – Gottes Gebote – Bewusstsein der Geschichtlichkeit – Leiden – Offenheit für die Unlösbarkeiten ... 515
bb. Das Wiedergewinnen der sich gleich bleibenden Wahrheit Zurückholen aus specifischen Fixierungen – Zurückgewinnen der polaren Spannungen – Klärung und Steigerung[f] des ewig Wahren – Die theologische Aufgabe ... 518
d. Biblische Religion und Philosophie ... 521
aa. Philosophie setzt sich ein für biblische Religion ... 521
bb. Philosophie überschreitet die biblische Religion ... 522
cc. Autorität für die Philosophie ... 523

a Bibellektüre *im Ms. Vdg. für* Charakteristik der Bibel
b Technik des Lesens *im Ms. Vdg. für* Bibellektüre
c b. Charakteristik der Bibel *im Ms. Einf.*
d Begegnung *im Ms. Vdg. für* Beziehung
e mit *im Ms. Vdg. für* auf
f Klärung und Steigerung *im Ms. Vdg. für* Klärung, Steigerung und Aneignung

X.[a] Teil Geschichte der Philosophie

Einleitung: Das Studium der Philosophie 525
1. Bedeutung der Philosophiegeschichte 526
2. Interpretation 528
a. Endziel: Teilnahme an der ewigen Gegenwart des Wahren 528
b. Sprache 529
c. Historische Welten 530
d. Blick in die Werkstatt des Denkens 531
e. Gegenwart der Sache selbst 532
f. Aneignende Umdeutung historischer Erscheinungen 532
3. Historische Gesamtaspekte 533
a. Geographisch-chronologischer Rahmen 534
b. Historisch-sociologischer Hintergrund 534
c. Konstruktive Zusammenhänge aus je besonderen Gesichtspunkten 535
d. Idee der Einheit der Philosophiegeschichte 537
e. Anfang und Ursprung 538
f. Entwicklung 539
g. Rangordnung 540
4. Texte und Darstellungen[b] 541
a. Texte 541
b. Die grossen Werke 553
c. Darstellungen 555

a X. *im Ms. Vdg. für* VI.

b Texte und Darstellungen *im Ms. Vdg. für* Texte, Darstellungen und Wege des Studiums

Einleitung

Philosophieren ist Selbstvergewisserung im eigentlichen Sein. Die Wahrheit der Philosophie liegt in der Wirklichkeit des Menschen, der Gedanken vollzieht, in denen ihm das Sein aufgeht, derart[,] dass er zugleich sich selbst hell wird.

Philosophieren geht den Weg der Selbstbehauptung des Menschen durch Denken. Das Philosophieren kommt aus dem Ursprung des Menschen, wo Zeit und Welt ihre Geltung verlieren. Es bleibt ihm an allen Grenzen seines Daseins, im Äussersten, in der Einsamkeit, vor dem Tode.

Bestimmte Philosophie ist die gedankliche Erscheinung eines unendlich zu erhellenden, nie fixierten Glaubens. Gemeinschaft des Philosophierens kann entweder zugleich Nähe in diesem Glauben sein, oder sie ist gerade das gegenseitige Infragestellen des Glaubens an der Wurzel. Der Grundtatbestand des Sichtreffens ursprungverschiedenen Glaubens in der Welt des Gedankens ist unüberwindbar; die Einsicht in diesen Tatbestand ist ein Grundzug des Philosophierens. Hier liegt der ständige Ansporn philosophischer Reinigung und Erneuerung.

a. Das Allgemeinmenschliche des Philosophierens und der Einzelne. – Philosophie ist Sache jedes Einzelnen. Sie muss jeweils, in seinem Zeitalter, aus ihm ursprünglich erwachsen; aber die je einmalige Gestalt des Philosophierens wird sich nur im Zusammenhang mit der Überlieferung der gesamten denkenden Menschheit klar. Allgemeinmenschlich ist der Anspruch der philosophischen Werke Ostasiens, Indiens, des Abendlandes, dieses Niederschlags des von Menschen faktisch vollzogenen Philosophierens. Im Widerhall auf sie kann der je einmalige Mensch im Philosophieren sich selbst finden. Das Werk als objektives Denkgebilde, obgleich historisch bestimmten Völkern, Zeiten, Situationen zugeordnet und ein geschichtliches Gewand tragend, wendet sich von vornherein als universale Verstehbarkeit dem Sinne nach an jedermann. Im Gespräch durch die Jahrtausende teilt ein Mensch den anderen mit, als was er sich und die Welt und Gott erfahren hat. Es war vergeblich, wenn zunächst versucht wurde, die gewonnene Philosophie als Geheimnis zu hüten, um sie allein solchen Menschen und den Stufen ihrer Reife vorzubehalten, welche sie wirklich verstehen können. Die Philosophie musste im Werk sich der Weltöffentlichkeit überliefern, um, statt äusserlich geheim gehalten zu werden, ein offenbares Geheimnis zu bleiben und die immer einzelnen Menschen zu erreichen: denn im jedermann zugänglichen Werk versteht die Gedanken nur, wer ihnen aus eigenem Selbstsein entgegenkommt und blitzartig zu eigen gewinnt, was blossem Verstande immer verschlossen bleibt oder von ihm missverstanden wird.

b. Bekenntniswahrheit und philosophische Wahrheit. – Philosophie ist nicht Religion. Ein philosophisches Bekenntnis – im Sinne eines Kennzeichens des Zugehörens oder Nichtzugehörens zu einer geschichtlichen Glaubensgemeinschaft – gibt es nicht. Philosophie kann über alle Abgründe hinweg jeden mit jedem verbinden, zwar nicht immer in Gemeinschaft der Gesinnung, aber im Hören und Verstehen und im Gespräch des Fragens und Antwortens. Wir können daher zwar keinen Katechismus eines philosophischen Bekenntnisses, wohl aber Grundsätze des Philosophierens aufstellen.

Bekenntnis ist Glaube an den Inhalt von dogmatisch fixierten Sätzen, und Bekenntnis ist Einordnung: ich bekenne aus meinem Ursprung mit anderen das in Gemeinschaft Gewordene. Bekenntniswahrheit ist also der objektive Halt einer Gemeinschaft im Wahren für alle zu ihr Gehörenden. Solche Wahrheit ist Sache der Religion und der ihr zugehörenden Institutionen.

Wenn es aber in der Philosophie keinen solchen fixierten Halt in Satz, Werk, Gestalt gibt, so doch die am Leitfaden solcher Objektivitäten gewonnene Erinnerung, welche erweckt und zum Aufschwung bringt. Philosophische Aussagen sind nicht Bekenntnisse, sondern Entwürfe von Möglichkeiten, Schritte von Denkbewegungen, Versuche des Erklimmens des wahren Seinsbewusstseins. Das in solchen Aussagen dargebotene Allgemeine ist nur Leitfaden für den je vom Leser zu gewinnenden konkreten philosophischen Denkvollzug. Das je Einmalige aber ist kein Bekenntnisinhalt. Wahrheit der Philosophie, die dem Bekenntnis analog wäre, liegt allein in der Praxis: in der Unbedingtheit eines geschichtlichen Lebens des Einzelnen, in der Unbeirrbarkeit seines geschichtlich gegründeten Ethos, in der Unbeugsamkeit des Wesens eines Selbstseins.[1] Diese Wahrheit ist nicht Wissensinhalt, hat aber in Aussagen ihren Erinnerungsanhalt und ihre Erscheinung.

Allgemeine Bekenntnissätze sind historisch fixiert, dogmatisch unbeweglich, verschiedenartig in unübersehbarer historischer Mannigfaltigkeit. Sie sind, wo sie Gehalt bergen, tief durch Vieldeutigkeit (so einige der christlichen Dogmen). Philosophisches Bekennen dagegen ist als Praxis nicht zu verallgemeinern, ist ohne Anspruch auf Nachahmung, ist aber wie eine zu den anderen ausgestreckte Hand, die Kommunikation sucht. Ihre Gefahr, aber nicht ihr Wesen, ist die in stolzer Eigenmächtigkeit vollzogene Absonderung vom Allgemeinen.

Philosophie als solche wendet sich an den Einzelnen. Gemeinschaftliche Philosophie ist nicht Bekenntnis zu einem gemeinsamen Allgemeinen, sondern das Gespräch der Philosophierenden, die in der Zeit sich treffen zu unabschliessbarer Kommunikation liebenden Kampfes, ist das Gespräch der Philosophen miteinander durch die Jahrtausende.

Eigentliches Philosophieren ist daher verloren, wo Philosophie in Sektenbildungen, Gemeinschaftsstiftungen, »Schulen« auftritt; und es ist verloren in allen Gründungen einer beschränkten Tradition in Analogie zu Religionen, Orden, Staaten. Philosophie ist öffentlicher und allgemeiner Besitz – daseinsgebunden nur an Texte, an

die Möglichkeit des freien Sprechens und an eine gewisse Muße zur Besinnlichkeit –, ist zweckfrei in der Welt, ein überall allen, die es wollen, sich öffnender, stiller Raum des Hellwerdens im Wahren.

Wenn sich Grundsätze des Philosophierens aufstellen lassen, so sind diese Anhalt der Erinnerung an Urerfahrungen und ihre Erhellungsmöglichkeiten. Solche Sätze können Anlass sein zur Wiederholung des Seinsbewusstseins im Wahren, können aber nicht selber das fertige, als Lehre gegebene Wahre sein.

Wo ein Einzelner ein Philosophieren ausspricht – und nur in dieser Gestalt ist Philosophieren mitteilbar –, kann diese Philosophie nicht eine für alle giltige, nicht eine vollständige, nicht eine abgeschlossene Gestalt haben. Unsere Grundsätze sind daher zwar ernst, aber kein Bekenntnis, zwar getragen von dem Glauben an in ihnen getroffene Wahrheit, aber nicht Anspruch an bedingungslose Zustimmung, zwar bemüht um Einstimmung des Anderen mit solcher Wahrheit, aber zugleich Antrieb, auch den Fremden anzuregen und seine Infragestellung gegen uns zu steigern, alles in allem aber Ausdruck des Willens zum Klarwerden im Ganzen.

c. Einwände gegen den Versuch, die Grundsätze des Philosophierens zu entwikkeln. – Dieser Versuch, einer unter anderen, mit dem Philosophieren sich mitzuteilen, kann gerade wegen seiner Kürze und der dadurch bedingten lehrhaften Darstellungsart (die dem Philosophieren an sich so ungemäss ist), von vornherein Einwände laut werden lassen:

Es seien blosse Behauptungen: In der Tat ist diese Form unausweichlich. Aber sie ist auch in den systematisch begründenden Darlegungen am Ende das letzte Fundament. Behauptungen sind nicht nur rational mit Gründen und Gegengründen zu prüfen, sondern mit dem eigenen Wesen aufzufassen, anzueignen oder zu verwerfen. Knappheit der Behauptung kann gerade eine entschiedene und klare Reaktion erwecken.

Es seien willkürliche subjektive Behauptungen: Sofern sie das sind, sind sie zu verwerfen. Es ist aber die Frage, ob nach lebenwährender Bemühung nicht aus der Natur der Sache sich Behauptungen entwickeln, die nicht zufällig einer Stimmung, nicht der Subjektivität von Interessen und Komplexen, nicht den Antrieben des Ressentiments und der Legitimität entspringen. Ein Autor darf nur sagen, dass er sich mit durchhellender Reinigung, mit wiederholter Prüfung nach seinen Kräften Mühe gegeben hat.

Das Verfahren sei unmethodisch: Das ist richtig, insofern die ausführliche Entwicklung von Gedankenbewegungen nach bewusster und spezifischer Methode hier nur in abgebrochenen Fragmenten vorkommt. Die hier angewandte Methode ist eine blosse Ordnung der Darstellung uns wesentlich erscheinender Grundsätze, nicht ihre Gestaltung zu einem Ganzen in einem Bau, in dem sichtbar eins das andere stützt und trägt. Die Knappheit erfordert Wegfall vieler Zwischenglieder, Verkürzung und Vereinfachung.

Die Darstellung sei in der Kürze nicht verständlich: Wäre es so, dann wäre der Versuch misslungen. Aber es braucht nicht notwendig der Kürze wegen so zu sein. Philo-

sophische Wahrheit kann in einfachster Gestalt gegenwärtig sein. Das Einfache ist für das Wesentliche sogar die angemessenste Gestalt. Das Einfache kann unmittelbar ansprechen, wenn darin sein Verständnis auch nicht erfüllt ist; denn der Keim der Einsicht, im ersten Verstehen gewonnen, ist nicht die vollständige Entfaltung der Einsicht.

d. Übersicht. – Es gibt uralte Glaubensgehalte, die, obgleich geschichtlich entstanden, in einer Allgemeinheit ausgesprochen werden können, als welche sie die Grundlage der Philosophie wie der Religion sind, im Unterschied vom bodenlosen Denken der Unphilosophie. Aber noch in dieser Allgemeinheit sind sie nicht loslösbare zwingend giltige Wahrheiten für alle, sondern haben immer noch eine geschichtliche Farbe. Im Ausgesagtsein bewahren sie für den Verstand etwas Schwebendes. Ihre absolute Fixierung wäre unwahr. Diese Glaubensgehalte sind Thema des I. Teils.

Es ist weiter zu sehen, durch welche im Denken zu gewinnende Voraussetzungen diese Glaubensgehalte frei gemacht und geschützt werden können. Solches Denken, auf das Umgreifende gerichtet, vollzieht sich als Transzendieren über das Verstandesdenken. Dieses transzendierende Denken – eine Sache der fachlichen, methodischen Bemühungen der Philosophie – ist im II. Teil zu vergegenwärtigen.

Im III. Teil erörtern wir, wie der Mensch mit solchem Glauben sich in der Welt zurechtfinden kann, im IV. Teil insbesondere, wie er sich durch Wissenschaft orientiert[a].

Wie von dem philosophischen Glauben her mit den Mitteln der Wissenschaft das Aussehen der Welt sich gestaltet, wird in den drei folgenden Teilen beispielsweise erörtert, im V. Teil die Natur, im VI. Teil die Geschichte und gegenwärtige Situation, im VII. Teil die Zukunft, wie sie im Ganzen gewollt werden kann.

Weiter hat das Philosophieren abzuwehren, was aus ihm selber als Abgleitung entsteht und es zerstört[,] die Unphilosophie (VIII. Teil), und hat sich zu rechtfertigen und sich abzugrenzen gegen das Wahre, das es selbst nicht ist und nicht begreift, die Religion (IX. Teil).

Zuletzt wird im X. Teil ein Blick geworfen auf die Geschichte der Philosophie als Quelle philosophischen Studiums. –

I: Es werden Glaubensgrundsätze ausgesprochen. Wir prüfen mit unserem Wesen, ob wir so glauben.

II: Es wird durch transcendierendes Denken ein Seinswissen behauptet, in dem der Raum solchen Glaubens logisch klar wird. Wir prüfen mit unserem Denken, was Sinn und Voraussetzung des Glaubens im Sein ist.

III: Es werden Grundsätze aufgestellt, nach denen wir uns in der Welt zurechtfinden. Wir werden uns unserer Situation im Dasein bewusst.

---

[a] wie er sich durch Wissenschaft orientiert *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* wie von diesem Glauben her mit dem Mittel der Wissenschaft Natur und Geschichte aussehen

IV: Es wird die Bedeutung der Wissenschaft entwickelt. Wir vergegenwärtigen den Sinn und den Raum des bestimmt Wissbaren.

V: Es werden Grundsätze des Naturwissens gezeigt. Wir suchen teilzunehmen an naturwissenschaftlicher Erkenntnis, um mit deren Wahrheit auch ihre Grenzen zu erfahren und uns selbst in der Natur zu finden.

VI: Es werden Elemente unseres Geschichtsbildes und das Verhalten des Einzelnen zur Geschichte vor Augen geführt. Wir erfüllen uns mit Anschauungen historischen Wissens, die uns ein Bewusstsein gewinnen lassen von dem, was Menschen vermochten und was mit ihnen geschah[,] und von dem, was heute ist.

VII: Es wird das Wollen der Zukunft im Ganzen aufgewiesen in seinen Grundsätzen und seinen Alternativen. Wir werden der Möglichkeiten des Menschseins inne und des Scheiterns, indem wir die eigene Wahl klären und stärken.

VIII: Es wird eine Distanzierung vollzogen von dem Scheindenken der Unphilosophie. Wir nehmen uns zurück aus den Ableitungen, die dem Philosophieren aus sich selber drohen.

IX: Es wird eine sich zugleich verbindende Unterscheidung vollzogen von der Religion. Wir finden uns philosophierend anderen Grundmöglichkeiten des Menschseins gegenüber.

X: Die philosophische Entwicklung des Einzelnen geht durch Aneignung der Geschichte der Philosophie. Wir gründen uns in der Autorität der philosophischen Überlieferung.

I. Teil

Philosophische Glaubensgehalte

Inhalte des Glaubens sind unsichtbar. Sie sind nirgends geradezu aufweisbar in der Welt. Sie sind unbeweisbar, denn sie sind von nichts anderem bedingt.

Von ihnen zu reden, geschieht nicht in der Absicht, ihre Wahrheit durch den Verstand zu beweisen oder durch die Sinne aufnehmen zu lassen, sondern um sie zu umkreisen und zu ihnen hinzuleiten durch Zeichen, die in Tatbeständen des Daseins in der Welt indirekt aufgewiesen werden. Glaubensgehalte sind zu erwecken, wo ein entgegenkommendes Wesen hört, aber sie sind nicht zu geben.

Sie treten auf, im Sprung des sich erhellenden Unbedingten, als Grund, woraus von da an gelebt wird.

Ausgesprochen in Sätzen sind Glaubensgehalte ein Offenbarwerden des Seins im Ganzen, das sich in Mitteilung fixiert. Wenn sie aber durch die Form der Sätze fälschlich den endlichen Charakter des Wissens annehmen, so sind sie als Behauptungen so gut widerlegbar wie beweisbar, beides nur zum Schein. Denn ihr Sinn als Behauptung ist ein anderer: für Glaubensgehalte sind alle Sätze nur signa.[2]

Auch haben die philosophischen Glaubensgrundsätze ihre Geltung nicht in abstrakter Allgemeinheit; sie sind wirklich nur mit ihrer Erfüllung durch den Einzelnen in dem Beziehungsreichtum seiner geschichtlichen Welt und durch sein Schicksal in ihr.

Bevor ein methodisches Philosophieren beginnt, lassen sich solche Glaubensgehalte unmittelbar vergegenwärtigen. Sie lassen sich an Beispielen wirklichen Glaubens fühlbar machen. Sie werden durch einfache Erinnerung an sie wiedererkannt als eigene. Zwar werden sie nicht einsichtig, aber aus eigenem Entgegenkommen für wahr erkannt.

Philosophische Glaubensgehalte unterscheiden sich von religiösen. Den philosophischen fehlt der spezifisch religiöse Halt in Kult, Ritus, Dogma, religiöser Institution. Sie kennen nur Überlieferung von Denkbewegungen in den persönlich zu vollziehenden Meditationen. Statt einer bestimmten, in gegenwärtiger Institution wirksamen Autorität kennt der philosophische Glaube nur die umfassende geschichtliche Autorität seiner Herkunft aus dem Denken der Menschen in der gesamten Weltgeschichte.

Wir stellen aus der Überlieferung, die im eigenen Leben anzueignen versucht wurde, fünf Glaubensgehalte auf.

1. Gott ist[3]

a. Historische Beispiele des Gottesglaubens. – Als Jeremias den Untergang von allem sah, für das er sein langes Leben gewirkt hatte, als sein Land und sein Volk verloren waren, als in Ägypten die letzten Reste auch noch dem Glauben an Jahwe untreu wurden und der Isis opferten, und als sein Jünger Baruch verzweifelte: »Ich bin matt vom Seufzen und finde keine Ruhe«, da antwortete Jeremias: »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!«[4]

In solcher Situation haben diese Worte den Sinn: Dass Gott ist, das ist genug.[5] Ob es »Unsterblichkeit« gibt, danach wird nicht gefragt; ob Gott »vergibt«, solche Frage steht nicht mehr im Vordergrund. Auf den Menschen kommt es gar nicht an, sein Eigenwille ist wie sein Kümmern um eigene Seligkeit und Ewigkeit erloschen. Aber auch dass die Welt im Ganzen einen in sich vollendbaren Sinn, dass sie in irgendeiner Gestalt Bestand habe, ist als unmöglich begriffen; denn alles ist aus dem Nichts von Gott geschaffen und in seiner Hand. Sich hängen an etwas in der Welt, fordert, mit dem Glück auch das Leid zu erfahren: die Schwäche, Bosheit, Quälsucht der Menschen, Verderben und Tod. Im Verlust von allem bleibt allein: Gott ist. Wenn ein Leben in der Welt unter geglaubter Führung Gottes das Beste versuchte und doch scheiterte, so bleibt die eine ungeheure Wirklichkeit: Gott ist. Wenn der Mensch ganz und gar auf sich und seine Ziele als auf etwas letztes verzichtet, dann vermag sich ihm diese Wirklichkeit als die einzige Wirklichkeit zu zeigen. Aber sie zeigt sich nicht vorher, nicht abstrakt, sondern nur bei eigener Einsenkung in das Dasein, und zeigt sich hier erst an der Grenze.

Jeremias[’] Worte sind herbe Worte. Sie sind nicht mehr verbunden einem geschichtlichen Wirkungswillen in der Welt, der lebenwährend vorherging und diesen Endsinn erst ermöglichte. Sie sprechen schlicht, ohne Phantastik von den letzten Dingen, enthalten unergründliche Wahrheit, gerade weil sie auf jeden Inhalt in der Aussage, auf jede Festigung in der Welt verzichten.

Die absolute Transzendenz ist von Jeremias im Gedanken des überweltlichen Schöpfergottes ergriffen worden. Von daher geht der Glaube, wenn auch oft verschleiert, durch das Abendland bis heute. Andere Gestalt hat die absolute Transzendenz in Indien seit den Upanischaden. Ob als Atman-Brahman oder als Nirvana, sie ist das eigentliche Sein in und gegenüber allem Weltsein, das mitsamt den Göttern, Menschen, Tieren, Pflanzen verschwindende Erscheinung, Maya ist.

Herber als alles, schlicht im Nichtwissen, im Verzicht Unendliches ermöglichend ist Shakespeares Wissen um Transzendenz im Hamlet. Hamlet – nachdem er in der Welt noch getan, was ihm wesentlich war – spricht vor seinem Sterben das letzte Wort: der Rest ist Schweigen.[6]

Gemeinsam ist Indien und dem Abendland die absolute Transzendenz, das Finden des Grundes über alles Weltdasein hinaus, die Freiheit des Menschen von der Welt durch Bindung an ein schlechthin Ausserweltliches. Aber im übrigen ist eine radikale Verschiedenheit: Der abendländische Schöpfergott wird erfahren im Ganzen der Weltverwirklichung durch äusserste Anstrengung um die Welt, daher in der geschichtlichen Teilnahme an der Welt und dann erst im Scheitern dieses Weltganzen. Die indische Transzendenz wird nicht erfahren durch menschliche Aktivität inbezug auf die Gestaltung in der Welt, nicht im geschichtlichen Bewusstsein um den Gang der menschlichen Dinge; sondern in Gleichgültigkeit gegen das endlose, an sich sinnfremde Weltgeschehen wird sie ergriffen durch die Anstrengung des Einzelnen um sein Bewusstsein, seinen »Zustand«. Der Schöpfergott wird persönlich, die eigentlich indische Transzendenz bleibt unpersönlich.

Beide Weisen, der absoluten Transzendenz inne zu werden, vermögen gegenseitig sich ihre Grenzen fühlbar werden zu lassen und vor den auf beiden Seiten spezifischen Ableitungen zu bewahren: Der Ausschliesslichkeitsanspruch des Gottesglaubens durch Judentum und Christentum verfällt in seine doch immer von Menschen hervorgebrachte Gestaltung und in seine Bindung an weltliche Zwecke; er wird in solcher Ableitung von dem spekulativ unendlich tiefen indischen Transzendenzgedanken als Maya durchschaut. Die Geschichts- und Weltlosigkeit des indischen Transzendierens verfällt in unpersönliche Leere bis zu passiver Untätigkeit; es wird von der Wucht des Glaubens an den persönlichen Schöpfergott zur Mitteilnahme an der Weltgestaltung aufgerufen, in deren Scheitern erst und nicht unter deren Umgehung die sonst abstrakt bleibende Transzendenz wahrhaftig erfahren werden kann.

b. Die Wirklichkeit im Grundsatz: Gott ist. – Der Grundsatz weist auf Gott als die Wirklichkeit schlechthin. Diese Wirklichkeit ist nicht schon im Denken des Satzes ergriffen. Sein blosses Gedachtwerden lässt leer. Was in ihm gemeint wird, ist, wenn überhaupt, allein fühlbar aus geschichtlicher Gegenwart im Transzendieren über die Realität durch diese selber als die eigentliche Wirklichkeit.

Diese Wirklichkeit ist das Sein, das noch im Abbruch des Lebens, noch im Augenblick, wo die eigene Aktivität erlischt, noch im Scheitern dieses einzelnen Daseins das Vertrauen lassen kann: es ist am Ende alles in Ordnung. Dieses Bewusstsein wäre im Horizont innerweltlicher Zwecke, auch im Urteil über das Ganze der sichtbaren Geschichte eine vorwegnehmende Täuschung. Denn in der Welt bleibt alles dem grenzenlosen Zweifel ausgesetzt und vieldeutig, bleibt das Schicksal des Einzelnen und des Ganzen im Scheitern am Ende undeutbar. Weltdasein als solches wird immer wieder Grund zur Verzweiflung oder zum trotzigen Standhalten vor dem Sinnlosen. Das als widergöttlich Erscheinende zeigt sich so entschieden wie das, was als gottnahe anspricht, ohne dass auch dieses irgendwo Gott selber oder seine eindeutige Sprache wäre.

Der Grundsatz als solcher sagt so gut wie nichts. Der Name Gott trägt zwar die unendliche geschichtliche Tiefe; aber diese muss sich in jedem Leben erst wieder zeigen. Gott ist zu suchen und nie zu besitzen; aber das Suchen selber geschieht nur aus der ursprünglichen Gewissheit, dass er ist. Er ist nicht, wie im blossen Gedanken, die Grenze der Welt, nicht der Punkt ausserhalb ohne Inhalt, nicht das blosse Nichts der Transzendenz gegenüber der sichtbaren Farbigkeit der Welt, sondern die Wirklichkeit selber.

Daher nimmt der Grundsatz »Gott ist« viele Gestalten an: Spekulativ: »Es ist das Sein«[7] (der Ursprung des parmenideischen Denkens). In geschichtlicher Gegenwart: »Gott lebt«; »Gott ist der lebendige Gott«. Die Offenbarung lässt ihn unmittelbar sprechen: »Ich bin, der ich bin.«[8]

Glauben, dass Gott ist, bedeutet nicht, zu wissen, was Gott ist. Aussagen, die begründen wollen, dass Gott sei, geben sich als Gottesbeweise, Aussagen, die von Gott reden, als Gotteserkenntnis.

c. Gottesbeweise: dass Gott sei. – Dass Gott sei, ist ein Grundsatz, der geleugnet wurde. Neuere Versuche des Philosophierens scheinen ihn zu umgehen, d.h. weder zu behaupten noch zu leugnen. Aber wer philosophiert, hat Rede zu stehen. Wird bezweifelt, dass Gott sei, so ist philosophisch eine Antwort notwendig.

Doch Gottes Sein ist nicht zu beweisen, obgleich Gottesbeweise seit alters in reichen Abwandlungen versucht sind. Die meisten Beweise gehen aus von etwas in der Welt Vorfindbarem, Erfahrbarem, Vollziehbarem und gewinnen dann den Schluss: wenn dieses ist, dann muss Gott sein; so vergegenwärtigt man die Grundrätsel des Weltdaseins, und lässt sie auf Gott hinweisen. Oder man vollzieht spekulative Gedankengänge, in denen das eigene Daseinsbewusstsein als Seinsbewusstsein sich versteht und zum Gottesbewusstsein sich vertieft. Oder man erblickt die Wirklichkeit der Liebe; die Erfahrung der Ewigkeit in der Liebe ist wie eine Sprache Gottes. Und überall führen die Ungeschlossenheit der Welt und des Planens in der Welt, aller menschlichen Entwürfe und Verwirklichungen an die Grenze: vor dem Abgrunde wird das Nichts oder Gott erfahren.

Es ist klar, dass es sich hier nirgends um Beweise für den Verstand handelt, sondern um Hinweise für die Vernunft. Beweise für den Verstand beweisen Endliches in der Welt, Hinweise vergegenwärtigen für die Vernunft. Beweis ist eine unangemessene Form für die Vergewisserung des Seins Gottes. Diese Vergewisserung des Sehens, des Innewerdens, des transzendierenden Denkens geschieht nicht durch Beweis, sondern durch einen Aufschwung. Ein bewiesener Gott ist kein Gott.

Nur wer von Gott ausgeht, kann ihn suchen. Eine Gewissheit vom Sein Gottes, mag sie noch so keimhaft, unbestimmt und unfassbar sein, ist Voraussetzung, nicht Ergebnis des Philosophierens.

d. Erdenken Gottes: was Gott sei. – Für unser endliches Denken ist Gott ständig »nicht« dieses oder jenes Bestimmbare, das wir denken oder vorstellen können. Er ist

das »nicht« alles Endlichen, also für das endliche Denken scheinbar nichts. Er ist nichts, wenn die Summe der Endlichkeiten alles ist und jedes Endliche absolutes Sein hat. Dass Gott im Gedachtwerden das Nichts gegenüber allem Weltsein ist, will daher sagen: er ist nicht weniger, sondern mehr als alle Realität, er ist die Wirklichkeit selbst, ist das Sein schlechthin. So lange ich, gefesselt in der empirischen Realität des Weltseins, dieses für absolut halte, ist Gott nicht.

Trotzdem ist von jeher Gott gedacht und vorgestellt. Ist er in Gedanken oder Gleichnissen vor Augen, so ist doch jede Weise von Gedanke und Bild wie ein Schleier. Gott scheint nichts zu sein, wenn wir uns keine Vorstellung erlauben dürfen; er ist verborgen, wenn wir eine doch immer ungemässe Vorstellung versuchen. Denn was Gott ist, wird nur erblickt durch Endliches hindurch. Dieses Endliche wird dann Symbol (Bedeutung, Sprache, Chiffre). Es wird sogleich falsch, wenn es Gott selbst sein soll.

Wenn Gott unsichtbar und undenkbar ist, in jeder Sichtbarkeit und Denkbarkeit nur verborgen bleibt, so heisst das: Jede Gestalt von ihm ist ein verschwindender Aspekt. Aber im Aspekt haben wir vielleicht eine Spur seines Wesens. Es ist etwas Hinreissendes im verschwindenden Symbol, es reisst über das Verschwindende hinaus in dessen Grund.

So wird Gott vermeintlich erkannt in Natur und Geschichte. In der Natur erscheint die unbegreifliche Zweckmässigkeit und Schönheit, eine unendlich fruchtbare Phantasie des Gestaltens, die Welt als Kunstwerk Gottes. Aber ebenso entschieden ist in der Natur das Unzweckmässige (Dysteleologie), das Hässliche und Gemeine, Eklige und Dumme. – In der Geschichte erscheint auf Strecken Sinnzusammenhang, eine Einheit des Geschehens. Aber überwältigt wird dieses durch das undurchdringliche Sinnfremde, das Zufällige und Chaotische. Daher die Abneigung – z.B. Goethes – gegen die Geschichte wegen ihrer Verworrenheit.[9]

Nirgends ist Gott selbst, oder er ist überall. Es ist ein Irrweg, irgendwo in der Welt eindeutig und einzig Gott zu haben. Es ist auch falsch zu sagen: Gewissens Stimme ist Gottes Stimme. Denn das Gewissen kann eindeutig für den Menschen sein, und ist darum noch keineswegs eindeutig als Gottes Gebot. Auch hier bleibt alles zweideutig: es ist eine Tendenz im Menschen, sich selber, sein Fürwahrhalten, seinen Glauben absolut zu machen durch Berufung auf Gott.

Vor allem und am überzeugendsten wird Gott als Persönlichkeit vorgestellt. Er wird ansprechbar, und er lässt sich hören. Es erwächst eine persönliche Beziehung des Menschen zum Du, zu dem er betet, dem er dankt, und von dem er bittet, den er liebt. Gott kann vorgestellt werden in seiner Macht, seiner Güte, seiner Liebe, als Richter, als Vater. In der Tat ist Persönlichkeit für uns die höchste Realität in der Welt. Persönlichsein gilt daher als die angemessenste Form der Wirklichkeit Gottes (nach Elementen und Gestirnen, Pflanzen und Tieren, die in Naturreligionen sein Wesen aussprechen). In ihm machen wir die für uns höchste Gestalt der Daseinsrealität – die Persönlichkeit –

zum Bilde Gottes. Aber auch dieses Bild, obgleich das entsprechendste, bleibt unangemessen, jedoch nicht weil Gott weniger, sondern weil er mehr als Persönlichkeit sein muss. Persönlichkeit ist eine Gestalt des Endlichen, Geschaffenen. Das Unpersönliche, das All des Seienden, die Substanz, das alles ist Gott allerdings noch weniger, als wie er Persönlichkeit ist, oder umgekehrt: er ist in allem, was ist. Weil Gott mehr und ein ganz anderes ist als alles in der Welt Seiende, darum schliesst er mit der Stufenfolge des Seienden auch das Persönlich-erscheinen als ein mögliches Gleichnis in sich.

Die vielfache Weise der Gottesanschauung ist zwar unumgänglich, aber sie zerstreut und täuscht. Das Anschauen macht ästhetisch, sein Vollzug bringt blosse Stimmung, das Wirklichkeitsbewusstsein wird schwach oder bleibt aus.

Statt des Seins Gottes kann das Tun Gottes im Vordergrund stehen. Nicht das Wesen Gottes ist dann das Wichtige, sondern wie er sich zu uns verhält. Z.B. wird Gott vorgestellt, wie er richtet und vergibt, und die Weise, wie er durch seine Heilstat (Herabkunft, Opfertod) diese Vergebung vollzieht. Bestimmt die Sorge um Gottes Gericht und Gnade das Gottesbewusstsein, so denkt der Mensch, seine Unsterblichkeit als selbstverständlich voraussetzend, an die Alternative seiner ewigen Seligkeit oder ewigen Verdammnis. Nicht das Interesse an Gottes Sein, sondern das Interesse am eigenen Seelenheil steht im Vordergrund. Dazu ist zu sagen, dass das Vertrauen zu Gott einen anderen Ursprung hat, als die bestimmten Vorstellungen von Gericht und Gnade:

Wem Gottes Sein gewiss ist, der kann nicht böse handeln, solange diese Gewissheit der Wirklichkeit Gottes ihn wahrhaft durchdringt. Das primäre Interesse für das Gericht dagegen verschleiert Gott, weil es ihn für unsere Vorstellung verengt. Wenn der Mensch seines ernsten Bemühens sich bewusst ist, so erwächst ihm aus der Gottesgewissheit als solcher ein unbestimmbares Vertrauen: Gott wird seine Gnade nicht knüpfen an Bedingungen, die den Stempel, von Menschen erdacht zu sein, so offenbar zeigen, wie alle Glaubensforderungen spezifischer Art, wie auch die Forderung des Glaubens an den Opfertod Christi und an ein Heilsgeschehen, das an Ort und Zeit in der Welt gebunden, einmal stattgefunden haben soll.

Gottes Zorn, sein Gericht und seine Gnade sind, wie alle Bilder, unangemessen. Dass Gott »vergibt«, kann mein Bewusstsein nicht beherrschen, wohl aber, dass Gott über solchen Vordergrund menschlicher Vorstellungen hinaus jenseits dieser Gegensätze von Richten und Vergeben ein abgründiges Vertrauen bewirkt.

e. Glaube und Aussage des Glaubens. – Der Glaube an Gott ist der einzige Boden, der bleiben kann. Die Erscheinung dieses Glaubens in Vorstellungen, Gedanken, Handlungen mag arm oder reich sein; wo der Glaube wirklich ist, da ist er notwendig tief und unendlich.

Aber die Aussage des Glaubens entleert sich entweder in Abstraktionen, in den Deismus des Verstandes, schliesslich in konventionelle Redensarten, die am Ende mit ei-

nem faktischen Nihilismus verknüpft sein können. Oder die Aussage gerät in Anschaulichkeiten, die mit ihrer endlichen Fixierung zum Aberglauben verführen. Alle Aussagen des Glaubens sind nur ein Spiel in unablässiger Bewegung des Widerrufens. Die einzelne Aussage kann ihre Kraft des symbolischen Treffens und des erweckenden oder bestätigenden Erinnerns in Situationen haben; sie kann als signum zum festen Anhaltspunkt des Bewusstseins werden. Aber das Vorgestellte und Gedachte kann nie durch objektiven Halt ersetzen, was immer zugleich aus der Subjektivität des Glaubens, unmittelbar von Gott geschenkt, im Menschen wirklich werden muss.

f. Statt Gotteserkenntnis Forderungen an unser Verhalten zu Gott. – Das Transzendieren über alles uns in der Welt Zugängliche zu vollziehen, auch über das Persönlichsein, ist so schwer, weil wir sofort ins Leere zu gleiten scheinen. Aber es hilft nichts, auch die Persönlichkeit Gottes, das Du-Verhältnis zu ihm gehört zur Maya, d.h. zum Schleier des Weltseins in der Zeit. Persönlichkeit ist ein Mensch, nicht Gott. Der Anspruch, im Transzendieren der Fülle des Seins gewiss zu werden, statt ins Leere zu sinken, erfordert daher vom Menschen zweierlei: Er soll erstens im Weltsein unablässig ergreifen, verwirklichen, gestalten, erschauen und lieben, was ihm möglich ist. Er soll zweitens hier nirgends die Ruhe finden, als ob er in den Besitz des absoluten Seins gekommen sei, sondern er soll durch alles Weltsein hindurch den Weg zu Gott gehen. Diesen Weg aber findet er statt in Gotteserkenntnis in seinem Verhalten zu Gott, das seinen tiefsten Ausdruck in folgenden Sätzen gefunden hat:

1. Du sollst dir kein Bildnis und Gleichnis machen. Unter den zehn Geboten befindet sich: du sollst dir kein Götterbild machen. Das hiess einmal: Gottes Unsichtbarkeit verbiete es, ihn in Götterbildern, Idolen, Schnitzwerken anzubeten; der überweltliche Gott wurde gegen die innerweltlichen Götter und Götterbilder aller Religionen gesetzt.[10] Dies handgreifliche Verbot vertieft sich zu dem, dass Gott überhaupt nicht nur unsichtbar, sondern unvorstellbar, undenkbar sei. Kein Gleichnis kann ihm entsprechen und keines darf sich an seine Stelle setzen. Alle Gleichnisse ohne Ausnahme sind Mythen, als solche sinnvoll, wenn sie den verschwindenden Charakter blossen Gleichnisseins haben, Aberglauben, wenn sie für die Realität Gottes selbst genommen werden.

Unter allen mythenwerdenden Gleichnissen ist eines, das die Unmöglichkeit aller Gleichnisse im Gleichnis ausspricht: der tiefste aller Mythen, der Mythos vom Schöpfergott: Gott hat die Welt aus dem Nichts geschaffen.[11] In diesem Mythos wird die Absolutheit des Seins Gottes gegen das Verschwindende allen Weltseins ausgesprochen, gegen die Unvollendbarkeit allen Daseins in der Welt und der Welt im Ganzen. Der Mythos begründet weiter die Freiheit des Menschen von der Welt. Der Mensch wird sich vor allem Weltsein in seiner Freiheit unmittelbar von Gott geschenkt, er wird daher von keiner Instanz in der Welt in seinem Inneren unbedingt bestimmt. Mit seinem Ursprung kommt seine Unbedingtheit unmittelbar von Gott.

Dieser Mythos, in seiner Farblosigkeit fast schon unmythisch, rückt Gott in die äusserste Ferne, über alles Numinose und nur Dämonische hinaus. Aber er bringt den Fernen wieder ganz nah, nicht zwar in den Realitäten der Welt, sondern in der eigenen Freiheit des Menschen. Frei weiss der Mensch, dass er gar nicht durch sich selber auf sich steht, sondern dass gerade in der entschiedensten Freiheit sein Selbstsein durch Gott ist. Die Freiheit in der Welt ist die radikale Abhängigkeit von Gott.

Die Freiheit des Menschen ist in der absoluten Transzendenz gerettet. Der Verzicht auf Bildnis und Gleichnis Gottes, auf jede Gestalt Gottes als Weltseins, bedeutet das Hellwerden der Freiheit, aber auch die Schwere des Freiseins.

Formal ist diese Freiheit gegenüber allem Weltsein noch in der radikalen Negativität des Verstandes wirksam: der Mensch kann denkend von allem absehen, als ob es nicht sei, kann in Gedanken das Äusserste versuchen, z.B. von jeder Realität denken, sie könnte auch nicht sein, schliesslich von der Welt im Ganzen: es sei denkbar, dass überhaupt nichts sei. Aber dieses Absehenkönnen ist rein negativ; solches Denken kann nur das Nichts, nicht das Sein erreichen.

Erfüllt ist daher die Freiheit, wo sie im Negativen (gegenüber dem Weltsein) des Seins selbst inne wird, des Seins, worin die Welt als Ganzes aufgehoben, eine verschwindende Erscheinung ist.

Weil jede Anschauung als Bild im Zeigen gerade verbirgt, ist die entschiedenste Gottnähe in der Bildlosigkeit. Diese wahre Forderung des alten Testaments ist jedoch nicht einmal in diesem selber erfüllt worden: es blieb die Persönlichkeit Gottes als Bild, sein Zorn und seine Liebe, sein Richtertum und seine Gnade. Die Forderung ist unerfüllbar. Das Überpersönliche, das rein Wirkliche Gottes ist zwar in seiner Unfasslichkeit bildlos zu ergreifen versucht vom spekulativen Seinsdenken des Parmenides und Plato, vom indischen Atman-Brahman-Denken, vom chinesischen Tao – aber auch alle diese Gedanken können in der Durchführung nicht erreichen, was sie wollen. Immer stellt sich für menschliches Denk- und Anschauungsvermögen das Bild ein. Wenn aber im philosophischen Gedanken Anschauung und Gegenstand fast verschwinden, so bleibt vielleicht am Ende ein leisestes, schweigendes Bewusstsein gegenwärtig, das doch in seiner Wirkung lebengründend und lebenführend werden kann.

Dann ist nach der Aufhellung aller Naturvergötterung, alles nur Dämonischen, alles Ästhetischen und Abergläubischen, alles spezifisch Numinosen im Medium der Vernunft doch das tiefste Geheimnis unverloren.

2. Du sollst keinen anderen Gott haben.[12] Dieses erste der zehn Gebote bedeutete zunächst die Verwerfung der fremden Götter. Es wurde vertieft zu dem einfachen und zugleich unergründlichen Gedanken: es gibt nur einen Gott. Das Leben des Menschen, der den einen, einzigen Gott glaubt, ist gegenüber dem Leben mit vielen Göttern auf einen radikal neuen Boden gestellt. Die Konzentration auf das Eine gibt dem Entschluss der Existenz erst seinen wirklichen Grund. Der unendliche Reichtum ist doch

am Ende Zerstreutheit; das Herrlichste entbehrt der Unbedingtheit, wenn der Grund im Einen fehlt. Es ist ein bleibendes Problem des Menschen, so gegenwärtig wie vor Jahrtausenden, ob er das Eine oder den Einen zum Grunde seines Lebens gewinnt.

3. Dein Wille geschehe.[13] – Diese Grundhaltung des Menschen zu Gott besagt: Sich beugen vor dem Unbegreiflichen im Vertrauen, dass es über, nicht unter der Begreiflichkeit liege. »Deine Gedanken sind nicht unsere Gedanken, deine Wege sind nicht unsere Wege.«[14]

Das Vertrauen in dieser Grundhaltung ermöglicht ein umgreifendes Dankgefühl ohne eine gegenständlich vor Augen erscheinende Persönlichkeit, eine zugleich weltlose und unpersönliche Liebe, schliesslich gar ein Bitten ohne Meinung, das Erbetene durch Bitten zu erwirken.

Der Mensch steht vor der Gottheit als dem deus absconditus[15] und kann das Entsetzlichste hinnehmen als Ratschluss dieses verborgenen Gottes, ihn im Äussersten ansprechend als das decretum horribile,[16] wohl wissend, dass, wie immer er dieses in bestimmter Weise ausdrückt, es schon in Menschenauffassung ausgesprochen und daher falsch ist, ja falsch schon in der Weise, wie es allgemein benannt wurde.

g. Die Ursprünglichkeit des Gottesglaubens verwehrt jedes Mittlertum. – Die Antwort auf die Frage, ob Gott sei, kann verweigert werden: Gott sei unzugänglich; Gott zu finden, sei an einen Weg gebunden, den zu glauben Bedingung sei. So steht es mit dem Glauben an Christus, für diesen gilt: Ohne Christus kein Gott, Christus der Weg, der Mittler, die Offenbarung in der Welt, das Heilsgeschehen, die Hand der Gnade, die Nähe Gottes.

So steht es auch mit jedem anderen absoluten Glauben an etwas in der Welt, wie dort an Christus, so an offenbarte Gesetze und Riten, so an die reale Kirche (die Autorität der Kirche ist für Augustin erst der Grund, dass er der Bibel Glauben schenkt),[17] so an Volk und Staat, so an den Geliebten, so an andere Objekte in der Welt.

Das philosophisch Entscheidende ist, dass der Glaube an Gott wirklich wird ohne irgendwelche bestimmte, für alle gleicher Weise unumgängliche Bindungen. In jeweiliger Geschichtlichkeit findet die unmittelbare, keines Mittlers bedürfende, unabhängige Beziehung des Einzelnen zu Gott statt.

Die Geschichtlichkeit ist nicht allgemein für alle. Sie ist in ihrer Aussagbarkeit oder Darstellbarkeit nicht absolute Wahrheit, sondern in ihr wird das Absolute ergriffen. Der geschichtliche Weg des Einzelnen ist sein Weg, nicht der Weg. Wohin aber er kommt, ist das Eine, allen Gemeinsame. Was auf dem Wege Hinweis ist, was dort wie eine Garantie der Wahrheit wirkt – und doch keine faktische Garantie ist, denn das wäre Aberglauben –[,] ist nicht Bedingung für alle, sondern historische Gestalt in unendlichen Modifikationen.

Was Gott ist, muss er wirklich und absolut sein, und nicht nur in einer der geschichtlichen Erscheinungen seiner Sprache in der Sprache der Menschen. Wenn er ist, muss er unmittelbar, ohne Umweg und Mittler fühlbar sein für den Menschen als Einzelnen.

2. Es gibt die unbedingte Forderung im Dasein[18]

Auf die Frage: was soll ich tun? erhalte ich in der Welt Antwort durch Angabe endlicher Zwecke und deren Mittel[a]. Es muss Nahrung erworben werden; gefordert ist die dazu notwendige Arbeit. Ich soll mit Menschen in Gemeinschaft auskommen; die Regeln[b] der Lebensklugheit geben mir Anweisungen. Jedesmal ist ein Zweck in der Welt die Bedingung für den Gebrauch der dazu gehörenden Mittel, seien diese für den besonderen Fall konkret angegeben oder als allgemeine Regeln ausgesprochen, nach denen ich mich zu richten habe, wenn ich den Zweck erreichen will.

Der Grund aber, warum diese Zwecke gelten, ist entweder unbefragtes Daseinsinteresse (Nutzen). Frage ich bei einzelnen Zwecken nach deren Gründen, so möchte ich deren Nutzen verstehen. Ich kann aber den einzelnen Nutzen wieder nur als Mittel für einen weiteren Zweck auffassen und gerate in eine endlose Reihe. Frage ich nach dem Endzweck der Reihe und nenne ihn Daseinsbehauptung, so gerate ich vor die Unfasslichkeit des Sinns solcher Daseinsbehauptung. Denn Dasein als solches ist für uns kein Endzweck, erstens weil die Frage bleibt: was für ein Dasein? – und zweitens, weil jede Antwort darauf wieder die Frage erweckt: wozu?

Oder der Grund für die Geltung der Zwecke ist die unbefragte Autorität (Gehorsam). Will ich aber die fordernde Autorität begreifen, so gerate ich schliesslich vor den autoritativen Befehl eines fremden »ich will so« oder »so steht geschrieben«.

Die Forderungen aus Daseinsinteressen und aus Autorität sind also bedingt, sei es durch ein am Ende unbestimmtes Daseinsinteresse oder durch eine unbegreifliche Autorität[c], der ich nur[d] gehorche, ohne zu verstehen. Alle solche Forderungen gelten, wenn der Zweck[e] oder wenn der Gehorsam an sich gilt. Sie sind bedingte Forderungen. Gibt es[f] unbedingte Forderungen?

Bedingte Forderungen machen mich abhängig von einem Anderen, von Daseinszwecken oder von Autorität. Unbedingte Forderungen haben ihren Ursprung in mir selbst. Bedingte Forderungen treten mir gegenüber als eine jeweilige Bestimmtheit, an die ich mich halten kann. Unbedingte Forderungen kommen aus mir, indem sie mich tragen.

---

a erhalte ich in der Welt Antwort durch Angabe endlicher Zwecke und deren Mittel *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* erhalte ich Antwort durch Angabe endlicher Zwecke in der Welt und durch Hinweis auf die Mittel, die zu ihrer Verwirklichung führen

b *nach* Regeln *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* des Rechts, der Solidarität und

c sei es durch ein am Ende unbestimmtes Daseinsinteresse oder durch eine unbegreifliche Autorität *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* sei es durch eine unbestimmte Daseinsbehauptung, sei es durch Autorität

d nur *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

e *nach* Zweck *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* als solcher

f Gibt es *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Was sind

Die unbedingte Forderung tritt an mich heran als die Forderung meines eigentlichen Selbst an mein Dasein[a]. Ist der Grund meines Willens ein unbedingter, so werde ich seiner inne als dessen, was ich selbst bin, weil ich es sein soll, oder auch umgekehrt[b] als dessen, was ich[c] sein soll, weil ich es selbst bin. Dieses Innewerden steht dunkel am Anfang, hell am Ende meines reflektierenden Klarwerdens[d]. Ist das Innewerden vollzogen, so hört in der Gewissheit des Seinssinnes endlich das Fragen auf – wenn auch in der Zeit keine Gewissheit zum[e] Besitz wird, das Fragen von neuem entsteht, in verwandelter Situation[f] die Gewissheit wieder erworben werden muss.

Dieses Unbedingte ist nicht als Zweck begreiflich, denn es steht vor allem Zweckhaften als das, was die Zwecke setzt. Das Unbedingte ist daher nicht das, was gewollt wird, sondern das, woraus gewollt wird. Als Willenszweck erfasst, wird das Unbedingte verloren, weil es in dieser Verkehrung endlich und damit bedingt geworden ist.

Dass es das Unbedingte als Grund des Handelns gibt, ist daher nicht Sache der Erkenntnis, sondern Gehalt eines Glaubens. Soweit ich die Gründe und Ziele meines Handelns erkenne, bleibe ich im Endlichen und Bedingten. Erst wo ich aus einem nicht mehr gegenständlich Begründbaren lebe, lebe ich aus dem Unbedingten.

a. Historische Beispiele des Sterbenkönnens. – Unbedingte Handlungen geschahen im Aufbau eines Lebens, in der Liebe, im Kampf. Das Kennzeichen aber des Unbedingten ist überall, dass der Mensch sein Leben einsetzt. Alles bedingte Handeln ist auf das Leben als Voraussetzung gegründet, das unbedingte auf etwas, dem gegenüber das Leben als Ganzes bedingt und nicht das Letzte ist. In der Verwirklichung des Unbedingten führt dieser Einsatz zur Daseinseinschränkung, denn das Dasein steht als Material unter der Bedingung des Unbedingten, der Idee, der Aufgabe, der Treue, der Kommunikation, der Liebe. Erst an der Grenze in besonderen oder[g] in Ausnahmesituationen kann der Einsatz aus dem Unbedingten zum Verlust des Daseins und bewusst zum Ergreifen des unumgänglichen Todes führen, während das Bedingte zuerst und jederzeit um jeden Preis im Dasein bleiben, leben will.

---

a *nach* Dasein *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* dessen, was ich gleichsam ewig vor Gott bin, an die Zeitlichkeit meines gegenwärtigen Lebens

b was ich selbst bin, weil ich es sein soll, oder auch umgekehrt *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* was ich eigentlich selbst bin und dem mein Dasein entsprechen soll;

c *nach* ich *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* als Dasein

d reflektierenden Klarwerdens *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Reflektierens

e *nach* zum *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* endgültigen

f das Fragen von neuem entsteht, in verwandelter Situation *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* in verwandelter Situation das Fragen vielmehr von neuem entsteht und

g in besonderen oder *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

Menschen haben ihr Leben eingesetzt im solidarischen Kampf für ein gemeinsames Dasein in der Welt. Das geschah entweder[a] unter dem beruhigenden[b] Befehl einer geglaubten Autorität, sodass der Glaube an die[c] Autorität Quelle des Unbedingten wurde (während die Autorität sonst durchweg nur den Gehorsam dessen findet, der gehorcht, weil er durch den Gehorsam leben will)[d]. Oder es geschah, weil Einzelne als solche[e] einer unbedingten Forderung gehorchten: sie bewahrten die Treue dort, wo Treulosigkeit alles zunichte machen, das in Treulosigkeit gegründete[f] Leben vergiftet sein würde, wo dieser Verrat des ewigen Seins das nun noch bleibende Dasein leer und unselig werden liesse; sie taten nicht, was ihr Leben hätte erhalten können, weder in Handlung noch in Bekenntnis.

Die reinste Gestalt ist vielleicht Sokrates. In der Helle seiner Vernunft, lebend aus dem Umgreifenden des Nichtwissens, ging er unbeirrbar, ohne Störung von[g] Leidenschaften der Empörung, des Hasses, des Rechthabens, seinen Weg; er machte kein Zugeständnis, ergriff nicht die Möglichkeit der Flucht, und starb heiteren Sinns, es wagend auf seinen Glauben hin.[19]

Es gab Märtyrer von reinster sittlicher Energie in der Treue zu ihrer Kirche, wie Thomas Morus.[20] Fragwürdig sind manche andere Märtyrer. Für etwas sterben, um es zu bezeugen, bringt leicht[h] eine Zweckhaftigkeit und damit Unreinheit in das Sterben. Wenn Märtyrer[i] angetrieben wurden von dem Drang zu sterben in Nachfolge[j] Christi, von einem Todesdrang, der die Seele verschleiert durch[k] hysterische Erscheinungen, so wuchs die Unreinheit.

Selten sind die philosophischen Gestalten, die, ohne eine ihnen wesentliche Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft in der Welt, auf sich allein vor Gott stehend, den Satz verwirklichten: Philosophieren heisst sterben lernen.[21] Seneca, der jah-

---

a entweder *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* wohl auch

b beruhigenden *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* beschwingenden

c die *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* diese

d (während die Autorität sonst durchweg nur den Gehorsam dessen findet, der gehorcht, weil er durch den Gehorsam leben will) *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

e Oder es geschah, weil Einzelne als solche *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Dieser Glaube befreite den Menschen aus unendlicher Unsicherheit, ersparte ihm eigene Prüfung. Im Unbedingten dieser Gestalt war eine heimliche Bedingung verborgen. Im Zerfallen des bedingenden Autoritätsglaubens entsteht daher eine vernichtende Leerheit, damit aber zugleich der Anspruch nunmehr an den Menschen selbst, dass er in Freiheit gewinne, was eigentlich Sein ist. Dieser Weg wurde beschritten, wo Einzelne ihr Leben einsetzten, weil sie als sie selbst

f in Treulosigkeit gegründete *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* in der Treulosigkeit gerettete

g von *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* durch

h leicht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

i *nach* Märtyrer *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* gar

j sterben in Nachfolge *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* sterben, etwa in vermeintlicher Nachfolge

k verschleiert durch *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* nicht selten verschleierte durch nachweisliche

relang auf das Todesurteil wartete, überwand seine klugen Bemühungen der Rettung, sodass er schliesslich weder in unwürdigen Handlungen sich selbst aufgab noch die Fassung verlor[a].[22] Boethius starb unschuldig den von einem Barbaren über ihn verhängten Tod: in hellem Bewusstsein philosophierend zugewandt dem eigentlichen Sein.[23] Bruno überwand sein Zweifeln und halbes Nachgeben zu dem hohen Entschluss unerschütterlichen zweckfreien Standhaltens bis auf den Scheiterhaufen.[b][24]

b. Der Sinn der Unbedingtheit. – Unbedingtheit gibt es nicht im unreflektierten Sosein des Menschen. Als unreflektiertes Dasein ist der Mensch Gegenstand der Psychologie. Inbezug auf das, was ich psychologisch von mir oder anderen Menschen weiss, muss ich nach Ursachen, Gründen und Motiven ins Endlose fragen und finde nie ein Unbedingtes. Es ist vergeblich und täuschend, es in einem gegenständlich Anschaubaren zu suchen. So ist das Unbedingte nicht ergriffen, wenn ich das Wesen eines Menschen als seinen Dämon anschaue. Denn der Dämon ist zwar gemeint als unbedingt von der Transzendenz her wirkend, aber er ist auch für diese Meinung gebunden an seinen dunklen unbegriffenen Grund des blossen Soseins; daher kann er, trotz überwältigender Energie seines augenblicklichen Wirkens, plötzlich erlahmen und anders sein, sich vergesslich und unverlässlich zeigen. Die Unbedingtheit liegt auch nicht im angeborenen Charakter. Denn dieser kann sich verwandeln, im Entschluss der Freiheit, in einer Metamorphose und Wiedergeburt. Und er kann sich verändern aus Ursachen, die der empirischen Forschung zugänglich sind. Alle Weisen also eines Soseienden, ob als Vitalität, Leidenschaft, Dämonie, als ein Sichdurchsetzen angesprochen, sind, obgleich übermächtig im Augenblick, doch nicht unbedingt. Auch das Faktum des sich hingebenden Sterbens beweist keine Unbedingtheit (wie[c] auch Tiere sich opfernd sterben können, weil sie den Tod nicht[d] sehen).

Unbedingtheit ist erst im Entschluss der Existenz, der durch Reflexion hindurchgegangen zugleich als Wesen und als Sollen da ist. Unbedingtheit ist nicht aus Sosein, sondern aus Freiheit. Das Unbedingte entscheidet, worauf zuletzt eines Menschen Leben ruht, ob es Gewicht hat oder nichtig ist. Das Unbedingte ist verborgen, nur im

---

a *nach* verlor *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* , als Nero seinen Tod forderte

b *nach* Scheiterhaufen. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* || Seneca, Boethius, Bruno sind Menschen mit ihren Schwächen, ihrem Versagen, wie wir es sind. Sie haben sich selbst gewonnen. Sie sind darum wirkliche Wegweiser auch für uns. Denn Heilige sind doch Gestalten, die sich für uns nur in der Dämmerung oder in dem irrealen Licht mythischer Anschauung halten können, dem realistischen Zusehen aber nicht standhalten. Die Unbedingtheit, deren Menschen als Menschen fähig waren, gibt uns wirkliche Ermutigung, während das Imaginäre nur existentiell unwirksame Erbauung und Traum ermöglicht. ||

c *vor* wie *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* es kann in Gedankenlosigkeit aus Gehorsam, aus Nachahmung, weil alle sich so verhalten, aus dem hingenommenen Zwang der Situation in einer restlosen Gleichgültigkeit geschehen,

d *nach* nicht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* eigentlich

Grenzfall fühlbar und doch auch dann nicht nachweisbar, während es doch in der Tat das Leben aus der Existenz allezeit trägt.

Wie Bäume tief wachsen, wenn sie hoch ragen, so gründet tief im Unbedingten, wer ganz Mensch ist; das andere ist wie Gesträuch, das sich ausreissen und umpflanzen, gleich machen und in Masse unverwüstlich halten lässt. Doch dieser Vergleich ist unangemessen, denn nicht durch eine Steigerung, sondern durch einen Sprung in eine andere Dimension ist der Grund im Unbedingten ergriffen.

c. Glaube an das Unbedingte. – Das Unbedingte ist für den von ihm Ergriffenen die entscheidende Wirklichkeit. Da es aber nicht als wissbar nachgewiesen werden, nicht als Dasein in der Welt gezeigt werden kann – alle historischen Beispiele sind nur Hinweise –, so ist Unbedingtheit nur für den Glauben. Was wir sehen und wissen, ist immer ein Bedingtes. Das, wovon wir erfüllt sind im Unbedingten, ist gemessen am Nachweisbaren wie nicht da. Eine gewusste und nachgewiesene Unbedingtheit ist in der Tat nicht eine solche, sondern eine starke Gewalt, ein Fanatismus, eine Wildheit, ein Spleen oder ein Wahnsinn. Auf die Frage, ob es eigentliche Unbedingtheit gibt, hat in der Welt die skeptische Erörterung die grössere, ja alleinige Überzeugungskraft.

Zum Beispiel: Ob es Liebe gibt im Sinne des Unbedingten, verwurzelt in ewigem Grunde, und nicht bloss menschliche Neigung und Hingerissenheit, Gewohnheit und Vertragstreue, das ist[a] zweifelhaft. Ob eigentliche existentielle Kommunikation möglich ist, lässt sich leugnen; kein Wesen – sagt der Skeptiker – könne aus sich heraus. Alle Kommunikation sei nichts weiter als der Schein des Spiegelns von Monaden, die nur sehen, was sie selber sind. Alles, was sich psychologisch aufzeigen lässt, trifft – wenn es Kommunikation gibt – doch nur Vorstufen oder Abgleitungen, Erscheinungsweisen und Folgen der Kommunikation, nie diese selber. Daher sind die psychologischen Realitäten[b] auch anders deutbar; es ist möglich, die Wirklichkeit der Kommunikation zu leugnen. Nichts Aufzeigbares ist unbedingt. Auch die Kommunikation ist wirklich nur im Vollzug und für sich selbst. Daher ist der Glaube an liebende Kommunikation als an etwas Mögliches die Voraussetzung des Philosophierens inbezug auf sie, und Voraussetzung der Praxis des je geschichtlichen Lebens als des Wagens daraufhin, dass so etwas möglich ist.

So ist es mit jeder Unbedingtheit. Sie ist wirklich allein als Glaube und für den Glauben.

d. Gut und böse.[25] – Im Unbedingten ist eine Wahl vollzogen. Ein Entschluss wurde zur Substanz des Menschen. Er hat gewählt, was er vor der Entscheidung: gut oder böse? als das Gute versteht.

Gut und böse wird auf drei Stufen unterschieden, die aufsteigen von natürlicher Vordergründlichkeit bis zur metaphysischen Tiefe ihres Grundes. Diese drei Stufen sind:

---

a *nach* ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* psychologisch erwogen

b *nach* Realitäten *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* immer

1. Als böse gilt die unmittelbare Hingabe an Neigungen und sinnliche Antriebe, an die Lust und das Glück dieser Welt, an das Dasein als solches, kurz: böse ist das Leben, das im Bedingten bleibt, daher nur abläuft und nicht entschieden wird. – Dagegen ist gut das Leben, das all sein Tun unter die Bedingung des moralisch Giltigen stellt. Dieses moralisch Giltige wird verstanden als allgemeines Gesetz des moralisch je richtigen Handelns. Diese Geltung ist hier das Unbedingte.

2. Als böse gilt erst die Verkehrung, wie Kant sie verstand: dass das Unbedingte zwar bis zu einem gewissen Grade gewollt, im Gehorsam gegen das Gesetz des Guten jedoch nur soweit befolgt wird, als es unter der Bedingung einer ungestörten Befriedigung der sinnlichen Glücksbedürfnisse möglich ist; nur unter dieser Bedingung, nicht unbedingt will ich gut sein.[26] – Dagegen ist gut das Sichherausholen aus dieser Verkehrung des Bedingungsverhältnisses, die der Unterwerfung des Unbedingten unter die Bedingungen des Daseinsglücks erwächst, und damit die Rückkehr zur eigentlichen Unbedingtheit. Es ist die Verwandlung aus ständigem Selbstbetrug in der Unreinheit der Motive zu dem Ernst des Unbedingten.

3. Als böse gilt erst der Wille zum Bösen, d.h. der Wille zur Zerstörung als solcher, der Antrieb zum Quälen, zur Grausamkeit, zur Vernichtung, der nihilistische Wille zum Verderben von allem, was ist und Wert hat. – Gut ist dagegen das Unbedingte, das die Liebe und damit der Wille zur Wirklichkeit ist.

Auf der ersten Stufe ist das Verhältnis von gut und böse das moralische: die Beherrschung der unmittelbaren Antriebe durch den Willen, der sittlichen Gesetzen folgt. Es steht – mit Kants Worten – die Pflicht gegen die Neigung.

Auf der zweiten Stufe ist das Verhältnis das ethische: die Wahrhaftigkeit der Motive. Es steht die Reinheit des Unbedingten gegen die Verkehrung des Bedingungsverhältnisses, in der faktisch das Unbedingte vom Bedingten abhängig wird.

Auf der dritten Stufe ist das Verhältnis das metaphysische: der substantielle Gehalt. Es steht Liebe gegen Hass. Liebe drängt zum Sein, Hass zum Nichtsein. Liebe wächst aus der Wirklichkeit der Transzendenz, Hass sinkt zum selbstischen Punkt in der Loslösung von Transzendenz. Liebe wirkt als stilles Bauen in der Welt, Hass als laute, Dasein und Sein im Dasein in Gefahr bringende Katastrophe.

Jedesmal zeigt sich eine Alternative, damit die Forderung der Entscheidung. Der Mensch kann nur das eine oder das andere wollen, wenn er wesentlich wird. Er folgt der Neigung oder der Pflicht, steht in der Verkehrung oder in der Reinheit seiner Motive, lebt aus dem Hasse oder aus der Liebe. Aber die Entscheidung kann er aussetzen. Statt zu entscheiden, kann er schwankend und taumelnd durch das Leben gehen. Schon diese Unentschiedenheit ist böse. Es erwacht der Mensch erst, wenn er gut und böse unterscheidet. Er wird er selbst, wenn er in seinem Tun klar entscheidet, wohin er will.

Diese Entscheidung heisst der existentielle Entschluss. Das Unbedingte wird im unwiderruflichen Entschluss ergriffen. Die Entscheidung hat auf jeder der drei Stufen ih-

ren eigenen Charakter. Moralisch meint der Mensch seinen Entschluss denkend als den richtigen zu begründen. Ethisch weiss er sich aus der Verkehrung durch eine unbegreifliche Wiedergeburt seines guten Willens wiederhergestellt. Metaphysisch wird er sich bewusst, sich selbst geschenkt zu sein von der Transzendenz in der Erfüllung seines Liebenkönnens. Er wählt das Richtige, wird wahr in seinen Beweggründen, lebt aus der Liebe. Erst in der Einheit dieses Dreifachen geschieht die Verwirklichung des existentiellen Entschlusses.

Die drei Stufen sind aneinander gebunden derart, dass die früheren in ihrer Verwirklichung von den späteren abhängen. Die Einfachheit des Guten hat ihren verlässlichen Grund erst in dem Gehalt des Guten der dritten Stufe. Erst von daher kann die Unbedingtheit auf zweiter und erster Stufe, welche für sich nur eine Form bliebe, erfüllt werden. Denn ohne den Gehalt der Liebe keine Reinheit der Motive und keine inhaltliche Erfüllung des moralischen Gesetzes.

Ohne die Reinheit der zweiten Stufe wird die Pflichterfüllung der ersten Stufe gewaltsam, selbsttäuschend, zu einem möglichen Mittel von Hass und Vernichtung, zum Richtertum gegen andere.

Ohne die Liebe der dritten Stufe wird weder die Reinheit der zweiten noch der Gehalt der ersten Stufe verwirklicht, weil nur die Substanz der Liebe die Kraft des Entschlusses ermöglicht.

Der existentielle Entschluss verwirklicht sich durch alle drei Stufen in eins. In Beschränkung auf eine Stufe geht er verloren. Seine Unbedingtheit ist die eigentliche Unbedingtheit des Guten. Ihr entströmt die Kraft, welche den Vernichtungswillen des Hasses aufzulösen vermag, die Reinheit zur Fleckenlosigkeit treibt, die Pflicht mit Gehalt erfüllt.

Der Grund der Liebe, auf dem alles Wollen des Guten wächst, ist eins mit dem Willen zur Wirklichkeit. Was ich liebe, von dem will ich, dass es sei. Was eigentlich ist, das kann ich nicht erblicken, ohne es zu lieben. Die Fülle der gegenwärtig werdenden Wirklichkeit ist die Fülle der Liebe. Daher ist das Gute gebunden an das Seinsbewusstsein im Ganzen. Wie mir Wirklichkeit aus dem metaphysischen Grunde fühlbar wird, das ist die Weise, wie ich liebe, und der Gehalt meiner Liebe.

Aber nun ist das Erstaunliche, dass die absolute Alternative von gut und böse zweideutig werden kann. Hier liegt eine ausserordentliche und gefährliche Frage. Denn wenn hier kein verlässlicher Boden ist, so schwankt alles. Es ist zu versuchen, diese Frage rückhaltlos angesichts der Tatbestände zu stellen und doch die Klarheit von gut und böse zu bewahren.

Weil das Seinsbewusstsein im Ganzen das Umgreifende der Liebe und der Grund alles Ergreifens des Guten ist, weil aber dieses Seinsbewusstsein im Ganzen in Bewegung ist und in der Zeit nicht zum abgeschlossenen und nicht zum endgültigen Besitz wird, so wird eine Zweideutigkeit von gut und böse fühlbar überall, wo an der Grenze

des jeweils gegenwärtigen Ganzen der Blick auf das reale Dasein unbefangen und der Entschluss zum Guten seines zeitlichen Charakters des Suchens sich bewusst bleibt. Dann kann der Urdualismus des Guten und Bösen unwahr werden, wenn er in allgemeingiltigen Behauptungen inbezug auf konkrete Tatbestände, insbesondere im richtenden Urteil über andere Menschen sich absolut setzt. Das Auge der Vernunft, geführt durch Liebe, sieht nicht nur das Gesetz des Tages (das moralische und das ethische Gesetz), sondern auch die Leidenschaft zur Nacht (den Drang ins Nichts),[27] nicht nur die Liebe, sondern eine Verlorenheit sich verkehrender Liebe, sieht beide in ihrer radikalen Trennung und trotzdem realen Bezogenheit. Dieser Vernunft wird offenbar, was unüberwindbar in der Zeit ist: dass das metaphysisch Böse nicht nur Negation des Guten, nicht nur Nichtsein zu sein scheint, sondern dass es erscheint in dem unumgänglichen Grundphänomen menschlichen Daseins, dass es eingewebt ist in den Teppich des Lebens. Darum wird die Fixierung des Guten und Bösen in dem allgemein für alle identisch Aussagbaren eng und lieblos. Das Gute ist nicht auflösbar in die moralischen Gesetze, wenn es auch ohne sie sich nicht verwirklichen kann. Es ist nicht ohne die durch Existenz getragene grenzenlose Bewegung der Vernunft. Die Wahrheit des Unbedingten, die sich durch umgreifende Vernunft erhellt, verwirklicht sich zwar nur in der Kraft der für sich entschiedenen Wahl, aber auch zugleich in der Demut an der Grenze. Erst die Offenheit für das Ganze der menschlichen Wirklichkeiten macht zwingend fühlbar, dass das Menschsein im guten Handeln des unbedingten Einzelnen noch nicht vollendet ist. Beides ist unlösbar in eins: das Unbedingte und das Ungenügen des eigenen Unbedingten vor der Leidenschaft zur Nacht.

Daher darf kein Mensch sich der Unbedingtheit des Guten als eines Besitzes gewiss sein. Er ist nur auf dem Wege. Um ihn in der Welt und in ihm selber liegen die Verstrikkungen, aus denen der in der Zeit nie aufhörende Aufschwung zum Guten geschehen kann und in der Zeit unabschliessbar geschehen muss. Unabschliessbar vor allem darum, weil der Aufschwung im isolierten Menschen nicht wahrhaftig bleiben kann. Der Weg des Aufschwungs verlangt vom Menschen, die Realitäten der Welt nicht zu umgehen, sondern zu ergreifen, durch sie hindurch, in ihnen und mit ihnen die Verwirklichung zu vollziehen. In der Bindung an die Realitäten in mir und um mich erwachsen die Fragen, die für den Willen zum Guten keine endgültige Lösung finden.

Dass das Gute und Böse im Aussagbaren zweideutig wird, lässt nicht die Wahl erweichen, wohl aber die Zufriedenheit mit sich und das richtende Urteil über den anderen Menschen. Die Bescheidung vor dem Bösen stellt der Vernunft die nie zu vollendende Aufgabe.

Diese Bescheidung bedeutet aber nicht, dass der Grundsatz preiszugeben sei, die Unbedingtheit sei allein Unbedingtheit des Guten. Es ist ein Irrtum, das Unbedingte vor der Unterscheidung von gut und böse antreffen zu können. Dieser Irrtum ist der ästhetischen und unverbindlichen Anschauung eigen. Im Blick auf das »Dämonische«

scheint ihr eine Stellung möglich, die sich des Urteils über das dämonisch Gesehene und in sich selbst Gefühlte enthält. Statt das Urteil in der Bewegung der Vernunft in ständiger Prüfung zu halten, wird es preisgegeben zugunsten eines vermeintlich Unbedingten jenseits von gut und böse. Man lässt sich hinreissen vom Dämon, leidet an ihm und trotzt ihm. Man will im Blick auf das Dasein, wie es ist, das Antlitz der Gorgo ertragen können. Man fühlt nur die Grösse des Ungeheuren, sei es gut oder böse. Man sucht die Grösse der Kraft des Ertragens. Nicht die Transzendenz Gottes, sondern eine zwischen Transzendenz und Immanenz unentschieden schwankende dämonische Wirklichkeit wird täuschend der haltlose Seinsgrund.

Diese Denkungsart verwandelt sich in eine Lässigkeit des alltäglichen Daseins. Man will zu allem Realen – statt in ihm die Wirklichkeit aus der Transzendenz Gottes unterscheidend zu ergreifen – zuletzt sagen dürfen: es ist gut, dass es da ist, – dass es geschieht. Man geht mit dem »Leben«, mit den wirklichen[a] Erfolgen, der wirklichen[a] Macht, dem[,] was tatsächlich geschehen ist und geschieht. Man rechtfertigt das Böse durch die Güte des Ganzen, durch die Herrlichkeit der Welt. Man verlangt das Zulassen und das Inkaufnehmen des Bösen in der Welt, das man nicht ändern kann, ja den Mut, selber Böses zu tun, das sich in solchem Zusammenhang als »notwendig« ergibt.

Diese Denkungsart verführt durch den Reiz ästhetischen Reichtums. Sie macht das Leben leicht durch Unverbindlichkeit und durch das Widersprüchliche, das am Ende alles zu tun gestattet. Diese Erleichterung wird zwar verschleiert. Man nimmt die Haltung ausdrücklichen Schwernehmens ein, zeigt die Gebärde des inneren Ringens mit sich. Sogar die Unbedingtheit soll gewollt und zu einem Gegenstand des Bekenntnisses und damit zu einem verfügbaren Etwas gemacht werden. Man zeigt die Pathetik des Bewusstseins, heroisch ertragen zu können, was ist. Gegen diese Verwirrung aber ist die einfache Wahrheit zweier Sätze festzuhalten: Unbedingtheit kann nur Unbedingtheit des Guten sein, und: ein Jenseits von gut und böse gibt es nicht für den Menschen, sondern nur für die Gottheit.

Erstens: Unbedingtheit kann nur Unbedingtheit des Guten sein. Die scheinbare Unbedingtheit des Bösen, das Böse der dritten Stufe, ist wie eine schaurige Umkehrung des Guten, die sich in der Geistigkeit des Bösen selber durchschaut. Wie Existenz sich im Unbedingten des Entschlusses gründet, so gründet dies Böse das Dasein auf eine – vielleicht nur einmal begangene – Niedertracht, welche nun als der Grund bewusst gewollt wird. In einer mimicry der Unbedingtheit zieht dies Böse verzweifelt die Konsequenz. Gegenüber der Unentschiedenheit, Schwäche, Lauheit kann der Mensch im Bösen gleichsam existentiell, eine in der Welt ungeheure Energie des Grauenhaften sein. Shakespeare hat dies Böse in unvergesslicher Klarheit dargestellt.

---

[a] wirklichen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* realen

Macbeth spricht nach seiner Tat[a] das Wort, das dies Leben auf solche Tat als im Nichts gegründet kennzeichnet. Mit einem Schlage ist alles Leben bis in den tiefsten Grund verwandelt:

Wär ich gestorben, eine Stunde nur,
Eh dies geschah, gesegnet war mein Dasein!
Von jetzt gibt es nichts Ernstes mehr im Leben:
Alles ist Tand …[28]

Er ergreift die Folgen, die Notwendigkeit, deren Anfang mit dem Verbrechen gesetzt ist:

Was schlecht begann, stärkt sich durch neue Schuld.[29]

Als die Königin, seine Gemahlin, tot ist, er selber aber noch im Erfolg der Machtbehauptung sich fühlt, vermag er die Schalheit dieses bodenlos gewordenen Lebens überlegen auszusprechen:

Ein Schatten, der vorbeizieht, ist das Leben,
Ein armer Komödiant, der auf der Bühne
Sich eine Stunde bläht, und dann verschwindet;
Ist eine Mär, erzählt von einem Tollen,
Voll Klang und Raserei, und nichts bedeutend.[30]

Der Wille Macbeth' hatte sich gegründet auf die Wahrsagung der Hexen. Seine böse Selbstsicherheit braucht die Stütze einer objektiven Garantie des Gelingens. Seine Entschlossenheit verlässt ihn daher, als er ahnt, wie sie ihn betrogen haben. Wieder kann er an der Grenze nur verfallen, nicht sich aufschwingen. Seine Überlegenheit wird brüchig. Jetzt, angesichts seines drohenden Untergangs, steigert sich sein Wesen nur dahin, dass er mit sich allem Sein das Nichtsein wünschen muss:

Ich fange an, der Sonne müd' zu werden
Und wollte, Alles ging' zu Grund auf Erden.[31]

Rafft er sich einen Augenblick auf, das Spiel doch auszuhalten, weil er noch hofft, die Weissagung könne sich bewähren, so sinkt er vollends zusammen, als er aus Macduffs Worten endgültig erkennen muss, dass der Zauber, der ihn zu schützen schien, hinfällig ist. Als er mit Macduff, dem Todfeind, jetzt kämpfen soll, zu ihm[b]:

Verflucht die Zunge, die mir solches sagt,
Da es den Mann in mir erzittern macht!
Kein Glauben mehr den hinterlist'gen Teufeln
Die uns mit doppelzüng'gem Sinn belügen.
… Ich will nicht fechten mit dir.[32]

---

a *nach* Tat *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* – der Ermordung des Königs –

b *statt* zu ihm *in der Abschrift Schott* sagt er zu ihm

Nur angesichts der Aussicht, gefangen, als ein »seltnes Tier«[33] dem Volk zum Schauspiel dienen zu sollen, ermannt er sich, will er nicht mehr leben:

Ich ergeb mich nicht, ...
Wag ich das letzte doch. Macduff komm her
Verflucht sei, wer zuerst ruft: Halt, nicht mehr![34]

Macbeth behauptet im Trotz des Endkampfs in der mimicry eines Aufschwungs die Würde des Bösen, das sich auflöst in der Verlorenheit der Wut vernichtenden Nichtseinwollens. –

Richard der Dritte, vernachlässigt von der Natur und der Gunst der Umstände, ist entschlossen, durch List und Verbrechen sein Dasein zur Höhe zu bringen:[35]

Ich bin gewillt ein Bösewicht zu werden.[36]

Es gelingt ihm auf diesem Wege das Königtum zu gewinnen. Aber er kann nur vernichten. Er kann bezaubern, aber der Bezauberte ist verloren. Nichts gründet sich zwischen ihm und anderen Menschen.

Er hat nur Freunde, die aus Furcht es sind.
Die werden ihn in tiefster Not verlassen.[37]

Vor dem drohenden Untergang hört er im Traum den Geist:

Du sollst verzweifeln und verzweifelnd sterben.[38]

Erwacht, reflektiert er in der Helligkeit des Bösen so klar wie im Beginn seines Entschlusses, was seine Verzweiflung ist: die Selbstverzehrung des Bösen in der Isolierung des Ich, das Sich-im-Kreise-drehen des Ja und Nein zu sich, das im Ja zu sich auch sich selber noch verneinen muss, das Zweideutige von allem, das Bodenlose:

Mein schauerndes Gebein deckt kalter Schweiss.
Was fürcht ich denn? Mich selbst? Sonst ist hier niemand.
Richard liebt Richard: das heisst, Ich bin Ich.
Ist hier ein Mörder? Nein. – Ja, ich bin hier.
So flieh. Wie? vor dir selbst? Mit gutem Grund:
Ich möchte rächen. Wie? mich an mir selbst?
Ich liebe ja mich selbst. Wofür? für Gutes,
Das je ich selbst hätt' an mir selbst getan?
O leider, nein? Vielmehr hass' ich mich selbst,
Verhasster Taten halb, durch mich verübt.
Ich bin ein Schurke, – doch ich lüg, ich bin's nicht.
Tor, rede gut von dir! – Tor, schmeichle nicht!
Hat mein Gewissen doch viel tausend Zungen,
Und jede Zunge bringt verschiedenes Zeugnis ...
Jedwede Sünd', in jedem Grad geübt,
Stürmt an die Schranken, rufend: Schuldig! schuldig!
Ich muss verzweifeln. – Kein Geschöpf liebt mich,

Und sterb' ich, wird sich keine Seel' erbarmen.
Ja, warum sollten's Andre? Find ich selbst
In mir doch kein Erbarmen mit mir selbst.[39]

Die Würde dieses Bösen möchte sein, nicht umzubiegen in die lässige Daseinsgier um jeden Preis, in irgendein kümmerliches Ja. Es ist ein Sterbenkönnen in das Nichts aus dem Nichts; ein Trotz des Nichtlebenwollens, wenn es nicht das Leben von Macht und Ruhm ist; ein Reflex des Unbedingten in der Wut des Bösen, des Seins im Nichts. Wobei im Gang des Geschehens nicht einmal diese Würde aufrecht bleibt:

So stirbt Richard:

Rückt vor! dringt ein! recht in des Wirrwarrs Völle!
Wo nicht zum Himmel, Hand in Hand zur Hölle![40]

Er kämpft mit gesteigerter Energie:

Wohl tausend Herzen schwellen mir im Busen.[41]

Noch hofft er, glaubt verzweifelt und glaubt doch auch nicht an den Sieg:

Der König tut mehr Wunder als ein Mensch,
Und trotzt auf Tod und Leben, wer ihm steht.
Ihm fiel ein Pferd, und doch ficht er zu Fuss ...[42]

Seine letzten Worte zeigen den unverwüstlichen Antrieb, nicht nur den schon verlorenen Kampf bis zum letzten möglichen Augenblick fortzusetzen, sondern auch noch an Rettung zu denken, um bloss zu leben:

Ich setzt auf einen Wurf mein Leben, Knecht,
Und will der Würfel Ungefähr bestehen ...
Ein Pferd! ein Pferd! mein Königreich für'n Pferd![43]

All seine Macht für ein Pferd, um nur fliehen zu können! Die Macht ist nicht mehr Lebensbedingung. Wie der endgültig geschlagene Napoleon sich in würdelose Gefangenschaft begibt und seine letzten Lebensjahre mit Scheingebärden der Würde ausfüllt. Als ob das Böse auch darin sein Wesen zeige, dass es trotz der Haltung heroischen Lebenseinsatzes nicht sterben kann ausser – wie Macbeth – in Verzweiflung des im gröbsten Sinne unerträglich werdenden Daseins.

Es scheint eine Gemeinsamkeit des »Ranges« zwischen dem Guten und dem Bösen zu bestehen, sofern das Böse konsequent bleibt, entschlossen ist und sterben kann. Shakespeare zeigt nicht nur die Positivität des Bösen in der Welt, seine ungeheure, wenn auch vernichtende Wirkung, er verbietet nicht nur, das Auge zu verschliessen vor dem Bösen. Er zeigt auch, dass es in sich selber wie Unbedingtheit aussehen und in der Tat in seiner Verkehrung die Unbedingtheit des Nichts sein kann. Aber Shakespeare verführt nicht einen Augenblick zum Glauben an den Selbstwert des Bösen. Er stellt es nicht nur stets in den Schatten der ordnenden Weltmächte des Guten (Richard in den Schatten Richmonds, Macbeth in den Schatten Macduffs und Malcolms), sondern er zeigt das Böse selber ständig nur in seiner Verkehrung des Guten, nur in seiner Selbstzerstörung.

Indem er die Steigerung des Bösen zum Äussersten an Konsequenz und Helligkeit und damit an Ähnlichkeit mit der Unbedingtheit treibt, zeigt er es in seiner Grösse als zugleich Schauriges und Fremdes. Hier gilt nicht, dass der Zuschauer im tragischen Helden mitleidet, was sein eigenes Schicksal sein könnte,[44] – es sei denn in der Bescheidung, dass in jedem Menschen die Möglichkeiten zu allem liegen und mein Verborgenstes mir als Fremdes entgegentritt, das mich erinnert und demütig stimmt. Der Zuschauer verfällt nicht in ästhetischer Hingerissenheit dem Bösen, sondern, sofern Impulse erweckt werden, erfährt er erstens: nicht der Täuschung einer Harmonie des Daseins verfallen zu dürfen, vielmehr die Unlösbarkeit im Dasein des Menschen zu spüren, – und zweitens: angesichts der mimicry der Unbedingtheit im Bösen den Anspruch der einzigen Unbedingtheit des Guten zu hören, die allein diesem Bösen gewachsen sein kann, nicht aber in dem Halben und Lauen, der Bequemlichkeit durchschnittlicher Scheingüte ohnmächtig zu versinken.

Die Unbedingtheit ist nur Unbedingtheit des Guten. Sie ist im Unterschied von der Pseudounbedingtheit des Bösen ins Grenzenlose erhellbar derart, dass sie mit der Erhellung sich steigert und verwirklicht. Die Pseudounbedingtheit des Bösen dagegen wird in der Erhellung zum Rasen der Selbstvernichtung, in die sie ihre Umwelt mit hineinreissen will, und stösst doch im Hellwerden immer noch an die Grenze des Unerhellbaren, an das Dunkel, das nur da ist als das stumpfe »ich will so«, »ich muss so«, in dem zugleich etwas spricht, das eigentlich gar nichts gewollt hat. Mit dem Erblicken des »Dämons« wird etwas im Menschen gleichsam gerettet, etwas, das dem Dämon verfiel, aber nicht er ist, die Möglichkeit des Guten in ihm selbst. –

Zweitens: Ein wirkliches Jenseits von gut und böse wäre nur der Gottheit eigen. Der Mensch in der Welt kann sich nur fälschlich zu einem Gotte machen, der, erhaben über die Gegensätze, aus dem Ganzen wirkt. Der Mensch muss in die Gegensätze eintreten und Stellung nehmen. Nur Gott ist, für uns unvorstellbar, ohne Wahl, weil über allen Entscheidungen. Er ist weder notwendig noch frei. Nur der Mensch ist frei und daher die Möglichkeit seines Aufschwungs und die Gefahr seines Verlorenseins.

Es ist ein verführender Irrtum für den Menschen, jenseits von gut und böse leben, mehr als gut oder böse sein zu können. Aber in diesem Jenseits wird er nur weniger. Das Jenseits von gut und böse lässt ihn vor seiner wirklichen Aufgabe ausweichen und abgleiten, sei es in das Vitale seines nur natürlichen Daseins, sei es in die Unverbindlichkeit ästhetischer Anschauung, sei es in ein inneres Scheinringen erbsündiger Verlorenheit, die »tapfer böses tut«,[45] weil sie in einem selber bösen Gottesglauben auf Gnade rechnet.

Auf diesen Wegen wird der Kampf zwischen gut und böse verschleiert, den der Mensch führen muss, so lange er lebt. Es erlahmen dann die hohen Ideale von Güte und Gerechtigkeit, die nur im Kampf sich verwirklichen. Es verschwindet das Bewusstsein der Mitverantwortung für das, was geschieht.

Für den Menschen stehen daher die aktiven Weltanschauungen, die immer dualistisch sind, als wahre Deutung des in ihm möglichen Unbedingten, das immer Unbedingtheit des Guten ist, gegen das vitale Sichgehenlassen, gegen Rausch und Leidenschaft der Macht, gegen ästhetische Unverbindlichkeit, gegen verschleiernde Harmonie, gegen den Fehlglauben des Sicheinlassens auf das Böse aus Gnadenbewusstsein. Es ist für den Menschen vergeblich, das Unbedingte in sich jenseits von gut und böse zu suchen oder zu sehen.

Der Mensch als Einzelner muss seine Stellung wissen. Er muss wissen, wohin er gehört, weil er sich dahin wählt, muss wissen, in welcher Front er steht. Seine mögliche Würde liegt in der Unerbittlichkeit seines in seinem Handeln – nicht im Richtertum – sich verwirklichenden Urteils über gut und böse.

e. Das Unbedingte in der Zeit. – Die Unbedingtheit des Menschen ist ihm nicht wie sein Dasein gegeben. Sie erwächst ihm. Erst wo wir im Menschen die Überwindung sehen und den Weg spüren, den er gegangen ist, bis der unbedingte Entschluss unbeirrbar wurde, glauben wir ihm. Dagegen lassen die Endgiltigkeit von Anfang an, die Bewegungslosigkeit der Seele, ihre abstrakte Unerschütterlichkeit den glaubwürdigen Menschen verborgen bleiben.

Die Unbedingtheit hat ihre Quelle nicht im Dasein. Sie wird sich offenbar in der Erfahrung der Grenzsituationen und in der Gefahr des Sichuntreuwerdens. Indem sie sich erwirbt, wird sie dem Menschen mit seinem inneren Handeln entscheidend aus der Transzendenz gegeben.

Aber das Unbedingte selber wird nicht zeitlich. Wo es ist, ist es zugleich quer zur Zeit. Es bricht aus der Transzendenz in diese Welt auf dem Wege über unsere Freiheit. Wo es erworben ist, ist es doch in jedem Augenblick ursprünglich. Darum: Wo die zeitliche Kontinuität zu einem erworbenen Besitz geführt zu haben scheint, kann doch noch in einem Augenblick alles verloren und verraten sein. Wo umgekehrt seine Vergangenheit den Menschen bis zur Vernichtung zu belasten scheint, kann er doch noch in jedem Augenblick gleichsam von vorn anfangen, indem er des Unbedingten plötzlich inne wird.

f. Unbedingte Forderung und Gesetz. – Wenn das Unbedingte in der Grenzsituation an den Menschen herantritt, ist es zugleich Notwendigkeit und Forderung[a].

Soll die Unbedingtheit verstanden werden, so muss ihr Gehalt aussagbar sein. Versucht dies der Handelnde oder der Betrachtende, so entsteht aus dem, was einmal geschichtlich getan wurde[b], ein allgemeines Gesetz. Die Forderung wird als Sollen in-

---

a Notwendigkeit und Forderung *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Notwendigkeit aus der Existenz und Forderung für die Reflexion

b was einmal geschichtlich getan wurde *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* was geschichtlich getan wird

folge eines selbst erkannten[a] Gesetzes anerkannt. In solcher Abstraktion ist zwar die Möglichkeit der Erweckung für andere[b] bewahrt, aber trotzdem ist der eigentliche Gehalt verloren. Denn dieser liegt nicht in der Befolgung eines Gebots oder Verbots allgemeiner Art, sondern in der[c] Wirklichkeit des situationsgebundenen Tuns, wenn dieses Tun sich aus der Unbedingtheit des existentiellen Entschlusses bewusst ist.

Das Handeln, welches sich ableitet aus allgemeinen Gesetzen, nach denen es sich richtet,[d] ist moralisch; das Handeln, das im Medium moralischer Erhellungen unbedingt wird[e], nennen wir metaphysisch. Die Unbedingtheit[f] moralischer Gesetze ist eine abstrakte, nicht geschichtliche, eine gewaltsame, nicht von der Seele erfüllte. Sie ist unser Halt für matte Zeiten der versagenden Seele, dann wenn ihre metaphysisch gegründete geschichtliche Existenz ihr in dem Ablauf blossen Zeitdaseins vorübergehend unerfüllbar geworden ist.

Der Sinn der moralischen Gesetze ist zu klären:

Die unbedingten Forderungen sollen[g] verständlich und damit allgemein[h] werden durch formulierte Gesetze. Das ist sinnvoll, weil die geschichtliche Unbedingtheit ein Moment des Allgemeinen enthält, aus dem zwar die Unbedingtheit nicht[i] abgeleitet werden kann, ohne das sie jedoch nicht besteht.

So sind die zehn Gebote eine Fixierung schlichter Grundwahrheiten: Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht verleumden, nicht begehren deines Nächsten Weib noch Haus.[46] Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren.[47] Solche und andere Verbote und Gebote dienen als Halt in der Verwirrung der Leidenschaften und in der Unentschiedenheit. Sie sind einfach und werden doch so leicht verletzt; sie müssen daher jederzeit von neuem mit ganzem Ernst in ihrer Ursprünglichkeit begriffen werden. Sie bergen einen metaphysischen Sinn und sind doch durch Tun und Vermeiden äusserlich zu befolgen. Es ist charakteristisch, dass Verbote überwiegen: das Negative lässt sich leichter im Gesetz aussprechen als das Positive.

Beides aber kann im Gesetz nur als Tun (als Werk)[j] gefordert werden, als Vollzug von Leistungen und Verhaltungsweisen. Die Wahrheit der gesetzlichen Forderung da-

---

a selbst erkannten *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

b für andere *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* und des Festhaltens am Entschluss

c *nach* der *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* geschichtlichen

d *nach* richtet, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* ist gegründet auf die Unbedingtheit der ersten Stufe,

e unbedingt wird *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* geschichtlich unbedingt ist, das der dritten Stufe,

f *nach* Unbedingtheit *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* losgelöster

g Die unbedingten Forderungen sollen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Die unbedingte Forderung soll

h *nach* allgemein *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* gültig

i *nach* nicht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* zureichend

j Beides aber kann im Gesetz nur als Tun (als Werk) *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Im Gesetz kann aber nur das Tun als Werk

gegen liegt erst in dem erfüllten Vollzug eines Lebens. In losgelöster Abstraktheit ist sie[a] nicht absolut[b]. Sie bedarf des Mitschwingens des metaphysischen Grundes der menschlichen Wirklichkeit. Ohne den geschieht nur eine automatische Befolgung[c] mit der Lust am Gehorsam, am[d] guten Gewissen, an der Zufriedenheit mit sich, nicht aber die Wahrheit des Unbedingten, die durch das Gesetz geschützt werden soll[e]. Das Gesetz ist als Ausdruck der allgemeinen Führung[f] zugleich Anspruch an die hinzukommende geschichtliche Unbedingtheit im Augenblick.

Wird von allem Inhalt der Gesetze abgesehen, so konzentriert sich die unbedingte Forderung als Gesetz im kategorischen Imperativ Kants: Handle so, dass du die Maxime deines Handelns als allgemeingültiges Grundgesetz der Welt annehmen kannst, – oder: Handle so, als ob du durch dein Handeln die Maxime dieses Handelns zum Grundgesetz einer erst zu schaffenden Welt werden lassen möchtest.[48] Dieser kategorische Imperativ bedeutet erstens das Gesetz der Gesetzlichkeit überhaupt (dass alles Tun sich als allgemein notwendig ausweisen müsse), zweitens die Angabe eines Prüfungsverfahrens, durch das jeweils das Unbedingte nach der Seite seiner Allgemeingiltigkeit offenbar wird, drittens den Ausdruck der Unbedingtheit als solcher. Als Formel ist dieser Imperativ in der Tat die einfachste und tiefste für die Seite des Allgemeingiltigen im Unbedingten. Aber darin liegt auch die Sinngrenze dieses Imperativs. Es fehlt nicht nur alle inhaltliche Erfüllung derart, dass jeweils ein neues Prinzip notwendig wird, um diese inhaltliche Erfüllung zu finden, sondern es kann durch ihn die Täuschung entstehen, als ob mit dem Allgemeinen der Sinn des Unbedingten erschöpft sei. Das ist gerade nicht der Fall.

Der Inhalt der unbedingten Forderung wird[g] vergeblich im Entwurf der Güter und Zwecke in der Welt[h] entfaltet. Diese sind in ihrer Besonderheit historisch. Die Gesetzgebungen der Religionen und Staaten, das reale Ethos von Gemeinschaften haben sie in zahllosen Abwandlungen aufgestellt.

Was[i] gesetzlich[j] fixiert wird, hat die Tendenz, automatisch und errechenbar zu werden. Treue gerät in die Starrheit des seelenlosen Festhaltens, des gedankenlosen Ge-

---

a sie *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* die Forderung

b *nach* absolut *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* und zugleich ungenügend

c *nach* Befolgung *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* etwa

d *nach* am *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* fraglosen

e *nach* soll *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* , aber nicht bewirkt werden kann

f Führung *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Forderung

g *nach* wird *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* auch

h *nach* Welt *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* als materiale Ethik

i *vor* Was *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Das Unbedingte ist geschichtlich gewiss für sich, aber zugleich immer als Erscheinung in der Zeit noch suchend. Es wird ständig ursprünglich in der verlässlichen Wiederholung neu gegenwärtig aus dem Umgreifenden.

j *vor* gesetzlich *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* dagegen

horchens, der Gewohnheit, des Sobleibens; existentielle Verlässlichkeit wird zu berechenbarer Vertragstreue; Wahrhaftigkeit gerät in die Enge fixierter Richtigkeit. Wird aber das Starre bewusst und dann gelöst[a], so geht die Treue verloren in die Beliebigkeit je gegenwärtigen Erlebens; unter Preisgeben des Vergangenen gerät mit einer vermeintlichen Treue gegen das jetzt Ergriffene die Wahrhaftigkeit in die Sophistik des Beliebigen durch die verwirrende Dialektik des Wahrseins im Schein. Ohne den Grund des Umgreifenden wird so alles entleert entweder in Fixiertheit des Gesetzlichen oder ins Chaos des Gesetzlosen.

Statt durch Gesetze Angaben bestimmten, zweckhaft zu ergreifenden Tuns zu finden, kann daher der Versuch gemacht[b] werden, auf den[c] Gehalt des Unbedingten sich zu besinnen, auf das, was[d] Unbedingtheit des Handelns erst erweckt und vorantreibt: auf[e] die Liebe als Gehalt wesentlichen Tuns, als die eigentliche Grundwirklichkeit des Menschseins, auf[f] die in ihr wurzelnde Treue, auf[f] die von ihr angetriebene Wahrhaftigkeit. Aber gerade diese Gründe des Unbedingten sind nicht als Gesetz auszusprechen. Nicht[g] die Liebe ist zu fordern; nur gute Werke (Werke der Liebe) sind zu fordern möglich, und sie können ohne Liebe getan werden um der Forderung willen.

Daher geht durch den Ernst der Besinnung eine Abneigung gegen das Gesetz. Das Gesetz ist in seiner Isolierung falsch, seine Befolgung wird gewaltsam und unwahrhaftig[h], es verzweigt sich in endlose Gesetze, es beraubt des eigentlichen Grundes im Unbedingten. Aber diese Abneigung richtet sich nur gegen die Verabsolutierung fixierter Gesetze, nicht gegen das Gesetz an sich. Denn der Unterschied eines Lebens gegen das Gesetz aus Willkür und Zufall von dem Leben aus dem Unbedingten ist gerade die Bereitschaft des letzteren für Frage und[i] Hellwerden durch Prüfung an formulierten Gesetzen.

Angesichts von Unordnung und Chaos[j] des Lebens und im Bewusstsein der Schwere des verlässlich Ursprünglichen kann im ernsten Menschen[k] am Ende etwas wie eine

---

a bewusst und dann gelöst *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* bewusst, dann verworfen und aufgelöst

b Statt durch Gesetze Angaben bestimmten, zweckhaft zu ergreifenden Tuns zu finden, kann daher der Versuch gemacht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Über die Gesetze mit ihren Forderungen bestimmten, zweckhaft zu ergreifenden Tuns hinaus muss daher der Weg gefunden

c *nach* den *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* eigentlichen

d *nach* was *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* die

e vorantreibt: auf *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* vorantreibt. Es ist das Unbedingte der dritten Stufe, ist

f auf *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* ist

g Nicht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Denn nicht

h wird gewaltsam und unwahrhaftig *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* kann gewaltsam und unwahrhaftig werden

i Frage und *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* das

j und Chaos *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

k im ernsten Menschen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

Liebe zum Gesetz[a] erwachsen. Die Gliederung aller Tage durch gebotene Handlungen und die Führung des Lebens durch Regeln gibt einen festen Rückhalt, wenn auch nur als Gehäuse, innerhalb dessen erst das Wesentliche geschieht. Es ist dann nicht die Frage, ob mit oder ohne konkret bestimmte Gesetze zu leben sei, sondern nur mit welchen. Da erst ergeben sich die grössten Unterschiede an Gehalt und Vernünftigkeit der Gesetze.

g. Die Verkehrung dessen, woraus ich will, in ein Gewolltes. – Die Reflexion auf den Gehalt des Unbedingten gerät fast unausweichlich in eine Irrung: Wenn ich wissend inne werde, wie ich nur aus dem Grunde des Umgreifenden, aus den Ideen, der Liebe, der Geschichtlichkeit das jeweils Bestimmte erfüllen und wollen kann, so lenke ich fälschlich meine Absicht auf dieses Umgreifende geradezu: ich will die Idee, ich will lieben, ich will geschichtlich sein. Statt die bestimmten endlichen Inhalte zu wollen unter Führung des Umgreifenden, will ich dies Umgreifende, woraus diese Inhalte ihren Sinn empfangen, unmittelbar bewirken. Die Folge ist ruinös: das, was ich in der Tat nie bewirken kann, bewirke ich scheinbar in Verhaltungsweisen, in Gebärden, Meinungen, in gezüchteten,[b] künstlich erwärmten Gefühlen, aber alles[c] als unecht. Die Unechtheit offenbart sich in der Unverlässlichkeit, in der schnellen Vergesslichkeit, in der Unreinheit der Seele, vor allem in dem Ausbleiben des eigentlichen Sichtreffens mit anderer Existenz. Statt in wirkliche Kommunikation zu treten, vollzieht sich eine Beschränkung auf den Austausch gegenseitiger Unechtheit in der Atmosphäre eines gewaltsamen Glaubens daran, also faktisch eine Isolierung der Menschen im Schein ihrer Verbundenheit, daher mit der Möglichkeit des Abbruchs der Scheingemeinschaft durch entschleiernde Enttäuschungen.

Das Verhängnis der ethischen Erörterungen und der Gründung des Lebens auf blosse Ethik ist diese Grundverkehrung des Unbedingten. Die führende Macht ist dann nicht mehr die aus der Transzendenz geschenkte, liebende Gegenwärtigkeit des Selbstseins, sondern das moralische Wissen um das Richtige. Von dem Wesenwillen der Seele bleibt nur der gute Wille der Einsicht, der doch in seiner Trefflichkeit jederzeit stolpert, sobald er über das ihm Mögliche hinaus in jene Verkehrung treibt. Dann wird, was nur als geschenkt wahrhaftig ist, als gewollt unwahrhaftig. Aus der Hingabe an die Sache wird eine egozentrische Betätigung. Aus der Teilnahme am inneren Sein des Anderen wird eine Befriedigung der Machtgefühle in ständiger[d] moralischer Beurteilung mit betonter Anerkennung und Verwerfung des Tuns der Anderen und mit der Interpretation alles Geschehens durch Schuld und Strafe. Aus selbstgewisser Erfüllung des eige-

---

a Liebe zum Gesetz *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* »Liebe zum Gesetz«

b gezüchteten, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

c *nach* alles *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* auf diesem Wege notwendig

d ständiger *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

nen Seins wird die selbstreflektierte Vergewisserung eines erwünschten Soseins durch die Gewaltsamkeit von Handlungen und Sprechweisen.

Die verwunderlichsten Verkehrungen sind die der Liebe: Die Entgleitungen aus der Fülle der sehenden Liebe in die Leere der blinden gewollten Liebe gegen jeden Nächsten; aus der Liebe zum konkreten Wesen eines Menschen in die abstrakte gewollte Humanität (und doch bleibt eine unumgängliche Forderung, wenn sie nicht zur Verkehrung echter Liebe missbraucht wird, in dem allgemeinen Gesetz: liebe deinen Nächsten![49] sei menschenfreundlich! behandle keinen Menschen nur als Mittel![50] Verletzung dieses Gesetzes bleibt Schuld auch dann, wenn sie um einer geschichtlichen Notwendigkeit willen auf sich genommen wurde). Wer die Liebe will, gibt Raum für den Ersatz der Liebe durch das[a] Triebhafte. Statt der metaphysischen Liebe bleibt losgelöste Erotik; an die Stelle des Geheimnisses der Ewigkeit tritt[b] die Bezauberung durch das ins Nichts der Nacht Verschwindende. Statt der Liebe erwächst eine Befriedigung der Machtgefühle im Gutestun; aus der Liebe wird eine getane Liebe der lieblosen Seele.

Wenn auch die Liebe, daher die eigentliche Kommunikation zwischen Menschen nicht zu wollen ist, so kann doch der Wille vorbereiten. Ein ständiges Horchen auf die Antriebe, deren Prüfung, ein unablässiges inneres Handeln, leise ohne Gewaltsamkeit, geführt von dem verborgenen Adel der Seele, welcher den Anspruch erhebt schon an jede Gefühlsregung, dass sie ihm gemäss sei, alles dies erzwingt zwar nicht, aber ermöglicht das Echte, das allein geschenkt wird.

h. Selbstmacht und Transzendenz. – Die Reflexion auf das Unbedingte führt, wiederum fast unausweichlich, zu einer weiteren Verkehrung: Wenn ich weiss, was ich will, und was ich tue, so erwächst aus der Einstimmung mit mir die Selbstzufriedenheit. In dieser liegt eine Anmassung, wenn ich Mangel und Fragwürdigkeit in mir übersehe, wenn mir das Grundbewusstsein des Sichgeschenktwerdens im Selbstsein verloren geht zugunsten eines Übermuts, als ob ich mich selber schaffe und aus mir allein sei, was ich bin.

Ein Beispiel: Das Auf-sich-selbst-stehen offenbart sich im Sterbenkönnen. Der Verlass auf die eigene Kraft[c] hat in Daseinsnot als letzten Ausweg noch immer den selbstgewählten Tod. Der Mensch, der zur rechten Zeit zu sterben versteht, darf sagen, dass er sich nicht unterkriegen lasse.[51] Im Sterbenkönnen, in dieser Haltung, das Leben unter Bedingungen zu stellen, ohne deren Erfüllung es preisgegeben wird, liegt eine Selbstmacht, die dem Menschen als Menschen gegeben ist. Da überall diese Selbstmacht die entscheidende Weise ist, in der Gott, des Menschen Freiheit als sein Werk-

---

a *nach* das *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* blos

b an die Stelle des Geheimnisses der Ewigkeit tritt *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* aus dem Geheimnis der Ewigkeit wird

c die eigene Kraft *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* das Selbstsein

zeug brauchend, unmittelbar, wenn auch stets für das Wissen vieldeutig, die Seele berührt, so ist[a] noch der freiwillige Tod, wo er[b] hell bewusst ist, eine Weise des Gehorsams gegen Gott[c], eine Forderung des Opfers erfüllend.

Wenn sich aber diese Selbstmacht missversteht als allein in sich gegründet, wenn der Mensch nicht vor Gott, sondern, wie etwa in der Edda, des Ruhmes wegen stirbt,[52] trotzig sich selbst genügend und doch abhängig von dem Sagen der Menschen, dann ist zu klären: Diese Selbstmacht kann absolut nur sein im Neinsagen. Sie kann sich nicht auf sich selber stützen, weder im Dasein noch im eigentlichen Selbstsein. Wo sie positiv wird, ist sie nicht durch sich allein. Im Ergreifen des Daseins ist sie angewiesen auf Welt und Natur, vermag keine Dauer zu gewinnen und scheitert gewiss. Im Ergreifen ihres Selbst ist sie angewiesen auf Transzendenz. Sie ist in sich selbst nicht absolut, weil sie sich geschenkt werden muss von der Transzendenz, durch die sie ist: daher die Freiheit des Selbstseins allein in Gott, nicht in sich selbst, geborgen ist.

Es ist eine Abgleitung, sich selber absolut zu wissen, etwa in der Haltung des stoischen Bewusstseins: mir kann nichts angetan werden; mir kann kein Schmerz zugefügt werden; ich stehe über den Dingen. Das ist ein Irrtum in relativ günstigen Situationen; zuweilen mag es auch eine übermenschliche und unmenschliche Praxis des Ertragenkönnens geben. Aber für jeden ist es ein Glück und keine Leistung, den äussersten und entsetzlichsten Situationen nicht ausgesetzt zu werden, in denen der Mensch versagen muss.

Der Mensch steht zwischen Geburt und Tod. Dulden muss er, dass er in die Welt tritt, und wie er sich in ihr findet, ohne es gewollt zu haben; dulden muss er sein gewisses Scheiden aus der Welt. Was er zwischen Geburt und Tod verwirklicht, zu welchem Seinsbewusstsein er sich aufschwingt in seiner Liebe, das ist bedingt durch die Klarheit, mit der er seine Unbedingtheit an seinen Grenzen erfasst. Die Selbstisolierung der Eigenmacht führt ihn ins Leere, die Erfahrung der Grenzen zur Transzendenz.

Dass in der Unbedingtheit sich ein Gehorsam gegen Gott vollzieht, ist niemals gewiss[d]. Der Mensch hat keine Garantie für eine eindeutige Forderung Gottes. Er muss es stets daraufhin wagen, dass er Gottes Forderung zu hören glaubt. Das Entscheidende ist, ob er in der Autonomie seines Entschlusses (autonom gemessen an allen Autoritäten in der Welt) die Forderung Gottes[e] erfährt. Diese Forderung geht an ihn entweder allein durch das Gesetz: dann gehört zum Unbedingten der Mythus, Gott habe dem Menschen seine Gebote gegeben durch Offenbarung, für diese offenbarten Gesetze verlange er Gehorsam. Oder die Forderung geht an ihn am Leitfaden des Gesetzes aus

---

a ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* kann
b *nach* er *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* in seinen Motiven
c *nach* Gott *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* sein
d gewiss *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* sicher
e *nach* Gottes *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* und wie er sie

seiner jeweiligen geschichtlichen Situation: nicht[a] das aus einem Gesetz ableitbare Richtige, sondern das im Medium des allseitigen Erdenkens sich ihm unvoraussehbar und unerzwingbar zeigende Geheimnis führt seinen Weg.

3. Der Mensch ist endlich und unvollendbar[53]

Zwar gibt es für den Menschen ein Unbedingtes und er kann sich seines Unbedingten gewiss werden.[b] Aber als Mensch in seinem Dasein ist er[c] ein endliches Wesen, überall bedingt und dessen sich bewusst. Das Unbedingte ist durch keine empirische Beobachtung, durch keine wissenschaftliche Psychologie nachweisbar; für die objektivierende Forschung gibt es kein Unbedingtes. Die Endlichkeit des Menschen dagegen ist aufzeigbar in den Grundcharakteren seines Daseins. Jedoch wird dem Menschen, dass er ein endliches Wesen ist, in seiner Bedeutung und seinem Grunde[d] erst fühlbar, weil er das Unbedingte als Forderung kennt, deren Erfüllung ihn auf eine andere Herkunft seiner Existenz weist, als ihm in seinem endlichen Dasein als solchem erkennbar wird. Das Unbedingte ist das Licht, das ihn in seiner Endlichkeit mit Gott verknüpft. Die Endlichkeit ist nicht nur Daseinsbestimmung, sie wird dem Menschen Grundzug[e] seines Geschaffenseins. Wenn er aber dieses mit allem Dasein, mit den Tieren gemeinsam hat, so hat seine menschliche Endlichkeit[f] darüber hinaus den Zug der Unvollendbarkeit. Er ist nicht einmal[g] der Geschlossenheit fähig, die jedes tierische Dasein erreicht. Als Unvollendbarkeit wird ihm seine Endlichkeit mehr, als im Erkennen des Endlichen zu Tage tritt. Es ist eine Verlorenheit in ihm[h], aus der ihm Aufgabe und Möglichkeit erwachsen. Daher enthält der Satz, der Mensch sei endlich und unvollendbar, einen Glauben, dessen Gewissheit nicht nur aus beweisbarem Wissen vom Endlichen, sondern aus der

---

a *nach* nicht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* allein

b Zwar gibt es für den Menschen ein Unbedingtes und er kann sich seines Unbedingten gewiss werden. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Zwar gibt es für den Menschen ein Unbedingtes. Wenn wir die Endlichkeit aller Dinge in der Welt sehen, kann die Unbedingtheit seines existentiellen Entschlusses unendlich heissen.

c Aber als Mensch in seinem Dasein ist er *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Aber in seinem Dasein ist der Mensch

d Jedoch wird dem Menschen, dass er ein endliches Wesen ist, in seiner Bedeutung und seinem Grunde *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Seine Endlichkeit wird dem Menschen in ihrer Bedeutung und ihrem Grunde

e sie wird dem Menschen Grundzug *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* sie wird dem Bewusstsein des Menschen zum Grundzug

f Wenn er aber dieses mit allem Dasein, mit den Tieren gemeinsam hat, so hat seine menschliche Endlichkeit *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* || Diese Endlichkeit als Stigma der Geschöpflichkeit hat er mit allem Dasein, mit den Tieren, gemeinsam. Aber seine menschliche Endlichkeit hat

g Er ist nicht einmal *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Der Mensch ist nicht

h in ihm *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* im Menschen

Grunderfahrung seines Wesens stammt. Dieser Glaube fasst in eins seine Unvollendbarkeit und seine Möglichkeit, seine Gebundenheit[a] und seine Freiheit.

a. Historische Beispiele für die Weise, wie der Mensch sich gesehen hat. – Wie dem Menschen das Bild des Menschen vor Augen stand, ist das Kennzeichen seines Selbstbewusstseins und des Wissens um seine Aufgaben. Aus dem historischen Felde, auf dem diese Bilder erwachsen sind,[b] seien wenige charakteristische Fälle ausgewählt: wie die Hinfälligkeit und die Verlorenheit und wie die in beiden gegründete ausserordentliche Möglichkeit gedacht wurde.

Der Grieche wusste, dass kein Mensch vor seinem Tode glücklich zu preisen sei; er[c] ist einem ungewissen Schicksal preisgegeben; das[d] Mass des Menschen zu vergessen, ist Hybris; sie führt zum um so tieferen Fall. Aber der Grieche wusste zugleich: Viel Gewaltiges ist, aber nichts Gewaltigeres als der Mensch.[54]

Das alte Testament[e] spricht die Nichtigkeit des Menschen aus:

> Des Menschen Tage sind gleich dem Gras
> wie die Blüte des Feldes, so blüht er.
> Wenn der Wind darüber fährt, ist er nicht mehr,
> und seine Stätte kennt ihn nicht mehr (Psalm 103).[f55]
> Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst (Psalm 8).[g56]

Die Christen[h] wussten um die Grenze des Menschen so radikal, dass sie diese sogar[i] im Gottmenschen sahen: Jesus erfuhr in tiefster Qual, was er am Kreuz mit dem Psalmwort aussprach: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.[57] Der Mensch kann nicht auf sich selbst stehen.

---

a seine Gebundenheit *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* sein Gefesseltsein

b Aus dem historischen Felde, auf dem diese Bilder erwachsen sind, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Aus solchen Bildern

c sei; er *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* sei. Er

d das *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* die Menschen vergehen, wie die Blätter im Walde. Das

e *nach* Testament *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* kennt die gleiche Polarität. Es

f *nach* (Psalm 103). *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* || Und wiederum wird die Grösse des Menschen gesehen: ||

g Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst (Psalm 8). *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Was ist der Mensch, dass du sein gedenkst[?] / Du liessest ihn um Weniges hinter Gottwesen zurückstehen, / Machst ihn zum Herrscher über deiner Hände Werke, / Alles hast du ihm zu Füssen gelegt. (Psalm 8) || Hinausgehoben aber über dieses vielen Völkern gemeinsame Bild von Hinfälligkeit und Grösse des Menschen ist im alten Testament der Mensch als Ebenbild der Gottheit: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde. Der Mensch fiel ab und birgt in sich nun beides: die Gottebenbildlichkeit und die Sünde. ||

h *nach* Christen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* blieben auf diesem Wege. Sie

i *nach* sogar *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* noch

Die Heiligsten der Christen können versagen.[a] Petrus, unter der Drohung der Henkersknechte und der zudringlichen Frage der Magd, verleugnete dreimal Jesus: ich kenne den Menschen nicht.[b][58]

Paulus und Augustin begriffen die Unmöglichkeit, dass der gute Mensch wahrhaft gut sein könne.[c] Wenn er gut handelt, muss er wissen, dass er gut handelt; aber dieses Wissen ist der Beginn einer Selbstzufriedenheit und damit des Hochmuts[d]. Ohne Selbstreflexion keine menschliche Güte, mit Selbstreflexion keine schuldlos reine Güte.

Pico[e] zeichnete den Menschen aus der Idee, welche die Gottheit von ihm entwarf, als sie ihn am Ende der Schöpfung in die Welt setzte:[59] Gott machte den Menschen zu seinem alles in sich vereinenden Spiegelbilde und sprach zu ihm: Keinen bestimmten Sitz, kein besonderes Erbe haben wir dir verliehen. Alle anderen Wesen in der Schöpfung haben wir bestimmten Gesetzen unterworfen. Du allein bist nirgends beengt und kannst dir nehmen und erwählen, das zu sein, was du nach deinem Willen zu sein beschliessest. Du selbst sollst, nach deinem Willen und zu deiner Ehre, dein eigener Werkmeister und Bildner sein und dich aus dem Stoffe, der dir zusagt, formen. So steht es dir frei, auf die unterste Stufe der Tierwelt herabzusinken. Doch kannst du dich auch erheben zu den höchsten Sphären der Gottheit. Die Tiere besitzen von der Geburt an alles, was sie jemals besitzen werden. In den Menschen allein streute der Vater den Samen zu allem Tun und die Keime zu jeglicher Lebensführung.

Pascal[f] sah zugleich Grösse und Elend der Menschen. Der Mensch ist alles und ist nichts, er steht bodenlos in der Mitte zwischen Unendlichkeiten.[60] Aus unversöhnbaren Gegensätzen gebildet, lebt er als unstillbare Unruhe, weder als versöhnte Mitte, noch als ruhendes Mittleres. »Was für ein Hirngespinst ist der Mensch! Was für ein Unbild, welche Wirrnis, was für ein Ding des Widerspruchs, Beurteiler von allem, törichter Erdenwurm, Ruhm und Auswurf des Universums ... Der Mensch übersteigt unendlich den Menschen ... So unglücklich sind wir, dass wir eine Ahnung vom Glück haben.

---

a Die Heiligsten der Christen können versagen. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Diese Unbefangenheit vor der Wahrheit lässt die Christen in ihren Legenden auch die heiligsten Menschen so sehen, dass sie versagen können.

b *nach* nicht. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Rembrandt hat diese Menschen gemalt (auf dem Bild in Leningrad, das vor dem Kriege eine Zeit lang in Holland zu sehen war): das Antlitz des Petrus im Augenblick der Verleugnung, unvergesslich einen Grundzug unseres Menschseins offenbarend, die drohenden Gestapo-Henkersknechte, die wütig frohlockende Magd, den milden Blick Jesu aus dem Hintergrunde. ||

c *nach* könne. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Warum nicht?

d ist der Beginn einer Selbstzufriedenheit und damit des Hochmuts *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* ist schon seine Selbstzufriedenheit und damit sein Hochmut

e *nach* Pico *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* von Mirandola im Jubel des noch christlichen Renaissancemenschen

f *nach* Pascal *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* in der Qual christlichen Sündenbewusstseins

Wir tragen ein Bild der Wahrheit in uns und besitzen nur Irrheit. Wir sind unfähig, wahrhaft nichts zu wissen und etwas gewiss zu wissen.«[61]

b. Die Endlichkeit des Menschen. – Die[a] Endlichkeit des Menschen ist erstens die Endlichkeit alles Vitalen. Er ist angewiesen auf seine Umwelt, auf Nahrung und Sinnesinhalte; er ist ausgeliefert der Erbarmungslosigkeit des stummen und blinden Naturgeschehens; er muss sterben.

Die Endlichkeit des Menschen ist zweitens sein Angewiesensein auf andere Menschen und die von der menschlichen Gemeinschaft hervorgebrachte Welt. Es ist für ihn auf nichts in dieser Welt Verlass. Glücksgüter kommen und zerrinnen. In der Ordnung der Menschen herrscht nicht allein eine durchgehende Gerechtigkeit, sondern die jeweilige Macht, welche ihre Willkür für das Organ der Gerechtigkeit erklärt, daher jederzeit auch auf Unwahrheit gegründet ist. Staat und Volksgemeinschaft können Menschen vernichten, die ein Leben lang für diese Umwelt im Dienste der Ideen[b] arbeiteten. Verlass ist allein auf die Treue des Menschen in existentieller Kommunikation, aber ohne Berechenbarkeit. Denn worauf hier Verlass ist, ist kein objektives, nachweisbares Dasein in der Welt. Und der nächste Mensch kann alsbald erkranken, wahnsinnig werden, sterben.

Die Endlichkeit des Menschen ist drittens, dass er sich auch als er selbst sich nicht selbst verdanken kann. Er ist nicht durch sich selbst ursprünglich er selbst. Er ist, so wie er sein Dasein in der Welt nicht durch eigenen Willen hat, auch[c] als er selbst sich durch die Transzendenz geschenkt. Er muss sich ständig von neuem geschenkt werden, wenn er sich nicht ausbleiben soll. Wenn der Mensch sich innerlich behauptet im Geschick, wenn er unbeirrbar standhält noch im Sterben, so kann er das nicht durch sich selbst allein. Was ihm hier hilft, ist aber von radikal anderer Art als alle Hilfe in der Welt. Die transzendente Hilfe zeigt sich ihm allein darin, dass er er selbst sein kann. Dass er auf sich selbst steht, verdankt er einer ungreifbaren, nur in seiner Freiheit selber fühlbaren Hand aus der Transzendenz.

Jedes Tier hat seine eigene Wohlgeratenheit, in seiner Begrenzung auch seine Vollendung. Preisgegeben ist es allein dem alles wieder einschmelzenden und neu hervorbringenden Naturgeschehen; und dies überkommt es, ohne dass es davon weiss. Allein der Mensch weiss, dass er sterben muss, und dass er in ständiger Bedrohung lebt. Aber[d] Wissen von seiner vitalen Endlichkeit ist noch nicht das entscheidende. Ausser durch das Wissen vom Tode ist der Mensch von allem anderen Leben dadurch unterschieden, dass er in seiner Freiheit seiner Unvollendung und Unvollendbarkeit inne

---

a *vor* Die *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Zeichnen wir in Kürze die Grundzüge:
b im Dienste der Ideen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*
c auch *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*
d *nach* Aber *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* dieses

wird. Er ist[a] in der verzweiflungsvollsten Lage, aber so, dass von da[b] an ihn die stärkste Forderung zum Aufschwung durch seine eigene Freiheit ergeht. Daher die Schilderungen des Menschen ihn immer wieder in der erstaunlichen Widersprüchlichkeit fassten, ihn als das erbärmlichste und als das grossartigste Wesen sahen.

c. Die Mythen von Paradies und Erbsünde. – Die Endlichkeit und Unvollendbarkeit des Menschen macht ihn[c] bescheiden. Das Bewusstsein seiner Grenzen kann er sich verschleiern nur um den Preis einer umso grösseren Verwirrung. Der zugehörige[d] Mythus sagt für sein Leiden in der Welt: er ist aus dem Paradies vertrieben, in dem er einst war; für seine innere Unfestigkeit, die der transzendenten Hilfe bedarf: er ist der Erbsünde verfallen von Adam her. Beide Mythen sprechen eine nur halbe Wahrheit aus.[62]

Der Mythus von der Vertreibung aus dem Paradies scheint nur das negative Verhängnis zu sehen, nicht aber, dass in dem Preisgegebensein alle Aufgaben des Menschen, seine Leistungsfähigkeiten, sein Erringen durch Freiheit, sein Wissenkönnen und sein grenzenloses Voranschreiten ihren Ursprung haben.[e]

Der Mythus von der Erbsünde ist unangemessen, weil[f] er den bestimmten Aspekt Gottes als Richter und als Spender der Gnade, das Weltgeschehen[g] als Straf- und Erlösungsprozess verabsolutiert. Im Menschsein liegt ein Sinn, der auch hierzu passt; es ist das unausweichliche Schuldigsein, dessen der Mensch als eines Grundzuges seiner Unvollendung inne wird. Aber der in seiner Endlichkeit sich aufschwingende Mensch findet[h] so ursprünglich wie das Schuldigsein in sich[i] einen eingeborenen Adel (nobilitas ingenita).[63] Gott hat in uns gelegt, was wir sein können. Wir sind nicht im Ganzen von vornherein nichts als Sünder, sondern sind geführt durch diesen Adel in uns, der von uns fordert. Wir sind noch nicht, was wir sein können; wir werden zum Sünder oder nähern uns dem Adel. Wir sind weder endgültig Sünder, noch besitzen wir den Adel. Aber an dem eingeborenen Adel, an einem inneren Wesen, das sich in jeweiligen Gestalten, Bildern, Ideen zeigt, orientieren wir uns. An ihnen und in der Liebe zu dem Adel, der uns unter Menschen begegnet, schwingen wir uns auf.

---

a ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* findet sich

b von da *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* dadurch

c *nach* ihn *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* , wenn er sich ihrer klar ist,

d zugehörige *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

e *nach* haben. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Erst die Vertreibung aus dem Paradies hat den Menschen zum Menschen gemacht, der, was er nun erreicht, auch sich selbst verdanken soll.

f weil *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* soweit

g Weltgeschehen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Bild des Weltgeschehen[s]

h der in seiner Endlichkeit sich aufschwingende Mensch findet *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* der Mensch findet in sich

i in sich *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

Die Mythen von Paradiesvertreibung und Erbsünde werden unwahr, wenn[a] in ihnen ausfällt, wodurch Gott uns hilft. Gott hilft uns durch unser Selbstsein[b], durch das, was er[c] im Selbst als Freiheit und als Gehalt der Freiheit uns unbegreiflich schenkt, als ob es angeborene Artung wäre, als die es doch niemals festzustellen ist. Gott hilft uns ursprünglich durch jenen Adel in uns, diesen bildlosen Grund der Bilder, die uns führen.[64]

d. Der Weg des Menschen geht aus von dem Glauben an seine Möglichkeit. – Das Ungenügen des Menschen wird ihm nur fühlbar, weil er den hohen Anspruch in sich kennt, der Abgrund des Verfalls[d] nur, weil er die hohen Möglichkeiten erblickt. Aber diese Polaritäten von Ungenügen und Anspruch, von Verfall und Möglichkeit, von ohnmächtiger Bindung[e] und des der unbedingten Forderung gehorchenden Könnens, von Verlorenheit und Freiheit, in denen das Selbstbewusstsein des Menschen erwächst, sind nicht da als empirische Realitäten; sie sind wirklich nur in seinem[f] Glauben. Durch diesen ist er[g] eines Unsichtbaren, das nicht feststellbar ist, gewiss. Aus diesem Glauben geht er seinen Weg, wenn er überhaupt einen Weg geht und nicht bloss ein ablaufendes Naturgeschehen bleibt. Nur der Glaube wird sich der Verlorenheit und der Möglichkeiten im Ganzen bewusst.

Daher gibt es in der Endlichkeit und Unvollendbarkeit des Menschen nicht nur die[h] Verzweiflung, sondern auch den Weg seines Lebens[i]. Dieser Weg ist der der Wahrhaftigkeit und der Reinheit[j] seiner Seele, diesen Bedingungen der Verwirklichung ihrer Gehalte. Beide aber sind[k] ein Seinkönnen, sind selber[l] ein unvollendbares Auf-dem-Wege-sein.

Die Gefahr des Menschen ist die falsche Selbstgewissheit, als ob er schon sei, was er sein könne. Der Glaube, welcher Antrieb ist und Hoffnung, wird dann ein fälschli-

---

a werden unwahr, wenn *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* sind unzureichend, weil

b Gott hilft uns durch unser Selbstsein *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Der Mensch ist durch Paradiesvertreibung und Erbsünde in seiner Verfallenheit gesehen, in seiner Grösse aber erst in dem, wodurch Gott hilft. Der griechische Mythus macht Prometheus zu diesem Helfer, der christliche Mythus Christus. Beide Mythen können nur reflektieren, was jeder Mensch als Einzelner dann erfährt, wenn Gott ihm hilft durch sein Selbstsein

c er *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Gott

d Abgrund des Verfalls *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Verfall

e Bindung *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Fesselung

f seinem *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* unserem

g er *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* der Mensch

h die *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

i auch den Weg seines Lebens *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Aufschwung

j Dieser Weg ist der der Wahrhaftigkeit und der Reinheit *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Er kann den Weg gehen zur Wahrhaftigkeit und Reinheit

k Beide aber sind *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Aber er bleibt

l sind selber *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

ches Haben und Sein[a]. Er wird zum Hochmut der moralischen Selbstzufriedenheit (als ob man seiner Handlungen gewiss sei in dem Sinne, dass sie durch ihre äussere[b] Realität für das eigene Wesen einen Beweis lieferten), oder des Stolzes auf die eigene gute Artung (als ob angeborenes Wesen sei, was in der Freiheit transzendent geschenkt wird und ausbleiben kann).[65]

4. Der Mensch kann in Führung durch Gott leben[66]

Wenn der Mensch, seiner Endlichkeit und Unvollendbarkeit sich bewusst, den Weg seines Selbstwerdens geht, und wenn er auf diesem Wege sich Gottes vergewissert und das Unbedingte erfährt[c], so ist für ihn eine Wirklichkeit, welche dies alles in eins bindet: im Unbedingten glaubt er, der endliche Mensch, die Führung durch Gott zu spüren.[d]

Wenn Gott führt, so ist die Frage: Wodurch hört der Mensch, was Gott will? Gibt es eine Begegnung des Menschen mit Gott? Wie vollzieht sie sich?

a. Historische Beispiele. – Im Gebet liegt von alters her das Suchen nach der Führung Gottes. Sogar ein Staatsmann wie Cromwell betete Nächte hindurch, sich zu klären, bis seine politischen Entschlüsse ihm reif wurden als gottgewollte Notwendigkeiten.[67]

Menschen wussten sich in der Gnade Gottes ohne bestimmtes Wissen, mit Schwankungen, als ob Gott ihnen nahe oder ferne sei, sie behüte oder sie vergesse, und als ob er sich fühlbar zeige und dann verberge, oder gar verschwinde und gar nicht sei.

Propheten haben bekundet, sie hätten Gott gehört, und haben mitgeteilt, was Gott zu ihnen sprach und durch sie den Menschen sagen wollte.

Menschenmassen haben geglaubt, dass in Aussagen von Propheten und in Ereignissen der Geschichte Gott sich geoffenbart habe, so dass sie leben konnten im Gehorsam gegen die von da kommenden Weisungen.

In autobiographischen Schilderungen (z.B. des Mineralogen Neumann)[e] wird berichtet, wie in Entscheidungsfragen des Lebenswegs nach langem Zweifeln plötzliches Gewißsein eintritt. Diese Gewissheit ist nach der Fesselung im ratlosen Schwanken die Freiheit des Handelnkönnens. Aber je entschiedener sich der Mensch in der Klarheit der[f] Gewissheit frei weiss, desto heller wird ihm auch die Transzendenz, durch die er ist.[68]

---

a und Sein *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

b äussere *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

c sich Gottes vergewissert und das Unbedingte erfährt *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* das Unbedingte erfährt und sich Gottes vergewissert

d *nach* spüren. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Aber wie ist das möglich, wenn Gott in keiner Weise leibhaftig, eindeutig, als Gott selber da ist?

e (z.B. des Mineralogen Neumann) *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

f der *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* dieser

Es gibt das plötzliche Erleuchtetsein durch spekulatives Denken, bis zum Ruck in der Verwandlung des Seinsbewusstseins. Keine Lehre kann geben, um was es sich hier handelt, sie kann nur vorbereiten. Ein jeder muss allein durch sich selber dazu kommen. Aber dieses durch sich selber wird erfahren als von Gott gewirkt, weil es nicht zu machen ist und weil kein Bewusstsein davon eintritt, wie es geschehen konnte. So haben Philosophen (Anselm, Nicolaus Cusanus, Descartes) ihre entscheidenden Gedanken als von Gott eingegeben oder doch als inspiriert (Nietzsche)[69] erfahren.

Kierkegaard vollzog seine Selbstreflexion inbezug auf Gottes Führung derart, dass er ständig sich in Gottes Hand wusste: durch das von Kierkegaard Getane und durch das in der Welt ihm Geschehene hörte er Gott und erfuhr doch jedes Gehörte in seiner Vieldeutigkeit. Nicht eine Führung in bestimmter Greifbarkeit und unmittelbar eindeutigem Gebotensein lenkte ihn, sondern die Führung durch die Freiheit selbst, die sich im transzendenten Grunde gebunden weiss.

Sokrates hörte sein Daimonion, das ihm verbot, ohne dass er gleich begriff, warum. Von seiner Aufgabe sagt er in der Apologie: »Mir ist sie von der Gottheit zugewiesen durch Orakel, durch Träume und durch alle möglichen Zeichen, durch welche der göttliche Wille überhaupt dem Menschen kund gegeben wird.«[70]

b. Offenbarung (an den Einzelnen, als allgemeingiltige Autorität, durch Überlieferung). – Mitteilung seitens Gottes heißt Offenbarung. Offenbarung im engeren Sinne heisst historisch bestimmte[a] Objektivität von Gottes Tun und Gottes Wort; sie erhebt den Anspruch, direkt und allgemeingiltig für alle die ausschliessende Wahrheit schlechthin zu sein. Offenbarung im weiteren Sinne heisst jede Weise der Objektivität, in der ein Mensch sich indirekt des Willens Gottes gewiss zu werden glaubt.

Offenbarung in engerem Sinne ist an sich fraglich. Denn Offenbarung, welche sich als absolute Wahrheit an alle wendet, gibt es in der Welt doch nur als den Anspruch von Menschen, denen nach ihrer Aussage Offenbarung zu teil wurde. Man kann solchen Menschen glauben und dann der von ihnen mitgeteilten Offenbarung unbedingten Gehorsam leisten. Oder man kann den Inhalt dieser Offenbarung unter Bedingungen einer Prüfung stellen, die erst entscheidet, ob und wie weit dieser Inhalt von Gott kommen könnte.

Offenbarung im weiteren Sinne dagegen ist nur fraglich, soweit Gottes Sein fraglich ist. Für den Menschen aber, der mit Gott[b] lebt, gibt es auch irgendeine Weise der Offenbarung. Denn Gott bliebe ein Gegenstand blosser Stimmung, wenn er sich nicht offenbarte. Da aber Offenbarung für die philosophische Vergewisserung nirgends objektiv und endgiltig vorliegt, so ist die Weise der möglichen Sprache Gottes, der Führung durch ihn, in mehreren Richtungen zu erörtern:

---

a *nach* bestimmte *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* direkte

b Gott *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* der Transcendenz

aa. Offenbarung an den Einzelnen: Unmittelbar, im Ganzen des je eigenen Schicksals, kommt der Mensch nach dem Erwägen von Möglichkeiten, nach Fragen und unabschliessbaren Reflexionen zur Gewissheit seines Entschlusses, die in allen wesentlichen Augenblicken unerrechenbar und unbegreifbar ist. Diese Gewissheit ist von dem Ernst unbedingten Einsatzes getragen. In ihr liegt, was als Willen Gottes deutbar, wenn auch nie leibhaftig hörbar ist.

Es gibt Menschen, die, ohne anderen gegenüber für sich ein Hören von Gottes Wort in Anspruch zu nehmen, in ihrem Leben, Denken, Handeln uns wie von Gott geführt erscheinen. Sie werden uns zur Orientierung, ohne einen bestimmten Weg der Nachfolge zu zeigen.

bb. Offenbarung als allgemeingiltige Autorität in der Welt: Es gibt Menschen – die Propheten –, die mit dem Anspruch auf Autorität aussprechen, was sie von Gott erfahren haben, und was sie selbst als Gottes Werkzeug für alle anderen Menschen sind. Und es gibt Institutionen – die Kirchen –, die solche Aussagen der Propheten durch ihre Autorität überliefern und für sich selbst einen Charakter der Heiligkeit (z.B. die katholische Kirche als corpus Christi)[71] in Anspruch nehmen.

cc. Offenbarung durch Überlieferung: Die Führung Gottes im Ganzen geschieht durch die Objektivitäten der Überlieferung. Der Einzelne wird in seiner einmaligen Verantwortung erweckt, beseelt, erfüllt durch Überlieferung. Sie wird der Anlass zur Gewissheit im Nichtwissen, zum Entschluss in der Vieldeutigkeit des Möglichen. Gott spricht in der Gemeinschaft der Menschen, in der ich solidarisch durch Kommunikation lebe, und in der Gemeinschaft der auf Gott bezogenen Menschen durch die Jahrtausende.

Die mögliche Sprache Gottes ist jedoch nicht an einzelnen Stellen der Überlieferung ausschliessend zu hören, sondern in der Gesamtheit der geistigen Geschehnisse, die den Menschen befreiten, indem sie ihn zum Bewusstsein seiner Endlichkeit und Unvollendbarkeit und seiner Erlösungsmöglichkeiten brachten. Diese Ereignisse liegen in der Achse der Weltgeschichte, der Zeit von 800–200 vor Christus in China, Indien und dem Abendland.[72] Wir Abendländer, die aus der biblischen Religion leben, sollen doch über das Abendland hinaus Gott hören, wo immer er zu uns spricht durch Menschen, die in letztem Ernst die Transzendenz erfuhren. Wir brauchen uns nicht gefangen zu geben in eine partikulare Herkunft religiöser Überlieferung, die wohl einst einen totalen Charakter hatte, ihn heute aber nicht mehr besitzt. Unsere Gründung in der Überlieferung biblischer Religion wird nicht preisgegeben, wenn sie als der besondere für uns geschichtliche Grund des eigenen Lebens im weiteren Raume des Wahren erfahren wird.

Die Überlieferung hat den Charakter der Objektivität. In deren Grunde verborgen ist die Offenbarung als die Erscheinung der Transzendenz, durch die der Mensch ge-

halten wurde. Für die Aneignung dieser Überlieferung gibt es, angesichts der Notwendigkeit zu deuten, die zwei Möglichkeiten:

Entweder gibt es ein objektives transzendentes Geschehen an sich, an das ich glaube in bestimmten Fasslichkeiten unter bestimmter, von Menschen repräsentierter Autorität. Ich glaube an sie als eine in der Welt vorhandene, sichernde Garantie.

Oder es ist eine vieldeutige Objektivität von Bildern, Gedanken, Forderungen, vertreten durch menschliche Wirklichkeit. Es ist ein Medium, in dem mein Bewusstsein sich vergegenwärtigt, erweckt wird, sich erinnert.

Die Überlieferung geschieht durch das »Wort«. Nur Religionen vermögen aus den Worten, in denen aus der Tiefe der menschlichen Vergangenheit sich uns Wahrheit mitteilt, das heilige Wort auszusondern, das vermeintlich ewige Wort Gottes im Unterschied von weltlichen Worten der Menschen. Jedoch ist philosophisch dieser Unterschied nicht zu vollziehen. Die Offenbarung ist total, ist allgegenwärtig und zugleich überall verborgen, bis sie vom aus sich entgegenkommenden Menschen gehört, gedeutet, angeeignet wird[a]. Aber auch das Wort Gottes, wenn es als spezifisches[b] anerkannt wird, bedarf doch immer der Auslegung, ist[c] deutbar und hat in jedem Falle[d] wieder eine Geschichte in der Welt durch den Gang seines Verstandenwerdens von Menschen in fast unübersehbaren Verwandlungen. Je gegenwärtig ist das Wort immer nur durch den neuen Sinn der lebendigen Auslegung aus augenblicklicher Wirklichkeit. –

Wie die Führung Gottes durch Offenbarung geschehen kann, ist nunmehr eindringender unter einer Reihe von Gesichtspunkten zu vergegenwärtigen.[e]

c.[f] <u>Vieldeutigkeit und Gewissheit.</u> – Offenbarung liegt vielleicht im Grunde eines Geschehens oder eines Sagens. Sie selber ist immer noch verborgen. Was der Einzelne bei seinem Gang durch die Welt aus sich und aus ihr hört und als Gottes Führung versteht, ist doch nicht als Offenbarung objektiv da. Wird Menschen geglaubt, dass ihnen Offenbarung zuteil wurde, oder Institutionen, dass sie Träger der Offenbarung seien, so ist[g] auch diese Offenbarung nirgends eindeutig da. Wie alles Geschehen in

---

a vom aus sich entgegenkommenden Menschen gehört, gedeutet, angeeignet wird *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* gehört, gedeutet, angeeignet wird vom Menschen, der aus sich entgegenkommt

b spezifisches *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* eigentümlich unterschiedenes, heiliges Wort

c *nach* ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* daher

d in jedem Falle *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* dadurch

e Wie die Führung Gottes durch Offenbarung geschehen kann, ist nunmehr eindringender unter einer Reihe von Gesichtspunkten zu vergegenwärtigen. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* || § 3. <u>Wie die Führung durch Offenbarung geschieht.</u> || Wie die Führung Gottes durch Offenbarung geschehen kann, ist nunmehr eindringender zu vergegenwärtigen im Blick auf eine Reihe von Spannungen, durch die der Weg, ohne eine endgültige Lösung, zum Hören der je gegenwärtigen Führung geht. ||

f c. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* a.

g *nach* ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* doch

der Welt vieldeutig inbezug auf seinen transzendenten Sinn ist, so auch dies durch Menschen mit dem Anspruch der Offenbarung Auftretende. Wir wissen das Sein immer nur im Ausgelegtsein, die Offenbarung nur in unserer Deutung.[a]

Aber innerhalb der Vieldeutigkeit muss durch den Einzelnen in seinem gegenwärtigen Leben, im »Augenblick« entschieden werden. Das Nichtwissen ist der Raum und in ihm ist die Quelle des verstandesmässig nie zureichend begreiflichen Entschlusses. Die Vieldeutigkeit ist der bleibende Hintergrund der jeweils in der Zeit entscheidenden Gewissheit.

Die Vieldeutigkeit alles bloss Objektiven, Sagbaren, Bestimmbaren bringt die Biegsamkeit in den freien Menschen. Die Helligkeit seiner Gewissheit bringt die Unbeugsamkeit im Grunde seiner Biegsamkeit. Diese Gewissheit des freien Menschen schliesst ein die[b] Frage- und Antwortbereitschaft. Aber seine Hör- und Verwandlungsfähigkeit ruht auf dem Grunde eines absolut Verlässlichen, das[c] als Führung Gottes[d] fühlbar werden kann.

d.[e] Allgemeingiltigkeit und Geschichtlichkeit. – Wenn die Führung Gottes erfahren wird, so geschieht sie nie allein durch Einsicht in allgemein Erkennbares, sondern darüber hinaus durch die Sprache aus der Geschichtlichkeit unseres Lebens. Könnten wir all unser Tun, unser Anschauen, Denken und Fühlen als richtig ableiten aus dem Allgemeinen der Erkenntnis und der sittlichen Gesetze, so brauchten wir keinen geschichtlichen Grund und keine Führung Gottes. Das Allgemeingiltige, weil rational einsehbar, ist als solches nicht[f] Gottes Stimme. Gottes Stimme geht geschichtlich an den Einzelnen. Die Führung Gottes liegt im Geschichtlichen als dem Begründenden und Unbegreiflichen, aber ins Unendliche Hellwerdenden.

Der Einzelne muss in der Spannung von Allgemeingiltigkeit (rationaler und ethischer) einerseits und Geschichtlichkeit andererseits seinen Weg suchen. In unserer[g] Situation liegt die Forderung aus dieser Geschichtlichkeit – insofern hat für jeden seine Situation zugleich eine Seite der Ausnahmesituation;[h] und es liegt in ihr[i] die Forderung des Allgemeinen – insofern ist jede Situation ein Fall der menschlichen Situationen überhaupt. Der Einzelne findet seinen Weg nur unter ständiger Prüfung seiner ge-

---

a *nach* Deutung. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Wir suchen die Gottheit und finden sie nicht in der Welt, ausser indirekt, in ihrer vieldeutigen Sprache.

b die *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* seine

c *nach* das *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* ihm

d Gottes *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* der Transcendenz

e d. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* b.

f *nach* nicht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* absolut

g *nach* unserer *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* einmaligen

h Seite der Ausnahmesituation; *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Seite, die sie zur Ausnahmesituation macht.

i und es liegt in ihr *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Aber es liegt in ihr auch

schichtlichen Erscheinung am Allgemeinen und zugleich umgekehrt der Prüfung des Allgemeinen an der geschichtlichen Notwendigkeit. Er muss die Schuld auf sich nehmen entweder im Durchbruch durch das Allgemeine zugunsten seiner Geschichtlichkeit oder im Brechen seiner Geschichtlichkeit durch das Allgemeine.

Geschichtlichkeit und Allgemeingiltigkeit, beide an einander gebunden, schliessen in sich weitere Spannungen.

Geschichtlichkeit ist die des Einzelnen und ist die der Gemeinschaft, der er angehört. Gottes Stimme geht an den Einzelnen und geht an die Gemeinschaft. Wenn Gottes Stimme die Gemeinschaft trifft, nimmt sie die Gestalt eines objektiv Sagbaren an, als das sie allen mitgeteilt werden kann. Sie geht von denen aus, die als Einzelne zuerst sie hörten, die sich[a] gar nicht als Einzelne, sondern[b] als Werkzeug und Glied der Gemeinschaft als diese selber[c] fühlten. Es geschieht[d] in einer unmittelbaren Gemeinschaft, die noch weitgehend[e] bewusstlos ist und die[f] noch nicht befragt wird. Sobald diese einer reflektierenden[g], bewussten Gemeinschaft gewichen ist, die durch Worte, Werke, Ordnungen durchgehend vermittelt ist und dem Bewusstsein des Einzelnen[h] Raum lässt, dann erwächst eine unüberwindbare Schwierigkeit:

Die Geschichtlichkeit der Gemeinschaft wird geführt von der für Alle ausgesagten Offenbarung Gottes. Diese als ausgesagte muss die Form eines für alle Allgemeinen haben. Dieses Allgemeine verlangt den Gehorsam für ein Unbegriffenes, durchweg zugleich irgendwo Absurdes (z.B. den Glauben an Jahwes Bund mit dem Volke auf dem Sinai und die von ihm mitgeteilten Gesetze[i], an Christus als Gott, der sich in Menschengestalt opferte und auferstand). Denn was geschichtlich ursprünglich wahr sein konnte, ist im späteren Ausgesagtsein nicht mehr dasselbe. Weil Gottes Offenbarung nur absolut geschichtlich, je einmalig, darin zugleich unbedingt und ohne Allgemeingiltigkeit eines Sagbaren sein kann, ist die Fixierung von Gottes Stimme auf die bestimmte Offenbarung eines Volkes, einer Gemeinde, Sekte, Kirche für den philosophierenden Menschen in der Wurzel auch schon falsch. Weil die Wahrheit der Offenbarung im Augenblick rationalen Aussprechens nicht bleibt, was sie war, kann es für den Philosophierenden Offenbarung nicht als ein bestimmtes Objektives in der Welt geben, z.B. nicht als ein objektives Heilsgeschehen für alle, nicht als Allgemeingiltiges in Kanon, Gesetz, Dogma, Sakrament. Of-

---

a *nach* sich *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* aber
b *nach* sondern *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* von vornherein nur
c als diese selber *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*
d Es geschieht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Dies kann geschehen
e weitgehend *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* wesentlich
f die *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* daher
g Sobald diese einer reflektierenden *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Sobald diese aber einer reflektierten
h *nach* Einzelnen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* einen eigenen, ihm gehörenden
i und die von ihm mitgeteilten Gesetze *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

fenbarung verschwindet vielmehr, wenn man, sich auf sie berufend, sie als Halt gegen Andere in der Welt gebrauchen will; der Mensch kann nur bereit sein, sie in unwiederholbarer Geschichtlichkeit zu hören und für sich auf sie zu bauen.

Die unlösbare Schwierigkeit zeigt sich in doppelter Spannung:

1) Das Allgemeine der gemeinschaftlichen Geschichtlichkeit ist nicht das Allgemeingiltige der Wahrheit. Das Allgemeine als das rational Allgemeingiltige (wissenschaftliche Einsicht und sittliches Gesetz) ist zu unterscheiden von dem Allgemeinen als dem geschichtlich Gemeinschaftlichen, an sich Uneinsichtigen (z.B. Bund mit Gott, Abendmahl). Während das einsehbare rational-Allgemeine ein ständiges Medium der Prüfung und Bewährung ist, ist das uneinsichtige geschichtlich-Allgemeine eine Überlieferungsform als Gehäuse der Offenbarung. Während wir als einzelne Menschen, die vernünftig sein können, im giltigen Allgemeinen leben, dürfen wir als Menschen, die in Gemeinschaft auf andere angewiesen sind, uns der Überlieferung vielleicht auch der gemeinschaftlichen Absurdität nicht entziehen. Es ist eine Schuld, gegen das geschichtlich Gemeinschaftliche zu verfehlen.

Es ist zugleich eine Erleichterung, ein Allgemeines als Gottes Stimme festhalten zu dürfen. Daher drängt auch der Ernst des Einzelnen auf diesen Halt. Aber der Mensch, der sich darin fixiert, versäumt den geschichtlichen Grund seines eigenen Wesens inbezug auf seine unmittelbar zu erfahrende Transzendenz (mit der unerlässlichen Gefahr des Sichausbleibens und des Nichts).

2) Die Geschichtlichkeit der Gemeinschaft ist nicht identisch mit der Geschichtlichkeit des Einzelnen. Es ist nur eine glückliche Koinzidenz, wenn das gemeinschaftliche Allgemeine und die Geschichtlichkeit des Einzelnen sich treffen und steigern. Wenn sie in Unterschiedenheit und dann in Spannung zu einander stehen, so ist die Frage, welche Geschichtlichkeit der anderen untergeordnet wird.

Seit den Anfängen der Geschichte gilt zunächst allein und dann immer wieder die Gemeinschaft aller als Führung. »Volkes Stimme ist Gottes Stimme«. Nur durch die Gemeinschaft trifft Gottes Führung den Einzelnen. Der Einzelne ohne die Gemeinschaft fühlt sich vernichtet, ist nichts.

Aber in der Folge kann der Einzelne den Anspruch aus seinem eigenen Grunde gegen die Überordnung des geschichtlich Allgemeinen hören. Es wird zur Schuld, sich der Stimme der Transzendenz in der eigenen Geschichtlichkeit zu entziehen.

Die Geschichtlichkeit des Einzelnen ist untrennbar eingebettet in die Kommunikation mit anderen Einzelnen und in die Welt des Geistes, durch die er zu sich kam. Die Objektivität der institutionellen Ordnungen der Gemeinschaft aller aber, von der staatlichen bis zu den übrigen, soll nur den Raum sichern, in dem die Geschichtlichkeit der Einzelnen mit ihrer wirklichen Kommunikation mannigfaltig gedeihen kann. Dieser Raum schafft Bedingungen, nicht Gehalte. Würde eine solche universale Gemeinschaftsordnung verwirklicht, so würde sie gelten als die Verlässlichkeit ihrer Formen und Funk-

tionen. Für diese, die rational begreifbar sind, würde der Mensch sich einsetzen, ohne sich hier noch irgendwo auf ein Absurdes stützen zu müssen ausser auf die auf gesetzlichem Wege zustande gekommenen Gesetze. Gottes Stimme würde in dieser Gemeinschaft aller nicht mehr gehört. In ihr wäre eine Verletzung gemeinsamer Geschichtlichkeit nicht mehr möglich. Die Geschichtlichkeit des Einzelnen, die das Absurde vielleicht in sich birgt, würde im Raum der Ordnung aller nur durch Vernunft wirken, welche Nebel des Absurden auflöst. In der allgemeinen Kommunikation aller mit allen würde nur das Einsehbare und die Ideen des Geistes und die bestimmten Daseinsinteressen gelten. Niemand dürfte mehr im Fordern an alle sich auf Gottes Stimme berufen. Wer dürfte es wagen, zu beanspruchen, sie für alle zu hören! oder den Glauben zu fordern für Menschen der Vergangenheit, dass sie Gottes Stimme für uns und für immer gehört hätten!

In dieser universalen Ordnung würde der Mensch frei sein können, weil er sich bindet an die vernünftig durchschaubare Ordnung des Ganzen, obgleich diese ihrem Gehalt nach auf grundsätzlich tieferer Ebene liegt als die erfüllte Geschichtlichkeit, welche nur im Einzelnen und in der Gemeinschaft Einzelner echte Wirklichkeit hat. Das Allgemeine ist dazu da, das Dasein zu ermöglichen dem Menschen, der immer nur als Einzelner durch sein Leben für Ideen, für Aufgabe und Beruf seine höchsten Möglichkeiten erreicht. Das Gelingen solcher Ordnung setzt aber voraus, dass die Weisen und Stufen der Kommunikation zwischen Menschen klar bewusst und durch verlässliche Selbsterziehung geführt würden.

Weil aber an diesem Maßstab die Menschen in der Mehrzahl versagen, wird immer wieder der Rückschlag erfolgen in den blinden Gehorsam durch Versinken in der Gemeinschaft aller und damit in den Glauben an das Absurde, welches durch Gewalt in dieser Gemeinschaft geschichtlich gegründet wird. Wer nicht aus sich er selbst werden will, muss von aussen gebändigt werden. Wer Gottes Stimme im Grunde seiner eigenen Freiheit nicht hört, der muss sie in der Welt mitgeteilt bekommen. Wer sich nicht führen lassen kann in der Bindung an Gott, der muss geführt werden von den menschlich gemachten Autoritäten.

Daher ist die Spannung der Geschichtlichkeit des Einzelnen und der Gemeinschaft unauflösbar.

e.[a] Eigenmächtigkeit und Gehorsam. – Priester und Theologen wiederholen unablässig den Vorwurf der Eigenmächtigkeit des Einzelnen, der sich philosophierend auf Gott bezieht. Sie verlangen Gehorsam gegen Gott. Ihnen ist zu antworten:

1. Gott wirkt durch freie Entschlüsse der Einzelnen. Der Einzelne glaubt, wo er aus der Tiefe entschieden ist, Gott zu gehorchen, ohne es in objektiver Garantie zu wissen, was Gott will, vielmehr in ständigem Wagnis.

---

a e. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* c.

2. Sie verwechseln Gehorsam gegen Gott mit dem Gehorsam gegen in der Welt vorkommende Instanzen der Kirche, des Priesters, der Bücher und Gesetze, in denen direkte Offenbarung vorliegen soll.

3. Zwar ist eine wahre Koinzidenz zwischen dem Gehorsam gegen objektive Instanzen in der Welt und gegen den ursprünglich erfahrenen Willen Gottes möglich. Wird aber der vom Einzelnen erfahrene Wille Gottes ausgespielt gegen die objektiven Instanzen, so ist die Verführung für die Willkür des Einzelnen, auszuweichen vor der Prüfung am Allgemeinen und Gemeinschaftlichen. Wird dagegen umgekehrt die objektive Instanz ausgespielt gegen den vom Einzelnen erfahrenen Willen Gottes, so ist die Verführung, auszuweichen vor dem Wagnis, Gott gehorsam zu sein auch gegen die objektiven Instanzen im Hören seines Willens aus der Wirklichkeit selber durch das von Gott gegebene Medium der Autonomie[a]. Denn der Mensch kann der Aufgabe seiner Autonomie ausweichen zugunsten eines Gehorsams gegen Instanzen, die faktisch in der Welt sind, wenn sie auch durch Offenbarung begründete Autorität in Anspruch nehmen und Glauben an sich als an spezifisch heilige, von Gott kommende Gebilde verlangen.

Es gibt eine abgleitende Ratlosigkeit im Greifen nach dem Halt in vertrauenswürdigen Gesetzen und Befehlen einer Autorität. Es gibt dagegen die sich aufschwingende Energie der Verantwortung im Hören aus dem Ganzen, aus der Wirklichkeit, aus der Tiefe. –

Theologen sehen die Eigenmächtigkeit des Einzelnen auch in der Selbstzufriedenheit des moralischen Menschen.[b] Von der stoischen Forderung, so zu leben, dass der Mensch sich selbst gefalle (statt Geltung in der Welt zu suchen), bis zur Selbstzufriedenheit, die Kant dem sittlich handelnden Menschen zuspricht,[73] soll eine durchgehende eigenmächtige Selbstgefälligkeit herrschen, gegen die Paulus und Augustin, ja

---

a *nach* Autonomie *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* des Menschen

b Theologen sehen die Eigenmächtigkeit des Einzelnen auch in der Selbstzufriedenheit des moralischen Menschen. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* || § 4. Gottes Stimme in der Freiheit der Selbstüberzeugung. || Die vergegenwärtigten Spannungen zeigen, wie die Führung durch die Transcendenz nicht objektiv eindeutig werden kann. Diese Führung ist radikal anders als jede Führung in der Welt. Sie fällt zusammen mit dem völligen Freiwerden des Menschen. || Es gibt nur eine Weise der Führung durch Gott. Sie geschieht am Ende nur auf dem Wege über die Freiheit der Selbstvergewisserung. Gottes Stimme liegt in dem, was dem einzelnen Menschen, wenn er aufgeschlossen ist für alles, was aus Überlieferung und Umwelt an ihn herantritt, aufgeht als eigene Überzeugung. Der Einzelne lebt zwar im Ganzen, aber dieses wird ihm immer nur offenbar in der Gestalt, wie es dem Einzelnen gegenwärtig wird. || Die Führung geschieht durch das Urteil. Der Mensch urteilt über sein eigenes Tun. Dieses Urteil hemmt und treibt an, corrigiert und bestätigt. Aber dieses menschliche Urteil ist doch von vornherein schon mit dem Irrweg verbunden. Man hat unerbittlich die Eigenmächtigkeit des Einzelnen auch schon in der Selbstzufriedenheit des moralischen Menschen gesehen.

Kant selber mit seiner Lehre vom radikal Bösen den Tatbestand des in der Wurzel verdorbenen Menschseins gesetzt haben.

In der Tat kann der Mensch nie im Ganzen und endgültig mit sich zufrieden sein; im Urteil über sich kann er sich nicht auf sich allein stützen. Er verlangt daher[a] nach einem Urteil[b] über sein Tun. Dieses Urteil ist ihm wertvoll[c] nach dem Wert der Urteilenden. Ein Mensch, der er selbst geworden ist, wird empfindlich für den Rang der Menschen, deren Urteil und deren Widerhall in Sympathie und Antipathie er erfährt. Was Durchschnitt und Menge, was Abgeglittene und Blinde, was verwahrloste Institutionen sagen, berührt ihn innerlich nicht[d]. Das entscheidende Urteil ist aber am Ende auch nicht das der hohen[e] Menschen, obgleich dieses das einzige in der Realität zugängliche ist; entscheidend ist[f] das Urteil Gottes.

Darum ist die Eigenmächtigkeit des Einzelnen im Urteil über sich[g] kaum je wirklich gewesen. Die heroische Haltung der Primitiven, welche unbeirrbar tapfer in den Tod gehen, lebt angesichts ihres Nachruhms. Dass ihr Ruhm unvergänglich sei, ist der Trost der sterbenden Helden der Edda. Auf das Urteil der Anderen blickt erst recht der durchschnittliche[h] Heroismus, der stets Anerkennung verlangt.

Anders der eigentliche einsame Heroismus, der weder in der Gemeinschaft eines Tuns gestützt ist noch Nachruhm im Auge hat. Dieses echte Auf-sich-selber-stehen ist vielleicht getragen von dem Einklang eines glücklich gearteten Wesens mit sich selbst, zehrt vielleicht unbewusst noch von einer geschichtlich gewordenen, ihm überlieferten Substanz, findet jedoch für sein Bewusstsein nichts in der Welt, an das es sich hält. Aber wenn dieser Heroismus nicht am Ende ins Nichts versinkt, so weist er auf eine tiefere[i] existentielle Bindung in dem, was eigentlich ist, und das angesprochen statt des Urteils der Menschen das Urteil Gottes wäre.

f. Gottes Stimme in der Freiheit der Selbstüberzeugung. – Von[j] den allgemeinen sittlichen Forderungen überzeugt sich der Mensch durch eigene Einsicht. Diese Gebote als Forderungen Gottes aufzufassen, ist seit dem Dekalog die Form der Gegenwart

---

a *nach* daher *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* notwendig

b *nach* Urteil *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* seiner Mitmenschen

c *nach* wertvoll *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* nicht von jeder Seite, sondern

d berührt ihn innerlich nicht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* das berührt ihn innerlich nicht mehr

e hohen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* ihm wesentlichen

f ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* wäre

g *nach* sich *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* tatsächlich

h *nach* durchschnittliche *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* sogenannte

i tiefere *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* tiefe

j f. Gottes Stimme in der Freiheit der Selbstüberzeugung. – Von *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Die Wahrheit des Urteils wird also allein auf dem Wege über die Selbstüberzeugung erreicht, sei es[,] dass die Forderung auftritt als allgemeingiltig, sei es[,] dass sie geschichtlich in Anspruch nimmt. || Von

Gottes im Ethischen. Diese Forderungen können zwar anerkannt und befolgt werden ohne Gottesglauben in herber Beschränkung auf das, was der Mensch tun kann; die Möglichkeit von Gottes Sein bleibt dann offen, wird weder bejaht noch geleugnet. Aber der Ernst des Gehorsams gegen das in Freiheit einsichtige ethische Gebot pflegt durchweg[a] verbunden zu sein mit Hören von Gottes Stimme gerade in dieser Freiheit.

Weil jedoch das konkrete Handeln sich aus dem Allgemeinen, an dem es sich prüft, nicht zureichend ableiten lässt, ist Gottes Führung in dem Ursprung der geschichtlich konkreten Forderung unmittelbarer hörbar als im Allgemeinen. Dieses Hören aber bleibt in aller Gewissheit fraglich; es wird nicht objektiv gewiss in der Freiheit, der sich die Notwendigkeit des So-tun-müssens zeigt. Im Wesen solchen Hörens auf Gottes Führung liegt vielmehr das Wagnis des Verfehlens, daher eine Bescheidung. Diese schliesst die Sicherheit in der Gewissheit aus, verbietet die Verallgemeinerung des eigenen Tuns zur Forderung für alle und verwehrt[b] den Fanatismus. Auch die reinste Klarheit des Weges, wie er unter Gottes Führung gesehen wird, darf daher nicht zur Selbstgewissheit führen, als ob der Weg der einzige[c] wahre für alle sei.

Denn es kann in der Folge immer alles noch anders aussehen. In der Helle kann doch ein Irrweg beschritten sein. Selbst in der Gewissheit des Entschlusses muss, soweit er in der Welt erscheint, eine Schwebe bleiben. Denn der Hochmut des absolut Wahren ist die grösste Gefahr für die Wahrheit in der Welt. In der augenblicklichen Gewissheit ist die Demut der bleibenden Frage unerlässlich.

Erst im Rückblick kann das grösste Staunen möglich sein angesichts einer unbegreiflichen Führung. Aber auch da ist es nie gewiss, wird die wahre Führung Gottes nicht zu einem Besitz.

Psychologisch angesehen ist die Stimme Gottes nur in hohen Augenblicken wahrnehmbar. Aus ihnen her und zu ihnen hin leben wir. Man wendet ein, solche Augenblicke seien zerstreut, vereinzelt, ohne Verlass, erst die objektive Offenbarung für alle gebe die Kontinuität. Das aber ist beim Kirchengläubigen nicht anders, auch er lebt nicht ständig in Gott, sondern ist angewiesen auf seine hohen Augenblicke.

Die Stimme Gottes als Urteil über den Menschen hat keinen anderen Ausdruck in der Zeit als im Urteil des Menschen über sich selbst. In der freien, redlichen Weise des urteilenden Selbstwahrnehmens, in der Zufriedenheit mit sich und in der Selbstanklage, findet der Mensch indirekt, wenn auch nie endgiltig und immer auch noch zweideutig, Gottes Urteil.

g. Der Bezug auf Transzendenz als Begegnung mit Gott. – Der Bezug unseres Wesens auf Transzendenz kann in der Kargheit des Anschauungslosen (in der Verloren-

---

a durchweg *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

b *nach* verwehrt *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* damit

c einzige *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* einzig

heit alles Gegenständlichen) doch von alles entscheidendem Ernst sein. Aber als Menschen in unserer Welt drängen wir doch immer wieder auf Stützpunkte unserer Gewissheit in einer Anschaulichkeit. Die für uns in der Welt höchste Anschaulichkeit ist die Kommunikation von Persönlichkeit zu Persönlichkeit. Daher wird der Bezug auf Transzendenz – wenn wir entsprechend unserer sinnlichen Endlichkeit das Ungemässe vollziehen – anschaulich gegenwärtig in der Begegnung mit dem persönlichen Gott. Die Gottheit wird gleichsam zu uns herangezogen in ihrem Aspekt des Persönlichseins, und zugleich steigern wir uns zu einem Wesen, das mit diesem Gotte sprechen dürfe. Die äusserste Realisierung und zugleich Verkehrung[a] solchen Scheins der Anschauung findet statt in einer Menschwerdung der Gottheit oder[b] Vergötterung eines Menschen.

Der Vollzug der Begegnung mit dem unsichtbaren persönlichen Gotte heisst Gebet. Die Weise des Gebets charakterisiert den Glauben oder Aberglauben des Menschen: von der stillsten, sprachlos werdenden Kontemplation über die Leidenschaft des Suchens[c] der Hand des persönlichen Gottes bis zum Anruf dieses Gottes für Zwecke des Daseinsbegehrens.

In der Welt wollen die Mächte uns beherrschen, die uns zu Boden werfen: die Furcht vor der Zukunft, die angstvolle Bindung an den gegenwärtigen Besitz, die Sorge um alles, was für den Blick in den Bereich der Möglichkeit tritt. Demgegenüber kann der Mensch, in Gott geborgen, angesichts des Todes ein Vertrauen gewinnen, das noch im Äussersten, Undeutbaren, Sinnfremdesten doch in Ruhe sterben lässt. Die Grundhaltung in der Führung durch Gott wird dann am Ende aller Bewegung, aller Unruhe, alles unendlichen[d] Mühens: »Dein Wille geschehe.«[74]

Das Vertrauen zum Seinsgrunde kann als zweckfreier Dank, als Jubel im Glauben an Gottes Sein sich aussprechen.

In der höchsten Not wie in dem schlichten Alltag kann keine rechte Bitte an Gott sich richten auf Daseinszwecke und Interessen eines parteilichen Kampfwillens. Wenn vor dem Äussersten sich in uns regt, was in einem »Gott hilf mir«[75] Ausdruck sucht, so bedeutet dieser Ruf nicht Bitte um Hilfe von aussen, sondern um Hilfe durch die Kraft der Klarheit des Selbstseins. Ich will erinnert sein an den Entschluss der Existenz, die ich werde, und an das Wesentliche. Gott hilft dem Menschen entscheidend nicht von aussen, sondern zuletzt allein durch die Freiheit des Menschen selber. Dieser Sinn wird aus der Ironie des Nihilismus verkehrt in den bösartigen Satz: »Hilf dir selbst, dann wird auch Gott dir helfen.« Das Bösartige liegt im »dann«; denn Gott hilft vielmehr

---

a und zugleich Verkehrung *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

b *nach* oder *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* – in völliger Verkehrung – durch

c *nach* Suchens *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* nach

d unendlichen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

zuerst, und zwar dadurch, dass er mich mir selber helfen lässt, mir die Kraft verleiht, mich mir schenkt.

Die Erfahrung dieser Hilfe steht gegen die Vielgötterei, die alles irgendwie durch Dämonen geschehen lässt: »ein Gott tat es«,[76] ist das Bewusstsein allen Ereignissen, Erfahrungen[a] und eigenen Handlungen gegenüber; ein solches Bewusstsein steigert und heiligt sie, aber lässt sie auch sich zerstreuen in der Mannigfaltigkeit der vitalen und geistigen Daseinsmöglichkeiten. Die Hilfe Gottes[b] im eigentlichen Selbstsein, das sich darin radikal abhängig weiss, ist die Hilfe des Einen.

Die Hilfe von aussen ist grenzenlos vieldeutig und mit der Kategorie »Hilfe« durchweg in einen für uns bestimmten Sinn eingeschlossen und damit in ihrem eigentlichen Sinn verfehlt. Dem Menschen, dem das Leben transparent wurde, sind alle Möglichkeiten, darunter auch die Situationen der ausweglosen Vernichtung, von Gott geschickt. Dann ist eine jede Situation Aufgabe für die Freiheit des Menschen, der darin steht, wächst und scheitert; die Aufgabe ist aber nicht als immanentes Glücksziel zureichend bestimmbar, sondern erst in der Begegnung mit der Transzendenz klar, wenn Gott sie gibt durch die offenbar werdende Unbedingtheit[c].

5. Die Realität in der Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz[77]

Die menschliche Realität scheint das Gegenteil zu lehren: dem Menschen gilt die Welt oder etwas in der Welt als absolut. Und man kann vom Menschen, der so vieles zum letzten Inhalt seines Wesens gemacht hat, sagen: woran du dich hältst, worauf du setzest, das ist eigentlich dein Gott (Luther).[78] Der Mensch kann nicht anders als etwas absolut nehmen, mag er es wollen und wissen oder nicht, mag er es zufällig und wechselnd, oder entschieden und kontinuierlich tun. Für den Menschen gibt es so gleichsam den Ort des Absoluten. Dieser Ort ist für ihn unumgehbar. Er muss ihn ausfüllen.

Diese Ausfüllung geschieht durch das jeweils von ihm ergriffene Weltsein, welches das Symbol (das Gleichnis, die Inkarnation) des Seins wird, oder sie geschieht durch ein Transzendieren über alles Weltsein, oder sie vereint beides.

a. Historische Beispiele des Transzendierens der Welt. – Indische Asketen – und einzelne Mönche in China und im Abendland – verliessen die Welt, um in weltloser Meditation des Absoluten inne zu werden. Die Welt war wie verschwunden, das Sein – von der Welt her gesehen das Nichts – alles.

---

a allen Ereignissen, Erfahrungen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* den Ereignissen

b *nach* Gottes *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* dagegen

c sondern erst in der Begegnung mit der Transzendenz klar, wenn Gott sie gibt durch die offenbar werdende Unbedingtheit *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* sondern erst klar durch die in der Begegnung mit der Transzendenz offenbar werdende Unbedingtheit

Chinesische Mystiker befreiten sich vom haftenden Begehren in der Welt zu reiner Beschauung,[a] in der ihnen alles Dasein Sprache wurde,[b] transparent, verschwindende Erscheinung des Ewigen und unendliche Allgegenwart seines Gesetzes[c]. Ihnen tilgte sich die Zeit in der Ewigkeit zur Gegenwärtigkeit der Sprache der Welt.

Abendländische Forscher, Philosophen, Dichter, selten auch Täter, gingen durch die Welt, als ob sie, in aller Bindung an sie, ständig wie von aussen her kämen. Aus einer fernen Heimat stammend, fanden sie in der Welt sich und die Dinge und überschritten in innigster Nähe zu ihnen die zeitliche Erscheinung zugunsten ihrer Erinnerung des Ewigen.[d]

b. Seinsharmonie und Zerrissenheit. – Der Weltoptimismus, der die Welt als eine Seinsharmonie erblickt, ist ein schöner Irrtum, zu dem in relativer Glückslage der Zauber der weltlichen Erfüllung verführt. Gegen diese Unwahrheit empört sich die der ganzen Realität ins Angesicht blickende Verzweiflung; ihr Trotz kann zu gottlosem Nihilismus werden.[e]

Die Wahrhaftigkeit muss diesen doppelten Irrtum[f] – die Seinsharmonie und die nihilistische Zerrissenheit – durchschauen. In beiden steckt ein Totalurteil auf Grund unzureichenden Wissens[g]. Gegen die Fixierung der entgegengesetzten Totalurteile aber steht[h] die Bereitschaft des unablässigen Hörens auf Ereignis, Schicksal und eigenes Getanhaben im zeitlichen Gang des[i] Lebens. Mit solcher Bereitschaft ist verknüpft:

---

a *nach* Beschauung, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* zugewandt der Welt,

b wurde, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* wurde. Es wurde

c Gesetzes *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Tao

d *nach* Ewigen. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* || Man hat das Transcendieren mythisch interpretiert: || Die Gnosis liess den Menschen sich begreifen als hinabgeworfen in eine ihm fremde Welt. Der Mensch ist anderswo zu Hause. Wie zerstreute Lichtfunken ins Dunkel, so sind die menschlichen Seelen hineingeraten in die böse Welt, hier für eine Weile gebunden, entweder verführt vom luziferischen Glanz der Welt oder zurückdrängend in ihre eigentliche Heimat. || Christen dachten den Menschen als zu dem Geschaffenen gehörig, das nicht nur Welt, sondern unsterblich ist. ||

e Gegen diese Unwahrheit empört sich die der ganzen Realität ins Angesicht blickende Verzweiflung; ihr Trotz kann zu gottlosem Nihilismus werden. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Gegen diesen schönen Irrtum empört sich etwas in uns angesichts der rückhaltlos nach allen ihren Erscheinungen erfassten Realität der Welt. Die Welt zeigt sich in ihrer Zerrissenheit, ihrem sinnfremden Leid und Unheil, ihrer Zerstörung. Der Weltpessimismus verwirft den »ruchlosen« Optimismus. Seine Verzweiflung kann zum Trotz in gottlosem Nihilismus werden.

f doppelten Irrtum *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* entgegengesetzten Schein

g ein Totalurteil auf Grund unzureichenden Wissens *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* der Irrtum eines Totalurteils auf Grund unzureichenden Wissens unter jeweiliger Bevorzugung eines Teils von Realitäten und Vernachlässigung anderer

h Gegen die Fixierung der entgegengesetzten Totalurteile aber steht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Gegen diese Fixierung entgegengesetzter Totalurteile steht

i *nach* des *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* stets noch unabgeschlossenen

1) die Erfahrung der absoluten Transzendenz Gottes zur Welt: der deus absconditus rückt in immer grössere Ferne, wenn ich ihn allgemein und für immer fassen und begreifen möchte; er ist unberechenbar nah durch absolut geschichtliche Gestalt seiner Sprache in je einmaliger Situation –

2) die Erfahrung der Sprache Gottes in der Welt: das Weltsein ist nicht an sich, sondern in ihm geschieht in bleibender Vieldeutigkeit die Sprache Gottes, die nur geschichtlich, ohne verallgemeinert werden zu dürfen, im Augenblick für Existenz eindeutig werden kann.

Dagegen ist es wie ein Ins-Schloss-fallen der Gefängnistür, wenn das Absolute, das Sein und die Schöpfung, als Ganzes gewiss und erkennbar geworden sind, auch in den bisher grossartigsten Gestalten, wie etwa bei Thomas und Dante.

c. Sein in der Zeit. – In unserer Freiheit für das Sein ist uns die Welt nicht an sich, so wie sie ist, das letzte. In ihr trifft sich, was ewig ist und zeitlich erscheint. Die Aufgaben in der Welt, die Solidarität zwischen Menschen, alles, was[a] ist, ist zwischen Gott und Existenz.[b]

Aber als[c] ewiges Sein, das wir als Existenz in der Zeit sein können, erfahren wir für unser Wissen von uns doch nichts ausser dem, was reale zeitliche Erscheinung wird. Weil, was für uns ist, in der Zeitlichkeit des Weltseins erscheinen muss, gibt es kein direktes Wissen von Gott und der Existenz. Es gibt hier nur den Glauben.[d]

d. Allgemeine Glaubensgrundsätze und ihre geschichtliche Erfüllung. – Allgemeine Sätze des Wissens gelten von Dingen in der Welt, in deren Realität oder Evidenz sie sich bestätigen. Dagegen erfahren wir die Wahrheit der allgemein ausgesprochenen philosophischen Glaubensgrundsätze erst geschichtlich in der Welt. Die Glaubensgrundsätze in ihrer Allgemeinheit lassen uns[e] ihre Wahrheit nur fühlbar werden, insofern[f] in ihnen mitschwingt ihre Erfüllung in der Welt als Sprache Gottes. Sollte Gott, die Welt gleichsam umgehend, direkt sich der Existenz nahen, so ist, was geschieht,

---

a *nach* was *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* für uns

b *nach* Existenz. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* || Der Mensch ist nicht nur Welt. Er ist aus der Welt nicht begreiflich. Schon handgreifliche Merkmale seiner Realität geben einen Hinweis: Der Mensch kann denkend von allem absehen, hat dieses äusserste Abstraktionsvermögen, das ihn der ganzen Welt gegenüberstellt. Der Mensch kann – als einziges Wesen, das wir kennen – sich bewusst das Leben nehmen. ||

c Aber als *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Da aber die Begegnung von Existenz und Transcendenz Begegnung in der Welt ist, ist sie für die Zeit an die Welt gebunden. Als

d *nach* Glauben. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* || Es ist eine Gefahr für uns, die Welt gleichgültig zu finden. Da aber alles Tun in der Welt, Welterforschung der einzige Weg realen Erkennens, Weltverwirklichung die einzige Möglichkeit existentieller Verwirklichung ist, so verlieren wir in der Weltlosigkeit zugleich uns selbst. ||

e uns *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

f insofern *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* wenn

inkommunikabel[a]. Alle Wahrheit der allgemeinen Grundsätze spricht[b] in einer Gestalt der Überlieferung und der im Leben erworbenen Besonderung: das einzelne Bewusstsein ist in diesen Gestalten zu dieser Wahrheit erwacht; die Eltern haben es gesagt; es spricht eine unendliche geschichtliche Tiefe der Herkunft von Formeln: »um seines heiligen Namens willen«; »Unsterblichkeit« ...

Je allgemeiner die Glaubensgrundsätze, desto weniger geschichtlich sind sie. Sie erheben den[c] hohen Anspruch rein in der Abstraktion. Aber mit solchen Abstraktionen allein kann kein Mensch leben, sie bleiben im Versagen konkreter Erfüllung nur als ein Minimum, an dem Erinnerung und Hoffnung einen Leitfaden haben. Sie haben zugleich eine säubernde Kraft: sie machen frei von leibhaften Fesseln und abergläubischen Engen für das rechte Aneignen der grossen Überlieferung zugunsten gegenwärtiger Verwirklichung.

e. Hingabe an Gott und Selbstbehauptung. – Gott ist das Sein, an das restlos mich hinzugeben die eigentliche Weise der Existenz ist. An was ich mich hingebe in der Welt, bis zum Einsatz meines Lebens, das steht in Bezug auf Gott, unter der Bedingung von Gottes geglaubtem Willen, unter ständiger Prüfung. In blinder Hingabe dient der Mensch gedankenlos der Macht, die nur faktisch, nicht durchhellt, über ihm ist, dient unwissentlich und schuldhaft (weil infolge seines Mangels an Sehen, Denken, Fragen) vielleicht dem »Teufel«.

In der Hingabe an Realität in der Welt – das unerlässliche Medium der Hingabe an Gott – geschieht zugleich eine Weise der Selbstbehauptung in einer oder gegen eine Realität. In dieser Hingabe wächst das Selbstsein, das sich zugleich in dem behauptet, an das es sich hingibt. Wenn aber alles[d] Dasein eingeschmolzen wurde in Natur, Volk, Beruf, Familie, Staat, in die Welt, und wenn dann die Realität dieser Welt versagt, dann wird die Verzweiflung des Nichts nur dadurch besiegt, dass auch gegen alles bestimmte Weltsein die entscheidende Selbstbehauptung vollzogen wurde, die allein vor Gott steht und aus Gott ist. Erst in der Hingabe an Gott, nicht an die Welt, wird dieses Selbstsein selber hingegeben und als Freiheit empfangen, es in der Welt zu behaupten.

f. Mythus transzendenter Geschichte. – Zum verschwindenden, zwischen Gott und Existenz sich vollziehenden Weltsein gehört ein Mythus[e], der – in biblischen Kategorien – die Welt als Erscheinung einer[f] transzendenten Geschichte denkt: von der Weltschöpfung über den Abfall und dann durch die Schritte des Heilsgeschehens bis zum

---

a inkommunikabel *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* jedenfalls inkommunikabel, weil es jeder Gestalt des Weltgewordenseins entbehrt

b *nach* spricht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* daher nur

c den *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* ihren

d alles *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* all unser

e *nach* Mythus *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* transcendenter Geschichte

f einer *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* innerhalb dieser

Weltende und zur Wiederherstellung aller Dinge. Für diesen Mythus ist die Welt nicht aus sich, sondern ein vorübergehendes Dasein im Gang eines überweltlichen Geschehens und seiner Führung, die auch im Weltgeschehen die entscheidenden Schritte tut. Während die Welt etwas Verschwindendes ist, ist Wirklichkeit in der Welt Gott und Existenz. Was ewig ist, erscheint in der Weltzeit. So weiss um sich auch der Mensch als Einzelner. Diese Erscheinung hat den Charakter[a], dass in ihr für sie[b] noch entschieden wird, was an sich ewig ist.

Rückblick[79]

a. Über die fünf Grundsätze. – Keiner der fünf Grundsätze philosophischen Glaubens ist beweisbar wie ein endliches Wissen von Gegenständen in der Welt. Ihre Wahrheit ist nur »aufweisbar« durch Aufmerksammachen oder »erhellbar« durch eine Gedankenführung, oder »zu erinnern« durch Appell und Beschwörung[c]. Sie sind nicht als ein Bekenntnis giltig, sondern bleiben trotz der Kraft ihres Geglaubtseins in der Schwebe des Nichtgewusstseins. Ich folge ihnen nicht, indem ich im Bekennen einer Autorität gehorche, sondern indem ich mich ihrer Wahrheit mit meinem Wesen nicht entziehen kann. Das philosophische Bekennen geschieht nicht im Wort, sondern in der Tat und im Nichttun von etwas; aber auch Tat und Nichttun bleiben wieder vieldeutig und werden nur dem Glaubenden hell.

Es besteht eine Scheu vor dem glatten Aussprechen der Sätze. Sie werden zu schnell wie ein Wissen behandelt und haben darin ihren Sinn verloren. Sie werden als Bekenntnis zu leicht an die Stelle der Wirklichkeit gesetzt. In der Mitteilung der Sätze liegt die Verführung zu falschem Anspruch der sie Sprechenden. Sie wollen zwar mitgeteilt sein, damit Menschen sich in ihnen verstehen, damit sie in Kommunikation vergewissert werden, damit sie erwecken, wo ein entgegenkommendes Sein es will. Aber sie verführen durch Eindeutigkeit und Prägnanz der Aussage zu Propaganda, als ob Wahrheit durch ihre Ausbreitung besser und bewiesener würde, als ob es allen Menschen unerlässlich sei, auch so zu glauben. Doch Philosophie hört auf, wo Propaganda beginnt.

Zum Aussagen gehört Diskussion. Denn wo wir denken, da ist sogleich die Spaltung: wir können das Wahre treffen oder verfehlen. Daher ist mit allen positiven Aussagen die Abwehr des Irrtums verbunden, geht neben dem wahren Weg der Irrweg, geschieht neben dem ordnungsgemässen Aufbau des Gedachten die Verkehrung. Weil

---

a Einzelner. Diese Erscheinung hat den Charakter *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Einzelner; für ihn hat diese Erscheinung den paradoxen Charakter

b für sie *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* als Erscheinung durch ihn

c und Beschwörung *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

ständig Verfehlen droht, ist die entwickelnde Darstellung des Positiven durchdrungen von negativen Urteilen, von Abgrenzung und Abwehr, von Apologetik und Polemik. Solange aber philosophiert wird, ist dieser Kampf nicht Kampf um Macht, sondern Kampf als Weg des Hellwerdens im Infragegestelltsein, Kampf um Klarheit des Wahren, in dem alle blossen[a] Waffen des Intellekts dem Gegner ebenso zur Verfügung gestellt werden wie dem Ausdruck des eigenen Glaubens.[8o]

Zur direkten Aussage gezwungen bin ich im Philosophieren, wo geradezu gefragt wird: Gibt es Gott? gibt es unbedingte Forderung im Dasein? ist der Mensch vollendbar[b]? gibt es Führung durch Gott? ist das Weltdasein schwebend und verschwindend? – Zur Antwort werde ich umso entschiedener gezwungen, wenn die Aussagen der Glaubenslosigkeit entgegenstehen, welche etwa lauten:

Es ist kein Gott, denn es gibt nur die Welt und die Regeln ihres Geschehens; die Welt ist Gott.

Es gibt kein Unbedingtes, denn die Forderungen, denen ich folge, sind entstanden und bedingt durch Gewohnheit, Übung, Überlieferung, Gehorsam; alles steht unter Bedingungen im Endlosen.

Es gibt den vollendeten Menschen, denn der Mensch kann ein so wohlgeratenes Wesen sein wie das Tier; man wird ihn züchten können. Es gibt keine grundsätzliche Unvollendung, keine »Erbsünde«, welche Gestalt ihre Auffassung auch annehmen mag, kein Brüchigsein des Menschen im Grunde. Der Mensch ist kein Zwischensein, sondern fertig und ganz. Wohl ist er wie alles in der Welt vergänglich, aber er ist eigengegründet, selbständig, sich genug in seiner Welt.

Es gibt keine Führung durch Gott; das[c] ist eine Illusion und eine bequeme[d] Selbsttäuschung. Der Mensch hat die Kraft, sich selbst zu folgen, und kann sich auf die eigene Kraft verlassen.

Die Welt ist alles, ihre Realität ist die einzige und eigentliche Wirklichkeit. Da es keine Transzendenz gibt, ist zwar in der Welt alles vergänglich, die Welt[e] aber absolut, ewig, nicht verschwindend, kein schwebendes Übergangssein.

Solchen Aussagen der Glaubenslosigkeit gegenüber ist philosophisch erstens zu begreifen, woher sie kommen. Sie werden ermöglicht durch Gedanken der »Aufklärung«, wenn diese sich von ihrem Vernunftgrunde gelöst hat zu reinem Verstandesdenken. Sie werden wirklich durch Ausbleiben der Kraft des umgreifenden Glaubens, dessen Gegenwart in mir und um mich jene leeren[f] Aussagen verwehrt.

---

a blossen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*
b vollendbar *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* unvollendbar
c das *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* diese Führung
d bequeme *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*
e *nach* Welt *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* selber
f leeren *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* glaubenslosen

Zweitens aber wird eine positive Antwort auf die Fragen nahegelegt. Diese Antwort wird (wenn sie auch Beweisstrecken, zwar durchweg negativer, aber auch hinweisender und entwickelnder Art, einschliesst) doch am Ende ein Analogon des Bekenntnisses sein. Der Philosoph soll sein Nichtwissen nicht ausnutzen, um sich jeder Antwort schlechthin zu entziehen. Philosophisch wird zwar die Reserve zu halten sein, dass ich nicht weiss, dass ich auch nicht weiss, ob ich glaube; aber ich darf aussprechen, dass solcher Glaube, in solchen Grundsätzen ausgesprochen, mir sinnvoll scheint, und dass ich wagen möchte, so zu glauben, und die Kraft haben möchte, daraufhin zu leben. Im Philosophieren wird immer eine Spannung sein zwischen der scheinbaren Unentschiedenheit des schwebenden Aussagens und der Wirklichkeit entschiedenen Sichverhaltens. Es ist vielleicht der Kontrast der philosophischen zu einer bei allen Dogmatikern vorkommenden Haltung, nämlich zum Verhalten eines entschiedenen Bekennens, Wissens, Meinens bei Unentschiedenheit praktischen Verhaltens und inneren Gefühlslebens.[a]

Der Irrtum aber in der Aussage dieser Glaubenssätze beginnt, wo sie als Mitteilung eines inhaltlichen Etwas genommen werden. Denn im Sinne eines jeden dieser Sätze liegt nicht ein Gegenstand, sei er gewusst oder geglaubt, sondern das signum einer konkret werdenden Unendlichkeit. Wo diese Unendlichkeit im Glauben gegenwärtig ist, da ist das Endlose eine vieldeutige Erscheinung dieses Grundes.

Unser Versuch hat fünf Glaubensgrundsätze ausgesprochen. Die fünf Sätze zeigten[b] sich aufeinander bezogen. Ihre nähere Erörterung würde entfalten, wie sie sich gegenseitig stärken und wechselweise auseinander hervortreiben.[c] Aber jeder hat seine eigene, nur ihm zukommende Überzeugungskraft, seinen eigenen Ursprung in einer Grunderfahrung der Existenz, hat daher seinen eigenen Wahrheitssinn.

b. Glaube und Aufklärung. – Gegen jeden Glauben scheint die Aufklärung zu stehen. Aufklärung will, so scheint es, den Menschen in seinem Denken auf sich selbst stellen derart, dass er alles Wahre und ihm Wesentliche durch Verstandeseinsicht erreichen kann. Sie will wissen und nicht glauben. Aufklärung hat in beschränktem Umfang zu allen geschichtlichen Zeiten stattgefunden. Bewusst ist sie seit dem 17. und 18. Jahrhundert Anspruch unserer modernen Welt geworden. Aufklärung ist der »Ausgang des Menschen von seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Kant).[81] Sie ist[d] unumgänglich mit ihren Gefahren; sie ist zu ergreifen als der Weg, auf dem der Mensch zu

---

a Es ist vielleicht *bis* inneren Gefühlslebens. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

b zeigten *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* zeigen

c Ihre nähere Erörterung würde entfalten, wie sie sich gegenseitig stärken und wechselweise auseinander hervortreiben. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Sie stärken sich gegenseitig und treiben sich wechselweise auseinander hervor.

d *nach* ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* für uns

sich selbst kommt. Es ist notwendig, sich über Ansprüche, Sinn und Geltung der Aufklärung und ihrer Missverständnisse klar zu sein.

aa. Forderungen der Aufklärung: Aufklärung richtet sich gegen die Blindheit des fraglosen Fürwahrhaltens; gegen Handlungen, die nicht bewirken können, was sie meinen, da sie auf nachweislich falschen Voraussetzungen beruhen; gegen das Verbot des einschränkungslosen Fragens und Forschens; gegen überkommene Vorurteile. Aufklärung fordert unbegrenztes Bemühen um Einsicht und ein kritisches Bewusstsein von der Art und Grenze jeder Einsicht.

Es ist der Anspruch des modernen Menschen, es solle ihm einleuchtend werden, was er meint, will und tut. Er will selbst denken. Er will mit dem Verstande fassen und möglichst bewiesen haben, was wahr ist. Er verlangt Anknüpfung an grundsätzlich jedermann zugängliche Erfahrungen. Er sucht Wege zum Ursprung der Einsicht, statt sie als fertiges Ergebnis zur Annahme vorgelegt zu erhalten. Er will einsehen, in welchem Sinne ein Beweis gilt und an welchen Grenzen der Verstand scheitert. Begründung möchte er auch noch für das, was er am Ende als unbegründbare Voraussetzung zum Grunde seines Lebens machen muss, für die Autorität, der er folgt, für die Ehrfurcht, die er fühlt, für den Respekt, den er dem Gedanken und Tun grosser Menschen erweist, für das Vertrauen, das er einem, sei es zur Zeit und in dieser Situation, sei es überhaupt Unbegriffenen und Unbegreifbaren schenkt. Noch im Gehorsam will er wissen, warum er gehorcht. Alles, was er für wahr hält, und als recht tut, stellt er ohne Ausnahme unter die Bedingung, selbst innerlich dabei sein zu können. Er ist nur dabei, wenn seine Zustimmung in seiner Einsicht die Bestätigung findet.

bb. Wahre und falsche Aufklärung: Gegen die Aufklärung ist, wo immer sie begann, gekämpft worden. Man sagte: sie zerstöre die Überlieferung, auf der alles Leben ruhe; sie löse den Glauben auf und führe zum Nihilismus; sie sei die falsche Eigenmächtigkeit des Menschen, der sich selbst verdanken wolle, was ihm nur durch Gnade geschenkt werde; sie gebe jedem Menschen die Freiheit seiner Willkür, werde daher Ausgang der Unordnung und Anarchie; sie mache den Menschen unselig, weil bodenlos.

Diese Vorwürfe treffen eine falsche Aufklärung, d.h. eine Aufklärung, die ihren eigenen Sinn nicht mehr versteht. Falsche Aufklärung meint, alles Wissen und Wollen und Tun auf den blossen Verstand gründen zu können (statt den Verstand nur als[a] Weg der Erhellung dessen, was ihm gegeben werden muss, zu nutzen); sie verabsolutiert die immer partikularen Verstandeserkenntnisse (statt sie nur in dem ihnen zukommenden Bereich sinngemäss anzuwenden); sie verführt den Einzelnen zum Anspruch, für sich allein wissen zu können und auf Grund seines Wissens allein handeln zu können, als ob der Einzelne alles wäre (statt sich auf den lebendigen Zusammenhang des in Ge-

---

a *nach* als *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* den nie umgangenen

meinschaft infragestellenden und fördernden Wissens in vertrauendem Hingeben[a] zu gründen); ihr mangelt der Sinn für Ausnahme und Autorität, an denen beiden alles menschliche Leben sich orientieren muss.

Wahre Aufklärung dagegen setzt zwar dem Denken und dem Fragenkönnen nicht absichtlich eine Grenze, wird sich aber der faktischen Grenze bewusst. Sie klärt nicht nur das bis dahin Unbefragte, die Vorurteile und vermeintlichen Selbstverständlichkeiten, sondern auch sich selber auf. Sie verwechselt nicht die Wege des Verstandes mit den geschenkten Gehalten des Menschseins. Diese Gehalte sind zwar erhellbar durch einen vernünftig geführten Verstand, aber nicht auf ihn zu gründen.

Wenn der wahren Aufklärung noch der Vorwurf der Eigenmächtigkeit gemacht wird, so verkennt dieser Vorwurf, dass Gott nicht durch Befehle und Offenbarungen anderer Menschen, sondern im Selbstsein des Menschen durch dessen Freiheit spricht, nicht von aussen, sondern von innen. Wird die von Gott geschaffene, auf Gott bezogene Freiheit des Menschen beeinträchtigt, so gerade das, wodurch indirekt Gott sich kundgibt. Es erwächst mit der Bekämpfung der Freiheit in der Tat ein Aufstand gegen Gott zugunsten vermeintlich göttlicher, von Menschen erdachter Inhalte, Gebote und Verbote, von Menschen eingerichteter Ordnungen und Handlungsweisen, in denen[b] Torheit und Weisheit ungeschieden durcheinander gehen. Indem sie[c] dem Befragen entzogen werden, fordern sie[d] die Preisgabe der menschlichen Aufgabe. Denn die Verwerfung der Aufklärung ist wie ein Verrat am Menschen; sie entspringt einem Drang ins Absurde, in den blinden Gehorsam gegen Menschen, die als Sprachrohr Gottes geglaubt werden; sie entspringt der Leidenschaft zur Nacht, die dem Gesetze des Tages nicht mehr folgt, sondern in erfahrener Bodenlosigkeit eine vermeintlich rettende Scheinordnung grundlos erbaut. Daher der Drang der Glaubenslosigkeit, die Glauben will und sich ihn einredet.[e]

Dass[f] die Angriffe gegen die Aufklärung immer wieder sinnvoll scheinen, beruht auf den jederzeit drohenden Verkehrungen der Aufklärung[g]. Diese[h] sind möglich wegen der Schwere der Aufgabe. Mit dem Erwachen der Aufklärung zwar geht der Enthusiasmus des frei werdenden Menschen einher, der sich durch seine Freiheit offener für

---

a in vertrauendem Hingeben *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

b *nach* denen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* wie bei allen menschlichen Dingen

c Indem sie *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Wenn diese

d fordern sie *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* so fordern sie damit

e *nach* einredet. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Weil Aufklärung der unerlässliche Weg des Menschen ist, wird sie bejaht auch von autoritären kirchlichen und staatlichen Institutionen. Soweit diese die Aufklärung verhindern wollten, geschah seitens des Philosophierens die Abwehr.

f *nach* Dass *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* aber

g *nach* Aufklärung *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* , gegen die der Angriff in der Tat berechtigt und notwendig ist

h Diese *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Die Verkehrungen

die Gottheit fühlt[a]. Aber bald kann die Aufklärung zu einem kaum tragbaren Anspruch werden. Denn Gott wird aus der Freiheit keineswegs ohne weiteres und gar nicht eindeutig gehört, sondern nur im Gang lebenwährenden Bemühens durch Augenblicke, in denen dem Menschen geschenkt wird, was er sich nie erdenken könnte. Der Mensch vermag die Last des kritischen Nichtwissens in[b] Bereitschaft für das Hören im gegebenen Augenblick nicht immer zu tragen. Er will das Letzte bestimmt wissen. Nachdem er den Glauben verworfen hat, überlässt er sich dem Denken als solchem, das durch den Verstand die Gewissheit bringen soll[c] in dem, worauf es im Leben entscheidend ankommt. Da jedoch das Denken dies nicht leisten kann, kann die Erfüllung des Anspruchs nur durch Täuschungen gelingen. Zu diesen Täuschungen gehört die gesamte unübersehbare Menge logisch möglicher Verwechslungen.[d] Insbesondere wird das kritische Bewusstsein der Grenzen des Denkens preisgegeben, wird das endlich Bestimmte, einmal dieses, einmal jenes, in endloser Vielfachheit, verabsolutiert zum Ganzen, wird die jeweilige Denkform für das Erkennen schlechthin gehalten. Es geht verloren die Kontinuität der ständigen Selbstprüfung (der man sich durch die Scheingewissheit des jeweils Gedachten überhebt) und die des allseitigen Beziehens alles Gedachten auf einander (der man sich durch Vergesslichkeit entzieht). So verkehrt sich die Aufklärung in die Wirklichkeit beliebigen Meinens[e] nach Zufall und Situation. Die Aufklärung wird billig und in einer Scheinhelle zu einer neuen Form von Blindheit. Da solche Aufklärung behauptet, alles aus eigener Kraft und Einsicht wissen und denken zu können, liegt in ihr in der Tat ein eigenmächtiger Stolz. Aber sie verwirklicht diesen unmöglichen Anspruch nur durch halbes Denken, ungezügeltes Denken, verantwortungsloses Denken. Gegen alle diese Verkehrungen hilft nur die Verwirklichung des Denkens mit seinen gesamten Möglichkeiten, mit seinem kritischen Grenzbewusstsein und mit seinen giltigen Erfüllungen, die standhalten im Zusammenhang des Erkennens. Nur eine mit der Erziehung des ganzen Menschen sich vollziehende Ausbildung des Denkens verhindert es, dass ein beliebiges Denken zum Gift, die Helle der Aufklärung zu einer tötenden Atmosphäre wird.

cc. Unumgänglichkeit des Glaubens: Es war[f] ein Irrtum falscher Aufklärung, dass der Verstand aus sich selber allein Wahrheit und Sein erkennen könne. Der Verstand

---

a *nach* fühlt *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* , ein Enthusiasmus, den jeder in seiner Jugend, und so lange er jung bleibt, wiederholt

b *nach* in *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* blosser

c Denken als solchem, das durch den Verstand die Gewissheit bringen soll *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Denken des Verstandes als solchem, von dem er fälschlich die Gewissheit erwartet

d Zu diesen Täuschungen *bis* Verwechslungen. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

e die Wirklichkeit beliebigen Meinens *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* das beliebige Meinen

f war *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* ist

ist angewiesen auf anderes. Als wissenschaftliche Erkenntnis ist er angewiesen auf Anschauung in der Erfahrung. Als Philosophie ist er angewiesen auf Glaubensgehalte.

Der Verstand kann wohl im Denken vor Augen bringen, reinigen, entfalten, er kann in Einzelzusammenhängen begründen, aber es muss ihm gegeben sein und auf seinem Wege immer neu gegeben werden, was seinem Meinen gegenständliche Bedeutung, seinem Denken Erfüllung, seinem Tun Sinn, seinem Philosophieren Seinsgehalt gibt.

Woher diese Voraussetzungen kommen, auf die das Denken angewiesen bleibt, ist am Ende unerkennbar. Von ihnen gehen wir aus, um zu ihnen zurückzukehren. Wir erleuchten sie, indem wir in Kreisen des Denkens aus ihnen zu ihnen uns bewegen. Aber wir dringen über diese Kreise hinaus in die Tiefe nur durch neue, erweiternde, immer wieder in sich zurückkehrende Kreise.

Äusserlich greifbar kommen die Voraussetzungen der anschaulichen Erfahrung aus der Welt, die Voraussetzungen des Glaubens aus geschichtlicher Überlieferung. Aber in dieser äusseren Gestalt sind die Voraussetzungen nicht das Letzte, sondern Leitfäden, an denen der Weg zu den eigentlichen Voraussetzungen erst zu finden ist. Denn in jeder dieser äusseren Gestaltungen unterliegen die Voraussetzungen ständiger Prüfung, und zwar nicht durch den Verstand als Richter, der von sich aus wüsste, was wahr und was richtiger Maßstab sei, sondern durch den Verstand als Mittel: der Verstand prüft Erfahrung an anderer Erfahrung; er prüft auch überlieferten Glauben an überliefertem Glauben und darin alle Überlieferung an dem ursprünglichen Erwecktwerden der Gehalte aus dem eigenen Selbstsein. In den Wissenschaften werden für die Erfahrung die unentrinnbaren Anschauungen hergestellt, denen sich niemand entziehen kann, der die angegebenen Wege beschreitet; in der Philosophie wird[a] das Innewerden des Glaubens ermöglicht, der so, wie er sich im Denken findet, sich doch geschenkt weiss.

---

[a] *nach* wird *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* durch Vergegenwärtigung der Überlieferung

II. Teil

Voraussetzungen des philosophischen Glaubens, die sich im transcendierenden Denken ausweisen

Glaubensgehalte sind in uns wirksam, bevor der Gedanke sie in voller Helligkeit erfasst. Das sich bewusst werdende philosophische Denken findet sie als Grundgewissheiten, die aus der Überlieferung vom Einzelnen schon angeeignet wurden, bevor ihre Durchleuchtung im philosophischen Denken sich vollzieht.

Philosophieren gehört zum Menschen. Der Mensch ist in der Welt das einzige Wesen, dem durch sein Dasein das Sein offenbar wird. Er kann sich im Dasein als solchem nicht schon erfüllen, im Daseinsverwirklichen und im Daseinsgenuss sich nicht genügen. Er durchbricht alle scheinbar sich in der Welt vollendende Daseinswirklichkeit. Er weiss als Mensch sich erst eigentlich wirklich, wenn er offen für das Sein im Ganzen, in der Welt mit der Transcendenz lebt. Im Ergreifen und im Überwinden des Daseins drängt er zum Sein. Er sucht das Ewige; denn in der Welt kann er sich nicht als ein blosses Ergebnis von Weltgeschehen begreifen. Daher überschreitet er sein Dasein und die Welt bis zum Grunde von Dasein und Welt, dorthin, wo er seines Ursprungs gewiss wird gleichsam in einer Mitwissenschaft mit dem Sein.[82]

Diese denkende Bewegung des sich nicht genügenden Menschen heisst Philosophieren. Es ist der Gang, den er mit seinem Wesen tut im Medium des Denkens. Philosophische Gedanken sind daher dem Menschen als Menschen zu eigen, sind von jedem in Ansätzen, wenn auch noch ohne Bewusstsein ihres philosophischen Charakters, vollzogen. Solche Gedankengänge zu finden, sie zu reinigen und zu entfalten, und sie zu wiederholen im Wiedererkennen des in Jahrtausenden Gedachten, ist Sache der Philosophie als eines fachlichen, zum Beruf werdenden Denkens. Dazu gehört eine Reflexion nicht nur auf die Inhalte des Glaubens, sondern auf die Form, den Zusammenhang, den Grund dieses Denkens, kurz eine methodische Besinnung, welche philosophische Logik heisst. Hier ist nur die Aufgabe, auf dieses Denken hinzuweisen und es an einigen elementaren Gedanken beispielsweise zu zeigen.

Das philosophische Denken geht mehrere, unter sich unterscheidbare, wenn auch sich überschneidende Wege, zum Beispiel:

1. Es macht die Abstraktionen allgemein deutlich, welche durch den philosophischen Glauben erst jeweils geschichtlich erfüllt werden. Der Gedanke bringt den Glauben nicht hervor, sondern erhellt ihn. Diesen Weg gingen wir im I. Teil.

2. Es entwickelt Gedankenbewegungen, in denen das Sein im Ganzen gegenwärtig wird. Dies sind die eigentlich speculativen Gedanken, die, ohne etwas zu erkennen, durch ihren Vollzug offenbar machen, was ist (so das Seinsdenken des Parmenides und Heraklit, Anselms Gottesbeweis). Solche Gedanken sind einer der Wege der Metaphysik.

3. Es nimmt die Glaubensgrundsätze in ein systematisches Gedankenganzes auf. Denken ist an sich systematisch, es sucht das Ganze in einer alles übergreifenden Struktur zu fassen, zunächst Weltbild und Weltanschauung, dann Ontologie als Lehre vom Sein im Ganzen zu entwerfen. Immer wieder tritt daher Philosophie als System auf, wenn auch vergeblich; denn jedes System als solches zerfällt alsbald[,] weil das Sein nicht System ist, sondern nur im Sein Systeme vom Denken gefunden werden, jedes das Ganze des Seins ergreifende System scheitert. Aber jederzeit bleibt der philosophische Gedanke wenigstens systematisch, d.h. er entwirft versuchende Konstruktionen auch dann, wenn er sich von der Wahrheitswidrigkeit jedes Systems, von der Unmöglichkeit des Seinsganzen als eines Systems überzeugt hat. Es entstehen dann aus dem Wissen von der Unmöglichkeit, das Sein im System zu fassen, schwebende Systematiken, oder eine Systematik des Unsystematischen. Dieser Weg wird im Hervorbringen philosophischer Gedankenwerke beschritten.

4. Es findet Gedankengänge, welche alles Erkennbare und die Welt im Ganzen an den Grenzen transcendieren, sodass sie der Erscheinungshaftigkeit des Daseins und des Umgreifenden des Seins gewiss werden. Es sind zwingende Gedankengänge – nicht allerdings zwingend wie empirische und rationale Einsichten in endliche Gegenstände, die wissenschaftlich bewiesen und als bewiesen von jedem Denkenden, der sie versteht, anerkannt werden, sondern sie sind zwingend für den sie Vollziehenden, der, in ihnen über alles Endliche transcendierend, mit dem Endlichen des Unendlichen inne wird. Indem er an der Grenze sich bewegt, wird die Grenze als Grenze ihm zwingend fühlbar; methodisch überschreitet er mit Kategorien diese selben Kategorien; im Nichtwissen findet er eine neue Weise gegenstandslosen Wissens. Dieses Philosophieren kann Gedankengänge vollziehen, die zwar keine Glaubensgehalte beweisen, ihnen aber den Raum frei machen. Glaubensgehalte haben einen anderen Ursprung als das beweisende Denken. Aber transcendierendes Denken findet Einsichten, die zu Voraussetzungen für die Denkbarkeit von Glaubensgehalten werden. Diese Einsichten, wenn sie auch ihrerseits wiederum nicht durch gegenständliches Denken bewiesen werden, können sich doch im transcendierenden Denken ausweisen.

Mit den Gedankengängen dieser vierten Richtung haben wir es jetzt zu tun. Die Grundfragen, die so auf die Voraussetzungen allen Glaubens führen, lassen sich in folgender Anordnung erörtern:[83]

1. Was weiss ich? Die Antwort zeigt die Subjekt-Objekt-Beziehung als universale Form unseres bewussten Wissens und Innewerdens, zeigt die Erscheinungshaftigkeit des Daseins als Grundcharakter dessen, was uns als Gegenstand vor Auge und Gedanke kommt, und damit das Schwebende aller Realität.

2. Was ist eigentlich? Die Antwort geht über die Vergegenwärtigung des Umgreifenden, das wir sind, und in dem wir sind.

3. Was ist Wahrheit? Die Antwort zeigt den vielfachen Wahrheitssinn, wie er hervorgeht aus den Weisen des Umgreifenden, in denen er gilt, und zeigt den Sinn des Suchens der Einen Wahrheit.

4. Wie weiss ich? Die Antwort zeigt die Methoden unseres Denkens und damit den Sinn unserer Aussagen; sie wird vollständig erst in einer systematischen Kategorien- und Methodenlehre.

Was in diesen vier Fragen hier erörtert werden soll, ist nur ein kurzer Hinweis.

1. Was weiss ich?

a. Unmittelbarkeit und Realität. – Die Wirklichkeit meinen wir im Unmittelbaren gewiss zu ergreifen, im Hier und Jetzt, dem sinnlich Gegenwärtigen, dem Erlebten. Doch dies täuscht uns: 1) Jedes Unmittelbare verschwindet schon, wenn wir es erfassen wollen, und ist ein anderes geworden; seine Bewegung lässt in der Verwandlung keinen festen Boden des Soseins finden. – 2) Als Wirklichkeit ergriffen ist das Unmittelbare durchleuchtet von Sinn, auf den der Erlebende gerichtet ist, oder es ist verloren in der Gegenstandslosigkeit eines Sinnfremden; das nur Unmittelbare ist auch unerinnerbar. – 3) Als Realität ist das Unmittelbare fühlbar gewiss, aber ausgesagt ist es nicht mehr dieses Unmittelbare, sondern ein Allgemeines und im Zusammenhang eines Allgemeinen; das Unmittelbare als solches ist unaussagbar. Klar gegenwärtig wird es nur als solches Allgemeines in Abgrenzung von anderem, nicht mehr gegenwärtigen Unmittelbaren; es ist, was es für uns ist, dann aber durch Vermittlung des Vergleichs mit anderem.

Daher ist in uns der Antrieb, im Unmittelbaren als solchem nirgends zufrieden zu sein. Wir werten es nach dem Maasse seiner Aufnahme in den Sinnzusammenhang unseres Lebens, seiner Steigerung durch solchen Sinn, seiner Befestigung im Unverlierbaren.

Insbesondere geht unser Erkennen, obgleich dem Unmittelbaren entsprungen und im Unmittelbaren sich bestätigend, auf etwas, das an sich gerade nicht unmittelbar ist. So geht die Erkenntnis der Realität über das Unmittelbare hinaus auf die Realität in ihrem Zusammenhang. Diese muss zwar zuletzt wieder durch Unmittelbarkeiten verifiziert werden, aber derart, dass es sich um kontrollierte, mit anderen verglichene, in der Erfahrung wiederholte Unmittelbarkeiten handelt. Die Unmittelbarkeit an sich ist

täuschend, sie kann bloss subjektive Erlebnisweise, kann Sinnestäuschung und Schein sein. Unmittelbarkeit ist Kennzeichen der Realität nur durch ihre sich bewährende Rolle im Zusammenhang der Erfahrung.

b. Realität in der Praxis, im Weltbild und in der Wissenschaft. – Was wir als Realität wissen, ist uns zunächst gegenwärtig in der Praxis, im Umgang mit den Stoffen, den Sachen, dem Lebendigen in unserer Welt, von dem alltäglichen Umgang eines jeden in seiner Umwelt bis zum bestimmten handwerklichen Können und zum technischen Einrichten einerseits, bis zum geschulten Umgang mit Menschen und zum methodischen Führen, Ordnen und Verwalten[a] andererseits.

Was in der Praxis begegnet, wird in wissenschaftlicher Erkenntnis geklärt, zur Verfügung gestellt und wiederum für neue Praxis genutzt; oder es wird über alle Interessen in der Umwelt des Daseins hinaus gesucht, um ein Wissen von der Realität in ihrem gesamten Umfange zu erwerben.

Dieses empirische Wissen ist als wissenschaftliches charakterisiert durch Methode, durch systematische Einheit alles jeweils Gewussten im Ergreifen der Aufgabe des Fortschreitens über das vielerlei Zerstreute zu den Principien, in denen es zusammenhängt. Dieses Wissen scheint sich abzuschliessen im Weltbild. Die gesamte Realität soll als eine einzige überall in sich bezogene Welt, als das Weltganze im Weltbild vor Augen treten. Wenn dieses auch jederzeit unvollständig und correkturbedürftig sei, so sei es doch jederzeit das Ergebnis des Erkennens und sei im Princip erreichbar als die Gestalt, in der das Sein als Realität im Ganzen zugänglich wird. Das Weltbild soll die Gesamtheit des in sich zusammenhängenden Wissens umfassen.

Dieses Ziel beruht jedoch auf einem Irrtum. Weltbilder standen am Anfang des menschlichen Erkennens; und ein Weltbild will jederzeit der naiv Erkennende, um des Ganzen in Einem gewiss zu sein. Aber die kritische Wissenschaft lehrt in ihrem Fortgang, dass nicht nur bisher jedes Weltbild als falsch zusammengebrochen ist, sondern dass die systematischen Einheiten des Erkennens, die in der Tat Idee und Aufgabe der Wissenschaften sind, heterogene werden, je klarer, entschiedener, fruchtbarer die Erkenntnis wird. Es zeigen sich Sprünge zwischen den Einheiten, zwischen der physikalischen Welt, der Welt des Lebens, der Welt der Seele, der Welt des Geistes. Zwar stehen diese Welten in einem Zusammenhang, sind sie geordnet in einer Stufenfolge, derart, dass die Realität der späteren Stufe zu ihrem Dasein die der früheren voraussetzt, während die Realität der früheren ohne die der späteren bestehen kann; es wurden nur immer vergebliche Versuche gemacht, die späteren aus den früheren abzuleiten, wobei jedesmal um so deutlicher am Ende der Sprung zu Tage trat. Aber das eine Ganze der Welt, zu der alle die erkenntnismässig erforschbaren Einheiten gehören, ist selber keine Einheit, die etwa einer umfassenden Theorie unterworfen werden, als eine

---

[a] Führen, Ordnen und Verwalten *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* Führen und Beherrschen

Idee der Forschung voranleuchten könnte. Es gibt kein Weltbild, sondern nur eine Systematik der Wissenschaften. Weltbilder sind verabsolutierte partikulare Erkenntniswelten. Verzicht auf ein Weltbild ist schon eine Forderung der wissenschaftlichen Kritik und dann eine Voraussetzung philosophischen Seinsinnewerdens. Aber die Voraussetzung dieses philosophischen Seinsbewusstseins ist auch die Bekanntschaft mit[a] allen Richtungen wissenschaftlicher Welterforschung, mit[b] den in der Tat immer partikularen Perspektiven der verschiedenen grundsätzlichen, an Zahl begrenzten Forschungsideen. Jedes Weltbild ist ein Ausschnitt aus der Welt; die Welt wird nicht zum Bilde. Das »wissenschaftliche Weltbild« im Unterschied vom mythischen war selber jederzeit ein neues mythisches Weltbild mit wissenschaftlichen Mitteln und dürftigstem mythischen Gehalt. Der Verzicht auf das Weltbild bedeutet, dass ein verborgenes Ziel des wissenschaftlichen Wissens ist, durch das Forschen an die Grenze zu kommen, wo dem hellsten Wissen der Raum des Nichtwissens offen wird. Denn allein das vollendete Wissen kann das eigentliche Nichtwissen erwirken. Statt eines gewussten Weltbildes zeigt sich, was eigentlich ist, im erfüllten Nichtwissen, und zwar allein auf diesem Wege wissenschaftlichen Erkennens, nicht ohne es und nicht vor ihm. Wissenschaft ist die Voraussetzung, um die Grenzen der Wissenschaft zu berühren, an denen der Ursprung der Erfahrungen im Nichtwissen liegt, welches unersetzliche Quelle unseres Seinsbewusstseins ist.

c. Auslegung. – Auch das Erkennen mit wissenschaftlichen Methoden ist unter den allgemeinen Satz zu bringen: Alles Erkennen ist Auslegung. Das Verfahren beim Verstehen von Texten ist ein Gleichnis für alles Auffassen von Sein. Dieses Gleichnis ist nicht zufällig.

Alles Sein haben wir nur im Bedeuten. Wenn wir es aussagen, haben wir es in der Bedeutung des Gesprochenen; erst was in der Sprache getroffen wird, ist eigentlich auf der Ebene der Wissbarkeit ergriffen. Aber schon vor unserem Sprechen ist Sein für uns im Bedeuten; es ist jeweils bestimmt, indem es auf anderes verweist. Sein ist im Zusammenhang seines Bedeutens. Sein und Wissen um Sein, das Seiende und unsere Sprache vom Seienden sind ein Geflecht mannigfachen Bedeutens. Sein ist schon ohne unsere Reflexion nur im Bedeuten, daher ist für ein reflektiertes Bewusstsein alles Sein Ausgelegtsein.

Bedeuten schliesst in sich die Trennung von etwas, das ist, von dem, das es bedeutet, z.B. das Bezeichnete vom Zeichen. Wenn das Sein als Ausgelegtsein begriffen ist, so wird auf dieselbe Weise getrennt: Auslegung legt etwas aus; unserer Auslegung steht das Ausgelegte, das Sein selber gegenüber. Aber diese Trennung gelingt nicht. Denn es bleibt für uns nichts Bestehendes, geradezu Wissbares, das nur ausgelegt würde und

---

a Bekanntschaft mit *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* Versiertheit in

b mit *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* in

nicht selber schon Auslegung wäre. Was immer wir wissen, es ist nur ein Lichtkegel unseres Auslegens in das Sein oder das Ergreifen einer Auslegungsmöglichkeit. Das Sein im Ganzen muss so beschaffen sein, dass es alle diese Auslegungen für uns ins Unabsehbare ermöglicht. Das Gleichnis des Auslegens – hergenommen vom Verstehen von Texten – versagt, wenn wir etwas bestimmen wollen, das dem[a] in Texten vorliegenden[,] vom Verfasser des Textes gemeinten Sinn entsprechen soll, der in der Auslegung getroffen oder verfehlt wird.

Aber die Auslegung ist nicht willkürlich. Sie ist als richtige von einem objektiven Charakter. Das Sein erzwingt diese Auslegungen. Alle Seinsweisen für uns sind zwar Weisen des Bedeutens, aber doch auch Weisen notwendigen Bedeutens. Die Kategorienlehre als die Lehre von den Strukturen des Seins entwirft daher die Seinsweisen als Bedeutungsweisen, z.B. als Kategorien des »Gegenständlichen« in Identität, Beziehung, Grund und Folge usw. (in denen alles Besondere ein Allgemeines bedeutet); – als »Ausdruck« (der die unmittelbar verständliche Sprache eines Inneren, in Form und Bewegung Gegenwart eines Seelischen, eines Stimmungshaften, eines Antriebs usw. ist); – als »Symbol« (in der Gegenwärtigkeit der Wirklichkeit des Seins selbst in der empirischen Realität des sinnlich Fasslichen). Alles Sein in seinem Bedeuten ist für uns wie eine nach allen Seiten sich erweiternde Spiegelung.

Auch die Weisen der Realität sind Weisen des Ausgelegtseins. Auslegung heisst, dass das Ausgelegte nicht die Wirklichkeit des Seins an sich selber ist, sondern eine Weise, die das Sein darbietet. Absolute Wirklichkeit ist nicht durch eine Auslegung geradezu zu treffen. Es ist jedesmal eine Verkehrung unseres Wissens, wenn der Inhalt einer Auslegung für die Wirklichkeit selber gehalten wird.

d. Subjekt-Objekt-Spaltung. – Alles, was ich weiss, steht in Subjekt-Objekt-Spaltung, es ist Gegenstand (Objekt) für mich (das Subjekt). Aber in der Subjekt-Objekt-Spaltung sind Objekt und Subjekt, so wie sie jeweils erscheinen, an einander gebunden. Kein Objekt ohne Subjekt, aber auch kein Subjekt ohne Objekt. Was ich als Sein erfahre, ist daher stets im Ganzen der Subjekt-Objekt-Spaltung, nicht allein auf der einen Seite. Soweit ist gleicherweise gegen den Subjektivismus wie gegen den Objektivismus jeweils die andere Seite zu betonen.

Gegen den Subjektivismus (und alle Weisen des sogenannten Idealismus) ist zu sagen: es sei das Sein selber zu erfassen, die Seinsordnung oder Weltordnung aufzuzeigen; es handle sich um das Sein, zu dem wir hinzukommen, das auch ohne uns ist.

Gegen den Objektivismus (und alle Weisen des sogenannten Realismus) ist zu sagen: jedes Sein sei, wie es für uns sei, bestimmt durch das Subjekt, dem es erscheine; eine Realität an sich sei uns unzugänglich, da sie immer nur so sei, wie sie durch Anschauungsformen, Kategorien, Ideen des auffassenden Subjekts erscheine.

---

a *statt* dem *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* den

Immer ist in der Spaltung das Ganze aus Subjektivität und Objektivität, immer geht die Intention auf ein Ansich der Objektivität und immer ist diese Objektivität in und für eine Weise der Subjektivität.

So ist eine mehrfache Subjekt-Objekt-Spaltung: das Dasein ist in seiner Welt als Umwelt; das Bewusstsein überhaupt steht Gegenständen gegenüber; der Geist lebt in Ideen. Existenz ist bezogen auf Transcendenz (die Seele auf Gott).[84]

e. Erscheinungshaftigkeit des Daseins. – Was wir bisher erörterten: das Schwebende aller Weisen der Realität, der Charakter der Weltbilder als nur relativer Perspektiven, der Charakter des Erkennens als Auslegung, das Gegebensein des Seins für uns in Subjekt-Objekt-Spaltung, diese Grundzüge des uns möglichen Wissens bedeuten: alle Gegenstände sind nur Erscheinungen, kein erkanntes Sein ist das Sein an sich und im Ganzen. Die Erscheinungshaftigkeit des Daseins, eine Grundeinsicht philosophischen Denkens, ist von Kant zu voller Klarheit gebracht. Wenn sie auch nicht zwingend, weil selber nicht gegenständlich, sondern nur transcendierend einsehbar ist, so kann eine Vernunft, die überhaupt zu transcendieren vermag, sich ihr nicht entziehen. Dann aber bringt sie nicht zu bisherigem Wissen ein neues einzelnes Wissen hinzu, sondern erwirkt einen Ruck des Seinsbewusstseins im Ganzen. Daher das plötzliche, aber dann unverlierbare Licht, das etwa beim Kant-Studium nach kürzerem oder längerem Bemühen aufgeht. Bleibt es aus, so bleibt alles Studium Kants im Wissen von im Grunde unverstandenen, weil unvollzogenen Lehrstücken stecken.

Nicht nur die absoluten Weltbilder sind dahin. Die Welt ist ungeschlossen und für das Erkennen in sich zerrissen. Das Sein ist im Ganzen kein Gegenstand des Erkennens. Ontologie ist unmöglich. Statt einer Ontologie kann es philosophisch geben einerseits die Erhellung der Weisen des Umgreifenden, andererseits die Systematik der Kategorien und Methoden des Erkennens.

2. Was ist eigentlich?

Die Frage, was Sein sei, ist eine Grundfrage vom Anbeginn des Philosophierens her. Vor dem Philosophieren geht sie auf das, was alles als Seiendes vorkommt. Im Philosophieren aber wird gefragt, was an sich oder eigentlich sei. Diese Frage nach dem Sein wird zugleich Frage nach dem Fragenden. Das Sein muss ein solches sein, das dies Fragen ermöglicht und diesem Fragen zugänglich ist. Wer bin ich, der nach dem Sein fragt? Die Seinsfrage ist unlösbar von der Frage, was wir selber sind.

a. Allgemeine Übersicht. – Fragen wir, was Realität sei, so machen wir merkwürdige Erfahrungen:

Wir suchen erstens die Realität ausser uns. Wir wollen die subjektive Erscheinungsweise abziehen, um zur Realität selbst zu kommen. Wir dringen z.B. vor unter Abzug der sinnlichen Subjektivitäten – des Sichtbaren, Hörbaren, Riechbaren – zur objekti-

ven Materie und ihrer Bewegung im Raum; immer weiter ziehen wir ab, was nicht an sich zu ihr gehört – auch das Tastbare und Räumliche – und kommen am Ende in der Physik zu einer unanschaulichen, nur mathematisch denkbaren Realität eines Quantitativen. Wir haben die Welt verloren, um eine Realität zu gewinnen, die jeder erlebbaren Gegenwärtigkeit entbehrt.

Wir suchen zweitens die Realität in uns. Wir wollen sie im Subjekt fassen. Real ist dann, was wir gegenwärtig erleben. Aber indem wir dieser Realität bewusst werden, ist sie schon als solche nicht mehr da und eine andere geworden. Realität ist das gegenwärtige Unfassliche, im Fassen immer schon Verlassene.

So schwebt die Realität zwischen dem Eigentlichen, sei dieses ohne uns das Sein an sich, sei es das Sein, das wir selber sind. Die jeweils gewusste Realität ist keines von beiden, ist garnicht das, was eigentlich ist.

Die eigentliche Wirklichkeit könnte im gegenwärtigen Realen das Transcendente sein, das quer zur Zeit das Gegenwärtige ist als ewige Gegenwart. Aber als solche Wirklichkeit bleibt die Realität wiederum unerkennbar.

Wenn man also denkend die Bewegung zum eigentlichen Sein vollzieht, so fällt man ins Leere, entweder in die unanschauliche, nur gedachte Realität (für die die Realität der Atomphysik ein Beispiel ist) oder in die ungreifbare Subjektivität. Oder man findet sich in der transcendenten Wirklichkeit[,] ohne sie zu haben. Man weiss nicht, was eigentlich ist. Das ist die Grunderfahrung im Seinsdenken.

Trotzdem gibt es jederzeit Antworten auf die Frage nach dem Sein. Sie folgen typischen Auffassungsweisen. Zumeist wurde ein in der Welt vorkommendes Gegenständliches[a] für das Sein oder für die Grundlage alles Seienden gehalten, das Wasser, die Erde, das Feuer, die Elemente, räumliche Ordnungen, Weltbilder: das Sein ist Objekt.

Umgekehrt galt später das Subjektive als das, von dem alles Sein ausgeht, geschaffen, vergegenständlicht wird: das Sein ist Icherzeugnis.

Gereinigt von Zufällen des stofflich Bestimmten wurde das Erdenken des Seins in der Klärung der Denkstrukturen (Kategorien). Durch Kategorien wird alles Sein aufgefasst und die Kategorien werden im Sein selber liegen müssen: das Sein ist Geist. Im Denken des Seins wird unmittelbar gewiss, dass Sein ist, nicht ist, wird, da ist, etwas ist, Substanz, Ursache und Wirkung ist usw.

Die Lehre vom Sein kristallisiert sich auf diesen drei Wegen in den sogenannten Ontologien. Diese entwerfen das Sein in dinghaften Beständen (als Objekt), in Subjektivitäten (als Icherzeugnis), in Kategorien (als Geist). Gemeinsam ist den Ontologien, dass sie, wo sie wesentlich bleiben, in den von ihnen gedachten Objektivierungen doch auf ein darüber hinaus Liegendes gerichtet sind. Was als Objekt gedacht wird, ist doch das, wovon das Subjekt entscheidend bestimmt ist. Was als Subjekt gedacht wird,

---

a *nach* Gegenständliches *im Ms. gestr.* naiv

ist doch das, von dem das Objekt hevorgebracht wird, sei es der Erscheinungsform nach, sei es geradezu in seinem Dasein. Was als Kategorie gedacht wird, ist im Subjekt (als Denken) und im Objekt (als Gedachtes) zugleich. Jedesmal ist ein Ganzes aus Subjekt und Objekt gemeint, wenn auch jeweils nur eins als das Wesentliche gilt, das andere in Abhängigkeit gerät. Das historische Bild der Philosophien zeigt die Abwandlung der drei Momente als Daseinsfaktoren für den Aufbau der Welt zugleich mit uns selber.

Wir wiederholen noch einmal, wie das Ungenügen an jeder bestimmten Ontologie hinlenkt auf das Eigentümliche in der philosophischen Seinsvergewisserung:

1) Wenn das, was eigentlich ist, nicht Gegenstand ist als Objekt für ein Subjekt, so entzieht es sich der Erkenntnis, wenigstens der Art von Erkenntnis, welche gegenständliches Wissen von Etwas bedeutet.

Da aber alles, was Gegenstand für uns ist, seine Erscheinungshaftigkeit im Unterschied vom An-sich-sein einsehbar werden lässt, so weist alles Sein für uns (die Erscheinung) auf das eigentliche Sein, das darin spricht und fühlbar wird.

2) Wenn das, was eigentlich ist, nicht Erlebnis ist als Subjekt für ein diesem zuschauendes punktuelles Bewusstsein, so entzieht es sich auch der psychologischen Erkenntnis.

Da aber alles, was erlebt wird, eine Gegenwärtigkeit erscheinenden Seins ist, ist die Daseinsweise in der Subjektivität eine Grunderscheinung des Seins; Erleben und Vergegenwärtigung des Erlebens, das heisst Verstehen, ist ein unerlässliches Verfahren zur Seinsvergewisserung.

3) Wenn das, was eigentlich ist, nicht Denkstruktur der Kategorien des Bewusstseins überhaupt und der Gegenstände in ihm ist (in der philosophischen Sprache zumeist Geist – aber in der weiteren Erörterung nicht so von uns – genannt), so entzieht es sich auch der logischen Erkenntnis.

Da aber alles, was für uns ist, eintreten muss in eine Weise des Gedachtseins, so ist das Wissen um die Kategorien und die Geschichtlichkeit der Bewegung in allen Kategorien eine Bedingung der Klarheit des Philosophierens.

4) Das eigentliche Sein erscheint nicht einseitig als Gegenstand, nicht einseitig als erlebende Subjektivität, sondern im Ganzen der Subjekt-Objekt-Spaltung zugleich als Subjektives und Objektives. Dieses Durchgreifende aber ist nicht schon als die Welt der Kategorien erfasst, sondern es ist das Sein selber, das mit seinen Gehalten auch erst die Kategorien erfüllen muss, um ihnen Sinn und Bedeutung zu geben. Wir nennen das eigentliche, die Subjekt-Objekt-Spaltung in sich schliessende Sein das Umgreifende. Das Sein ist ständig als die Gegenwärtigkeit des Umgreifenden.

b. Der Begriff des Umgreifenden. – Der Begriff des Umgreifenden ist nicht geläufig und garnicht selbstverständlich. Aber er ist grundwesentlich für alles Philosophieren. In Kürze lässt er sich auf folgende Weise weiter verdeutlichen:

Alles, was mir Gegenstand wird, tritt aus einem dunklen Grunde des Seins an mich heran. Jeder Gegenstand ist ein bestimmtes Sein, steht mir gegenüber in Subjekt-Objekt-Spaltung, ist niemals Alles, ist niemals das Ganze. Kein gegenständlich gewusstes Sein ist das Sein.

Auch die Gesamtheit der von uns wissbaren Gegenstände ist nicht das Ganze des Seins. Was immer anschaubar und denkbar wird als Gegenstand, ist wohl bezogen auf anderes und schliesslich auf die Gesamtheit der Gegenstände. Das alle diese besonderen Gegenstände Einschliessende, selber gegenständlich werdende Sein nennen wir den Horizont des Seienden. Aber auch dieser uns vor Augen stehende Horizont ist nicht das Umgreifende das Seins selbst. Wie wir in der räumlichen Welt auf den Horizont zugehen, ihn jedoch nie erreichen, vielmehr der Horizont mitgeht und sich immer neu als das jeweils Einschliessende wiederherstellt, so gehen wir im Gegenständlichen auf jeweilige Ganzheiten zu, die sich jedoch niemals als das ganze und eigentliche Sein erweisen. Sie müssen wieder durchbrochen werden in neue Weiten. Nur wenn sich die Horizonte zusammenfänden zu einem geschlossenen Ganzen, würden wir in der Bewegung durch alle Horizonte hindurch, da sie dann eine endliche Vielheit wären, das eine geschlossene Sein gewinnen. Aber im Fortgang des Erkennens zeigt sich nur immer entschiedener dieser Grundcharakter des Erscheinens: das Sein ist für uns ungeschlossen. Es zieht uns ins Unbegrenzte.

Wenn mit der in Gegenstand und Horizont entgegenkommenden Erscheinung die Erfahrung das Ungeschlossenen uns bewusst wird, so fragen wir nach dem eigentlichen Sein, das uns in der Bewegung unseres gegenständlichen Erkennens doch als es selbst zurückweicht. Dieses Sein, das selber weder Gegenstand noch anschaulicher Horizont ist, sondern woraus alle Gegenstände und Horizonte uns entgegentreten, nennen wir das Umgreifende. Das Umgreifende ist also das, was sich immer nur ankündigt, was nicht selbst, sondern worin alles Andere uns vorkommt.

Wir vollziehen diesen philosophischen Grundgedanken, indem wir über jedes bestimmte Sein hinausdenken hin zum Umgreifenden, in dem wir sind, und das wir selber sind. Es ist ein uns gleichsam umwendender, weil aus jedem bestimmten, uns fesselnden Sein wieder lösender Gedanke.

c. Erhellen, nicht Erkennen des Umgreifenden. – Statt das eigentliche Sein zu erkennen, vermögen wir nur das Umgreifende zu erhellen. Da die Erhellung in der Folge von Gedanken geschieht, so kann man sie auch Erkennen, ein philosophisches Erkennen nennen. Aber dieses unterscheidet sich in Sinn und Methode grundsätzlich vom gegenständlichen oder wissenschaftlichen Erkennen.

Die Frage, was eigentlich ist, findet also ihre Antwort durch die Erhellung der Weisen des Umgreifenden. Sofern aber diese, wie sie sich gegenseitig fordern, in Einem gegründet sind, ist am Ende der das Umgreifende gliedernden Erhellung die Antwort: das eigentliche Sein ist die Transcendenz (oder Gott), ein Satz, dessen wirkliches Ver-

ständnis allen philosophischen Glauben und alles philosophisch erhellende Denken in sich schliesst.

d. Die Weisen des Umgreifenden.[85] – Wir entwerfen kurz die Weisen des Umgreifenden. Dabei wird in einem unvermeidlich gegenständlichen Denken nicht das Gegenständliche als solches gemeint, sondern in seinem Medium der jeweilige Raum des Umgreifenden vergegenwärtigt:

Das Umgreifende ist entweder das Sein an sich, von dem wir umfangen sind, oder es ist das Sein, das wir sind.

Das Sein, das uns umfängt, ist Welt und Transcendenz.

Das Sein, das wir sind, ist Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist, ist Vernunft und Existenz.

Erstens: Das Sein, das uns umfängt. – Dieses Sein selber, das ist, auch ohne dass wir sind, und das uns umfängt, ohne dass wir es sind, ist zweifacher Art: – es ist die Welt, d.i. das Sein, von dem auch wir ein Teil sind, weil eine Seite unseres Wesens, unsere Erscheinung, ein Teil der Welt ist, wenn die Welt auch im Ganzen als Nicht-wir-sein uns umgreift; – es ist die Transcendenz, d.i. das Sein, das das uns schlechthin Andere ist, an dem wir keinen Teil haben, aber in dem wir gegründet sind, und auf das wir uns beziehen.

aa. Welt: Die Welt im Ganzen ist, wie Kant begriff, kein Gegenstand, sondern eine Idee. Was wir erkennen, ist in der Welt, ist nie die Welt. Wenn wir von der Welt im Ganzen als einem Gegenstand reden und mit ihr erkennend operieren, so können wir das nur scheinbar, und geraten in notwendige Widersprüche.

bb. Transcendenz: Transcendenz ist das Sein, das niemals Welt wird, aber durch das Sein in der Welt gleichsam spricht. Transcendenz ist nur dann, wenn die Welt nicht aus sich besteht, nicht in sich selbst gegründet ist, sondern über sich hinaus weist. Ist die Welt alles, so ist keine Transcendenz. Ist Transcendenz, so liegt in dem ständig verschwindenden Weltsein ein möglicher Zeiger auf sie. Mit dem Anderen des Weltseins umfängt uns die in der Welt sprechende Transcendenz, und in allem, was wir sind und sein können, ist Grenze und Grund die Transcendenz.

Zweitens: Das Sein, das wir sind. – Wir sind mehr, als das ist, als was wir uns jeweils erkennen. Der Mensch ist mehr, als er von sich weiss.[86] Aber die Weisen, in denen wir unseres Seins bewusst werden[,] und die Weisen, als die wir unser Sein sehen, sind mehrfach:

aa. Wir sind Dasein: Wir leben in einer Welt, wie alles Lebendige. Das Umgreifende dieses Lebendigseins wird uns Gegenstand in den Hervorbringungen des Lebens, in Leibesgestalt, physiologischen Funktionen, erblich begründetem Formbildungszusammenhang. Dazu bringt der Mensch in Werkzeugen, Gebilden, Taten sich selber gegenständlich hervor. Aber weder im Biologischen, noch im Technischen, noch in Taten erschöpft sich das lebendige Dasein des Menschen, sondern das Umgreifende

bleibt, aus dem dies alles hervortritt. Das Leben ausser dem des Menschen ist nur Dasein in seiner Welt. Das Dasein des Menschen dagegen hat die Fülle seiner Erscheinung dadurch, dass die folgenden Weisen des Umgreifenden in es eintreten, von ihm getragen oder in seinen Dienst gezwungen werden.

bb. Wir sind Bewusstsein überhaupt: In der Spaltung von Subjekt und Objekt erfasst unser Bewusstsein Gegenstände in allgemeinen Formen – den Kategorien –, in denen sie allgemeingiltig wissbar sind. Nur was in dieses Bewusstsein tritt, ist Sein für uns. Wir sind das umgreifende Bewusstsein, in dem alles, was ist, in den Formen der Gegenständlichkeit gemeint, gewusst, erkannt werden kann.

cc. Wir sind Geist: Alles geistige Leben, solange es nicht zerfällt in die Intellektualisierung des blossen Bewusstseins überhaupt, in den Mechanismus des Verstandes, in die Nützlichkeiten des Daseins, ist durchdrungen von Ideen. Die Ideen – z.B. die praktischen Ideen von Berufen, wie Arzt, Lehrer, Verwaltungsbeamter, die theoretischen Ideen von Welt, Seele, Leben usw. – führen uns in verstehbaren Zusammenhängen eines jeweils unendlichen Ganzen. Sie führen uns als Antriebe in uns, als Zug der in der Sache liegenden Sinntotalität, als systematische Methode des Eindringens, des Aneignens und des Verwirklichens. Sie sind kein Gegenstand, aber sie erscheinen in Schemata, in Entwürfen, Gestalten und Systematiken. Sie sind wirksam gegenwärtig und zugleich unendliche Aufgabe. Erst aus ihnen kann alles, was wir hervorbringen (denken, tun, fühlen), den Sinnzusammenhang erhalten, durch den es erst wesentlich für uns ist.

Diese drei Weisen des Umgreifenden, das wir sind – Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist –, sind ineinander verkettet, aber coincidieren nicht. Sie treten in Reibung miteinander, damit in die Bewegung gegenseitigen Sichsteigerns. Sie sind die Weisen, in denen wir reine Immanenz, Welt, sind; d.h. in der Objektivierung dieses Umgreifenden zu einem Gegenständlichen erscheinen wir empirisch in adaequater Weise als Gegenstand der biologischen und psychologischen, der sociologischen und geisteswissenschaftlichen Forschung. Aber damit ist unser Sein nicht erschöpft.

dd. Wir sind Vernunft und Existenz: Wir leben aus einem Ursprung, der über das empirisch objektiv werdende Dasein, über Bewusstsein überhaupt und Geist hinaus liegt; dieser Ursprung sind wir als mögliche Existenz und als Vernunft. Dieses unser Wesen, das sich empirischer Forschung entzieht und nur philosophischer Selbsterhellung offenbar wird, gibt sich kund: 1) in dem Ungenügen, das der Mensch an sich erfährt, denn es ist in ihm eine ständige Unangemessenheit zu seinem Dasein, seinem Wissen, seiner geistigen Welt; 2) in dem Unbedingten, dem er sich unterwirft als seinem eigentlichen Selbstsein oder als dem, was zu diesem Selbstsein, ihm verständlich und giltig, gesagt ist; 3) in dem unablässigen Drang zum Einen; denn der Mensch ist nicht zufrieden in einer Weise des Umgreifenden für sich, nicht in allen zusammen, sondern er drängt auf die Einheit im Grunde, die Einheit, die allein das Sein und die Ewigkeit ist; 4) in dem Bewusstsein einer unfasslichen Erinnerung, als ob er eine Mit-

wissenschaft mit der Schöpfung (Schelling)[87] habe, oder als ob er sich erinnern könnte an Geschautes vor allem Weltsein (Plato);[88] 5) in dem Bewusstsein der Unsterblichkeit, die nicht ein blosses Fortleben in anderer Gestalt ist, sondern ein zeittilgendes Geborgensein in der Ewigkeit, ihm erscheinend als Weg unablässigen Fortwirkens in der Zeit.

3. Was ist Wahrheit?

Wahrsein steht im Gegensatz zum Falschsein. Was wahr sein kann – ob Aussagen oder Handlungen oder ein Seiendes überhaupt –, das kann auch falsch sein. Wahrheit im Unterschied von Falschheit ist allgemein charakterisiert worden:

Entweder gilt Wahrheit im engsten Sinn als die Richtigkeit von Aussagen; Aussagen sind richtig, wenn ihr Inhalt übereinstimmt mit dem Gegenstand, von dem sie etwas aussagen.

Oder Wahrheit heisst ein Grundzug alles Seienden, wenn im Seienden zwei Momente trennbar sind, deren Übereinstimmung Wahrheit, deren Nichtübereinstimmung Falschheit ist. So liegt etwa bei Unterscheidung des empirischen und idealen Pferdes, des empirischen und idealen Staates, der empirischen und idealen Freundschaft die Wahrheit der Realität in deren Übereinstimmung. In diesem Sinne spricht man von einem wahren und falschen Staat, einer wahren Freundschaft, einem echten Pferde.

Oder Wahrheit heisst Sein im Gegensatz zum Nichtsein. Und infolgedessen heisst Wahrheit auch all das, was jeweils ein Sein oder mein eigenes Sein fördert. Wahrheit heisst die Bemächtigung von Sein.

Oder Wahrheit heisst die Unverborgenheit im Gegensatz zur Verborgenheit (z.B. des bewussten Antriebs im Gegensatz zu unbewussten Motiven).

Oder Wahrheit heisst die Geradheit im Gegensatz zur Verkehrung (z.B. im Denken die sachentsprechende Folgerung im Gegensatz zur sophistischen Evidenz, – im Handeln die Richtigkeit im Gegensatz zur Umkehrung des Verhältnisses von Unbedingtem und Bedingtem).

Die Vielfachheit des Wahrheitssinns erscheint in den typischen Formeln, die in der Geschichte der Philosophie als Kristallisierungen eindringenden Denkens überliefert werden, so z.B. in der ständig wiederholten Formel über das Wissen Buddha's. Es ist, »gleichwie als ob einer Umgestürztes aufstellte, oder Verdecktes enthüllte, oder Verirrten den Weg wiese, oder ein Licht in die Finsternis hielte.«[89]

Wollen wir für uns eine Vergegenwärtigung des Sinns von Wahrsein gewinnen, so hilft uns als Leitfaden unsere Seinsvergewisserung in der Erhellung des Umgreifenden. Wir sagen: Wahrheit ist so vielfach, als es Grundarten des Seins, also so vielfach, als es Weisen des Umgreifenden gibt, in denen Sein gegenwärtig ist.

a. Vielfachheit des Wahrheitssinnes nach den Weisen des Umgreifenden. – In jeder Weise des Umgreifenden wurzelt ein eigentümlicher Sinn von Wahrsein.

In den Weisen des Umgreifenden, das wir sind (Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist, Existenz) ist dieser Sinn ein Wahrheitsbewusstsein ineins mit dem Seinsbewusstsein:

Im Dasein liegt Wahrheit als Instinkt, als vitale Nützlichkeit, als Unmittelbarkeit des sinnlich Gegenwärtigen.

Im Bewusstsein überhaupt liegt Wahrheit als Widerspruchslosigkeit des in den allgemeinen Kategorien gegenständlich Denkbaren.

Im Geist liegt Wahrheit als Überzeugung von Ideen.

Alles Wahrsein wird durch Aussagen im Medium des Bewusstseins überhaupt ausgesprochen. Das Bewusstsein überhaupt liefert dabei jedoch nur die Formen der Richtigkeit, während die Quelle des Wahrheitsgehalts den anderen Weisen des Umgreifenden entstammt.

In der Existenz liegt Wahrheit als Glaube. Es entspricht dem Sprachgebrauch[,] das Wort Glaube vorzubehalten für das Bewusstsein der Existenz von Transcendenz: Glaube liegt im Umgreifenden der Existenz inbezug auf Transcendenz.

Was »Glaube« sei, wird jedoch in einem viel weiteren und in einem mannigfachen Sinn gedacht. Weil der Ursprung der Wahrheit im Umgreifenden liegt (auch des Daseins, des »ich denke« meines Bewusstseins, des Geistes), kann man alle Weisen des Inneseins von Wahrheit »Glaube« nennen. Glaube in diesem weiteren Sinn kann daher die Gegenwärtigkeit des Wahren in allen Weisen des Umgreifenden, das wir sind, heissen, so die Unmittelbarkeit des sinnlichen Daseins in den Instinkten und Antrieben der Daseinsbehauptung, – die Evidenz des Widerspruchslosen als Erwartung der Widerspruchslosigkeit des Wahren und als Glaube an die Unmöglichkeit des Widerspruchs in der Wirklichkeit, – die Überzeugung in Ideen als Glaube an die in der Welt dem eigenen Verhalten entgegenkommenden Ideen.

Das Wort »Glaube« wird tatsächlich aus philosophischer Verworrenheit ununterschieden in so vielfachem Sinne gebraucht. Was mit dem Anspruch: ich glaube! auftritt, hat daher heterogene Ursprünge: z.B. den Glauben an das Gelingen des eigenen Tuns, und diesen Glauben wieder im Daseinskampf, im Erkennen, in der Ideenverwirklichung; – den Glauben an Aufgaben, die mir gestellt sind (der Berufsgedanke als Glaube an meine Bestimmung); – den Glauben an das Sein, das ist und durch das ich bin (im Bezug der Existenz auf Transcendenz, aber auch im Bezug meines Bewusstseins auf Realität).

Von allen diesen Weisen des Glaubens ist wiederum zu unterscheiden der philosophisch zuletzt unerhellbare Glaube im religiösen Sinn. Was er eigentlich sei, wird Philosophie nicht von innen entscheiden können. Jedenfalls aber ist ein ursprünglich sinnverschiedener Glaubensakt und Glaubensgehalt etwa im Glauben an die Wunder im neuen Testament, im Glauben an das Heilsgeschehen im Opfertod Christi, im Glauben an Gott. Von aussen gesehen ist religiöser Glaube Glaube an ein specifisch Heiliges in der Welt, an abgegrenzte Offenbarungen, an den realen Sinn von Kulthandlungen, an heilige Gegenstände und Institutionen, wie die Kirche.

Was auch immer der religiöse Glaube sei, er setzt – bewusst geworden in denkerhellten Zeitaltern –, wenn er wahr bleiben will, die anderen Weisen des »Glaubens« voraus: die Gegenwärtigkeit in allen Weisen des Umgreifenden, die Überzeugung in lebendigen Ideen, den philosophischen Glauben der Existenz an Transcendenz. Wenn der religiöse Glaube eigene Wahrheit hat, muss er sich vor diesen anderen Weisen des Inneseins, Überzeugtseins, Glaubens bewähren und ausweisen können. –

In den Weisen des Umgreifenden, das das Sein selber ist (Welt und Transcendenz), hat Wahrheit einen radikal anderen Sinn. Hier ist sie nicht eine Weise des Glaubens, sondern liegt im Sein als solchen.

Weltsein kann wahr heissen als real im Gegensatz zum Irrealen, als normentsprechend im Gegensatz zum Normwidrigen.

Transcendenz aber liegt jenseits des Gegensatzes von wahr und falsch. Wenn in unseren Vorstellungen, die die Transcendenz suchen, der Gegensatz auftritt, wenn Gott und Teufel sich trennen, wenn also Gott wahr ist, weil er unwahr sein kann, dann ist dieser Verfall in unseren Vorstellungen, unumgänglich für unsere menschliche Endlichkeit, gerade zu überwinden zur Gegensatzlosigkeit der Transcendenz[a].

b. Vernunft.[90] – Allen Weisen des Wahrheitssinnes gegenüber bedarf die Wahrheit der Vernunft einer besonderen Vergegenwärtigung. Aller Wahrheitssinn wird uns nur dann rein offenbar, wenn er in der Bewegung der Vernunft geläutert ist.

Vernunft ist das Umgreifende in uns, das keinen eigenen Ursprung hat, sondern gleichsam Werkzeug der Existenz ist. Sie ist von der Existenz her das Unbedingte in uns, das uns offen hält. Sie verwehrt es, sich abzufinden, in Sackgassen zu geraten, in einer noch so verführenden Enge zufrieden zu sein, zu vergessen und vorbeizugehen an dem, was real ist, sich zu fixieren in irgendeinem Sinn von Wahrheit, der nicht alle Wahrheit in sich schliesst. Vernunft drängt darauf, nichts fallen zu lassen, zu allem, was ist, in Bezug zu treten, über jede Grenze hinaus zu suchen, was ist und sein soll, noch die Gegensätze zu umspannen und immer das Ganze, dann wieder den notwendigen Durchbruch durch dieses Ganze ins Auge zu fassen. Vernunft verwehrt abschliessende Harmonie und treibt doch an, jede mögliche Harmonie von Ganzheiten zu ergreifen. Sie geht auf das Äusserste, um des eigentlichen Seins inne zu werden und um den eigenen Ursprung zu weitester Verwirklichung zu bringen. Wenn sie aber das Radikalste in uns ist, so zugleich das Wahre, das zur Bedingung alles anderen Wahren wird. Ihre existentielle Wurzel ist nicht ein Zerstörungswille, wie er in der Endlosigkeit der intellektuellen Sophistik sich auswirkt, sondern Liebe in der Unendlichkeit der Gehalte. Für sie gilt zwar die Forderung zu zweifeln, aber um die Wahrheit rein zu gewinnen; nur in diesem Sinne gilt ihr das de omnibus dubitandum. Als leeres Werkzeug blossen Denkens würde sie nihilistisch, als in Existenz gegründet ist Vernunft die Rettung auch vor dem Nihilismus, weil sie aus exi-

---

a *nach* Transcendenz *in der Abschrift Gertrud Jaspers gestr.* , wenn wir uns Gott nähern

stentiellem Ursprung das Vertrauen bewahrt, durch ihre Bewegung sich selber in den ihr entgegenkommenden Gehalten geschenkt und in der Concretheit des Weltseins, in den Abgründen der Antinomien, der Durchbrüche und Zerrissenheiten am Ende immer wieder der Transcendenz gewiss zu werden.

Vernunft bringt alle Weisen des Sinns von Wahrheit zu einander, indem sie jeden zur Geltung kommen lässt. Sie verhindert, dass sich eine Wahrheit in sich beschränkt. Sie begreift, dass jeder Glaube, der eine Weise des Umgreifenden isoliert und verabsolutiert, falsch ist. So irrt z.B. auch der »Glaube« des Bewusstseins überhaupt an die Widerspruchslosigkeit des Seins. Denn Bewusstsein überhaupt kann immer nur soweit kommen, zu sagen, dass ihm nicht fasslich ist, was seinen Grundsätzen, wie dem Satze des Widerspruchs, nicht standhält. Aber auch die gesamten dem Bewusstsein überhaupt zugänglichen Inhalte sind noch nicht das Sein selbst, sondern nur die Weise von dessen Erscheinung in den Kategorien des allgemeingiltigen Denkens.

Es ist gleichsam eine Stimmung der Vernunft. In kühler Klarheit wirkt die Leidenschaft zum Offenen. Der vernünftige Mensch lebt so entschieden aus der Wurzel des eigenen geschichtlichen Grundes, wie er jede Weise begegnender Geschichtlichkeit sich angehen lässt, um bis in die Tiefe der Geschichtlichkeit des Weltseins zu dringen, in der erst die Mitwissenschaft mit allem möglich wird. Daraus erwächst, was zugleich antrieb, die Liebe zum Sein, zu allem Seienden als Seienden in seiner Transparenz, vermöge der es sichtbar dem Ursprung zugehört. Die Vernunft macht empfindlich[a] in der Hellhörigkeit, biegsam in der Communicationsbereitschaft, verwandlungsfähig in neuen Erfahrungen, aber dies alles nur geborgen in einem Grunde, unbeirrbar in Treue, lebendig in gegenwärtig wirksamer Erinnerung von allem, was ihr einmal wirklich war.

Der Philosophierende kann nicht genug die Vernunft verherrlichen, durch die er tut, was ihm gelingt. Vernunft ist das Band aller Weisen des Umgreifenden. Sie lässt kein Seiendes sich absolut trennen, nicht in Beziehungslosigkeit versinken, nicht in der Zerstreutheit nichtig werden. Nichts soll verloren gehen. Wo Vernunft wirksam wird, sucht alles, was ist, Verbindung. Es erwächst ein universales Mitleben, das aufgeschlossene Sichangehenlassen, der totale Communicationswille. Vernunft erweckt die schlummernden Ursprünge, befreit das Verborgene, ermöglicht die Echtheit der Kämpfe. Sie drängt auf das Eine, das alles ist, und sie hebt Täuschungen auf, die dies Eine vorzeitig, unvollständig, parteiisch kristallisieren und fixieren.

c. Das Wahre und das Gute. – Man unterscheidet das Wahre im Gegensatz zum Falschen vom Guten im Gegensatz zum Bösen.[b] Das Wahre liegt im Wissen, Erkennen,

---

a empfindlich *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* weich

b Man unterscheidet das Wahre im Gegensatz zum Falschen vom Guten im Gegensatz zum Bösen. *im Ms. Vdg. für* Das Wahre im Gegensatz zum Falschen, das Gute im Gegensatz zum Bösen werden unterschieden.

Begreifen, das Gute im Verhalten, Tun, Bewirken. Dieser Unterschied trennt in den Vordergründen, was in der Tiefe verbunden ist.

Man kann sagen: das Wahre ist das Gute, das Gute ist das Wahre. Kein Tun ist ohne Wissen und kein Wissen ohne Tun. Soviel Begriffe des Wahrseins es gibt, soviel Begriffe des Guten. Daher ist das Gute das Sein aus allen Weisen des Umgreifenden, das wir sind: Daseinsglück, Bewusstseinsrichtigkeit, Erfülltheit der Ideen, der unbeirrbare Entschluss der Existenz, die Offenheit der Vernunft.

Das Gute ist als das eine Gute schlechthin das Allumgreifende, in dem alles besondere Gute enthalten sein muss. Dieses Gute ist nicht als Gegenstand zu bestimmen, nicht technisch zu errechnen, nicht als Recept auf die Frage: was soll ich tun? anzugeben.

Das Gute ist in dem Ganzen, das in der Hierarchie der Weisen des Umgreifenden durchgehends sich verwirklicht derart, dass alles Gute unter der Bedingung des unbedingten Guten steht. Dieses aber ist das in dem Bezug auf Transcendenz – im Gehorsam gegen Gott –, aus der Liebe der Existenz durch den Entschluss sich in Gestalten der Welt realisierende Tun. Es hat Mangel, wo ein Glied der Weisen des Umgreifenden ausfällt oder nicht zu seinem Rechte kommt.

Ist das Gute und Wahre das Ganze, so ist es als einzelnes nicht endgiltig bestimmbar. Wollen wir es umkreisen, so treffen wir es in dem, was wir eigentlich sind, wenn es als das eine und ganze Wahre und Gute uns begegnet: Wir nennen es Liebe, diese Hingerissenheit vom Sein im Seienden, diese Erfülltheit unseres Wesens, – wir nennen es Vernunft, diese Bewegung der Wahrhaftigkeit, welche alle bestimmte und daher ungenügende Wahrheit überschreitet, – wir nennen es Humanität, das[,] was wir werden können, wenn wir miteinander eigentlich Menschen sind.

d. Das Wahre und das Falsche. – Das Wahre und das Gute sind erfüllt und daher positiv. Aber mit dem Positiven erblicken wir ein Negatives. Wo wir Wahres ergreifen, verwerfen wir Falsches; wo wir gut handeln, verwehren wir das Böse. Aus der Gegensätzlichkeit des Positiven und Negativen kommen wir nicht heraus.

Das eine Wahre und das eine Gute aber müssten wir gegensatzlos denken, denn nur im Gegensatzlosen wäre es ohne Mangel. Doch als gegensatzlos wird es uns undenkbar. Dies Transcendente wird nur im Nichtdenkenkönnen und in der Erfahrung zeitloser Unmittelbarkeit gewiss.

Da in der Welt das Wahre wie das Gute uns im Gegensätzlichen erscheint, sind wir eindeutig nur, wo im entschiedenen entweder-oder das eine wahr, das andere falsch ist. Aber unser Weg in der Wahrhaftigkeit hat solche ausschliessende Gegensätzlichkeit immer nur als Schritt oder als Stufe. Es zeigt sich, dass das Unwahre ein Moment des Wahren, das Böse ein Moment des Guten haben kann, vor allem umgekehrt, dass das reine Wahre und das reine Gute in der Zeit auszubleiben scheint. Es zieht uns an in der Bewegung des Gesuchtwerdens.

Allein die Vernunft in ihrer Weite hält sich offen für die Zweideutigkeit, ohne skeptisch dem Zweideutigen zu verfallen. Im Zweideutigen liegt etwas, das zum Beliebigen verführt: Wahrheit ist Schein; es gibt nur Schein; nichts ist wahr, alles möglich; nichts ist verboten, alles erlaubt; es gibt nur die Kraft des Lebens und diese Kraft ist das Lebenkönnen im Schein. Solche Verführung bringt statt zum unaufhaltsamen Aufschwung in der Offenheit für das Zweideutige vielmehr zum Verfall in der Verwirrung.

Es ist die ständig wachsende Anstrengung des reif werdenden Menschen, mit der Entschiedenheit seines Entschlusses, der Klarheit seiner Wahl, der Eindeutigkeit der bestimmten entweder-oder doch an der Grenze des Ineinander sich zu vergewissern, welches verhindert, das Wahre und Gute schlechthin uns zum Besitz werden zu lassen.

Das eigentlich und ganz Wahre und Gute wäre gegensatzlos. Wo Gegensatz ist, steht das andere ihm nicht nur gegenüber, sondern ist auch in ihm, ist Stachel der Bewegung, Moment der Unreinheit, Mangel der Vollendung. –

Wahrheit sahen wir in so vielfacher Gestalt[,] als Weisen des Umgreifenden sind. Wir vergegenwärtigten sie in der Bewegung der Vernunft. Sie zeigte sich in ihrer Einheit mit dem Guten, in ihrer Bindung an das Falsche. Nunmehr erörtern wir noch im besonderen zwei[a] Gegensätzlichkeiten des Wahrheitssinns: den Gegensatz der geschichtlichen Unbedingtheit im Glauben und der allgemeingiltigen Relativität im Wissen,[b] den Gegensatz der Vielfachheit des Wahren und der Einen Wahrheit.[91]

e. Geschichtliche Unbedingtheit und allgemeingiltige Relativität. – Dieser Gegensatz ist innerhalb des Wahrheitssinns der praktisch radikalste, der wesentlichste und verhängnisvollste.

Wo ich unbedingt handle, weil ich unbedingt glaube, da weiss ich nicht entsprechend. Da gibt es keinen zureichenden Grund und keinen Zweck, von dem her das Handeln als zweckentsprechend, d.h. verständig begreifbar ist. Das Unbedingte ist nicht der Inhalt eines allgemeinen Satzes, sondern ist geschichtlich in der undurchdringlichen, grenzenlos sich hell werdenden Lebendigkeit gegenwärtigen Tuns. Es ist in seiner Tiefe ungewusst und unwissbar, soviel auch aus ihm heraus gewusst, gesehen, gesagt werden kann. Es ist unvertretbar, daher je einmalig, und ist doch vielleicht nicht nur Orientierung, sondern Vorbild zum Wiedererkennen dessen, was zwar in geschichtlicher Erscheinung verschieden ist, aber in der Ewigkeit eines wird[c]. Das Unbedingte ist Vollziehen des Zeitlichen in der Ewigkeit oder Erscheinen der Ewigkeit in der Zeit; dadurch begründet es zwar nicht ein Wissen vom Ewigen, aber um das Ewige.

---

a zwei *im Ms. hs. Vdg. für* drei

b *nach* Wissen, *im Ms. gestr.* den Gegensatz der Versinnlichung der Transcendenz und der reinen Spiritualität,

c eines wird *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* coincidiert

Weil unerkennbar, ist es in der Welt nicht als wahr garantierbar, ist daher unter den Massstäben weltlicher Sicherheit ein unendliches Wagnis. Allein aus ihm kann ich in ihm selber gewiss sein. Es ist absolut, auf keine Weise unter Bedingungen zu stellen, vielmehr selbst Bedingung für den Sinn alles in der Welt erscheinenden Tuns und Wissens. Als was es so ist, ist es unaussagbar, in kein Gesetz für alle und in kein Wissen für alle zu verwandeln. Daher verbindet sich mit der unbedingten Wahrheit die Geschichtlichkeit und mit dieser die Relativität alles von ihr Aussagbaren und Bestimmbaren. Zur Absolutheit der geschichtlichen Unbedingtheit gehört die Relativität ihrer allgemein werdenden Aussagen.

Umgekehrt gelten die Aussagen wissenschaftlicher Erkenntnis allgemein. Ihre Richtigkeit ist zwingend für jeden, dessen Verstand sie begreift. Aber sie sind relativ auf Gesichtspunkt und Methode der Denkungsweisen, für die sie sich zeigen. Sie sind existentiell gleichgiltig, weil endlich, partikular, objektiv zwingend, perspektivisch – für sie kann und darf kein Mensch sterben. Dagegen ist unbedingte Wahrheit die Existenz selbst; diese Wahrheit gründet Existenz und wird durch sie verwirklicht; sie ist total, subjektivem Einsatz anheimgegeben, trifft auf das eigentliche Sein.

Kurz: Zur Absolutheit geschichtlicher Wahrheit gehört die Relativität jeder ihrer Aussagbarkeiten und historisch endlichen Erscheinungsformen. Zur Allgemeingiltigkeit erkenntnismässiger Richtigkeit in Aussagen gehört die Relativität der sie begründenden Gesichtspunkte und Methoden.

Es ist eine Verkehrung, das Allgemeingiltige zu behandeln als ein Absolutes, aus dem ich leben könnte. Das Allgemeingiltige besteht auch ohne mich. Zwar muss ich es begreifen; das verlangt meine Wahrhaftigkeit, die das für die Erkenntnis Zwingende nicht umgehen, es vielmehr zur Geltung kommen lassen will. Doch für dessen Inhalt das zu fordern, was nur metaphysische Gehalte zu geben vermögen, das Bewusstsein des Genügens am Sein, ist wie ein Betrug, der statt Seinserfüllung ein letzthin Leeres bietet.

Ein Verhängnis aber ist die entgegengesetzte Grundverkehrung: die Verwandlung der Absolutheit existentiellen Entschlusses zu einem Wissen vom Richtigen, oder der geschichtlich gebundenen Unbedingtheit in allgemeingiltige Wahrheit für alle.

Die Folge solcher Verkehrung ist die Selbsttäuschung über das, was ich eigentlich bin und will, ist Intoleranz (nichts gelten lassen ausser den eigenen zu Dogmen gewordenen Aussagen), Communicationsunfähigkeit (nicht hören können auf den anderen, nicht offenen Blickes dem Fremden zuschauen, nicht redlich sich in Frage stellen lassen können). Gierige Daseinstriebe (Machtwille, Grausamkeit, Sadismus, Zerstörungstrieb usw.) werden die Bewegungskräfte in den halbwahren Masken solchen verkehrten Wahrheitswillens. Diese Triebe finden dann durch vermeintlichen Einsatz für Wahrheit bei grauenvoll unwahrer Selbstrechtfertigung ihre mehr oder weniger offene Befriedigung.

Ein grosses Beispiel ist das Christentum mit seinem Anspruch absoluter Wahrheit für alle. Unser Wissen um das Ausserordentliche, was das Christentum bewirkt hat, um die hohen Menschengestalten, die in seinem Glauben und durch diesen Glauben lebten, kann nicht verwehren zu sehen, wie jene Grundverkehrung durch das Christentum im Gegensatz zum ursprünglichen Christentum ungeheure Gewalttätigkeiten, eine nie da gewesene Lügenhaftigkeit des Menschseins, niederträchtige Handlungen und Gesinnungen zur Folge haben konnte, die sich in die Hülle heiliger absoluter Wahrheit kleideten und darin tatsächlich Bejahung fanden.

f. Die Vielheit des Wahren und das Eine. – Es scheint die grösste Selbstverständlichkeit, dass die Wahrheit nur eine sein kann. Dass es so sei, pflegt die garnicht mehr in Zweifel zu ziehende Voraussetzung allen Denkens zu sein.

Auch wir zweifeln daran nicht. Aber was dieses Eine sei und was die eine Wahrheit, das ist in der Tat das grösste Rätsel. Es scheint, dass jede Behauptung, die das eine Wahre zu besitzen meint, im Irrtum ist. Alle vorweggenommene falsche Einheit des Wahren wird verhängnisvoll.

Das Eine ist wohl die entscheidende Triebkraft, die den Sucher des Wahren antreibt, indem das Eine ihn gleichsam anzieht. Das Eine ist in dieser Weise, obgleich verborgen, doch[a] schon gegenwärtig, aber fühlbar dadurch, dass alle falschen Einheiten zerspringen.

Vernunft ist uns der Weg zum Einen. Das Eine liegt hinaus über alle fasslich werdenden Einheiten, die sogleich wieder viele sind.

Das Eine kann vielleicht entschieden in geschichtlicher Existenz gegenwärtig sein, einmalig, nicht übertragbar, nicht wiederholbar, nicht in ein allgemein Gewusstes zu verwandeln.

Einheit liegt im Offenen über alle begrenzenden Einheiten hinaus. Sie zeigt sich indirekt im Bezogensein von allem, was ist und denkbar ist, auf einander. Sie zeigt sich im Pathos des Einen, das die Concentration im Selbstsein eines Menschen bedeutet.

Es ist eine Unumgänglichkeit unseres Denkens, dass wir, wenn wir eines denken, auch ein anderes denken müssen. Das Eine vermögen wir nur auf dem Wege über das Viele oder die Zwei zu erreichen, aber auch dann nicht als das nunmehr erfasste Eine, sondern nur in Schritten auf das Eine zu.

Die Denkformen, in denen wir das Eine denken, werden wesentlich an der Grenze, wo wir das Sein der Transcendenz, damit zugleich die Immanenz (die Welt) denken. Es ist wie die Wirkung eines verwirrenden Spiegels, dass uns, was wir denken möchten, im Denken selber gerade verschwindet.

Trotzdem können wir nicht umhin, im Spiegel von Denkbarkeiten die Transcendenz des Einen zu berühren. Wie wir es tun, hat Folgen für unser Seinsbewusstsein und die diesem entspringende innere Haltung. Entweder denken wir einen radikalen Dualis-

---

a *nach* doch *im Ms. gestr.* ständig

mus: Dem Einen der Transcendenz steht gegenüber ein Fürsichbestehen der Materie. Diese ist das an sich leere Causalgeschehen, die Nichtigkeit eines gleichsam Nichtseins. Wir sind in sie verschlungen. Die Aufgabe ist, sich von ihr zu trennen, zunächst im unerschütterlichen Zuschauen die absolute Distanz zu ihr zu gewinnen, damit schon die Welt innerlich zu verlassen, um sich am Ende ganz mit dem Einen zu verbinden. – Oder wir denken einen Monismus: Es gibt nur das Eine, alles andere ist durch es. Die Frage ist nur, wie dieses Sein, in dem durch die Transcendenz des Einen das Andere ist, im Gleichnis gedacht wird.

Entweder ist das Weltsein Schöpfung. Gott hat die Welt geschaffen, den Menschen nach seinem Bilde. Welt und Transcendenz bleiben durch die analogia entis miteinander verbunden. Aufgabe ist es, in der Einheit des geschaffenen Abbildes mit dem Urbild Gott gehorsam zu sein, dem Schöpfungswillen zu folgen, in ihm eingegliedert zu leben. – Oder die Welt hat gar kein eigenes Sein. Sie ist nicht Schöpfung, sondern Zauber, ist ein Trug, ist Maya. Diese Maya des Weltseins und meines eigenen individuellen, gesonderten Seins hat ihre Ordnung durch den Grund des Zaubers. Die Aufgabe ist, den Schleier zu durchdringen, in der Ordnung der Maya den Weg zu finden, um am Ende schleierlos die Transcendenz zu erreichen, das Sein, das allein eigentlich ist, und durch das die Welt der Zauber ist, den ich durchschritten habe. Verlassen der Welt ist Heimkehr zu dem, was zugleich die Ordnung des Weltzaubers bedingt, eine Heimkehr, die allein im Durchschauen des Zaubers, das heisst durch ein mit dem eigenen Wesen vollzogenes philosophisches Wissen, gelingt.

Keines dieser Gleichnisse für das Sein von Welt und Transcendenz können wir als ein mögliches Wissen ansehen und uns zu eigen machen. Solche Gleichnisse sind sprechende Ausdrücke innerer Haltung als Antworten auf die stumme Frage, die das Sein durch sich an uns im Umgreifenden stellt. Wir vermögen solche Vorstellungen nur als ein Spiel zu betrachten, das im Raum unserer endlichen Gesichte um das Sein herum seine Entwürfe macht, vielleicht im Abbild etwas von ihm spiegelnd, im Ganzen und Bestimmten es immer auch verfehlend. Unsere Vernunft wird lernen, diese Spiele vorstellenden Denkens rein zu vollziehen, ohne sich in eins von ihnen, in eins dieser Gleichnisse oder eine dieser Denkmelodien, zu verlieren.

Das Eine ist im Tun geschichtlicher Tiefe durch Communication mit dem Schicksalsgefährten, ist in der Verwirklichung des Unbedingten, im Ergreifen dessen, wo ich in der Welt identisch werde mit einem Dasein, und zwar so, dass ich dieses Dasein überschreite, indem ich es ganz erfülle.

4. Wie weiss ich?

In die Sache vertieft denke ich nicht an die Weise, wie ich ihrer teilhaftig werde. Ich frage, finde Antworten und bin zufrieden in der Bewegung des Forschens.

Erst wenn der Zweifel auftritt, frage ich nach Begründung und Vergewisserung. Wenn der Zweifel radikal wird, frage ich nach der Weise, in der ich weiss, nach ihrem Sinn und ihren Grenzen. Es ist nun ein Grundfaktum unseres Denkens, dass es vielfache Weisen des Denkens, des Erkennens, des Sinns von Sache und Gewissheit gibt.

Seinssinn und Wahrheit, für uns jeweils nur in einer Weise des Denkens gegenwärtig, werden befragt nach den Denkformen (Kategorien), in denen, und nach den Methoden, mit denen sie gedacht werden. Kategorienlehre und Methodenlehre sind ein Grundriss des Philosophierens, durch dessen Übersicht und Beherrschung der Denkende nicht nur weiss, sondern weiss, wie und wodurch er weiss.[92] Aus diesem umfangreichen, aber in Systematik durchsichtigen Gebiet weisen wir beispielsweise auf einige Punkte hin:

a. Grenzen des Denkenkönnens. – Alles, was für uns ist, wird im Denken gegenwärtig. Aber der Raum des Denkbaren umfasst nicht alles, was ist. Dass die Unbeschränktheit des Denkenwollens doch eingeschlossen bleibt auf einen Bereich, der allein ihm eigentlich zugehört, ist fühlbar im Scheitern des Denkens. Es ist für unser Seinsbewusstsein entscheidend, ob wir dieser Grenze gewiss werden, oder ob wir meinen, uns im Denken allumgreifend des Seins zu bemächtigen.

Was aber das ist, woran das Denken scheitert, dieser Grund des Seins, ist zwar für uns nicht denkbar, aber doch allein durch Denken fühlbar. Wir berühren es im Denken durch Nichtdenkenkönnen.

Es sind die hohen Augenblicke des Philosophierens, wo der Gedanke gleichsam verstummt. Wir stehen vor etwas, das durch Fragen erreicht wurde, ohne uns weiter fragen zu lassen. Es ist, als ob der Atem stille stände, als ob Schweigen die Seinsfülle bringe.

So treten wir vor jede Realität mit der Frage nach ihrer Möglichkeit; sie könnte auch anders sein; bis wir vor die Wirklichkeit geraten, die keine Möglichkeit mehr zulässt, vielmehr durch die Weise ihrer Wirklichkeit die Fragen erlöschen lässt.

Alles Fragen geht gleichsam in Reihen voran und jede Frage geht als ein Schritt in der Reihe. Es ist ein Sprung in ein anderes Seinsbewusstsein, wenn nicht mehr gefragt wird am Ende der Reihe.

In jeder Bestimmtheit einer Antwort liegt etwas, das weitere Frage ermöglicht und berechtigt macht. Erst wo der Sinn der Antwort nicht mehr gegenständlich ist, sondern in das Umgreifende weist, da ist weitere Frage sinnwidrig. Wer weiter fragt, hat nicht verstanden, ist nicht berührt worden, entbehrte der Erfüllung. Er vollzieht im Denken, wenn er es hier noch weiter treibt, ein leeres Tun, – oder er frevelt.

In frühen Urerfahrungen des Philosophierens kommt das – noch in Verbindung mit magischen Vorstellungen – grossartiger zum Ausdruck als später, wenn Denkformen und Redewendungen wie ein billig gewordenes Wasser in nicht zu bewältigender Menge dem Gedankenlosen zur Verfügung stehen. So endet ein Dialog in den Upanischaden (Brihadaranyaka-Up. 3, 6): »O Gargi, überfrage nicht, damit dir dein Kopf nicht zerspringe! Du überfragst eine Gottheit, die man nicht überfragen darf; o Gargi, überfrage nicht!«[93]

b. Gegenständlich erkennendes und speculativ transcendierendes Denken: – Gegenständliches Erkennen ist bestimmt und partikular, hat vor sich, was es meint, geht auf endliche Dinge und Zwecke, ist unterscheidend, alternativ, berechnend. Es ist sinnvoll für Erkenntnis des in der Welt Vorkommenden.

Transcendierendes Denken ist im Gegenständlichen und Bestimmten unbestimmt und total, hat seinen Sinn im Vollzug der Bewegung, nicht vor sich als Gegenstand, geht auf Unendliches und Zweckfreies, ist dialektisch, synthetisch, offenbarend. Es ist sinnvoll für Erhellung des Seinsbewusstseins im Ganzen, des Ursprungs, des Unbedingten.

Man kann sagen, eine philosophische Erörterung erreiche ihr Ziel nur dann, wenn die Sache gegenstandslos werde, in dem zweideutigen Sinn: dass für den Realisten und Positivisten nichts übrig bleibt, er keinen Gegenstand mehr sieht, daher das Ganze als erledigt und überflüssig betrachten muss; – dass aber für den Philosophen damit gerade das Licht aufgeht, er im gegenständlich Verschwindenden das Eigentliche gegenwärtig gewinnt, das Sein nicht ergreift, aber von ihm erfüllt wird.

Diese philosophisch-speculative Denkungsart, welche keinen Gegenstand hat, sondern im Gegenständlichen ein anderes vergegenwärtigt, ist im Rationalen zugleich rational unfasslich.

Das damit Gesagte ist wie nichts oder ist scheinbar – und irreführend – eine bestimmte Gegenständlichkeit, die als solche widerlegbar und nichtig ist.

Daher ist mit dem sinnvollen Vollzug dieser Denkungsart verknüpft ein Ruck gegenüber der gewohnten rein gegenständlichen Denkungsart. Im philosophischen Denken erwerbe ich zwar eine Gewissheit, aber ich weiss nichts. Ich werde eines Seins inne, aber habe es nicht vor mir.

Weil die mit solchem Denken ausgesprochenen Sätze in ihrem gegenständlichen Sinn inadäquat und täuschend sind, ist dieses Denken wie ein Geheimnis. Weil das Missverstehen, das falsche Anwenden, das gegenständlich wissende Fixieren eine für den Philosophierenden quälende Verkehrung ist, ist eine Neigung begreiflich, solches Denken auch in der Tat geheim zu halten und nur nach bildender Vorbereitung dem, der verstehen kann, mitzuteilen. Neben magischen, sociologischen und anderen Motiven, welche historisch bedingt und vergänglich sind, spielt dieses wesentliche Motiv vielleicht eine Rolle bei dem in den Anfängen des Philosophierens überall verbreiteten Geheimhalten. Aber solches Geheimhalten ist nicht nur nicht durchführbar, sondern in einer Welt, in der verwandte Geister sich nur durch das Medium der Öffentlichkeit in der Menge der Menschen finden und wahrnehmen können, auch zweckwidrig für den Communicationswillen. So wird die Philosophie zu einem »offenbaren Geheimnis«. Das heisst, die Sätze sind in Druckwerken zwar allgemein zugänglich, ihr echtes Verständnis aber wenigen, aus sich Entgegenkommenden vorbehalten; ihre Verkehrung und ihr Missbrauch ist das normale, ihren echten Kern in den breiten Fluten der Öffentlichkeit umströmende Philosophieren.

c. Die drei Weisen des Transcendierens: – Transcendieren geht erstens (als philosophische Weltorientierung) auf die Grenzen des Weltwissens zum Bewusstsein der Erscheinungshaftigkeit allen Daseins, zweitens (als Existenzerhellung) auf mich selbst in meinem möglichen Ursprung, drittens (als Metaphysik) auf das Sein der Transcendenz.[94]

Ein Beispiel aus der dritten Weise, dem metaphysischen Denken, ist das formale Transcendieren.[95] Dieses vollzieht im Gedachten notwendige Widersprüche, im Zusammenbruch des Gedankens erfasst es die Tiefe das Grundes. Oder umgekehrt, es benutzt Widersprüche, um sich voranzutreiben zum Innewerden eigentlichen Seins. Jedesmal ist der formale Gedanke als blosser Gedanke noch leer; erst in Erfüllung durch existentiellen Gehalt wird er ein beschwingender, unendlicher Gedanke. Dessen Einfachheit schliesst nicht seine ausserordentliche tragende Kraft aus; so z.B. der Gedanke Anselms (der später sogenannte ontologische Gottesbeweis).

d. Die Verkehrung transcendierenden Denkens zu gegenständlichem Erkennen. – Das philosophische Denken hat als philosophisches den Charakter des Transcendierens. Zwar ist es, wie alles Denken, jeden Augenblick an Gegenständliches gebunden[,] und in den Vorbereitungen eines wesentlichen philosophischen Gedankens kann die Herbeischaffung des Gegenständlichen noch allein die Aufmerksamkeit fesseln. Aber im Philosophieren als solchem wird der Sinn verloren, wenn das Gegenständliche selber die Sache wird, auf die es ankommt. Stets ist in uns die Neigung, diese Fixierung an den Gegenstand, die Identificierung dessen, was wir philosophisch meinen, mit dem Gegenständlichen zu vollziehen. Jedesmal, wenn wir in dieser Neigung nachgeben, haben wir den philosophischen Gehalt preisgegeben. Statt des philosophischen Sinns in der Gedankenbewegung haben wir ein Scheinwissen in der Hantierung mit Begriffen, die im ursprünglichen Denken als Träger des philosophischen Sinns einmal transparent, oder Haltpunkte einer über sie hinausgreifenden Bewegung waren. Es entsteht eine scheinbare Wissenschaft in gegenständlicher Lehre. Mit dem Verlust des Philosophierens ist man in den Besitz einer Philosophie geraten.

Diese zur Natur des philosophischen Denkens gehörende Verkehrung lässt sich auf mannigfache Weise charakterisieren, z.B.:

Das Umgreifende ist der Raum des Innewerdens, sofern ich selbst es bin; es ist die Grenze der Berührung, sofern es das Sein selber ist. Im Erhellen dieser Räume und dieser Grenzen erwachsen eigentümliche Begriffe. Der Grundfehler wird gemacht, wenn diese mit dem Umgreifenden zum vermeintlichen Gegenstand einer Forschung verwandelt sind. Dann ist das Denken nicht mehr geführt von dem Umgreifenden, das im Denken sich selber licht wird; sondern zwischen den Begriffen, die im Innewerden des Raums und in der Berührung einmal erwachsen sind, werden Beziehungen hergestellt, wie zwischen Dingen der Erforschbarkeit. Die Begriffe sind dann losgelöst von dem Boden, aus dem sie ihren Sinn hatten, und haben nun einen, allerdings fragwürdigen, rein gegenständlichen Sinn einer Sache, die man vermeintlich untersucht.

Die Worte treffen zunächst notwendig eine gegenständliche Erfahrbarkeit in der Welt; ihr Sinn ist aber für das philosophisch zu Treffende ein gleichnishafter. Wenn z.B. das Innere, das jeweils an der Grenze (etwa der umgreifenden Materie, des Lebens, des Weltalls) nichtwissend gemeint wird, im Gleichnis psychologischer Erscheinungen ausgesprochen werden soll, so ist es eine Verkehrung, wenn das metaphysische »Innen« verwechselt wird mit dem Innen, das ich psychologisch erfahre und bin; nicht anders ist es mit existentiellen Erhellungen des Inneren, das niemals zusammenfällt[a] mit dem, was ich mit Methoden psychologischer Forschung gegenständlich erkenne. Man verwechselt den Gegenstand einer Betrachtung oder Untersuchung, ein Geschehen oder ein Sosein mit dem ungegenständlichen Tun, das Entscheidung, Entschluss, Freiheit, Schaffen heisst, aber durch solche Benennungen kein Gegenstand wird, sondern das bleibt, was es, gemessen an gegenständlichem Sein, in der Tat nicht gibt.

Es ist daher ein Grundfehler der Philosophie, Existenzerhellung in Psychologie zu verwandeln, Metaphysik als Forschung zu behandeln (gleichsam als eine umfassende Hypothese oder Theorie nach Analogie naturwissenschaftlichen Denkens zu entwerfen), Ontologie statt Periechontologie (Erhellung des Umgreifenden) zu treiben. Wohl aber ist es Voraussetzung für das Philosophieren, eindringende psychologische Erkenntnisse zu erwerben, das Wissbare von Natur und Geschichte zu ergreifen, Kategorienlehre als Strukturwissen von allem Seienden zu kennen. Denn nur mit solchen Voraussetzungen ist Stoff und Sprache des Philosophierens zur Verfügung, während sonst das vielleicht tiefe philosophische Bewusstsein stumm bleiben muss.

Wenn im Weltwissen behutsam das Gewusste und das Vermutete, der Tatbestand und das Erschlossene unterschieden werden und alle weiteren Unterscheidungen verlässlich gegenwärtig bleiben, kann von all diesem Wissbaren ein verwunderlicher Gebrauch im transcendierenden Gedanken geschehen: Die Unterscheidungen verlieren ihre Endgültigkeit; die philosophische Sprache kann, am logisch-wissenschaftlichen Massstab gesehen, wie Verwirrung anmuten, während sie einem anderen Gesetz notwendigen Zusammenhangs folgt. Dann bleibt die Welt offen, wird nicht als Ganzes in einen Gegenstand verwandelt; sondern im Weltwissen selber wird der Ansatz zum Philosophieren erweckt.

e. Denkmöglichkeiten und vollzogenes Denken: – Für die das Denken denkende Betrachtung gibt es viele Denkmöglichkeiten. In nachdenkendem Zusehen entwirft man Typen der Formen, der Inhalte, der Denkungsarten, der Weltanschauungen. Jedes Ausgesagte lässt sich diesen Typen zuordnen. So kann ich über alle Möglichkeiten gleichsam Herr sein, sie alle kennen, nutzen, versuchen, ohne von einer unter ihnen gefangen zu sein. Doch behalte ich so nur die Schalen der Philosophien übrig, habe nicht mehr das Philosophieren selber.

---

a zusammenfällt *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* coincidiert

Denn etwas anderes ist es, einen philosophischen Gedanken nur nachzudenken, ein anderes, ihn wirklich zu vollziehen. Im Vollzug ist mehr als im Ausgesagtsein; im Vollzug des Denkens bin ich wirklich dabei, werde darin ich selbst. Im Ausgesagten liegt weniger als der eigentliche Gehalt, sofern die Aussage betrachtet wird als ein Denkenkönnen, das ich nur verstandesmässig nachvollziehe; dann werden Aussagen, statt Haltepunkte erfüllter Bewegungen zu sein, philosophisch entleert. Im Vollzug des Gedankens dagegen bin ich als ich selbst geschichtlich ein Moment des Gedankens; wenn ich im Gedankenvollzug ein Besonderes verwirkliche, während ich ein Allgemeines als Gedankeninhalt vor mir habe, so vergewissere ich mich des Seins selbst auf eine in dem Allgemeinen des Denkbaren jeweils einzige, unvertretbare Weise.

Gemessen an der ewigen Wahrheit ist die besondere Aussage in ihrer Allgemeinheit für Zeitalter und Situationen charakteristisch. Gemessen an der Allgemeinheit der Aussageinhalte ist die Wahrheit des besonderen Vollzugs geschichtlich. Das absolut Geschichtliche ist die Weise der Gegenwart der ewigen Wahrheit.

Daher stehen auch die in dieser Schrift versuchten Grundsätze des Philosophierens in den Spannungen: in zeitbedingter Gestalt, besonders und veränderbar, auszusprechen, was als Wahrheit gemeint ist; in allgemeinen Aussagen mitzuteilen, was wahr erst ist, wo ein je Einzelner sie als seine eigenen Gedanken, einmalig für sich, vollzieht. Der ewige Grund der Wahrheit wird nur im wirklichen Vollzug berührt, die Erscheinung wird in vorübergehender Denkgestalt gedacht und mitgeteilt. Das Denken im Vollzug ist mehr als sein mitteilbarer Inhalt, ist weniger als die ewige Wahrheit des Seins selbst.

f. Dialektisches Denken. – Unter den Denkbewegungen, welche im Transcendieren benutzt werden, spielen die mannigfachen Weisen der Dialektik eine hervorragende Rolle. Dialektisches Denken heisst das Denken in Gegensätzen, sei es, dass die äussersten Gegensätze einander in Spannung gegenüber gehalten werden, sei es, dass Gegensätze in umfassenden Ganzheiten vereint werden, sei es, dass Ganzheiten in Polaritäten aufgelöst werden, sei es, dass der Stachel des Widersprechenden nur weiter vorantreibt. Die Logik der Dialektik hat die mannigfachen Arten des Andersseins, des Gegensatzes, des Widerspruchs zu klären.

Der Verstand sträubt sich gegen dialektisches Denken. Er will immer eindeutig das Wahre gegen das Falsche setzen und sein Wahres herausheben durch Abstoss gegen das Falsche. Ihm teilt sich alles in Gegensatzpaare. Er fordert auf, zwischen solchen zu entscheiden. Auf der einen oder auf der anderen Seite liegt die Wahrheit. Mit dem Ergreifen eines Wahren soll ständig ein anderes, das Falsche, vernichtet werden. Solches Verstandesdenken (alternatives Denken) ist angemessen in weiten Bereichen unseres Erkennens und Verhaltens. Aber die Grenze dieses Denkens liegt dort, wo das Wahre nicht in solche Alternativen von Aussagen eingeht. Das aber ist überall der Fall, wo das Denken philosophisch wird, und überall vorher dort, wo schon der Gegenstand als solcher nur im dialektischen Denken gegenwärtig wird.

In Polaritäten kann unwahrer Weise der eine Pol gegen den anderen ausgespielt werden. Von solchen Polaritäten ist uns eine im Vorhergehenden wiederholt begegnet: Ich bin nur mit dem Anderen; und weiter: ich bin nur in und mit einer Welt. In solcher Polarität kann ich nur scheinbar mit dem Verstand das Sein des einen Pols herausreissen, entweder das Ich oder den Anderen und die Welt. Aber eines ist nicht ohne das andere, das eine verschwindet mit dem anderen. Diese Polarität wandelt sich ab: Dasein bin ich nur als Glied eines sich im Dasein behauptenden Ganzen (Familie, Gemeinschaft, Staat), Glied aber bin ich nur, wenn ich zugleich ein Einzelner bin; – Existenz bin ich nur mit Gott; – ich bin in Subjekt-Objekt-Spaltung Subjekt nur, indem ich auf Objekte gerichtet bin, während Objekte nur sind, sofern sie es für Subjekte sind. In solchen Polaritäten kann ich wieder jeweils die eine Seite betonen, z.B. das Ganze, Gott, das Objekt, oder das einzelne Dasein, Existenz, das Subjekt. Aber ein Ausspielen des einen Pols gegen den andern, als ob er allein oder vorwiegend Recht hätte, ist immer falsch. Es ist nur die Frage, wo die Spaltungen eintreten, ein Gegeneinander sich entwickelt, ein Vorrang behauptet wird, und wie in der Bewegung solcher Spaltung das Umgreifende sich erhält.

Solche Polaritäten, ferner andere Gegensätzlichkeiten, Widersprüche, gegeneinander wirkende und sich zugleich haltende Kräfte werden im Erdenken des Seins überall klar. Zum Philosophieren gehört eine geübte Dialektik, um nicht im alternativen Verstandesdenken und damit in dem fixierenden Isolieren eines Gedachten Weite und Freiheit zu verlieren.

g. Das System. – Erkennen geht auf Zusammenhang. Vollendete Erkenntnis muss das Erkannte in einem einzigen durchgehenden Zusammenhang, im System, vor Augen haben.

Im Philosophieren hat der Mensch sich wohl die Aufgabe gestellt, in einem Gedankengebäude das Sein im Ganzen zu erfassen, die Welt aus ihren Principien ableitend zu begreifen. Die Voraussetzung bei solchem Verfahren ist, dass das Sein selber ein System, eine einzige, nachdenkbare, allumfassende Ordnung sei. Die Mittel des Systemseins und des Systemdenkens sind die Wirklichkeit denkbarer, an Zahl begrenzter Principien und eine Weise des Zusammenhangs, bei der Seinszusammenhang und Denkzusammenhang coincidieren.

Es käme also darauf an, die tiefste und letzte Weise des Zusammenhangs des Seins im Denken zu vollziehen und diese Weise des Zusammenhangs als den systematischen Zusammenhang für das Gebäude des Seins – Gott, Seele und Welt – zugrundezulegen. Dafür würde sich am wenigsten eignen eine äussere Gruppierung von Seinsgestalten, mehr schon eine causale Ableitung, aber doch am Ende überhaupt kein einzelner bestimmter Ordnungszusammenhang, keine bestimmte beherrschende Kategorie, sondern nur ein einziger, unendlich abwandelbarer, gegenständlich unbestimmter, zugleich existentieller, geistiger und Daseinszusammenhang, etwas ebenso abstrakt

Allgemeines wie concret Wiedererkennbares, etwas die Widerspruchslosigkeit durch Widersprechendes, die Ordnung durch Durchbruch der Ordnung Umfassendes.

Es ist eine historische Frage, in welcher Gestalt solche Systeme in der Tat versucht worden sind. Man würde Kategorien, die über ihren bestimmten Sinn zu einem Universalen, Beweglichen, Umfassenden erweitert sind, wie Entwicklung, Emanation, Schöpfung, würde die Deutbarkeit im Dialektischen, das Zusammenfallen[a] allgemeiner Form und geschichtlicher Concretheit und anderes finden. Das Maximum an Coincidenz von System, Methode, Princip und Concretheit liegt vielleicht im System Hegels vor. Alle anderen sind entweder magerer, oder sind unter Zuhilfenahme mehr äusserer, rationaler Gruppierungsformen entfaltet.

Allen Systemen gegenüber aber ist zu fragen, ob nicht ein System des philosophischen Gedankens als Widerhall des Systems des Seins unmöglich ist und daher falsch bleiben muss. Das Sein ist auf keine Weise im Ganzen ein System, sondern es gibt im Sein, für menschliches Erkennen erhellbar, Systeme, Ordnungen, und es gibt für menschliches Erkennenwollen eine grenzenlose Systematik als Bewegung. Das System, an sich falsch, vernichtet, wenn es geglaubt wird, die Freiheit, verschleiert dem Menschen die Möglichkeit im Ursprung seiner Existenz, lenkt ihn ab von dem ihm Wesentlichen, verführt ihn in grossartige Anschauungen, in denen er sich selbst vergisst und zugleich das Sein im Ganzen aus dem Auge verliert, des Umgreifenden verlustig geht.

Für eine Darstellung des Philosophierens im Werk würde daher die beherrschende Zugrundelegung einer noch so tiefen Systematik fehlerhaft sein. Die jeweilige Ordnung der philosophischen Gedanken in einer Systematik, durch die wir uns der erreichten Möglichkeiten vergewissern, würde vielleicht gerade bei einer äusseren Gruppierung und Aufzählung, bei Unsymmetrie am ehesten der Wahrhaftigkeit des Denkenden Genüge tun. Darin würden die tiefsten, bis dahin gewonnenen Systematiken als doch immer noch partikulare und relative vorkommen. Gerade die Äusserlichkeit des Ganzen in ordnender Darstellung des Philosophierens verwehrt die Verwechslung von System und Sein, zeigt, dass die systematische Ordnung des Ganzen nur unser ständig umzubauendes Werkzeug, nicht die Sache, nicht das Sein selber ist. Ich weiss im Philosophieren systematisch, aber ich weiss das Sein nicht im System.

Abschluss

Werfen wir einen Blick zurück auf die vier Fragen.

Die erste Frage war: Was weiss ich? Die Antwort sprach die Erscheinungshaftigkeit des Daseins aus. Das Ergebnis ist die Forderung an das Seinsbewusstsein im Ganzen: Verwechsle nicht Erscheinung und Sein!

---

a Zusammenfallen *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* Coincidieren

Die zweite Frage war: Was ist eigentlich? Die Antwort suchte das Umgreifende zu erhellen. Das Ergebnis für die innere Haltung ist die Forderung: Vergiss über ein Sein des Objekts nie das Umgreifende! Lebe im Umgreifenden durch Bewegung in der Objektivität!

Die dritte Frage war: Was ist Wahrheit? Die Antwort zeigte die Vielfachheit des Wahrheitssinns und den Sinn des Einen. Das Ergebnis für die Klarheit gehaltvollen Inneseins der Wahrheit ist die Forderung: Lasse die Vielfachheit des Wahrheitssinns nicht ineinanderfliessen! Unterscheide die Weisen der Wahrheit und sei allseitig im Auffassen der Möglichkeiten des Denkbaren und Erkennbaren, nur unbedingt allein aus dem Ursprung des Entschlusses!

Die vierte Frage war: Wie weiss ich? Die Antwort stellte die Aufgabe einer systematischen Vergegenwärtigung der Kategorien und der Methode des Denkens. Das Ergebnis für die Erkenntnisoperationen ist die Forderung: Verabsolutiere keine Kategorie und keine Methode! Sei geübt[a] in allen, ihrer aller Herr, keiner ungewusst unterworfen!

Nur wenig haben wir mit diesen vier Fragen aus dem Bereich der philosophischen Logik erörtert. Wozu brauchen wir diese umständlichen, von der concreten Welterfahrung sowohl wie von den Gehalten des Glaubens abführenden Gedanken über das Wesen des Seins und der Wahrheit?

Es ist erstens ein theoretisches Interesse. Zwar bringt dieses Denken uns keine Erkenntnis im wissenschaftlichen Sinne, aber ein Innewerden im Transcendieren und ein Klarwerden in allen Räumen des Denkbaren. Solches Denken ist eigenständig durch ein Selbstgenügen in einer eigentümlichen Einsicht, wenn diese auch nicht gegenständlich concret, und nicht zwingende Erkenntnis ist.

Es ist zweitens ein praktisches Interesse. Wenn unser Verstand die Tendenz hat, alle Glaubensinhalte zu zerstören, jede Unbedingtheit zu relativieren, hat dieses philosophische Denken die Kraft, den Raum für Glaubensgehalte frei zu halten und ihre Möglichkeit zu sichern. Es vermag weiter Glaubensgehalte zu erhellen, mitteilbar zu machen, in der Communication zu vertiefen, ihr Wiedererkennen zweifelsfreier, ihre Selbstgewissheit bewusster und reiner zu machen, ihr Wesen unterscheidbar und unverwechselbar zu halten.

Im ersten Teil wurden philosophische Glaubensgrundsätze aufgestellt. In diesem zweiten Teil wurden einige Grundsätze aus der philosophischen Logik entwickelt. Mit beiden gehen wir nun an eine Wanderung durch Bereiche concreter philosophischer Vergewisserungen[b].

---

a geübt *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* versiert

b Vergewisserungen *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* Orientierungen

Wir vergegenwärtigen uns, wie wir uns durch unsere Haltung in der Welt zurechtfinden, dann wie wir uns mit der Wissenschaft in der Welt orientieren. Weiter nehmen wir Stellung zu anderen als philosophischen Seinsweisen des Menschen: zur Unphilosophie und zur Religion. Schliesslich werfen wir einen Blick auf das, was in der Philosophie ein Analogon zur Autorität ist, auf die Geschichte der Philosophie.[96]

III. Teil

Wie der Mensch sich in der Welt zurechtfinden kann

In der Welt sind wir angetrieben: wir haben nicht, was wir noch suchen müssen; es steht vor uns als das unmittelbar Begehrte, dann als das planend Bezweckte. Aber das Begehrte und Bezweckte, was es auch sei, macht, wenn es erreicht ist, nicht dauernd zufrieden. Es ist die Frage, was der Endzweck sei, d.h. die Vollendung, in der nicht mehr ein Weiteres gewollt werde, sondern wo endgiltige Zufriedenheit statt endlosen Mehrwollens herrsche.

Da ist nun der Grundtatbestand: Es gibt in der Welt keine Vollendung im Ganzen, es gibt keine richtige Welteinrichtung, es gibt keinen wahren Dauerzustand. Zeit als solche bedeutet zugleich, dass Bewegung sein muss. Sie bedeutet für den Menschen, dass es für ihn keinen Abschluss, sondern nur ein abbrechendes Ende, keine Vollendung, sondern nur Offenheit und Aufgabe gibt, solange er lebt.

Gegen diese eindeutige Formulierung steht aber eine andere Wirklichkeit: Es gibt doch Vollendung. Wir sind in der Zeit nicht nur an ein Rad der Qual gebunden, durch das wir vorangetrieben werden, ohne andere Wirklichkeit als vergebliches Streben und Sehnen, bis der Tod diesem Suchen ein Ende setzt. Vielmehr kennen wir in der Bewegung das gegenwärtige Innewerden des Seins. Es gibt Vollendung gleichsam quer zur Zeit, nicht als Ziel, das später einmal erreichbar scheint, sondern als jederzeitige Möglichkeit und stete Gegenwärtigkeit. Diese Vollendung ist dort, wo wir eigentlich lieben.

Sich in der Welt zurechtfinden heisst: in der Welt das Begehrte und Bezweckte so zu treffen, dass darin das eigentliche Sein aufgeht. Denn dies zeigt sich nicht in der Endlichkeit des Begehrten und Bezweckten als solchen, sondern in der Bewegung durch sie hindurch aus den ewigen Gehalten, welche in ihnen ungreifbar offenbar werden können. In der Erscheinung zeitlicher Bewegung, in der Hingerissenheit, im Kampf, in der stillen Gegenwart, in der liebenden Communication, in allem, was als solches vergänglich ist und wie ein Spiel zu verschwinden scheint, kann sich das Sein fühlbar machen. An ihm teilzugewinnen, die Ewigkeit in der Zeit zu spüren, das ist der Sinn des Sichzurechtfindens in der Welt.

Unsere Erörterungen nehmen folgenden Gang. Wir vergegenwärtigen zunächst die Grunderfahrung, dass wir uns in der Welt immer schon in bestimmten Situationen

finden (1). Dann erörtern wir die Vieldeutigkeit der Situation (2). Aus den Situationen erwächst unser Handeln; Handeln ist der Weg unserer Welterfassung und zugleich unseres Selbstwerdens (3). Im Handeln verwirklichen wir die Weise unserer ursprünglichen Ergriffenheit vom Sein (4). Aus der Praxis des Handelns und aus unserer Ergriffenheit entfaltet sich unser umgreifendes Seinsbewusstsein und erleuchtet wiederum die Wege des Handelns (5). Das Seinsbewusstsein schliesst sich jedoch als Weltwissen nicht ab, vielmehr erfahren wir die Unverlässlichkeit allen Weltseins (6) und dadurch den Anspruch der Weltüberwindung (7). In der Weise, wie wir die Welt überwinden, vollenden wir, soweit es gelingt, unser Zurechtfinden in der Welt.

1. Die Grunderfahrung des Sichfindens in der Welt. – Zum Bewusstsein erwacht, finden wir uns in unserer Welt. Die Welt ist immer schon gegeben in einer jeweils bestimmten Situation, in der auch wir selber uns gegeben sind, wie wir schon wurden, bevor wir es gewusst und gewollt haben.

Aber Welt und wir selber sind uns nicht endgiltig. Die Situation zeigt vielmehr beide als wandelbar. Die Situation ändert sich und zeigt die Welt auf neue Weise; wir selber verwandeln uns und vermögen neu zu sehen. Daher sprechen die Situation und wir selber uns an als Aufgabe. Wir sind nicht bestimmt, zu bleiben, wie wir nun einmal sind, die Gegebenheit zu lassen, wie sie nun einmal ist, sondern es geht wie eine Forderung an uns, einzugreifen. Was ist, ist Möglichkeit; Situation bedeutet Chance; das Vorübergehende ist eine nie wiederkehrende Gelegenheit. Der Gang des Geschehens ist ein Schicksal, an dem wir durch eigenes Tun beteiligt sind.

Nirgends ist für uns der Anfang. Von wo wir ausgehen, da war schon vorher, was uns trägt, was uns hervorgebracht hat und uns in der Folge bedingt. Wo wir anfangen, setzen wir nur fort. Aber in allem so Gewordenen kann doch der Ursprung gegenwärtig sein. Wo wir des Seins inne werden, sind wir trotz des Ganges in der Zeit, ohne am Anfang und am Ende zu sein oder beide auch nur zu erblicken, im Ursprung: in der wandelbaren Erscheinung der Welt können wir aus dem Ursprung leben.

Als endliche Wesen finden wir uns in einer Welt, in der wir uns orientieren, endlos und unabschliessbar. Uns selbst finden wir in der Welt, wenn wir aus dem Ursprung leben und des Ursprungs inne werden.

2. Die Vieldeutigkeit der Situation. – Die bestimmten Situationen sind endlos wandelbar, nie völlig gleich, für jeden Menschen anders. Darin aber ist ein Durchgehendes, allen Menschen Gemeinsames: die menschliche Grundsituation. Dass wir unser Dasein durch Tätigkeit, Nahrungsaufnahme, Umweltgestaltung erhalten, mit Dingen umgehen, Gegenstände in Subjekt-Objekt-Spaltung uns gegenüber haben, uns als eine Vielheit von Menschen begegnen usw., das alles gehört zur Grundsituation. Sie ist das Allgemeine an der Situation, das unwandelbar ist und in den jeweils besonderen Situationen in Abwandlungen wiederkehrt.[97]

Sehen wir in der Grundsituation die erfüllenden Daseinssituationen, so nennen wir Grenzsituationen die das Scheitern des Daseins erzwingenden, welche dem Menschen als Menschen zukommen: Leiden und Tod, Kampf und Schuld.[98]

Denken wir an das Allgemeine der Situationen, das vom menschlichen Dasein unabtrennbar ist, so nennen wir Ausnahmesituationen solche, die den Einzelnen treffen, ohne notwendig allgemein zu sein, etwa in völliger Ohnmacht ausgesetzt zu sein einer Gewalt, z.B. drohender Folterung. Der Gedanke einer Ordnung stellt solche Situationen ausserhalb der Ordnung, was zur Folge hat, dass allgemeingültige Forderungen an das Handeln, die gegebene Ordnungen als bestehend voraussetzen, in den Ausnahmesituationen nicht mehr gelten.[99]

Es ist zu unterscheiden: die objektive Situation, wie sie für einen wissenden Beobachter besteht, und welche die realen Zusammenhänge faktisch lenkt; die gewusste Situation, wie sie von dem in ihr Stehenden erkannt ist; die ergriffene Situation, wie sie durch Eingriff verändert oder auf die durch Handeln reagiert wird.

Die Vieldeutigkeit der Situation liegt nun darin, dass sie niemals – weder von dem in ihr stehenden Menschen, noch von einem menschlichen Beobachter – völlig überblickt wird, daher immer verborgene Möglichkeiten in ihr bleiben, – weiter darin, dass der handelnde Eingriff sie auf eine nie völlig berechenbare Weise ändert, – schliesslich darin, dass jede Auffassung im Ganzen nur eine Auslegung ist.

Die Unterscheidung von Grundsituation, Grenzsituation, Ausnahmesituation ist relativ. Alle bestimmte Situation ist als solche nicht allgemein, insofern steckt in jeder concreten Situation eine Ausnahmesituation. Was als Ausnahmesituation erscheint, kann eine Offenbarung der Grundsituation sein. Grenzsituationen, zumal in extremen Ausnahmesituationen erscheinend, können lange verborgen und dann unwirksam bleiben, bis sie bei plötzlicher Sichtbarkeit den Unvorbereiteten kopflos machen; in den Grundsituationen liegen die Grenzsituationen gleichsam sprungbereit.

Die Vieldeutigkeit des Sinnes von Situationen zeigt sich in den Weisen des Handelns, mit denen wir auf Situationen reagieren, z.B.: Die endlichen, bestimmten Situationen werden genutzt, man bringt sie hervor, lässt sie entstehen, um dann ihre Chance zu verwirklichen, oder man verhindert sie, oder man lässt sie reifen, arrangiert sie, verwandelt sie also in der mannigfachsten Weise. – Auf die Situation antworte ich, statt sie zu verändern, mit einer Selbstverwandlung; so erwacht die Existenz durch inneres Handeln in Grenzsituationen. – Ich fasse die Situationen reflektierend auf unter allgemeinen Kategorien, aus denen das in ihnen geforderte Handeln bestimmbar ist, oder ich fasse Situationen als Ausnahmesituationen auf, um die sonst bestehende allgemeine Forderung zu suspendieren.

3. Das Handeln. – Handeln umfasst die Gesamtheit unserer Aktivität. Das äussere Handeln entspringt den Ergebnissen des inneren Handelns. Da alles Handeln ange-

wiesen ist auf die Realität, in der und inbezug auf die es geschieht, ist der Sinn des Handelns nur im Blick auf diese Realität zu fassen.

a. Äusseres Handeln: Das äussere Handeln geht auf die Selbstbehauptung und Erweiterung des Daseins, vollzieht sich im Ergreifen und Unterlassen, geschieht durch das bestimmte Handeln des Augenblicks, dann durch die Stetigkeit der Zwecke und durch die Arbeit.

b. Inneres Handeln: Das innere Handeln steht an der Grenze der Passivität, wenn es nur im Reagieren auf Eindruck und Situation geschieht. Es ist dagegen ursprünglich lebensbestimmend im Entschluss der Existenz, der alles Tun unter seine Bedingungen stellt. Wie beides geschieht, das erwächst aus der Weise, wie wir jederzeit im inneren Handeln mit uns umgehen: durch aktive Selbstreflexion führen wir uns täglich und stündlich, so lange wir bewusst sind. Wir bringen uns durch sie hervor, indem wir uns darin zugleich auf rätselhafte Weise geschenkt werden. Selbstdurchleuchtung lässt zum Bewusstsein kommen, welche Antriebe und Gefühle faktisch wirksam werden, – die leise Führung aus der Tiefe des Menschen lässt dann unwirksam werden, was er verwirft, lässt wachsen und reifen, als was er eigentlich sich selbst weiss.

Dies durch keine Vorschriften zu bewirkende, durch keine objektive Kontrolle zu garantierende innere Handeln, dieses Gewissen, das noch garnicht das Tun in der Welt, sondern die leisesten Regungen des Inneren trifft, dieses Incommunicable, in dem »die Mysterienpfade innerer Umkehrungen«[100] beschritten werden, dieses in allem Wollen Ungewollte, in dem ich vermöge ungewaltsamer, aber ununterbrochener Aktivität mir so geschenkt werde, dass ich zugleich verantwortlich bin und doch mich finde als das, wie ich mir gegeben werde, diese Paradoxie eigentlicher Innerlichkeit ist die unerlässliche Quelle aller echten Moral.

Moral, die hier nicht gründet, ist Vordergrund. Mit der vordergründlichen Moral hat der Mensch die Neigung, unter Umgehung seines eigentlichen Inneren sich zu zwingen zu erdachten Handlungen, mit denen er sich selbst seine hohe Moral beweist, weiter aber die Neigung, mehr Andere als sich zu beurteilen, seine ohnmächtigen Machtinstinkte in ständigem Beurteilen, im Loben und Tadeln sich auswirken zu lassen, und in der Folge böse zu werden. Darum sind böse Menschen so oft Moralisten, und werden Moralisten so leicht böse. Auf moralische Grundsätze ist Verlass allenfalls wie auf juristische Verträge, aber ohne deren objektive Erzwingbarkeit; auf die Innerlichkeit des eigentlich begründenden Handelns ist Verlass ohne abstrakte Bestimmbarkeit des Verlässlichen.

Von dem fast unmerklichen Umgang mit sich selbst her im inneren Handeln wird der gewaltsame Eingriff – gegen sich und gegen andere – verwehrt, der aus abstrakten Principien verwirklichen will, was doch nicht gelingt, weil der Mensch nicht einfach sein kann, was er durch Tun sich und anderen scheinen möchte. Die Gewaltsamkeit ist nur die äusserste Grenze, eine Notwendigkeit im Versagen, um wenigstens im äusseren Handeln zu verhindern oder zu bewirken, was aus der inneren Verfassung der

Seele echt und wahrhaftig nicht hervorgeht. Die Moral, die geradezu will und zweckhaft verwirklicht, was dem Wesen entspringen muss, wird die Quelle innerer Unwahrhaftigkeit, unechten Tuns, faktischer Unverlässlichkeit der Seele. Denn sie setzt etwa ein Tun gewollter Liebe an Stelle wirklicher Liebe; sie vertraut sich dem Argumentieren an, das nicht nur vieldeutig ist, sondern sophistisch Gründe für alle Handlungen hergibt; sie ermöglicht das faktische innere Beherrschtwerden von uneingestandenen Antrieben oder das Überwältigtwerden von nicht mehr zu verdeckenden, dann als neurotisch angesprochenen Gefühlen, Antrieben, Tendenzen.

An der Grenze von Moral und innerem Handeln steht der »gute Wille«, diese stille Macht, in der der Mensch entweder in der Not versagender Seele sich selber Wert zu geben vermag, oder mit der er in der Kraft wahrhafter Antriebe sich bestätigt. Der gute Wille verwehrt dem Moralischen, in das Böse umzuschlagen, in das es ständig drängt; er gibt dem inneren Handeln den Raum frei und hält Wacht, wenn die unmittelbare Kraft von Antrieben sich ohne weiteres für gut ausgeben will. Moral wie inneres Handeln stehen unter Führung des guten Willens. Und der gute Wille ist ständig mit sich selber unzufrieden, da er als solcher nicht erreichen kann, was aus der Tiefe der Seele in der Continuität lebenwährenden inneren Handelns stets wieder wie ein Geschenk mir entgegenkommt als das, was ich eigentlich selbst bin.

c. Der verschiedene Sinn des Handelns: Das Handeln kann seinen Sinn nur finden angesichts eines unüberwindbaren Bruchs: Handeln ist nicht wirksam möglich als ein allein richtiges nach abstrakten Principien, Idealen, Gesetzen, sondern ist angewiesen auf die Realität der anderen Menschen, geschieht in einer faktisch bestimmten Lage, ausgesetzt Kräften und Machtverhältnissen, die vorgegeben sind. Das Handeln hängt davon ab, wie der andere entgegenkommt, dem Einzelnen gegenüber, wie er wahrhaftig und verlässlich ist, dem Staat und Organisationen gegenüber, in welcher realen (nicht nur ausgesprochenen) Gesinnung seine Gesetze, Gebote und Verbote, seine Aufgaben gegeben und ausgeführt werden. Wahrhaftiges und verlässliches Handeln ist nur möglich, wo in der Umwelt Wahrhaftigkeit und Verlässlichkeit herrschen. Freiheit ist nur möglich, wo Freiheit in der Welt umgibt. Daher drängt alle Freiheit auf Freiheit der anderen und aller, alle Wahrhaftigkeit auf Wahrheit in der Welt. Wie mit Bestien nur durch List umzugehen ist, so mit Menschen nur, je nachdem sie wirklich sind, mit den ihnen zugehörenden Weisen.

Handeln ist daher nicht möglich in Stützung auf eine sittliche Weltordnung, auf unverbrüchliche, abstrakt aussagbare Principien und Gesetze, sondern Handeln wird jeweils, sofern es an allgemeinen Forderungen gemessen wird, zur Anpassung. Da im Handeln Erfolg und nicht Untergang gewollt wird, Wirkung und nicht Demonstration, so muss es sich richten nach dem Möglichen und muss meiden, was seine Wirkung aufhebt.

Aber keine der Realitäten der Menschen, der Situationen, der Machtverhältnisse ist endgültig. Daher liegt im Handeln, das sich bewusst wird, ein Versuchen: es ist zu ändern möglich, was zunächst endgültig schien.

In dieser Lage vor der Realität gründet sich Handeln auf Grundgesinnungen, deren mehrere möglich sind:

aa. Man gibt im Inneren alle Gesetze, Ordnungen, Forderungen preis, um die Sprache aller als Mittel in den Dienst eines Machtinstinkts zu stellen, der nur eines erstrebt: in der Mannigfaltigkeit des jeweils Gegebenen die Wege der eigenen Machterhaltung und Machterweiterung zu finden. Es ist der nihilistische Machtwille, dem alle Ideale, jedes Ethos, die Wunschziele der Menschen nur Koulissen sind, mit denen von Fall zu Fall operiert wird. Dieses Handeln ist, wo es in einer Welt fiktiv gewordener Ordnungen plötzlich und radikal auftritt, unerhört wirksam, aber es entbehrt des Gehalts, hat historisch nicht geistige Wirkungen, sondern nur reale entweder durch Zerstörung oder durch Freilegung neuer, ihm selbst fremder Möglichkeiten. Es führt trotz augenblicklichem gigantischem Aufbau zur sicheren Selbstzerstörung, da es keinen Dauerzustand aus menschlichem Glauben und Vertrauen schaffen kann, sondern nur möglich bleibt im Kampf. Es wird daher entweder durch Gegner zerschlagen oder endet nach Überwindung aller Gegner durch Zerfall und Kampf mit sich im Nichts. Napoleon, dieser »absurde Mensch«, wie J. Burckhardt ihn nannte, ist ein Beispiel in Europa.[101]

bb. Man beschränkt sich im Handeln auf Gesetz und Richtigkeit und hat das bequeme Vertrauen, der Erfolg werde eintreten, wenn man sich nichts zu schulden kommen lasse. Aber auf diesem Wege sitzt man bald fest in einem Automatismus, in dem man Gegenstand der Ausnutzung durch andere Mächte geworden ist. Und man erlebt eines Tages die Enttäuschung, dass nicht sittlich und rechtlich richtiges Tun, sondern der Zusammenhang mit realen Mächten über Erfolg und Dasein entscheidet.

cc. Man lebt aus einem Pathos menschlich wahrer und verlässlicher Zustände, die zwar noch nicht da sind, aber aus schon wirklichen Ansätzen weiter erwachsen sollen. Das Handeln wird geführt von Ideen, die diese Zustände fördern wollen. Die Ideale heissen als concrete Entwürfe Utopien.

Das Handeln, als ob die Utopien schon Wirklichkeit seien, führt zwar schnell zum Untergang. Man setzt fälschlich als gegeben voraus, was erst werden soll. Man gerät in ein törichtes, eigenwilliges Scheitern.

Das Handeln aber, das alle Utopien als nichtig verhöhnt, findet einen Gegner im ideengläubigen Menschen. Dieser weiss, hellsichtig in gegenwärtiger Realität, dass niemand wissen kann, was an Idealen noch wirklich werden mag. Jedenfalls wird wirklich nur, was im Glauben aus wirksamen Ideen verwirklicht wurde. Da in menschlichen Zuständen alles durch Menschen entsteht, die selber wollen und entscheiden können, weiss niemand, was am Ende möglich ist, und wie weit im zunächst Utopischen voran zu kommen ist. Denn der Mensch ist keine endgültige Realität. Daher konnte Kant gegen »den Pöbel der Erfahrung«, welche vermeintlich solche Endgültigkeit behauptet, die Ideen setzen.[102] Es gibt die Versuche, statt mit dem Machtinstinkt

der Tyrannen an die gemeinen Antriebe, sich vielmehr an die aufschwingenden Möglichkeiten im Menschen zu wenden, es gibt das Wagnis an der Grenze zum Unmöglichen, das grosse Gelingen und das hellsichtige, echte Scheitern.

dd. Man lebt und handelt ad hoc, zufällig, dem Reden aller gemäss, von wechselnden Situationen überwältigt, chaotisch (sofern nach Sinn gefragt wird), eine Weile mitgetrieben, und geht bald ohne Wirkung zugrunde.

Demgegenüber sind die vorher geschilderten Handlungsweisen solche unter Führung, sei es nach Machtprincipien ohne Gehalt (nihilistisches Machtethos), sei es nach abstrakten Principien und Idealen (Gesinnungsethik und Gesetzesethik), sei es nach Ideen in der Wirklichkeit (Verantwortungsethik).

Auf die Fragen: Was tue ich? was soll ich tun? gibt es daher eine eindeutige Antwort nur in bezug auf bestimmte, zweckhafte, partikulare Inhalte meines Wollens. Darüber hinaus ist alles Antworten in der Form dialektisch, im Gehalt gerichtet auf das Geschichtliche, d.h. der Gedanke erhellt die Möglichkeiten, bewegt sich in Gegensätzen, fordert ein Verhalten zu Denkbarkeiten und zur Auffassung aller zugänglichen Realitäten. Damit aber wird kein Ziel und kein Weg errechnet, sondern nur der Raum erhellt für den, der in geschichtlicher Situation am Ende den Entschluss im Blick auf das wahre Sein zu finden vermag.

4. Die ursprüngliche Ergriffenheit des Menschen. – Was ist, ist uns zwar entscheidend durch Praxis, d.h. durch unser Handeln, zugänglich. Aber es erwächst uns zugleich aus unserer Zuständlichkeit, mögen wir sie Stimmung, innere Verfassung, ursprüngliche Ergriffenheit des Menschen nennen. Gegenüber den beliebigen intellektuellen Bewegungen hat alles gehaltvolle Denken, hat unser Sichzurechtfinden in der Welt seinen Grund und seine Führung in Praxis und Ergriffenheit.

Wir können die ursprüngliche Ergriffenheit absolutes Bewusstsein nennen im Abheben vom relativen Bewusstsein des psychologisch erforschbaren Daseins. Dieses absolute Bewusstsein erscheint im Schwindligwerden beim Sichöffnen der Raumunendlichkeit des Umgreifenden, im Gewissen beim Entscheiden und beim Beurteilen seiner selbst, in Scham und Ironie beim Sichschützen durch Verborgenheit im Sichoffenbaren. Für das Seinsbewusstsein wesentlich sind folgende Ergriffenheiten:

a. Staunen: Was als Neugier ein Antrieb des Daseins ist, setzt sich um in die Betroffenheit, aus der der Mensch staunt, dass dieses so ist, dass etwas ist, dass er ist. Das Alltäglichste und in Gewohnheit Selbstverständlichste ist plötzlich wie neu. Diesem Staunen entspringt das ursprüngliche Wissenwollen.

b. Angst: Das Dasein hat Angst, bestimmte vor greifbaren Bedrohungen, unbestimmte durch Bedrohtheit überhaupt, die ihm den Tod bringt. Daseinsangst setzt sich um in Angst um Wahrsein und Gutsein des eigenen Wesens als des eigentlichen Seins im Gegensatz zur vergänglichen Nichtigkeit. Aus dieser Angst erwächst ein ursprüngliches Seinsbewusstsein im Entscheiden zwischen Sein und Nichts.

c. Liebe: Dasein wird angezogen von Dasein und vom Begehrten, ist Drang zum Dasein in der Mannigfaltigkeit des Drängens[a]. Daseinsantrieb setzt sich um in Liebe zum Seienden, zum Anderen, zu sich selbst. Liebe wird zum ursprünglichen Seinsinnewerden im Ergreifen des Ewigen in der Zeit.

d. Glaube: Dasein lebt aus einem Vertrauen zu sich selber, im Bewusstsein der Realität und seiner eigenen Kraft. Daseinsgewissheit setzt sich um in Glaube als Fürwahrhalten von realiter Unaufzeigbarem im Vertrauen zum Seinsgrunde. Dieser Glaube ist das Leben aus dem Ursprung in der Erscheinung des Daseins.

5. Die Entfaltung des umgreifenden Seinsbewusstseins. – Was ist, ist uns durch unsere Praxis und unsere Ergriffenheit zugänglich. Beidem erwächst unser Bewusstsein vom Sein, wie es im »Wissen« für uns ist. Dieses Wissen ist der Form nach zu gliedern:

1. Wir schauen das Sein an in gegenständlichen Gestalten, und wir denken es durch Begriffe; mit beidem orientieren wir uns in der Welt und entwerfen unser Gesamtwissen im Weltbild. – 2. Darüber hinaus ist Sein uns gegenwärtig im gegenstandslosen Innewerden. – 3. All dies Seinsbewusstsein vollendet sich in der Reflexion auf es, im Wissen des Wissens oder im Denken des Denkens, und auf Grund solcher Erhellung im Transcendieren des Gedankens über alles Denkbare und Anschaubare.

Diese Gliederung der logischen Formen des Wissens ist hier nicht weiter zu verfolgen. Seinem Gehalte nach ist das umgreifende Seinsbewusstsein kurz in drei Richtungen seiner Entfaltung zu vergegenwärtigen, die sich gegenseitig fordern und ergänzen: Wir leben mit Bildern; wir vollziehen unser Grundwissen in Kategorien und Methoden; wir haben ein Seinsbewusstsein im Ganzen durch contemplative Grundhaltungen.

a. Leben mit Bildern: Wir leben mit mythischen Bildern, von Märchen bis zu Göttergestalten, mit Bildern der Natur, ihrer Seele in den Elementen, den Lebensgestalten, den Landschaften, mit Bildern des Menschen, und diesen entweder in historischen Wirklichkeiten wie Jeremias, Sokrates[b], Lionardo, Spinoza, Goethe, oder in typischen Gestalten, wie denen des Helden, des Heiligen, des Sehers, des Denkers.

Bilder können uns unmittelbar ergreifen; dann wird uns in ihrem Symbol eigentliche Wirklichkeit gegenwärtig. Dagegen sehen wir in schwebender Möglichkeit, ohne zwingende Wirklichkeit, aesthetisch und daher unverbindlich die dichterischen Gestalten, die Naturstimmungen, die Weisen der Weltbilder, die Gehalte des Welt- und Menschendaseins.

Wird im Symbol der Bilder eigentliche Wirklichkeit erfasst, so ist doch diese nicht auf anderem Wege gradezu, sondern nur durch das Symbol zugänglich. Das Symbol bleibt daher schwebend zwischen Gleichnis und Wirklichkeit, wird zum blossen

---

a Dasein in der Mannigfaltigkeit des Drängens *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* Seienden

b Sokrates *im Ms. hs. Vdg. für* Jesus

Gleichnis in aesthetischer Haltung, wird zur Wirklichkeit durch die Existenz, welche wahrhaft in ihm lebt.

Symbole erscheinen unserer Phantasie; sie offenbaren die durch Phantasie ergriffene Wirklichkeit; sie sind unersetzlich; in ihnen kommt Kraft und Reichtum unseres Wesens zum Bewusstsein. Lebendige Wirklichkeit in Symbolen entzieht sich der Fixierung (als solche wird sie zum Inhalt von Aberglauben). Vielmehr sind die Bilder unablässig in Verwandlung, sind in ihrer Bedeutungsfülle ins Unendliche neu und anders verstehbar, entbehren der scharfen Begrenzung, sind, wenn ich sie wissen will, unfasslich in ihrer Wirklichkeit, sind aber, wenn ich von ihnen ergriffen bin, hinreissend; sie tragen, beruhigen und bergen mich, indem sie offenbaren, was ist.

Aber Bilder täuschen, wenn ich in ihnen als der einzigen Wirklichkeit lebe, d.h. wenn ich in ihrer Seinsoffenbarung das Sein selbst und im Ganzen zu haben meine. Über und vor allen Bildern liegt die Möglichkeit des Spirituellen. Es ist entscheidend für die Weise meines Seinsbewusstseins, dass ich im Bildhaften für dieses Spirituelle offenbleibe. Dass dieses ist, zeigt sich an der Unmöglichkeit, durch Gestalten der Kunst letzte Befriedigung im Ernste zu erfahren. Kunst kann entweder verführen, im Abschluss einer Vollendung zu verharren durch aesthetische Haltung statt im Verschwinden die Vollendung selber als ein Symbol zu erfahren, oder Kunst zeigt auf den Weg an ihrer Grenze. Sie wird in dem Masse spirituell[,] wie sie als Kunst zugleich versagt. Hohe Kunst weiss sich als vordergründlich gerade dann, wenn sie das Tiefste berührt. Sie macht durch sich selber fühlbar, dass das, was eigentlich ist, sich der direkten Darstellung entzieht. Shakespeare ist der grosse Dichter, der im Gestalthaften sich nicht vollendet, der die einzig vollen und klaren Gestalten seiner Welt sich zugleich auflösen lässt in einem durch ihn fühlbar werdenden Umgreifenden. Durch seine Darstellung selber macht er offenbar, dass ist, was er nicht darzustellen vermag. Das eigentliche Sein bleibt unbildhaft, wenn es ursprünglich gegenwärtig und wirksam ist, und das schlechthin Unbildhafte ist nicht direkt darstellbar.

Zwar kann Philosophieren auch zur Kunst drängen. Denn in der Welt der Phantasie lebt aus sinnlicher Fülle mit unmittelbar beschwingender Macht, was ich erfahren haben muss, um gehaltvoll denken zu können. Für viele Menschen und in gewissen Zuständen vielleicht für alle gilt: Ohne die Welt der Kunst ist auch das Bildlose nicht zu ergreifen; Verlust an Kunstgehalten bedeutet auch Verarmung der Gegenwärtigkeit des Bildlosen. Aber philosophisch liegt dann alles daran, durch die Kunst mit der Aufnahme ihrer Gehalte zugleich zur Erfahrung der Überwindung der Kunstwahrheit zu gelangen, d.h. wirklich zu werden, statt aesthetisch zu werden und dies mit dem philosophischen Gedanken zu durchleuchten. Aber dem ganzen grossartigen Wege des Bildhaften gegenüber ist auch für den an ihm Teilnehmenden[a] nicht zu vergessen: we-

---

a Teilnehmenden *nach der Abschrift A. F. statt* teilnehmenden *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers*

der der Gottesgedanke noch der speculative Seinsgedanke des Philosophierens sind abhängig von der Welt der Kunst.

b. Das Grundwissen: Was immer wir wissen, ist gebunden an Denkbarkeit, das heisst es muss gegenständliche Form haben, uns als Objekt gegenüberstehen, gegenständlich abgegrenzt und dadurch bestimmt sein. Die Formen des Gegenständlichen heissen Kategorien, von den universalen des Denkens überhaupt, wie Unterschied, Entgegensetzung[,] bis zu besonderen des realen Seins, wie Causalität. Unser Wissen ist mit der Denkbarkeit gebunden an Fixierung von Inhalten, an ein Unbeweglichwerden, gleichsam an eine Kristallisierung des Seins für uns.

Die Formen des Denkbaren sind gegenwärtig je durch die Methoden, in deren Vollzug sie vorkommen (z.B. der Causalität im Erklären durch Naturgesetze, der Freiheit im Verstehen)[a]. Die faktisch in uns wirksamen Kategorien und Methoden nennen wir unser Grundwissen. Das Grundwissen ist in verschiedenen Menschen und in verschiedenen Stufen der Reifung eines Menschen unterschieden durch Umfang, Differenzierung, Klarheit, weiter durch reflektierte Bewusstheit von sich selber. Das Grundwissen, dieses Ganze der verfügbaren Formen, ist jeweils wirklich mit seiner inhaltlichen Erfüllung durch Anschauung der Welt, der Natur und der Geschichte, wie sie in einem concreten individuellen Leben gewonnen werden.

Ist das Grundwissen eines jeden Menschen charakterisiert durch die Kategorien, die in ihm wirksam sind, und durch die Denkmethoden, die er zu vollziehen vermag, so hat die philosophische Logik jederzeit die Aufgabe, das Grundwissen eines Zeitalters im Ganzen bewusst zu machen, zur Ordnung und Systematik zu bringen. Welches Grundwissen da ist, welches zur Verfügung steht, mit Verlässlichkeit zur Anwendung bereit ist, das macht unsere Denkungsart aus. Es begründet Umfang, Inhalt und Klarheit unserer Wissensmöglichkeit, die Schärfe der Seinsstrukturen für uns. Dagegen ist es wie ein Collaps des ganzen Bewusstseins, wenn Kategorien ausfallen oder nie wirksam werden, unklar ineinander übergehen, sich in Automatismen versimpeln, auf arme Allgemeinheiten nivellieren.

Das gesamte Grundwissen aber erfasst nicht das Sein an sich, sondern nur seine Erscheinung für das Wissen, und zwar für diese bestimmte, in der philosophischen Logik sich selbst bewusst werdende Wissensweise, die dem Menschen eigen ist. Die Grossartigkeit des anschaulich erfüllten Grundwissens in systematischen Ordnungen gemeinsam mit der Unzugänglichkeit irgendeines anderen Wissens für den Menschen verführen zu der Täuschung, die Inhalte unseres Wissens in ihrer Gesamtheit für das Sein selbst zu halten, sie im Weltbilde zu einem geschlossenen, vermeintlich gewussten

---

[a] (z.B. der Causalität im Erklären durch Naturgesetze, der Freiheit im Verstehen) *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Einf.*

Weltganzen, in einer Ontologie zu einem vermeintlich gewussten Seinsganzen werden zu lassen. Dagegen wendet sich:

c. Das Seinsbewusstsein im Ganzen: Das Denken in den Formen des Grundwissens vermag durch seine Bewegung die eigenen Fixierungen wieder aufzuheben. Dann wird durch das Denken selber ein Seinsbewusstsein im Ganzen möglich; es gelingt, im Gegenständlichen das Ungegenständliche zu vergegenwärtigen, des Unendlichen durch das Endliche innezuwerden. Dabei bleiben die Grundlage des Seinsbewusstseins die Fülle der erfahrenen Bilder und die Weite des Grundwissens. Aber erst wie ich durch beide weiss, was ich weiss, wie ich durch sie gleichsam hindurchdringend mit ihrer Hilfe mich über sie hinausschwinge, bringt den Grundcharakter meines Seinsbewusstseins.

Dieses Seinsbewusstsein im Ganzen entzieht sich einer es angemessen treffenden allgemeinen Charakteristik. In dieser würde es wieder nur zu einer Weise des Grundwissens oder der Bildsymbole geworden sein. Es ist wirklich in der geschichtlichen Erscheinung eines Menschen. In allgemeinen Formulierungen lässt sich von ihm reden, indem es in Polaritäten gedacht wird. Dabei aber lässt die bestimmte Charakteristik das Ganze alsbald auf die eine Seite der Polarität zusammensinken; das eigentliche Seinsbewusstsein wäre jedoch nur im Ganzen der Polarität; dieses ist aber nicht übersehbar vor Augen zu stellen, weil kein Punkt ausserhalb ihrer zu gewinnen ist.

aa. Idealismus und Realismus: Eine Antithese spricht sich als Gegensatz von Idealismus und Realismus aus:

Alles Sein für uns ist für unser Bewusstsein, es begegnet uns in einer Situation. Die Stätte eines Subjekts ist das Sein, in dem, bedingt durch dessen Formen und Möglichkeiten, alles Sein erst ist (Idealismus).

Dagegen steht: Das Sein selbst ist unabhängig vom Subjekt. Was eigentlich ist, ist an sich, besteht als Ordnung, ist das Objekt (Realismus).

Dieses ist nun keine wahre Alternative. Da vielmehr alles Sein für uns in Subjekt-Objekt-Spaltung ist, sofern es gedacht wird (und was wir nicht denken, ist, als ob es für uns nicht sei), so ist das Sein selbst weder Subjekt noch Objekt. Es ist jeweils für die Weise eines Seins zu fragen: in welcher Subjekt-Objekt-Spaltung erscheint es? Welches Objekt ist für welches Subjekt? In welchem Sinne ist ein Objekt und ist ein Subjekt da?

Es gibt ein Pathos der Objektivität. Es richtet sich auf das Sein an sich; es will nicht sich in seinem Dasein und Denken[,] sondern es will das Sein selber. In der Tat ist in ihm zwar dieses Sein an sich gemeint und als solches im Objekt ergriffen, aber doch nur in seiner Erscheinung für dieses Bewusstsein.

Es gibt ein Pathos der Subjektivität. Es richtet sich auf Wahrhaftigkeit und Echtheit der Seinserfahrung. Sein ergreife ich nicht im blossen unverbindlichen Zusehen, sondern nur[,] wo ich durch mich selbst es aneigne. In der Tat ist Sein für uns zwar immer

nur in der Weise, dem Ernst und der Tiefe unseres Ergreifens, sodass wir durch Einsatz unseres Wesens aneignen müssen, was ist, aber darin treffen wir doch das Sein selbst, sind nicht eine beliebig wandelbare Subjektivität.

bb. Ordnung und Durchbruch: Im denkenden Seinsbewusstsein erblicken wir Ordnungen des Seins. Es ist die Kraft ursprünglichen Philosophierens, solcher Ordnungen inne zu werden, sie zu erhellen und mitteilbar zu machen. Aber es zeigen sich viele Ordnungen.

Es gibt einen Optimismus des Ordnungsbewusstseins. Es wird erwartet, dass alle Ordnungen Glieder einer Totalordnung sind, und dass wir diese allumgreifende Ordnung erfassen können, um uns ihr einzuordnen.

Aber in den Ordnungen leben, ist noch nicht genügende Seinserfüllung. Denn es ist eine Täuschung, das Sein in Ordnungen vollendet zu sehen. In der schönen Harmonie zufrieden zu sein, wird Blindheit und wird Schuld, wenn sie für absolut gehalten wird. Aus dem Sein des Umgreifenden zeigt sich andere Wirklichkeit.

Wenn aber die Seinstiefe aufgeht im Durchbruch durch alle Ordnungen, so ist doch kein Sein zu erreichen, ohne die Ordnungen zu eigen zu gewinnen, die erreichbar sind und die der Weg bleiben, der allein und unumgänglich zu dem führt, was vor und über aller Ordnung ist.

6. Die Unverlässlichkeit allen Weltseins.[103] – Die Fraglosigkeit des Daseins in uns nimmt die Welt als das Sein schlechthin. Die Vitalität jubelt aus ihrer Kraft, hat gedankenloses Zutrauen, kennt nichts anderes als ihre Gegenwärtigkeit.

Aber es ist auf nichts in der Welt Verlass. Bedrohung drängt den Menschen, sich zu sichern. Er bemächtigt sich der Natur, um ihren Dienst sich verfügbar zu machen; Natur soll durch Erkenntnis und Technik verlässlich werden. Und der Mensch vereinigt sich zur Gemeinschaft, um den endlosen Kampf aller gegen alle einzuschränken und am Ende auszuschalten; in gegenseitiger Hilfe will er Sicherheit gewinnen. So hat der Mensch gegenüber der Natur und in der Bildung von Gemeinschaft Erfolg, aber beides am Ende vergeblich. Es bleibt zunächst überall die Grenze der Unberechenbarkeit; Überraschungen und Enttäuschungen zeigen die Unsicherheit; die ständige Bedrohung kann verschleiert, aber nicht aufgehoben werden. Dann aber ist schlechthin unüberwindbar das Scheitern im Ganzen; Alter, Krankheit, Tod sind nicht abzuschaffen. Alle Verlässlichkeit der Natur ist nur ein Partikulares im Rahmen der radikalen Unverlässlichkeit.

Insbesondere ist auf den Menschen kein Verlass. Der Mensch kann sich weder auf den Anderen noch auf sich selbst absolut stützen.

Aber es gibt doch den Verlass auf den[a] Nächsten, den[a] so Nahen, dass sie nur miteinander gegen die Bedrohungen kämpfen und gemeinsam sterben, weil, was den einen

---

a den *im Ms. hs. Vdg. für* die

trifft, nach ihrem gemeinsamen Willen auch den anderen trifft. Sie setzen sich mit gleicher Gefahr ein. Wo aber von Menschen her (was grundsätzlich anders ist wie aus der Natur) den Ohnmächtigen die vernichtende Gewalt trifft, da wird, was dem einen geschieht, der andere nicht überleben. Diese Verlässlichkeit unter Menschen ist aber kein Verlass der Welt. Denn gerade die Verurteilung solcher Solidarität zu gemeinsamem Untergang charakterisiert die Unverlässlichkeit im Ganzen. Und das, worauf hier Verlass ist, ist nicht Vertrag und Berechenbarkeit, sondern transcendentes Geschenk des Selbstseins, das sich im Ganzen dem Wissen und Wollen und Verfügen entzieht.

Nur wo Staaten in einem Zustand wären, dass jeder Bürger (oder doch die Mehrzahl) so zum anderen steht, wie es die absolute Solidarität fordert, da allein könnte Gerechtigkeit, Freiheit, Wahrheit im Ganzen wirklich sein. Denn nur dann stehen, wenn Einem Unrecht geschieht, die Anderen wie ein Mann dagegen. Das war niemals so. Immer ist es ein eng begrenzter Kreis von Menschen, oder sind es nur Einzelne, die für einander im Äussersten, auch in der Ohnmacht, wirklich da bleiben und solidarisch haften.[104] Dagegen steht die Solidarität gemeinsamen Kampfes zumeist unter unausgesprochenen Bedingungen (faktischer Macht des Ganzen, wofür gekämpft wird, gemeinsame Daseinsinteressen); es können Situationen eintreten, wo alle auseinander laufen.

Kein Staat, keine Kirche, keine Gesellschaft schützt absolut. Solcher Schutz war nur die schöne Täuschung ruhiger Zeiten, in denen die Grenze verschleiert blieb. Es ist ein ungeheurer Kontrast zwischen dem ethischen Gerede aus pathetischen Grundsätzen, etwa der verlogenen bürgerlichen Welt des letzten halben Jahrhunderts, und der faktischen Realität.

Aus dieser Unwahrhaftigkeit kann eine neue Selbsttäuschung entstehen. Die pathetischen Grundsätze lassen ohne Ansehen der Realität abstrakt in ein demonstratives Opponieren und gar in den Tod gehen, »durch einen prahlerischen Tod Effekt machen«[105] (Tacitus). Gegängelt durch wirklichkeitsferne Gedanken, ohne Ursprung in der Existenz, nach aussen blickend, im Widerschein der anderen lebend, mit Argumenten operierend, kann so der Mensch in die Eitelkeit geraten, in der er stirbt, aber nicht seinen eigenen, eigentlichen Tod. Und um ihn stehen die anderen, selber keineswegs zum Sterben bereiten Menschen, die nach der Anschauung von solchen Märtyrern lechzen, um ihre falsche Urteilshaltung in nervöser Sensation bestätigt zu sehen.

Gegen die gesamte Unverlässlichkeit der Welt aber steht das Andere: In der Welt gibt es doch das Glaubwürdige, das Vertrauen Erweckende, gibt es Ursprung und tragenden Grund: Heimat, Landschaft und genius loci, – Eltern und Vorfahren, – Geschwister und Freunde, – die Gattin. Es gibt den geschichtlichen Grund der Überlieferung in der eigenen Sprache, im Glauben, im Werk der Denker, der Dichter und Künstler.

Diese erfüllende Überlieferung ist entweder centriert in der Offenbarung: Gott ist durch den Abstand seiner Ferne hindurchgebrochen, hat sich direkt gezeigt. Oder sie ist in unbestimmter Ausbreitung sichtbar in der Höhe der Menschen, die gleichsam

Gott hörten; Gott ist durch sie für die Nachkommenden indirekt, nicht geradezu da. Diese Überlieferung wird zum Sternenhimmel der Menschheitsgeschichte, wenigstens des Abendlandes, Indiens und Chinas.

Aber diese gesamte Überlieferung gibt keine Geborgenheit, keine handgreifliche Gewissheit, auch sie keine absolute Verlässlichkeit. Denn als was sie an uns herantritt, ist alles Menschenwerk, nirgends ist Gott in der Welt. Die Überlieferung bleibt immer zugleich Frage. Jederzeit muss der Mensch im Blick auf sie aus eigenem Ursprung finden, was ihm Gewissheit, Sein, Verlässlichkeit ist. Aber in der Unverlässlichkeit allen Weltseins ist der Zeiger aufgerichtet. Er verbietet, in der Welt Genüge zu finden; er weist auf ein Anderes. Es gibt keinen Boden ausser Gott.

7. Die Weltüberwindung. – Die ausnahmslose Vergänglichkeit, das Leiden und der Tod, die Endlichkeit und Unvollendbarkeit, diese in den Grenzsituationen offenbar werdenden Grundzüge des Daseins bedeuten, dass wir an allen in der Welt immanent giltigen Massstäben scheitern.[106]

Es ist entscheidend für den Menschen, wie er das Scheitern erfährt: ob es ihm verborgen bleibt und ihn nur faktisch am Ende überwältigt, oder ob er es unverschleiert zu sehen vermag und als ständige Grenze seines Daseins gegenwärtig hat; – ob er phantastische Lösungen und Beruhigungen ergreift, oder ob er redlich hinnimmt, in Schweigen vor dem Undeutbaren. Wie er sein Scheitern erfährt, das begründet, wozu der Mensch wird.

Wo das Scheitern in Unausweichlichkeit offenbar wurde, erwächst der Antrieb zur Weltüberwindung. In den Grenzsituationen zeigt sich entweder das Nichts und stösst in die absolute Verzweiflung; oder es wird fühlbar, was trotz und über allem verschwindenden Weltsein eigentlich ist. Selbst die Verzweiflung wird durch ihre Tatsächlichkeit, dass sie in der Welt möglich ist, ein Zeiger über die Welt hinaus[a].

Anders gesagt: der Mensch sucht Erlösung. Erlösung wird geboten durch die grossen, universalen Erlösungsreligionen, deren es mehrere gibt. Ihr Kennzeichen ist eine objektive Garantie[b] für die Wahrheit und Wirklichkeit der Erlösung. Ihr Weg führt durch das objektive Ereignis der Religion zum Akt der Bekehrung des Einzelnen. Dies alles vermag Philosophie nicht zu geben. Und doch ist alles Philosophieren ein Weltüberwinden, ein Analogon der Erlösung.

a. Weltüberwindung als Hinausdrängen aus der Welt: Wenn an der Grenze der Glaube das eigentliche Sein gespürt hat, das nicht Weltsein ist, so wird der Drang möglich, diese schlimme Welt zu verlassen, um allein in jenem transcendenten Sein zu leben. Dann will ein asketisches Leben der Selbstvernichtung abtöten, was Welt an mir ist, um im Negieren des Greifbaren das ungreifbare Positive zu gewinnen. Ein solches

---

a ein Zeiger über die Welt hinaus *im Ms. hs. Vdg. für* ein Hinweis auf etwas Anderes als die Welt

b Garantie *im Ms. hs. Vdg. für* Offenbarungsgarantie

Leben will abgesondert, einsam, ohne Anspruch nach aussen nur noch der Meditation dienen, in der das Sein gegenwärtig wird.

Aber alle Wege aus der Welt hinaus, die in den grossen Kulturen oft und erstaunlich mit grossartiger Consequenz beschritten wurden, bleiben doch faktisch immer unter Bedingungen des Weltseins.

Es bleiben die sociologischen Bedingungen: ob man solche Wege erlaubt, diese Menschen ernährt oder sich ernähren lässt, sie nicht zur Teilnahme an der allgemeinen Arbeit zwingt. Das geschah überall, wo diese Menschen als heilig galten, hört aber auf, wo solche Schätzung nicht mehr besteht. Dann gibt es nur noch den klaren, unverschleierten direkten Selbstmord.

Es bleiben die natürlichen Bedingungen: ob der Körper des Weltflüchtigen das asketische Leben aushält, wie schnell er durch Krankheit vernichtet wird. So lange der Mensch lebt, muss er etwas Weltliches tun, um sein Dasein zu erhalten.

Mit Weltflucht und Heiligkeit ist daher eine Täuschung verbunden, denn es wird etwas verschleiert, dessen offene Anerkennung den Sinn des Tuns in Frage stellt oder aufhebt: die faktische Weltabhängigkeit, die aktive Teilnahme an Bedingungen des Daseins, also auch die damit verknüpfte Schuld.

Die reale Unmöglichkeit, die Welt zu verlassen, während ich zugleich in ihr bleibe, kann zur Quelle einer Spaltung werden. Der Mensch lebt zwei Leben, das eine in der Welt, das andere unbeteiligt ausserhalb der Welt. Dieses Verhalten zur Welt ohne Teilnahme, ohne Verantwortung, in preisgebender Distanz nimmt viele Gestalten an. Jedesmal verwandelt sich eine unumgängliche Spaltung – der Selbstreflexion, der Weltbetrachtung, des Klarwerdens – in ein unverbindliches Nebeneinander. Das von der Welt Abgespaltene greift nicht mehr in die Welt ein.

Ich durchleuchte nicht mehr meine Affekte, damit sie in der Aufhellung rein und wahr werden, sondern ich beobachte sie, sodass sie sich abschwächen. Ich erfahre die Affekte nicht mehr als meine, für die ich verantwortlich bin, sondern als Naturgeschehen, das mich nichts angeht, während ich es als ein Sogeschehen feststelle.

Ich übernehme nicht mehr mein Dasein als meines, sondern werde Zuschauer dieses Daseins. Ich löse mich von mir selber als ein blosser Begleiter dieses Daseins. In der Weltverstrickung lasse ich mich los in diese Welt und beobachte, was dabei geschieht.

Zur Welt verhalte ich mich, indem ich die Erscheinungen als Erscheinungen auffasse und nicht weiter frage. Aber ich registriere als ein punktueller Zuschauer, unbeirrbar, selbstbewusst in der Kraft passiven Blickenkönnens bei vitaler Aktivität des nur anhängenden Daseins, wahrhaftig, ein blosses Auge, ein Wesen von kalter und erkältender Atmosphäre, ein Nichts, das lebt aus dem Aushaltenkönnen des Nichtseins.

Die Grunderfahrung des philosophischen Seinsinnewerdens ist in den Upanischaden ausgesprochen mit dem Satze: erlöst ist, der dieses weiss; wobei noch Glaube an magische Wirkung des Wissens ineins geht mit der Erfahrung der Freiheit im meta-

physisch-transcendierenden Offenbarwerden des Seins.[107] Statt solche Erfahrungen zum Ursprung der Selbstgestaltung in der Welt werden zu lassen, bleiben sie bei verhängnisvoller Spaltung für sich isoliert als das Wahre gegenüber dem realen Dasein, das ablaufen mag, wie es will. Denn jene Seinseinung in metaphysischer Erfahrung, sei es in Bewusstseinsverwandlungen, sei es im erfüllten speculativen Transcendieren des Gedankens, wird dann sich selbst genug. Wer sie hat, meint von gut und böse nicht mehr berührt zu werden. Er fühlt sich erhaben über die Welt und über sein Dasein. Dass die Loslösung geschieht, ist ihm das Wesentliche. Bei solcher Spaltung macht er mit dem einen Leben, in guten Augenblicken, die metaphysischen Erfahrungen, als ob das Rätsel des Seins im Grunde offenbar würde, und fühlt sich damit in der Ewigkeit. Mit dem anderen Leben ist er in der Welt, als ob er nicht lebe. Dort gestatte er sich alles oder verbiete es sich, wie es gerade kommt; denn nichts hat dort mehr Gewicht. Er sieht zu, welcher Art dieses mit ihm verbundene, ihm anhängende Dasein ist, von dem er sich in jenem Innen schon gelöst hat. Er braucht keine Rechtfertigung und keine Entschuldigung, denn er lebt jenseits von gut und böse, von wahr und falsch, da er in dem tieferen Grunde der eigentlichen Wahrheit und des eigentlich Guten gewiss ist, das nicht mit ihm in diese Welt tritt. Solche Gestalt hat etwa die Samkhya-Philosophie in den Grossstädten der Guptazeit angenommen;[108] und so hat Schopenhauer die Tiefe der indischen Philosophie in eine aesthetische Lebensform verwandelt mit der Zufriedenheit eines »reinen intellektuellen Gewissens«.[109] So werden die zwei Leben nebeneinander verwirklicht: es wird die Welt verlassen mit etwas, als das ich mich selbst fühle, ohne als dieses in der Welt zu sein und zu wirken, – und zugleich bleibe ich in der Welt mit allen meinen Affekten und Leidenschaften dieser Artung, die ich nun einmal bin, ohne sie als mein eigentliches Sein anzuerkennen.

Ganz anders ist es, wenn das auf Augenblicke beschränkte Aus-der-Welt-treten in Sinnzusammenhang mit meinem Weltdasein bleibt. Nicht im Ganzen[,] sondern partikular, nicht immer[,] sondern für Augenblicke und Stunden, wird ein Aus-der-Welt[-]treten vollzogen in metaphysischer Besinnung oder auch in mystischen Bewusstseinsverwandlungen. Hier wird getan, was in irgendeiner Form für den Menschen, der zu sich kommen will, unausweichlich ist. Von daher gewinnt er nicht nur unersetzliche Klarheit – gleichsam von einem Standpunkt ausserhalb –[,] sondern auch Kräfte in der Welt. Solche Meditation lässt Ursprünge wirksam werden zur Überwindung der Welt in der Welt selber, lässt Massstäbe entstehen zur Abschätzung der Dinge in der Welt, treibt zur Selbstprüfung in der Daseinsrealität, bringt zum Aufschwung in der Weltverwirklichung. Dann bleibt das Ausser-der-Welt-Sein und In-der-Welt-Sein verbunden. Gegenüber dem Abweg jener Spaltung ist diese Bindung gefordert.

Denn Erscheinung des Weltseins bedeutet nicht, dass die Welt Schein sei. Für den Menschen ist die Frage, wie er das Sein in der Erscheinung erfahre, ergreife, verwirkliche. Wohl wurde in grossartigen Gestalten die Welt preisgegeben als gleichgültig im

frühen Buddhismus und im Urchristentum. Die Welt bewirkt nur Haften an ihr, täuscht nur und verstrickt, hiess es in Indien, – die Welt wird in Kürze, noch in dieser Generation, untergehen, es lohnt nicht mehr um sie, alles kommt allein darauf an, was aus dem Menschen beim Weltuntergang in der Ewigkeit wird, so hiess es im Urchristentum. Beide Male gab es keine Forschung in der Welt, sondern nur phantastische mythische Vorstellungen von Welten, Götterhimmel, Geistern und Dämonen, von Äonen, magischen Wirkungen, Prophetien usw. Solche phantastischen Grundlagen und irrenden Zielsetzungen eines Weltverlassens konnten nicht festgehalten werden.

b. Weltüberwindung in der Weltverwirklichung: Für unser zeitliches Dasein ist Wirklichkeit nur in der Welt. Nur durch die Realität des Daseins ergreifen wir auch die transcendente Wirklichkeit. Aus der Welt zu treten – es sei denn im vorübergehenden Ausholen zu dann umso entschiedenerer Erfassung der Weltwirklichkeit –, führt ins Nichts. Aber nicht der Bestand von Welt[,] sondern das Verschwinden in der Welt, das Scheitern, ist die am tiefsten die transcendente Wirklichkeit offenbarende Realität. Daher ist alles Weltdasein zweideutig, als blos empirische Realität ist es ohne Wirklichkeit, als Wirklichkeit ist es nicht nur Realität. Alles Eigentliche in der Welt ist ein Zwischensein, ist Realität und zugleich Wirklichkeit, das eine nicht ohne das andere. Obgleich es fasslich ist nur als Realität, ist es als solche verschwindend; obgleich es aus dem Grunde erfahrbar ist als Wirklichkeit, ist es als solche doch unfasslich, weltfrei, d.h. ewig. Kurz: in der Welt spricht die Wirklichkeit eines Anderen, das hier erscheint. Diese unser In-der-Welt-Sein charakterisierende Spannung umkreisen wir mit notwendig dialektischen Erörterungen:

aa. Zeit und quer zur Zeit: Worauf es ankommt in der Welt, ist keine bleibende Vollendung in der Welt. Denn was eigentlich wirklich ist, ist nicht am Ende, sondern im ganzen Verlauf der sich entfaltenden Erscheinung. Unser Zweckwollen, gerichtet auf Ziel, Ende und Vollendung, auf Dauer in der Zeit, hat die Tendenz, uns in die empirische Realität zu ziehen, indem es diese in das Ziel verlegt. Aber sobald dieses Zweckwollen absolut wird, muss es das Eigentliche verdecken. Denn die Dauer in der Zeit wird eine Täuschung, die uns das Ewige verschleiert; es ist ein täuschender Glaube, im Nachwirken nach dem Tode, in Werk und Tat sei etwas für immer erreicht. Darin ist die Zeit bis zum Verschwinden – und seien es ein paar kümmerliche Jahrtausende – nur ein wenig verlängert. »Für immer« ist allein das Wirkliche, das quer zur Zeit jederzeit sein kann. Das Ende gehört selber zur zeitlichen Erscheinung jeder Wirklichkeit, sei die Zeit kurz oder länger.

Jede Vollendung ist partikular und muss vergehen. Aber in solcher Vollendung kann gerade durch ihre Vergänglichkeit das Ewige sich zeigen. Daher kann die plötzliche Vollendung, das Aufleuchten, das schon im Bewusstwerden vergangen ist, eigentliche Wirklichkeit zeigen; die augenblickliche Vollendung, etwa in schnell welkenden Blumen, kann Symbol sein für die Erscheinung solcher eigentlichen Wirklichkeit.

Werden wir des Seins inne im Vergehenden, so hören wir auf die Sprache der Chiffern.

bb. Geschichtlichkeit: Unsere Grenze im Ergreifen der Realität ist praktisch gegeben mit unserem faktischen Wirkungsraum. Im Theoretischen ist unsere Grenze mit der uns zugänglichen Anschaubarkeit, Wissbarkeit, dem Gegenwärtigwerdenkönnen da.

Es kommt darauf an, die Realität in der Welt mit allen Organen zu ergreifen, den uns zugänglichen Wirkungs- und Wissensraum zu erfüllen, kurz: in unserer Situation uns geschichtlich einzusenken. Unser Umgang mit uns und den Dingen in der Welt der Erscheinung muss die Stufen der Weltrealitäten ergreifen. Diese können uns Medium der Wirklichkeit werden, wenn wir rückhaltlos den Zugriff wagen, und wir mit unserer Realität identisch werden.

Zugleich kommt es aber darauf an, in der geschichtlichen Einsenkung selber die Loslösung von der blossen Realität zu finden, aus der stets drohenden Verschüttung in die Realität wieder zur Wirklichkeit uns aufzuschwingen[a].

In geschichtlicher Einsenkung überwinden wir die Welt, weil wir geschichtlich nur dann leben, wenn wir zugleich das ungeschichtliche Sein im Boden der Transcendenz gewinnen. Nur wenn beides in einem sich verwirklicht, wird uns unsere Geschichtlichkeit zur Ewigkeit in der Zeit. Der Existenz ist das Zeitliche der Realität transcendent durchdrungen und aufgehoben.

Daher dürfen wir einerseits über der eigenen Realität und unserer Situation in der Geschichte die Transcendenz nicht vergessen, die ungeschichtlich alle Geschichte in sich schliesst. Andererseits dürfen wir über der Transcendenz nicht vergessen die geschichtliche Erscheinung des Seins in der Zeit als der einzigen Wirklichkeit auch des eigenen Seins.

Weltüberwindung fordert also die Lösung unserer Bindung an die Realität als ein vermeintlich Absolutes, aber fordert zugleich die Bindung gerade durch die Realität selber an die Wirklichkeit des Absoluten. Daher ist eine Doppeltheit, die auf die mannigfachste Weise, direkt und im Gleichnis, ausgesprochen werden kann:

Der Mensch, der die Welt überwinden will, muss sich ganz einsetzen in der Realität, und er muss ständig über die Realität hinaus sein.

Er muss in der Welt sich unbedingt binden an das Reale der Erscheinung, und muss in diesem Gebundensein erst die eigentliche Bindung in der Transcendenz finden. Er muss in der Welt etwas unbedingt ergreifen, und muss diese Weltlichkeit, mit der er als Dasein identisch bleibt, in die er als Existenz sich einsenkt, zugleich transcendieren.

Der unendliche Ernst im realen Tun geht mit dem Bewusstsein einher: vor Gott ist alles nichts.

---

[a] aufzuschwingen *im Ms. hs. Vdg. für* hindurchzuarbeiten

Mit dem Wissen um die Vergänglichkeit alles Seienden in der Welt ist verbunden die Liebe zu diesem Seienden, daher der Wille zur Verwirklichung, zur Aneignung, zu Erfahrung und Forschung als Weg der Weltüberwindung in der Zeit.

Die Selbstbehauptung als Dasein ist Voraussetzung der Realität, die Hingabe des Daseins durch Existenz die unerlässliche Erscheinung der Wirklichkeit.

In der Einsenkung bleibt[a] die Schwebe[b] der Realität. Im Tun vollzieht sich das Dasein, als ob es sich nicht selbst vollziehe.

Gleichnisse für das Aneinandergebundensein des sich Fremdesten – der empirischen Realität und der ewigen Wirklichkeit – in demselben Grundtatbestand sind: Die Seele ist eingegangen in den Leib wie in ein Gefängnis. In der Zeit ist die Stätte der Bewährung und Prüfung. Es ist ein Leben zwischen zwei Welten. Alles ist wirklich nur im Übergang.

cc. Weltüberwindung im Allverstehen: Im Wissen erhebt sich der Mensch über seine beschränkte Realität. Er kann wissen, was er nicht ist, verstehen, was er nicht selbst vollzieht, anerkennen, was er nicht selbst erlebt. Er hat die Möglichkeit des Sicherweiterns zum Menschsein im Ganzen, aber nur in der verstehenden Phantasie. Denn als geschichtlicher Mensch ist er bestimmt, ist er nicht alles, ist er, was er ist, durch seine Identität mit einem objektiv Eingeengten.

Durch das Sicherweitern in der Möglichkeit vermöge des Verstehens noch des Fremdesten gerät der Mensch in die Gefahr inneren Unsicherwerdens, aber gewinnt zugleich damit und allein dadurch die Chance innerer Freiheit, aus der er[,] statt fraglos und blind, erst in Klarheit entschieden und unbeirrbar werden kann. Sein Denken in allen Räumen des Möglichen bestätigt ihn in der Klarheit seines geschichtlich konkreten Tuns, das er gerade dann mit verlässlicher Kraft vollziehen kann, wenn er es nicht im Objektiven verabsolutiert. Vermöge der Ungebundenheit seines Wesens kann er gerade die Wahrheit seiner Bindung erfahren; und umgekehrt kann er im Dabeisein bei der Welt zugleich darüber hinaus sein. So vermag er zu handeln, als ob er nicht handle, vermag er in seiner geschichtlichen Einsenkung zu leben, als ob er zugleich ausserhalb sei. Das würde zwar Verrat an der Existenz, wenn es Reserve wäre, die vor vollem Einsatz zurückhält; dagegen wird es aus der Gegründetheit in der Transcendenz zur Steigerung der Handlungskraft und des Menschseins.

Diese Weise der Weltüberwindung aus dem Allverstehen gleitet leicht ab in aesthetische Unverbindlichkeit. Wenn wir in blosser Betrachtung die Weltmöglichkeiten erblicken, so haben wir die Welt noch keineswegs überwunden. Denn während wir uns unverbindlich erbauen, bleiben wir tatsächlich befangen in zufälliger Enge unserer Fakticität.

---

a *nach* bleibt *im Ms. gestr.* gleichsam

b Schwebe *im Ms. hs. Vdg. für* Suspension

Ein Beispiel allverstehenden Weltwissens ist die universale Dialektik des Endlichen. Es ist richtig, dass alles Endliche sich nicht nur faktisch auflöst, sondern dass wir gedanklich die innere Widersprüchlichkeit alles Endlichen und darin seine Lebendigkeit aufzeigen können: so löst sich alles Endliche in einem Gebäude des Gedachten – im Hegel'schen System – auf, um zu vergehen und bewahrt zu werden im Unendlichen. Dieses für unser Philosophieren wichtige Denkbild verwandelt in ein Geschehen, das ohnehin geschieht, was doch von uns durch lebenwährendes inneres Handeln ständig noch wirklich erworben werden muss. Wir können die Weltüberwindung nicht durch denkendes Beherrschen in unseren Besitz verwandeln. Wir sind ständig in Gefahr, die Weltüberwindung, indem wir sie denkend vollziehen, in der Wirklichkeit zu verlieren.

Eigentliche Weltüberwindung vollzieht sich in der Einheit von Einsatz in Realität mit dem Bewusstsein der Erscheinungshaftigkeit dieses Realen. Dann kann im Ernste der Aktivität zugleich eine stille Gelassenheit erwachsen. Aber es scheint nur ein Schritt zu sein und die Gelassenheit wird zur Müdigkeit. Statt der Aktivität bleibt nur ein Geschehenlassen. Allein das innere Gewissen kann solche Müdigkeit von echter Gelassenheit, den Collaps von der Hingabe, unterscheiden.

IV. Teil

Wie der Mensch durch Wissenschaft sich orientiert[a]

Wir finden uns in der Welt zurecht durch bestimmtes Wissen. Wissen haben wir nur, wo uns Objekte vor Augen stehen. Objekte sind vielfach, vielfacher Artung und vielfachen Sinns. Als was wir sie uns vorstellen, sie als wirklich oder als wahr anerkennen, das bestimmt unsere Haltung und unseren Weg in der Welt.

Einst waren Weltbilder die Gesamtform, in der der Mensch wusste, was ist. Wir haben kein Weltbild mehr als allumfassend, und wir erkennen, dass ein solches unmöglich ist. Es ist statt dessen die Frage, wie unsere concrete Weltorientierung stattfindet.

Um uns dessen zu vergewissern, vergegenwärtigen wir uns erstens das Wesen der Wissenschaft, zweitens den Sinn der in ihr vollzogenen Objektivierung.

Dann erörtern wir in den folgenden Teilen[b] beispielsweise einige Aspekte vom Weltsein, wie sie in unserer Zeit in dieser geistigen Situation möglich geworden sind: in diesem Sinne handeln wir im V. Teil[c] von der Natur, im VI. Teil[d] von der Geschichte.

Diese Teile[e] unserer grundsätzlichen Darlegungen sind[f] umfangreich und doch noch kurz. Die Bedeutung der Wissenschaft für das Ganze unseres Philosophierens ist heute so gross, dass im Verhalten zu ihr und im Denken mit ihr die jetzt vielleicht entscheidende Grundlage gewonnen wird.

Ohne Wissenschaft ist Philosophie in unseren Zeiten eine fruchtlose Spielerei, wird sie willkürlich, fanatisch, aesthetisch und blosse Gebärde in Wiederholung vergangener, heute unwahr gewordener Möglichkeiten.

Mit Wissenschaft allein aber ist Philosophie noch keineswegs auf rechtem Weg. Ihr gar unterworfen wird sie im Schein klarer Begriffe in der Tat ein Nebel vor dem eigentlichen Sein.

Weil in gegenwärtiger Situation Wissenschaft dem Philosophieren grundsätzlich die grosse Aufgabe neu stellt, sind diese Erörterungen in einem besonderen Teil ent-

---

a orientiert *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* zurechtfindet in Natur und Geschichte
b in den folgenden Teilen *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Einf.*
c im V. Teil *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* drittens
d im VI. Teil *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* viertens
e Diese Teile *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* Dieser vierte Teil
f sind *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* ist

wickelt, obgleich sie dem Gehalt nach unter zeitlosen Massstäben nur die untergeordnete Rolle eines Hilfswissens in der Philosophie spielen. –

Im III. Teil vergegenwärtigten wir unser Sichzurechtfinden in der Welt. Jetzt im IV. Teil soll unser Sichzurechtfinden durch Wissenschaft in der Welt erörtert werden. Wie verhalten sich beide zueinander?

Wissen ist ein Faktor im Sichzurechtfinden und war dies jeder Zeit. Wissenschaft in dem entfalteten Sinne methodischer Weltorientierung aber ist ein Erwerb erst der neueren Jahrhunderte. Auch in dieser Gestalt bleibt Wissen ein blosses Moment im Sichzurechtfinden, kann dieses im Ganzen nicht bewirken, nicht begründen, nicht vollenden. Alles wissende Sichzurechtfinden wird zurückverwiesen auf ein tieferes, es selber noch begründendes und führendes Sich-in-der-Welt-Finden.

Wissenschaft geht auf die Orientierung im gegenständlich Distancierten durch Erkennen; Sichzurechtfinden in der Welt im Ganzen geht auf eine Grundhaltung, in der ich selbst werde. Wissenschaft wird Mittel und Thema auch des Philosophierens; Sichzurechtfinden in der Welt ist selber Philosophieren. Wissenschaft ist grenzenlose Bewegung, schliesst sich nicht ab, kann keinen Boden finden; Sichzurechtfinden in der Welt geht auf Innewerden der Ruhe im Sein, vollendet sich jeweils in einem Gesamtbewusstsein, vergewissert sich des Bodens.

Mit der Wissenschaft verändert sich die Weise des Sichzurechtfindens. Es wird gesteigert durch Klarheit, wird gebunden an Unumgänglichkeiten der Realität, wird an die Grenzen getrieben, wo die Grundfragen der letzten Entscheidungen unüberhörbar werden.

Aber wie durch Bindung an die Gesamtheit des wissenschaftlich Wissbaren das Sichzurechtfinden in der Welt verwandelt wird, ist auch nicht abzusehen. Wir stehen am Anfang. Die Forderung, uns an das Wissbare zu binden als an eine Voraussetzung, die nicht ohne Schuld vernachlässigt werden darf, ist auch heute keineswegs verwirklicht und nur wenigen Menschen in ihrer vollen Bedeutung zu eigen.

1. Wissenschaft

a. Wissenschaft überhaupt

Wie wir die Dinge in der Welt kennen, unsere Situation auffassen, als was wir das Einzelne und das Ganze wollen, das ist jederzeit durch die Inhalte der gewohnten Sprache gelenkt. Unklar zwar und widerspruchsvoll, unbestimmt und in Bedeutungen schwankend, aber bedeutungsvoll lernt der Mensch schon mit der Sprache die Welt und sich in ihr kennen.

Es ist eine Revolution des Seinsbewusstseins und seiner Möglichkeiten, wenn der Mensch von solchem Wissen zur Wissenschaft kommt:

1) Vom fliessenden, in ständig sich verwandelnden Bedeutungen sich bewegenden Anschauen geht der Weg zum bestimmten, unterscheidenden, die Bedeutung im Begriff fixierenden Wissen: er geht vom Mythos zum Logos.

2) Von blosser Überzeugung in einem meinenden Glauben geht der Weg zum zwingenden Wissen. Was rational eingesehen wird, ist für den, der die Gründe (der Erfahrung und des Schliessens) versteht, ohne Zweifel richtig und gewiss. Jeder Verstand, unabhängig von Mensch und Situation, von Zeitalter und Kultur, kann diese zwingende Evidenz erfahren, sofern er nur als Verstand geschult ist. Wissenschaftliche Erkenntnis ist allgemeingiltig.

3) Das zwingend Gewisse liegt begründet in der Methode. Von zufälliger Erfahrung und dem Denken ad hoc geht der Weg zum methodischen Denken, vom Meinen und Behaupten und fraglosen Hinnehmen zum Wissen mit dem Wissen von dem Wege, auf dem es gewonnen und bewiesen ist. Damit wird ein grenzenloser Raum für die Forschung eröffnet. Zugleich wird eine Kritik möglich, die mit dem Wissen auch den Sinn und die Grenzen des jeweiligen Wissens und des Wissens überhaupt erfasst.

Solche Charakteristik von Wissenschaft vergewissert nur abstrakt ihre allgemeinen Züge: Die Sauberkeit des Rationalen ermöglicht die Bestimmtheit des Wissens, mit ihr die Allgemeingiltigkeit und den Anspruch darauf. Die Methode fordert Aufhebung von Widersprüchen; denn was widersprechend ist, kann für die Wissenschaft nicht richtig sein. Damit ist die Systematik gefordert, denn nur wenn alles mit allem in Beziehung gesetzt wird, können verborgene Widersprüche ans Licht kommen.

Concret nimmt die Wissenschaft in ihrer Geschichte mehrere Gestalten an. Sie geht ihren Weg durch eine Reihe von Stufen.

1) Die Rationalität überhaupt ist schon im mythischen Denken gegenwärtig, wenn Bedeutungsfixierungen und Ordnungen geschehen. Wo der Mensch spricht, denkt er auch schon. Diese universale Rationalität nennt man zumeist noch nicht Wissenschaft.

2) Die natürlichen Erklärungen setzen sich gegen die mythischen Erklärungen. Nicht Erzählung von Geschichten, sondern eine allgemeine Kausalität soll die Dinge und Geschehnisse begreiflich machen.

3) Eine Ordnung der Erkenntnisweisen wird sich der Mannigfaltigkeit der Methoden der Rationalität überhaupt bewusst und gibt allen Weisen des Denkens, des Erkennens, der Gegenständlichkeit je nach Bedeutung ihren Ort.

Diese Gestalten von Wissenschaft gehen durch die Jahrtausende, sind ähnlich in China, in Indien, im Abendland. Etwas anderes und neues aber ist die moderne Wissenschaft, die nur im Abendlande erwachsen ist und von hier aus die Welt sich erobert, indem sie das Seinsbewusstsein des Menschen durch Wissen und Können bis in die Wurzeln zur Verwandlung zwingt.

b. Moderne Wissenschaft

Es ist kaum ein Zweifel, dass die seit dem 16. Jahrhundert kontinuierlich wachsende moderne Wissenschaft das eigentlich Neue ist seit den beiden grossen Schritten des uns historisch unbekannten, nur erschliessbaren Ursprungs des Menschen mit Sprache, Werkzeug, Gesellschaftsbildung und der historisch deutlichen Achsenzeit der Weltgeschichte im letzten Jahrtausend vor Chr. Dieses Neue ist von einer Radikalität der Wirkung, die alles übertrifft, was im Laufe der historischen Jahrtausende geschehen ist. Was aber diese neue Wissenschaft eigentlich sei, wie sie entstanden sei, darüber ist eine endgiltige Einsicht, in der alle einmütig wären, bisher nicht gewonnen. Das Merkwürdigste ist, dass, während diese Wissenschaft schon ihre unabsehbaren Wirkungen hat, ein Zweifel darüber berechtigt ist, ob die modernen Menschen ausser einer verschwindenden Minderzahl, ja ob durchweg die beruflich als Wissenschaft[l]er Tätigen überhaupt dessen inne sind, was Wissenschaft sei, und ob sie eine verlässliche wissenschaftliche Haltung im Ganzen haben. Die Herausarbeitung reiner Wissenschaftlichkeit in ihrer Universalität ist zwar die eigentlich moderne, aber eine bis heute nicht vollendete Bewegung. Vielmehr ist die moderne Wissenschaft selber in Gefahr, wieder zugrunde zu gehen.

aa. Unterschied griechischer und moderner Wissenschaft: Es ist die geläufige Auffassung, dass die Griechen die Wissenschaft in die Welt gebracht haben, dass die moderne Wissenschaft seit der Renaissance durch Wiederanknüpfung an die griechische entstanden, und dass sie deren Fortsetzung sei. Diese Auffassung scheint grundsätzlich falsch zu sein, während sie für einzelne, nicht wesentliche Zusammenhänge (Mathematik) richtig ist. Manche der frühesten modernen Forscher haben sich zwar durch antike Philosophen anregen lassen und haben sich auf sie berufen. Aber was sie dann taten, war ganz ungriechisch. Wir suchen den Unterschied zu charakterisieren:[110]

Die Griechen haben viele Ansätze zur Wissenschaft. Sie erwarben konkrete Erkenntnisse in Mathematik, Astronomie, Medicin, Geographie, Mechanik, Zoologie, Botanik, die alles übertreffen, was sonst von Menschen in der Welt gewusst wurde, wenn sie auch – mit Ausnahme der Mathematik – kümmerlich sind im Vergleich mit modernem Wissen. Sie entwickelten auf einzelnen Gebieten klare Methoden, aber sie gewannen einerseits nicht die verlässliche Methodik empirischer Forschung überhaupt, die sich auf schlechthin alles ausbreitet, was erfahrbar ist, andererseits nicht die bestimmte naturwissenschaftliche Methode, die in vorwegnehmenden Entwürfen versucht, was dann durch Erfahrung bestätigt oder widerlegt wird; daher blieb den Griechen fremd die experimentelle Methode (sie machten nur grundsatzlos einige Versuche, diese waren zerstreut, nur in der Mechanik in gewissem Grade systematisch), und unausgenutzt blieb die Mathematik als Werkzeug der Erfahrung. Die Lektüre der hippokratischen Schriften zeigt ein Kunterbunt echter Beobachtung, plausibler Deutung, philosophischer Theorien, phantastischen Aberglaubens; diese Medicin steht der modernen in Haltung, Einsicht, Methode ausserordentlich fern, obgleich im Ein-

zelnen Coincidenzen rein klinischer Beobachtungen stattfinden, die, als sie nach dem Vergessen von Jahrtausenden wiederentdeckt wurden, fälschlich auf Verwandtschaft der Wissenschaft wiesen.[111]

Die griechischen Wissenschaften sind vielfältig, nebeneinander. Sie erwachsen einer interessierten Beschäftigung mit Wirklichkeiten in der Welt im Rahmen einer jederzeit vollendeten Gesamtvorstellung. Der Grieche kennt nicht die grenzenlos fortschreitende universale Wissenschaft, in der alle Einzelwissenschaften Funktionen sind, sondern er bleibt gebunden an seine Vollendung im Ganzen; diese Ganzheiten sind bei ihm systematische Ordnungen, welche als Einheitsbildungen vielmehr abschliessen als vorwärts treiben. Selbst seine Forschung hat noch im Voranschreiten immer den Charakter eigentlichen Fertigseins. Ihm eignet nicht die Universalität und nicht die ständige Sprungkraft der modernen Wissenschaft, die ihren grossartigen Gang in ständiger Krise des Ganzen und der Grundlagen geht, sondern ihn lähmt im wissenschaftlichen Fortschreiten die Totalität seiner Wissensweise.

Das griechische Denken ist zwar kritisch; es kennt die zweifelnden Reflexionen. Aber in den griechischen Wissenschaften ist dieser Zweifel als konkrete Kritik selten durchschlagend. Diesen kritischen Reflexionen scheint die sprengende Leidenschaft des Wahrheitswillens inbezug auf die bestimmte Wirklichkeit zu fehlen. In der Philosophie zwar betritt der Grieche die äussersten Grenzen, versucht in der Praxis des Lebens das Radikale, aber in seinen Wissenschaften wirkt er vergleichsweise befangen. Jenes Äusserste im griechischen Philosophieren wirkt auf uns wie ein Ausweichen ins Abstrakte, während das Radikale in den Wissenschaften sich für den modernen Menschen bei unerhörtem Wagnis des Gedankens doch gerade bindet an das erfahrbar Reale. Die griechischen Wissenschaften scheinen in ihren grössten Erscheinungen wie ein glückliches, manchmal einmaliges Gelingen. Sie wirken wie das gelassene Spiel einer Erkenntnis besonderer Dinge seitens einzelner persönlich überlegener Menschen, die sich eine Ruhe parteilosen Zusehens erworben haben und dazu die geistige Disciplin in der Formung ihres Werks zu einem in Klarheit und Ordnung gesteigerten Kunstwerk der Sprache und der Gedankenstruktur. So scheint es bei Thukydides, Euklid, Archimedes.

Da der griechischen Wissenschaft durchweg der Charakter der Vollendung und damit des Fertigseins zukommt, fehlt ihr das Suchen ohne Vollendung, die Offenheit ins Unendliche hinein. Sie bleibt im Anschaulichen, im Massvollen, im Verständigen, aber sie wagt nicht, wie die moderne, sogar das zunächst absurd Erscheinende, wie etwa die Erkenntnis der Natur mittelst einer unanschaulichen Mathematik, wagt nicht im Zusammenhang wirklich vollzogener empirischer Forschung die Infragestellung schliesslich aller Selbstverständlichkeiten.

bb. Antriebe im Ursprung moderner Wissenschaft: Je näher man sich mit dem Geist und mit der Wirkung griechischer Wissenschaft beschäftigt, desto grösser wird in der Tat der Abgrund zwischen ihr und moderner Wissenschaft. Das ist ein des Nachden-

kens würdiger Tatbestand; denn man darf hoffen, durch ihn des Wesens moderner Wissenschaft bewusster zu werden. Es könnte sein, dass der Unterschied der griechischen und modernen Wissenschaft auf der Verschiedenheit der Antriebe beruht, aus denen Wissenschaft gesucht wird. Dass den Griechen, den Begründern von Wissenschaften, doch die eigentlich universale Wissenschaft ausblieb, muss einen Grund haben, der selber ausserhalb der Wissenschaft liegt.

Nietzsche hat die Bemerkung gemacht, dass der moralische Antrieb des Christentums den grenzenlosen Wahrheitswillen bewirkt habe, der Wahrheit unbedingt will, und der sich am Ende gegen das Christentum selber, gegen die Unwahrheit im Christentum wendet: »auch wir Erkennende von heute, wir Gottlose und Antimetaphysiker, nehmen unser Feuer noch von dem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat.«[112] Wie die moderne Wissenschaft in ihrem Ursprung mit Gott zu tun gehabt haben könne – und von daher Antriebe sogar noch im gottlos gewordenen modernen Menschen bewahre –, das bedarf einer näheren Vergegenwärtigung.[113]

Der Grieche erkennt den Kosmos als das Vollkommene und Geordnete, er erkennt das Vernünftige und Gesetzmässige; das Andere ist ihm nichts, ist Materie, μὴ ὄν, nicht wissbar und nicht wissenswert.[114] Wenn dagegen die Welt die Schöpfung Gottes ist, dann ist alles, was ist, als Schöpfung Gottes auch wissenswert, nicht nur das Vernünftige, nach Mass und Zahl Gewusste, sondern jedes Erfahrbare, dann erfolgt die liebevolle Versenkung in alle Besonderheit der Erscheinung, dann gibt es nichts, was nicht gekannt und gewusst werden müsste – Gott ist als Schöpfer nach Luthers Wort auch im Darm einer Laus gegenwärtig.[115] Der Grieche bleibt vor der Weite der möglichen Erfahrung stecken in geschlossenen Weltbildern, in der Schönheit seines gedachten Kosmos, in der logischen Durchsichtigkeit des gedachten Ganzen; er lässt sich entweder alles in subsumierenden Schemata von Stufen und Ordnungen gruppieren, oder er lässt durch Syllogismen das Gedachte sich in Zusammenhänge schliessen, oder er begreift ein ewiges gesetzliches Geschehen. Nicht nur Aristoteles und Demokrit, sondern auch Thomas und auch Descartes gehorchen diesem wissenschaftslähmenden griechischen Antrieb zur geschlossenen Gestalt.

Ganz anders der neue Antrieb, der sich dem All des Geschaffenen ohne Grenze offen halten will. Aus ihm drängt das Erkennen gerade auf dasjenige Wirkliche, das mit den bis dahin gefundenen Ordnungen und Gesetzen nicht stimmt. Im Logos selbst erwächst der Drang, sich ständig zum Scheitern zu bringen, aber nicht um sich preiszugeben, sondern um sich in neuer, erweiterter, erfüllterer Gestalt zurückzugewinnen. Diese Wissenschaft entspringt dem Logos, der sich nicht in sich schliesst, sondern dem Alogon aufgeschlossen in dieses selbst eindringt dadurch, dass es sich ihm unterwirft. Die ständige – nie aufhörende – Wechselwirkung zwischen Entwurf der theoretischen Construktion und experimenteller Erfahrung ist das einfache und grosse Beispiel und Symbol dieses universalen Processes aus der Zündung zwischen dem Logos und dem Alogon.

Dem neuen Erkenntnisdrang ist die Welt auch nicht mehr schlechthin schön. Diese Erkenntnis geht auf das Schöne und auf das Hässliche, auf das Gute und auf das Schlechte. Zwar gilt am Ende: omne ens est bonum,[116] nämlich als Geschaffensein durch Gott. Dieses Gutsein ist aber nicht mehr die griechische, sichtbare und sich genügende Schönheit, sondern es ist nur gegenwärtig in der Liebe zu allem Daseienden als von Gott Geschaffenem, infolgedessen auch im Zutrauen zum Sinn der Forschung; das Wissen um das Geschöpfsein alles Weltlichen gibt vor den Abgründen der Wirklichkeit die Ruhe in der Unruhe des grenzenlos infragestellenden und damit vorandringenden Forschens.

Das erkannte und erkennbare Weltsein ist als Geschaffensein aber doch ein Sein zweiten Ranges. Daher ist die Welt an sich bodenlos, denn sie hat ihren Grund in einem Andern, im Schöpfer; sie ist an sich nicht geschlossen und daher auch nicht in sich schliessbar für die Erkenntnis. In allem Erkennen zeigt sich das Weltsein nur relativ in Bezügen: von Daseiendem zu anderem Daseienden, vom Gegenstand auf das Erkennen. Was auch immer erkannt wird, es ist gleichsam perspektivisch erkannt. Das Weltsein ist, je deutlicher es erkannt wird, zerrissen in sich, lässt sich nirgends als endgiltige Wirklichkeit fassen, weist stets auf ein Anderes. –

Der Gedanke vom Weltsein als Geschaffensein mit seinen Folgen würde aber nicht ausgereicht haben, unsere Wissenschaft in Gang zu bringen. Dazu kommt ein Zweites: Wenn Gott der Weltschöpfer ist, so wird er gleichsam haftbar gemacht dafür, wie die Welt ist, und für das, was in ihr geschieht. Die Frage der Theodicee, der Rechtfertigung Gottes, – wiederum für sich allein, etwa in Gestalt der Gedanken des Hiob,[117] keineswegs genügender Grund des Forschungsantriebes –, wird zu einem Ringen um die wahre Gottheit im Wissen um die Weltwirklichkeit. Dieser Gott mit seinem unbedingten Wahrheitsanspruch will nicht durch Illusionen ergriffen werden. Er verwirft die Theologen, die Hiob durch gedanklichen Schwindel trösten und ermahnen wollen. Dieser Gott verlangt das Wissen, dessen Inhalt immer wieder gegen ihn selbst Anklage zu erheben scheint. Der universale und zugleich unbestechliche Forschungsdrang erwächst dieser Spannung, diesem Ringen mit dem Gottesgedanken selbst. Aus Ehrfurcht vor Gott mit seiner Forderung zu uneingeschränkter Wahrhaftigkeit will dieser Forschungsdrang die Weltwirklichkeit entschleiern. Er wird in diesem Sinn ehrfurchtslos vor schlechthin jeder in der Welt vorkommenden Wirklichkeit, die erkannt werden soll, weil sie irgendwie von Gott kommt, gerade auch dann, wenn sie gegen Gott zu zeugen scheint.

Dieses Ringen geht in eins mit dem Kampf des forschenden Menschen gegen das Eigne, gegen das Liebste und Wünschbarste, gegen die Ideale und Grundsätze. Sie alle müssen, fraglich geworden, geprüft und neu bewährt oder verwandelt werden. Wie Gott nicht wahrhaft geglaubt wird, wenn er nicht die Fragen erträgt, die aus den Tatbeständen der Wirklichkeit erwachsen, und wie das Gottsuchen immer zugleich ein Schwermachen im Verjagen der Illusionen ist, so ist der echte Forschungswille zu-

gleich ein Kampf gegen die eigenen Wünsche und Erwartungen. Dem Forscher ist der Verdacht gegen jeden Gedanken eigen, der ihm ohne weiteres befriedigend und überzeugend ist. –

Mit dieser Charakteristik ist in Kürze auf die Verwicklung im Wahrheitsantrieb der modernen Wissenschaft hingewiesen. Das wissenschaftlich richtig Erkannte hat zwar universale Giltigkeit für den Menschen überhaupt. Dass aber dieses Giltige in allen seinen Weisen und in unbegrenztem Ausmass gesucht und gefunden wird, beruht auf Antrieben, die ihren einmaligen geschichtlichen Grund haben.

Der Schöpfergedanke, der das Geschaffene als von Gott geschaffen liebenswert macht und eine Wirklichkeitsnähe ermöglicht, die zugleich wieder die grösste Distanz in sich birgt als zu dem Sein, das doch nur Geschaffensein, nicht Gott selbst, nicht das Sein selbst ist, – dann das Ringen um das Bild der Gottheit, ja um den Gottesgedanken selbst, – dann der von Gott geforderte Wahrheitsanspruch, der das Erkennen nicht als ein Spiel treibt, als edle Beschäftigung der Musse, sondern als einen Ernst, der im Erkennen einen Beruf sieht, in dem es um Alles geht, – diese drei Motive mussten zusammen wirksam sein, um die eigentliche hohe Wissenschaft zu ermöglichen. Daher ist diese Wissenschaft keineswegs schon mit dem Christentum entstanden, auch nicht etwa schon mit dem Eintritt der nordischen Völker in die Geschichte, sondern erst in einer geistigen Constellation, in der die verschiedenen Motive zusammentrafen in einer Verwicklung, die sie aufeinander wirken liess. Das geschah nach einer langen Zucht des Denkens unter den hinzukommenden Bedingungen sociologischer Art und persönlicher Veranlagung seit dem 14. Jahrhundert in der Zeit[,] als der Glaube schwankend wurde, ohne als Kraft schon gelähmt zu sein. Gerade aus der damals sich vollziehenden letzten Vertiefung der christlichen Antriebe in Folge des Ringens im Innersten der Seele entfaltete sich die Wissenschaft, und zwar mit diesen erstaunlichen Verschlingungen in der Weise des Wissenwollens: ein schlechtes Gewissen konnte sich mit dem Vollzug der Forschung verbinden, – die Frömmigkeit selbst wurde Motiv der Forschung und dann verwarf diese selbe Frömmigkeit wieder die eigene Forschung, – der Jubel des Entdeckens wurde manches Mal mit dem Entsetzen des Entdeckers vor seiner Tat bezahlt, – die Scheu hemmte, aber im Durchbrochensein machte sie die Leidenschaft des Entdeckens nur umso stürmischer. In der einmaligen geschichtlichen Situation erwuchs im Kampf der Antriebe mit sich selbst ein Äusserstes an Möglichkeiten. Die Leidenschaft des Wahrheitsverlangens wurde auf den Gipfel getrieben. Der Grieche kam in der Wissenschaft so weit, wie Unbefangenheit und heller Blick führen können. Er kam nicht in jene Tiefe, wohin nur das Bewusstsein unlösbarer Spannungen, wohin der ruhelose innere Kampf drängt. Was infolge solcher Spannungen an Erkenntnis offenbar werden kann, haben erst die neueren Jahrhunderte gezeigt.

cc. Die Bewegung zur nova scientia: Der Ursprung moderner Wissenschaft ist nicht auf ein einziges Moment zurückzuführen. Zu den inneren Antrieben, von denen die

Art des Gottesglaubens nur einer unter anderen ist, kommen historische Konstellationen, so die Freiheit für Musse und für zunächst private Absonderlichkeiten bei Einzelnen, welche die Wissenschaft – langsam und oft unterbrochen – in Gang brachten. Gemeinsam ist diesen Schritten durch die Jahrhunderte, dass sie sich des grundsätzlich Neuen bewusst werden. Der Anspruch, eine nova scientia zu begründen, das Hochgefühl des Radikalen, des neuen Offenbarwerdens oder Entdeckens kehrte immer wieder, aber so, dass man jeweils gerade jetzt erst den Beginn des Eigentlichen erreicht zu haben glaubte, – ein Zeichen der grundsätzlichen Ungeschlossenheit des Ganzen. Es ist zu versuchen, einige Züge dieser nova scientia, die sich schärfer herausgearbeitet haben, zu charakterisieren.

1: Auf neue Weise methodisch:[118] Die moderne Wissenschaft entstand als entdekkende Wissenschaft; sie drang tiefer in die Realität ein und erfasste sie bestimmter[,] als es je vorher geschehen ist. Das war möglich, weil sie als Forschung auf neue Weise methodisch wurde.

Zuerst geschah es in den Naturwissenschaften. Sie verfuhren auf folgende Weise: Ein vorausgehender Entwurf des Gedankens findet Prüfung, d.h. Bewährung oder Widerlegung in der Erfahrung. Die Forschung ist gleichsam ein Kampf mit dem Objekt. Dieses wird nicht einfach hingenommen, sondern durch jene Entwürfe als nach Möglichkeiten befragt. Das Objekt wird durch Bestimmung dessen, was an ihm zum Gegenstand der Forschung wird, gleichsam aufgelöst, um zu sehen, was hinter ihm steckt. Dabei steigert der Wille zur Gewissheit die Exaktheit des entwerfenden Denkens (tritt daher zuerst als das Streben nach Quantificierung und Mathematisierung des Realen auf) und die Exaktheit der Erfahrung (durch Verfeinerung der Beobachtung, insbesondere der Messungen). Die Exaktheit wird bis zum Maximum des Möglichen getrieben, um die Kriterien, die in der Abweichung oder dem Zutreffen der Beobachtung liegen, bis zum Äussersten an Verlässlichkeit zu bringen.

Mit dieser Wissenschaft, welche die Gewissheit in ihrer zwingenden Allgemeingiltigkeit weiter getrieben hat, als je geahnt wurde, wird zugleich das klare Wissen über ihre jeweiligen eigenen Voraussetzungen gewonnen. Voraussetzungslos ist sie darin, dass sie jede Voraussetzung als einen Versuch auffasst, und ferner darin, dass sie Voraussetzungen abweist, die aus unsachlichen Tendenzen die Realität verschleiern oder verschieben. Sie arbeitet mit Voraussetzungen, die sie als solche weiss und auf ihre entdeckende, fruchtbare Kraft hin versucht.

Die Wahrheit der Voraussetzungen in der Forschung zeigt sich durch ihre Wirkung in der faktischen Erkenntnis. Warum aber Entwürfe zu Entdeckungen führen, andere Entwürfe versagen, das ist eine weitere Frage, die nicht die Wahrheit im Ergebnis berührt, sondern in den Wahrheitsprocess der Forschung selber eindringen möchte. Was ist im Forscher der Ursprung, der unter zahlreichen möglichen vergeblichen Speculationen einzelne bevorzugt, die übrigen nichtig bleiben lässt? Ist es eine glückliche Wahl aus un-

absichtlicher Nähe zur Realität der Dinge, aus einem unbegründbaren Ahnungsvermögen des Forschers? Es ist wohl möglich, die grossen Erfolge der Forschung, wenn sie da sind, nachher aus den Principien zu verstehen, mit denen die Forschung begann. Aber bei der Entstehung sind sie noch keineswegs in dieser ihrer Bedeutung vollständig klar. Warum begründeten Galilei, Lavoisier Forschungsbewegungen, deren Ergiebigkeit, mit Sprüngen neuer Ansätze, bis heute andauert? Lavoisier z.B. machte folgende Voraussetzungen, die zwar alle schon vor ihm gedacht waren, die aber erst er unablässig festhielt, keine Ausnahmen zulassend, auf ihnen als auf absoluten Wahrheiten bauend: Was nicht weiter auflösbar ist, ist ein Element; – die Materie wird weder vermehrt noch vermindert; – die Masse jeder Materie wird zuverlässig am Gewicht erkannt (da alles, was ist, der gleichen Schwerkraft unterliegt). Die Wa[a]ge wurde auch vor ihm angewendet, aber durch ihn wurde die Exaktheit, Ausnahmslosigkeit, das Unumgängliche der Voraussetzungen, die Compromisslosigkeit der gedanklichen Consequenz zum Ursprung der Entdeckungen. Die Voraussetzungen waren gegen den Augenschein, der jederzeit verführt, sie aufzugeben. Was unterscheidet Lavoisier von einem speculativen Fanatiker? War es geistige Grösse oder war es der glückliche Zufall? Die Urheber der Forschung und die Menge der Mitarbeiter in der Folge glaubten an die absolute Wahrheit dieser Voraussetzungen und erhoben daher den Anspruch ihrer absoluten Geltung. Aus den Wissenschaften aber erhob sich jedesmal, wenn ein radikaler Versuch mit neuen Voraussetzungen gemacht wurde, der Sturm von Seiten der jeweiligen Besitzer der Wahrheit gegen den neuen Unsinn. In der Folge trat dann der Augenblick ein, wo die Grenzen auch der neuen Voraussetzungen und der Bereich ihrer Geltung sich der Erkenntnis aufzwang. Dabei wurde jedoch nur klarer: Alle Wissenschaft operiert mit Voraussetzungen, die nicht absolut gelten, nicht das Sein selbst treffen, sondern einen Zug in seiner Erscheinung. Die Voraussetzungen sind nur Versuche. Unter zahllosen vergeblichen Versuchen blosser Speculation finden sich spärliche, aber erstaunlich wirksame Treffer. Daher besteht eine Abneigung aller echten Forscher gegen gedankliche Entwürfe als solche, sofern sie nicht ihre Fruchtbarkeit in der Erfahrung gezeigt haben und nicht weitere Chancen für neue Erfahrung geben.

Der Grundzug dieser Wissenschaft ist: Grade im Relativieren der Voraussetzungen ist der feste Boden des Allgemeingiltigen, des zwingend Gewissen in der Erfahrung der Realität zu gewinnen.

2: Universale Wissenschaftlichkeit:[119] Die neue Wissenschaft begann mit der mathematischen Naturwissenschaft. Was jedoch als Antrieb hinter diesen Entdeckungen stand, konstituierte sich als universale Wissenschaftlichkeit in einer bis dahin in der Welt noch nicht dagewesenen Gestalt. Die griechische Wissenschaft (mit Ausnahme einiger Wege der Mathematik und des platonischen Denkens) lebte im Raum einer Vollendung und war daher im Ganzen eigentlich immer fertig. Die griechische Wissenschaft erreichte nicht die Universalität, weil sie in der Totalität stecken blieb, die

im Weltbild des geschlossenen Kosmos lag. Die Universalität der modernen Wissenschaft war dagegen nicht das systematische Wissen vom Ganzen (wenn auch die Form griechischer Wissenschaft als Störung eigentlicher Wissenschaft und als eine die modernen Ergebnisse in ihrem Sinn verkehrende Denkgestalt für das durchschnittliche Denken bis heute herrscht), sondern die Offenheit nach allen Seiten, die Bereitschaft, alles, was ist, dem wissenschaftlichen Forschen zugänglich zu machen, in den unendlichen Raum des Seienden mit immer neuen, auf den vorhergehenden aufbauenden Versuchen entdeckend einzudringen, Ungeahntes aus der Verborgenheit hervorzuholen, statt eines Kosmos vielmehr in der ungeschlossenen Welt die Idee eines »Kosmos« der wissenschaftlichen Methoden und der Wissenschaften in ihrem systematischen Zusammenhang zu verwirklichen.

Mit der Unbefangenheit des Forschens erwuchs die Klarheit über das Mannigfaltige des Wirklichseins, über die Sprünge zwischen den Weisen der Realität – dem Leblosen, dem Lebendigen, der Seele, dem Geist – und ein methodisches Bewusstsein der Kategorien, durch die wir zu denken und zu erkennen vermögen. Statt der anfänglich in der mathematischen Naturwissenschaft vollzogenen Beschränkung des Verstandes auf Kategorien des Mechanismus, auf die formale Logik, auf die empirische Realität im quantitativen Sinne der Messbarkeit und Zählbarkeit, statt dieser Entleerung der Welt zu dem, was als verstandesbegreifbar zu »machen« ist, werden die Kategorien nach allen Seiten zur Klarheit gebracht, geschieden, werden Verwechslungen verwehrt, aber nicht kategoriale Bereiche vernichtet. Überall wird nur der Sinn des Allgemeingiltigen und Zwingenden als solcher herausgehoben und abgegrenzt.

3: Abgrenzung des Begriffs von Wissenschaft: Alle Wissenschaft meint das Allgemeingiltige, will das zwingend Gewisse, geht einen methodischen Weg und sucht ein kritisches Bewusstsein ihres Weges. Aber erst die moderne Wissenschaft verfährt in all diesem völlig consequent. Während vorher durchweg und in weitem Umfang bis heute sich mit der Wissenschaft unkritisches Denken, ungeprüfte Phantasie und unbegründbarer Glaube, die Subjektivität von Tendenzen verknüpfen, arbeitet sich in der modernen Welt die Begrenzung der Wissenschaft auf das zwingend Allgemeingiltige, methodisch Bewusste und kritisch Durchsichtige erst völlig heraus. Die moderne Wissenschaft grenzt sich ab. Sie ist noch nicht da als das Denken überhaupt, das als allgegenwärtige Rationalität schon mit der ersten Vergegenständlichung, schon mit der Sprache des Menschen beginnt. Sie ist auch noch nicht die Intellektualisierung des Gedachten in den Zusammenhängen logischer Schlussketten. Sie ist auch noch nicht die rationale Ordnung von Begriffen und von Erscheinungen in der Welt. Weiter unterscheidet sich moderne Wissenschaft von der Philosophie. Wenn bei neueren Philosophen noch lange alles methodische Denken schon oder noch als wissenschaftlich galt, scheidet die neue Wissenschaft das auf Gegenstände in der Welt – auf Realitäten und auf ideale Gegenstände der Mathematik – gerichtete Erkennen vom transcendierenden Denken, das ihr

selber fremd bleibt. Gegenüber einem immer unklaren weiten Begriff von Wissenschaft schränkt sich moderne Wissenschaft mit unerbittlicher Consequenz ein auf das in der Tat zwingend Gewisse, das mit bewusster Methode, ferner grundsätzlich und in faktischer Wirkung als allgemeingiltige Erkenntnis erworben wird. Dazu vollzieht sie eine unablässige Anstrengung. Denn dieses scheinbar einfache Ziel ist wohl hier und da im Einzelnen, aber unendlich schwer im Ganzen zu erreichen. Immer fällt der Denker unwillkürlich wieder zurück in Verfahren, die einem weiteren Begriff von Wissenschaft angehören, der von jeher und bis heute trotz seiner Unklarheit gang und gäbe ist.

4: Idee der Systematik der Wissenschaften: Jedes sich verabsolutierende Weltbild ist von der Wissenschaft zerschlagen worden. Weltbilder sind ihr nur noch relative, einseitige Perspektiven. Die Einheit des Wissens ist daher nicht durch die Einheit der Realität möglich, sondern nur als Systematik des Wissens. Nicht ein Weltbild, sondern das System der Wissenschaften ist die Aufgabe der Wissenschaft, nicht die Einheit des Seins, sondern die Einheit des Wissens durch Zusammenhang aller Weisen des Wissens.

Die Universalität der wissenschaftlichen Methodik lässt nichts ausser ihrem Bereich. Es gibt nichts, das sie nicht antastete. Sie scheint im Grenzenlosen zerstreut durch die Vielheit des Gegenständlichen. Sie gewinnt durchgehende Einheiten mit Hilfe von Methoden, durch die eine Erscheinungsweise ergriffen wird unter Preisgabe aller anderen. Aber niemals beruhigt sich wissenschaftliches Wissen mit seiner jeweils erkannten Sache. Es fragt weiter, es sucht Beziehung zu anderem Wissen, es sucht Vielheit auf Einheit zurückzuführen und findet mit jeder Einheit alsbald wieder eine Vielheit von Einheiten. Diese Bewegung des Wissens in gegenseitiger Verflechtung steht unter einem Antrieb, der erst der modernen Wissenschaft klar werden konnte:

Früher gab es traditionelle Gruppierungen der Denkbereiche, Einteilungen der Philosophie, der Künste und der Wissenschaften. Jetzt wurde das System der Wissenschaften zu einem Problem. Es konnte nicht gelöst werden durch Deduktion aus einem Princip, nicht durch Registrierung der zahllosen faktischen Wissenschaften. Praktisch half man sich noch mit den überlieferten Fakultätseinteilungen und jeweiligen technischen Aufgaben, welche die Ressorts bedingten, in denen einzelne Forscher arbeiteten. Philosophien alten Stils entwarfen Systeme der Wissenschaften, die irgendeinen Gesichtspunkt apriori durchführten (Bezug auf Vermögen des menschlichen Gemüts – Bacon; Bezug der Wissenschaften aufeinander, sofern sie in einer Reihe sich gegenseitig voraussetzen – Comte; usw.). Wenn man die Wissenschaften einteilte nach Gegenständen, nach Methoden, nach Ideen, so brauchte man dazu jeweils einen Rahmen des Ganzen: die Welt im Ganzen, die mit der Mannigfaltigkeit der Gegenstände ausgefüllt und erschöpft wird; die Logik der Erkenntnisformen, welche die Wege des Wissens (die Methoden) und die Weisen des Wissbaren entwirft; das Ganze des Geistes, dessen Totalität sich gliedert in jeweilige Totalitäten einzelner Ideen.

Aber die moderne Wissenschaft kann kein abschliessendes System ihres Wissens und kein System der Gesamtheit ihrer einzelnen Wissenschaften finden, obgleich sie ständig systematisch vorgeht. Die Ungeschlossenheit und Unabschliessbarkeit gehört zu ihrem Wesen. Daher lebt in ihr die lebendige Spannung zwischen ihrem concreten Erkennen und den Versuchen ihrer systematischen Vereinheitlichung. Aber ihr Wesen ist die Bewegung auch in der Weise ihrer Einheit. Die sie treibende Idee schliesst mehr in sich[,] als in jeweiliger Verwirklichung eines Systems der Wissenschaften objektiv wird. – Sie sucht die umfassendsten Gesichtspunkte, die tiefsten Gegensätze, um sich zugleich mit ihrer Weite der inneren Unterschiedenheit ihrer Wege und Gegenstände bewusst zu werden. Dadurch gewinnen einzelne Wissenschaften Bedeutung, die sie durch ihre besonderen Inhalte zunächst noch nicht hatten, sondern erst durch Bezug auf die Gesamtheit der Wissenschaften gewinnen, derart, dass ihre eigene inhaltliche Forschung dadurch neue Anregung erfahren kann. In ihrer Isolierung verkümmern die Wissenschaften, im Raum der Wissenschaften überhaupt gewinnt eine jede wiederum besondere universal relevante Bedeutung.

dd. In der Atmosphäre moderner Wissenschaft erwachsende Lebensstimmungen: Es gibt heute eine Lebensstimmung, die man auf eine vermeintlich verbreitete Wissenschaftlichkeit zurückführen könnte. Es ist die moderne Nüchternheit. Man ist sachlich, man ist technisch geschickt, lebt unbefangen vital, glaubt an nichts anderes als das, was in der Welt real gegenwärtig ist. Sich selbst nimmt man gleichgiltiger als früher, lebt in den unbefragten Selbstverständlichkeiten der Sachen, Situationen, Aufgaben. Reinheit[,] aber auch Dürftigkeit des Erlebens kann die Folge sein. Unglaubwürdig ist diesen Menschen fast alles geschichtlich Überlieferte; als Illusion gilt, was den vergangenen Generationen Lebensgrund war. Was damals als das Ethos des Unbedingten, als die transzendent sich gegründet wissende Liebe, als die umgreifende Vernunft metaphysisch beseelte, das alles gilt, wenn es rückblickend geschildert wird, als ein unwahrhaftig goldener Glanz: damals haben die Menschen sich selber und die anderen in Gemeinschaft belogen. Im Widerstand dagegen sieht man mit der entschleiernden Psychologie, die als Psychoanalyse eine weltanschauliche Mode wurde, die Verkehrungen, sieht scharf die Selbsttäuschungen, Umsetzungen, das Unsaubere in der Seele des bürgerlichen Zeitalters, das zugleich auch sociologisch mit den Denkmitteln des Marxismus in seiner Unwahrhaftigkeit blosgestellt wird. Aber in solcher Daseinsauffassung wird die Nüchternheit, die sich der Formen vermeintlicher Wissenschaft bedient, zugleich wunderlich preisgegeben. Die kritisch desillusionierende Haltung schlägt um in den Glauben an Utopien, die als Kommunismus, als rein vitales, complexloses Leben, als weltimmanente Vollendungen vor Augen stehen, schlägt dann weiter um auch in den Glauben an uralte Metaphysiken, die vielleicht gerade darum, weil sie der bürgerlichen Welt fremd waren, wieder einen Schein für sich gewinnen. Die eigentliche Nüchternheit, die, zumal bei jungen Menschen, mit dem edlen Schwunge einer schlicht lie-

benden, tapferen Haltung verbunden ist, muss sich aus diesen Trübungen ständig wieder herausarbeiten. Was der Antrieb zur Vernunft war und mangels genügender Führung unvernünftig wurde, sucht den Weg zur Vernunft zurück.

Diese Stimmungen nun stehen keineswegs in Zusammenhang mit der modernen Wissenschaft, sondern nur mit der unkritischen Aufklärung, wie sie analog schon in vielen Zeitaltern und Kulturen war, dann mit der Welt der Technik als Lebensmedium, schliesslich mit den ungeheuren Enttäuschungen, die das Zeitalter von Jahrzehnt zu Jahrzehnt mit sich brachte. Diese Stimmungen verfehlen die Wissenschaftlichkeit. In ihnen erwachsen vielmehr das unkritische Meinen, der gedankenlose Zweifel im Ganzen bei gleichzeitiger Neigung zu Dogmatik im Besonderen, eine Tendenz zum Aberglauben. Gerade die Wissenschaft aber und die durch sie mögliche wissenschaftliche Haltung im Ganzen kann nicht nur diese Irrwege beseitigen, sondern dem wahren Grunde in der modernen Nüchternheit zur Entfaltung helfen.

1: Wissenschaft befreit vom Aberglauben. Der Aberglaube, alle Zeit mächtig, behandelt als Realität, was Phantasie, oder was mögliche vieldeutige Sprache der Wirklichkeit, oder was ein sich bewegender Ausdruck umgreifender Gehalte ist; er fixiert als Objekt (macht zum Ding), was dann als solches nur noch Illusion ist. Der Mensch hat fast unüberwindbare Antriebe, aus Wunsch oder Furcht etwas für real zu halten, was ihm dann einfach feststeht, ohne das[s] Gründe dafür oder obgleich sogar Gründe dagegen vorliegen. Was in Astrologie, Occultismus, Theosophie, homöopathischen Therapien, übersinnlich-sinnlichen Diagnostiken prakticiert wird, ist eine Trübung des Menschseins. Menschen, die darin leben, scheinen uncorrigierbar. Ihr Argumentieren kann ausserordentlich intelligent sein, obgleich sie die einfachen Instancen wie blind nicht sehen, wie taub nicht hören. Es ist wie ein gesunder Wahn, der sich vom kranken dadurch unterscheidet, dass in seinem Inhalt sich viele Menschen miteinander verbinden können. Es ist eine Haltung, die unfähig scheint, das Faktische anzuerkennen. Dass etwa – ein harmloses Beispiel – bei Mondwechsel Wetterveränderung eintritt, wird immer wieder »aus der Erfahrung« behauptet, obgleich methodische Statistik den Nachweis geliefert hat, dass hier ein Zusammenhang nicht besteht. Oder man nimmt ohne weiteres als faktisch gegeben an, was garnicht faktisch ist, und entwirft so Theorien für etwas, das es garnicht gibt, unter der wie selbstverständlichen Voraussetzung, dass es festgestellt sei. Bei Ungewissheiten beruft man sich auf die Ungewissheit aller wissenschaftlichen Ergebnisse, um daraus schon die Bejahung des Möglichen zu rechtfertigen. Man hat kein Gewissen für den Stachel des Widerspruchs, weder für das[,] was der Erfahrbarkeit und der geschehenen Erfahrung widerspricht, noch für das, was sich selbst widerspricht. Man behandelt als notwendig – »es muss so sein« –, was metaphysischen Gesetzen, die man erkannt zu haben glaubt, entspricht und folgert daraus praktische Handlungen und theoretische Anerkennungen, welche zu fordern seien. Man zieht zu Begründungen, wenn diese in schlichten Evidenzen der

Erfahrung und des Denkens ausbleiben, das Fremdeste, Fernste, die Autorität einer geheimen Überlieferung heran.

Will man den Aberglauben schildern, so gerät man ins Endlose. Es ist ein Abgrund zwischen den Menschen, die auf dem Wege vom Aberglauben weg, und denen, die in ihn hinein sich bewegen. Die Würde des Menschen ist es, zu wissen, was er weiss und was er nicht weiss; seine Wahrhaftigkeit verlangt, die Weisen des eigenen Wissens kritisch zu unterscheiden, die Schwebe des Denkens zu gewinnen[a], welche die Form der ihm in der Zeit erreichbaren Wahrheit bleibt. Zu dieser Würde gehört die Unbefangenheit, welche in der modernen Nüchternheit ein echter Ursprung ist. In dieser Haltung können ihm die ungeheuren Rätsel sichtbar werden, kann die Leidenschaft seines Denkens an die Grenzen drängen. Im Aberglauben erwächst statt dessen die Bereitschaft zum rationalen Fixieren eines Absoluten, weiter zum Anerkennen des Absurden, des Widerlegten, des Unmöglichen und schliesslich der Drang zum Widersprechenden als Sensationellen.

Was Aberglaube ist, kann doch Gehalt haben. Der Ursprung des Aberglaubens ist zuweilen eine tiefe Wahrheit; der Aberglaube besteht in der Verkehrung solcher Wahrheit. Daher ist mit der Auflösung des Aberglaubens nicht der Verlust auch der Gehalte zuzulassen. Die Wissenschaftlichkeit bewirkt nicht nur eine Nüchternheit[,] sondern hält kritisch den Raum frei für die Ursprünge.

2: Wissenschaft klärt die Situation in der Welt. Sie zeigt die Realität in ihrer Bestimmtheit, zeigt das Unumgängliche und das Mögliche. Aber nicht nur der Aberglaube, auch das Wissen kann täuschen, und zwar dann, wenn es nicht jederzeit mit dem Wissen um seine Herkunft (Begründung) und seine Grenzen verknüpft bleibt. Der Drang des Menschen zu Festigkeit und Endgiltigkeit überwältigt allzu leicht die Momente des Schwebenden im Wissen. Dies gilt erstens inbezug auf das Weltbild, das aus den Ergebnissen der Wissenschaft fälschlich zum Wissen vom Sein selbst erhoben wird, so dass die Welt in ihrer Ordnung und Wissbarkeit heimlich an die Stelle Gottes tritt. Die wissenschaftliche Haltung dagegen behält gerade in der Gewissheit ihres Wissens die Art dieser Gewissheit gegenwärtig; sie verbindet mit der Bestimmtheit des Wissens die Klarheit der Grenzen und das Schweben des Ganzen. Der Drang zur Festigkeit wirkt zweitens verfälschend inbezug auf das Wissen von dem Gang des gegenwärtigen individuellen Geschehens, sofern das eigene Dasein daran interessiert ist. Die Ungewissheit, weil unerträglich, drängt zu einer fälschlichen absoluten Gewissheit, auch wenn diese vernichtend ist. Z.B. ist bei einer medicinischen Prognose nie eine absolute Gewissheit. Im Jahre 1926 schien die Diagnose der perniciösen Anämie, zumal in ihrem vorgeschrittenen Stadium, ein Todesurteil, – wer da in einem ihm nahestehenden Falle noch Hoffnung bewahrte, schien absurd; aber im selben Jahr kam das Heilmittel – die Leber-

a *nach* gewinnen *im Ms. gestr.* und zu bewahren

therapie – aus Amerika und der Todeskandidat von damals kann heute (1943[a]) noch leben.[120] Im Gewissesten, wenn es günstig ist, ist doch das mögliche Unheil verborgen noch möglich; wenn das Gewisse aber vernichtend ist, so ist eine verborgene Hoffnung niemals restlos ausgeschlossen. Wer wissen will, hat das Recht dazu nur, wenn er die Seelenstärke besitzt, im Heil das Unheil, im Unheil das Heil als Möglichkeit nicht zu vergessen, sein empirisches Wissen in der Schwebe zu halten.

3: Die Verwirklichung der modernen Wissenschaftlichkeit ist mit vielen Irrungen verknüpft; ihre Wirkungen gehen unübersehbar bis in die Wurzeln menschlichen Daseins. Daher lässt die Wissenschaft eine Stimmung entstehen, die man Revolte gegen Wissenschaft nennen kann. Diese Revolte versteht zumeist sich selber und die Wissenschaft nicht, gegen die sie angeht. Eins der tragischen Beispiele ist Goethes Kampf gegen Newton, kein beiläufiger kleiner Irrtum Goethes, sondern eine sein Wesen ergreifende Leidenschaft, die im heute offenbaren Irren eine Wahrheit birgt, aber aus Mangel an Einsicht nicht rein zu Tage bringt: das Bewusstsein des menschheitsgeschichtlichen Verhängnisses, das mit der Wissenschaft verbunden ist.[121] Goethe, der weitherzigste, offenste, toleranteste Mensch, der in allem, was ist, dessen Wesen entdeckt und gut findet, und der weiss um die Abgründe in der Absurdität der Welt, insbesondere der Geschichte[,][122] und um die Dämonien, er verstrickt sich hier in ein Netz von ungerechten Irrtümern, in Bezug auf die Sache und auf die Person Newtons.[123] Wie ist das möglich? Wie in einem Symbol erfasste Goethe hier eine Macht, die anzutasten schien, was Sein und Wahrheit ist. Er fühlte das Ende der ganzen Welt, aus der das Abendland seit Jahrtausenden lebte. Er fasste den Reichtum noch einmal in sich. Er ist die grosse, Ehrfurcht gebietende Gestalt, die für uns die Wahrheit einer versunkenen Welt vertritt, sie uns menschlich vollendet zum Bewusstsein bringt. Er sieht die Modernität, während er auf der Grenze der Welten steht; er spricht hellsichtig von der Zukunft. Aber wie die mathematische Naturwissenschaft, so ist die Wissenschaftlichkeit im modernen Sinn ihm ein Ungeheuer, vor dem er die Fassung verliert, sodass er sein besonnenes Denken nicht festhalten kann. In anderen Zusammenhängen scheint er den Sinn und Wert der Wissenschaft klar zu sehen. Aber sein Wesen, in Revolte gegen Wissenschaft, zeigt uns nicht mehr den Weg des Menschen im Ganzen. Die Höhe der Menschlichkeit aber, die er verwirklichen konnte, ist unter den Voraussetzungen der wissenschaftlichen Möglichkeiten noch von niemandem[b] verwirklicht. Eine neue Welt ist eröffnet, aber kein Mensch noch vermochte in ihr ihr genug zu tun.

Andere Revolten sind der Goethe'schen an tragischer Tiefe nicht zu vergleichen. Die Abneigung gegen Technik (etwa bei J. Burckhardt),[124] die Empörung gegen das Massenwesen, gegen die Zerrissenheit des Weltbildes, wie es durch Wissenschaft gewor-

---

a 1943 *in der Abschrift Gertrud Jaspers statt* 1942 *im Ms.*

b *statt* niemandem *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* niemanden

den ist, weiter schon gegen das Bewusstsein und die Reflexion als solche, welche das Leben störe und zerstöre, das alles sind zwar typische, aber bedeutungsarme Beiläufigkeiten der neuen Zeiten[a].[125]

Einiges in diesen revoltierenden Stimmungen ist zu verstehen aus den Antrieben, die wir in dem Ursprung der modernen Wissenschaft sahen. Die Entwicklung der Wissenschaft schien uns gebunden an die geschichtlich bedingte Struktur einer tiefen Seele. Da sie auf einem verletzlichen, keineswegs durch verlässliche Dauer für Generationen garantierten Grunde ruht, hat die Wissenschaft specifische, zu ihr gehörende Gefahren: Sie beruht auf einer Verwicklung der Motive, so verschlungen, dass bei Wegfall eines einzigen die Wissenschaft selbst lahm oder leer werden kann; die Folge ist, dass in der modernen Welt in allen Jahrhunderten Wissenschaft als Wirklichkeit stets selten war und seltener geworden ist. Der beherrschende Lärm der Ergebnisse in der Gestaltung der materiellen Welt und in den Phrasen der auf dem ganzen Erdball geredeten »aufgeklärten« Weltanschauung kann nicht darüber täuschen, dass die Wissenschaft, dieses so scheinbar Geläufigste, das Allerverborgenste ist. Der moderne Mensch als solcher weiss zumeist garnicht, was Wissenschaft ist, hat nicht eigentlich erfahren, was zu ihr treibt. Selbst die Forscher, die auf ihrem Fachgebiet noch Entdeckungen machen – unbewusst eine von anderen Mächten in Gang gebrachte Bewegung vermöge der Consequenzen, die sich aus der Natur der einmal entdeckten Sache noch ergeben, eine Weile fortsetzend –, wissen oft nicht, was Wissenschaft ist, und verraten es in ihrem Verhalten ausserhalb jenes kleinen Gebiets, in dem sie noch Meister sind. Moderne Philosophen reden über Wissenschaft, als ob sie sie kennten[,] und lassen sie dann gar zu einer historisch vorübergehenden Irrung der Weltanschauung werden. Selbst Philosophen von der Grösse Hegels wissen nichts von dieser Wissenschaft.

Hat man die existentiellen Gründe des Antriebs zur Wissenschaft gespürt, so sieht man die Gefahren für den Menschen, der mit Wissenschaft in Berührung kommt, wenn er sie nicht aus seinem Wesen erfasst. Dann sieht man, wie die Verwechslungen geschehen. Nach einer Erwartung von der Wissenschaft, dass sie als solche – ohne jene Antriebe, die wir charakterisierten – das gebe, was Leben und Glauben begründet und alles Handeln lenkt, nach dieser wissenschaftsabergläubischen Erwartung ist die Enttäuschung dieser Erwartung von der Folge, Wissenschaft als sinnlos und lebensfern zu verwerfen, ja die Wissenschaft anzuklagen wegen der eigenen Ratlosigkeit. Es findet ein Schwanken statt zwischen Wissenschaftsaberglauben und Wissenschaftshass. Diese aber sind nur die rohesten Endphänomene, denen ein Process vorhergeht, den Nietzsche repräsentativ verwirklicht:

Wenn angesichts der bewunderten Ergebnisse der Wissenschaft Gott gestrichen wird, so bleibt die Schöpfung ohne Schöpfer. Diese Schöpfung bleibt aber für die Wis-

---

a neuen Zeiten *im Ms. hs. Vdg. für* Moderne

senschaft in der Gestalt bestehen, die sie unter dem Glauben an den Schöpfer angenommen hatte: die Welt hat keinen eigenen Grund in sich selbst; ihre frühere Tiefe durch Mythus und Magie ist endgiltig verloren; dogmatisierte Reste wissenschaftlicher Ergebnisse geben das trostlose Weltbild für leer gewordene Seelen. Genauer gibt es in dieser Lage – Welt ohne Gott am Ende der Wissenschaft – folgende drei Möglichkeiten:

1) Bleibt das Erkennen noch redlich, so bleibt auch die Bodenlosigkeit der Welt für das Bewusstsein bestehen; denn aus dem Erkennen selbst erwächst immer von neuem grade mit der Klarheit der Erkenntnis das Wissen um die Grenzen, die als solche wie eine Aufforderung wirken, den Sprung zu gewinnen zur Transcendenz, die nicht erkennbar ist und die für Erkenntnis nichts ist. Die ungeschlossene Welt in ihrer Bodenlosigkeit wird nur in relativen Perspektiven erkannt; das Sein als Dasein erweist sich als zerrissen. Wenn auch der Sprung zur Transcendenz ausbleibt, so bewirkt doch seine blosse Möglichkeit den grossen, redlichen, geistig-asketischen Forscher.

2) Die Welt in ihrer Bodenlosigkeit wird wegen ihres Mangels an Sinn unerträglich. Wenn das Wissen um die Sinnlosigkeit noch einen Augenblick jenes Forschen ins Grenzenlose, genährt aus dem Wahrheitsantrieb der Vergangenheit, zuliess, so ist das nur ein Übergang. Bei verwirklichter Gottlosigkeit hört schliesslich auch das Wahrheitsinteresse auf. Enttäuschung und Haltlosigkeit drängen in den Nihilismus. Selbst das zunächst noch gebliebene technische Daseinsinteresse kommt schliesslich aus sich selbst allein nicht mehr voran.

3) In der Unerträglichkeit des Bodenlosen will der Mensch Halt. An die Stelle des eigentlichen Wahrheitsinteresses tritt die Verfestigung von Meinungen, Bildern, Sätzen, die als Ergebnis der Wissenschaft gelten. Der Wissenschaft wird, indem man sie faktisch verlässt, zugemutet, was sie nie leisten konnte. Die Welt eine Maschine, erkannt in der mechanistischen Wissenschaft; die Welt ein Allleben, erkannt in der Biologie; auf Grund dessen jeweils eine Reihe unantastbarer Behauptungen, die genau so auftreten wie früher die dogmatischen Glaubenssätze, – das wird der Inhalt der Wissenschaft, die als eine vorausgesetzte, schon bestehende jetzt nur noch durch Erfahrungen illustriert, nicht mehr eigentlich erweitert und vorangetrieben wird; nur journalistisch mag sie in der Darstellungsweise noch abgewandelt werden.[a]

---

[a] *nach* werden. *im Ms. gestr.* || Nietzsche geht alle diese Wege. Sogar den Weg der Verfestigungen von in der Wissenschaft entstandenen Begriffen im Wissenschaftsaberglauben geht er dann, wenn er vergisst, was er an anderen Stellen als Sinn und Methode der Wissenschaft entwickelt hatte; in dieser Vergessenheit glaubt er dann mit physiologischen Redensarten irgendetwas gesagt zu haben. »Der Arzt sagt unheilbar, der Philologe Schwindel«, das war nur einer dieser gegen das Christentum gerichteten zahllosen Sätze bei Nietzsche, die – mögen sie auch gegenüber Entartungen und Entgleisungen aller Religionen wahr sein – jeder Arzt und jeder Philologe, der bei der Wissen-

c. Wissenschaft und Philosophie

Es ist das Kennzeichen der Philosophie, dass sie bei ihrem Sichzurechtfinden in der Welt die Wissenschaft sich zu eigen macht, wie es das Kennzeichen der Wissenschaften ist, am Ende zur Philosophie zu drängen. Sichzurechtfinden in der Welt kann weder durch Wissenschaft noch durch Philosophie allein gelingen.

Niemals in der Geschichte hat Wissenschaft das Weltgeschehen so entscheidend bestimmt wie in den letzten beiden Jahrhunderten und heute. Aber vielleicht auch niemals seit zweieinhalb Jahrtausenden ist die Philosophie so gering geschätzt, ja verachtet worden, wie in diesen Zeiten, obgleich sie noch ausserordentliche Werke hervorbrachte, und obgleich oder weil sie – vergeblich – als Wissenschaft im Kreise der neuen Wissenschaften auftrat. Wissenschaften haben das Meiste, was im Namen der Philosophie als Erkenntnis behauptet wurde, kritisch zersetzt.

Durch solche Erfahrung ist Philosophie zu neuer Besinnung auf ihr eigenes Wesen gekommen. Sie ist ihres von allen Wissenschaften unabhängigen Ursprungs bewusst geworden. Eine Trennung von Philosophie und Wissenschaft schien notwendig, ebenso wie die rechte Weise ihrer Verbindung. Der Philosophie ist durch die mit den Wissenschaften entstandene geistige Situation die Aufgabe der Wiederherstellung aus ihrem eigenen Ursprung erwachsen.

Weil Wissenschaft eine noch nie erreichte Reinheit, Weite und Wirksamkeit gewann, so dass sie zum Orientierungspunkt des Menschen wurde, bekam die Frage, was sie sei, was sie könne, was sie wert sei, und die Frage, ob auch Philosophie eine Wissenschaft sei oder wie sie sich zur Wissenschaft verhalte, einen für das Zeitalter kennzeichnenden Charakter. Man kann nicht sagen, dass diese Frage einmütig beantwortet werde. Aber man darf sagen, dass es eine Aufgabe des Zeitalters sei, das Wahrheitsbewusstsein zu verwirklichen durch die Weise der Unterscheidung von Philosophie und Wissenschaft und durch die Weise der Bindung beider aneinander. Einige Thesen aus diesem Fragenkreis aufzustellen, ist die Absicht der folgenden Ausführungen.

aa. Engerer und weiterer Begriff von Wissenschaft.[126] – Wenn die moderne Wissenschaft durch ihre Abgrenzung das ursprünglich philosophische Denken erst voll bewusst gemacht hat, so wurde damit von ihr zugleich ein Sinn von Denken freigegeben, der ein anderer ist, als den sie selber vollzieht. Denn es gibt das Denken, in dem zwar keine zwingende Allgemeingiltigkeit für den blossen Verstand erreicht wird, das aber Gehalte offenbart, die das Leben tragen. Dieses Denken dringt erhellend, nicht erkennend, in den Grund des Seins. Die Wissenschaft ist als zwingende und allgemeingiltige, als forschende und entscheidende auf einen bestimmten Bereich des Erkennbaren beschränkt. Gegenüber diesem engeren Sinn von Wissenschaft giebt es also einen

schaft bleibt, im concreten Fall bei Nietzsche oft genug nicht blos als Übertreibung, sondern als falsch erklären muss. ||

weiteren Begriff, und diesen kann, sofern keine Verwechslung eintritt, die Wissenschaft selber anerkennen als nicht zu ihr gehörig, aber aus anderem Ursprung gerechtfertigt.

Wissenschaft in diesem weiteren Sinne heisst jede auf rationalem Wege durch Begriffe entstehende Klarheit. Der Gedanke vermittelt dann nicht Erkenntnisse mir bis dahin fremder Sachen, sondern er macht deutlich, was ich eigentlich meine, eigentlich will, eigentlich glaube; er schafft den hellen Raum meines Selbstbewusstseins.

Der Gedanke kann weiter eine Form sein, deren innerliche Erfüllung aus meinem Wesen heraus erst seine Wahrheit im Gedachtwerden ausmacht (wie in den spekulativen Gedanken der Philosophie).

Der Gedanke kann schliesslich eine Chiffer sein, die deutend verbirgt.[127]

Diese grossartigen und lebenbegründenden Bemühungen des Denkens sind Wissenschaft nur im Sinne einer Strenge höchster Klarheit. Sie sind mehr und zugleich weniger als Wissenschaft. Mehr: sofern sie ein schaffendes, den Menschen verwandelndes Denken sind. Weniger: sofern sie nichts Festes als ein Wissen in die Hand geben. Es ist daher von entscheidender Bedeutung, den engeren Begriff von Wissenschaft deutlich zu haben. Ihn allein meint im Grunde, wenn auch zumeist undeutlich, der moderne Mensch, wenn er von Wissenschaft spricht, weil nur hier die Wahrheit für den Verstand überhaupt als das Zwingende und als das Allgemeingiltige – ohne Einsatz meines Wesens – vorliegt. Und es ist andererseits erst mit der Klarheit dieser eigentlichen Wissenschaft auch möglich, dass die Philosophie in dem unersetzlichen Sinn ihres Denkens, der Art ihrer Wahrheit, der Unerlässlichkeit ihres Tuns klar wird. Erst mit der Wissenschaft gewinnt, im Unterscheiden von ihr, die Philosophie ihre vollen Möglichkeiten.

bb. Grenzen der Wissenschaft.[128] – Die unüberschreitbaren Grenzen der Wissenschaft im engeren Sinne sind folgende:

Wissenschaftliche Sacherkenntnis ist nicht Seinserkenntnis. Denn 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 um das Nichtwissen dessen, was das Sein selbst ist.

Wissenschaftliche Erkenntnis vermag keinerlei Ziele für das Leben zu geben. Sie stellt keine giltigen Werte auf. Sie kann als solche nicht führen. Sie verweist durch ihre Klarheit und Entschiedenheit auf einen anderen Ursprung unseres Lebens.

Wissenschaft vermag auch keine Antwort zu geben auf die Frage nach ihrem eigenen Sinn. Dass Wissenschaft da ist, beruht auf Antrieben, die selbst nicht mehr wissenschaftlich als wahre und seinsollende bewiesen werden können.

Die Grenzen der Wissenschaft haben immer dann die tiefste Enttäuschung bewirkt, wenn man von der Wissenschaft erwartet hatte, was sie zu leisten ausserstande ist.

Wenn der Glaubenslose in der Wissenschaft Ersatz suchte und erfahren wollte, worauf er sein Leben gründen kann – wenn der an der Philosophie Unbefriedigte in der Wissenschaft die Wahrheit suchte, die allumfassend das Ganze trifft – wenn der an Innerlichkeit Arme durch eine in den Wissenschaften genährte endlose Reflexion der eigenen Nichtigkeit inne wurde – jedesmal wurde die Wissenschaft nach einer Zeit des blinden Wissenschaftsaberglaubens Gegenstand des Hasses und der Verachtung. Sind nun aber diese und ähnliche Wege von ihrem Anfang an in ihrer Unwahrheit durchschaubar, so bleibt dennoch die Frage, welchen Wert die Wissenschaft noch habe, wenn ihre Grenzen so entschieden bewusst geworden sind.

cc. Nutzen und Selbstzweck der Wissenschaft.[129] – Seit Bacon und Descartes hat man den Sinn der Wissenschaft durch ihre Nützlichkeit zu rechtfertigen versucht. Die technische Anwendbarkeit des Wissens zur Erleichterung der Arbeit, zur besseren Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse, zur Steigerung der Gesundheit, zur Einrichtung staatlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse, schliesslich gar zur Erfindung der richtigen Moral galten für Descartes als entscheidende Antriebe zur Wissenschaft.[130] Jedoch zeigt sich bei näherer Vergegenwärtigung erstens, dass alle technische Anwendbarkeit Grenzen hat; die Technisierbarkeit ist nur ein Feld innerhalb des viel umfassende[re]n Bereiches der menschlichen Möglichkeiten überhaupt. Zweitens zeigt sich, dass die unmittelbare Nützlichkeit der Wissenschaft keineswegs der Antrieb bei den grossen, begründenden Entdeckungen gewesen ist; sie wurden fern dem Gedanken der Anwendbarkeit aus unvoraussehbaren Quellen des forschenden Geistes gewonnen. Die fruchtbare Anwendung in zahllosen besonderen Erfindungen ist daher zweckhaft erst möglich auf Grund der schon vorhandenen Wissenschaft. Forschungsgeist und zweckhafter Erfindungsgeist sind wesensverschieden. Es wäre zwar absurd, den Nutzen der Wissenschaft und das Recht des Betriebs der Wissenschaften im Dienst der Lebenszwecke bestreiten zu wollen; auch dieser Sinn kommt der Wissenschaft, wenigstens einigen Teilen der Wissenschaft, zu. Aber er kann nicht der ganze und nicht der einzige Sinn der Wissenschaft sein; denn er allein hat die Wissenschaft nicht hervorgebracht (die grossen Entdecker waren durchweg keine Erfinder), und allein würde er ausserstande sein, die wissenschaftliche Forschung auf die Dauer am Leben zu erhalten.

Im Gegenschlag gegen eine Subalternisierung der Wissenschaft durch Unterordnung unter die Zwecke der Technik und Lebenspraxis ist daher mit fragwürdigem Pathos die Wissenschaft als Selbstzweck behauptet worden. Wenn jedoch damit der Wert schon jeder Tatsachenfeststellung, jeder methodischen Richtigkeit, jeder Erweiterung irgendeines Wissens behauptet werden sollte, wenn sich jede wissenschaftliche Beschäftigung als solche wie ein unantastbar Wertvolles gab, so zeigte sich eine wunderliche Verwirrung. Die Endlosigkeit beliebiger Feststellungen, die Zerstreuung der Wissenschaften in ein Vielerlei, das in sich keine Bezüge mehr hatte, die Selbstzufriedenheit

des specialistischen Wissens bei Menschen, denen im Ganzen Unwissenheit und Blindheit eigen war, der Betrieb der Wissenschaften als Massenphaenomen mit dem ständigen Entgleisen in die Endlosigkeiten des blos Richtigen, die Aufhebung des Sinns von Wissenschaft in diesem Betrieb und zugleich dessen Nutzlosigkeit für Lebenszwecke, dies alles machte den Selbstzweck der Wissenschaft verdächtig.

dd. Wissenschaft bedarf der Führung.[131] – Wenn Wissenschaft sich selbst überlassen wird, gerät sie in Verwahrlosung. Eine Weile kann sie wohl scheinbar aus sich vorangehen, wenn sie einmal – aus tieferem Ursprung – in Gang gebracht worden ist. Alsbald aber zeigen sich die Sinnwidrigkeiten, die allmählich zum Einsturz ihres Gebäudes zu führen drohen. Wissenschaft ist nicht im Ganzen wahr und lebendig ohne den Glauben, der sie trägt.

Anders lässt sich dasselbe ausdrücken: Da Wissenschaft sich nicht selbst überlassen werden kann, braucht sie Führung. Für die Verwirklichung der Wissenschaft ist entscheidend, woher diese Führung kommt und welchen Sinn sie der Wissenschaft gibt.

Weder Nutzen für andere Zwecke noch Selbstzweck kann – wie wir sahen – der wesentliche Antrieb zur Wissenschaft sein. Wohl kann die Führung von aussen Wissenschaft zu einem Mittel für anderes verwenden. Aber dann bleibt der Sinn der Wissenschaft im Ganzen doch verschleiert. Wird dagegen der Endzweck in das wissenschaftliche Wissen als solches gelegt, so gerät Wissenschaft in die Sinnlosigkeit. Die Führung muss von innen kommen, aus dem Grund der Wissenschaft selber, aber aus einem alle Wissenschaft umgreifenden Ursprung: dieser ist das unbedingte Wissenwollen.[132] Die Führung durch unbedingtes Wissenwollen im Ganzen kann aber nicht zureichend geschehen mit einem vorher gewussten Zweck und angebbarem, unmittelbar zu erstrebendem Ziel, sondern nur durch etwas, das selbst erst mit der Eroberung von Wissen wacher und heller wird, durch Vernunft. Wie ist das möglich?

Das ursprüngliche Wissenwollen in uns ist nicht ein beiläufiges Interesse: ein unbedingter Drang in uns treibt uns voran, als ob unser Wesen erst im Wissen zu sich kommen könnte. Kein einzelnes Wissen befriedigt mich, unablässig gehe ich weiter. Ich möchte mich wissend zum All erweitern.

In dieser Bewegung aus dem ursprünglichen Wissenwollen geschieht die Führung durch das Eine des Seins. Das Wissenwollen geht nicht in Zerstreutheit auf beliebiges Einzelnes, sondern durch das Einzelne – da nur dieses geradezu und unmittelbar ergriffen werden kann – auf das Eine. Ohne den Bezug auf das Eine des Seins verliert Wissenschaft ihren Sinn; durch diesen Bezug aber wird sie, selbst noch in ihren specialistischen Verzweigungen, beseelt.

Das Eine aber ist nirgends gradezu zu finden. Immer wieder ist Gegenstand meiner Wissbarkeit nur ein Einzelnes, ein Mannigfaltiges, ein endlos Vielfaches. Darum entspringt die Führung im Wissenwollen ständig aus zwei durch Vernunft ins Grenzenlose gesteigerten und gegenseitig auf einander bezogenen Momenten: aus dem Wis-

senwollen dessen, was überall unabsehbar wirklich ist[,] und aus der Erfahrung des Einen durch ein nur in diesem Wissen erreichbares, erfülltes Nichtwissen:

Erstens also bringt mich Wissenschaft klar und entschieden vor den Tatbestand als solchen. Immer reiner bringt sie mir zur Gegenwart ein »so ist es«. Ich gewinne den Blick in die Erscheinung, die ich zwar nicht zureichend deuten, aber wie eine Sprache vernehmen kann. Wissenschaft zwingt, der realen[a] Erscheinung, aller Realität[b] ins Angesicht zu blicken, damit ich diese Sprache nicht vorzeitig vereinfache und sie nicht aus Wunsch und Neigung eindeutig und falsch höre. Aus dem Entzücken an der Schönheit und Harmonie in der Welt treibt Wissenschaft mich in das Erschrecken vor aller Zerrissenheit, Sinnfremdheit und vor der undeutbaren Zerstörung.

Zweitens komme ich dadurch, dass ich alle Wege der Erkennbarkeit gehe, durch Wissen zu jener Erfahrung des eigentlichen Nichtwissens, das mir indirekt das Eine als die Transcendenz zur Gegenwart bringt. Sie wird der heimliche Führer all meines Wissenwollens. Durch sie erst ist es beseelt und sinnvoll.

Dieser Sinn ist selbst nicht mehr rational zu bestimmen. Er kann nicht etwa als gewusster zum Ausgang dienen für eine errechnende Wahl von Aufgabe und Weg der Wissenschaft. Nur in der Wissenschaft, sich ihr anvertrauend, kann der Mensch den Grund erfahren, aus dem sie kommt, und worauf sie geht.

Frage ich mich, worauf all das Wissen hinaus soll, so kann ich in Gleichnissen antworten: Es ist, als ob die Welt erkannt werden wolle – oder als ob es zur Verherrlichung Gottes in der Welt gehöre, dass wir sie mit allen uns gegebenen Organen erkennen, dass wir in ihr gleichsam nachdenken die Gedanken Gottes, wenn wir auch nie diese selbst, sondern nur die Vordergründe ihrer Erscheinung im Abbild erfassen.

Welche Führung die Wissenschaft aus der Vernunft im ursprünglichen Wissenwollen – durch die Forderung der Welt und im Transcendieren über sie – hat, das also entscheidet über ihren Sinn und Wert. Wenn Philosophie das Denken ist, das diese Führung erhellt, so kann doch auch sie nicht durch Befehl leisten, was im Ursprung des wissenwollenden Menschen eigenständig wach werden muss.

Aus allem ergibt sich: Wissenschaft ist nicht der feste Boden, auf dem ich ausruhe, sondern sie ist der Weg, den ich gehe, um in Gestalt der Unruhe (dieser meinem Zeitdasein zugehörigen Bewegung des Wissenwollens) mich zu vergewissern der Transcendenz, die schon im Wissenwollen mich führt.

Ist dieses klar geworden, so verstehen wir viele Erfahrungen der Unbefriedigung am Wissen dadurch, dass wir der innerlichen Führung entglitten sind. Wir spüren es, wenn wir uns aus Neugier der blossen Mannigfaltigkeit als solcher überlassen, oder wenn uns Wissenschaft blosse Beschäftigung wird. Wir horchen immer wieder auf die

---

a realen *im Ms. hs. Vdg. für* wirklichen

b Realität *im Ms. hs. Vdg. für* Wirklichkeit

sinngebende Führung in uns, die uns herausnimmt aus der Endlosigkeit des Beliebigen, und die die Auswahl unserer Wege beim Studium und beim Forschen bestimmt. Wir fühlen es wie eine Gewissenlosigkeit, wenn wir – unsere Ratlosigkeit betäubend – uns dem blossen »Fleiss«, gleichsam der inneren Trägheit einer blossen Arbeit, überlassen, statt uns ständig bereit zu machen für die diese Arbeit erst lenkenden Ideen, die im Ursprung aus dem Einen der Transcendenz sprechen.

Diese Führung aus dem Einen der Transcendenz ist jedoch keineswegs eindeutig. Von niemandem kann sie als die allein und für Alle wahre ergriffen werden und niemandem ist sie als Besitz zu eigen. Sie findet statt gleichsam aus der Zwiesprache des Denkenden mit der Vieldeutigkeit des Erkennbaren. Sie verwirklicht sich durch eine in sich continuierliche, voran und hinauf treibende[,] jeweils geschichtliche Gestalt des Erkennens. Sie ist wie ein Versuch und ein Wagnis.

Hier liegt der tiefe Grund, warum Wissenschaft als erregende Funktion die Bedingung aller Wahrheit und Wahrhaftigkeit in unserem Dasein wird:

ee. Wissenschaft als Bedingung aller Wahrhaftigkeit.[133] – Wissenschaft enthüllt die Täuschungen, mit denen ich mir das Leben leichter machen, mit denen ich den Glauben ersetzen oder gar den Glauben selbst in die Garantie eines Gewusstseins verwandeln möchte. Sie vertreibt die Verschleierungen, mit denen ich geneigt bin, mir Realitäten[a] zu verbergen, die ich sie wissend nicht ertrage; sie löst die Verfestigungen auf, die das unkritische Denken hervorbringt und an die Stelle der unendlichen Erforschbarkeit setzt; sie verwehrt alle täuschende Beruhigung.

Wissenschaft gibt mir das Maximum an Klarheit über die Situation des Menschen und meine Situation. Sie ist die Bedingung, ohne die ich der Aufgabe des Wissenkönnens nicht genüge, die meinem Wesen mitgegeben ist, und die das grosse Schicksal des Menschen ist, das ihn auf die Probe stellt, was er aushalten kann.

Wissenschaft entspringt der Redlichkeit und erzeugt sie. Es ist keine Wahrhaftigkeit möglich, die nicht die wissenschaftliche Haltung und Denkungsart in sich aufgenommen hätte. Für die wissenschaftliche Haltung ist charakteristisch einmal das ständige Unterscheiden des zwingend Gewussten vom nicht zwingend Gewussten (ich will wissen, was ich weiss, und was ich nicht weiss), – damit zugleich das Wissen mit dem Wissen des Weges, der zu ihm führte, – und das Wissen der Grenzen des Sinns, in denen ein Wissen gilt. Wissenschaftliche Haltung ist weiter die Bereitschaft zur Hinnahme jeder Kritik an meinen Behauptungen. Für den denkenden Menschen – zumal für den Forscher und Philosophen – ist Kritik Lebensbedingung. Er kann nicht genug in Frage gestellt werden, um daran seine Einsicht zu prüfen. Noch die Erfahrung unberechtigter Kritik kann auf einen echten Forscher produktiv wirken. Wer sich der Kritik entzieht, will nicht eigentlich wissen.

---

a Realitäten *im Ms. hs. Vdg. für* Wirklichkeiten

Ist die Unbedingtheit wissenschaftlichen Wissenwollens eine unumgängliche Bedingung des Willens zur Wahrheit, so kann, wenn dies einmal im Menschsein wirklich geworden ist, daran kein Zeitalter etwas ändern. Wem Wissenschaft wirklich aufgeht – wer also nicht in der endlosen Vielfachheit der harmlos bleibenden Wissbarkeiten (weil sie nur als Ergebnisse hingenommen, nicht in ihrem möglichen Sinn erlebt sind) und nicht in dem zweckhaft für Examen und Praxis ausgewählten, in qualvoller Anstrengung zu lernenden Stoff hängen bleibt –, dem wird die ausserordentliche Mühe und Arbeit beflügelt von einem Enthusiasmus und dem wird Wissenschaft Element seines Lebens. Wie jederzeit ist auch heute der Zauber der Wissenschaft zu erfahren, wenn dem jungen Menschen die Welt weit und hell wird. Und heute ist wie jederzeit (vielleicht noch gesteigert) die Schwere der Wissenschaft zu erfahren, nämlich die Gefahr des Wissens für die vorher bestehende naive Kraft des Unbewussten und für die Lebenslügen. Es ist Tapferkeit nötig, wenn einer nicht gleichgültig lernt[,] sondern fragend begreift. Daher gilt noch immer: sapere aude![134]

ff. Wissenschaft und Philosophie.[135] – Zusammenfassend lassen sich einige Sätze über das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft aussprechen.

Wenn beide nicht zusammenfallen, die Philosophie nicht auch eine Wissenschaft neben den anderen Wissenschaften ist, so sind doch beide eng aneinander gebunden. Wenn behauptet wurde, das Unheil des modernen Denkens sei die Trennung von Wissenschaft und Philosophie, früher habe die Wahrheit als eine ihre Kraft und Fruchtbarkeit gehabt, die sie in der Trennung einbüsse, so ist solche Behauptung nur richtig einerseits gegen führungslose Wissenschaft, geistlose Specialisierung und Technisierung, andererseits gegen schwärmerische, unkritische Philosophie. Fruchtbar ist heute die Polarität in der Trennung von Wissenschaft und Philosophie, ist das lebendige Verhältnis beider zu einander.

1: Wissenschaft verhält sich zur Philosophie: Wissenschaft wehrt sich gegen den falschen Anspruch von Philosophen, die Wissenschaft ihrerseits noch zu begründen; denn einer solchen Begründung bedarf die Wissenschaft nicht. Sie wehrt ab die Versuche von Philosophen, welche ohne Wissenschaft und vor der Wissenschaft das Sein erfassen wollen, derart[,] dass ihr apriori Erkanntes auch für die Wissenschaften als deren Voraussetzung gelte und ihnen den Rahmen des Seienden gebe. Wissenschaft wehrt sich gegen die Verwirrung durch Vermischung mit Philosophie, wendet sich gegen Spekulation als eine Störung durch leere Bemühungen, entwickelt eine für sie typische Philosophiefeindschaft.

Aber Wissenschaft vermag auch ihre eigenen Grenzen zu erkennen. Da sie nicht alle Wahrheit begreift, gibt sie der Philosophie freien Raum auf deren eigenem Felde, sie weder bejahend noch verneinend, sondern sie in ihrem Denken nicht störend, so lange Philosophie nicht Urteile inbezug auf Gegenstände fällt, die der wissenschaftlichen Forschung zugänglich sind. Wissenschaft sieht dem Philosophieren auf die Finger, dass

es nicht unbegründete Behauptungen und vermeintliche Beweise vorbringt, und zwar tut sie das zum Gedeihen sowohl der reinen Wissenschaft wie der Philosophie selber.

Wissenschaft bedarf der Führung durch Philosophie, aber nicht in der Gestalt, dass Philosophie in ihr angewendet würde, oder dass von der Philosophie die rechten Anweisungen kämen (das beides würde vielmehr die abzuwehrende schlechte Vermischung sein). Vielmehr ist Philosophie wirksam in den Antrieben des ursprünglichen Wissenwollens, in den Ideen, welche hellsichtig machen und zur Wahl der Gegenstände führen, in der Betroffenheit durch die Seinsbedeutung der Erkenntnisse. Philosophie steckt in den Wissenschaften selber als der Gehalt, der dem methodischen wissenschaftlichen Verfahren, das doch durch ihn geführt ist, im ausdrücklichen Bewusstsein entgeht. Gehaltvolle Wissenschaften sind gleichsam concrete Philosophie. Wenn in den Wissenschaften in diesem Sinne ein Selbstbewusstsein des eigenen Tuns hell wird, so ist dieses Selbstbewusstsein schon bewusstes Philosophieren. Die Beschäftigung aber des Forschers mit philosophischen Bemühungen führt, obgleich keine Anwendungen und unmittelbare Brauchbarkeiten in Frage kommen, zur Auflockerung des Umgreifenden im Forscher, zum Erwerb und zur Verstärkung von Antrieben für die Forschung, zum Seinsbewusstsein des wissenschaftlichen Tuns.

2: Die Philosophie verhält sich zur Wissenschaft: Wenn in den Wissenschaften aus dem Drang zum Wissen im Ganzen ein Weltbild entworfen wird, in Kosmogonien und Kosmologien die Welt in eins und vollendet ergriffen, das Wesen des Menschen erkannt wird, so erkennt kritische Philosophie den philosophischen Charakter dieses Dranges, die Unwissenschaftlichkeit der Totalbehauptungen, den Sinn der in ihnen verborgenen Möglichkeiten. Was Wissenschaft aus sich vermag, nämlich die eigenen Grenzen zu erkennen, das steigert die Philosophie durch Ernstnehmen und Erhellen der naiv-philosophischen und unwissenschaftlichen Bemühungen in den Wissenschaften.

Aber Philosophie erkennt die Wissenschaft als eine ihrer Voraussetzungen an. Zugleich mit dem Bewusstsein ihres Unterschiedenseins von Wissenschaft bindet sich daher wahre Philosophie bedingungslos an Wissenschaft. Niemals gestattet sie sich, erkennbare Wirklichkeit zu ignorieren. Was wirklich und was zwingend erkennbar ist, will sie grenzenlos wissen und zur Wirkung kommen lassen in der Entwicklung ihres Seinsbewusstseins. Wer philosophiert, drängt zu den Wissenschaften und will in wissenschaftlichen Methoden geschult sein.[136]

Weil Wissenschaftlichkeit als Haltung Bedingung der Wahrhaftigkeit ist, wird Philosophie zum Garanten der Wissenschaftlichkeit gegen die Wissenschaftsfeindschaft. Sie sieht eine unerlässliche Bedingung der Menschenwürde in der Bewahrung der wissenschaftlichen Denkungsart. Ihr gilt Mephistos Drohung als wahr: »Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, ... so hab ich dich schon unbedingt –«[137]

Es ist die Aufgabe des Philosophierens, sich in dem Gewussten, in dem Wissbaren und Erforschbaren, in den jeweils faktischen Wissenschaften und dadurch in der Welt zurechtzufinden. Zwar gibt es eine Welterfahrung vor aller Wissenschaft, und philosophisch ist die Welt und sind Wirklichkeiten in der Welt über die Wissenschaften hinaus auf noch andere Weise erfahrbar. Aber die Wissenschaften sollen alles ergreifen, was immer ihnen zugänglich ist, und philosophierend können wir ohne die Wissenschaften nie eine rechte Weltauffassung gewinnen. Philosophie ist ihrem jeweiligen Weltgehalte nach an das Wissen ihrer Zeit gebunden.

An dieser Stelle machen wir uns nicht zur Aufgabe, des Weltwissens im Ganzen aus philosophischen Gesichtspunkten uns zu vergewissern. Wohl aber greifen wir einige wichtige Aspekte heraus. Diese entwickeln wir in zwei Hauptteilen, der Welt der Natur und der der Geschichte. Vorher jedoch erörtern wir grundsätzlich die Quellen, die Möglichkeiten und den Sinn der Objektivierung. Diese erst schafft die Gegenstände und ist daher Voraussetzung und Medium allen Wissens.

2. Über Objektivierung

Es ist ein wesentlicher Unterschied zweier Gruppen von Denkmethoden: Wissenschaft erkennt das Sein in Objekten, Philosophie dagegen sucht im Denken über die Objekte hinaus das Sein zu erreichen; wissenschaftliches Denken vollzieht sich objektivierend, philosophisches transcendierend. Zwar kann auch philosophisches Denken keinen Schritt tun, ohne im Denken einen Gegenstand vor sich zu haben, aber es meint nicht diesen Gegenstand als solchen, sondern meint in dem Denken, das am gegenständlichen Leitfaden sich fortbewegt, ein Gegenstandsloses. Wissenschaftliches Denken dagegen meint die Objekte selber, auf die es sich jeweils bezieht. Es ist in seiner Besonderheit charakterisiert durch die Weise der Objektivierung, sei es die von der Wissenschaft schon vorausgesetzte, sei es die von ihr neu vollzogene Objektivierung.

In den Wissenschaften unserer Zeit ist fast überall die Frage nach dem Sinn ihrer Objektivierung aufgetreten. Während man früher das Objekt wie selbstverständlich vorfand als die Realität an sich selber, die da ist und deren Arten, Eigenschaften, Geschehnisse Gegenstand der Wissenschaften waren, ist heute die Objektivität der Objekte zur Frage innerhalb der Wissenschaften geworden: in der Physik infolge der Consequenzen der Quantenphysik und Relativitätstheorie; in der Biologie infolge der neuen Fragen und experimentellen Erfolge des Vitalismus; in den Geisteswissenschaften infolge der Einsicht in die Subjektivität der Auffassungsmöglichkeiten, der Wertschätzungen und der vom Forscher vollzogenen Auswahl der menschlichen Realitäten[a]. Damit ist überall ein Philosophieren in den Wissenschaften lebendig geworden.

---

[a] Realitäten *im Ms. hs. Vdg. für* Wirklichkeiten

Zwar ist das Wissen um das Sein als Ausgelegtsein durch Objektwerden für die Philosophie uralte Einsicht, doch nur im allgemeinen; im besonderen aber ist diese Einsicht eine immer neue Vergewisserung des jeweiligen Wissenssinns und manchmal eine Revolution innerhalb der einzelnen Wissenschaften. Diese Revolution, heute in vielen Wissenschaften vollzogen, brachte mit einer Erweiterung der tatsächlichen Erkenntnisse zugleich eine Befreiung des menschlichen Bewusstseins von der Absolutheit der Objekte, sodass die altehrwürdige philosophische Einsicht jetzt in neuer Gestalt aus den Wissenschaften entgegenkommt.

a. Das Umgreifende und die Objektivierung

Nennen wir das Sein selber das Umgreifende, so ist das Sein für uns, sofern wir wissen, in der Subjekt-Objekt-Spaltung. Das Sein, das wir erkennen, muss Gegenstand für uns (Objekt) werden. Objektivierung ist die Voraussetzung der Erkennbarkeit.

Objektivierung ist interpretierbar als Geschehen vom Subjekt her. Das Subjekt bringt das Objekt hervor, wenn nicht dem Dasein, so doch der Form nach. Die jeweils specifische Objektivität liegt in der Subjektivität, und zwar ist sie als wahre die reine, ungestörte, ihrem eigenen Gesetz folgende Subjektivität.

Diese Interpretation ist einseitig. Objektivierung ist zugleich Objektivierung des an sich Seienden, das in der Spaltung zugleich subjektiviert und objektiviert wird.

Da das Umgreifende mehrfache Weisen hat, gibt es auch mehrfache Weisen der Subjekt-Objekt-Spaltung. Das Umgreifende, das wir sind, lebt als Dasein in seiner Umwelt, als Bewusstsein überhaupt Gegenständen gegenüber, als Geist in Ideen, als Existenz inbezug auf Transcendenz. – Als Bewusstsein überhaupt sind wir auch gerichtet auf das Umgreifende, das, von uns unabhängig, selber Sein ist: auf das Umgreifende des Weltseins, in dem nicht nur ich als ein Teil bin, sondern in dem mir fremdes Leben und fremdes Bewusstsein und fremder Geist als an sich Umgreifendes vorkommt, eingeschlossen in das Ganze der Welt, das wir Natur nennen; und auf das Umgreifende als Transcendenz.

Die Objektivierung des Weltseins ist also nicht nur in der Subjekt-Objekt-Spaltung, innerhalb derer ich erkenne, die gegenständliche Seite, sondern zugleich der Aspekt eines anderen Umgreifenden, auf das ich als Bewusstsein überhaupt in dessen Subjekt-Objekt-Spaltung treffe.

Das Objektivierte ist daher nie das ganze Sein und nie das Sein selber. Es ist erstens in der Spaltung nur die in dieser auftretende Gegenständlichkeit, es ist zweitens die von dem fremden Umgreifenden im Gegenständlichen des Bewusstseins überhaupt erscheinende Seinsweise. Jede Objektivierung schliesst, weil keine das Sein selber hat, ein Ungemässes in sich. Anders ausgedrückt: Jede Objektivierung lässt das Sein zum Gegenstand für ein Erkennen werden unter notwendigem Verzicht auf die Wirklichkeit des Seins selbst und jeweils auf andere Weisen seiner Objektivierung; der Gegen-

stand der Erkenntnis ist stets ein Partikulares, Aspekthaftes, Perspektivisches, logisch ausgedrückt ein in bestimmten Kategorien mit bestimmten Methoden Fassliches.

Dieser einfache Grundgedanke erfasst einen einfachen Sachverhalt. Jedoch ist seine Formulierung und Vergegenwärtigung so umständlich, weil es sich in ihm nicht um eine gegenständliche Erkenntnis, sondern um eine Erkenntnis des Sinns aller Gegenständlichkeit handelt, oder anders, weil nicht ein besonderer Gegenstand begriffen, sondern über alles Gegenständliche transcendiert werden muss, um mit dem Gedanken dieses Grundsachverhalts innezuwerden. Der gleiche einfache Gedanke kann immer wieder anders ausgesprochen und umkreist werden:

1) Die Objektivierung ist unentrinnbar, sofern wir überhaupt erkennen wollen. Mag das Innewerden in aufgehobener Subjekt-Objekt-Spaltung die tiefste Seinsgegenwärtigkeit bedeuten können, von ihr ist doch nicht zu reden. Dieses Innewerden wäre mehr als Erkenntnis, weil dem Sein im Ganzen absolut nahe. Sie wäre weniger als Erkenntnis, weil unaussprechbar, daher unmitteilbar, daher kein Wissen.

2) Das Wissen um die Objektivierung und um die Weise der jeweiligen Objektivierung ist Bedingung für die Wahrheit des Seinsbewusstseins, das jeweils mit einem Wissen verknüpft sein kann.

3) Gegenständliches Wissen, das nicht aufgehoben ist in dem es beseelenden Grunde des Seinsbewusstseins, dem es dient, ist endlos, zerstreut, beliebig. Es ist tot wie trockener Sand, ohne Halt und ohne Gestalt.

4) Wird das Objekt des Wissens für das Sein selbst genommen, so versinkt vor der Verabsolutierung eines solchen besonderen Erkenntnisgegenstandes der Reichtum der Welt. So wurde z.B. die Natur als die Realität der Materie und ihrer Verwandlungen nicht nur in einer specifischen Universalität erkannt, sondern auch verabsolutiert. Gegen diese Absolutheit der Realität der Materie (Materialismus) richtete sich der sogenannte Positivismus: wir erkennen nicht ein Ansich, auch nicht ein Ansichsein der Materie, sondern wir beschreiben Erscheinungen; die jeweils wahrste Erkenntnis ist die kürzeste (denkökonomischste) und folgenreichste Beschreibung, aber jede Erkenntnis ist zugleich Irrtum, weil bessere, kürzere, beherrschendere Beschreibungen möglich bleiben. Gegen solchen Positivismus wiederum, dem die Realität des Seins verschwindet, wandte sich der sogenannte kritische Realismus: Erkenntnis ist nicht blosse Beschreibung, nicht blos zweckmässige, denkökonomische Fassung (sie kann dies alles auch sein), sondern sie ist wesentlich das Herausarbeiten der Realität; ihr Antrieb ist der Wille zur Sache als Realität; Beschreibung ist eines der Erkenntnismittel, aber der Erkenntnis wäre ihr Sinn genommen, wenn sie auf das Erfassen der Realität verzichtete. Gegen diesen kritischen Realismus wendet sich schliesslich die Philosophie des Umgreifenden: der transcendierende Gedanke überzeugt sich von der Erscheinungshaftigkeit jeder Weise der erkennbaren Realität, zerstört mit dem Positivismus die Verabsolutierungen, geht mit dem kritischen Realismus auf die jeweils erkennbare Realität, welche mehr ist als methodische

Beschreibbarkeit, relativiert aber am Ende alle Realität, doch nicht mehr zugunsten einer Denkökonomie, sondern zugunsten des Innewerdens aller Weisen des Umgreifenden, um des eigentlichen Seins sich vergewissern zu können.

5) Haben wir ein Objekt vor uns, so fragen wir, wenn wir wissen wollen, nach dem Wesen dieses Objekts, nach dem Sein in diesem Seienden. Dieses bleibt in Distanz, das Objekt ist das Andere, ist ein Sein an sich. Das im Erkennen Gemeinte ist die reine Objektivität. – Jedoch das Objekt, welches es auch sei, ist erfasst durch uns als Subjekt. Alle Objektivität ist so, wie sie ist, durch eine Subjektivität. – Es gilt also der alte Satz: Keine Objektivität ohne Subjektivität, und keine Subjektivität ohne Objektivität. Weder bringt das Subjekt das Objekt hervor, noch ist das Objekt an sich da ohne Subjekt. Beide sind in eins durch die Gegenwärtigkeit des Umgreifenden, das sich in ihrer Spaltung offenbart. Nach der Weise des Subjektseins gibt es Weisen der Objektivität; jede Objektivität erfordert, um erfasst zu werden, die zu ihr gehörende Subjektivität. Überall ist die Natur der Sache am klarsten, reichsten, entfaltetsten gerade dort, wo die kräftigste Subjektivität die Bedingung der reinsten Objektivität ist.

b. Beispiele des Objektivierungssinns in Physik, Biologie und Geisteswissenschaften

Wir vergegenwärtigen beispielsweise in einzelnen Wissenschaften die Weisen der Objektivierung und charakterisieren den bestimmten Sinn solcher Objektivierung in ihrem jeweiligen Bereich.

aa. Die Physik: – Objektivierungen können heissen erstens die Dinge im Raum, die ich greifen, wahrnehmen, photographieren kann, zweitens die experimentellen Beobachtungen, d.h. die Messungen und Zählungen mit Hilfe von Apparaten, drittens das dem unmittelbar Wahrgenommenen zugrundeliegend Gedachte, das nach Analogie der Dinge im Raum als daseiend vorgestellt wird, z.B. die Atome und Moleküle, viertens das unanschaulich, rein mathematisch Erdachte, derart, dass Gleichungen die Ableitung dessen gestatten, was exakt gemessen werden kann. Die ersten beiden Objektivierungen sind geradezu für uns da, die beiden letzten erschlossen.

Das Gemeinsame aller Objektivierungen ist, dass in ihnen ein von der Willkür des subjektiven Meinens Unabhängiges gesucht wird. Aber heterogen ist die Daseinsweise, in der dieses Objektive gedacht wird: als unmittelbar im Wahrnehmbaren daseiend oder als nach Analogie des Wahrnehmbaren daseiend (in Modellen gedacht), oder als unanschaulicher Grund der Erscheinungen (rein mathematisch gedacht).

Diese Unterschiede sind durch die moderne Atomphysik klar geworden. Längst war die Frage, ob die Atome real oder nur eine Fiktion seien, d.h. ob sie existent seien so wie Gegenstände, die ich sehen und in die Hand nehmen kann (nur dass die Atome wegen ihrer Kleinheit der Wahrnehmung nicht unmittelbar zugänglich sind), oder ob sie nur ein zur Beschreibung der stofflichen Phaenomene geeignetes fiktiv erdachtes

Modell seien. Es hat sich gezeigt, dass keine dieser beiden Möglichkeiten zutrifft. Sie sind derart existent, dass Wirkungen einzelner Atomindividuen sichtbar gemacht werden können. Sie sind nicht existent, sofern sie je nach experimentellen Bedingungen als Korpuskel und als Welle vorgestellt werden müssten, d.h. in ihren Modellen einen Widerspruch einschliessen, der ihre anschauliche Existenz aufhebt.

1) Stufen des objektiven Daseins: Objektives Dasein haben die Dinge in Raum und Zeit, wie sie sich bewegen, stossen, kurz der anschauliche Mechanismus. Die Dinge haben definierbare Eigenschaften, bezogen auf an sich Seiendes, das so ist. Der Beobachter nimmt sie wahr, wie sie sind, schaltet die subjektiven Erscheinungsweisen aus, erkennt die Beobachtungsfehler und die Störungen durch Beobachtung, vermag sie zu berechnen und ebenfalls auszuschalten.

Die Zusammenhänge naturwissenschaftlicher Erkenntnis sind durch Theorien gewonnen, in denen ein Zugrundeliegendes anschaulich in Modellen gedacht wird nach Analogie des im Raum von uns unmittelbar Wahrnehmbaren. Insbesondere waren es die Atome, die die Elemente aller Materie bilden (etwas über 90 an Zahl), und die Moleküle, welche aus der Zusammensetzung von Atomen gebildet sind und die vielen Stoffe bilden (über eine Million hinaus). Die Stoffbildung aus Atomen war Gegenstand der Chemie, das Verhalten der Stoffmassen Gegenstand der Physik. Alles war anschaulich vor Augen. Was auf diesem Wege objektivierend erkannt wurde, ist Bestand der Wissenschaft. Heisenberg spricht von der »offenbar durch keine neuere Erfahrung zu erschütternden Sicherheit und Abgeschlossenheit der klassischen Theorien, die überall dort galten, wohin ihr Begriffssystem reicht.«[138]

Diese Objektivierungen blieben aber nicht die letzten. Das Dinghafte, mit dem ich in Raum und Zeit hantiere, das ich anschaulich vor mir habe, als es selber meine, wie es unabhängig von mir da ist und geschieht, ist Gegenstand der Alltagspraxis und der aus ihr erwachsenen klassischen Physik; es ist, wenn es für an sich seiend absolut gesetzt wird, Gegenstand eines naiven Realismus. Dies ist aber nur eine uns faktisch beherrschende Objektivierung, die die Naturwissenschaft durch eine ganz andere, neue Objektivierung durchbrochen und erweitert hat: durch die Erkenntnis des unanschaulichen Grundes des Atomgeschehens. Heisenberg sagt: »Das Atom kann nicht mehr ohne Vorbehalt als ein Ding im Raum, das sich in der Zeit in einer angebbaren Weise verändert, objektiviert werden. Nur die Resultate einzelner Beobachtungen lassen sich objektivieren, aber sie geben nie ein vollständiges anschauliches Bild. Daraus geht hervor, dass die Vorstellung von der Realität, die der Newton'schen Mechanik zugrunde lag, zu eng war und durch etwas Weiteres ersetzt werden muss.«[139]

2) Der Gedanke der Complementarität: Der Gegenstand der Atomphysik soll »complementär« gedacht werden (Bohr), als Welle und als Korpuskel.[140] Er ist das eine und auch das andere, aber derart, dass er nicht gleichzeitig im gleichen Experiment als beides bestimmt werden kann. Und zwar liegt das nicht an bisherigen technischen Beob-

achtungsmängeln, sondern in der Natur der Sache. Unter bestimmten Bedingungen ist eine Welle da, unter anderen bestimmten Bedingungen ein Korpuskel.

3) Die Beobachtung als Faktor der Objektivierung: Da der Gegenstand der Atomphysik sich je nach Wahl der experimentellen Beobachtung nur nach seiner einen Seite zeigt, bleibt jeweils die andere dann unbestimmt. Aber die Beobachtung bewirkt nicht eine Störung, die sich berechnen und durch Rechnung aus dem Ergebnis ausschalten lässt (wie bei Beobachtungen im Sinne der klassischen Physik), sondern es liegt in der Natur der Sache, dass sie für die Beobachtung jeweils so ist, dass die complementäre Seite unfassbar wird, nicht nur nicht bestimmbar, sondern unbestimmt ist.

Heisenberg spricht von der Weise, wie hier »die Natur Platz schafft für Zusammenhänge ganz anderer Art, indem sie durch die mit jeder Beobachtung notwendig verbundene Störung das vollständige Bild des Atoms unserem Zugriff entzieht.«[141] Das hier vom Forscher beschrittene Feld hat eine neue Weise der Objektivierung in der Physik hervorgebracht. Die Charakteristik der jeweiligen Beobachtungsbeschränkung als »Störung« trifft jedoch den Tatbestand nur durch ein Gleichnis. Denn es handelt sich nicht um Störungen von der Art, wie man sie sonst bei Beobachtungen findet.

Daher scheinen die Vergleiche der Abhängigkeit des physikalisch Seienden von der Beobachtung mit Beobachtungsstörungen, wie man sie sonst kennt, eher irreführend. Man vergleicht sie z.B. mit den Störungen durch Selbstbeobachtung: der Denkakt oder Willensakt wird durch psychologische Beobachtung entweder nicht getroffen oder gestört und gar aufgehoben, wenn nämlich der Akt gleichzeitig vollzogen werden und im Lichte der Reflexion stehen soll. Aber hier wird in der Tat auch im günstigsten Falle garnicht beobachtet, wovon gesprochen wird, der Denkakt, sondern erlebte Begleiterscheinungen desselben; ferner ist, was man hier Beobachtung nennt, vielmehr eine specifische Art von Tatbeständen, die man Reflexion nennt. Sie kommen nur im Seelenleben vor, gehören allein zum bewussten Seelenleben, sind häufig störend für ein instinktsicheres, unbewusstes vitales Geschehen, aber auch Quelle geistiger Entwicklungen und Steigerungen. Selbstbeobachtung – in ihrer ausserordentlichen Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten – steht nicht in der Alternative zweier Beobachtungen, die beide Verschiedenes[a] zeigen und sich gegenseitig ausschliessen. – Weiter verglich man mit den Störungen des Lebensvorgangs durch dessen Beobachtung: der Biologe kann gewisse Phaenomene nur beobachten, wenn er das Leben einschränkt oder tötet; indem er etwas feststellt, hört das Leben auf; die Biologie ist insoweit eine Biologie der Leiche; oder er beobachtet das Leben selber in seinem Verhalten, dann entgehen ihm chemisch-physikalische Vorgänge. Diese Alternative gilt zunächst nicht absolut; es sind auch chemisch-physikalische Tatbestände im Lebendigen zu erheben. Aber auch wenn die Alternative bestände, so würde der Vergleich mit der atomphysikalischen Forschung

---

a Verschiedenes *nach der Abschrift A. F. statt* verschiedenes *im Ms.*

nicht treffen. Denn das unter der Voraussetzung des Tötens Beobachtete ist nicht mehr das Leben, sondern etwas vom Leben Hervorgebrachtes, Zurückgelassenes, dessen andere Seite nicht etwa die biologische Beobachtung des sich in seiner Umwelt verhaltenden Lebens ist. Dagegen hat in der Atomphysik der Gegenstand selber zwei Seiten. Sein Sein selber ist verschieden je nach dem Eingriff.

Das Eigentümliche der neuen Objektivierung in der Physik leidet, wenn man es durch Vergleich mit sonst Bekanntem nahebringen will. Was Vergleich war, wird leicht als methodische Identität aufgefasst. Die Folge ist, dass man nicht nur das Eigentümliche aus dem Auge verliert, sondern auch den Bedeutungsbereich der atomphysikalischen Erkenntnis zu Unrecht auf das Biologische und gar Geistige erweitern möchte.

4) Die Mannigfaltigkeit des Seienden als das ursprünglich verschiedene Entgegenkommen eines Objekts aus dem Raume des Umgreifenden: Gegenüber der Verführung zu glauben, in der jeweils radikalsten und universalsten Erkenntnis das Sein selbst getroffen zu haben, ist vielmehr festzuhalten, dass ausnahmslos jede Weise der Objektivierung nur eine Objektivierung neben anderen ist, nicht die des Seins selber im ganzen. Naturwissenschaftlich ist keine ursprüngliche Weise der Objektivierung durch eine andere zu ersetzen. Alle zusammen ergeben das jeweils erreichte Wissen. Dass dieses eine Einheit im Gegenstande des an sich geschehenden Naturverlaufs habe, ist eine trügerische Voraussetzung. Gerade die bestimmte Erkenntnis ist nur möglich um den Preis ihrer Partikularität. Welche mehrfachen Ursprünge der Objektivierungen vorliegen, ist Aufgabe der Untersuchung des jeweiligen Standes der Forschung. Was wir in der Atomphysik begreifen, weiter in der qualitativen Fülle der Materie in ihren Gestaltungen, weiter in der räumlichen Ordnung des astronomischen Kosmos, seiner Materienverteilung, weiter in den qualitativ besonderen Gesetzen physikalischer Gebiete, das alles hat wohl auf einander Bezug, eines hilft dem anderen bei seinem Erkennen, aber es ist nicht reducierbar auf ein Einziges, an sich Reales.

bb. Die Biologie: Was das Leben sei, ist mit Kategorien, die im Leblosen ihren Gegenstand bestimmen, nicht zu sagen. Vergeblich versucht man etwa: Jedes Individuum ist endlos, unerschöpflich – aber das ist nicht nur das lebendige Individuum, sondern jedes einzelne Ding. – Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile – das gilt aber nicht nur im Lebendigen, sondern auch im Leblosen, z.B. im Aufbau der Moleküle, in allen Gestalten.

Das Leben ist für uns erst dann sichtbar und unterscheidbar, wenn in uns etwas anderes als blosse Sinnesorgane und blosser Verstand wahrnehmen. Es ist eine Berührung unseres Inneren mit einem fremden Inneren, eine Verwandtschaft. Man sagt, das sich spontan Bewegende sei das Leben – ja, aber nur sofern in diesem Bewegen ein innerer Antrieb mit wahrgenommen wird.

Ursprünglich nimmt der Mensch in allem, was in der Welt geschieht, etwas Lebendiges wahr. Erst in der Folge unterscheidet er, indem er sein lebendig beseelendes Auffas-

sen an der Erfahrung einer Kritik unterwirft. Dann ist ein radikaler Unterschied zwischen dem Leblosen, das ohne Innerlichkeit als ein fremdes Geschehen, ohne Verwandtschaft, in restloser Distanz, in reiner Objektivität erforscht wird, und dem Lebendigen, dessen Kriterien in objektiv nachweisende Veranstaltungen gelegt werden, durch die am Ende das Leben doch immer wieder durch eine specifische Unmittelbarkeit des Erfassens unverwechselbar wahrgenommen wird. Diese Wahrnehmung selber erhellt sich in besonderen Kategorien, welche die Objektivierung des Lebendigen ermöglichen.

Dabei bleibt Ausgangspunkt und Ende der Tatbestand des Lebens, der in Kategorien des Leblosen immer ungenügend ergriffen ist. Man kann sprechen von inneren Antrieben, von sinnhaft gerichtetem Geschehen, von der Gestalthaftigkeit der morphologischen und zeitlichen Zusammenhänge, von den Ganzheiten, von der teleologischen Struktur, und man findet nirgends einen Abschluss: so sind alle Zweckzusammenhänge eingebettet in weitere, sind unvollendbar und unendlich. Biologie ist entweder die Wissenschaft, welche diese Tatbestände vor Augen führt, die in ihrer Fülle garnicht ohne weiteres vor Augen liegen; oder sie ist die Wissenschaft, die versucht, das Zustandekommen dieser Tatbestände zu erklären. Umfang und Tiefe des Erklärens hängt ab von der Klarheit der vorher bestimmten Tatbestände. Die biologische Fragestellung wurzelt in der Auffassung dieser Tatbestände des Lebens, die erklärende Antwort sucht die Causalzusammenhänge in Kategorien des Leblosen. Dies logisch verwickelte Verhältnis führt immer wieder zu typischen Irrungen.

1. Die Objektivierungen des Lebendigen: Das Leben ist als jeweiliger Leib ein Körper in der Welt, ist Materie, und ist soweit ein Gegenstand der Physik und Chemie. Die Forschung kann die lebendige Materie erforschen wie ein Objekt der das Leblose begreifenden Naturwissenschaft. Dann hört aber das Lebendige auf, lebendig zu sein; für solche Forschung ist kein Unterschied zwischen dem Leblosen und Lebendigen. Ob Hormone oder Vitamine untersucht werden, ob Antigene und alle die bisher nur mit biologischen Reaktionen verificierbaren Stoffe, es ist das Objekt im Princip nicht anders wie ein chemisches Objekt sonst. Physik und Chemie finden ihre Anwendung in der Biologie, indem sie Vorgänge und Stoffe, welche Mittel und Hervorbringungen des Lebens sind, untersucht wie leblose Erscheinungen. Dabei stösst sie auf Tatsachen, die ihr ohne das Leben nie zugänglich geworden wären, die sie aber, nachdem sie einmal da sind, auch ohne das Leben begreift; so war es mit dem Harnstoff, der bis dahin als ein Produkt des Lebens galt und dann von Wöhler aus leblosen Stoffen synthetisch dargestellt wurde; damit begann diese ausserordentlich ergiebige Forschungsrichtung, die als Biochemie Einblicke in die Materie, welche das Leben braucht, gegeben hat.[142] Sie bewahrt ihren Sinn auch dann, wenn sie auf ihrem Wege bis dahin nur biologisch fassliche Reaktionen als ein Mittel benutzt.

Eine zweite Objektivierung geschieht in der Untersuchung der Funktionen des Lebens, welche in Kategorien der Physik und ihrer Teilgebiete unter Benutzung der Ergeb-

nisse der Biochemie aufgefasst werden. Kreislauf, Atmung, Ernährung, Stoffwechsel, muskuläre und sensorische Erscheinungen, die Regulationen seitens des Nervensystems und der inneren Sekretion werden Gegenstand der Physiologie.

Eine dritte Objektivierung geht auf die Entwicklung des Lebens in Wachstumsphasen und auf die Fortpflanzung und Vererbung (Entwicklungslehre und Genetik).

Eine vierte Objektivierung untersucht die Gestaltungen des Lebens in den Formstrukturen des Leibes und in den zeitlichen Abläufen der Entwicklung. Eine unendliche Welt sichtbarer Formen und zeitlicher Gestaltungen wird beschrieben; sie werden in den Zusammenhängen von Grundformen und ihrer als Formgeschehen begreifbaren Entfaltungen typologisch vor Augen gebracht. Diese Welt der Lebensgestalten ist Gegenstand der Morphologie.

Eine fünfte Objektivierung geht über den Leib und seine Materie, über Funktionen und über Formen hinaus auf den Tatbestand des Lebens als Leben in einer Umwelt. Die Daseins- und Weltstrukturen des Lebendigen werden Gegenstand der Beschreibung. Das Ganze aus Innenwelt und Umwelt, ihres Ineinanderspiels und der Mannigfaltigkeit der Umwelten in der Vielfalt des Lebendigen bringt einen Grundwesenszug des Lebens zur bewussten Anschauung und Kenntnis.

Keine dieser Objektivierungen hat das Leben selber und im Ganzen zum Gegenstand der Forschung gewonnen. Was Leben sei, kann für das Wissen nur in der Mannigfaltigkeit solcher Objektivierungen zur Erscheinung kommen.

Dann ist die Frage nach dem Zusammenhang aller solcher Objektivierungen zur Einheit des Lebens. Das eine Ganze jedoch, das für das ursprüngliche, noch gedankenlose Wahrnehmen des Lebendigen da zu sein scheint, bleibt für die Erkenntnis nicht erhalten. Statt der greifbaren Einheit gibt es nur Wege zu ihr, die immer wieder zum Ergebnis haben, dass mit dem Aufdecken neuer Einheitsbeziehungen nur andere die Einheit des Lebendigen für die Erkenntnis zerreissende Sprünge um so klarer vor Augen kommen. – Es gibt wohl die faktischen Bezüge zwischen allen genannten Objektivierungen, aus jeder heraus wird nach der anderen gefragt; die eine gibt die Tatbestände, welche die andere zum Teil in ihren Bedingungen zu erklären vermag. Aber diese Bezüge begründen nicht ein gewusstes Eines, das das Leben selber sei, sondern bleiben Bezüge innerhalb der Erscheinungen des Lebendigen; sie weisen wohl hin auf die Einheit des Lebens als Idee, aber sie konstituieren nicht diese Einheit als Gegenstand. – Es gibt wohl die Ganzheiten, aber jede klare Ganzheit ist nicht die Ganzheit des Lebens, sondern eine Ganzheit in ihm. Die Hierarchie der Ganzheiten scheint das Leben aufzubauen, aber diese Hierarchie schliesst sich nirgends zur einen gewussten oder wissbaren Ganzheit, sondern bleibt ungeschlossen an der Grenze jedes Individuums, das in Vererbungszusammenhängen steht, dann jeder Art des Lebendigen, die über sich hinausweist, schliesslich des Lebens überhaupt, das nicht in sich Endziel, Vollendung, Abschluss hat.

2. Die typischen Irrungen in der Auffassung des Lebendigen: Dass nicht das Leben im Ganzen objektiviert werden kann und vom Leben nur eine Reihe von Erscheinungsweisen in einer besonderen Gegenständlichkeit objektiv zugänglich werden, hat zur Folge, dass immer wieder dieselben Irrtümer in je nach dem Wissen der Zeit wechselnder Formulierung auftreten. Jedesmal handelt es sich um die Verkehrung einer ursprünglich wahren Anschauung aus ihrer partikularen Bedeutung für eine Erscheinung des Lebens zur totalen Bedeutung als Wesen des Lebens.

α) Der specifisch lebendige Naturfaktor (Vitalismus): Da das Leben in der Gesamtheit seiner Erscheinungen nicht aus den Materien und den Gesetzen des Leblosen erklärt werden kann, setzte man einen neuen Causalfaktor voraus, der nur im Leben, nicht sonst in der Natur vorkomme, sei er nun genannt nisus formativus[143] oder Lebenskraft oder Entelechie. Erst die Klarheit der Erkenntnis des Leblosen führt, in Unterscheidung von solcher Erkenntnis, zur vitalistischen Position. Aber diese Gegenposition bleibt gebunden an die Denkform, die sie für die Biologie, als für das Leben ungültig, bekämpft. Denn der neue Causalfaktor des Lebens liegt selber innerhalb der Causalität des Leblosen, sofern er behandelt wird als ein Faktor neben anderen. Jede Causalität ist, wo sie erkannt wird, ein Lebloses im Lebendigen, ein Mittel des Lebendigen oder ein vom Leben Ermöglichtes und Hervorgebrachtes. Daher hat sich, wo der Lebensfaktor empirisch und experimentell fassbar und lokalisierbar zu werden schien, dieser alsbald wieder enthüllt als ein Stoff, als ein Hormon oder dergleichen. Was anfänglich als Einfangen des specifischen Lebens erschien, war am Ende eine Erweiterung der Kenntnisse von den Mitteln des Lebens (z.B. die Organisatoren Spemanns).[144]

Um für den Lebensfaktor einen vorstellbaren Inhalt zu finden, suchte man (Schopenhauer, heute besonders Woltereck) einen Anschluss an das »Innen«, das wir in uns selber kennen.[145] Das transmaterielle, transmechanische Innen des Lebens soll begriffen werden nach Analogie des inneren Antriebes. Aber solche Versuche verschleiern den der Forschung gegebenen Tatbestand. Das Innere unseres eigenen biologischen Leibesgeschehens erfahren wir keineswegs als unsere Seele; es ist vielmehr ein besonderes, verzweigtes Problem, wie seelisches Erleben sich auf biologisches Leben bezieht, an welchen Stellen und in welchen Zusammenhängen. Ferner ist die Zweckhaftigkeit des Lebendigen zwar für uns nur gegenständlich denkbar, indem wir es auffassen, als ob eine zweckgerichtete Absicht sie aufgebaut habe, aber ein Auffassungsschema ist nicht die Objektivierung einer realen, irgendwo innerlich vollzogenen Absicht, zumal diese Absicht im beobachteten Lebendigen bei phantastischer, Menschenmaasse übersteigender Klugheit zugleich phantastisch dumm sein müsste, wie die vorkommenden Unzweckmässigkeiten zeigen.

Der wahre Ursprung vitalistischer Gedanken ist der Sinn für den durch einen Sprung vom Leblosen geschiedenen Charakter des Lebendigen, für das aus dem Leblosen nicht Ableitbare. Die Verkehrung dieser Wahrheit im Vitalismus erfolgt bei der Entelechielehre dadurch, dass sie ihr Wissen in Causalkategorien des Leblosen aus-

spricht, in die sie das Lebendige einfangen möchte. Die Folge ist nicht Offenheit der erkennenden Seele für das Lebendige, sondern der Rationalismus des Hineinzwingens des Lebendigen als Lebendigen in eine andere Weise des Leblosen. Beim Psychovitalismus geschieht die Verkehrung durch Verwandlung des erfahrbaren inneren Erlebens aus einem Gleichnis in die Objektivierung einer bewusstlosen Realität. Dadurch wird (statt sich zu begnügen mit einer teilweisen Vergleichbarkeit bewussten Erlebens und bewusstlosen Geschehens) das Biologische aus den Augen verloren. Indem das Rätsel der Tiefe gleichsam handgreiflich gelöst wird, droht mit solcher Pseudolösung die wissenschaftlich zwingende Einsicht und die fühlbare Gegenwärtigkeit des Lebens zugleich verloren zu gehen.

β) Die Zurückführung des Lebens auf das Leblose (Mechanismus): Wo immer Leben ist, da ist Materie. Wo Materie ist, unterliegt sie den universalen Gesetzen ihres Geschehens. Das Leben ist – so behauptet die mechanistische Position – eine verwikkelte Erscheinungsform materieller Zusammenhänge. Alles, was causal im Leben erkannt wird, ist im Grunde dasselbe Geschehen, in denselben Kategorien, wie das leblose Geschehen. Der Mechanismus des Lebendigen ist das Leben selber. Was das Leben ist, das liegt schon im Unlebendigen. Eine einzige Quelle ist es, aus der beides einheitlich erwächst.

Gegen diese Position steht die Gesamtheit der Lebenserscheinungen, die man einzeln als aus dem Leblosen unbegreiflich aufzählt (z.B. Reizbarkeit, Sensibilität, Reaktivität, Eigenbewegung, Stoffwechsel, Fortpflanzung, Vererbung, Wachstum, Formbildung, Regeneration usw.). Aber was das Leben sei, ist in einer geschlossenen Gesamtheit von Definitionen nicht endgiltig bestimmt. Die denkende Anschauung des Lebendigen klärt sich ins Unendliche mit der Erkenntnis des Leblosen sowohl wie des Lebendigen.

Die neuesten Erkenntnisse der Atomphysik haben zu dem Versuch geführt, wieder einmal grundsätzlich die Eigenständigkeit des Lebens zu leugnen, und zwar wieder auf Grund von Erklärungen bis dahin als specifisch lebendig geltender Erscheinungen. Als eine der Grundeigenschaften des Lebendigen galt die spontane Bewegung, die als Willkür der Berechnung sich entzieht; im morphologischen und physiologischen Geschehen galt als das Lebendige die Steuerung, die das an sich mechanische, physikalisch-chemische Geschehen ordnet und auf Ziele gerichtet hält.

Bohr und in seinem Gefolge P. Jordan haben nun die neue Atomphysik angewendet, um den Zusammenhang des Lebens mit dem Leblosen dadurch begreiflich zu machen, dass jene und andere Grundeigenschaften des Lebens schon in dem atomaren Geschehen vorbereitet liegen und grundsätzlich – was Kategorien und Methoden ihrer Erkenntnis betrifft – identisch sind. Das atomare Geschehen entzieht sich wie das lebendige »der festlegenden Objektivierung seiner inneren Zustände.«[146] Was ein einzelnes Atom der radioaktiven Substanz tun wird, ob es jetzt oder erst in Jahrtausenden zerfällt, das ist nicht vorauszusehen und causal nicht zu begreifen. Ob das Atom als

Welle oder als Korpuskel erscheint, liegt an den Versuchsbedingungen, die je nur das eine bestimmen und das andere notwendig unbestimmt lassen. Die Denkform der Komplementarität, die dieses Widersprechenden Herr wird, soll auch dem Leben gegenüber anwendbar sein. Während in den makroskopischen und in den optisch zugänglichen mikroskopischen Lebenserscheinungen immer ein Abgrund zwischen Leben und Leblosem[a] sich zeigt, soll dieser im atomaren Geschehen nicht mehr da sein. Dieses atomare Geschehen aber ist der Grund, in dem alle Lebenserscheinungen wurzeln. Die Gene (Vererbungsträger) sind von der Grösse sehr umfangreicher Moleküle; die Steuerungen des Lebens, in denen das eigentlich Lebendige liegt, gehen von Orten atomarer Grösse aus; die Mutationen sind atomare Veränderungen in den Gen-Molekülen[b]. Das sichtbare Leben ist die Folge kleinster Ereignisse (freier Entschlüsse) im atomaren Geschehen, wie die Lawine die Folge eines Gemsensprungs im Schnee sein kann.

Diese Erörterungen sind von hohem Interesse. Sie haben den Blick gelenkt auf tatsächliche Beobachtungen (Art der Abhängigkeit der Mutationen von Röntgenstrahlen, der Tötung der Bakterien durch Strahlen u.dergl.). Ihre grundsätzliche Bedeutung scheint mir jedoch zu Unrecht behauptet. Auch das atomare Geschehen ist ein materielles als Mittel des Lebens oder ist ein Boden des Lebens, ist nicht das Leben selber. Die Steuerungen z.B. liegen nicht einfach im Atomaren als dem Ausgang einer Lawine, sondern Steuerung erfordert das Zusammen von Steuern und Gesteuertem unter einem Ganzen, das nirgends sitzt und selber kein atomares Geschehen ist. Man hat einfache chemische Stoffe als Steuerungen entdeckt, aber die Wirkung dieser Stoffe setzt ein entsprechendes Bereitsein und Reagieren aus dem Bewirkten her voraus. Steuerung ist nicht ein atomares Entscheidungsgeschehen, sondern dieses atomare Entscheidungsgeschehen ist für das Leben, wie alles materielle Geschehen, ein Mittel. Wie das geschieht, ist Gegenstand experimenteller Forschung. Wodurch dies Geschehen Mittel des Lebens wird, das bleibt das grundsätzlich unauflösbare Rätsel. Es handelt sich in dem jeweils auf diesem Wege Erkannten, wie früher so auch jetzt in der Atomphysik, um physikalische Chemie; der Gegenstand ist nicht das Leben selber. Alle Gesetze der Physik erweitern auch das Wissen von der lebendigen Substanz, aber das bedeutet nie, dass das Leben daraus erklärt werde.

Die Atomphysik hat zwar den alten Mechanismus der klassischen Physik überschritten, aber das heisst nicht, dass ihr Gegenstand selber nicht dem Leblosen im Unterschied vom Lebendigen, dem Mechanismus im Unterschied vom Organismus angehöre. Die Atomphysik wiederholt auf sublime und verführende Weise den alten Versuch, das Leben zugunsten eines einheitlichen physischen Naturgeschehens zu subalternisieren, diesmal durch Verlegung des Lebendigen in das atomare Geschehen: dessen Charaktere aber reichen nicht aus, um schon das Lebendige sein zu können. –

---

a *statt* Leblosem *im Ms. und in der Abschrift A. F.* Leblosen

b Gen-Molekülen *nach der Abschrift A. F. statt* Gen-molekülen *im Ms.*

Die Wahrheit aller Versuche, das Leben als eine Weise des Mechanismus des Leblosen zu begreifen, liegt darin, dass das Material des Lebens bis in die letzte Verzweigung der Sichtbarkeit Gegenstand der Physik und Chemie ist, nicht anders als das Leblose. Es gibt keinen Ort, keinen Stoff, kein atomares Geschehen, wo man das Leben fände. Die Auffassung des Mechanismus behält immer Recht, wenn der Vitalismus das Leben irgendwo als etwas Specifisches im Stoffe selber einfangen will.

Der Irrtum sowohl des Vitalismus wie des Mechanismus ist, das Leben im Ganzen auf einmal durch eine Objektivierung grundsätzlich begreifen zu wollen, der Vitalismus in Beschränkung auf das Leben, der Mechanismus im Blick auf das Naturganze. Ein Antrieb ist der Gedanke der Einheit der Natur. Der Irrtum ist die Selbstverständlichkeit, mit der man die Einheit des Lebens in der Einheit der Natur als vorhanden ansieht. Die Anerkennung dieser Einheit wird als Forderung fast der gesunden Vernunft und Moral angesehen.

Das Leben sei doch auch Materie, sei Körper in Raum und Zeit; die Seele sei doch auch Leben. Die Natur sei ein Ganzes. Die Seele sei in allem Lebendigen; das Leben wurzele im Leblosen; das Leblose selber berge in sich schon irgendwie Leben. Die Sprünge seien ein Schein; in der Tat gebe es Übergänge, zwischen Leblosem und Leben, zwischen allen Weisen des Lebendigen, zwischen Leben und Seele.

Überall sind unter dem Gesichtspunkt der Einheit der Natur die Zwischenglieder Gegenstand hohen Interesses: die Zwischenglieder zwischen Pflanze und Tier, zwischen Reptilien und Vögeln, zwischen dem Menschen und seinen tierischen Vorfahren, für unsere gegenwärtige Frage: zwischen dem Leblosen und dem Lebendigen (heute gilt als Zwischenglied das Virus; es ist kristallisierbar wie ein chemischer Stoff, aber Viren haben die Eigenschaft der Vermehrung auf Kosten anderer, allerdings nur lebendiger Substanz, sind Ursache ansteckender Krankheiten; doch sind sie nicht auf leblosem Boden, wie Bakterien, zu kultivieren, entbehren des Stoffwechsels, der Geschlechtlichkeit, der Zellbildung). Diese Zwischenglieder bedeuten zwar jedesmal eine Erweiterung unserer Kenntnis der Naturgestalten, doch sie sind fragwürdig, wenn sie als »Übergänge« interpretiert werden. Es ist etwas in Continuität – die Materie –, aber in der Continuität, auf ihr gleichsam aufgelagert, ihrer bedürfend, aber aus ihr nicht begreiflich, gibt es die Gestaltungen in sprunghaften Unterschieden. Wo Zwischenglieder auftreten, steht die Definition des Menschen, des Tiers, des Lebens erneut zur Frage. Deren Definition ist für unser Wissen nicht abgeschlossen. Aber gerade die neuen Hinweise auf Continuitäten und damit auf die Einheit des Ganzen gehen einher mit neuen Offenbarungen der Art der sprunghaften Unterschiede.

Die Einheit der Natur ist kein Gegenstand der Erkenntnis. Die Idee allseitiger Bezüge zwischen den Erkennbarkeiten lässt zwar ins Grenzenlose nach Zusammenhängen forschen. Aber die Idee erscheint in der klaren Heterogenität der erkennbaren Naturgegenstände. Die Einheit ist die Illusion am Anfang, ist Stimmung und bleibt Idee. Aber gerade das Pathos der Einheit ist verdächtig. Die vermeintlich erkannte Einheit wird

zur Nivellierung des Erkennens; sie ist Beruhigung in falschen Grundsätzen. Sie ist kein objektivierbarer Gegenstand.

cc. Die Geisteswissenschaften: Die Objektivierung in den Geisteswissenschaften hat ihren Boden in der Objektivität der Dokumente, Monumente, in Texten, Werken der Kunst und der Technik, in allen Hinterlassenschaften des Menschen, die sinnlich greifbar, d.h. auch photographierbar sind.

Aber als Gegenstand der Geisteswissenschaften bedarf diese sinnliche Objektivität der Deutung. In der unermesslichen Fülle des Wahrnehmbaren ist das vom Menschen Hervorgebrachte durch Verstehen des in ihm gemeinten Sinns unterschieden. Den einsamen Wanderer in der Wüste, der im Sande ein Dreieck gezeichnet findet, lässt Kant ausrufen: vestigium hominis video.[147] Nicht Sinneswahrnehmung, sondern innerliches Aneignen, nicht Erklären von aussen, sondern Verstehen aus dem inneren Wesen der Sache und des Menschen ist der Ausgang geisteswissenschaftlicher Forschung.

Verstehen ist der methodologische Grundbegriff der Geisteswissenschaften. Der Weg des Verstehens in seiner Gliederung und Stufung ist ungemein verwickelt, wenn man ihn logisch vergegenwärtigt, und wenn man ihn im concreten Vollzug geisteswissenschaftlicher Erkenntnis prüft.

1. Arten des Verstehens: Ich verstehe eine Sache (z.B. einen mathematischen Gedanken) oder ich verstehe den die Sache Verstehenden (z.B. den Mathematiker in den Motiven seines Denkens). Ist die Sache ein Inhalt des Denkens, so verstehe ich rational; ist der Verstehende als Dasein der Seele gemeint, so verstehe ich psychologisch. Aber die Sachen umfassen viel mehr als die rationalen Inhalte, das Subjekt ist mehr als das, was in ihm psychologisch verstehbar ist.

Die Sachen: Verstehen rationalen Sinns ist eindeutig möglich. Der von einem Menschen gemeinte Sinn – im wissenschaftlichen Werk, im Gesagten und zweckhaft Getanen – ist in einer einzigartigen Objektivität feststellbar. Das Subjekt des so Verstandenen ist das Bewusstsein überhaupt.

Geistige Gebilde, wie Mythen, Kunstwerke, religiöse Gehalte[,] erfordern zum Verstehen mehr als Bewusstsein überhaupt. Was in dem überall in grenzenlosen Bedeutungen schwingenden Bildsinn, was im aesthetischen Sinn der Form, was im religiösen Sinn offenbar werdender Transcendenz gemeint ist, wenn es in Strukturen des Bewusstseins überhaupt (wie alles zum Objekt Werdende) gegenwärtig ist, das ist nicht mit dem Denken allein zu fassen. Verstehen geschieht hier aus der Erfahrung des eigenen Umgreifenden in Ideen des Geistes, in Entscheidungen der Existenz, im Hören der Sprache der Transcendenz.

Die Subjekte: Subjekte werden psychologisch verstanden als Dasein aus Antrieben, Interessen, vitalen Bedürfnissen, aus dem Unbewussten, das im Bewussten wirkt, in Mechanismen, die psychophysiologisch Ablauf und Entfaltung des Erlebens in ihren Bahnen halten.

Anders der Mensch als Geist und Existenz. Ihn zu verstehen, setzt Psychologie voraus, aber geschieht nicht durch Psychologie, sondern in der Möglichkeit der Communication: wenn ich hier verstehe, werde ich selbst ein anderer.

2. Das Subjekt im Objekt: Das Objekt ist um so distancierter, je mehr es nur Objekt des Bewusstseins überhaupt, mit einem Minimum von Material aus anderem Umgreifenden, ist. Das Objekt ist um so näher, je mehr das Subjekt des umgreifenden Daseins, der Seele, des Geistes, der Existenz in ihm gegenwärtig ist, je mehr es als Objekt durch diese Subjekte angeeignet werden muss, um für das Bewusstsein überhaupt Objekt werden zu können.

Aber alle Objekte sind distanciert, sofern keines ohne Bewusstsein überhaupt Objekt werden kann. Und die durch Subjektivität erfüllten Objekte besitzen eine neue specifische Objektivität durch die Wahrheit der Subjektivität. Wie Kant die Subjektivität des Bewusstseins überhaupt in der Objektivität der Erkenntnis begriff, so liegen in dem Material dieser Erkenntnis die Objektivitäten aus allen umgreifenden Subjektivitäten. Auch in der Objektivität des Mythus, der Kunst liegt die zugehörende Subjektivität. So sagt treffend Preetorius: »Der Rang eines Wahren ist umso höher, je subjektiver sein Objektives, je objektiver sein Subjektives ist.«[148]

Man hat gesagt: Es gibt keine objektive Wissenschaft; alle Geschichtsauffassung ist subjektiv; Wissenschaft ist Waffe im Kampf mit anderer Subjektivität; die Subjektivität ist das Leben der Wissenschaft (und entsprechend ist die Objektivität der Kunst, des Mythus usw. geleugnet). Gegen diese Verkehrungen ist – im Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis – zu sagen:

Erstens gibt es die Objektivität der Dokumente. Man kann sie vernichten, verschweigen, entstellen, erfinden. Jedesmal ist eine falsche, zu entlarvende Subjektivität am Werke, die nur täuscht, aber keinen Teil hat an der Objektivität.

Zweitens gibt es die Objektivität gemeinten Sinns. Was Menschen bewusst gedacht und bezweckt haben, ist bei genügenden Äusserungen und Berichten weitgehend feststellbar.

Drittens gibt es die Objektivität der Sache. Was in einer Sache liegt, die »Natur der Sache«, die Bewegung der Ideen, der Gehalt eines offenbar werdenden Transcendenten, das ist zwar nur bei voller Teilnahme aneignender, selbst darin zu sich kommender Subjektivität erfassbar, ist dann aber in der Objektivität eines aus dem Umgreifenden sich zeigenden Inhalts.

3. Verstehen ist ein Faktor der geistigen Wirklichkeit selber: Geisteswissenschaft bringt verstehend zum Bewusstsein, was dann selber wiederum Glied geistiger Bewegung wird. Das Subjekt steht in einer Objektivität, zu der es selber mit gehört.

Geistiges Geschehen ist ein im Verstehen sich verwandelndes Geschehen. Es kommt in der Bewegung heraus, was in der Sache liegt.

Was geistig ist, ist als hervorgebrachter Inhalt grenzenlos deutbar, aber nicht nur willkürlich, sondern notwendig. Das Hervorgebrachte ist kein fester Bestand, sondern gleichsam Marke auf dem Weg des Hellwerdens eines Unendlichen.

Das verwandelnde Verstehen kann psychologisch sein, wenn das Unbewusste der Antriebe, Verflechtungen, Umsetzungen, Sublimierungen durchleuchtet, damit aber sogleich auch anders wird unter Wirksamwerden neuer Unbewusstheiten.

Das verwandelnde Verstehen kann geistig sein, wenn die unendlichen Ideen sich in Sinnentfaltungen vermöge dieser Reflexionen an den Tag bringen.

4. Causalität in den Geisteswissenschaften: Wenn ein Verstehen die Objekte vor Augen gebracht hat, kann dann auch an die historischen Erscheinungen die kausale Frage gestellt werden. Welche äusseren Bedingungen, Abhängigkeiten haben das geistige Geschehen ermöglicht, bewirkt, verhindert?

Was geschehen ist, ist niemals ohne Rest zu verstehen. Das Unverständliche fordert für die Erkenntnis Erklärung. Zur Erklärung dienen Fakticitäten, deren Objektivierung zum Teil den Naturwissenschaften entlehnt sind (biologische, geographische, technische u.a. Tatbestände), zum Teil neue Gebilde der historischen Wissenschaften darstellen: Situationen, Gesellschaftszustände, pragmatische Zusammenhänge des Geschehens.

5. Existenz in den Geisteswissenschaften: Das Verstehen stösst nach zwei Seiten an die Grenze des Unverständlichen: an das eben gemeinte Unverständliche, das der opake Grund der Realität ist, welcher der causalen Erklärung von aussen zugänglich wird, und an das Unverständliche der Existenz, die zwar im Geistigen von innen grenzenlos erhellbar, weil sich erhellend ist, aber immer zuletzt der Grund bleibt, aus dem der Mensch er selbst, geschichtlich existierend ist.

Existenz wird nie Objekt, daher auch kein Gegenstand der Geisteswissenschaften. Aber im verstehbaren Gegenstand dieser Wissenschaften und im Forscher, der sich ihm zuwendet, ist Existenz das Begründende, Führende, Begrenzende und ins Offene Hindurchbrechende. Daher ist in diesen Wissenschaften am Ende massgebend und wertbestimmend, was in ihnen nicht erkannt und nicht zum Zweck gemacht werden kann. Was in ihren Objektivierungen nicht vorkommt, bestimmt den Sinn dieser Objektivierungen. –

Nach der beispielsweisen Erörterung des Objektivierungssinns in einzelnen Wissenschaften versuchen wir weiter die Objektivierung grundsätzlich zu klären: wir möchten den Sinn der Subjekt-Objekt-Spaltung in seinem Grunde vergegenwärtigen und daraus die Mannigfaltigkeit des Subjekt-Objekt-Verhältnisses begreifen. Dabei gehen wir aus vom Bewusstsein überhaupt, sehen dann, wie dieses seine Erfüllung erst im Zusammenhang mit den anderen Weisen des Umgreifenden findet, gliedern schliesslich die Grundweisen der Objektivierung im Bewusstsein überhaupt unabhängig von den faktischen Wissenschaften.

c. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis

aa. Bewusstsein überhaupt: Das Objekt ist als Gegenstand für das Bewusstsein. Wie das Sein für das Bewusstsein als Objekt erscheint, das ist die Weise unseres Erkennens.

Aber in unserem faktischen Bewusstsein sind Objekte auf mannigfaltige, auch als täuschende, d.h. nur in der individuellen Subjektivität begründete Weise da. In diesem empirischen, individuell variierenden Bewusstsein ist gegenwärtig ein Bewusstsein überhaupt, d.h. das Bewusstsein, das überall identisch ist und für das auf übereinstimmende Weise das, was ist, Gegenstand wird. Dieses Bewusstsein ist nicht die willkürliche und zufällige Subjektivität der Einzelnen, sondern die Subjektivität überhaupt, für die und durch die alle Objekte sind, wie sie sind.

Das Bewusstsein überhaupt hat die Objekte vor sich in allgemeinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) und in Kategorien (Kausalität, Leben, Sinn usw.), welche die Grundstrukturen zugleich des Denkens und der Dinge sind. Das Wissen des Bewusstseins überhaupt arbeitet sich aus dem empirisch variierenden Bewusstsein heraus durch eine Abstraktion. So wird die reine Anschauung des Raums erst in der euklidischen Geometrie deutlich, so die Kategorien erst in der durch Jahrtausende festgesetzten logischen Besinnung, so das allgemeingiltig identische Erkennbare erst im Fortschritt der Wissenschaften. Alle Wissenschaften vollziehen solche Abstraktionen, und zwar in verschiedenen Richtungen. Jedesmal gewinnen sie eine Objektivität des Seienden, so in der qualitativen Abstraktion der aristotelischen Beschreibungen unmittelbar erlebter Phaenomene, so in der morphologischen Abstraktion Goethes, so in der mathematischen Abstraktion bis zum Unanschaulichen hin. Jedesmal wird ein Objekt als Realität oder als ideales Gebilde gültig erfasst, niemals aber das Sein schlechthin.

Was im Bewusstsein überhaupt erkannt wird, bedeutet daher zwar jeweils eine Verengung auf bestimmt Fassliches in der Erscheinung, aber zugleich eine Erweiterung auf das Allgemeingiltige, alle denkenden Wesen in dem einen Bewusstsein überhaupt Verbindende.

bb. Das Bewusstsein überhaupt in den anderen Weisen der Subjektivität: Das Bewusstsein überhaupt ist die reine Form des Anschauens und Denkens. Was aber jeweils angeschaut und gedacht wird, kommt aus dem Dasein und dem Geist dessen, in dem das Bewusstsein überhaupt seine Gegenstände vor Augen stellt. Das Bewusstsein überhaupt hat an Stoff und Gehalt nichts in sich, alles muss ihm gegeben werden. Es ist umgreifend als Form der Subjekt-Objekt-Spaltung und reich in der Gliederung zu besonderen Formen, aber leer an Inhalt. Will man die Mannigfaltigkeit seiner Formen den Inhalt des Bewusstseins überhaupt nennen, so ist auch dieser von vornherein abhängig von den Sachen, deren Erscheinung durch solche Formen für das Wissen gegenständlich wird. Das Bewusstsein überhaupt bliebe ein blosser Punkt des auf Gegenstände überhaupt Gerichtetseins, wenn es nicht durch die Affektion von Seiten des Seins im Dasein,

im Geist, in der Existenz, zum Hervorbringen der von diesen erweckten, zu ihm gehörenden Formen, die dem Sein jeweils angemessen sind, gebracht würde.

Wenn die Subjekt-Objekt-Spaltung hell und klar nur im Bewusstsein überhaupt ist, welches identisch ist mit dem Denken, so erfüllen diese Spaltung doch andere Subjekt-Objekt-Spaltungen, welche ihren Gehalt im Bewusstsein überhaupt erst entfalten.

Diese Spaltungen sind mehrere. So geschieht das Dasein in seiner Umwelt, lebt der Geist in Ideen, bezieht sich Existenz auf Transcendenz. Nur das Bewusstsein überhaupt hat Gegenstände vor sich; alle jene anderen Subjektivitäten bringen ihre subjektiv-objektiv gespaltenen Gehalte erst im Medium des Bewusstseins überhaupt gegenständlich vor Augen.

cc. Die Gliederung des Umgreifenden als Gliederung des Seienden: Das Umgreifende, das wir sind als Dasein (Leben), als Geist, als Existenz hat jeweils eine zur Subjektivität gehörende Objektivität, aber derart, dass erst durch Eintritt in das Bewusstsein überhaupt beide getrennt werden. Dasein lebt in seiner Umwelt von Bedeutungen, Bildern, von Geborgenheiten und Bedrohungen. Geist lebt in Ideen. Existenz ist in der Transcendenz als ihrem Grunde. Die Umwelt des Daseins wird in specifischen Umwelten biologisch, psychologisch, sociologisch erkennbar, dadurch das eigene Dasein als besonderes begriffen. Die Ideen des Geistes werden als Antriebe im Subjekt zugleich mit objektiven Ordnungen in der Welt deutlich, welche beide eines sind und sich im Medium des je concreten Lebens, Denkens, Bildens, Wirkens entsprechen. Existenz vollzieht sich nur mit der Sprache werdenden Transcendenz, durch die sie ist.

Das Umgreifende, das wir sind, sind wir nicht losgelöst (nicht absolut)[,] sondern in der Welt. Daher muss, was wir erkennen, seinen Inhalt immer zugleich aus dem gewinnen, was wir nicht sind. So wird uns der Inhalt gegeben aus unserer Umwelt in unserer raum-zeitlichen Sinnlichkeit, aus unserem Geiste in den Ideen, welche uns aus der Welt in allen Weisen des Weltseins entgegenkommen in Ganzheiten, in durchgehenden Ordnungen, in Richtungen einer Führung. Alles[,] was wir erkennen, muss uns im Medium des Bewusstseins überhaupt als Realität unseres Daseins und unseres Geistes vorkommen, diese aber durch Gegenwärtigkeit des Umgreifenden, das wir selber nicht sind.

Was uns in der Welt vorkommt als das andere, ist also von zweierlei, grundverschiedener Art. In der Welt begegnen uns erstens andere Wesen, die umgreifend wie wir sind, so alles Lebendige, und die anderen Menschen, seien es die gegenwärtig mit uns Lebenden, seien es die räumlich Fernen, welche uns ihr Dasein fühlbar werden lassen, und die historischen, welche uns Dokumente ihres Daseins hinterlassen haben. In der Welt begegnet uns zweitens das Sein, das nicht wir selber sind, und dessen Sein keine Analogie zu unserer Seinsweise hat, und das uns doch im Ganzen unseres eigenen Seins betrifft, die Welt und durch die Welt hindurch die Transcendenz.

Alles Seiende, das nicht wir selber sind, ist Welt und Transcendenz. Welt ist weiter zu gliedern. Sie ist entweder das Seiende, das, wie wir für uns, für sich selbst umgreifend

ist und uns objektiviert wird als Leben, Bewusstsein, Geist; oder Welt ist das Seiende, das leblos nur Gegenstand für uns ist, die Materie. – Transcendenz ist das Seiende, das am Massstab des Weltseins nichts, für Existenz aber das eigentliche Sein ist; sie entzieht sich jeder Erforschung in der Welt, ist als Welt nicht da, aber sie ist erhellbar aus den Erfahrungen der Existenz für diese, indem ihr, was Weltsein ist, vieldeutige Sprache wird.

Was selber für sich umgreifend, in Subjektivität und Objektivität gespalten ist – Dasein, Bewusstsein, Geist, Existenz –[,] kann wahr und falsch sein. Dagegen haben Materie und Transcendenz, diese sich äusserst fernen, das Gemeinsame, jenseits von wahr und falsch, von gut und böse zu stehen. Das Leblose der Materie ist täuschungsfremd, weil sinnfremd. Das eigentliche Sein der Transcendenz steht über den Seinsbereichen, in denen Spaltungen möglich sind, welche der Ausgang möglicher Täuschungen und Verkehrungen werden.

dd. Materie und Transcendenz: Die Analogie und Heterogenität im Äussersten, in dem ganz Anderen, von dem das Umgreifende, das wir sind und das uns in der Welt begegnet, umfangen ist, von dem es entweder als Dasein bedingt ist (Materie) oder in seiner Freiheit geschaffen ist (Transcendenz), sei noch in Kürze weiter vergegenwärtigt.

Die Materie ist die dunkle Grenze alles Seienden. Sie ist das, was hinzukommen muss, damit etwas real sei. Ohne Materie ist kein Dasein in der Welt. Was aber die Materie sei, bleibt Idee, aus uns forschende und aus der Welt uns entgegenkommende ins Unendliche zu erforschende Idee. Sie ist unter anderem – und mit universalstem Anspruch – das, als was sie heute in der Atomphysik erscheint: das ausschliesslich mathematisch Fassliche, aus dem quantitative Seiten der Eigenschaften der materiellen Erscheinung grundsätzlich abgeleitet werden können. Aber Materie muss viel mehr sein[,] als auf diesem Wege erforschbar ist. Sie muss in sich bergen, was all das möglich macht, was in der Welt als gestaltete Materie und als Fülle des Qualitativen vorkommt. Sie ist nicht nur »Stoff«, mit dem ich praktisch umgehe, den ich greife, werfe, verzehre, sondern, wie es in ihrem Namen liegt, »mater«, Mutter, Gebärerin (wie »Natur« ihren Namen von nasci ableitet). Aber Materie ist auch das nur Zugrundeliegende. Sie ist schliesslich nur das allgegenwärtige »Wasser«, die Bedingung des Seienden, nicht mehr das, woraus etwas wird, sondern nur noch das unerlässliche μὴ ὄν. Für unsere Erkenntnis gibt es keine Materie an sich, sondern nur eine jeweilige Abstraktion für eine Forschungsweise und für deren Zwecke. Das Sein der Materie erfährt eine jeweilige Begrenzung durch die sich auf sie richtenden Untersuchungsmethoden.

Transcendenz wird objektiv in Bildern und Gleichnissen, – zunächst in Mächten, Dämonen, Göttern, dann in dem einen Gott (deus), dann in der eigentlichen Transcendenz (deitas). Was sie ist, wird auf keine Weise erkannt, aber wie im Spiel gegenwärtig in dem unendlichen geschichtlichen Reichtum des denkenden Anschauens durch Bilder; wirklich gegenwärtig aber wird sie in den unbedingten Forderungen und dem zeittilgenden Augenblick.

Wir leben als das Umgreifende, das wir sind: als Dasein, Bewusstsein, Geist. Als solche sind wir Welt und sind zugleich gerichtet auf Welt. In ihnen sind wir mögliche Existenz und als solche gerichtet auf Transcendenz. Wo wir auf Welt gerichtet sind, da treffen wir auf Umwelt, oder auf den Gegenstand, oder auf die Idee, und in diesem allen auf die Materie: in der Umwelt auf den dunklen Grund von allem, im Gegenstand auf den bestimmt gewordenen Inhalt, in der Idee auf das ins Unendliche Erforschbare der Daseinstotalitäten. Wo wir auf Transcendenz gerichtet sind, da treffen wir auf Bilder und Chiffern, auf Tiefen eines geschichtlichen Grundes, auf Sprache der Überlieferung und Autorität, und in diesen allen auf sie selber, wenn sie uns unvertretbar, einzig und einmalig, in eigener Geschichtlichkeit gegenwärtig wird. So treffen wir in entgegengesetzten Richtungen auf das Äusserste, dort auf die Materie, hier auf die Transcendenz.

In allem, was uns in der Welt zur Erscheinung kommt, ist weder die Materie an sich noch die Transcendenz selbst. Es ist eine Analogie zwischen den unanschaulichen Wegen, die erst die Atomphysik inbezug auf Materie beschritten hat, und den unanschaulichen Denkvollzügen, die seit alters das Geheimnis philosophischer Vergewisserungen der Transcendenz sind.

Aber die Materie wird hier zum Quantitativen im Unanschaulichen, die Transcendenz aber zum Ursprung im Unanschaulichen. Die Materie wird reines Objekt, schlechthin fremdes Sein, das befragt werden darf, in welchem Sinne es Sein heissen könne, wenn es von sich nichts weiss und nur von anderen wissbar ist. Die Transcendenz dagegen hört auf Objekt zu sein, wird gegenstandslos, bildlos und zum Sein schlechthin.

Beide werden – gemessen am anschaulichen Sein der gegenständlichen Erscheinungen in der Welt – zum Nichts, die Materie zum universalen Nichts des unanschaulichen Grundes der Realität, die Transcendenz zum Nichts des unanschaulichen Ursprungs allen Seins (und damit auch zum Ursprung der Materie). Sind beide nichts, gemessen am anschaulichen Sein der Weltrealitäten, so ist die Materie das Nichts, das weniger, die Transcendenz das Nichts, das mehr als dieses Sein ist. Die Transcendenz, das Nichts der Erscheinungen, ist die Tiefe des Umgreifenden, Tragenden, Führenden, das eigentliche Sein vor und über dem Reichtum der Erscheinungen.

Das methodische Verfahren des realisierenden Denkens kann man seine Operationstechnik nennen. Die Operationstechnik des unanschaulichen – mathematischen – Denkens führt inbezug auf die Materie zu einem begrenzten, nur materiellen Können, auf dessen[a] Wege eine unabsehbare Realisierung technisch fasslicher Zwecke auf dem Erdball liegt und an dessen Ende vielleicht die fahrlässige oder absichtliche Explosion des Planeten zu einem kosmischen Staub erfolgt. Die Operationstechnik des unanschaulichen – speculativen – Denkens führt inbezug auf die Transcendenz zu einer Me-

---

a *statt* dessen *im Ms. und in der Abschrift A. F.* dessem

ditation, in der der Denkende sich vergewissernd sich selber verwandelt auf einem Wege, auf dem er die weltdurchdringende, im realen Untergehen (im Scheitern) sich bewährende Einheit mit der Wirklichkeit sucht und an dessen Ende bei abgleitender Automatisierung vielleicht die Nichtigkeit eines untermenschlichen Fakirdaseins steht. Die Wege des Denkens mit der Folge technischer Operationen – inbezug auf die Materie in der äusseren Welt, inbezug auf die Transcendenz am eigenen Bewusstsein – berühren in der Realität die Wirklichkeit. Dann haben sie den metaphysischen Charakter einer hinreissenden Grunderfahrung des Seins, wenn auch auf zwei heterogene, unter sich äusserst fremde Weisen. Auf beiden Wegen aber wird die Wirklichkeit verloren und dann ein Ruin der Realität des menschlichen Daseins bewirkt, sei es von aussen der Ruin der Daseinsrealität aller, sei es von innen der Ruin des Menschseins je Einzelner.

ee. Die Frage nach der Affektion des Subjekts durch das Objekt: Wenn man Objekt und Subjekt getrennt hat zu zwei Seienden, die sich an sich gegenseitig nichts angehen (statt jedes Subjekt- und Objektsein als in specifischen Spaltungen aufeinander polar bezogen zu sehen), so ist die Frage: wie kommt das Objekt zum Subjekt, das Subjekt zum Objekt? und dann ist die Frage unbeantwortbar.

Bei solcher Trennung ist das Objekt als ein Sein an sich gemeint, das Subjekt als ein für sich Seiendes, Hinzukommendes, das als von sich aus Leeres das Objekt gleichsam abspiegelt, oder das wie ein Wachstäfelchen seine Eindrücke empfängt. Vorbild dieser Auffassung ist eine Beziehung der Lebewesen in der Welt: die Sinneswahrnehmung, in der von aussen kommende Reize die Sinnesorgane treffen und die Wahrnehmung von Gegenständen in der Welt veranlassen.

Nimmt man die Wahrnehmung zum Vorbild aller Subjekt-Objekt-Verhältnisse, so ist zu bedenken, was für eine Beziehung hier tatsächlich vorliegt. Es handelt sich physiologisch um die Wirkung von physischen Reizen auf lebendige Organe. Ein Objekt wirkt auf ein anderes Objekt. Für die Untersuchung dieses Vorgangs ist es jedoch ein Rätsel, wie die Seele in der Wahrnehmung einen Gegenstand vor sich haben kann. Biologisch, physiologisch und psychologisch können wir wohl den Unterbau erforschen, ohne den keine Wahrnehmung stattfindet: durch ihn wird das all diesem Vorhergehende, Ursprüngliche der Subjekt-Objekt-Spaltung mit diesen Wahrnehmungsinhalten möglich. Was aber in der Wahrnehmung als gegenständliches Wissen von Etwas da ist, das ist durch einen Abgrund getrennt von den physiologischen Causalvorgängen. Im gegenständlichen Meinen ist das Umgreifende des Bewusstseins gespalten in Subjekt und Objekt derart, dass das Subjekt nicht selber noch einmal als Objekt aufgefasst werden kann. Untersuche ich aber die Frage, wie ein Objekt auf ein Subjekt wirke (so wie äussere Reize auf Sinnesorgane), dann habe ich durch solche Frage das Subjekt zu einem anderen Objekt gemacht. Auf diesem Wege ist die Frage nach der Affektion des Subjekts durch ein Objekt nicht lösbar, weil nicht mehr richtig gestellt. Denn das

Subjekt-Objekt-Verhältnis ist, statt umgreifend zu bleiben, zu einem Verhältnis innerhalb der Objekte geworden.

Es ist bei dieser Frage nach der Subjekt-Objekt-Spaltung vielmehr unbeirrbar festzuhalten, dass sie nicht durch gegenständliche Untersuchung eine bestimmte, sondern nur im Transcendieren eine unbestimmte Antwort finden kann. Die Subjekt-Objekt-Spaltung im Ganzen ist nicht wiederum als Objekt zu ergreifen. Wir bleiben denkend immer in der Spaltung, die wir begreifen möchten. Wir können sie denkend nur erhellen, indem wir sie zugleich wiederum vollziehen. In der Spaltung können wir zwar transcendierend über die Spaltung hinaus sein in dem Umgreifenden, das doch nur in der Spaltung zu sich, zum Bewusstsein, zur Entfaltung kommt. Die Spaltung aber ist das Rätsel der Grenze unseres Denkenkönnens, dessen wir als des Urphaenomens unseres bewussten Daseins transcendierend inne werden. Dieses transcendierende Denken muss sich zwar jeweiliger Vergegenständlichung als unumgänglicher Leitfäden bedienen. Indem es dies auf mannigfache Weise tut, kann es aber jede dieser gegenständlichen Denkwege rückgängig machen, um durch sie alle zu dem klaren Grenzbewusstsein der Subjekt-Objekt-Spaltung zu kommen.

1. Erkennen ist entweder Erkennen des Anderen oder dessen, was ich selber bin: Wenn Subjekt-Objekt-Spaltung die Erscheinung des Seins im zeitlichen Bewusstsein ist, dann ist aus dem einen die Spaltung Umgreifenden her das Objekt mit dem Subjekt untrennbar verbunden. Vom Umgreifenden her ist das Objekt im Subjekt und das Subjekt im Objekt gegenwärtig. Dann erkenne ich nur, was ich als Umgreifendes zugleich selber bin. Dann sind Subjekt und Objekt in ihrer Spaltung aufeinander bezogen, einer der Spiegel des anderen, beide in der Unterschiedenheit auch identisch. Erkennen ist in eins Erkennen seiner selbst und des anderen. Indem ich die Welt erkenne, erkenne ich mich; indem ich mich erkenne, erkenne ich die Welt.

Dies gilt jedoch nicht durchweg. Es ist vielmehr im Erkennen ein zweifaches: Erkennen des Anderen als etwas, das ich auch selber bin, und Erkennen des Anderen, das nur der Form nach in mir, dem Gehalt nach schlechthin anders ist. In beiden Fällen ist die Frage, wie das erkennende Subjekt afficiert werde von dem, was es erkennt, sei dieses Erkannte es selber oder ein anderes Sein. »Afficiertwerden« ist ein Gleichnis für das, was geschieht, wenn das den Gedanken Erfüllende im Denken gegenwärtig wird.

2. Erkennen des Anderen: Materie und Transcendenz waren die Pole des Seienden, das auf keine Weise wir selber sind und die nie als das, was sie eigentlich sind, sondern in Formen der Subjektivität des denkenden Bewusstseins uns zugänglich werden, wobei diese Formen erfüllt sind von dem undurchdringlichen, schlechthin Anderen. Hier ist die Frage, wie Materie und Transcendenz das denkende Subjekt afficieren. Zwar sind Materie und Transcendenz an sich nicht Objekte, sondern werden dies nur in den Formen ihres Gedachtseins. Aber sie sind doch nicht denkbar, ohne dass etwas geschieht, was wir im Gleichnis des Afficiertwerdens des Subjekts durch ein Objekt aussprechen,

nämlich das Gegenwärtigwerden eines Umgreifenden, das an sich ist, im Umgreifenden, das wir sind.

Die Affektion durch Materie ist unter anderem in dem erörterten physisch-physiologischen Unterbau unseres Wahrnehmens. Die Affektion durch Transcendenz ist in der existentiellen Erfahrung der Freiheit. Wir nennen im unterscheidenden[a] Denken das, was mit der Materie zusammenhängt, Realität, was mit der Transcendenz, Wirklichkeit.

3. Erkennen des Anderen als Materie: Fragen wir, wo ich die klarste Weise des Objektseins als des anderen Seins finde, das nicht ich bin, sondern das an sich es selber ohne mich ist, so ist dieses das unmittelbare sinnlich ergriffene Sein in Raum und Zeit in der Objektivierung zum Dingsein. Was ich mit der Hand fasse, woran ich mich stosse oder womit ich zerschlage, was ich bewege und aufbaue, diese Welt des Mechanischen, die in der physikalischen Mechanik in reinen Abstraktionen durchdringend begriffen wird, scheint die Realität zu sein, die an sich ist und mich jeden Augenblick ihre Übermacht spüren lässt. Hier wird das schlechthin andere der Materie begriffen in den Formen meines Verstandes. Ich bin im Begriffenen, in diesem Objekt, als Subjekt meines Verstandes gegenwärtig, erkenne insofern auch hier, was ich selber bin, aber nur der Form nach. Das Dasein der Materie bleibt undurchdrungen, das Fremde, Andere.

Was ist dieses Andere? Es kommt in der Daseinsumwelt als das Leblose der Natur vor.

Es zeigt sich der Forschung in der Welt durch wahrnehmbare Zeichen (Messbarkeiten, Zählbarkeiten, Photographierbarkeiten).

Es wird erschlossen durch Deutung dieser Zeichen mit mathematischer Erkenntnis am Leitfaden zugrundeliegend gedachter Modelle des materiellen Geschehens. So soll es ansichsein, wie die handgreifliche Mechanik unserer dinglichen Umwelt. Es ist die Erkenntnis der neuen Physik, dass das nicht gelingt. Die mathematische Objektivierung des materiellen Geschehens kommt auf widersprechende mechanische Modelle (Korpuskel und Welle), deren Widerspruch mathematisch aufhebbar ist, während die Realität der Modelle fallen muss. Die Materie ist nicht an sich, was in der Mechanik der dinglichen Umwelt greifbar ist. Ist die Materie nun aber mit der unanschaulichen mathematischen Formel ergriffen, so ist ihr Sein zwar berührt, aber im Ganzen keineswegs erkannt, sondern zugunsten einer zwar universalen, aber zugleich beschränkten Erkennensweise auf eine Seite ihrer objektivierbaren Erscheinung reduciert, zu der alle anderen ihrer aus dieser keineswegs vollständig ableitbaren Erscheinungsweisen hinzukommen.

---

a unterscheidenden *nach der Abschrift A. F. statt* unterscheidendem *im Ms.*

Die Materie, könnte man einwenden, ist garnicht das schlechthin Andere für uns. Des Menschen Leib ist Materie, wir selber sind also Materie, und wissen als solche Wesen durch Innesein, was Materie ist. Aber der Mensch ist, weil er als Leib Materie ist, der Materie nicht näher. Sie bleibt das Andere, das er fühlt, empfindet, berührt, hört, sieht, riecht, das er aber darin auch mit dem eigenen Leibe nie hat. Als Materie, etwa als abgeschnittenes Glied, schon als Glied, dessen Nerven durchschnitten sind, ist ihm[a] der eigene Leib als Materie das Fremde, undurchdringlich Andere. Er ist selber nicht Materie, ausser in der Täuschung, in der er sich mit seinem Leibe als Materie, statt mit seinem Leib als Leben, Ausdruck, Wesen, Gestalt identificiert.

Das Sein der Materie ist aber ein Rätsel gerade auch dann, wenn ich sie als das dunkle, an sich seiende Andere denke. Was ist das für ein Sein, das von sich nicht weiss? Hat es nicht gleichsam nur Sein, wenn es Wesen gibt, die es wissen können? Ist dieses Sein noch, wenn nie jemand von ihm weiss? Ist es dann nicht nur Möglichkeit, nämlich Wahrnehmbarkeit, sofern lebendige Wesen da sind? Ist die handgreiflichste, gröbste, undurchdringlichste Realität nicht zugleich nichts?

4. Erkennen dessen, was ich selber bin: Wo immer wir erkennen, ist etwas von unserer Subjektivität im Objekt. Auch im Erkennen der Materie ist die Subjektivität unseres Bewusstseins überhaupt im Erkannten, nämlich die Kategorien des Verstandes, die das Mechanische fassen[,] und die weiteren Kategorien, welche der zum Objekt gewordenen Materie die Form einer Denkbarkeit geben. Aber immer ist hier diese Subjektivität nur in der Form des Erkannten. Ganz anders nahe ist uns das Objekt, wenn nicht nur seine Form, sondern es selber das ist, was wir sind.

Nicht das Dunkel der Materie, sondern die Helligkeit dessen, was wir durch eigenes Innesein erfahren und als geistiges Gebilde vor Augen stellen, ist dann der Gehalt des gegenständlich Erkannten. Das ist der Fall bei den Objektivitäten der Biologie, Psychologie, der Geschichte, welche folgendes gemeinsam haben: Sie liegen mit ihrem Wesentlichen ausserhalb der Grenze des Mechanischen; sie brauchen specifische nicht mechanische Kategorien; sie sind specifischen Methoden der Erkenntnis zugänglich. Zwar ist in den erforschten Objektivitäten als realen immer auch ein Untergrund von Materie, der in mechanischen Kategorien begriffen werden muss. Aber in allen ist zugleich etwas, das mir als verwandt entgegenkommt, als Innerlichkeit im Leben als solchem, oder als das, was ich selber bin, im anderen Menschen. Ich bleibe gegenwärtig im Objekt, das ich erkenne.

Wie steht es hier mit der Affektion des Erkennenden durch das Erkannte? Im Erkennen der Materie und im Erdenken der Transcendenz geschah die Affektion des Umgreifenden dadurch, dass Umgreifendes, das das Sein selber ist, im Umgreifenden, das wir sind, gegenwärtig wird – in der Realität unseres Daseins und in der Wirklichkeit

---

a *statt* ihm *im Ms. und in der Abschrift A. F.* ihr

unserer Freiheit. Im Erkennen dessen, was im Anderen ich selber bin, erwachsen die Gehalte des Bewusstseins überhaupt, das wir sind, aus den anderen Weisen des Umgreifenden, das wir sind als Dasein, Geist, Existenz. Das Andere, das ich auch selber bin, erkenne ich dadurch, dass alle Weisen des Umgreifenden, die ich bin, in einander sind und im Bewusstsein überhaupt ihren Sinn vergegenständlichen.

In diesem Erkennen ist also die Subjektivität des Erkennenden afficiert von sich selber. Es ist das Ineinandersein der Weisen des Umgreifenden als Dasein und Geist im Bewusstsein überhaupt, das letzterem gestattet, in der Welt Gegenstände zu ergreifen. Statt der Frage, wie das Objekt das Subjekt afficiert, ist die Frage nach dem Ineinandersein der Weisen des Umgreifenden, die wir sind.

Die weitere Frage ist, wie das je einzelne Bewusstsein in seinem Dasein afficiert wird von anderem einzelnen Umgreifenden, dem anderen Lebendigen und dem anderen Menschen. In der Welt geschieht auch dies nur auf dem Unterbau des physisch-materiellen Dunkels als Mittler aller Communication im Raum. Aber die eigentliche Affektion durch das fremde Wesen ist ein sich in eins Stimmen in dem Maasse des gegenseitigen Bereitseins; dieses geschieht aus dem Wissen des jeweiligen Umgreifenden, das nur aufnehmen kann, was der Möglichkeit nach in ihm selber steckt.

ff. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis auf verschiedenen Standpunkten der Erörterung: In der Subjekt-Objekt-Spaltung verwandelt sich das Subjekt mit dem Objekt und umgekehrt.

Aber im Erkennen meinen wir das Objekt als solches. Die Subjektivität soll ausgeschaltet werden, um das Objekt ohne Trübung zu erfassen. Wird daher die Subjektivität bewusst, so wird sie entweder als Störung corrigiert; oder sie wird als unumgänglich in Rechnung gestellt (als die Situation des Beobachters, als Abhängigkeit der Beobachtungsinhalte von dieser Subjektivität konstatiert) und wird in ihrer Gesetzmässigkeit selber zu einem Teil des Objekts; oder sie wird als das universale apriori des Denkens und der Anschauung seitens des Bewusstseins überhaupt erhellt: es ist keine willkürliche und keine zufällige und keine variierende Subjektivität, sondern die Objektivität selber in der Subjektivität.

Erkennen ist darum in der Tat nirgends ein Ergreifen des Seins ohne Subjektivität, sondern vielmehr das Ergreifen des Seins durch eine jeweils besondere, die Weise der Erscheinung des Seins ihrerseits bestimmende Subjektivität. Diese aber ist ein Problem durch die Vielfachheit der Subjektivitäten. Die Subjektivität ist nicht nur das apriori des umgreifenden Bewusstseins überhaupt, sondern es liegt in jeder Weise des Umgreifenden, das wir sind – in Dasein, Geist, Existenz – eine Subjektivität, zu der eine ihr eigentümliche Objektivität gehört. Anders gesagt: Das Sein erscheint in den Weisen des Umgreifenden, in denen Subjekt-Objekt-Spaltung stattfindet, durch Objektivitäten; diese Objektivitäten sind in den jeweiligen Weisen des Umgreifenden begründet; daher ist mit der eigentümlichen Objektivität eine zugehörende Subjektivität untrennbar verbunden.

Unsere Erörterungen dieses Verhältnisses gehen folgenden Weg: Die polare Gebundenheit von Objekt und Subjekt verschwindet, wenn das Sein schlechthin als Objekt isoliert wird, die erkannte Welt das Sein ist (z.B. im Weltbild als solches behauptet und geglaubt wird), oder wenn das Subjekt als Ursprung des Seins isoliert wird (z.B. in den Lehren von Meditationsstufen als Weltgestalten). Gegen diese beiden falschen Wege ist das Erkennen als ständiges Vermitteln zwischen Subjekt und Objekt zu erhellen; es ist die Aufgabe zu sehen, die Subjektivitäten mit den zu ihr gehörenden Objektivitäten im Umgreifenden zu entwerfen.

1. Das Objekt als Weltbild: Es ist ein Wesensunterschied zwischen einer wissenschaftlichen Theorie und einem Weltbild. Eine Theorie beherrscht eine Gruppe von Erscheinungen in der Welt, ein Weltbild will ein Wissen vom Ganzen der Welt bedeuten.

Weltbilder entstehen durch Verabsolutierung einzelner Objektivitäten zum Weltsein im Ganzen, auch durch Verabsolutierung wissenschaftlicher, besonders naturwissenschaftlicher Theorien; sie entstehen insbesondere durch eine Verabsolutierung des theoretischen Denkens, welches alle Wissenstatbestände in einem einzigen Zusammenhang erfassen, aus den Ergebnissen aller Wissenschaften erdenken möchte, was die Welt im Ganzen sei.

Wie auch immer das Weltbild zunächst entstanden ist, ob primitiv aus magischen Bedeutungen und mythischen Seinsvergewisserungen, oder ob im Zusammenhang mit wissenschaftlichem Wissen, – mit der Verabsolutierung von Denkungsart und Inhalt verbindet sich dann eine Grundstimmung des Seinsbewusstseins. Diese ist in der Folge das Bewahrende und schwer Bewegliche, durch das die Auffassung alles neu hinzukommenden Besonderen wie durch eine Gewohnheit bestimmt wird.

Weltbilder sind jeweils herrschende Bilder eines Zeitalters: das allgemeine, durchschnittliche, wie selbstverständliche Auffassen des Weltganzen. So galt z.B. in den letzten Jahrhunderten in den von den Naturwissenschaften abhängigen Kreisen ein Bild, in dem die Welt als Mechanismus des Naturgeschehens, als eine grosse Maschine gedacht wurde, sei diese nun anfänglich von Gott geschaffen oder anfangslos und endlos automatisch laufend.

Neue radikale Entdeckungen pflegen eine Veränderung des Weltbildes zu fordern. An Stelle des bisherigen falschen soll das neue wahre Weltbild treten. Dagegen ist zu sagen, dass ein giltiges Weltbild an sich grundsätzlich unmöglich ist. Der Anspruch, ein Weltbild zu geben, ist jeder Wissenschaft und den Wissenschaften in ihrer Gesamtheit zu verweigern. Die Entwicklung des kritischen Denkens der Wissenschaft gemeinsam mit dem philosophischen Erhellen unseres Seinswissens hat dahin geführt, dass wir kein Weltbild mehr haben können, sondern in Wahrheit nur ein vieldimensionales Wissen von Dingen in der Welt. Wir sind befreit gleichsam von dem Gefängnis eines wie immer beschaffenen Weltbildes. Ebenso besitzen wir nicht mehr eine immer

fälschliche Ontologie, sondern nur eine jeweilige Erhellung unseres Grundwissens. So gilt nicht mehr ein Weltbild, sondern nur noch ein Kosmos der Wissenschaften in ihrer Systematik und gegenseitigen Bezogenheit, gilt nicht mehr die Seinsordnung einer Ontologie, sondern nur noch eine Kategorien- und Methodenlehre.

In dieser geistigen Situation entsteht ein Bruch zwischen dem allgemein verbreiteten, populären Scheinwissen in Weltbildern, an dem auch mancher Forscher teilhat, und dem durchleuchteten kritischen Seinsbewusstsein.

Wenn die Unruhe echten, aber sich verirrenden Suchens[,] verbunden mit der Sensationslust der Öffentlichkeit[,] aus neuen[,] an sich grossartigen Entdeckungen, Forschungsmethoden, Hypothesen eine Revolution des Weltbildes macht, so ist damit das Problem von vornherein auf eine falsche Ebene geschoben. Was aus einem neuen Wissen in der Öffentlichkeit wird, ist selber keine Frage der Wissenschaft und der Philosophie, sondern eine psychologische und sociologische Frage. Das faktische allgemeine Weltbild einer Zeit, übermächtig durch das fast allen selbstverständliche Daranglauben, dieser Strom verschleiernden Scheinwissens, in dem die Menschheit durch die Zeit fährt, kann auch durch wissenschaftliche Erkenntnis umgelenkt werden. So geschah es durch Kopernikus; so ist es offenbar nicht geschehen durch Relativitätstheorie und Quantenphysik, obgleich letztere für die wissenschaftliche Erkenntnis vielleicht tiefgreifender und folgenreicher sind als Kopernikus. Das moderne Weltbild ist vielmehr bestimmt durch die Erfolge der Technik, entfaltet sich unter Entleerung der Transcendenz in einer zerstreuten Vielfachheit von dogmatisch gewussten Ergebnissen der Wissenschaften, durchsetzt mit Scheinwissenschaften von Scheinrätseln (Astrologie, Anthroposophie usw.). Wie das allgemein verbreitete Weltbild sich in der Zeitfolge verwandelt, ist wohl historisch zu beschreiben, aber schwer zu erklären. Nach Jahrhunderten des »Hexenwahns« hörte dieser fast plötzlich, langsam nur in einigen lokalen Nachzüglern, auf, andere »Wahnbilder« folgten und werden folgen. Das wissenschaftliche Wissen ist nur eine unter anderen Quellen für den Stoff solcher wirksamen Weltbilder.

Das Weltbild als das eine und wahre wäre das Correlat zum Bewusstsein überhaupt, das alles, was ihm zugänglich ist, zwingend und allgemeingiltig erkennt. Aber diese Allgemeingiltigkeit liegt nur in den Denk- und Anschauungsformen des Bewusstseins überhaupt; die materielle Erfüllung muss gegeben werden in den anderen Weisen des Umgreifenden, in denen eine Mannigfaltigkeit von Subjektivitäten auftritt. In der Tat entspricht dem Bewusstsein überhaupt nicht ein eines geschlossenes Weltganzes, sondern eine ständig sich erweiternde, apriori unübersehbare Vielfachheit des Wissbaren in der Welt.

2. Das Subjekt als Meditationsstufe: In der mystischen Versenkung – im Abendland und in Indien – werden Verwandlungen des Bewusstseinszustandes erlebt. In der gleichnishaften, grundsätzlich unmöglichen Beschreibung, welche die Mystiker in dem uns

mit ihnen gemeinsamen Bewusstseinszustand des Bewusstseins überhaupt geben, entsprechen ihren sich verwandelnden Bewusstseinszuständen verschiedene Seinsweisen und Welten. Diese Welten werden im Gang von Stufe zu Stufe der Versenkung zugänglich. Es ist nicht zu leugnen, dass Menschen von Rang hier Erfahrungen gemacht haben, deren Wirklichkeitscharakter ihnen unbezweifelbar war; ferner, dass trotz grundsätzlicher Unmitteilbarkeit im allgemeinen Wachzustande doch endlose Beschreibungen und Mitteilungen erfolgt sind; schliesslich[,] dass diese Mitteilungen in der geistigen Welt des Wachens Bedeutung für den Glauben und dass sie Folgen für geistiges Tun hatten. Aber es bleibt doch das Eigentümliche, dass der Mensch als Einzelner, incommunikabel, in Verwandlung seines Bewusstseinszustandes vorübergehend diese Zustände als Mittel eines Innewerdens, Erfahrens, Wahrnehmens benutzt derart, dass im communicablen Bewusstseinszustand normalen Wachens nur Erinnerung, aber keine Nachprüfbarkeit und keine faktische Realität besteht. Es handelt sich in der Tat um andere Welten für die Subjektivität anderer Bewusstseinszustände. In der Welt unseres Bewusstseins überhaupt vermögen sie keine Erkenntnis zu verschaffen. Sie sind vielleicht ein Mehr als Wissen, aber ein solches, das keine Verbindung mit unserem Wissen in der Welt eingehen kann, ausser in Täuschungen bei kritikloser Haltung.

Mit diesen Meditationsstufen sind nicht zu verwechseln und kaum zu vergleichen die radikal anderen Verwandlungen des Bewusstseins, welche innerhalb des Wachens in der biographischen und in der historischen Kontinuität geschehen; auch sie bringen Sinnverwandlungen unseres Seinswissens und damit des Seinsbewusstseins. Sie sind von den vereinzelnden psychischen Bewusstseinszuständen, in deren Verwandlung Sein bewusst wird, zu unterscheiden als geschichtlich erwachsene communicative Bewusstseinshaltungen von Menschengruppen, Zeitaltern, Persönlichkeiten, welche das Ganze ihres Seinswissens und ihrer Denkungsart ausmachen.

So gibt es erstens die Verwandlung der Bewusstseinshaltung der einzelnen Menschen. Sie geschieht durch die Folge der Stufen im Lernen und Üben von Auffassungen, von Operationen und Methoden des an sich gleichen Bewusstseins, ferner in den Stufen der Bildung der Gehalte des geistigen Lebens. Zweitens gibt es das historische Auseinanderhervorgehen der Bewusstseinshaltungen von Zeitaltern – im Sinne Hegels. Hier lässt sich das historische Nacheinander von Weltbildern[a], Denkungsweisen, lassen sich die Formen und Stufenordnungen des jeweils erreichten Grundwissens, die ihm giltigen Kategorien und deren Ordnung erblicken und konstruieren. In beiden Fällen – in den Entwicklungen der einzelnen Menschen und in den Folgen der historischen Zeitalter – gibt es innerhalb des umgreifenden Processes, der im Ganzen unerkennbar und von aussen unübersehbar bleibt, das Wachsen und Reifen, das dialektische Auseinanderhervorgehen.

---

a Weltbildern *nach der Abschrift A. F. statt* Weltbilder *im Ms.*

3. Erkennen als Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt: In der Spaltung von Subjekt und Objekt ist Erkennen ein Process, in dem beide an einander gebunden sind. Alle Operationen des Erkennens, ob beobachtend, experimentell, gedanklich entwerfend, sind aufzufassen als Vermittlungen zwischen Objekt und Subjekt, sofern man vorher beide getrennt gedacht hat. Diese Vermittlungen sind aber nur darum möglich, weil Subjekt und Objekt unlösbar zusammengehörig, in der Spaltung polar, nicht ein jedes für sich da sind. Erkennen ist daher die Klärung, in der zugleich mit dem Objekt auch das Subjekt sich in seinem Gehalte zur Klarheit entwickelt.

Fragt man nach der Wahrheit des objektiven Erkennens, so gilt darum, dass die Objektivität immer zugleich in der Art der Subjektivität begründet liegt, nicht aber an sich und absolut besteht. Dem apriori (d.h. der Subjektivität, welche Bedingung der jeweiligen Objektivität ist) des Bewusstseins überhaupt treten zur Seite ein durchaus anderes, nicht in gleichem Sinne allgemeingiltiges apriori des Daseins und des Geistes, und schliesslich der Existenz.

Subjektivität und Objektivität sind als je zusammengehörende in der Spaltung durch eine Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt sich dann klar geworden, wenn das Subjekt sich nach dem zu ihm gehörenden Objekt, das Objekt nach dem zu ihm gehörenden Subjekt richtet. Geschieht das nicht, dann verkehren sich Subjekt und Objekt, statt sich zu vermitteln, in sich gegenseitig unangemessene Formen. Eine schlechte Subjektivität und eine schlechte Objektivität sind Erscheinung des Unwahrgewordenseins in der Spaltung.

Von »schlechter Subjektivität« spricht man als von einer Störung und Verfälschung der objektiven Wahrheit. Das bedeutet, dass in einer Subjekt-Objekt-Spaltung das Subjekt sich nicht nach dem ihm zugehörenden Objekt richtet. Man misst die Subjekt-Objektivitäten aneinander: Bewusstsein überhaupt, Dasein, Geist, Existenz. Dann ist »schlechte Subjektivität« etwa dort, wo das Bewusstsein überhaupt gezwungen wird, durch Einflüsse des Daseins unrichtig zu denken, wo der Geist nicht seinen reinen Ideen folgt, die Existenz nicht auf Transcendenz bezogen bleibt. Das geschieht, wenn in einem Umgreifenden Motive aus anderen Umgreifenden, statt eingebaut zu werden, herrschend werden.

Von »schlechter Objektivität« spricht man als von einer Verfälschung der Wahrheit, weil sie des zu ihr gehörenden Vollzugs der Subjektivität entbehrt. Daher ist sie leer, ruinös, verantwortungslos. Allgemein lässt sich sagen, dass falsche Objektivität überall da vorkommt, wo die Objektivität eines Umgreifenden als absolut giltig für anderes und alles Umgreifende behauptet und beansprucht wird.

4. Die Aufgabe eines Entwurfs der Subjektivitäten mit den zu ihnen gehörenden Objektivitäten: Die grundsätzliche Einsicht in die Subjekt-Objekt-Beziehung als einer vielfachen Möglichkeit führt zur Aufgabe, die Subjektivitäten und die zu ihnen gehörenden Objekte systematisch zu vergegenwärtigen. Die Wahrheit der Grundeinsicht

darf nicht verwechselt werden mit dem Gelingen oder Misslingen dieses Entwurfes. Die Grundeinsicht liegt in Indien seit Jahrtausenden und bei Kant in voller Klarheit vor. Aber die Durchführung ist fragwürdiger, beweglicher und korrekturbedürftiger als die Grundeinsicht selber.

Einen solchen Entwurf kann man befragen: Wie ist er begründet, woraus und auf welchem Wege ist er methodisch gewonnen? Ist es nicht in neuer Gestalt der alte Irrtum der Ontologie, nämlich ein Entwurf des Seins im Ganzen aus den Elementen, die es aufbauen? Warum überhaupt ein solcher Entwurf? Fördert er die Erkenntnis, dient er der Klarheit des wissenschaftlichen Wissens? Nur eine durchgeführte philosophische Logik kann sowohl den Entwurf geben wie diese Fragen beantworten. Hier müssen wir uns auf den blossen Hinweis beschränken.

Für den Entwurf sind drei Voraussetzungen notwendig:

1) Abwehr sowohl des einen Weltbilds wie der Welten aus Meditationsstufen: Beides wurde soeben erörtert. Das eine Weltbild entspringt einer Verabsolutierung des Bewusstseins überhaupt, als ob dieses nicht nur die selber leere und substanzlose Form des Wissens sei, sondern die Totalität der Welt in sich schliesse. Die Welten der Meditationsstufen haben keinen eindeutigen realen Bezug auf die Realitäten, welche im Umgreifenden auftreten, das wir sind als Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist, Existenz; sie sind nicht zur Einheit einer allgemeinen und allgemeingiltigen Erfahrung zu bringen.

2) Untersuchung der Wissenschaften nach dem Subjekt, für das und durch das jeweils das Material gilt, welches diese Erkenntnis des Bewusstseins überhaupt erfüllt: In jeder Wissenschaft gibt das Subjekt des umgreifenden Bewusstseins überhaupt die Formen. Das Material aber der wissenschaftlichen Erkenntnis erwächst im Umgreifenden, das ich bin als Dasein, Geist, Existenz, je nach dem Gegenstand, der erkannt werden soll.

Das Material der Physik ist wesentlich die durch Sinneswahrnehmung an Apparaten gewonnene Messung, in den Naturwissenschaften sonst die sinnliche Beobachtung, d.h. ich als sinnliches Dasein bin unerlässliche Quelle des Materials. Das Minimum von Sinnlichkeit, das jedermann zur Verfügung steht, darf nicht darüber täuschen, dass auch hier schon ein Daseinsmaterial für Erkenntnis unerlässlich ist.

Das Material der Geisteswissenschaften wird im verstehenden Anschauen menschlicher Erfahrung gewonnen, d.h. ich als Geist bin die Quelle des Materials und als mögliche Existenz der Ursprung des Auffassens von Gewicht und Ernst in dem erkannten Gegenstand. Die Tiefe von geistigen und existentiellen Erfahrungsmöglichkeiten ist Ursprung des Materials etwa von Kunst- und Religionswissenschaft; dies hat zur Folge die enormen[a] Niveaudifferenzen der Forscher je nach dem, was ihnen zugänglich ist,

---

[a] enormen *nach der Abschrift A. F. statt* enorme *im Ms.*

und die Beschränkung von wesentlichen Erkenntnissen auf eine Minderzahl von Menschen.

Die Quelle des Materials liegt in den Weisen des Umgreifenden, das wir sind.

3) Erhellung der Weisen des Umgreifenden und der in ihnen auftretenden Subjekt-Objekt-Spaltungen: Wir haben früher ausgeführt, wie die Spaltungen mehrere sind: Das Dasein in seiner Umwelt, der Geist und seine Ideen, das Bewusstsein und sein Gegenstand, Existenz und Transcendenz.

Jede Weise des Umgreifenden bedeutet eine Weise der Subjektivität und die dazu gehörende Weise der Objektivität. Es ist eine Gliederung des Seienden zu entwerfen mit einer Gliederung der Subjektivitäten. Dann geht eine Hierarchie der Subjektivitäten einher mit einer Hierarchie des Seienden.

Die sich auf diesem Wege zeigende Gliederung des Seienden – die wir in der Erhellung des Umgreifenden früher entworfen haben – wiederholen wir in mehreren Formulierungen:

1. Das Bewusstsein überhaupt richtet sich durch das Dasein und den Geist auf die Welt, durch Existenz auf Transcendenz.

In der Welt findet es seine Gegenstände als Objektivierung eines Umgreifenden, das ist, wie wir sind: es erwachsen die Wissenschaften der Biologie, Psychologie, Sociologie. Oder es findet seine Gegenstände als Objektivierung eines ganz Fremden, als ein Lebloses, schlechthin Anderes, von innen restlos Unzugängliches, das Materie heisst: es erwachsen Physik und Chemie. In allen diesen Fällen sprechen wir von Erkenntnis. Alle Erkenntnis füllt sich im Bewusstsein überhaupt aus dem Dasein und dem Geiste, als die der Denkende wirklich ist. Sie objektiviert ein anderes Umgreifendes in Biologie und Geisteswissenschaften; sie objektiviert das schlechthin Fremde, nur gegenständlich Werdende in der Physik.

In der Welt werden durch das Bewusstsein überhaupt die Gegenstände hell, in denen Existenz sich auf Transcendenz richtet. Die Welt wird eine Chiffernsprache, Denkvollzüge werden Wege des Innewerdens der Transcendenz. In diesem Falle sprechen wir von erhellendem Wissen. Erhellendes Wissen füllt sich im Bewusstsein überhaupt aus den Erfahrungen der Existenz, die der Mensch sein kann. Es objektiviert sich im philosophischen Denken der Existenzerhellung und Metaphysik.

2. Wird das Umgreifende des Daseins und des Geistes als in der Welt vorkommendes Sein zum Objekt, so liegt es als Gegenstand im Umgreifenden des Bewusstseins überhaupt. Ist es damit objektiviert zu einem Wissbaren, Denkbaren, Erforschbaren, so ist es doch dadurch auch zugleich denaturiert; das ist offenbar, wenn wir sein Sein als Objektsein messen an seinem Umgreifendsein.

3. Gehalte alles Umgreifenden – des leblosen Seins, des Daseins, des Geistes – sind als Ideen im erkennenden Geiste lebendig, sei es im Widerschein, sei es in verstehender oder realer Identität. Forschung wird geführt von Ideen der Materie, des Lebens

und von Ideen des Geistes selber. Ohne Ideen wäre das Bewusstsein überhaupt ohne Systematik, ohne Einheit, ohne Concentration des Erkennbaren.

V. Teil[a]

Natur

Die Natur ist, wenn wir uns zu ihr verhalten, jederzeit schon in bestimmter Weise aufgefasst. Was sie sei, ist vorher im Gefühl, aber nur unbestimmt gegenwärtig; bestimmt aufgefasst aber ist sie jeweils eine Weise der Realität, die nicht mehr die Natur im Ganzen ist.

Bevor wir den Sinn der Realität der Natur philosophisch erörtern, entwerfen wir einen Grundriss gegenwärtiger Naturauffassung: erstens unsere Grundeinstellungen zur Natur und zweitens Grundtatsachen, die auf die Natur im Ganzen Bezug haben.

I. Grundriss der Auffassungen der Natur

a. Grundeinstellungen zur Natur

Die Natur ist da, wie sie sich uns zeigt im Umgang mit ihr. Praxis ist die Quelle des Wissens, bis hin zu den Experimenten, die nur noch um des Wissens willen angestellt werden; Können bedeutet zugleich ein Wissen. Umgekehrt: Wissen von der Natur bestätigt sich oder wird als Schein entlarvt durch die Praxis. Wahres Wissen bedeutet Können: im Wiedererkennen des Identischen, im Voraussagen des zu Erwartenden, im technischen Verfügen über Stoffe und Kräfte. Unsere Grundeinstellungen zur Natur haben die beiden Seiten, die aktive des Eingreifens, Bildens und Versuchens, die theoretische des Auffassens im Wissen.

aa. Das aktive Verhalten zur Natur:

Wir leben jeden Augenblick mit unserem Leibe in unserer physischen Umwelt. Unsere Praxis im Umgang mit den Dingen in Raum und Zeit, mit den Stoffen und den Werkzeugen setzt nicht aus. Wie dieses aktive Verhalten sich erfüllt, ist der Ausgang unseres gesamten Naturbewusstseins und ist die Stätte, an der jede Weise unseres Naturwissens und unseres Könnens wieder gegenwärtig werden muss.

In dieser ursprünglichen Umwelt ist die Aktivität des animalisch Lebendigen auch dem Menschen eigen: Nahrungsaufnahme, Atmen, Sichbewegen, Gehen, Klettern usw. Dazu kommt erst beim Menschen die das Ganze des natürlich Seienden ergreifende Aktivität, sei es in Bemächtigung, sei es in Hingabe. Es entfaltet sich eine Welt

---

a V. Teil *im Ms. hs. Vdg. für* 3.

der bewussten Bedeutungen; einem Bereich dieser Bedeutungen entspringt das magische Handeln; einem anderen Bereich erwächst auf Grund der natürlich-instinktiven »Physik« des animalisch lebendigen Verhaltens eine entwickelte Mechanik mit Werkzeugen; der Mensch gewinnt eine Nutzung von Kräften, die über die physische Wirkung menschlicher Motorik weit hinausgehen, so anfänglich durch Arbeit der Tiere und durch Feuer; ihm gelingt ein Umgehen mit der Welt des Lebendigen und der Landschaft durch Pflege, Züchtung, Gestaltung in der Hingabe an die Eigenheit des Naturlebens, das Hervorbringen einer Kunst im Natürlichen.

In dieser Praxis bleiben zwei Stufen. Auf der einen ist der Mensch mit seinem eigenen Leibe und dessen Geschicklichkeit in seiner Umwelt wirksam durch eine »natürliche Physik«, die er durch Klugheit und List im Umgang mit dem Leblosen und dem Lebendigen entwickelt; aus anfänglichem Bewusstsein wird es ein unbewusstes Können; und die Erfahrung im Gelingen und Misslingen zeigt ihm, was die Natur, um ihn und in ihm selber, ist. Auf der zweiten Stufe steht im Vordergrund ein Wissen, das ohne specifische leibliche Geschicklichkeiten (wenn diese auch nie völlig entbehrlich werden) vermöge des Umgangs mit technischen Mitteln die Umwelt durch Veranstaltungen, Schaltungen, Auslösungen nach Absicht lenkt.

Der grösste Schritt, den der Umgang des Menschen mit der Natur vollzieht, ist dieser Schritt zur Technik; d.h. zur planmässigen Beherrschung der Natur für die Zwecke des Menschen durch Wissen von ihren Gesetzen: zwischen Absicht und Zweck werden die Maschinen gesetzt, die in immer weiterem Umfang die sie bedienenden Menschen zwingen, selber zu Gliedern dieser maschinellen Beherrschung, zu einer besonderen Art von Maschinenteilen, zu werden. Technik erweitert die menschlichen Möglichkeiten anscheinend ins Grenzenlose, aber droht sie zugleich in Fesseln zu legen. Denn sie verführt zur Vernachlässigung des natürlichen Umgangs mit der Welt in Pflege, Wechselwirkung der Seelen, Gestaltung und Erziehung; wenn diese Vernachlässigung zum Verlust führt, so wird am Ende die Bodenlosigkeit jeder Technik spürbar, die sich auf sich selber stellt. Diese Technik wird im blossen Weiterentwickeln zu beliebigen Zwecken als ein Verhängnis[a] des Rationalen erfahren, dem[b] der Mensch – wenigstens eine Weile – wehrlos preisgegeben zu sein scheint. Der primitiven technischen Begeisterung folgt dann einerseits wütende Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit, andererseits Beruhigung in einem verharmlosenden Fortschrittsglauben. Es ist ein ungeheures Problem.

bb. Das theoretische Wissen von der Natur:

In der Technik zeigt sich die Natur durch ihren Dienst für uns. Damit ist sie bezwungen, aber auch verengt, weil ihrer Natürlichkeit beraubt. Die Natur ist mehr, als in der Technik von ihr zu Tage kommt. Umfassend bleibt sie gegenwärtig der contemplati-

---

a ein Verhängnis *im Ms. hs. Vdg. für* eine Dämonie

b dem *im Ms. hs. Vdg. für* der

ven Haltung, die sich ihrer nicht bemächtigt, sondern sich ihr hingibt und dadurch in der eigenen Subjektivität zu voller Gegenwärtigkeit bringt.

Die Natur umfängt den Menschen anfänglich in unbestimmter, fliessender Totalität, oder zeigt sich in zerstreuten Einzelheiten. In der Folge entfaltet sich die Natur für uns zu Bereichen bestimmter Weisen ihres Daseins. Als Ganzes wird sie fraglich, wenn sie im Besonderen Gegenstand der Forschung wird.

1) Die Natur ist eine Fülle von Bildern und Bedeutungen, ungeschieden in der Art der Bedeutungen, durchweg beseelt. Es ist die Natur, der das magische Handeln zugeordnet ist, das ungeschieden mit mechanisch-zweckhaftem Tun einhergeht.

2) Die Natur ist ein Ganzes, die Welt. Im Weltbild steht sie vor Augen. Das Weltbild ist mythisch, wenn es in Bildern und Erzählungen sich darstellt, rational, wenn es in Begriffen gedacht wird.

3) Die Natur wird Gegenstand der Forschung. Damit zerspaltet sie sich. Indem Mechanik und seelischer Umgang sich trennen, scheidet sich in der Natur das Unlebendige vom Lebendigen. Die Scheidungen gehen weiter.

Die Forschung geschieht in vielen Richtungen und Stufen. Sie sammelt und ordnet die Gestalten der Natur, indem sie Morphologie oder beschreibende Naturgeschichte wird (dabei sieht sie als Forschung ab von Schönheit und Seelenhaftigkeit, sondern beschränkt sich auf die Objektivitäten des Sichtbaren, das rational erfasst und in sinnhaften Zweckmässigkeiten aufgezeigt werden kann). Sie erklärt die Gestalten und das Geschehen aus Ursachen (diese findet sie zunächst in selbstverständlichen Erfahrungsregeln des Alltags, dann wird das Auffinden der Causalgesetze selber zum eigentlichen Thema). Sie entwirft specifische Erklärungen, vor allem die Mathematisierung (unter Preisgabe von Substanz und Wesen aller Naturdinge dringt sie vor zum reinen mathematischen, schliesslich auch unanschaulichen Gebilde, als dessen Verwirklichung sie die Naturrealität begreift).

4) Die Natur wird ein Bereich der wissenschaftlichen Weltvorstellung im Ganzen. Die wissenschaftliche Weltvorstellung verzichtet auf ein Weltbild. Die Welt bleibt zerspalten, wie sie sich allein der Forschung zeigt. Innerhalb eines nie erreichbaren Ganzen aber werden partikulare Einheiten gewonnen: Die Totalität des Allgemeinen in Naturgesetzen (Causalregeln und Causalgesetzen), die je ein Ganzes von Erkenntnissen sind; weiter in anderen Kategorienbereichen (Funktion, Gestalt usw.), die je eine Weise gegenständlichen Seins umreissen; – ferner die Totalität des historisch Gegebenen der Welt im Planeten, den wir bewohnen, im Kosmos, den wir astronomisch ins Grenzenlose vordringend beschreiben[a].

Das theoretische Wissen von der Natur kann sich nicht als eine einzige umfassende Einheit entfalten, sondern nur in einem Nebeneinander mannigfacher Weisen, in de-

---

[a] beschreiben *im Ms. hs. Vdg. für* erkennen

nen diese Realität für uns ist. Nur in reiner Verwirklichung aller Stufen und Weisen unserer aktiven Naturbeziehung und unserer contemplativen Möglichkeiten des Erfahrens kommen wir zu einem wahrhaftigen, nichts verabsolutierenden, allem Seinkönnenden offenen Naturbewusstsein.

Dieses aber hat seine von uns vollzogene Bestätigung immer wieder am Ende in der alltäglichen, leibhaftig fühlbaren Gegenwart, in unserer Umwelt, in unserer Bewegung auf der Erde, unserem Wandern und Reisen, und schliesslich in unserer anschaulichen Vergegenwärtigung des Fernen, nicht unmittelbar Zugänglichen.

b. Grundtatsachen der Natur

aa. Der Sinn der Tatsächlichkeit:

Naturtatsachen bergen in sich ein wesentlich Unverständliches. Was durchaus verständlich ist, ist geistig. Dass etwas so ist, ist irgendwo eine blosse Tatsächlichkeit, die als solche als factum brutum unser Denken gleichsam still stehen lässt. Wenn auch alles Naturerkennen durch Begreifen von Zusammenhängen (durch Causalitäten und Ableitungen) die Zerstreutheit des Tatsächlichen zurückführt auf Grundtatsachen, so ist eben deren undurchdrungene Tatsächlichkeit, was das Specifische des Naturseins ausmacht.

Diese Tatsachen sind von zweierlei Art: erstens allgemeine Gesetze des Naturgeschehens, zweitens Befunde historisch gegebenen Soseins hier und jetzt (in Raum und Zeit). Allgemein sind etwa die Gesetze der Atomverbindungen, historisch etwa die Anhäufung der Kohle im Ruhrgebiet, des Schwefels in Sicilien, allgemein die Gesetze der Gravitation, historisch die Verteilung der Materie im Kosmos.

Das historisch Gegebene kann, wie es hier und jetzt ist, begriffen werden nach allgemeinen Gesetzen aus den vorhergehenden Zuständen, aber jede Raumverteilung setzt eine frühere voraus und führt nirgends auf einen als allgemein notwendig begreifbaren Zustand. Immer stossen wir auf einen ursprünglich mit der Weltentstehung erwachsenden, ins Unendliche erforschbaren Zustand des Soseins, an dem die Gesetze sich vollziehen, das aber nicht selber Gesetz ist. Wir stossen auf das, was am Massstab der Gesetze die Urzufälligkeit ist.

Aber auch die Gesetze selber haben in sich immer einen Rest des Unbegreiflichen. Sie sind nicht im Ganzen aus einem Princip abzuleiten und sind in ihrer Wirklichkeit gebunden an Naturkonstanten, die nur einfach hinzunehmen sind. Dass die Naturgesetze so und nicht anders sind, ist ihre Zufälligkeit (Contingenz der Naturgesetze), und selbst wenn sie alle aus einem einzigen Princip ableitbar wären, so wäre dieses eine doch kontingent.

Wir haben also eine Contingenz sowohl des Allgemeinen wie des historisch Gegebenen, das Unableitbare in der Natur. Es bleibt in ihr aus das Ansichsein des sich selber Durchsichtigen, aus dem alles andere deduciert werden könnte.

bb. Das Allgemeine des Naturseins:

Es gibt die kategorialen Unentrinnbarkeiten: Das Natursein steht in Quantität und Qualität, ist sprunghaft (diskret) und kontinuierlich usw. Eine Kategorienlehre zeigt methodisch und systematisch diese Kategorien. Wo sie jeweils gelten, nicht gelten, zeigt die Erfahrung. Keine gilt absolut, alle irgendwo. Es ist als[o] zweierlei: sich über kategoriale Grundformen und Zusammenhänge klar zu werden oder die Geltung von Kategorien in bestimmten Erfahrungsgebieten aufzufinden und zu widerlegen. Aus den kategorialen Vergegenwärtigungen des Möglichen folgt für die empirische Erkenntnis noch nichts, aber empirische Erkenntnis gelingt nur durch klare Kategorien. Wo das Kriterium der Bestätigung oder Verwerfung durch bestimmte Beobachtungen ausser Betracht bleibt, gehen die Probleme aus empirischen und theoretischen über in kategoriale und logische. Sofern diese letzteren zu den allgemeinsten Grundstrukturen alles Seienden kommen, klären sie zwar unsere Auffassung, aber in diesen Grundstrukturen ausgesprochene Erkenntnisse sind empirisch unbestimmt trotz ihrer allgemeinen und logischen Bestimmtheit, und sie sind, gemessen am Gehalt empirischer Erkenntnis, für diese trivial. So z.B. wenn ich sage, etwas sei anders und unterschieden (das ist alles Bestimmte, es kommt auf die besondere Unterschiedenheit an), oder etwas sei Sein und Werden (etwa die Umsetzung von Materie in Energie und umgekehrt, aber alles Geschehen ist in dieser Polarität zu fassen, die für Materie und Energie nichts Besonderes aussagt). Es ist ein Grundirrtum, aus der Logik der Kategorien irgendeine bestimmte Erkenntnis in der Welt ableiten zu wollen. Diese ist immer empirisch und gebunden an Beobachtungen, zum mindesten an Messungen. Wo ich in der Analyse meines Erkennens die allgemeinen Kategorien erreiche, werde ich mir, es wiedererkennend, des Allgemeinsten bewusst und dadurch klar, habe aber meine faktische Erkenntnis nicht erweitert. Dessen eingedenk werfen wir einen Blick auf einzelne universale Tatbestände, die in Kategorien ausgesprochen werden. Ist damit auch die besondere Erkenntnis verlassen, so liegt doch in dem für das empirische Wissen Trivialen philosophisch im Ganzen das Grundtatsächliche beschlossen.

1. Die Mathematisierbarkeit der Natur: Zeit und Raumanschauung sind die Realität der uns unmittelbar zugänglichen Welt. Es gibt nichts Natürliches, das für uns nicht in Raum und Zeit wäre. Daher sind alle apriorischen Erkenntnisse der Raumverhältnisse durch die euklidische Geometrie ohne alle besondere Erfahrung als Realitäten in der uns unmittelbar zugänglichen Welt anzutreffen. Was aber die Natur ist im Grossen und im Kleinen – ausserhalb der uns unmittelbar sinnlich zugänglichen Welt –, ist indirekt durch Messungen und Zählungen mit Hilfe von Apparaten zu erforschen. Hier ist ein Grundtatbestand die Mathematisierbarkeit der Natur auch über unsere sinnliche Erkenntnis hinaus. Es ist eine Grundrealität, die in mathematischer Form erkennbar ist, wobei die Erfahrung der Ablesungen entscheidet, welche Mathematik und wie weit sie gilt.

2. Der Pluralismus des Naturseins: Die Kontinuität der Natur ist keine gleichmässige. In der Kontinuität liegt eine Vielfachheit des Diskreten. Man spricht von einer körnigen, atomaren, monadischen Weltstruktur.[149] Das gilt im Anorganischen, im Organischen und im Menschendasein.

Im Leblosen ist der letzte Träger des Geschehens auffassbar als Continuum (Feld) und als Unstetigkeit des Seins (Massenpunkte oder Wellenpakete) und Geschehens (Wirkungsquanten). Wir hören materiell von Elektronen, Neutronen usw. als letzten diskreten Wirklichkeiten, dann von den aus ihnen aufgebauten 92 Elementen, diesen Atomen, aus denen die etwa eine Million der uns bekannten Moleküle (der Stoffe) aufgebaut sind. Wir hören morphologisch von den Kristallen und hören von den Weltkörpern, die diskret im Kosmos verteilt sind.

Im Lebendigen ist alles Organismus, jeweils eine aktive Subjektivität in ihrer Welt, ein Ganzes, Einheitliches, aus einem Centrum sich Gestaltendes und Wirkendes.

Der Mensch ist Natur und als solche in der Vielfachheit seines leiblichen Daseins als Subjekt in seiner biologischen Umwelt, dazu aber in der Vielfachheit des Ich, womit er den Pluralismus der Natur überschreitet.

3. Die Ganzheiten: Alles Natursein ist in Ganzheiten geordnet. Diese Ganzheiten sind immer besondere, jeweils specifische. Es gibt für die Erkenntnis nicht die Ganzheit des Seienden, nicht die Ganzheit der Natur, nicht die Ganzheit eines Lebens, sondern alle Ganzheiten sind als für die Erkenntnis fassliche im Sein, in der Welt, im Leben. So sind schon die Elemente eine Weise von Ganzheiten, das Sonnensystem, die physikalischen Felder, die morphologischen Gestalten des Lebens, die physiologischen und psychologischen Funktionsganzheiten, die Landschaften usw.

4. Die Stufenfolge des Seienden: Die letzten, pluralistisch zu denkenden Elemente und die Ganzheiten lagen auf verschiedenen Stufen, die die Stufen des Seienden heissen. Diese Stufen liegen innerhalb der Natur und setzten sich über die Natur hinaus fort. Sie heissen das Leblose, das Leben, die Seele, der Geist. Aber innerhalb dieser grossen Hauptstufen gibt es wiederum Stufen, und zwischen ihnen Mittelglieder. Immer ist es ein Rätsel, wie das jeweils Neue der nächsten Stufe plötzlich, im Sprung, da ist. Es ist nicht durch Übergänge als continuierliche Entwicklung eines an sich gleichen zu begreifen. Die Kontinuitäten, die hindurchgehen, machen grade das Neue nicht fasslich, obgleich sie es tragen. So ist es schon mit der Entstehung der Qualitäten im Leblosen. Wie aus den Urteilchen der Materie die Elemente mit ihren zahllosen besonderen Eigenschaften entspringen[,] ist gerade angesichts der theoretischen Ableitung das bleibend Erstaunliche, und wie dann die Qualitäten der Moleküle der zahllosen Stoffe entstehen, erscheint vollends jedesmal wie ein unter Regeln stehender Schöpfungsakt. Weiter gestaltet sich das organische Leben wiederum in einer Fülle von Stufen der Organisation, als ob eine unendliche Phantasie der Gestaltung sich in den mannigfachsten[,] nicht in einer einzigen Stufenfolge liegenden Richtungen verwirkliche.

cc. Das historisch Gegebene des Naturseins:

Es ist die räumlich-zeitliche Verteilung des real Gegebenen in der Welt. Diese Tatsachen stellt die Naturbeschreibung fest. Wie das Natursein gegenwärtig aussieht, zeigen Geographie und Kosmographie und die Beschreibung der Naturgestalten in Mineralogie, Botanik, Zoologie, soweit sie morphologisch-systematisch sind.

Aus dem Gegenwärtigen werden Schlüsse gewonnen auf den zeitlichen Werdegang. Gegenwärtige Befunde sind Relikte des Vergangenen. Sie sind zwar in ihrer Deutung hypothetisch; aber die Deutungen gehen von fragwürdigen vorwegnehmenden Phantasien bis zu fast gewissen Feststellungen von zeitlichen Tatsächlichkeiten. So sind die geologischen Gestein[s]schichten eine Geschichte der Erde in der Zeit des Festgewordenseins ihrer Rinde; die Eigenschaften der radioaktiven Einschlüsse lassen das Alter der Schichten in ihrer absoluten Zeitdauer weitgehend berechnen. Fragwürdig sind fast alle astronomischen Hypothesen über die Geschichte der Sterne (über die Kosmogonie), aber heute, da sie auf Tatsachen fussen, von wachsendem Interesse.

Was die Zeitdauer angeht, so ist eine Grundtatsache unseres natürlichen Menschendaseins, dass die dokumentarisch belegte Geschichte höchstens 6000 Jahre, die infolge der technischen Verkehrsmöglichkeiten entstandene planetarische Einheitsgeschichte der Menschheit 400 Jahre, das Dasein von Menschen auf der Erdoberfläche hunderttausende, das des Lebens hunderte von Millionen Jahren, die Geschichte der festen Erdrinde aber bis zu einer Milliarde von Jahren gedauert hat. –

Als historisch gegeben sind auch anzusehen die Naturkonstanten, diese unableitbaren, quantitativ fixierbaren Faktoren, deren Tatsächlichkeit das Sosein des Allgemeinen in der Wirklichkeit bestimmt.

dd. Die radikalen Unlösbarkeiten:[150]

Im Forschen machen wir die Voraussetzung von der Erkennbarkeit der Welt. Ohne diese Voraussetzung scheint alle Forschung sinnlos. Mit dieser Voraussetzung aber scheitern wir, wenn wir ihre Consequenzen ziehen.

Doch diese Voraussetzung kann zweierlei bedeuten: Erstens die der Erkennbarkeit von Gegenständen in der Welt, zweitens die der Erkennbarkeit der Welt im Ganzen. Nur die erste Voraussetzung trifft zu; man kann in der Welt weiter und weiter schreiten, besondere Gegenstände und universale Zusammenhänge, die doch immer wieder ein Besonderes in der Welt, nicht die Welt sind, erkennen, und man kann nicht wissen, wie weit, ins Grenzenlose voranschreitend, diese Erkenntnis kommen wird. Die zweite Voraussetzung dagegen trifft nicht zu. Dass sie falsch ist, zeigt sich in radikalen Unlösbarkeiten, welche zwar der besonderen inhaltlichen Forschung keine Schranken setzen, wohl aber grundsätzlich eine Grenze des Wissenkönnens zeigen: Wie weit auch Erkenntnis kommen wird, sie wird nie die Welt im Ganzen erkennen. Die Welt im Ganzen als eine einzige, geschlossene entzieht sich dem Erkennen, ja es gibt sie für uns überhaupt nicht im Sinne einer widerspruchslosen Denkbarkeit und Erfahrbarkeit.

Diese Grenze wird deutlich, wenn man die falsche Voraussetzung von der Erkennbarkeit des Weltganzen an Tatbeständen der Forschung scheitern sieht. Das ist in Kürze zu vergegenwärtigen. Die Voraussetzung nimmt beispielsweise folgende Gestalten an:

1. »Die Welt wird als ein vollendetes Ganzes Gegenstand für uns.« Diese Voraussetzung hält es für eine sinnvolle Aufgabe, die Welt im Weltbild einzufangen, hält ein einziges, wahres, umfassendes Weltbild für erreichbar. Sie scheitert jedoch mit dem Zerbrechen eines jeden uns zum Gegenstand gewordenen Weltganzen:

a) Aussagen über die Welt verstricken sich in Antinomien, d.h. in sich widersprechende Thesen, die beide gleicherweise beweisbar erscheinen. Kant z.B. zeigte, dass die Welt unendlich oder endlich im Raume, mit oder ohne Anfang in der Zeit denkbar und zugleich nicht denkbar ist.[151] Wenn aber ein Gegenstand den Charakter hat, in Aussagen über ihn widersprechende Sätze zu bewirken, so hat er damit aufgehört, Gegenstand zu sein. Er ist im Sichwidersprechen als Gegenstand verschwunden.

b) Die Welt ist nicht Gegenstand, sondern Idee (im Sinne Kants).[152] Was dieser Satz besagt, geht aus dem Sinn der Forschung hervor:

Forschung geht auf Dinge in der Welt. Sie bleibt in der Welt, die jeden ihrer Gegenstände umschliesst als ein immer noch weiteres Sein. Sie erreicht nicht die Welt. Als Erforschung der Dinge in der Welt behält sie aber nur Sinn, wenn sie jeweils gelenkt wird von der Idee, die ihr Zusammenhang und Ziel gibt. Denn aus der Welt kommt ihr gleichsam entgegen, was ihrem Suchen systematischer Einheit der erforschten Dinge entspricht, etwa die systematische Ordnung aller Gestalten des Lebendigen, oder der Zusammenhang aller Eigenschaften der Körperwelt in der Materie. Wenn die Idee dem forschenden Bewusstsein verloren geht, so muss alles Erkannte ins Endlose auseinander fallen und sich zerstreuen in gewusste Richtigkeiten ohne den Sinn eines Zusammenhangs. Aber auch diese Ideen der Forschung sind noch Ideen in der Welt. Immer kann nur der Versuch und die Erfahrung faktischen Zusammenhangs lehren, wie weit sie wirklich sind. Die Idee der Welt, der einen Welt als eines zusammenhängenden, geordneten Ganzen, diese Idee aller Ideen, beschränkt sich auf die Aufgabe, für alles in der Welt Vorkommende nach allen Seiten Beziehungen zu suchen, um das ständige Zerfallen der Welt, das im Gegenständlichwerden für die Forschung stattfindet, aufzuheben. In der Tat zeigen sich Bezüge der Dinge in der Welt. Welcher Art und welchen Sinnes aber diese Bezüge sind, das bleibt Aufgabe der Untersuchung. Die Einheit der Welt bleibt eine Frage, auf welche die Forschung im Fortgang jeweils Antwort durch die Ideen gibt, welche sie lenken und für die sie ein aus der Welt entgegenkommendes Objektives an systematischen Zusammenhängen des Erkannten gefunden hat.

Die Welt heisst also Idee, weil sie Aufgabe für ein ständiges Weiterschreiten in ihr, nicht ein geschlossenes Ganzes ist. Nur in der Welt kommt uns alles erforschbare Sein vor. Die ganze Welt ist nie als Gegenstand für uns da. Gegenstände sind erkennbares Weltsein in der Welt.

c) Die Welt ist unendlich. Aber nur Endliches kann Gegenstand unserer Erkenntnis werden. Das Unendliche kann nur indirekt ergreifbar sein durch eine Regel des Fortschreitens, nicht direkt als ein im Ganzen Ergriffenes. Was unendlich ist, ist nicht Gegenstand.

Wohl kann die Erfahrung des Unendlichen Vehikel unseres Transcendierens werden; dann aber führt der Gedanke über das Erkennbare hinaus. Oder das Unendliche wird fälschlich zum Gegenstand, als ob es endlich werde; dann entstehen Paradoxien und Antinomien.

2. »Die Welt ist eine in sich continuierliche, geschlossene Ordnung des Geschehens.« Diese Voraussetzung scheitert an der Zerspaltenheit des Weltseins.

a) Zerspalten ist die Wirklichkeit. Das physikalische Geschehen des Unlebendigen, das biologische Geschehen, das Bewusstsein, der Geist sind vier Wirklichkeiten, von denen jede spätere zwar an die Wirklichkeit der früheren, nicht aber umgekehrt, gebunden ist. Sie stehen durch einen Sprung getrennt, ohne Continuität, nebeneinander. Keine lässt sich aus der anderen ableiten, nicht als Entwicklung aus der vorhergehenden begreifen. Wenn man bei mangelnder Erkenntnis, nur im Ungefähren redend, die Brüche durch vermeintliche Übergänge verschleierte, so hat heute die wachsende Klarheit empirischer Erkenntnis die Sprünge nur entschiedener gemacht, sie radikaler sehen gelehrt. Das Continuitätsprincip scheitert in der Welterkenntnis an den Sprüngen.

b) Zerspalten ist die Methode. Jeder Methode zeigt sich ein Weltsein, nicht die Welt, ein Besonderes, nicht Alles, eine Perspektive in die Welt, nicht die Welt selbst.

Zum Beispiel kann die Erforschung der Natur methodisch entweder auf die immer gleichen Gesetze ihres Geschehens, auf ihre immer gleichen Kräfte, das Allgemeine ihres Seins gehen; – oder sie kann methodisch grade die einmalige geschehende Wirklichkeit, das Sogewordensein der Erde, die Folge der Zeitalter der Naturgeschichte ins Auge fassen. Es ist etwas radikal Anderes, ob ich die chemischen Eigenschaften des Schwefels erforsche, seine Stellung im periodischen System der Elemente, seine Verbindungen, oder ob ich mein Augenmerk darauf richte, wo der Schwefel der Welt vorkommt. Der letztere Tatbestand ist mit den Mitteln der Erkenntnis auf dem ersten Wege nicht zu begreifen. So ergeben sich zwei Grundaspekte in der Geologie: Die Forschung, welche voraussetzt, dass jederzeit die gleichen Bedingungen waren, dass alles, was geschehen ist, zu begreifen sei aus den Kräften und Gesetzen, die wir auch heute am Werke sehen; und die Forschung, welche diese Voraussetzung nicht für absolut giltig hält, sondern nach dem Einmaligen in der Zeitfolge sucht, eine wirkliche Geschichte der Natur, der Erde, des Lebens ins Auge fasst. Beide Forschungsrichtungen können nicht zu einem einzigen Ganzen zusammenfallen. Der generalisierende Naturforscher wird die historische Betrachtung, sofern sie etwas anderes meint als blosse Anwendung der allgemeinen Erkenntnisse, für Phantastik halten oder für eine Feststellung von Gleichgiltigkeiten. Der historische Naturforscher wird in der generalisierenden Er-

kenntnis etwas Einseitiges, Oberflächliches, Vorläufiges erblicken. Beiden zeigen sich Aspekte im Objektivwerden des Umgreifenden des Weltseins, keinem zeigt sich die Welt im Ganzen.

So ist es überall. Die Methoden sind zerspalten und finden sich nirgends zu einer umfassenden Universalmethode des Erkennens zusammen.

Insbesondere sind die beiden entgegengesetzten Wege gleichberechtigt, entweder überall und immer entschiedener zu unterscheiden und Sprünge zu finden, oder überall zu überbrücken und Einheit zu suchen. Nur bei Verharren im Vordergrund wird vom einen Weg her gegen den anderen als einen falschen gekämpft. Aber es gibt kein Verfahren, das beide harmonisch und widerspruchslos zu einem Ganzen werden liesse. Sie stehen gegeneinander, kehren sich um ineinander und bleiben zerspalten in der zerspaltenen Welt, in der selbst die Einheit nur mit der Zerspaltenheit sich zeigt.

c) Kein Weltsein als Erkenntnisgegenstand ist also das Weltsein im Ganzen. Kein erforschbares Sein ist die Welt selber. Indem ich forsche, lasse ich die Welt zerbrechen in durch Sprünge getrennte Wirklichkeitsweisen. Indem ich dieses Zerbrechen der Welt als Grundzug ihrer Erscheinung in der Erforschbarkeit erfahre, bleibe ich zwar unter der Idee der einen Welt auf den Wegen, die alles Auseinandergetretene in seinen Beziehungen erfassen lässt, aber ohne jemals wieder die eine Welt zu erreichen.

3. »Die Welt ist grundsätzlich begreiflich.« Das heisst, das Ganze der Welt müsse denkbar sein. Wenn es gelingt, inbezug auf irgend eine Frage alle denkbaren Antworten zu finden derart, dass diese Möglichkeiten als eine vollständige Disjunktion vor Augen stehen (dass also eine weitere Möglichkeit undenkbar ist), dann, so folgt aus der Voraussetzung, muss eine der Möglichkeiten wirklich sein. Wenn nun jede der denkbaren Möglichkeiten sich in der Realität als unmöglich erweist, dann bleibt aus jener falschen Voraussetzung die Neigung, wenigstens eine der denkbaren Möglichkeiten als die relativ möglichste zu acceptieren, ihre reale Unmöglichkeit zu verschleiern und gegen Zweifelnde pathetisch zu fordern: sonst würde ja das gesamte Geschehen undenkbar. Das aber ist ja gerade der entscheidende Punkt. Die Voraussetzung der Denkbarkeit oder Begreiflichkeit des Weltseins im Ganzen scheitert immer wieder dort, wo jeder der möglichen Versuche des Begreifens sich in seinen Folgerungen als absurd erweist.

Ich wähle hierfür als Beispiele die drei Fragen nach der Entstehung des Lebens, nach der Entstehung der geologischen Weltzeitalter des Lebens, nach der Entstehung des Menschen.

a) Die Herkunft des Lebens ist auf natürliche Weise nur auf zwei Wegen begreiflich. Entweder ist das Leben aus dem Leblosen hervorgegangen oder Lebenskeime sind aus dem Weltraum unter Überwindung aller äussersten Kälte- und Hitzegrade zur Erde geflogen. Im ersten Falle könnte Leben wiederholt, vielleicht jederzeit, unter gewissen, bisher noch unbekannten Bedingungen entstehen. Im zweiten Fall hat es immer Leben gegeben, ist das Leben so alt wie die Welt und hat keine besondere Herkunft.

Nun sind beide Möglichkeiten so abenteuerliche Gedanken, dass man behaupten darf: beide sind vielmehr unmöglich. Die Entstehung aus dem Leblosen wurde umso unwahrscheinlicher, je mehr die Erkenntnis des Lebens vorgeschritten ist. Vielleicht ist sogar der Erweis der grundsätzlichen Unmöglichkeit zu bringen aus der Unendlichkeit der Zweck-Mittel-Verhältnisse in jedem lebendigen Organismus; oder es ist die praktische Unmöglichkeit der Lebensentstehung zu beweisen aus der extremen Unwahrscheinlichkeit des Zusammenkommens der Zufälle, die man für den Akt der Lebensentstehung voraussetzen müsste. Die Herkunft des Lebens aus zugeflogenen Keimen ist wiederum unmöglich oder doch extrem unwahrscheinlich wegen der ungeheuren Kälte im Weltall, wegen der grossen Entfernungen, die ein Lebendbleiben von Keimen durch Zeiten erfordern, die für alle uns bekannten Lebenskeime ausgeschlossen sind. Zudem wäre nicht die Herkunft des Lebens begriffen, sondern der unbegreifliche Abgrund zwischen dem Leben und dem Leblosen in den Weltgrund selbst verlegt.

Wo solche Unbegreiflichkeit auftritt, half man sich oft mit Redensarten (es handle sich um Übergänge, in Übergängen entwickele sich das Lebendige aus dem Leblosen, man werde es doch noch eines Tages begreifen); oder man sprach gegen die Unbegreiflichkeit geradezu die Voraussetzung der Begreifbarkeit aus (man habe die Wahl zwischen einer begrenzten Zahl von Möglichkeiten, in unserem Fall zwischen zwei Möglichkeiten; wenn man nicht die Absurdität principieller Unbegreiflichkeit vertreten wolle, so müsse man diese oder jene relativ wahrscheinlichste Möglichkeit acceptieren); oder man stellt – im Ernst oder Scherz – phantastische Hypothesen mythischen Charakters auf, die statt zu begreifen, vielmehr die Unbegreiflichkeit indirekt grell beleuchten.

Solcher Art ist in der Ausweglosigkeit vor der Frage nach der Herkunft des Lebens und vor dem Sprunge zwischen dem Lebendigen und dem Leblosen folgender phantastische Gedanke gedacht worden: Das Weltsein ist an sich Leben; nicht die Entstehung des Lebens ist zu erklären, sondern die Entstehung des Leblosen; alles Leblose, die Materie, die leblose Erdmasse, der Kosmos ist Ausscheidung oder Leichnam von Leben.

Aber mit solcher phantastischen Vorstellung ist das Leblose, das ein eigenes, in sich erfülltes Sein ist, fälschlich in ein Totes verwandelt. Das umgreifende Weltsein, an sich voller Geheimnis, ist in diesem Gedanken entartet zu dem toten Mechanismus des physikalisch und chemisch Erkannten.

Auf ähnliche Weise kennzeichnen in den beiden anderen Fragen groteske Vorstellungen – von Philosophen gelegentlich für ernst und wahr gehalten – die Unbegreiflichkeit:

b) Die grossen typischen Gestaltungen des Pflanzen- und Tierreichs folgen als die Weltzeitalter des Lebens nacheinander auf der Erdoberfläche. Sie sind aus den Versteinerungen zu rekonstruieren. Die Frage ist, wie sie aus einander hervorgegangen sind.

Sie sind in ihrem Nacheinander durch allgemeine Gesetze des Geschehens nicht zu verstehen. Zwischenglieder und Übergänge fehlen durchweg oder sind von der Art, dass ihr Zwischengliedcharakter im Sinne zeitlicher Entwicklung (nicht im Sinne zeitloser, in sich zusammenhängender Gestaltungsmannigfaltigkeit) zweifelhaft ist. Also wird es wahr sein: Entweder dass Gott das Leben mehrere Male nach Katastrophen neu geschaffen hat, – oder: dass Gott die Welt vor 6000 Jahren geschaffen hat derart, dass er eine Vergangenheit samt ihren Fossilien mitschuf, die in der Tat niemals gelebt haben, sondern von vornherein als eine blosse Vergangenheit geschaffen wurden.[153]

Aber der Schöpfungsgedanke bedeutet keine Einsicht, weder bei einmaliger, noch bei mehrmaligen Schöpfungen. Die handgreiflichen Reste früheren Lebens in den Versteinerungen aber aufzufassen als etwas, das nie aus einem wirklich Lebendigen entstanden, sondern von vornherein als leblose Vergangenheit in Erscheinung getreten sei, widerspricht dem Augenschein und der Weise, wie wir ständig unsere Umwelt auffassen müssen, um in ihr orientiert zu sein.

c) Woher kommt der Mensch? Man sagt: Der Mensch muss aus affenähnlichen Vorfahren sich entwickelt haben. Aber die concrete Vorstellung dieser Entwicklung an Hand der ausgegrabenen Reste von Menschen und von Wesen, die man als menschenähnlich anspricht, scheitert an der Aufgabe, die Brücke zu überwinden, die zwischen jedem Tiersein und dem Menschsein bis in das Physiologische[a] hinein radikal und grundsätzlich bestehen. Also – so ist gedacht worden – wird es wahr sein: den Menschen gab es von jeher seit Beginn der Dinge. Die Lebensgestalten der Erdzeitalter wurden gleichsam zu wechselnden Kleidern des Menschseins. Er nahm Formen an, die ihn Fischen, Reptilien, Affen äusserlich ähnlich sein liessen, obgleich er dem Wesen nach immer Mensch und niemals eine dieser Tierarten war. Denn der Mensch stammt immer nur vom Menschen ab. Er stammt her vom Uranfang der Dinge. Und weiter: Nicht der Mensch stammt vom Affen ab, sondern die Affen vom Menschen als denaturierte Menschen. Ja noch mehr: alles Leben ist das vom einen Baum der Menschwerdung abgefallene Leben, das blos noch Leben ist, in die Sackgassen der Organspecifikationen geraten, unfähig, aus sich Höheres noch hervorgehen zu lassen, aber das eigene Wesen herleitend aus dem Höheren des Menschseins. Der Mensch geht durch die Zeit, um sich lässt er zurück, was auf jeder Stufe seiner Erscheinung aus ihm durch Entartung, Einengung, Verlust entstehen kann. Vielleicht sind wir heute auf dem Wege, im grössten Stil mit der Technisierung des Menschen eine neue Entartungsweise als blosses Leben einer Tierart aus dem Menschen hervorgehen zu lassen: die Frage ist, ob und in welcher Gestalt dann das eigentliche Menschsein mit neuen Möglichkeiten in diesem Massenprocess den schmalen Weg seiner Zukunft findet, um das Menschsein zu werden, das einst – selber gering an Menge – um sich herum die Menschenameisen sehen wird, so zahlreich, wie die Insekten.

---

a *statt* Physiologische *im Ms.* physiologische

Aber diese phantastische Auffassung denaturiert gegen allen Augenschein das gesamte Leben auf der Erdoberfläche – mit Ausnahme des Menschen – zu einem Abfallprodukt. Es nimmt dem Leben die ihm überall eigentümliche Wohlgeratenheit und Vollendung. Und sie behauptet einen universalen, vermeintlich begreiflichen Vorgang, den der abfallenden Entwicklung. Ich kann jedoch, dass der Affe aus dem Menschen geworden ist, nicht besser begreifen, als dass der Mensch aus dem Affen geworden ist. –

Die drei Beispiele sollten die Unbegreiflichkeit zeigen, die uns in der Welt begegnet. Sie ist nicht eine vorläufige, sondern eine grundsätzliche Unbegreiflichkeit.

Was Gegenstand wird, ist insofern begreiflich. Was innerhalb des Feldes einer Idee in Zusammenhängen der Causalität oder durch systematische Ordnung erfasst wird, ist insofern begreiflich. Aber die Idee ist in der Wirklichkeit der Welt nur in jeweiligem Umkreis, nicht im Ganzen objektiv. Sie scheitert im Erkennen, weil das Erkannte in Brüchen auseinander tritt.

Wenn dann angesichts der Unbegreiflichkeiten schliesslich phantastische Gedanken als Scherze versucht werden, so soll durch sie nur die Unbegreiflichkeit drastisch vergegenwärtigt werden. Die Voraussetzung der Begreiflichkeit führt in die Irre, wenn sie zwingen will, unter mehreren absurden Möglichkeiten, ausser denen es keine weiteren zu geben scheint, eine zu wählen, nur um zu begreifen. Vielmehr ist grade die Erfahrung der Unbegreiflichkeit ein radikaler Schmerz des Erkennens und zugleich ein kostbares Gut, das allein durch rückhaltloses Erkennenwollen erworben wird. Das Unbegreifliche ist ohne Trug ins Auge zu fassen, um echte Erkenntnis zu gewinnen; aber die immer partikulare Erkenntnis ist nicht zu verabsolutieren und nicht auszubreiten ins Unbetretbare.

4. »Unsere Erkenntnis coincidiert mit dem Erkannten.« Diese Voraussetzung scheitert daran, dass alles Erkannte für uns nur eine Weise des Erkennens vom erscheinenden Gegenstand ist, nicht aber das Umgreifende des Seins selbst und nicht das Ganze vor Augen bringt. Es ist, als ob alles, was wir erkennen, im Erkanntsein der Leichnam des Umgreifenden würde. Nur in der Bewegung des Erkennens, und im Überschreiten jeder bestimmten, als solche erstarrenden Erkenntnis, nähern wir uns durch Erkennen dem Umgreifenden, ohne es direkt zu erfassen. –

In jeder Gestalt zeigen die Grenzen der Welterkenntnis das gleiche: Das Umgreifende der Welt ist nicht erschöpft mit der Gesamtheit des gegenständlich Erforschbaren.

II. Erörterung der Principien der Naturrealität

Die Vielfachheit des Naturseins, für unsere Einstellungen zur Natur und in den Weisen ihrer erkennbaren Tatsächlichkeit, führt zu der Frage, was die Natur eigentlich sei. Welcher Art ist ihre Realität? Wie ist ihre Einheit? Wie ist bei Mannigfaltigkeit der Weisen ihrer Realität und ihrer Einheiten etwa eine Ordnung in Stufen des Naturseins da?

a. Die Realität der Natur

Die Realität der Natur scheint jeden Augenblick elementar gegenwärtig. Sie ist hier und jetzt anwesend in der Energie des sinnlich Zwingenden, sei es Widerstehenden, sei es Dienenden, sei es Überwältigenden.

Im Sinnlichen liegt weiter ein Anschaubares als Bedeutung und als Sinn, als Gestalt und als Seele.

Auf die Frage, was diese Realität sei, ist eine Antwort, sie sei das Zugrundeliegende. Dieses wird nicht selber unmittelbar ergriffen, sondern erst erschlossen, daher nur gedacht. Diese eigentliche zugrundeliegende Realität erscheint in dem unmittelbar sinnlich Zwingenden, das als solches vielfach, zerstreut, unberechenbar ist, während es als Folge des Zugrund[e]liegenden erkennbar und voraussehbar wird, dies aber immer nur in Grenzen. Was aber als zugrundeliegend gedacht wird, das verwandelt sich im Fortschritt der Erkenntnis und ist je nach Forschungsgegenstand vielfacher Art.

So ist die Realität nirgends das Sein an sich, weder als sinnliche Unmittelbarkeit, noch als anschaubarer Sinn von Bedeutung, Gestalt, Seele, noch als bestimmtes, zugrundeliegend Gedachtes. Gerade das Klarwerden der Erkenntnis von Naturrealität zeigt, dass diese Realität nicht eine ist, aus der alles sich ergibt, sondern dass sie jeweils in Richtungen und Auffassungsweisen gegeben ist, in praktischen Voraussehbarkeiten, Nutzbarkeiten, Unumgänglichkeiten, in theoretischen Möglichkeiten und mehr oder weniger begründeten Annahmen.

Die Besinnung auf die Naturrealität hat daher zu Auffassungen geführt, die sie einmal als undurchdrungene Einheitlichkeit der an sich seienden Materie nimmt (Materialismus), dann als Erscheinung des Seienden für das Bewusstsein, das sie hervorbringt (Idealismus), dann als zu suchende, objektive Realität an sich (kritischer Realismus).

Diese Positionen erweisen sich sämtlich als falsch, wenn sie die absolute Einsicht in die Realität behaupten, tragen aber alle in sich ein Wahrheitsmoment, wenn sie unter bestimmten Gesichtspunkten die Realität nach einer Seite hin relativ auffassen wollen.

So ist es wahr, dass keine Realität ist ohne Materie. Aber es ist falsch, dass diese Materie die ganze Realität sei. – So ist es ferner wahr, dass für uns keine Realität ist ohne unser Bewusstsein, und dass die Formen dieses Bewusstseins überhaupt Bedingung sind der Erscheinungsweise der Realität für uns. Aber es wird falsch, wenn man sagt: ohne Bewusstsein keine Realität. Zwar wissen wir nicht, was Realität ohne Bewusstsein ist, aber sie ist, bevor sie von einem Bewusstsein angeschaut, erkannt wird. Denn dem Bewusstsein zeigt sie sich gerade durch dieses von ihm Unabhängigsein in ihrem Widerstand, ihrem Sosein, ihrer Undurchdringlichkeit. – Daher ist es schliesslich wahr, dass es eine objektive Realität an sich gibt. Aber es wird falsch, wenn diese an sich absolut als die Realität selber angesehen wird, die in sich geschlossen, ohne Bezug auf anderes besteht. Denn sie ist auch nur eine Weise der Realität; sie und alle Realitäten sind Objektivierungen aus dem Umgreifenden.

Bei diesen Verabsolutierungen besteht die Neigung des Erkennens, sich dergestalt zu vollziehen, dass ein dinghaftes, anschauliches Haben des Seins in unserer Umwelt oder umgekehrt eine Abstraktion zum Sein der Realität wird. Wie diese dann auch gedacht wird – ob sinnlich als die Greifbarkeit des Stoffes selber, oder ob als Erscheinung eines anderen, oder ob anschaulich in Modellen des Zugrundeliegenden im Raum, oder ob in Überwindung der sich ergebenden Unstimmigkeiten im unanschaulichen Zugrundeliegenden, aus dessen mathematischer Erkennbarkeit die Natur als eine Verwirklichung des Mathematischen mit Hilfe letzter, undurchdringlicher Naturkonstanten erscheint –, jedesmal ist die Tendenz, trotz der zunächst betonten Gleichnishaftigkeit der Modelle oder trotz der Abstraktheit des Mathematischen doch das darin Getroffene für das Ansich der Realität zu halten.

Gegen diese Tendenzen bleibt die grundsätzliche Einsicht: Die Realität ist jeweils eine bestimmte, auf diesen Wegen sich so zeigende, sie ist nie das Umgreifende. Die Voraussetzung einer abschliessenden Realität an sich als Gegenstand der Erkenntnis ist falsch.

Die absolute Realität wäre eine. Die Probleme zeigen sich deutlicher überall, wo die Einheit der Natur zum Thema wird.

b. Die Einheit der Natur

Nichts scheint selbstverständlicher als die Einheit der Natur. Sie ist doch als das eine Weltganze ständig da. Alles hat zu allem eine Beziehung, nirgends ist ein Bruch, kontinuierlich geht in Raum und Zeit alles ineinander über. Wir leben in der Stimmung des Einen, das alles ist, wenn wir auch nicht geradezu sagen können, was es ist: Welt, Natur, das Alleben.

Ebenso selbstverständlich aber ist, dass bei bestimmter Erkenntnis nur einzelne Dinge, Geschehnisse, Regelmässigkeiten in der Welt getroffen werden, und dass wenigstens die meisten Erkenntnisse nicht die Welt im Ganzen betreffen.

Gibt es überhaupt Erkenntnis von der Welt im Ganzen? Man hat sie jederzeit zu besitzen vermeint. In den Weltbildern wird solche Erkenntnis ausgesprochen, sei es[,] dass man die eine universale Naturgesetzlichkeit, oder sei es[,] dass man das eine Weltgeschehen meinte, das nach solchen Gesetzen verläuft, aber in seiner Fakticität nur historisch feststellbar ist.

Nun zeigte sich, dass in der Tat die Welt als Ganzes uns niemals Gegenstand wird, sondern dass alle Gegenstände, seien sie so gross, wie es uns nur möglich ist, dass auch alle Weltbilder nur in der Welt, nicht die Welt sind. Aussagen über die Realität des Weltseins im Ganzen erwiesen sich als unmöglich dadurch, dass sie zu widersprechenden, in der Widersprüchlichkeit unlösbaren Sätzen – den Antinomien – führten. Kant sagte daher, die Welt ist nicht Gegenstand, sondern Idee. Aussagen, wie die Welt sei endlich oder unendlich, habe Anfang in der Zeit oder keinen Anfang, sind nur als Antinomien möglich. Statt von der einen Welt im Ganzen eine durch Forschung er-

werbbare Erkenntnis zu haben, suchen und finden wir ins Unendliche hinein systematische Einheit durch Zusammenhänge der Formen und der Gesetze des Naturseins.

In den Weltbildern sind vor und nach Kant trotzdem Entwürfe des Weltganzen gemacht worden: Die eine grosse Weltordnung des Mittelalters mit Himmel, Erde und Hölle, der Hierarchie der Naturgestalten, diese kunstvolle Architektonik, in deren Geographie alles seinen Platz hat; – der Weltmechanismus der neueren Jahrhunderte, der aus sich selbst in seinem gesetzlichen Ablauf als begreiflich gilt, nachdem er einmal im Anfang von Gott geschaffen oder weil er von jeher da ist, diese Weltmaschine, die in wunderbarer Regelmässigkeit läuft, ohne bedient zu werden, ohne Reparaturen. Man hat gestritten, ob die Welt aus einem Princip sei, oder aus zweien oder aus vielen (und sprach von Monismus, Dualismus, Pluralismus), oder ob sie ein Ganzes sei, aus dem jene Möglichkeiten zugleich begreifbar wären (Holismus).[154] Alle diese Versuche lassen sich logisch verstehen als Verabsolutierung einzelner Kategorien, die bei der Auffassung von Realitäten in der Welt gelten, aber zur Auffassung der Welt überhaupt, als ob man ausserhalb stehe und sie gleichsam mit einem Griffe in ihrem Wesen fassen könnte, untauglich sind.

Wir retten aber das Sein für uns nur, wenn wir das Umgreifende nicht verlieren, in dem uns die Erkennbarkeiten vorkommen. Dann ist die Ungeschlossenheit der Natur zugleich die Offenheit des Seins selbst. Doch immer wieder verführen besonders die Befunde universalen Charakters, wie Einsichten in das Wesen der Materie, des Lebens, des Bewusstseins dazu, statt concrete Erkenntnis partikularer Aspekte der Seinserscheinung zu bleiben, zu vermeintlicher Totaleinsicht in das Sein ausgeweitet zu werden. Jedesmal erliegen dieser Verführung solche universalen Perspektiven, wenn sie erstmalig auftreten: jetzt habe man das Sein im Grunde erkannt, das Ganze, das Allumgreifende. Aber immer ist es eine Verkehrung, das Umgreifende als ein reales Geschehen vor Augen zu bringen oder ein reales Geschehen als das Umgreifende aufzufassen. Niemals wird das Umgreifende selber Gegenstand, sondern ist da nur gleichsam als Raum, als Tiefe, als Führung zum Seinsgrund.

In dem Erkennen der Natur aber wird giltig bleiben die Trennung der Realitäten ebenso wie das Suchen ihrer Bezüge, das fortschreitende Unterscheiden und zugleich das Suchen von Einheiten, beides ins Unendliche hinein.

Wir untersuchen einige Beispiele des Bemühens um das Erfassen der Einheit der Natur, um den Sinn und dann deren Grenze und schliesslich ihr Unwahrwerden zu begreifen.

aa. Die Einheit der Natur durch mathematische Ordnung:[155] Die grossartigste, für die Erkenntnis ergiebigste Einheit der Natur ist ihre Mathematisierbarkeit. »Gott hat alles nach Mass und Zahl geordnet.«[156] Was in Raum und Zeit ist, ist messbar und zählbar. Diese Realität wird durch mathematische Gebilde erfasst. Die mathematischen Gebilde aber werden losgelöst ohne Begründung durch Erfahrung vom menschlichen Geiste in ihrer reinen Idealität zeitlosen Bestehens, in diesen möglichen Ordnungsver-

hältnissen von Mannigfaltigkeiten ergriffen. Das mathematische Naturbild ist ausgezeichnet erstens durch Exaktheit (d.h. die Genauigkeit, die allein durch Messen und Zählen möglich ist), damit zweitens durch einen einzigartigen methodischen Fortschritt der Forschung, drittens durch Universalität. Wissenschaft, meinte Kant, reicht nur soweit wie Mathematik reicht.[157]

Ist aber die Mathematik auch das wirksamste Instrument der Forschung und das mathematisch gestaltete Naturwissen das universalste, so ist die dadurch erkennbare Natur doch ein begrenzter Ausschnitt des realen Naturseins. Dem mathematischen Naturbilde geht verloren, was wir ursprünglich und unmittelbar Natur nennen, was wir als Natur erleben und qualitativ erfahren. Es begreift die Natur nur nach ihren quantitativen Seiten und in den Zuordnungen des Qualitativen zum Quantitativen. Es ist begrenzt auf das Leblose und auf das, was in den anderen Stufen wie Lebloses aufgefasst werden kann. Auch noch im Leblosen entzieht sich der Mathematik das Qualitative als solches, das Gestalthafte, das nicht in die immer einfachen Ordnungen der Mathematik einzufangen ist.

bb. Die Einheit der Natur auf Grund der Atomphysik: Der Realitätsbegriff der Atomphysik, so wurde berichtet, ergreift die Materie nicht mehr in anschaulichen kleinsten Teilchen, sondern in einem unanschaulichen, nur mathematisch Denkbaren, das, wenn es als anschaulich in Erscheinung tritt, complementär als Korpuskel und als Welle gedacht werden muss. Die Ergebnisse der modernen Physik haben dazu geführt, dass zwar die Atome entschiedener als je Realitäten sind, aber als Korpuskel und Welle nicht an sich, sondern nur in bestimmten Erscheinungszusammenhängen existieren. Aus der unanschaulichen Realität letzter Teilchen (Elektronen, Protonen, Neutronen usw.; die Zahl und Art dieser letzten Urteilchen ist noch nicht endgiltig erkannt) wird das periodische System der 92 Elemente begriffen, aus deren Verbindungen sich die chemischen Stoffe aufbauen. Es gibt nun zweierlei Chemie: die neue Chemie des Aufbaus der Elemente aus letzten Teilchen, die alte Chemie des Aufbaus der Stoffe aus den Elementen. Noch ist zwar nicht eine methodische Synthese der Elemente möglich, wie eine Synthese der Stoffe, sondern nur teilweise eine Atomzertrümmerung, also Abbau der Elemente, und dabei die Beobachtung von Synthesen. Die Vorgänge der Bildung der Elemente aus den Urteilchen sind grundsätzlich andere als die Bildung der Moleküle aus Elementen. Aber der Zusammenhang aller Elemente, im periodischen System seit langem erwartet, ist nun bewiesen. Eine Reihe von Eigenschaften der Elemente sind theoretisch vorauszusehen aus der Erkenntnis der letzten Teilchen, das periodische System der Elemente ist begreifbar geworden.

Diese Erkenntnisse haben zu einer neuen Einheit des physikalischen Weltbildes geführt, derart, dass nun auch Physik und Chemie, die bis dahin getrennte Wege gingen (wenn auch ihr Grenzgebiet, die physikalische Chemie[,] methodisch reich entwickelt war)[,] in der Sache selber zu einer einzigen grossen Wissenschaft zu werden scheinen. Es ist der bisher letzte Schritt einer Vereinheitlichung. Es begann mit der Erkenntnis

der Töne als mechanischer Wellenschwingungen der Luft, weiter der Wärme als mechanischer Bewegung der Moleküle. Was in der Physik anfänglich als Mechanik, Wärmelehre, Akustik, Optik, Magnetismus, Elektricitätslehre getrennt war, führt dann weiter zu einer Vereinheitlichung, indem das Licht als Teilgebiet der elektrischen Strahlen erkannt, die Gravitation in Beziehung zu elektromagnetischen Erscheinungen gebracht wurde. Nun zuletzt wurden die gesamten Erscheinungen der leblosen Welt gegründet in der Atomphysik.

Heisenberg hat davon gesprochen, dass nun die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes im Princip erreicht sei und nur noch in Bezug auf das Einzelne in der Durchführung sich befinde. Die Naturwissenschaften könnten aus der Zersplitterung in Specialitäten nunmehr wieder eine grosse Einheit der Wissenschaften werden. Einst waren sie es auf speculativer Grundlage, jetzt sind sie es durch empirische Forschung geworden.

Was bedeuten solche Ansprüche der Atomphysik und was solche Perspektiven? Der universale Charakter der neuen Erkenntnisse ist unbestreitbar. Da überall, wo empirische Realität ist, auch Materie ist, so trifft Erkenntnis der Materie etwas überall Gegenwärtiges. Aber Universalität ist nicht Einheit des Ganzen.

Aus den Grunderkenntnissen der universalen Elemente aller Materie und Energie oder vielmehr dessen, in denen dieses beides untrennbar eines ist, können zwar eine Menge von Erscheinungen vorausgesagt und abgeleitet werden. Doch die Grenze solcher Ableitung ist offenbar: Die Kluft zwischen der Atomphysik und der concreten Chemie, die nicht anders als bisher verfährt und erkennt, ob sie nun nebenbei auch auf Atomphysik blickt, oder ob sie es nicht tut, beruht nicht nur auf technischen Gründen. Ableitung bedeutet nur Inbeziehungsetzung von quantitativ fassbaren Eigenschaften, die zu Reihen geordnet werden, deren Entstehung selber damit keineswegs begriffen ist. Es wird eine allgegenwärtige Grundlage der Materie begriffen, allgegenwärtig vielleicht wie das Wasser im Lebendigen, d.h. von Etwas, ohne das kein lebendiges und kein materielles Geschehen stattfindet, aus dem dieses Geschehen jedoch nicht begriffen wird.

Der Realitätsbegriff, durch den die Einheit der Natur erfasst sein soll, trifft in der Tat nicht die Naturrealität im Ganzen, sondern eine specifische Realität an ihr, deren Universalität dadurch erkauft ist, dass bei solcher Erkenntnis auf die Fülle der faktischen Naturerscheinungen verzichtet wird; diese bleiben ausser dem Bereich der Erklärbarkeit oder sogar des Fragens. Solche Einheit ist die Erkenntnis einer neuen, universalen Realität, ist nur eine Einheit, nicht die Einheit.

Heisenberg meint[,] »es sei möglich, die Eigenschaften der Materie überall dort quantitativ zu berechnen, wo nicht die mathematische Komplikation die praktische Durchführung der Aufgabe verhindert.«[158] Der Chemiker nehme bei seinen concreten Forschungsaufgaben von der Atomphysik keine Notiz, »da die wirkliche Durchfüh-

rung der atomtheoretischen Behandlung in den meisten Fällen auf unübersteigliche mathematische Schwierigkeiten stossen würde.«[159] Man darf fragen, woran das liege. Die Antwort wird sein: entweder daran, dass die Schwierigkeiten an sich lösbar seien, dass aber die mathematischen Mittel, in deren Besitz man ist, noch nicht ausreichen, – oder daran, dass die Aufgabe grundsätzlich unlösbar, weil sie endlos sei, – oder daran, dass sie grundsätzlich unlösbar sei, weil ein Sprung in der Sache selber liege, der nicht durch quantitative Ableitung überwindbar sei.

Die neue Einheit der Natur durch die Erkenntnis der Atomphysik ist zu vergleichen mit dem ersten Schritt zur Einheit der Natur, der Erkenntnis der Erhaltung der Energie. Grundsätzlich scheint hier das Gleiche geschehen. Eine Naturerkenntnis, die ausnahmslos überall gilt, ein jedes Geschehen betrifft, die Einheit der Natur an einem Punkte erfasst, von dem aus eine schlechthin universale Ansicht entsteht.

Der Satz von der Erhaltung der Energie brachte eine grossartige Einheit in das Naturwissen. In allen Umsetzungen der Energiearten gibt es die Äquivalenz der Energiemengen, angefangen mit der Äquivalenz zwischen mechanischer und thermischer Energie. Wieviel von einer Energieart einem wieviel der anderen entspricht, wurde zahlenmässig festgelegt und als gleichbleibend beobachtet. In allen Umformungen der Energie bleibt ein Quantitatives übereinstimmend erhalten, die Energie überhaupt, welche in allen besonderen Energien nur ihre Modifikation hat. Aber diese Einheit war grob. Nur diese eine totale Äquivalenz brachte den Zusammenhang. Darüber aber, was Energie sei, welche einzelnen Erscheinungsweisen der Energie es gebe oder geben müsse, darüber, dass es sie gibt, gewann man durch die grosse vereinheitlichende Einsicht keine Erkenntnis.

Die modernen Ableitungen der Erscheinungen aus der Atomphysik bringen nun zwar eine viel reichere Erkenntnis als die Energielehre. Die neue Einheit bringt viel näher an die besonderen Eigenschaften der Materie und des Geschehens heran. Statt des einen weitmaschigen Netzes der quantitativen Äquivalenz zieht sich ein viel dichteres Netz mit mannigfachen quantitativen Beziehungen über die Materie. Aber im Princip bleibt es dasselbe, nicht nur die Begrenzung auf Quantificierbares, sondern auch die Begrenzung der Ableitungen. Was eigentlich die letzten Bestandteile, Elektronen, Protonen, Neutronen usw., was die mit ihnen stattfindenden Synthesen und Energieumsetzungen inbezug auf die qualitativen Eigenschaften der Stoffe und Geschehnisse eigentlich sind, das bleibt dunkel. Es ist – im Gleichnis zu reden –, als ob der Strom der Energie nicht mehr in wenigen ungeheuren Strombetten gemessen würde, sondern in minutiös[,] aber regelmässig verteilten Bewässerungen verfolgt würde. Was aber das Strömende ist und in sich birgt, das bleibt immer die Erkenntnisgrenze. Es ist nach der Seite seiner Messbarkeiten in allen Umsetzungen erfasst, sein Wesen ist in der Mannigfaltigkeit, die auf wenige Grundkonstanten des Naturseins zurückgebracht ist, von einer Seite her erleuchtet, aber das Wesen selber bleibt im Dunkel und alles, was daraus wird. Die Einheit ist nicht die Einheit der Realität, sondern die Einheit gleichsam ei-

nes sich durch sie hindurchziehenden, alles bedingenden Bodens, nicht der Realität selber, sondern ihres Mediums.

Bei Erörterungen der Einheit ist zu unterscheiden die Einheit der Natur, die Einheit der Wissenschaften, das Eine, das dem Philosophieren aufgeht. Es ist nicht so, dass die Einheit der Natur die Einheit der Wissenschaften hervorbringe und aus beiden das Eine für die philosophische Vergewisserung erwachse. So wird etwa die Zersplitterung der Wissenschaften in Specialitäten keineswegs aufgehoben durch die Entdeckung der Atomphysik. Das Universale wird vielmehr eine neue Specialität. Die Einheit der Wissenschaften entspringt nicht der Entdeckung einer fragwürdigen Einheit der Natur, sondern dem grenzenlosen Wissenwollen, das allseitig offen ist und allseitig Beziehungen des Erkennbaren sucht; diese Einheit ist nicht die Einheit einer Sache, sondern die Totalität der wissenschaftlichen Haltung oder des wissenschaftlichen Raums. Als Einheit der Sache selbst ist für den kritischen Forscher weder die Natur, noch die Welt, noch das Sein da. Solche Einheit ist allein der philosophischen Erfahrung für Existenz mit ihrer Geschichtlichkeit zugänglich im Einen, das allgemein ausgesagt sogleich leer und verwässert wird.

cc. Die Einheit des Lebens im »endlich totalen Geschehen« (Woltereck):[160] Ob die Welt überhaupt, ob das Leblose, ob das Leben, immer ist die Objektivierung zu einem Ganzen, das Eines ist, das ständig antreibende Ziel, aber in jeder Verwirklichung wird dieses Ganze eine fälschlich vorwegnehmende Vergegenständlichung, welche in der Tat unmöglich ist.

So ist es zumeist eine unbefragte, selbstverständliche Voraussetzung, dass das Leben im Ganzen einer Theorie im Ganzen zugänglich sein müsste; so dass alle Seiten der Lebensvorgänge, alle besonderen Erscheinungen des Lebens in diesem einen Ganzen zusammenhängen, das auf ein Princip zu bringen sein muss. Diese Voraussetzung scheint um so zwingender zu sein, als doch jedes Leben als dieser eine Leib, als diese Pflanze, dieses Tier, dieser Mensch handgreiflich da ist, ferner weil ich mich selber mit meinem Leibe eines weiss und mich das Bewusstsein des Eins-seins als lebendiges Selbstgefühl trägt.

Aber die Wahrheit dieses Bewusstseins versteht sich falsch, wenn diese Einheit Gegenstand wird in der Erkenntnis des Lebens, welche Biologie heisst. Denn die Einheit des Ganzen erweist sich in jeder wissenschaftlichen Theorie der Einheit des Lebens gerade verloren. Jede Einheit zeigt sich als eine Einheit im Lebendigen, nicht als die Einheit des Lebens. Das vergegenwärtigen wir an einigen Positionen.

1. Ein gemeintes endlich totales Geschehen ist faktisch nie das totale. Wo man über allgemeine Redewendungen hinauskommt, die noch nicht oder nicht mehr Theorien sind, weil aus ihnen keine methodischen Fragen für die Forschung entstehen, und wo man den Blick auf das ungefähre, in weiter Distanz sich scheinbar als Eines zeigende Lebensgeschehen deutlich haben will und das totale Geschehen bestimmt charakterisiert, da ist es nicht mehr das Ganze. Auch das durchgehendste, einen Augenblick

scheinbar totale Geschehen ist, wenn es bestimmt aufgefasst wird, ein einzelner Zusammenhang unter anderen. Es ist hier, wie überall, ein Irrtum, sich im gegenständlich Fasslichen des Ganzen des Seins bemächtigen zu können. Für die Erkenntnis ist, was immer wir vor uns bekommen, ungeschlossen und unschliessbar. Es kommt uns entgegen aus dem Umgreifenden, das selber gleichsam zurückweicht, wenn es in Subjekt-Objekt-Spaltung sich indirekt durch Erkenntnis von Ganzheiten offenbart.

2. Woltereck sieht die Einheit des Lebens in dem »Innen«.[161] Da er überzeugend wahrnimmt, dass nichts von dem äusserlich Erkennbaren die Einheit des Lebens ausmacht, dass vielmehr immer ein Unräumliches, nicht direkt Beobachtbares für das Lebensgeschehen entscheidend ist, so meint er, dass dieses objektiv Gedachte, Unräumliche grundsätzlich dasselbe sei wie das, was wir in unserem inneren Erleben kennen: das Intendieren auf Ziele, die Antriebe, die Gefühle der Lebendigkeit, Erregung, Kraft. Die Innerlichkeit des Lebens im Sinne eines erforschbaren Gegenstandes ist jedoch zu bezweifeln:

aaa. Was wir innerlich erleben, ist nicht etwa die Innerlichkeit eines Lebensgeschehens, das wir zugleich von aussen biologisch wahrzunehmen vermöchten. Vielmehr ist, was wir innerlich erleben[,] u.a. auch Wahrnehmung eines Lebensgeschehens in uns, Wirkung unseres Leibgeschehens auf uns, ein vitales Empfinden und Fühlen, aber so, dass die »Innerlichkeit« des Lebensgeschehens im eigenen Leib uns ebenso fern bleibt wie im fremden, nur von aussen beobachteten Leibe. Das Gebiet der Sinnesphysiologie und Sinnespsychologie gibt bei all den Versuchen, in denen der Beobachter mit seinem eigenen Sinnesorgan als Objekt experimentiert, die anschaulichen Belege.

bbb. Wird das Innerliche unseres Erlebens und das Innere des biologischen Geschehens zusammengebracht, so handelt es sich nur um Gleichnis oder um Analogie. So ist z.B. erstens das real erlebte »Ich« keineswegs das »Subjekt« des Lebens; das Ich ist garnicht das biologische Centrum, nicht das, wovon das leibliche Leben tatsächlich dirigiert wird. Zweitens ist der erlebte Drang keineswegs irgendwo zugleich ein morphologisch-physiologisches Geschehen in einer Richtung und ist dieses gerichtete Geschehen nicht als Drang erfahrbar. Drittens ist Innerlichkeit als Bewusstsein etwas grundsätzlich anderes wie das Innere als ein Nichträumliches, Nichtmaterielles, als die denkend wahrgenommene Norm, Typik, Form, als Sinn und Zweck eines Geschehens.

ccc. Das Bewusstsein ist keineswegs das zur Bewusstheit gesteigerte biologische Innere. Bewusstsein ist nicht zu begreifen als eine sekundäre, zum Leben hinzukommende, im Leben als solchem schon verborgene Daseinsform. Es ist ein Sprung zwischen Bewusstlosigkeit und Bewusstsein, und zwar erstens zur Innerlichkeit dieses Erlebens überhaupt, zweitens zum gegenständlichen, »intentionalen« Bewusstsein, drittens zur Reflexion auf sich selber.

Man denkt fast selbstverständlich: weil der Mensch ein Innen habe und daraus lebe und erlebe, müsse dieses aus vorhergehendem Leben entstanden sein, sonst sei es nicht

begreiflich. Dieses ist jedoch ein in der Tat leerer Gedanke, der durch keine Erfahrung erfüllbar ist und zu keiner Forschung den Ansatz gibt. Ein solcher Gedanke ist kein naturwissenschaftlicher, sondern ein metaphysischer. Wenn aber metaphysisch gedacht wird, so ist die gesamte Welt, wie sie für uns aussieht, Erscheinung, die selber unvollendbar so wie sie ist aus der Tiefe erwächst, aus der auch der Mensch kommt, aus dem Grunde, den der Mensch erspürt über die Welt hinaus.

Irgendeinen Ansatz der Erkenntnis, dass das Bewusstsein aus dem biologisch von aussen erkennbaren Leben erwachsen, und dieses daher rückwärts durch die Innerlichkeit des Bewusstseins erkennbar sei, gibt es nicht.

ddd. Daher ist das »von innen« des Lebens entweder etwas, das Grenze und Rätsel des biologischen Erkennens bedeutet. Oder es ist die Realität, welche Gegenstand der Psychologie ist, deren Grenze ins Tierreich hinein unbestimmt ist. Diese Realität hat ihre Untersuchungsobjekte im verstehbaren »Ausdruck« und im »Verhalten« der Tiere, soweit Kriterien einer Prüfung im Vergleichen anwendbar sind.

Ausser diesen beiden Möglichkeiten ist das »Innen« ein für die Forschung unergiebiger Gedanke. Wenn er zur Bezeichnung von Tatbeständen, die auch ohne ihn auffindbar sind oder aufgefunden sind, gebraucht wird, so ist das keine Erkenntnis. Die Frage M. Hartmann's, welche Methode es gäbe, um von dem unräumlichen Innen der Organismen Kenntnis zu erlangen, und welche Ergebnisse wir dieser Methode verdanken, hat Woltereck wohl allzu leicht abgetan (Ontologie des Lebendigen S. 475).[162]

3. In dem Antrieb, die Natur und das Leben als das eine, ganze, progressive Geschehen monistisch zu sehen, liegt neben dem methodisch-systematischen Gedanken des Forschens vor allem ein philosophisches Ziel. Es ist etwas wie Liebe, Vertrauen, Geborgenheit im Lebensganzen als Stimmung da. Diese sprechen sich, sich selber missverstehend[,] aus. Sie sind gerichtet auf das Eine, das seine Tiefe für Existenz zeigt, und bringen es fälschlich als naturwissenschaftliches Forschungsergebnis oder Forschungsziel vor Augen.

dd. Das eine Ganze des Kosmos: Das eine Ganze der Welt scheint im All der Sterne real anschaulich. Das ist die Welt, das ist alles.

Aber so leicht das Wort »Welt« gesagt ist, so selbstverständlich ihr Dasein scheint, so dunkel wird diese Realität, wenn man sie deutlich wissen will. Die Welt ist, so haben wir durch Kant begriffen, nicht Gegenstand[,] sondern Idee.

Seit alters besteht die Frage, ob die Welt endlich oder unendlich sei. Ihre Endlichkeit schien im Altertum und im christlichen Weltbild selbstverständlich. Ihre Unendlichkeit, vom Cusaner christlich als Abbild von Gottes wahrer Unendlichkeit gedacht,[163] wurde für Bruno selbständige Unendlichkeit und Zeichen der Göttlichkeit der Welt selber.[164] Kant zeigte die Antinomie: die Welt kann ohne Widerspruch weder endlich noch unendlich gedacht werden; ihre Fixierung zu einem endlichen oder unendlichen erkennbaren Dasein würde die Welt verwandeln zum Ding an sich und Freiheit aufheben.

Grundsätzlich anders wird die Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt in der modernen Physik. Die Relativitätstheorie hat die Möglichkeit der endlichen, aber unbegrenzten Welt durch die Hypothese des gekrümmten Raumes gezeigt. Was hier gemeint ist, ist eine aus Messungen erschlossene unanschauliche Realität. Die anschauliche euklidische Welt bleibt für die der menschlichen Praxis zugänglichen Grössenverhältnisse als real und wahr bestehen. Der reale Raum der Welt ist zwar nicht mehr der anschauliche Raum, ist daher überhaupt eigentlich nicht Raum, sondern eine mathematische Grösse von mehreren Dimensionen. Hier verliert die Frage nach der Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt ihr Pathos, sie ist eine an sich neutrale Angelegenheit rein objektiver Forschung. Darum aber handelt es sich auch garnicht mehr um das Weltganze, sondern [um] eine Realität im Weltganzen, wenn diese Realität wirklich bestehen sollte, d.h. wenn eines Tages derselbe Stern, wie etwa die Sonne, seine Lichtstrahlen von zwei einander entgegengesetzten Seiten zu uns kommen liesse, unmittelbar aus der Nähe und ausserdem als winziges, nur durch feinste Instrumente erkennbares Sternchen auf der der Sonne gegenüberliegenden Seite des Himmels. Die Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt wäre in anderer, neuer Gestalt – ohne die Raumanschauung – wieder da.

Das Ganze der Welt wurde in Weltbildern vor Augen gestellt, z.B. als der Mechanismus von Massen gleichartiger Materie, die im Raum verteilt ist; die Sterne sind wie eine Staubwolke, ein Tanz des Zufalls, die Atome sind letzte Teilchen, die in Stoss und Druck, in Anordnung und Bewegung alles hervorbringen, was da ist.

Heute ist dieses Bild verwandelt und bereichert. Das All der Sterne ist in wenigen Jahrzehnten unserer Kenntnis in neuen Weiten zugänglich geworden, einerseits durch die Folgerungen der Atomphysik, andererseits durch gesteigerte Leistungen der Fernrohre und der spektroskopischen Aufnahmen. Die Welt der Spiralnebel zeigt heute eine phantastisch anmutende Realität, nicht erdacht, sondern in Photographien sichtbar.

In Theorien aber sind Möglichkeiten der Kosmogonie denkbar geworden, die zwar, auf unzureichende Tatbestände gegründet, zur Zeit noch blosse Gedanken sind, aber in eine Weite der Welt ausholen, dass das Weltganze als eine ungeheure Einheit in den Griff der Erkenntnis zu kommen scheinen könnte: Die Materie hat eine Geschichte im Aufbau der Elemente aus den Urteilchen. Da in aller Welt die gleichen Elemente vorkommen, könnte einst die Welt in einer Urexplosion entstanden sein, bei der unter Freiwerdung ungeheurer Energiemengen die Elemente sich bildeten, die Welt in eine Expansion geriet, die heute noch andauert und die heute noch Reste der freigewordenen Energie in den kosmischen Strahlen feststellen lässt, welche[,] durch die endliche Welt des gekrümmten Raumes gegangen[,] von allen Seiten gleichmässig, in dünnster[a] Verteilung[,] aber mit einer alle anderen Strahlen gewaltig übertreffenden Energie auf unsere Erde tref-

[a] dünnster *im Ms. hs. Vdg. für* feinster

fen. Solche Bilder sind verwickelter, eindringender, auf mannigfaltigere Tatsachen gegründet als frühere Bilder vom Urwirbel als Ausgang der Weltentstehung.[165] Aber niemals ist das Ganze der Welt wirklich Gegenstand geworden. Es sind Bilder von Zusammenhängen, die jedoch nie an die Grenze eines Weltganzen kommen, das abgeschlossen wäre. Es sind immer relativ äusserliche Aspekte, die sich auf quantitative, universale Bestimmungen der Materie beziehen. Der Kosmos muss in sich schliessen, was der Reichtum der Erscheinungen, das Leben, den Menschen ermöglicht. Vergebliche Bemühungen sind es, in diese Verborgenheit einzudringen durch Astrologie, durch Spekulationen über kosmisches Leben, Gestirnseelen und Dämonen.

ee. Die Zerrissenheit des Weltseins und der Sinn des Suchens der Einheit: Die Entwicklung der Physik zeigt, dass hier der grossartige Fortschritt zur Vereinheitlichung bis dahin getrennter Tatsachengebiete unter gemeinsamen Voraussetzungen geführt hat, bis in der Atomphysik die bisher tiefgehendste Einheit erreicht wurde. Es konnte als sinnvolle Aufgabe erscheinen, alle Rätsel der Natur auf ein Rätsel zurückzuführen. In diesem einen Rätsel wäre dann die Einheit der Natur ergriffen.

Es ist, als ob der Forscher die Welt als ein Ganzes vor sich habe, ihr Wesen, wenn nicht mehr als Maschine, so doch als Gebilde aus einem oder einer begrenzten Anzahl von Principien entwürfe, erklärte, durchschaute. Das aber ist unmöglich. Die Einheit der Natur kann nicht in einem Princip (ἀρχή) liegen, aus dem alles abgeleitet und erklärt würde.

Die Welt ist für die Erkenntnis ungeschlossen und zerrissen. Erkenntnis, wenn sie kritisch wird, bringt das immer deutlicher an den Tag. An den Grenzen des Naturwissens stehen die Zerrissenheiten des Erkennbaren in den Sprüngen (und stehen die Unlösbarkeiten, die früher erörtert wurden).

Dann ist die Frage, in welchem Sinne noch Natureinheit möglich bleibt. Denn eine beziehungslose Zerrissenheit wird nicht behauptet. Alles kann zu allem in Beziehung stehen. Es muss in Beziehung stehen, um für uns überhaupt da zu sein. Was in absoluter, beziehungsloser Trennung wäre, das wäre für unser Denken nicht mehr auffassbar. Was immer wir auffassen, müssen wir in Beziehung zu anderem auffassen. Es gibt für uns nur eine Welt, in der das, was für uns ist, vorkommt und zu anderem Vorkommenden Beziehung hat. Erst innerhalb dieser Beziehungen sind die Sprünge, welche von einer Zerrissenheit zu sprechen zwingen. Die Beziehungen selber aber suchen wir jeweils unter Einheitsideen. Solche Einheiten durchdringen das Weltganze. Aber sie sind nie das Weltganze, sondern Einheiten im Weltganzen. Diese sind wiederum auf einander beziehbar. So öffnet sich ein grenzenloser Raum für unser Suchen und Finden von Einheiten in der Welt, die uns zunächst als vermeintliche Welteinheit täuschen können. Statt die Einheit irgendwo als einzige und letzte zu fassen, suchen wir im Grenzenlosen die Bezüge der Erscheinungen unter Ideen von Einheiten. In der Offenheit gegenüber dem Ungeschlossenen erfahren wir solche Einheiten zugleich mit einem Hindurchschauen durch die Natur, das uns Ausgang wird für die Wege transcendierenden Denkens.

c. Die Stufen der Natur

Die Zerrissenheit der Natur wird zu einer Einheit durch Ordnung des Zerrissenen in Stufen. Wenn die Natur durch keine bestimmte, methodische Erkenntnis in toto ergriffen, vielmehr jedes Naturbild ein partikulares ist, so ist doch jede bestimmt erkennbare Naturwelt mit anderen, auf andere Weise erkennbaren Naturwelten in der Welt verbunden. Daher kann man sowohl die Grundwesen oder Urphaenomene des Naturseins unterscheiden, etwas jedesmal in der Erfahrung Feststellbares, jeweils Letztes, über das nicht hinauszugehen ist, um es aus anderen abzuleiten, etwas[,] das eigenständig, ursprünglich bleibt, auch wenn seine Bedingungen und Vorstufen aufgezeigt werden, als auch die Reihen finden, in denen dieses Unterschiedene einander zugeordnet ist. Seit Jahrtausenden gibt es daher die Lehren von den Stufen des Seins, und darin von den Stufen des empirischen Naturseins. Entwerfen wir eine solche Ordnung der Stufen der Natur (Natur in dem weitesten Sinne der empirisch in Raum und Zeit zu beobachtenden Tatbestände, dessen, was sich messen oder photographieren, was sich sinnlich vorweisen, sammeln lässt, womit handgreiflich umzugehen ist):

1. Das Leblose (das Anorganische):
   a. Der Elektronenbereich. Gegenstand der Atomphysik.
   b. Elemente und Moleküle. Gegenstand der Chemie.
   c. Der Kosmos als gestaltete Welt gegenüber der Materie. Gegenstand der Mineralogie, Geologie, Astronomie.

2. Das Leben (das Organische):
   a. Leben überhaupt: Das Zellleben. Das principiell Lebendige.
   b. Protisten, Pflanzen und Tiere. Die Fülle der sich verzweigenden Lebensgestalten.

3. Die Seele (das Psychische):
   a. Das Psychische überhaupt. Leben und Seele kann als eines erscheinen, sofern keine scharfe Grenze des Seelischen nach abwärts zu finden ist, so weit Leben reicht. Aber innerhalb der Einheit dieses lebendigen Daseins ist überall der Sprung zwischen dem biologisch Objektiven, das chemisch oder physikalisch oder gestalthaft zu fassen ist, und dem Innerlichen, das in Ausdruck, Verhalten, Benehmen zu verstehen ist.
   b. Das Psychische der Tiere in Stufen und Dimensionen seiner erscheinenden Realität.

4. Der Mensch (das Geistige):
   a. Menschsein überhaupt. Bewusstsein überhaupt (Denken und Reflexion, Selbstbewusstsein; Lachen; Bezug auf Transcendenz).
   b. Stufen des Menschseins und Mannigfaltigkeit in Rassen.
   c. Stufen des Menschseins in historischen Zeitaltern und Kulturen.

Solche Ordnung der Stufen des Naturseins bedarf einiger Erörterungen:

1. Die Frage der Übergänge (Continuität und Sprung): Mit jeder der vier Hauptgruppen ist es gegenüber der vorhergehenden wie ein von vorn anfangen. Der Sprung ist radikal. Innerhalb der vier Stufen aber liegen wieder eine ganze Reihe von Stufen, von denen in der Tabelle nur wenige angeführt sind. Auch in diesen Stufen ist ein nicht ableitbares, qualitativ Neues, aber in Sprüngen, die das Getrennte nahe halten in einem Ganzen.

Das Diskontinuierliche ist universell, geht bis in kleinste Stufen, aber es ist eingebettet in ein Continuierliches, das alle Stufen umfasst. Das Diskontinuierliche beginnt schon in den Tatbeständen, welche die Atomphysik erforscht. Das Continuierliche ist überall die Voraussetzung dafür, dass die Realität nicht auseinanderfällt. Der Strom eines Kontinuums trägt die Sprünge des Diskontinuierlichen in der Ordnung einer Reihe. Jeweils ist nur die Frage, wie der Sprung und wie das Kontinuum aufgezeigt wird.

Das allgemeine Reden von Übergängen pflegt ein unbestimmtes Denken ohne praegnante Anschauung zu sein. Aber das Suchen nach Zwischengliedern hat immer wieder Erfolg und zeigt durch Tatsachen Schritte zwischen dem, was vorher unendlich weit getrennt schien (Viren zwischen Leblosem und Lebendigem[a], Bewusstseinsstufen zwischen Leben und Seele, Stufen zwischen vitaler Schöpfung und Freiheit). Doch alle Zwischenglieder heben die Sprünge nicht auf, sondern klären sie oder erweitern die Stufenreihen.

Art der Sprünge und Art des Continuums sind in jeder der vier Hauptgruppen wesensverschieden gegenüber den anderen. Es wandelt sich der Sinn der Kategorien ab, wenn wir, z.B.[,] von der Folge der Gestalten, der Ganzheiten, von Werden und Sichentwickeln innerhalb des Leblosen, des Lebendigen, der Seele und des menschlichen Geistes sprechen.

Ein Hauptunterschied innerhalb der Sprünge ist, ob sie jederzeit durch unsere Veranstaltungen geschehen können, oder ob sie sich dem entziehen. Der Chemiker kann alle Stoffe aus den Elementen herstellen, aber kein Mensch kann Lebendiges aus Leblosem, keine Tierart aus der anderen, keine Menschen aus Tieren hervorgehen lassen.

Die Sprünge innerhalb des Menschseins sind zum Teil natürliche, die nach Analogie des Lebendigen überhaupt auffassbar sind (Zeugung, Vererbung; Rassen), zum Teil sind sie auf dem jederzeit wirksamen natürlichen Grunde das geistige Wachsen aus der Freiheit durch Erziehung und Überlieferung.

2. In der Folge der Stufen sind die Früheren Voraussetzung der Späteren: Die Reihenfolge der vier Gruppen ist einlinig. Jede folgende setzt für ihre Realität die vorhergehende voraus, aber nicht umgekehrt. Kein Leben ist ohne Materie, keine Seele ohne

---

[a] Lebendigem *nach der Abschrift A. F. statt* Lebendigen *im Ms.*

lebendigen Leib, kein Mensch ohne Seele, Leben und Materie. Wohl aber gibt es Materie ohne Leben, Leben ohne Bewusstsein, Seele ohne Menschsein.

3. Ableitung der Stufen auseinander: Es ist zweierlei: die Bedingungen des Geschehens der höheren Stufe in der niederen Stufe zu erkennen, und das Höhere aus dem Niederen abzuleiten. Jene Erkenntnis der Bedingungen, ohne die die Verwirklichung des Lebens, der Seele, des Geistes nicht möglich wäre, ist ein Hauptfeld realen Erkennens. Aber solche Erkenntnis ist weder Erkenntnis des Wesens noch Erkenntnis der Herkunft. Es ist ein täuschendes Begreiflichmachen durch vermeintliche Übergänge, wenn man sich dem unbestimmten Gedanken hingibt: alles entsteht auseinander, alles hat sich entwickelt, oder sich entfaltet. Eher noch wäre das Niedere als Privation, Abfall, Produkt aus dem Höheren zu begreifen als ein Entstehen des Höheren aus dem Niederen.

Wenn wir sagen, dass die Welt als Kosmos, der sich unserem Erkennen in seinem Aspekt als leblos zeigt, doch in sich bergen müsse, was Leben, Seele, Menschen möglich macht, so kann das nicht heissen, dass aus dem Leblosen als solchem das Spätere sich herleiten lasse. Man muss sich hüten vor einem unbegründbaren, leeren Hineingeheimnissen in das Wissen vom Anorganischen (z.B. einer Allebendigkeit und eines Panpsychismus in die Natur, der Kristallseelen oder der Sternseelen und Planetengeister),[166] wie vor dem falschen Erklären des Organischen aus dem Anorganischen (wie z.B. des Lebens aus den Erscheinungen der Atomphysik).

Statt der Ableitung steht die klare Vergegenwärtigung der Sprünge. Erkenntnis bedeutet, diese so bestimmt und concret vor Augen zu gewinnen, dass eine das Wesentliche kennzeichnende Artikulation der Realität für uns erwächst. Dabei ist Realität auf jeder Stufe von neuer, eigenständiger Art. Die Neigung, eine Weise der Realität für die eigentliche zu halten, pflegt eine untere Stufe zu verabsolutieren und die höhere nur unter der Kategorie der niederen aufzufassen. Der Materialismus, Biologismus, Psychologismus sind Namen solcher Positionen. Die Ableitung wird zur Denaturierung des Höheren. Es wird seines eigentlichen Wesens beraubt, gilt als ein nur Beiläufiges, Hinzukommendes, Nichtursprüngliches, nicht nur als hinfällig (was es ist)[,] sondern auch als unwirklich, so das Leben als eine Kombination an sich leblosen Geschehens, die Seele als Epiphaenomen des Leibes, der Mensch als Naturprodukt. Immer ist dann die höhere Stufe »nichts weiter als …« Zu dieser Entwirklichung der höheren Stufen der Realität verführt auch der Tatbestand, dass die höhere Stufe ohne die Bedingungen der früheren nicht sein kann; infolgedessen vermag die niedere die höhere durch Entziehung ihrer Bedingungen zu vernichten. Aber wenn sie vernichten kann, kann sie darum noch nicht schaffen. Es ist eine Verkehrung, wenn ich das, was töten kann, für die eigentliche Realität halte, das, was hervorbringen kann aber, wegen seiner Abhängigkeit als Dasein, nicht mehr positiv als Realität sehe.

Diese Anzweiflung der eigenen Realität ist noch einmal gesteigert gegenüber dem Menschen, wenn man ihn ableitet aus dem Biologischen und Psychologischen. Dass

Realität nicht nur das Bedingende ist, sondern das jeweils auf seiner Stufe Geschaffene, zeigt sich noch einmal in neuer Gestalt an der Realität des Menschen. In der Folge der Naturreiche entsteht die höhere aus sich schaffende Stufe automatisch, jederzeit, ist gleichsam eine ständige Schöpfung. Im Menschen dagegen gibt es etwas, das zwar noch immer in der Vorstufe des Naturseins zur Erscheinung kommt, als solche Erscheinung auch wie Natur untersucht wird, an sich aber über die Natur hinaus, die Realität[a] der schaffenden Freiheit ist. Da entsteht die höhere Stufe seiner Realität[b] geschichtlich, ist eine jeweilige, dann verschwindende Schöpfung. Und in den Weisen der Freiheit gibt es schliesslich solche, die als Spiel, Illusion, als das Unverbindliche und Wirkungslose der Kunstschöpfung gelten, also keine eigentliche Realität[c] haben sollen, während doch in ihm die zeitlich verschwindende, ewige Wirklichkeit sprechen, gegenwärtig erfahren, ganz da sein kann.

4. Die Ursprünglichkeit des Menschen: Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, dass diese ernst zu nehmen ist gegen alle Tendenzen, die den Menschen aufgehen lassen wollen in die Kontinuität der Naturgestalten. Seine Herkunft aus dem Leben, seine Beschlossenheit im Lebendigsein schliesst nicht die eigentliche Wirklichkeit dessen aus, was in ihm als neue, höhere Stufe hervorgeht. Es ist das, was ihm, wenn er zu hellstem Bewusstsein seines geheimnisvollen Ursprungs erwacht ist, als Verbundensein mit dem Grunde allen Seins erscheint, was ihn begreifen lässt, in welchem Sinne »der Mensch gleichsam alles«[167] ist.

III. Zusammenfassung: Was die Natur für uns ist

Die Grenzen des Naturerkennens sind philosophisch gegenwärtig, wenn die Erhellung des Umgreifenden gewonnen ist. Dann wird das Sein im Ganzen zur Frage; die Verabsolutierung partikularen Erkennens wird durchschaut. Existenz und Transcendenz bleiben nicht ausserhalb des Seinsbewusstseins, wenn dieses die empirischen Endlichkeiten des Naturseins ergreift.

Natur und Welt können nicht mehr das abgeschlossene, sich selbst genügende absolute Sein bedeuten. Sie sind Erscheinung.

Wir sind in der Natur und über sie hinaus, sind völlig gebunden an sie und doch in der Bindung nicht nur wissend[,] sondern auch aktiv aus Antrieben, die nicht Natur sind. Wir können daher, weil wir Natur und mehr als Natur sind, in ihr leben auf zweifache Weise: Wir gehen entweder in der Natur auf, erblicken und vollenden unser Menschsein im Schema des Naturseins, verschwinden als wesentlich menschlich, –

---

a Realität *im Ms. hs. Vdg. für* Wirklichkeit

b seiner Realität *im Ms. hs. Vdg. für* seines Wirklichseins

c Realität *im Ms. hs. Vdg. für* Wirklichkeit

oder wir stehen der Natur gegenüber, wissen von ihr, sehen in ihr[a] zwar ein Verwandtes, sofern wir auch diese Natur sind, aber so, dass das Fremde des Naturseins bleibt und das eigene Natursein unter der Frage steht, weil wir leben aus einem ausserhalb der Natur; wir blicken dann gleichsam durch die Natur hindurch, aber wissen auch ihren unergründlichen Widerstand als Bedingung und als unumgänglichen Weg unseres Daseins. Die erste Möglichkeit des Aufgehens in der Natur vermögen wir nicht zu vollenden, denn wir bleiben Menschen, auch wenn wir nur Natur sein wollen; der Mensch wird das eigentlich Schreckliche, Schaurige, zerstörerisch Böse in der Welt, denn er kann, nach Aristoteles[’] Wort, nur mehr oder weniger als ein Tier, aber nie ein Tier sein.[168] Die zweite Möglichkeit, uns der Natur gegenüberzustellen, vermögen wir auch nicht zu vollenden, aber in ihr wird uns Wahrheit und Wirklichkeit hell, werden wir als Menschen uns des Raums bewusst, in dem wir uns aufschwingen können, wenn wir auch im Zeitdasein weder die Vollendung noch ein endgiltiges Ziel erreichen. Auf diesem Wege ist uns die Bodenlosigkeit der Natur nicht mehr ein Mangel, sondern eine wesentliche Realität[b], die uns das Selbstwerden ermöglicht; die Grenze des Wissens bleibt uns nicht nur Einschränkung, sondern wird Aufgabe des Philosophierens; mit dem Wissen gewinnen wir über alles Wissen hinaus unser Seinsbewusstsein.

a. Die Bodenlosigkeit der Welt und die Freiheit des Menschen. – Wäre die Welt in dem, was ich als Weltsein erkennen kann, ein in sich geschlossenes Ganzes, aus sich begreifbar, ohne Widerspruch in sich, ein harmonisches Totalgeschehen, eine durchgehende Zweckhaftigkeit in einem eindeutigen Verursachungsgewebe, so wäre diese Welt das Sein selber, ausser dem nichts anderes wäre. Die Welt wäre eins mit Gott, Gott nichts anderes als dieses Ganze der Welt.

Es ist in unserem Denken eine hartnäckige Tendenz, auf jeder Stufe unseres Weltbegreifens die Welt als Ganzes so zu denken, dass sie das Sein an sich ist. Das Princip des Weltseins wird als Atom, Materie, Energie, als Leben, als Weltprocess uns gegenständlich vor Augen gestellt, so dass alles, was ist, und wir selber abgeleitet werden aus dem gewussten Weltsein im Ganzen.

Aber dem kritischen Erkennen selber wird es mit dem Wachsen seiner Klarheit unausweichlich einsichtig: Erkanntes Weltsein wird kein Boden, auf den ich treten kann mit dem Bewusstsein, nunmehr das Sein selbst zu haben. Wie immer wir dieses versuchen, geraten wir in die Verfestigung einer Täuschung, die alles Sein aus einem bestimmten gegenständlich gewordenen, kategorial specifischen Sein ableiten möchte und sich bei solcher Verabsolutierung, ohne weitere Erkenntnis zu gewinnen, in blosse Vorstellungen verliert.

---

a in ihr *im Ms. hs. Vdg. für* im Fremden

b Realität *im Ms. hs. Vdg. für* Wirklichkeit

Darum ist der philosophische Schritt zu tun, alles gegenständliche, d.h. erkennbare Sein restlos in die Schwebe zu bringen. Die Bodenlosigkeit des Weltseins muss uns offenbar werden, um die Wahrheit der Welterkenntnis rein zu gewinnen. Aber zugleich mit der Klarheit partikularer Erkenntnis ist die Bodenlosigkeit des Ganzen der Zeiger auf das Umgreifende des Weltseins, das alle Erscheinungen trägt. Das Umgreifende des Weltseins liegt über alle Erkennbarkeit hinaus, wenn es sich dem Erkennen grenzenlos in den Erscheinungen zeigt; das Erkannte wird damit der Zeiger auf Transcendenz. Wenn die Aufhebung der falschen Weltverabsolutierungen das Umgreifende des Weltseins offenbar macht, so bedeutet das nicht Skepsis inbezug auf die Realität[a] der Dinge, sondern es bedeutet Klarheit über die Art dieser Realität[b] und über den Sinn ihres Erkanntseins.

Diese Einsicht hat ein Seinsbewusstsein zur Folge, das zugleich unsere Freiheit fühlbar macht, durch die wir offen werden für das eigentliche Sein im Raum aller Erkennbarkeiten. Wir werden frei für die Welt, für uns selbst in der Welt, für uns selbst inbezug auf Transcendenz:

1) Wir werden frei für die Welt: Bodenlos ist das Weltsein ohne den Grund im Umgreifenden. Indem wir durchbrechen durch jeden festen Boden, gelangen wir in die Freiheit, durch die uns das Umgreifende des Weltseins aufgeht, weil wir durch alle bestimmte Erscheinung hindurch, sie in ihrer Partikularität und Relativität durchschauend, unter Ideen des Weltseins voranschreiten in den immer weiter werdenden Raum dieses Umgreifenden. Dann erfahren wir das Umgreifende der Welt als das Unruhestiftende und als das Gehaltgebende. Es ist der Grund unserer unablässigen Bewegung in der Welt, sodass uns durch das jeweils erkannte Weltsein hindurch das Umgreifende der Welt nicht nur fühlbar, sondern heller wird, ohne selber erkannt zu sein.

2) Wir werden frei für uns selbst in der Welt: Wir dringen durch unser Weltsein hindurch auf den Grund, der in uns selbst als das Umgreifende gegenwärtig ist. Er ist der Ursprung unseres Werdens, ist wie ein Keim vor der entfalteten Erscheinung, ist wie eine verdunkelte Mitwissenschaft mit der Schöpfung der Welt. Dieses Umgreifende, das wir sind, wird lebendig im Umgreifenden der Welt, gibt sich kund als unsere Stimmung, als ein Anziehendes, Antreibendes, Erfüllendes, das uns nicht mehr versinken lässt im Gegenständlichen als dem jeweils Endlichen und Zweckhaften.

3) Wir werden frei für uns selbst inbezug auf Transcendenz: Die Schwebe des Weltseins kann uns zum Innewerden des Grundes in uns bringen, der noch, wenn er die Welt verlässt, sich existierend weiss. Wir werden frei für die Transcendenz, sei es auf dem Wege durch die Welt hindurch, sei es in direktem Bezug auf Transcendenz. Zwar bleibt für uns ohne Entfaltung, was der Verleiblichung in der Welterscheinung entbehrt; wenn Gegenstand und Erscheinung des Ichseins versinken, kann nur im Ver-

---

a die Realität *im Ms. hs. Vdg. für* das Wirklichsein

b Realität *im Ms. hs. Vdg. für* Wirklichkeit

schwinden fühlbar sein, was unbeirrbar das Selbstsein vor der Transcendenz ist. Aber hier im Sein der Transcendenz darf doch dem Menschen die Zuflucht bleiben. Wenn er dann wieder im Weltdasein sich findet, erwächst ihm immer von neuem die unumgängliche Aufgabe, zu sehen, was aus der erfahrenen Gewissheit dieses Seins der Transcendenz – einer immer vieldeutigen Gewissheit – ihm auf dem Wege durch die Welt entsteht; d.h. wie ihm das Umgreifende offenbar wird in endlichen Erkenntnissen, Handlungen, Gestaltungen.

b. Philosophie als das erhellende Nichtwissen. – Die Grenzen der Welterkenntnis müssen bewusst sein, um das Seinsbewusstsein nicht durch das Weltwissen verschleiern zu lassen. Das Scheinwissen, welches die Erkennbarkeiten verabsolutiert zum Wissen vom Sein selbst, ist erstens unwahr und zweitens lähmt es die Antriebe aus dem Grunde des Umgreifenden, das wir sind und aus dem wir kommen. Das Bewusstsein aber von der Bodenlosigkeit des erscheinenden Weltseins macht den Raum frei für das Selbstbewusstsein der Freiheit.

Das erhellte Nichtwissen wird ein Weg zur Wahrheit unseres Lebens: Wir vermögen dann unbehindert durch ein falsches Wissen (das endliches Weltwissen zum Seinswissen gesteigert hat) zu hören auf die stillen Antriebe des Grundes und auf die Sprache des Seins selbst. Wir können entschiedener aus dem Umgreifenden in das Umgreifende leben. Wie aber so zu leben sei, das entzieht sich dem zweckhaften Wollen unseres Verstandes, es wird kräftig nur durch ein Nichthandeln im Sinne dieser Zwecke, durch ein zwar ständig aufmerksames, doch selber nichts wollendes inneres Handeln. Wird darin die Seele rein, so wird ihr die Freiheit geschenkt, aus Seinsgehalten auf das Wesentliche hin zu leben.

Das erhellte Nichtwissen wird weiter der Weg auch zum eigentlichen Wissen. Denn durch das Wissen von den endlichen Dingen geht der Weg zum Wissen um das Umgreifende. Nicht dadurch, dass ich nichts weiss, nicht durch leeres Nichtwissen komme ich zum Innewerden des Seins, sondern allein dadurch, dass ich im Wissbaren bis zu Ende gehe und an die Grenzen stosse. Erst im hellsten Wissen wird das erfüllte Nichtwissen als eigentliches Wissen zur Gegenwart des Seinsbewusstseins.

Das erhellte Nichtwissen wird schliesslich auch zum Weg für unser Handeln: Wie wir die Welt im Ganzen nicht erkennen können, so können wir sie auch im Ganzen nicht planmässig einrichten. Unser Leben aber können wir doch überall erst auf dem Wege zweckmässigen Tuns entfalten. Da all unser planmässiges Tun beschränkt bleibt auf endliche Dinge in der Welt, so bleibt es ausgesetzt dem ständig Umgreifenden, aus dem es an uns herantritt und in das es mit uns zurückgenommen wird. Das endliche Handeln kann jedoch wie das endliche Erkennen selber nur gehaltvoll werden, wenn es getragen ist von dem nicht gewussten und nicht zweckhaft zu wollenden Umgreifenden.

Der Bindung des gehaltvollen Lebens, Wissens, Handelns an das im Nichtwissen wirksam werdende Umgreifende entspricht die Polarität unseres Denkens, die in der

Unterscheidung und Verbindung von erkennender Wissenschaft und erhellender Philosophie zur Erscheinung kommt:

Wissenschaft geht auf das erkennbare endliche Sein der Erscheinung. Philosophie geht auf das Umgreifende. Grundbegriff der Wissenschaft sind die Kategorien des Gegenständlichen überhaupt und der Realität von Raum und Zeit. Grundbegriff der Philosophie ist die Freiheit und die Wirklichkeit der Transcendenz. Sinn der Wissenschaft ist das Erkennen der Dinge, Sinn der Philosophie das Selbstwerden im denkenden Erfahren der Transcendenz. Die Wahrheit der Wissenschaften ist für jedermann identisch verstehbar und gleicherweise giltig und anwendbar. Die Wahrheit der Philosophie ist in ihren Formen allgemeinen Denkens doch geschichtlich, ist persönlich anzueignen und zu verwirklichen. Das Allgemeine der Wissenschaften wird gegenständlich durch Anschauung erfüllt, das Allgemeine der philosophischen Gedanken schlägt gleichsam als der eine Flügel unserer Seele, während der andere Flügel (der die Wirklichkeit unserer jeweils geschichtlichen Existenz ist) mitschlagen muss, um den Aufschwung im Gedanken zu vollziehen.[169] Die Wahrheit der Wissenschaften ist zwingend und allgemeingiltig, aber relativ auf den jeweiligen Gesichtspunkt und die Methode; die Wahrheit der Philosophie ist Appell und Erhellung, ist in ihrem Gehalt jeweils unbedingt, aber dafür nicht allgemeingiltig. Wahrheit der Wissenschaften ist durch Verstehen und Lernen zu erwerben derart, dass alle Individuen vertretbar sind, da die Wahrheit dieselbe ist, wer auch immer sie denkt; daher ist diese Wahrheit auch persönlich gleichgiltig, sie lässt mich im Wesentlichen im Stich, wenn die Grenzsituationen mich erschüttern. Wahrheit der Philosophie dagegen ist anzueignen durch Einsatz des eigenen Wesens derart, dass jede Verwirklichung einmalig und unvertretbar ist; daher ist diese Wahrheit immer zugleich persönlich und ist Wahrheit, aus der ich leben kann.

Aber Wissenschaft und Philosophie, – das endliche Wissen und das befreiende Wissen durch Nichtwissen –, sind aufeinander angewiesen. Wissenschaft ohne Philosophie ist ohne Führung, verliert ihren Sinn, gerät in leere Endlosigkeiten. Philosophie ohne Wissenschaft hat kein Sprungbrett, kann nicht zur Klarheit kommen, verliert die Welt. Daher ist in den lebendigen Wissenschaften ein verborgener philosophischer Antrieb, umso wahrer und entschiedener, je weniger er sich direkt ausspricht, – und ist in der Philosophie ein Pathos für die Wissenschaft, für das grenzenlose Wissenwollen in der Welt, das gegründet ist in dem ursprünglichen Wissenwollen, das auf das Sein, auf Gott und auf mich selbst geht.

Daher werden die Grenzen des Weltwissens in den Wissenschaften nicht aufgesucht, um skeptisch das Weltwissen fortzuwerfen, sondern um im Grenzbewusstsein, das nur durch die Wissenschaften selber concret zu verwirklichen ist, den Aufschwung zu gewinnen. Die Möglichkeit meiner Freiheit ist umso klarer, je umfassender ich in den Wissenschaften erwerbe, was erforschbar ist. Die Wissenschaften sind umso wesentlicher, je kraftvoller sie von philosophischen Antrieben gelenkt sind.

VI. Teil[a]

Geschichte und gegenwärtige Situation

Welt ist für uns zunächst und vor allem die Menschenwelt. Sich in der Welt zurechtfinden, heisst, sich in der Menschenwelt zurechtfinden. In dieser Welt ist die Natur, wie sie durch den Menschen in gemeinschaftlicher Arbeit, Erkenntnis, Gestaltung für ihn geworden ist; reine Natur, wie sie Thema des vorigen Abschnitts war, ist die Grenze, die, so wie sie erfahrbar und auffassbar wird, selber noch durch die jeweilige Menschenwelt bestimmt ist. Zur Menschenwelt gehört das gesamte für den Menschen gestaltete Dasein, gehören darin die arbeitstechnischen, wirtschaftlichen, sociologischen, politischen Ordnungen, die Gebilde der Kunst und Erkenntnis, die Bindung durch den religiösen Glauben. Solche Welten werden anschaulich in den sogenannten kulturgeschichtlichen und sociologischen Schilderungen der Zeitalter (wie Burckhardts Renaissance).[170]

Die Menschenwelt ist das jeweilige Ganze einer Zeit, in dem dies alles zusammenhängt. Dieses Ganze scheint jeweils einen Bestand und für die darin Lebenden zumeist den Charakter eines dauernden Bestands zu haben. Sein Wesen aber ist es, nur als Geschichte, als Werden und Veränderung, da zu sein. Die Menschenwelt ist Geschichte. Sie hat keinen dauernden, sich nur wiederholenden Zustand, sondern steht in der Bewegung eines unablässigen, stillen oder plötzlichen Sichverwandelns im Ganzen.

Die Menschenwelt oder die Geschichte umfasst daher nicht nur das jeweilige Ganze dieser Welt im Querschnitt einer Zeit, sondern das Ganze in der Zeitfolge seiner Verwandlungen durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Realer Gegenstand der Erforschung ist zwar nur das schon Geschehene und gegenwärtig Verwirklichte, die Vergangenheit. Gegenstand der geschichtlichen Besinnung ist aber zugleich die gegenwärtige Situation des Menschen auf seinem Wege durch die Zeit, und die Perspektive in eine mögliche Zukunft. Im Wissen vom Vergangenen spiegelt sich gegenwärtige Erfahrung und zeigen sich zukünftige Möglichkeiten.

Gegenwart, wie sie erfahren wird, kann daher nichts oder alles sein. Nichts wird sie als der verschwindende Übergang zwischen Vergangenheit und Zukunft, von dem her das Reale, das war und das noch werden soll[,] sichtbar ist. Alles wird sie als die leib-

---

a VI. Teil *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* 4.

haftige Realität, die von der Vergangenheit getragen die Zukunft in sich birgt; sie ist die erfüllte Gegenwärtigkeit, die Wirklichkeit schlechthin, berührt vom Menschen als ewige Gegenwart, die sich in geschichtlicher Totalanschauung hell wird.

Geschichte heisst sowohl das Geschehen der Menschenwelt (Geschichte als faktische Geschichte) als auch der Bericht, die Erzählung, das Wissen von ihr (Geschichte als Wissenschaft). In der Tat ist beides untrennbar. Geschichte ist eigentlich erst seit der Zeit, seit der Mensch auf seine Geschichte den Blick richtet, sich erinnert und weiss. Geschichte und Reflexion auf Geschichte gehören zusammen. Erst wenn der Mensch sich von der Menschenwelt ein Bild macht, ihre Realitäten und Ordnungen und Forderungen vor Augen stellt, ist Geschichte. Dies hat seinen Grund im Wesen des Menschen selber:

Da der Mensch das Wesen ist, das sich in jedem Sinne seiner selbst bewusst wird, richtet er sich auch im Gange des Geschehens nicht nur auf seine jeweiligen Zwecke, auf die zu bearbeitende Natur und die Gegenstände seiner Bedürfnisse, auf die anderen Menschen[a], sondern auf das Geschehen im Ganzen, innerhalb dessen er seine Absichten verfolgt. Was geschichtlich real mit dem Menschen geschieht, das geschieht daher zwar im Grunde, ohne von ihm gewusst zu sein; er findet jeweils das Ergebnis vor, ohne auch dieses im Ganzen auffassen und durchschauen zu können. Aber Geschichte und Gegenwart bekommen, soweit sie gewusst werden, gleichsam eine zweite Wirklichkeit in dem Bilde, das der Mensch sich jeweils von ihnen macht.

Zum Beispiel: Die Ordnung des Staates durch Gesetze beruht auf Anschauungen von dem Sinn des menschlichen Daseins und seiner realen Möglichkeiten, wie er etwa in theokratischen, heroischen, utilitarischen, liberalistischen, marxistischen Bildern entwickelt wird, auf der Auffassung des Rechtes, und auf der Auffassung der Zwecke sei es aller, sei es der Herrschenden. Es ist ein radikaler Unterschied, ob ausgegangen wird von dem Bereich der eigenen Polis innerhalb des grossen, unübersehbaren Raums der anderen menschlichen Gebilde, oder ob von der eigenen Nation unter Nationen als dem Endziel, oder ob eine Ordnung der Menschheit als übergreifend, alles Handeln unter Bedingungen von daher stellend, vor Augen liegt, ob eine Ordnung gemeint ist für ein in der Zeit beständiges, in der Welt sich vollendendes Imperium oder getroffen wird für ein Intervall des Daseins bis zum erwarteten Weltende. Keinem der Entwürfe entspricht die dann eintretende Realität. Was aus dem Wesen des Menschen zur Erscheinung kommt in Zuständen und Situationen, welche durch jene Auffassungen mitbestimmt sind, muss nicht nur ununterbrochen zu faktischer Verwandlung des menschlichen Daseins führen, sondern auf die Auffassung schliesslich zurückwirken durch neue Erfahrungen. – Ein anderes Beispiel: Die Auffassung von allgemeinen wirtschaftlichen Zusammenhängen und die Auffassung der gegenwärtigen wirtschaftli-

---

a *nach* Menschen *im Ms. gestr.* als Freunde oder Feinde

chen Lage bewirken auf der Stufe volkswirtschaftlicher Wissenschaft staatswirtschaftliche Massnahmen; die Wirkungen zeigen dann wie in einem Versuch die Richtigkeit oder Falschheit der Voraussetzungen, aber sie bringen auch neue Realitäten hervor, die jetzt erst einer möglichen Auffassung zugänglich werden. – Jedesmal ist ein Bild des Ganzen Faktor des realen Geschehens dadurch, dass nach diesem Bilde in mehr oder weniger weiterem Umfange gehandelt wird.

Dieses Grundverhältnis von Geschichte und Wissen von der Geschichte ist allgemein zu formulieren: Wie der Handelnde die Geschichte und seine Stellung in ihr erblickt, das ist, da es sein Handeln mitbestimmt, zugleich ein Faktor der realen Geschichte. Wie der Mensch seine Geschichte weiss, das ist ein Moment des im Ganzen ungewusst bleibenden Geschehens; es wird zur übergreifenden Führung seines Handelns. Der Mensch bringt seine Geschichte hervor nicht nur durch Wissen und Wollen der jeweiligen Zwecke in seiner Welt, nicht nur durch Handeln ohne Wissen von dessen Folgen, sondern auch durch ein Handeln aus der Auffassung seiner Geschichte im Ganzen. Das Geschichtswissen wird, wie es im handelnden Menschen gegenwärtig ist, selber ein Moment der Geschichte und macht dadurch Geschichte.

Der tiefste Unterschied innerhalb alles Geschichtlichen scheint daher zwischen dem, was geschieht, ohne dass jemand es weiss oder darauf reflektiert, und dem zu liegen, was geschieht und zugleich gewusst wird. Dieser Unterschied aber zwischen dem gewussten, daher entweder gewollten oder bekämpften, Geschehen und dem ungewussten, daher unbemerkten und in die Pläne nicht eingerechneten, Geschehen ist in einer Bewegung, in der sich die Grenze beider verschiebt, indem das Wissen und der Horizont des von der Geschichte Wissbaren wächst.

Weil das Wissen von der Geschichte selber das Geschehen verändert, entsteht also das merkwürdige geschichtliche Grundphaenomen, dass der Gegenstand dieses Wissens durch die realen Folgen des Wissens von ihm sich verändert. Geschichtswissen ist jeweils eine Auffassung des Geschehens seitens des in dem Geschehen stehenden und wirkenden Menschen. Daher ändert sich nicht nur die Auffassung (das Wissen von der Geschichte als dem Vergangenen und zu Erwartenden), sondern auch das Aufgefasste (die Geschichte selber als Gegenwart und Zukunft). Der Gang der Geschichte ändert sich durch das ihrer Auffassung entspringende Handeln. So kann es geschehen, dass die Auffassung schon nicht mehr gilt, wenn sie durch das ihr folgende Handeln ihren Gegenstand verändert hat. Wenn z.B. eine Revolution ein altes Regime abschafft, so wird sichtbar, was vorher nicht beachtet wurde. Wer die zerstörten Ordnungen verneinte, kommt jetzt zu neuer Bejahung. Er begreift Causal- und Sinnzusammenhänge des menschlichen Daseins, die sich erst enthüllen, wenn die Wirkungen der beschränkten, zur Revolution führenden Auffassung die Erkenntnis erzwingen. Die Auffassung als solche muss sich erneuern infolge der Verwandlung des Geschehenen, die zum Teil ohne sie, zum Teil durch sie unablässig vor sich geht. Die Auffassung der Ge-

schichte ist daher keine konstant geltende. Jede Auffassung ist vielmehr erstens nur eine partikulare Perspektive und zweitens giltig für den Augenblick. Das Handeln aus der Auffassung der Geschichte und ihrer gegenwärtigen Situation ist daher stets nur ein Versuch mit einer sich geistig notwendig verwandelnden Auffassung, für die stets auch wesentliche Faktoren des realen Geschehens verschleiert bleiben.

Das Grundphaenomen der Spaltung von Wissen und Realität bedeutet die Aufgabe, beide in Übereinstimmung zu bringen. Dies zwingt zur ständigen Horizonterweiterung des historischen Wissens (1). Dabei liegt in der Wahrheit des Wissens jederzeit auch eine noch unbemerkte, zu corrigierende Falschheit; und darin liegt die Möglichkeit, dass seitens Herrschender das Aufdrängen eines falschen Wissens als Machtmittel benutzt wird (2). Erweiterungsdrang und Wahrheitsdrang aber erfahren im historischen Wissen ihren letzten Antrieb aus der geschichtlichen Existenz selbst (3).

1. Horizonterweiterung des historischen Wissens: Dass für das geschichtliche Wissen im Erfahren der Gegenwart und des Vergangenen doch immer neues Ungewusstes und daher Unergriffenes fühlbar wird, ist ein Zeichen dafür, dass alles geschichtlich wirkende Wissen von der Geschichte sich im Umgreifenden eines Unaussagbaren vollzieht. Es gibt daher keine wahre Totalauffassung. Infolgedessen gibt es auch kein wirklich totales Handeln (ausser der Negativität der totalen Vernichtung), sondern immer nur ein Handeln, wie ein Erkennen, im Umgreifenden. Aber aus diesem Umgreifenden kommt die Zugkraft: Will ich das, worin und wodurch ich lebe, anschauen und wissen, so muss ich dieses Wissen unablässig erweitern.

Wie der Mensch seine Geschichte weiss, das entfaltet sich vom unmittelbaren Orientiertsein in seiner Welt bis zur Wissenschaft von der Geschichte. Dann reflektiert dieses geschichtliche Wissen noch einmal auf sich selber. Die geschichtlichen Auffassungen, die schon vollzogen wurden, werden Gegenstand einer der Geschichtlichkeit im Ganzen sich hell bewusst werdenden Auffassung. Die so entstehende Geschichtsphilosophie ist nicht mehr eine täuschende Totalanschauung, in der im abschliessenden Bilde vermeintlich das Ganze ergriffen wird, sondern Erhellung der Geschichte als des umgreifenden Geschehens des Menschheitsganzen.

2. Täuschung durch Scheinwissen: Immer wird, was der Mensch als seine historische Situation, als gegenwärtige Realität und Möglichkeit, als Erwartung und Ziel weiss, Voraussetzung seines Handelns. Was er tut, ist von seinem Wissen abhängig, und zwar gleicherweise, ob dieses Wissen nun eine treffende Auffassung oder eine falsche Meinung ist. Daher ist das Wissen, das verbreitet wird, ein Machtmittel. Herrschende sind in der Lage, auch ein falsches Wissen zu verbreiten, aufzuzwingen, damit Menschen sich danach richten und das von den Herrschenden Begehrte[a] tun.

---

a Begehrte *im Ms. Vdg. für* Geforderte

Herrschende Mächte wollen sich behaupten durch die Geltung von Auffassungen, die unbezweifelt die Menschen beherrschen. Sie machen verantwortlich für Gesinnungen, die sich zeigen in einem Wissen, das gesucht und das geglaubt wird. Sie bedienen sich dabei fast immer auch bewusster Täuschungen, eine Schuld, die ein Keim des schliesslichen Untergangs dieser Macht ist.

In der Tat aber trägt alles Wissen inbezug auf Geschichte eine Verantwortung in sich. Dieses Wissen und die Verbreitung solchen Wissens hat Folgen für das Dasein aller. Weil durch die Weise und den Inhalt des Wissens das weitere Geschehen – wenigstens als durch eine seiner Ursachen – bestimmt wird, liegt im Wissenwollen und der Weise seines Vollzugs die doppelte Verantwortung der Wahrheit und der Mitwirkung am Werdenden.

Diese eigentliche Verantwortung sieht ihren Sinn in dem Ernst der Wahrheit. Dass diese im Wissen auch ständig noch verfehlt wird, sogar bei bestem Willen und stärkstem Bemühen, ist die unaufhebbare Schuld, die mit dem Wissen als solchem verknüpft ist.

Solche Verantwortung wendet sich gegen die Täuschungsversuche herrschender Mächte, die nur das für ihre eigene Daseinsbehauptung förderliche Wissen zulassen und die ihnen für den Augenblick vorteilhafte Täuschungen erzwingen möchten.

Für die Wahrheit geschichtlichen Wissens ist eine Voraussetzung die Wahrheit des in historischer Objektivierung erreichbaren wissenschaftlichen Wissens. Die Wissenschaft von der Geschichte ist dem Gehalt und dem Ziel nach zwar heterogen der Wissenschaft von der Natur. Aber beiden gemeinsam ist der Wille zu objektiver Tatbestandsaufnahme, die Forderung empirischen Nachweises, die methodische Begründung, der Anspruch auf Richtigkeit, die grundsätzliche Prüfbarkeit[a] aller Urteile und die Entwicklung der Einsicht vermöge Kritik und Diskussion.

3. Existentieller Antrieb zum historischen Wissen: Die Erweiterung unseres historischen Wissens empfängt ihren Antrieb aus dem Hintergrund des geschichtlichen Bewusstseins. Das historische Wissen erhält Gewicht vom geschichtlichen Bewusstsein des je Einzelnen in seiner Welt. Dieses ist in der Tiefe unsagbarer Erinnerung gegründet und durch Überlieferung an umgreifende Autorität gebunden. Das Wissen als historisches Bewusstsein erhellt dieses geschichtliche Bewusstsein, aus dessen Antrieben es gesucht wird.

In aller Bewegung des Wissens in der Realität der Geschichte durch die Realität, die es selber mit hervorgebracht hat[,] liegt die Forderung der menschlichen Existenz, den Unterschied aufzuheben zugunsten einer Realität, in der das Wissen zusammenfällt mit dem Geschehen selber, in der der Entwurf und das Hervorgebrachte, das Ideal und das Faktische übereinstimmen. Dieses Ziel aber wird in der Zeit nie erreicht. Der Gang

---

a Prüfbarkeit *im Ms. Vdg. für* Diskutierbarkeit

der Geschichte scheint mit dem Menschen zu spielen, seinen besten Willen und seine hellste Intelligenz immer wieder in den Dienst auch von Realitäten zu stellen, an die er nicht gedacht hatte, weil sie ausserhalb seines bisherigen Horizonts lagen.

Wir werden zwecks Vergegenwärtigung unserer historischen Orientierung in den folgenden Darlegungen zwei Wege gehen.

Erstens entwerfen wir in einigen Grundzügen unser Geschichtsbild. Es ist bewusst zu machen, aus welchen Gesichtspunkten es sich zeigt. Wir sehen Grundformen des geschichtlichen Zusammenhangs. Wir gewinnen einen Gesamtaspekt vom Gang der Geschichte. Wir machen uns den Einschnitt der modernen Technik klar als den, der heute von überwiegender Bedeutung ist. Wir charakterisieren zuletzt die gegenwärtige Situation.

Zweitens erörtern wir Möglichkeiten des Verhaltens des Einzelnen zur Geschichte. Während auf dem ersten Wege das Bild der Geschichte im Vordergrund stand, unser Verhalten zur Geschichte aber in solchem Entwurf verborgen sich vollzog, soll auf dem zweiten Wege dieses Verhalten selber, unsere Interessiertheit an der Geschichte, zum Thema werden, während uns die Bilder der Geschichte nur noch ein Mittel der Vergewisserung sind; sie charakterisieren das Verhalten dessen, der sie vor Augen hat. Von unserem Verhalten zur geschichtlichen Situation war unser Entwurf eines Geschichtsbildes die Weise, die uns gemäss ist. Deren Wahrheit wird ein Glied der umfassenden Wahrheit sein, die wir, wenn auch nur in abstrakter Intention, ständig zu erreichen suchen.

Erster Abschnitt: Die Elemente des Geschichtsbildes

a. Grundformen des geschichtlichen Zusammenhangs

Die Auffassung der Geschichte geht auf Zusammenhänge des Geschehens. Schon wenn Geschichte erzählt wird, sind Zusammenhänge des Sinns, der Motivation, der Causalität, der gestalthaften Ordnung ungewusst massgebend für das Nacheinander des Mitgeteilten. Das Erzählte wird realistischer[a] erfasst in bestimmten zum Thema werdenden Zusammenhängen. Solche Zusammenhänge sind mannigfach. Einige Beispiele daraus sollen das Eigentümliche des historischen Wissens veranschaulichen. All dieses Wissen vom Allgemeinen bleibt freilich zuletzt eingebettet in die Anschauung dessen, was am Ende nur erzählt, nicht allgemein begriffen werden kann.

Wir betrachten zunächst das Geschehen als solches, in der Grundlage seiner Naturgegebenheit (1), dann als geistiges Geschehen (2), und im Bildgewordensein für uns (3). Wir betrachten sodann einige Grundstrukturen des geistigen Geschehens, so die Wirkung von Idealen und Willenszielen, die sich auf das Ganze richten (4), die Kontinuität und Unterbrechung des Geschehens im Neuanfangen jeden Individuums (5).

---

a realistischer *im Ms. hs. Vdg. für* tiefer

Schliesslich betrachten wir die Weise der je gegenwärtigen Gestaltung des Geschichtsbildes (6).

1. Das Grundgeschehen in der Naturgegebenheit: Die Gegebenheiten von Landschaft, Klima, geographischer Lage, die biologischen Grundlagen im Menschen und seiner Artung, die nutzbaren Materialien in ihrer Greifbarkeit bedeuten Causalfaktoren, von denen der Gang der Geschichte entscheidend bestimmt wird.

Jedoch haben die Causalfaktoren ihre Bestimmung erst durch das, was Menschen daraus machen. Englische Geschichte und Politik z.B. sind abhängig von der Insellage unmittelbar vor den Küsten Europas. Aber erst in neueren Jahrhunderten hat das englische Volk diese Lage genutzt. Griechische Geschichte ist bedingt durch die landschaftliche Zerrissenheit, die zerklüftete Küstenlinie, die Meer- und Insellage. Aber nur ein Jahrtausend lang hat diese Lage wesentliche Bedeutung durch die Griechen gehabt. – Germanen des Nordens und Mitteleuropas sind ähnlicher Rasse wie die Griechen. Aber während die Germanen geistig schliefen, legten Griechen den geistigen Grund unseres Lebens, wurden unsere Ahnen, während jene nur Ahnen unseres Blutes sind. – Kohle und Eisen lagen endlose Zeiten bereit, bevor der Mensch begriff, wie er sie verwenden konnte. Dann aber geschah durch die Folgen der Ausnutzung ein Neues: Die natürlichen Wirkungen wurden im Ganzen nicht vorhergesehen. Die Organisation der Arbeit, um das Gegebene zu nutzen, verwandelte das menschliche Dasein bis in den Grund. Die Welt wurde für den Menschen verwandelt. – Die Erkenntnis der bestimmbaren Causalfaktoren der Natur in der Geschichte ist begrenzt, beschränkt sich oft auf Selbstverständlichkeiten oder verliert sich in Möglichkeiten. Aber sie trifft auf Grundlagen allen Menschseins in der Natur, von der es restlos abhängig ist. Wie sich auch die Situation des Menschen in der Natur, seine Arbeitssituation, seine gesellschaftliche Situation verwandeln, die Natur bleibt ständig in ihnen als eine jeweils zwingende Bedingung und Grenze all seines Tuns.

Wie die Gegebenheiten geworden sind, muss rein naturwissenschaftlich erkannt werden. So etwa, wie durch natürliche Züchtung in langen vorgeschichtlichen Zeiten die menschlichen Artungen entstanden sind (welche doch erst als Material einer geschichtlich erscheinenden geistigen Freiheit ihre Möglichkeiten entwickeln); oder wie durch Krankheiten Ausrottungen erfolgen und wie bestimmte Artungen des Menschseins überleben (wobei der Mensch durch erworbene Erkenntnisse der Notwendigkeiten der Natur in Grenzen Herr zu werden vermag); oder wie durch das Erdgeschehen die geographischen Bedingungen entstanden sind (die durch die jeweiligen Fähigkeiten der menschlichen Technik und des Verkehrs ihren Sinn verändern); oder welche Eigenschaften die Stoffe und Kräfte, die Pflanzen und Tiere haben, die der Mensch nutzbar macht.

Was aber aus dem begründenden Naturgeschehen durch den Menschen wird, das ist nie aus der Natur allein begreiflich. Nur negativ ist zu erkennen, wie der Mensch total zerstört werden kann. Positiv aber ist das aus der Natur in ihm und ausser ihm Hervor-

gebrachte immer nur aus einem »mehr als Natur« zu verstehen, hat seinen Grund in einer Freiheit, die niemals natürlich erkannt werden kann, ausser in ihren Wirkungen.

2. Das Geschehen als geistige Verwandlung: Auf dem Grunde und innerhalb des Naturgeschehens ist die eigentliche Geschichte ein geistiger Process. Geistige Verwirklichung bringt aber immer sogleich auch geistige Verwandlung. Daher ist das Geistige als solches auf einzige Weise geschichtlich: durch geistige Verwirklichung erwachsen neue geistige Möglichkeiten, die ergriffen oder versäumt werden.

Immer kommt der einzelne Mensch zu sich in einer Welt, deren Verständnis er schon vorfindet und unwillkürlich nachahmend mitvollzieht. Er wächst hinein in die durch seine Erziehung ihm vermittelten Gehalte. Was jeweils in einem geschichtlichen Kreise Grundlage des Menschseins geworden ist, ist ihm das selbstverständlich Allgemeine der giltigen Überlieferung.

Diese Welt aber ist in fortdauernder Umgestaltung[a]. Sie ist ein Ganzes, das niemand weiss. Es liegen in ihr Zusammenhänge geistigen Geschehens, ohne dass diese geplant wären. Es gibt eine Ordnung des geistigen Geschehens, die sich verwirklicht, ohne gewollt zu sein. Wenn die vorsokratischen Philosophen die abendländische Philosophie beginnen, die für sie in ihren ersten Entwürfen schon vollendet scheint, wissen sie nicht, was darin verborgen liegt und was daraus werden wird. Wenn Planck die Quantentheorie aufstellt, ahnt er nicht, welche neue Welt des Naturwissens daraus erwachsen muss. Als zu Beginn des 17. Jahrhunderts die englischen Verfassungskämpfe ihren nicht mehr unterbrochenen Gang nehmen, liegt für die ersten Kämpfe ausserhalb ihres Horizonts, was daraus schliesslich 1688 als englische Ordnung hervorgeht. Diese Unbewusstheit geistigen Geschehens, das erst rücklaufend sich seiner selbst bewusst werden kann und mit seiner Durchleuchtung weiter vorantreibt, ist etwas ganz anderes als das Nichtgewusste des Naturgeschehens, das als ein Undurchdringliches[b], Fremdes nur rein gegenständlich ins Unendliche für den Menschen erkennbar, nie sich selbst durchsichtig wird.

Es ist das grossartige Thema der Geschichtsforschung, die unübersehbare Mannigfaltigkeit dieses geistigen Geschehens konkret zu erfassen. Man sieht, wie der Mensch immer verstehen muss, was ihm als geistige Hervorbringung – vom Werkzeug bis zum abstrakten Gedanken – jeweils überliefert wird, wie aber das lebendige Verstehen im Hören, Deuten, Aneignen durchweg ein verwandelndes Hervorbringen wird. Sogar das Commentieren alter Texte wird nicht selten eine Form schaffenden Denkens. Nirgends fängt der Mensch von vorn an. Immer findet er Ausgangspunkte. Die Frage kann dann weiter z.B. sein, was aus dem Überlieferten herausgeholt wird, weil es als Keim darin lag, – oder was anlässlich eines Sinnes als etwas ganz anderes ursprünglich und

---

a Umgestaltung *im Ms. hs. Vdg. für* Verwandlung

b Undurchdringliches *im Ms. hs. Vdg. für* Anderes

neu anfangend gedacht wird, – oder was aus dem dialektischen Umschlag in den Gegensatz entsteht, – oder was in Synthesen erwächst.

3. Das Bildwerden der Geschichte: Geschichte wird uns zum Bilde. Es steht uns vor Augen, was Menschen getan und hervorgebracht haben, und was sie darin selber waren. Dieses Bildwerden ist vielfacher Art. Wir sehen Werke und Inhalte des Gedachten, sehen Ordnungen und Zustände, sehen Taten in ihrem gemeinten Sinn und in ihrer realen Wirkung. So mannigfach unser »Verstehen« ist, so mannigfach sind auch die Bilder des Verstandenen.

Das Verstandene suchen wir ineinszufassen. Wir suchen zu vergegenwärtigen, in welchem Grundwissen Menschen lebten, in welchen Symbolen sie ihr Seinsbewusstsein im Ganzen vollzogen, in das alles besondere Verstehbare als Moment eingegliedert war.

Dabei machen wir die Erfahrung, dass wahre Bilder des je einen Ganzen uns nicht entstehen. Auf dem Wege zu ihnen bemerken wir vielmehr, wie die Bewegung der menschlichen Geschichte gerade darin begründet ist, dass keine Vollendung stattfindet, sondern in jedem scheinbaren Abschluss schon die Momente des Durchbruchs wirksam sind. Wir werden im Verstehen der Geschichte unaufhaltsam zu unserem eigenen Menschsein und seiner Bewegung geführt. Wir werden wir selbst, wenn wir das Vergangene verstehen. Wir werden unserer Geschichtlichkeit bewusst, wenn wir in den Sachen die Sache unserer aller als Menschen wahrnehmen. Es handelt sich um uns selbst, wenn wir Geschichte verstehen und jede abschliessende Einheit uns entgleiten sehen, weil sie unhaltbar ist.

Aber es gibt ein Grundphaenomen, das einen anderen Weg zur Einheit zu weisen scheint: alles ist Ausdruck eines Wesens. Wir erblicken Charaktere der Völker, Zeitalter, Kulturen, der einzelnen Menschen in ihrem Dasein, Tun, Hervorbringen. Sehen wir alles als Ausdruck, so ist unser sachliches Verstehen nur ein Durchgang, wie das Verstehen der Schriftformen für das Ausdrucksverstehen der graphologischen Deutung. Was in der Sache erfasst wird, ist nicht als solches, sondern als Ausdruck charakteristisch. Alles Verstehbare hat seine Einheit in dem Ausdrucksein für ein alles durchdringendes Wesen.

Das Grundphaenomen des Ausdrucks ist universal. Die gesamten Erscheinungen der Welt und des Menschen haben diesen Zug des Bedeutens. Es ist[,] als ob wir überall im Äusseren ein Inneres wahrnehmen, als ob alle Erscheinung Physiognomik sei.[171] Wir sind umgeben von physiognomisch wahrgenommenen Seelen. Nur das Mass unserer Sensibilität oder Stumpfheit entscheidet darüber, wie weit, wie reich, wie tief wir im Ausdrucksverstehen mit den Erscheinungen unmittelbar leben. Das ist vor allem gegenüber der Geschichte der Fall, wo in allem von Menschen Hervorgebrachten[a] sich Ausdruck menschlichen Wesens und besonderer Charaktere zeigt, von der Handschrift

a *statt* Hervorgebrachten *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* Hervorgebrachtem

bis zu den sublimsten geistigen Werken, von der Stimmung eines Bauernhofs und einer Stadt bis zum Ausdruckssinn von Verfassungen der Staaten, von aktiven Handlungen bis zu Schicksalserleidungen. Unser physiognomischer Blick ist wirksam bei erster Berührung und noch bei genauester Kenntnis, gegenüber unmittelbar Wahrnehmbarem und gegenüber Tatbeständen, die erst durch Forschung vor Augen kommen.

Es ist eine eigentümliche Befriedigung im Ausdrucksverstehen. Man glaubt das Wesen des Ganzen mit einem Schlage zu haben. Aber es ist eine Täuschung. Sie verführt durch die Leichtigkeit, mit der Wesentliches ergriffen zu sein scheint.

Erstens wird im Ausdrucksverstehen das Gesehene schwebend und vieldeutig. In der scheinbaren Klarheit der Intuition ist der Gegenstand in der Tat unfasslich. Jede entschiedene Bestimmung des Wesens oder Charakters erweist sich als Verabsolutierung einer Wahrnehmungsmöglichkeit und als falsch, wenn sie endgiltig sein will.

Zweitens ist das als Ausdruck Gesehene für uns unverbindlich. Es ist aesthetisch distanciert geworden. Statt in der Sache des Menschen leben wir im Bildgewordenen. Wir sind der Antriebe beraubt, die aus der Teilnahme entstehen[a] an dem, was auch wir selber sind, was wir suchen und wollen. Wir ruhen aus im physiognomischen Blick. Es folgt nichts. Es ist, als ob die Welt der Erscheinungen des Menschen nichts sei als ein zweckfreies Sichzeigen eines Inneren, ein einziges grosses Spiel unbewusster Selbstdarstellung eines Unbekannten für niemand anders als diesen physiognomischen Blick des Zuschauens. Wenn dieses Physiognomiesein auch in der Tat ein Zug des Erscheinens, wie der Welt überhaupt so auch des Menschen, ist, so doch ein solcher, der uns von dem Ernst der eigenen Beteiligung zu befreien verführt. Je mehr wir dem Ausdrucksverstehen uns hingeben, desto matter scheint unser eigenes Wesen im Reichtum des unverbindlich Gesehenen zu werden.

Es ist daher wie eine Weggabelung historischer Anschauung, ob wir uns dem Bilden des Ausdrucks überlassen und eine Gestaltenfülle historischer Bilder als die letzte Einheit der Geschichte für uns gelten lassen, oder ob wir eindringen in die Geschichte durch Teilnahme an den Sachen und durch Eintritt in die Bewegung vermöge unserer eigenen Geschichtlichkeit. Aber es gilt nicht diese Alternative, sondern nur, was den Vorrang hat. Das Ausdrucksverstehen ist nicht zu verwerfen. Vielmehr ist dieses Wesenserblicken in den Erscheinungen als Ausdruck uns unerlässlich als Reiz, als Leitfaden, als Fragenquell. Die maximale Entwicklung des Organs der physiognomischen Wahrnehmung ist für unsere historische Auffassung erwünscht. Jedoch ist über den Ausdruck hinaus ständig die Sache selbst zu suchen. Das Ausdrucksverstehen ist zu überwinden durch Teilnahme an den menschlichen Dingen. Es stellt sich wohl immer wieder auf neuer Stufe her, doch diese Stufe ist allein durch jenes Eindringen zu erwerben. Das fruchtbare Verstehen im Ganzen geht daher hin und her zwischen sachlicher

---

a *statt* entstehen *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* entsteht

Versenkung und physiognomischem Blick. Im Sachverständnis gewinnen wir neue Nähe, aber auch Verlorenheit im Bestimmten, im Ausdrucksverstehen neue Distanzierung, aber auch anreizende Fragen aus einem Unbestimmten heraus.

Die Geschichte wird uns zum Bilde nicht nur im Ausdruck. Bilder als Ausdruck sind schwebende Bestände eines Soseins (und sei dieses ein unbestimmt flutendes Werden). Bilder als sachlich Verstandenes sind Bewegungen eines bestimmten Werdens. Wir suchen in der Geschichte diese realen Bewegungen, in denen der Ansatz zu weiteren möglichen unabschliessbaren Bewegungen der Zukunft liegt. Wir suchen im Nacheinander das Zusammengehören. So entstehen uns Bilder der Geschehensabläufe. Diese sind sinnverschieden nach der Art der äusserlich causalen oder der innerlich verstehbaren Zusammenhänge, und sind als solche stets besondere, einzelne, unter Gesichtspunkten in einem gewissen Umfang in Grenzen giltige Zusammenhänge[a].

Wohl möchten wir den Geschichtsverlauf im Ganzen als einen einzigen grossen Zusammenhang sehen. Es ist eine Verführung zum vermeintlichen Erkennen des Totalgeschehens, in dem Natur und Geist Eines, und das Ganze durchschaubar und übersehbar scheint in umfassenden Gestaltsgesetzen, Geschehensgesetzen, typischen Folgen einer notwendigen Dialektik. In der Tat ist jedoch alle geschichtliche Erkenntnis auch in scheinbar umfassendsten Entwürfen partikular.

Aber im Partikularen werden streckenweise typische Abläufe erblickt, z.B. Stilfolgen in der Kunst, das sinnvolle Nacheinander philosophischer Systeme, die sich hervortreibende Folge von Gesellschaftszuständen, Staatsformen, Herrschaftsbereichen. Es scheint immanente sachliche Entwicklungen zu geben, die im Fortschritt der Positionen als ein je Ganzes mit Anfang und Ende begriffen sind.

4. Wirkung von Idealen und Willenszielen inbezug auf das Ganze: In der Welt gibt es keinen Zustand der Dinge, der bleiben kann, keine ewige Ordnung, keine pax aeterna, kein goldenes Zeitalter, keine Vollendung. Aber dieses Unmögliche wird nicht nur geträumt, sondern immer wieder richten Menschen ihren Willen auf dessen Verwirklichung. Man kann fragen, was daraus entspringt, dass dies Unmögliche vorgestellt, gedacht, gewollt wird, – oder was umgekehrt daraus folgt, dass gegebene Zustände als dauernde empfunden werden, sei es als das erreichte Wahre, als das nur noch zu verbessernde und auszubauende Paradies auf Erden, sei es als das dauernde Weltelend. Die Extreme der Anschauung – der Fortschrittsglaube und der Traditionalismus – sind, wenn sie auf das Ganze sich richten, grundsätzliche Irrtümer. Aber diese Irrtümer haben in immer anderen Gestalten die grössten historischen Wirkungen gehabt. Es sind die Anschauungen der Weltordnung z.B. im Konfucianismus, im indischen Kastensystem, in der thomistischen Ordnung des Mittelalters, im Liberalismus, im Marxismus, im Konservativismus der neueren Zeiten.

---

a *statt* giltige Zusammenhänge *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* giltigen Zusammenhängen

Was in der Gesamtgeschichte einmal zu planen und zu erreichen möglich ist, ist nicht vorwegzunehmen. Es gibt keine exakte Grenze zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen im vorhersehenden Wissen und im planenden Können. Aber gegen ein übermütiges, utopisches In-die-Hand-nehmen des Ganzen steht die kritische Bescheidung im verantwortlichen Erforschen des Tatsächlichen und Verwirklichen des Möglichen. Und gegen die skeptische Dogmatisierung vermeintlich endgültiger Erfahrung vom Menschen und vom menschlich Möglichen meinte Kant mit Recht, dass nicht abzusehen sei, was durch Ideen zu verwirklichen ist und wie weit der Mensch durch sich selbst aus seiner sittlichen Freiheit sich zu verwandeln vermöge.[172]

Man kann hinweisen auf die offenbaren Massenwirkungen durch Suggestion, auf den wirksamen Appell an die elementaren Antriebe des vitalen Daseins, auf die grösste Einmütigkeit im Gemeinen.

Man kann weiter hinweisen auf die von allen gefühlte Notwendigkeit, dies zu verdecken. Erst im Gewande eines moralischen Pathos, einer sentimentalen Einkleidung, nicht in unmittelbarer Brutalität pflegt sich das Niedrige durchzusetzen. Es ist wie eine Anerkennung des Guten durch seinen Schein, der noch im Gemeinen seinen, wenn auch lügenhaften Tribut zahlt.

Man kann auf das radikal Böse im Menschen weisen, wie Kant es begriffen hat, auf diese universale Verkehrung, dass das Gute nur unter der Bedingung einer Befriedigung von Trieben und Zwecken des Daseins gewollt werde, dass also das Unbedingte unter die Bedingung des Bedingten, das Höhere unter die Bedingung des Niederen gestellt werde.[173]

Aber das ist nun eine Grundmöglichkeit im Menschen: dass er sich aus der Verkehrung erheben kann. Er weiss nicht wie, er ist nie gewiss, ob es ihm gelungen ist. Es ist das Wunder des Offenbarwerdens des Wahren im Sichgeschenktwerden des eigenen Willens. Und es ist zugleich die Grundentscheidung, über deren Stattfinden keine psychologische, sociologische, naturwissenschaftliche Erkenntnis etwas auszusagen vermag; denn niemand vermag festzustellen, ob er in der Verkehrung bleibt oder mit ihrer Überwindung das Gute seiner selbst wegen unbedingt will. Ob er auf dem Wege ist, der auf die geschehene Entscheidung deutet, erfährt er beschwingend in der Wirklichkeit des Tuns, in der Communication, im Angesprochenwerden.

In der Geschichte ist es eine hinter allem blos Empirischen liegende Alternative: Ob der Demagoge zum Guten, oder zum Bösen lenkt; ob ein Herrscher[a] an den Willen zum Guten in der Masse sich wendet oder von unten das Böse zur Entwicklung treibt, ob er Gott dient oder den Teufel in Bewegung setzt. Aber es bleibt die Zweideutigkeit aller Geschichte, dass in keinem Fall eine rein objektive, beweisbare Entscheidung möglich ist, sondern eine Wahrheit aus der Tiefe der möglichen Existenz spricht, die

---

a Herrscher *im Ms. hs. Vdg. für* Führer von oben

mich lehrt, wohin ich gehöre, womit ich mich identisch weiss. Das Bild der Geschichte gestaltet sich im Objektiven aus dieser eigenen Grundentscheidung, welche erst eigentlich sieht, was geschah und was getan wurde.

Im Wechsel der realen Daseinsbedingungen ist die Aufgabe, die höchsten Möglichkeiten des jeweiligen Daseins zu ergreifen und nicht an das Unmögliche zu verfallen. Da aber nie endgiltig zu wissen ist, was gelingen wird, so ist das Scheitern an sich kein Beweis der Unmöglichkeit. Es gibt das edle Scheitern, das das Mögliche ergriff, aber nicht erreichte, und[a] Wegweiser bleibt für die Nachfolgenden.

Die historische Erforschung der Wirkung der Ideale und Willensziele, welche sich auf das Ganze richten, bewegt sich im Greifbaren der aus jenen Idealen ausgesprochenen Sätze und ihrer faktischen Wirkungen im Zusammenhang der sociologischen Realität (z.B. Wirkung calvinistischer Ethik auf die Entwicklung des Kapitalismus nach Max Weber).[174] In der Erscheinung dieses Erforschbaren aber wird die Vergewisserung gesucht des grossen Kampfes zwischen gut und böse. Die geschichtliche Anschauung, in der Forschung auf das Objektive beschränkt und sich der Wertung enthaltend, erblickt, über das Erforschbare hinausgreifend, gerade in dessen Klarheit, den verborgenen ungeheuren Kampf des Menschen um sich selbst in der Geschichte, um seine Würde, seinen Aufschwung, seinen ewigen Sinn.

5. Von vorn anfangen des Einzelnen in der Kontinuität der Überlieferung: Jeder einzelne Mensch fängt von vorn an. Doch er beginnt aus der Überlieferung, durch die er sich bewusst wird in einem Weltzustand, der zwar durch Menschen einst geworden, ihm aber, als schon da, gegeben ist.

Es ist daher keine Kontinuität einfachen Wachsens, sondern eine ständige Unterbrechung des menschlichen Tuns. Wenn der Einzelne gerade recht anfangen könnte, muss er sterben und seine Sache wieder dem Abc-Schützen übergeben, sagte Kant.[175] Aber gerade dadurch wird aus neuem Ursprung auch ermöglicht, was aus dem einfach kontinuierlichen Gang nicht entstehen könnte. Der neue Mensch bringt aus der Überlieferung hervor, was diese im einen sich gleichen Menschen in einem einzigen Leben aus sich nicht hervorgebracht hätte. Denn es scheint, dass in jedem Menschen nur Eines ganz sein und sich verwirklichen kann. Sein Ursprung ist gebunden an sein erstes, einmaliges, begründendes Erleben, an Wiederholung und Treue, an Identität in seiner geschichtlichen Einsenkung, in der er übernimmt, was er ist und sein kann. Was der Frühere nicht mehr konnte, weil der erste schaffende Ansatz schon vergeben war, das vermag der Spätere, der hier einsetzt, von vorn anfängt und es ganz werden kann. Der Einzelne verzehrt gleichsam sich und seine Möglichkeit, indem er in Einem wahrhaft wirklich wird und darin schafft, was besteht.

---

a *nach* und *im Ms. gestr.* das Vorbild und

Die Kontinuität des Fortgangs bei immer wiederholter Unterbrechung durch den Wechsel der Generationen vollzieht sich im Process des Verstehens, des verstehenden Verwandelns des Überkommenen, des Aneignens, des Neuschaffens oder des ursprünglichen Sehens dessen, was verborgen im Ansatz der früheren Generationen schon lag oder liegen konnte. Alles Verstehen der Überlieferung ist abhängig von dem vorgegebenen Verstehbaren, das schon seinerseits verstanden hat. Das aneignende Verstehen ist daher nicht ein Finden dessen, was damals in der Vorzeit eigentlich verstanden war, sondern im Verstehen leuchtet das Ursprüngliche auf, das jederzeit war und immer ist, aber in dieser Gestalt nur jetzt sein kann. Es ist eine Selbsttäuschung, wenn man meint, eigentlich richtig zu verstehen und nur zu wiederholen, was in einem vergangenen Werk ausgesprochen ist; es ist die Verwechslung der Rückkehr zum Ursprung, der jederzeit ist, mit der Rückkehr zum Anfang, der damals war. Eine Selbsttäuschung ist die Meinung, man könne rein objektiv wissenschaftlich verstehen, was in der Vorzeit verstanden und gemeint war; das gilt nur für die unteren Stufen der verstehbaren Formen und Richtigkeiten, nicht für den Gehalt des Verstehbaren.

6. Die Gegenwärtigkeit jedes Geschichtsbildes: Jederzeit lebt der Mensch unter bestimmten Naturbedingungen in einer der jeweiligen Technik entsprechenden Arbeitsweise und Organisation der Arbeit zu einer geordneten Gesellschaft. Die sociologischen und politischen Zustände sind verbunden mit einem Welt- und Seinsbewusstsein, dessen Wirklichkeit andere Zustände nur in Erinnerung und objektiver Vorstellung, nicht als eigene Wirklichkeit erfahren kann. Daher kennen wir jede Weise unseres menschlichen Weltseins unvollständig und somit falsch; die gegenwärtige überschauen wir nicht, weil wir selber darin sind und noch nicht wissen, welche Wirklichkeit in ihr beschlossen sein wird; die vergangene haben wir nicht wirklich gegenwärtig und kennen sie nur in aesthetischer oder rational vergegenwärtigender Anschauung. Nirgends ist der Boden fest. Aber die Weise, wie in dieser Bodenlosigkeit das Geschichtsbild sich verwirklicht, bleibt in aller Erweiterung des Forschens und Vergegenwärtigens des Fremden doch verwurzelt in dem geschichtlichen Augenblick dieses Zeitalters in dieser Lage des Denkenden, wenn auch dieser Augenblick und diese Lage niemals als überschaubares[a] Etwas vor Augen stehen, sondern erfahren werden als zeitliche Erscheinung des Unergründlichen der ewigen Gegenwart.

Dabei hält der je Gegenwärtige sein Bild für das wahre. Der Lebende hat immer Recht, vielmehr will immer Recht haben, und tut, was er kann, um dies durchzusetzen. Die Toten scheinen wehrlos. Sie werden vergewaltigt in der Umdeutung durch die Lebenden, werden zum Panier für etwas, das sie selber bekämpft haben oder das ihnen fremd war, werden missbraucht als Kampfmittel und in ihrem Wesen vergessen.

---

a überschaubares *im Ms. Vdg. für* erkennbares

Vergessen wird all das Leid, das Schaurige, das Unrecht, die Verbrechen, die den Gang der Geschichte bewirken oder begleiten. Wie Taten und Ereignisse aufgefasst werden, liegt an den Menschen, die durch sie leben und überleben. Auch die vergangene Geschichte ist, was ihr Gewusstsein angeht, in den Händen der Siegreichen. Der Besiegte hat immer Unrecht.

Aber auch die Siegreichen sterben; auch was sie getan und bewirkt haben, wird eines Tages vernichtet. Die Geschichte gerät in andere und andere Hände. Sie wird revidiert. Gegen die Verherrlichung dessen, wodurch das, was jetzt nun einmal ist, geworden ist, steht die Hellsicht, dass alles Gewordene auch brüchig ist, dass im Keim des Gewordenen schon ein Unwahres, Ungerechtes, das Böse steckt. Daher der hohe Wert der Ketzergeschichte, aus der die Wahrheit gegen den täuschenden Glanz alles Siegreichen spricht. Wir lernen die grossen Besiegten neben den grossen Siegern kennen und die kleinen Sieger (mag ihre quantitative Wirkung noch so gross sein) neben den kleinen Besiegten. So mag durch den Fortgang der wirklichen Kämpfe am Ende ein gerechter Ausgleich, Wiederherstellung einer wahren Erinnerung, Sachgemässheit im Verstehen des geistig Hervorgebrachten erreicht werden, wenn nicht durch endgiltige Zerstörung und damit Vergessen diese Möglichkeit ganz versäumt wird.

Es bleibt nur, was erinnert wird, was dokumentarisch greifbar und erlebbar ist, und dieses, soweit es jeweils Lebenden wohl tut, sie interessiert, ihnen Anreiz, Erweckung, Abstoss wird. Daher ist kein Halt im Nachruhm, keine Ewigkeit als Dauer in der Geschichte.

b. Gesamtaspekt vom Gang der Geschichte

Die Geschichte ist nicht übersehbar. Die Tiefe der alles begründenden Vorgeschichte wird durch matte Lichter doch nicht eigentlich aufgehellt. Aus der geschichtlichen Zeit sind die Überlieferungen lückenhaft. Die Zukunft ist unentschieden. Zwischen der langen Vorgeschichte und der Unermesslichkeit der Zukunft liegt der schmale Bereich unserer wirklich sichtbaren Geschichte.[176]

Ein Bild des Ganzen macht sich der Mensch, seitdem er ein Totalbewusstsein seines Seins in der Welt hat, zunächst in mythischen, kosmischen Bildern (Theogonien und Kosmogonien, in denen der Mensch seinen Ort hat), dann in dem Bilde von einem Handeln Gottes durch die politischen Weltentscheidungen (Geschichtsvision der Propheten), dann als Offenbarungsgeschehen im Ganzen von Weltschöpfung und Sündenfall bis zum Weltende und Weltgericht (Augustin).

Grundsätzlich anders wird das historische Bewusstsein, wenn es sich auf empirische Grundlagen und nur auf diese stützt. Die zeitliche Beschränkung – so das Alter der Welt von 6000 Jahren im biblischen Glauben – wird durchbrochen, wie die räumliche Geschlossenheit der Welt. Ein Endloses öffnet sich in Vergangenheit und Zukunft hinein. Darin bindet sich die Forschung an historische Reste, an Dokumente und Monumente

der Vergangenheit. Dieses empirische Geschichtsbild bescheidet sich vor der unübersehbaren Mannigfaltigkeit entweder im Aufweisen von Regelmässigkeiten und im unabschliessbaren Beschreiben des Vielen: es wiederholt sich dasselbe; es gibt im Verschiedenen das Analoge; es gibt die machtpolitischen Ordnungen in ihrer typischen Folge von Gestaltungen und es gibt das chaotische Durcheinander; es gibt regelmässige Stilfolgen im Geistigen und es gibt die Nivellierung in das unregelmässig Dauernde. Oder man sucht ein einheitliches, zusammenfassendes Totalbild der Menschheitsgeschichte zu gewinnen: man erblickt die tatsächlichen Kulturkreise und ihren Ablauf; man sieht sie getrennt und dann in Wechselwirkung; man erfasst ihre Gemeinschaft in analogen Sinnfragen und gegenseitiger Verstehbarkeit; man denkt schliesslich eine einzige Sinneinheit, in der alles Mannigfaltige seinen Platz hat (Hegel).

Unser abendländisches Bild der Totalgeschichte ist das christliche. Unsere Zeitrechnung ist seine tägliche Bezeugung. Der Gang der Weltgeschichte, sagt noch Hegel, geht zu Christus hin und kommt von Christus her: Christus ist die Achse der Weltgeschichte.[177] Dies aber ist ein Glaube, der infolge eines bestimmten historischen Schicksals von der Spätantike her das Abendland, jedoch nur das Abendland beherrscht.

Ist diese Achse eine Achse für einen besonderen Glauben in seiner historischen Begrenztheit, so wäre dagegen eine empirisch reale, für alle Menschen giltige Achse zu finden. Diese wäre dort, wo der tiefste Einschnitt und die überwältigendste Fruchtbarkeit in der Gestaltung des Menschseins geschehen ist in einer Weise, die für das Abendland und Asien, ohne den Maassstab eines bestimmten Glaubensinhalts, wenn nicht empirisch zwingend einsehbar, doch aber auf Grund empirischer Einsicht überzeugend sein könnte. Diese Achse der Weltgeschichte liegt etwa zwischen 800 und 200 vor Christus. Sie kann kein willkürlich festgelegtes Jahr sein, sondern nur eine Zeitspanne geistig umwälzender Ereignisse. Gleichzeitig in China, in Indien, im Abendland brechen für das Bewusstsein des Menschen die Grenzsituationen und Rätsel in den radikalen Sinnfragen auf, die bis heute gestellt werden. Antworten gaben damals Religionen und Philosophien, die bis heute herrschen oder doch wirken. Es gab neue grundsätzliche Verwirklichungen des Menschseins durch bewusste Lebensordnung. Von dem damals Geschaffenen lebt die Menschheit bis heute.

Diese Achsenzeit ist das hohe Zeitalter innerhalb der sichtbaren Geschichte.[178] Das Gesamtbild der Geschichte aber gliedert sich empirisch in drei grosse Zeitalter, die Vorgeschichte, die Geschichte, die Zukunft:

1. Vorgeschichte: Die unabsehbar langen vorgeschichtlichen Zeiträume enthalten zunächst die Menschwerdung. Knochenreste von Menschen und menschenähnlichen Lebewesen und primitivste Werkzeuge sind gefunden worden aus Zeiträumen, die Jahrhunderttausende[,] vielleicht eine Million Jahre umspannen. In diesen Zeiten müssen die Grundzüge des Menschseins entstanden sein, die bis heute da sind: Biologische Krankheitsanlagen, wie die nur beim Menschen, aber bei allen Menschenras-

sen vorkommenden Psychosen, unmerkliche Rassezüchtungen. Dann vor allem Sprache und Feuer- und Werkzeugsgebrauch. Charaktereigenschaften sind entstanden, so eine eigentümliche, auch manchen Affen[,] aber keineswegs allen Tieren zukommende Bosheit; die Möglichkeit, die geschlechtliche Eifersucht durch Männersolidarität zurückzudrängen und damit Staatsbildung einzuleiten (während bei Tieren nur vorübergehende, durch jede Brunstzeit gesprengte Herdenbildungen oder durch Asexualität der Meisten ermöglichte Dauerbildungen wie bei Ameisen vorkommen); Weisen der Selbstvergewaltigung, wie durch Tabu's.

Der Mensch muss in seinem Ursprung ein Wesen sein, das[a] jeder endgültigen Fixierung ausweicht, während die Tiere in den Specialisierungen ihrer für bestimmte Aufgaben geeigneten Organe sich zu den Besonderheiten engster Umwelten sich verlieren. In seiner Schwäche gegenüber den Tieren hat der Mensch Überlegenheit durch Bewusstsein, Denken, Geist. Vermöge des Ausbleibens der Organspecialisierungen bleibt er offen für Möglichkeiten einer Weltbildung, in der die Organe durch Werkzeuge ersetzt werden. Weil der Mensch (im Vergleich zu den Tieren) brüchig ist, kann er unendlich durch Freiheit in den Gang eines geistigen Sichverwandelns eintreten zu unabsehbarer Steigerung. Er wurde, statt wie Tiere nur den natürlichen Kreislauf des Lebens ins Endlose gleichbleibend zu wiederholen, fähig zur Geschichte.

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

2. Geschichte: Es finden menschliche Vereinigungen statt im Blick auf andere menschliche Vereinigungen. Man weiss von einander, blickt auf einander. Die Zerstreutheit findet sich zusammen im Kampf und zu neuen umfassenderen Einheitsbildungen. Menschen in primitiven Zuständen sind seit unvordenklichen Zeiten über den ganzen Erdball verbreitet als sogenannte Naturvölker bis in die letzten Jahrhunderte, in denen sie mit wenigen Ausnahmen (vor allem der Schwarzen) der abendländischen Civilisation erlagen und ausstarben. Aber alle diese Gebilde sind noch nicht Geschichte.

Geschichte beginnt mit bewusster Überlieferung, mit verlässlichen Erinnerungen, d.h. Geschichte ist nicht ohne Bewusstsein ihrer selber. Die heute wieder bekannt gewordenen Anfänge solcher Geschichte gehen bis ins 4. Jahrtausend, hypothetisch noch weiter zurück.

---

a *statt* das *im Ms.* dass

Es erwachsen ungefähr gleichzeitig in drei bestimmten Gebieten der Erdoberfläche die ältesten hohen Kulturen, erstens die heute wieder bekannte sumerisch-babylonische, ägyptische, ägäische Welt, zweitens die in ersten Ausgrabungen bekannt werdende vorarische Induskultur des 3. Jahrtausends, drittens die alte, nur in Erinnerungen unbestimmt durchscheinende, in spärlichen Resten greifbare archaische chinesische Welt.

Diese drei Bereiche – China, Indien, Abendland – sind von Anfang an einzig. In ihrem Umkreis allein vollziehen sich die Erschütterungen und Schöpfungen des letzten Jahrtausends vor Christus: die Achsenzeit der Weltgeschichte, die Zeit von Homer bis zu Archimedes, vom Jahwisten und dann von Elias bis zum Dichter des Hiob, von den ältesten Upanishaden bis zu Buddha, von Laotse und Konfucius bis zu Tschuang tse.[179]

Die vorhergegangenen ältesten Hochkulturen hören nun auf. Sie bestehen nur fort, soweit sie in die Achsenzeit eingehen, aufgenommen werden von dem neuen Anfang. Es liegt ein merkwürdiger Schleier über den vorhergehenden ältesten Kulturen, als ob der Mensch in ihnen noch nicht eigentlich wach geworden sei. Darüber können einzelne ergreifende, aber wirkungslose Ansätze nicht täuschen (Gespräch eines Lebensmüden[180] in Ägypten, babylonische Busspsalmen,[181] Gilgamesch[182]). Das Monumentale in der Religion und deren Kunst, das Entsprechende in den umfassenden autoritativen Staatsbildungen und Rechtsschöpfungen sind in der Erinnerung für das Bewusstsein der Achsenzeit Gegenstände der Ehrfurcht und Bewunderung, ja des Vorbildes (so für Konfucius, für Plato), aber derart, dass ihr Sinn in der Auffassung radikal verwandelt wird.

Damals erwuchs das Selbstbewusstsein des Menschen und geschah die Offenbarung des Seins. Es traten die bezwingenden geistigen Bilder auf in den Verwandlungen der altüberkommenen Mythen und deren Steigerung zum Ausdruck tiefster Gehalte im Übergang zu den folgenden unmythischen Zeitaltern. Die unendlichen Möglichkeiten des Gedankens entwickelten sich im freien Kampf einer Welt, die nicht an eine einzige Macht gebunden ist: in allen drei Bereichen gab es viele Staaten, viele Gewalten, viele Kräfte. Jede erweckte und reizte die andere. Alles schien hell zu werden. Aber die Erfahrungen trieben auch überall in das Bewusstsein des Äussersten.

Der Mensch erfuhr seine ganze Not und seinen höchsten Aufschwung. Ausgang war die Einsicht in die Unvollendung und Unvollendbarkeit des Menschen; seine Schranken und Tiefen wurden offenbar. Das Ziel war Erlösung, sei diese in doch wieder vollendbar gedachten Gestalten des Menschseins in der Welt versucht, sei sie in einem übersinnlichen Process gewonnen, sei sie im tragischen Bewusstsein verwirklicht. Der Mensch wurde hellsichtig. Es erwuchs das rationale Denken, damit zusammenhängend die Discussion, in der einer dem anderen den Ball zuwirft und durch Generationen hindurch ein fortschaffendes Wachsen und Vertiefen des Bewusstseins stattfindet. Eine Fülle von Persönlichkeiten wurde sichtbar. Es entwickelte sich eine Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten, kein beherrschendes System. Zu jeder Position gab es auch die Gegenposition. Es blieb im Ganzen alles offen. Das Unfeste ist ganz be-

wusst geworden. Eine unerhörte Unruhe bemächtigte sich des Menschen. Die Welt schien für das Bewusstsein immer verwirrter zu werden.

Am Ende erfolgte der Collaps. Grosse politische und geistige Einheitsbildungen, dogmatische Gestaltungen beherrschten seit etwa 200 v.Chr. das Feld. Die Achsenzeit endet mit grossen Staatsbildungen, welche die Einheit gewaltsam verwirklichen (Chinesisches Einheitsreich des Tsin-Shi-Huang-Ti,[183] Maurya-Dynastie in Indien,[184] römisches Reich). Diese grossen Umwälzungen von der Vielheit der Staatsgebilde zu Universalreichen geschehen in den drei Bereichen wiederum merkwürdig gleichzeitig. Der freie Kampf der Geister scheint still zu stehen. Ein Bewusstseinsverlust ohne gleichen ist die Folge. Nur wenige, passende Gedankenmöglichkeiten und geistige Gestalten aus der vergangenen Achsenzeit werden ergriffen, um den neuen umfassenden Staatsautoritäten geistige Gemeinschaft, Glanz und Convention zu geben. Der imperiale Gedanke verwirklicht sich in religiös begründeten Formen. Es entstehen geistig stabile, langwährende Zeiten der grossen Reiche mit Nivellierung zu Massenkultur und mit sublimer, aber unfreier Geistigkeit conservativer Aristokratien. Es ist[,] als ob durch Jahrhunderte ein Schlaf der Welt begänne, mit absoluter Autorität der grossen Systeme und Einsargungen.

Die Universalreiche sind Grossreiche. Grossreiche sind für die überwiegende Mehrzahl der Völker Fremdherrschaften, im Unterschied von griechischen Poleis, von begrenzten, sich selbst regierenden Stammes- und Volksgemeinschaften. Eigenherrschaft heisst aktive Teilnahme am politischen Denken und Handeln. Diese ist eine Folge der immer aristokratischen Form der Demokratie, wie sie in Athen, Rom, England, in Island, in den Städten der Renaissance in verschiedener Gestalt da gewesen ist. Immer verschwindet sie mit dem Übergang zur gleichmachenden Demokratie und zu Grossreichen (so in Athen mit dem Tode des Perikles, in Rom mit dem Übergang zum Caesarismus, in England mit dem Übergang zum allgemeinen gleichen Wahlrecht). Wo die Teilnahme am politischen Handeln fehlt zugunsten blossen Gehorsams und Untertanenschaft[,] ist für das Bewusstsein des Einzelnen alle Herrschaft an sich Fremdherrschaft, ausser wenn der seelische Typus der Herrschenden als der eigene empfunden und wiedererkannt wird, was immer nur für einen beschränkten Teil der Volksmasse Realität ist.

Mit der Verwandlung der Zustände in Grossreichen geht daher zugleich eine tiefe Verwandlung des Menschen einher. Politische Ohnmacht ändert Bewusstsein und Leben. Die despotische Gewalt, die vom Grossreich unabtrennbar scheint, wirft den Einzelnen auf sich selbst zurück, isoliert ihn, nivelliert ihn. Wo keine wirkliche Mitverantwortung und kein freier Einsatz für das Ganze möglich ist, da sind alle Sklaven. Dies Sklaventum wird verschleiert durch Redewendungen und Scheinveranstaltungen aus der Vergangenheit. Nie ist so viel von griechischer Freiheit geredet worden, ist sie immer wieder garantiert worden, als wie sie endgültig zugunsten imperialer Regime zer-

stört war. Was in Menschen geschieht, die in Gemeinschaft ihr Dasein behaupten unter ständigem Kampf nach aussen und innen um die bessere Ordnung aus jeweils faktischen Ordnungen heraus, das ist verloren. Etwas ganz anderes ist dann ein Bund der Ohnmächtigen in einem Gottesreich, im Glauben an Auferstehung und Erlösung. Und grossartig erwächst ein umfassendes Bewusstsein verantwortlicher Staatsführung im universalen Menschheitsinteresse, eine hohe Kunst der Verwaltung, der Aufbau einer weltumspannenden Autorität.

Aber die Stabilität der Universalreiche, die am Ende der Achsenzeit erwuchsen, war trügerisch, wenn diese Reiche auch, gemessen an früheren Staatsbildungen, lange dauerten. Sie alle gerieten in Verfall und Auflösung. Die Jahrtausende brachten ausserordentlichen Wechsel. Hindurch geht:

Erinnerung und Wiedererwecken der Möglichkeiten der Achsenzeit bringt neuen geistigen Aufschwung. Rückkehr zu diesem Anfang ist das typische immer wiederkehrende Ereignis in China und Indien und dem Abendland.

Höhepunkte des Menschseins kehren unregelmässig wieder, sei es im Zerfall einer Autorität (z.B. Ende des Mittelalters), sei es im Beginn der Wiederherstellung neuer Autorität (z.B. Reformation und Gegenreformation): Specifische, begrenzte, aber schöpferische Blüten (wie z.B. chinesische Landschaftsmalerei und Lyrik), Zeitalter eines umfassenden geistigen Schöpfertums (z.B. Deutschland 1760–1830).

Der Geist hat eine Tendenz, in ruhigen Zeiten geordneter Zustände innerhalb allgemeinen Wohlstands eine Weise des Geniessens zu werden. Vor dem Ende eines Kulturzeitalters tritt Bildung an die Stelle des Ursprünglichen, das aesthetisch Unverbindliche an [die] Stelle des Existentiellen.

In allen Reichen ist eine selbstverständliche Voraussetzung des Urteilens, es solle eine und nur eine Herrschaft sein. Unter dieser Forderung wird alle Gegnerschaft niedergeschlagen, bis einer die ausschliessliche Gewalt in dem zugänglichen Erdraum (orbis terrarum der Römer, Reich der Mitte in China) hat. Aber diese Voraussetzung ist fragwürdig. Zum Beispiel: Gerade dass nicht eine Herrschaft, sondern Staat und Kirche in Polarität und Concurrenz standen, beide mit totalem Anspruch, der nur jeweils aus Notwendigkeiten des Compromisses aufgegeben wurde, hat durch die ständige geistige und politische Spannung dem Abendlande seine hohe geistige Energie, seine Freiheit, sein unermüdliches Suchen, Entdecken, die Weite seiner Erfahrung gebracht, im Unterschied von der Einheit und Spannungslosigkeit aller orientalischen Imperien, von Ägypten und Babylonien bis zu den Persern, von Byzanz bis China.[185] Aber kann man auf Grund solcher Einsicht die Spaltung und Zweiherrschaft wollen und absichtlich herstellen? Wohl kaum. Denn es gibt eine Grenze des zu Wollenden, weil niemand über allem, sondern immer darin steht, auch wenn die Spannung in ihm selber liegt. Wenn er kämpft, steht er an seiner Stelle und kann als Kämpfender nur seine Sache und nicht alles zugleich wollen. Aber als Mensch vor Gott kann er sein Bewusstsein

und Urteil angesichts der Weltwirklichkeit frei halten. Die Folge wäre, dass er nicht nur ritterlich kämpft, da er den Gegner anerkennt, sondern dass er im Verborgenen die volle Vernichtung des Gegners garnicht wünschen kann.

Zerfall und Wiederherstellung von Grossreichen war die Geschichte seit dem Ende der Achsenzeit. In den letzten Jahrhunderten ist nur ein einziges in seinem besten Sinn absolut Neues in die Welt getreten: die abendländische Wissenschaft. Diese mit ihren Folgen in der Technik hat neue Grundlagen gelegt, die Welt innerlich und äusserlich revolutioniert, wie niemals seit Beginn der erinnerten Geschichte. Sie hat unerhörte Chancen und auch Gefahren gebracht. Davon wird alsbald gesondert zu sprechen sein.

3. Zukunft: Die Geschichte umfasst den Bereich weniger Jahrtausende, mag man fünf, sechs, oder sieben Jahrtausende rechnen. Die Zukunft ist unabsehbar. Eins aber lässt sich gewiss sagen: Die Einheit des Erdballs ist gewonnen, der Planet ist für den Menschen zu einem verkehrstechnisch beherrschten Ganzen geworden, ist kleiner als einst das römische Imperium war. Damit ist alles auf alles bezogen. Die Weltgeschichte als eine hat begonnen. Von hier aus erscheint die Zwischenzeit der bisherigen Geschichte als eine Stätte vieler unabhängiger Versuche, als vielfacher Ursprung der entscheidenden Antriebe und Möglichkeiten des Menschen. Jetzt ist das Ganze zur Frage und Aufgabe geworden.

Das nicht mehr ferne erste Ende wird vermutlich das Weltimperium sein, mag dieses als sichtbares einheitlich beherrschtes Imperium auftreten oder als vereinigte Staaten oder als mit der Anerkennung von Scheinsouveränitäten central gelenkte Herrschaft.[186] Alles Gegenwärtige kann erscheinen wie das vorbereitende Ringen um die Ausgangspunkte für den Endkampf um die Weltherrschaft, um die planetarische Ordnung. Bis dahin sind alle Zustände und Machtverhältnisse vorläufig. In jedem Augenblick erscheinen andere Ideologien notwendig; die Schnelligkeit ihres Wechsels charakterisiert dieses Zeitalter einer rasenden Bewegung. Jetzt erscheint alles wie ein Übergang zur planetarischen Endordnung, auch wenn zunächst das volle Gegenteil eintritt: z.B. die radikale Unterbrechung der Communication auf der Erde. Es gibt keine Globetrotter mehr; aufgehört hat das blos betrachtende Weltbild eines eben vergangenen Zeitalters, in dem einige Wenige alle Mannigfaltigkeit der Menschen bis zu den Naturvölkern hin wie etwas Fremdes, gleichsam als Naturgebilde ansahen. Die neue Einheit ist Wirklichkeit, nicht aesthetisches Bild. Die Welt schliesst sich. Es gibt kein draussen mehr, wie es für die Riesenuniversalreiche der Vergangenheit doch immer noch bestand.

Das Zeitalter des Weltimperiums ist vorher nicht zu entwerfen, so brennend das neugierige Interesse sein mag. Alles Geschehen ist nun von innen. Von aussen können keine fremden Mächte, keine Barbarenvölker mehr einbrechen. Es wird weder Limes noch chinesische Mauer geben – nur im Übergang eines vorläufigen Abschlusses der

Grossräume gegen einander. Bei Verfall des menschlichen Lebens und bei verborgener Anarchie wird nicht mehr, wie bisher jederzeit, das Ganze von aussen bedroht und zum Aufraffen gezwungen. Das Weltimperium wird einzig, abschliessend, allumfassend, daher mit allen früheren Imperien nicht mehr ohne weiteres vergleichbar sein.[187]

Trotzdem wird es keine Ruhe geben und ein neuer Jubel über eine errungene pax aeterna wird trügerisch sein. Die umgestaltenden Kräfte werden neue Formen annehmen.

Von aussen droht zwar kein Barbarenvolk, aber die Natur. Ihre begrenzten Möglichkeiten werden schon in kurzer Zeit die ganze Geschichte in neue Situationen bringen. Bei gegenwärtigem Verbrauch, werden in 1000 Jahren die Kohle, schneller das Erdöl, schon in 200 Jahren die Eisenlager erschöpft sein, noch schneller der für die landwirtschaftliche Produktion unentbehrliche Phosphor.[188] Im Einzelnen ist es zwar nicht genau zu berechnen. Aber die Unbekümmertheit in der Verschwendung dieser begrenzten Stoffe lässt auf alle Fälle ein radikales Ende in absehbarer Zeit voraussagen.

Wie Seele und Geist des Menschen im Weltimperium sich verwandeln, liesse sich nach Analogie im römischen und im chinesischen Imperium vermuten: eine nie dagewesene Nivellierung des Menschseins ist wahrscheinlich, ein Ameisenleben in leerer Betriebsamkeit, eine Erstarrung und Eintrocknung des Geistes, eine Conservierung durch geistlos werdende Autorität in Rangordnungen der Macht. Jedoch diese Gefahren können beim Menschen kaum absolute sein. In dem Weltimperium wird es neue Weisen der Bewegungen geben, Möglichkeiten der Vereinzelung, der Revolution, der Sprengung des Ganzen zu neuen Teilen, die wieder miteinander in Kampf stehen. Wie aber das Seinsbewusstsein des Menschen in Religion und Philosophie sich gestalten wird, ist schlechthin unabsehbar; es voraussehend zu erblicken, wäre schon seine Schöpfung. An welchen Realitäten sich die Seele wird entzünden können, in welche sie sich unbedingt einsenken wird, das wird die Geschichtlichkeit auch in der Zukunft ausmachen. Was der wissenschaftlichen Forschung sich noch zeigen wird, ist vielleicht in principielle Grenzen eingeschlossen, ebenso wie das technische Können. Ob die Wissenschaft, die heute noch in Blüte steht und Frucht trägt, sich einem Abschluss nähert, wo sie zunächst nicht mehr vorankommt, ob sie später unter neuen Bedingungen noch einmal wieder einsetzt, oder ob sie die Resultate im grossen und ganzen nur bewahrt und dann zum Teil auch verliert bis auf einen Automatismus des daseinsnotwendigen Operierens mit technischen Gebilden und mit conventionellen Denkungsarten, – Voraussicht ist hier überall vergeblich. Man kann nur, wie es seit einem halben Jahrhundert immer wieder geschieht, interessante, in sich consequente Utopien entwerfen.

Wird einmal der Mensch die Enge des Erdballs spüren, vergeblich mit technischen Mitteln auf ihm herumrasen? gleichsam eine Budenangst des Erddaseins erfahren? Kein Ausweg, keine Ferne steht ihm mehr offen, er kann sich, was Raum und Materie angeht, nur noch im Kreise drehen.

c. Der Einschnitt der modernen Technik

Das Wissen des Menschen ist selber ein historischer Process. Die Technik ist das erworbene und sich verwandelnde Verfahren der Naturbearbeitung und Naturbeherrschung durch den wissenden Menschen für seine Bedürfnisse und Zwecke. Wie die Natur durch Technik aussieht und wie sein technisches Verfahren auf den Menschen zurückwirkt und mit seinem Dasein ihn selber verändert, ist eine Grundlinie in der Geschichte.

Erst die moderne Technik hat dies in einem Maasse fühlbar gemacht, dass die Technik selber Verhängnis des Menschen geworden zu sein scheint. Gegenüber der relativen Stabilität der technischen Zustände seit Jahrtausenden geschah eine Revolution der Technik und damit des menschlichen Daseins im Ganzen.

Der Mensch ist an die Natur gebunden. Die moderne Technik zeigt das auf neue Weise. Durch scheinbare Naturbeherrschung droht diese Technik den Menschen auf unerwartete Weise zu überwältigen. Die Natur wird durch die Natur des technisch arbeitenden Menschen erst recht zum Tyrannen des Menschseins. Es droht die Gefahr, dass der Mensch in der zweiten Natur, die er als die seine technisch hervorbringt, erstickt, während er gegenüber der unbewältigten Natur in seinem ständigen leiblichen Mühen um sein Dasein vergleichsweise frei war.

Wegen der Grösse der Frage, was damit aus dem Menschen werden kann, ist es angemessen, die Technik zu einem besonderen Thema zu machen, wenn man sich die Geschichte vergegenwärtigt.

1. Wesen der Technik:

aa. Bestimmung der Technik:[189]

Technik entsteht durch Zwischenschiebung von Mitteln zur Erreichung eines Zieles. Unmittelbare Tätigkeiten, wie Atmen, Sichbewegen, Nahrungsaufnahme heissen noch nicht Technik. Erst wenn sie fehlerhaft geschehen, und man absichtlich Veranstaltungen trifft, sie richtig zu vollziehen, spricht man von Atemtechnik usw.

Technik ist ein Können, dessen Verfahren inbezug auf das Ziel äusserlich ist. Dieses Können ist ein Machen und Verfügen, nicht ein Schaffen und Wachsenlassen. Technik verfährt, indem sie Kraft gegen Kraft, Natur gegen Natur ansetzt. Sie beherrscht die Natur indirekt durch die Natur selber.

Diese Herrschaft beruht auf Wissen, das sich in ein Können umsetzt. In diesem Sinne sagt man: Wissen ist Macht.[190] Wissen, das anwendbar wird durch Veranstaltungen, wird Technik.

Technik als Lehre gibt die Methoden an, die für die Erreichung von Zielen zweckmässig sind, d.h. die erstens sachgerecht sind, zweitens unter Vermeidung überflüssiger Tätigkeiten unter Aufwendung allein des Notwendigen sparsam verfahren. Technische Regeln sind drittens solche, die man lernen, identisch übertragen und anwenden kann.

Insbesondere ist Technik das Operieren mit Stoffen und Kräften zwecks Hervorbringung nützlicher Gegenstände und Wirkungen, ferner in Analogie dazu das planmässige Vorgehen in der Selbstbehandlung und in der Organisation menschlicher Beziehungen.

Technik ist ein von Menschen erfundenes Verfahren. Es besteht aber ein Wesensunterschied zwischen dem schöpferischen Tun, das zu technischen Erfindungen führt, und der Arbeitsleistung, die das Gefundene in Wiederholung des Gleichen nur anwendet. Der Grossartigkeit der schaffenden Machterweiterung steht die Abhängigkeit des unschöpferischen Anwendens gegenüber. Das Erfinden entspringt der Musse, dem Einfall, der Hartnäckigkeit, das Anwenden fordert Arbeit, Disciplin, Einordnung, Zuverlässigkeit, darüber hinaus in gewissem Umfange Beobachtungsgabe beim methodischen Anwenden des Wissens.

bb. Der grosse historische Schritt innerhalb der Technik:[191]

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

Alle diese Technik blieb in einem Rahmen des vergleichsweise Massvollen, vom Menschen Übersehbaren. Was getan wurde, geschah durch Menschenkraft unter Herbeibringung von tierischer Kraft, Spannkraft, Feuer, aber auch hier im Bereich der natürlichen Menschenwelt. Ganz anders wurde das seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Nachdem Jahrhunderte schon Ansätze versucht, in Träumen eine technicistische Weltanschauung entworfen, wissenschaftliche Voraussetzungen zunächst langsam und bruchstückhaft geschaffen hatten, geschah nun im 19. Jahrhundert eine Verwirklichung, die alle Träume übertraf. Wir fragen, was dieses Neue war. Es ist nicht auf ein einziges Princip zu bringen.

Erstens wurden Maschinen erfunden: Arbeitsmaschinen bringen selbsttätig Gebrauchsgüter hervor. Was vorher der Mensch als Handwerker tat, tat nun die Maschine. Sie spann, webte, sägte, hobelte, presste, goss, sie liess ganze Gegenstände entstehen. Während 100 Arbeiter mühselig blasen mussten, um Flaschen herzustellen, machte eine Flaschenmaschine täglich 20000 Flaschen bei Bedienung durch einen einzigen Arbeiter.[192]

Dazu mussten zugleich Maschinen erdacht werden, die die Kraft liefern, mit der die Arbeitsmaschinen betrieben werden. Die Dampfmaschine war der Wendepunkt (1776),[193] der Elektromotor (Dynamomaschine 1867)[194] wurde dann die universale Kraftmaschine. Aus Kohle oder aus Wasserkraft wird die Energie umgesetzt und überall hin geleitet, wo man sie braucht. Der antiken Mechanik tritt die moderne Energetik gegenüber.

Zweitens brachten die modernen exakten Naturwissenschaften Kenntnisse und Möglichkeiten, die der antiken Mechanik völlig fremd waren. Vor allem ist die Entwicklung der Elektricitätslehre und der Chemie eine unerlässliche Voraussetzung der neuen technischen Wirklichkeiten. Das zunächst Unsichtbare, erst der Forschung sich Zeigende, brachte in des Menschen Hand jene fast grenzenlosen Energien, mit denen heute auf dem Planeten operiert wird.

Drittens brachte die moderne gesellschaftliche Freiheit – die keine Sklaven kannte und den freien Wettbewerb auf eigenes Risiko zuliess – wagemutigen Unternehmern die Möglichkeit, das Unwahrscheinliche und den Meisten als unmöglich Erscheinende zu versuchen. So entstand im Abendland die technisch-wirtschaftliche Schlacht der Unternehmer des 19. Jahrhunderts, in der das alte Handwerk bis auf unentbehrliche Reste unterging und jeder, der technisch Nutzloses tat, erbarmungslos vernichtet wurde. Auch die besten Gedanken konnten zunächst scheitern. Auf der anderen Seite gelangen märchenhafte Erfolge. Dazu diente eine Arbeitsorganisation mit freien Arbeitskräften, welche, zu jeder erforderlichen Arbeitsleistung auf dem »Arbeitsmarkt« erhältlich, bei festgesetztem Vertragslohn in der Calculation einen voraussehbaren Kostenanteil des Unternehmens darstellten.

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

Die Naturwissenschaft bringt ihre Welt ohne Hinblick auf Technik hervor. Es gibt ausserordentliche naturwissenschaftliche Entdeckungen, die, wenigstens zunächst und viele vielleicht für immer, technisch gleichgiltig bleiben. Auch die an sich technisch brauchbaren wissenschaftlichen Entdeckungen sind keineswegs ohne weiteres anwendbar. Sie bedürfen des technischen Einfalls, um nützlich zu werden. Erst Morse machte den Telegraphen.[195] Es gibt kein voraussehbares Verhältnis zwischen Wissenschaft und Technik.

Der Erfindungsgeist kann auch ohne die specifisch moderne Wissenschaft Ausserordentliches leisten. Was die primitiven Völker geschaffen haben – z.B. den Bumerang –[,] ist erstaunlich, die Erfindungen in China sind zahlreich (z.B. Porzellan, Lack, Seide, Buchdruck und Papier). Ebenso erstaunlich ist das gleichzeitige Verharren in mühseligen, traditionellen Arbeitsweisen, wo die einfachsten für uns naheliegendsten mechanischen Erfindungen helfen könnten. Es ist[,] als ob eine normale Gedankenlosigkeit die Menschen festhielte am Unzweckmässigen, während entgegen diesem traditionellen Gebundensein seit 1½ Jahrhunderten in allen Gebieten eine Unmenge Erfindungen gemacht worden sind, die im Rahmen des längst Möglichen liegen und gar keine moderne Wissenschaft brauchten: z.B. die Heizöfen, Dauerbrenner, Centralheizungen, das Küchengeschirr und fast alle Haushaltsgegenstände, medicinische Ap-

parate wie Augenspiegel. Für anderes waren moderne Erkenntnisse Voraussetzung, während die Durchführung durchaus mit alten Mitteln möglich war: ein grosser Teil der Seuchenbekämpfung, Operationen mit Anaesthesie und Asepsis. Die traditionelle Stumpfheit im Leben mit dem Unbequemen und Unzweckmässigen scheint in unserem Zeitalter durch den Erfindungsgeist radikal überwunden.

Zu allem kommt als das specifisch Moderne die Systematik des Erfindens. Es wird nicht mehr hier und da von Einzelnen zufällig etwas erfunden, sondern die technischen Erfindungen sind in einen Bewegungsprocess geraten, an dem zahllose Menschen teilnehmen. Einige wenige principielle Erfindungsakte geben zuweilen einen neuen Anstoss. Das Meiste geschieht im Entwickeln der Erfindungen, den ständigen Verbesserungen und weiteren Ausnutzungen. Alles wird anonym. Die Leistung des Einzelnen verschwindet in der Leistung der Gesamtheit. So entstanden die vollkommenen Formen z.B. des Fahrrads, des Automobils je in relativ kurzer Zeit.

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

Die Arbeitsorganisation wird zur Frage an das Menschsein, zumal wenn fast alle Menschen Glieder im technischen Arbeitsprocess werden. Weil das Letzte für den Menschen der Mensch und nicht die Technik ist, die Technik im Dienst des Menschen und nicht der Mensch im Dienst der Technik stehen soll, setzt aufgrund der modernen Technik ein sociologisch-politischer Process ein, in dem aus der anfänglichen beliebigen Unterordnung des Menschen als Arbeitskraft unter die technischen und wirtschaftlichen Zwecke eine Umkehrung dieses Verhältnisses leidenschaftlich erstrebt wird.

cc. Grenzen der Technik:[196]

Der Technik sind manchmal falsche Grenzen gesetzt worden aus einem falschen dogmatischen Naturwissen heraus, das z.B. noch vor etwa einem halben Jahrhundert gelegentlich das Fliegen, ja das Luftschiff für unmöglich erklärte. Was der Mensch durch Erkenntnis an Naturbeherrschung erreichen kann, ist in der Tat unabsehbar. Die Phantasie kann sich Ausserordentliches erdenken, ohne durch ein absolutes Unmöglich eingeschränkt zu werden – bis zur technischen Nutzung der Atomenergie, bis zur absichtlichen Sprengung des Erdballs und bis zum Raumschiff. Wenn grundsätzlich mit Recht das perpetuum mobile als unmöglich erkannt wurde, so bleibt doch die Auffindung einer jederzeit verfügbaren praktisch unerschöpflichen Energiequelle möglich. Aber der weite Raum der technischen Möglichkeiten darf nicht täuschen über die Grenze der Technik. Diese Grenzen liegen erstens in ihrem Sinn als solchem, zweitens in den unüberwindbar bleibenden, technisch unbeherrschbaren Voraussetzungen aller technischen Verwirklichungen.

Technik ist immer Mittel. Grenze der Technik ist, dass sie nicht aus sich selbst für sich da sein kann, sondern Mittel bleibt. Die technische Schöpfung des Erfindens steht im Dienste eines gegebenen Bedürfnisses und wird daher bewertet nach ihrem Nutzen. Im Erfinden zwar geht noch ein Anderes vor sich: die Lust am Schaffen nie dagewesener Gebilde, die irgendetwas leisten. Der Erfinder vermag dann zu bauen unter Absehen von aller Nutzbarkeit. So entstanden die Automaten und Spielzeuge der Barockzeit. Aber die Auswahl und damit zuletzt entscheidende Führung des Erfindens geht doch von der Brauchbarkeit aus. Der technische Erfinder schafft keine neuen Bedürfnisse des Menschen. Das Ziel muss gegeben sein, es ist zumeist selbstverständlich: Arbeitserleichterung, Herstellung von Gebrauchsgütern, erleichterte Massenproduktion usw. Wozu die Technik da sei, ist allein durch solche Nutzbarkeiten zu beantworten. Dabei aber ist die Technik zweideutig. Da sie selbst keine Ziele steckt, steht sie jenseits oder vor allem Gut und Böse. Sie kann dem Heil und dem Unheil gleicherweise dienen. Sie ist beidem gegenüber an sich neutral.

Technik bezieht sich auf die leblose Natur und überall sonst nur auf die leblosen Voraussetzungen des Lebens. Grenze der Technik ist ihre Beschränkung auf das Leblose. Der Verstand, der das Machen der Technik beherrscht, ist nur dem Leblosen, dem Mechanischen im weitesten Sinne, angepasst. Darum kann Technik als solche dem Leben gegenüber nur nach Gesichtspunkten des Nutzens eines unlebendig Gewordenen verfahren – in der Agrikulturchemie, den modernen Züchtungen und Behandlungen mit Hormonen, Vitaminen zu maximaler Milcherzeugung u.dergl. Es ist ein merkwürdiger Unterschied zwischen der technischen Züchtung – etwa der modernen Blumen –, dieser sensationellen, extremen Effekte unter dem Gesichtspunkt des Records, und etwa den historischen Züchtungen der Jahrtausende in China; es ist der Unterschied wie von Fabrikat und Kunstwerk.

Was durch Technik hervorgebracht wird, hat einen universalen, keinen individuellen Charakter. Wo ein besonderer Einzelgegenstand das Ziel ist, gehört Technik zu den Mitteln eines einzelnen Arbeits- und Schaffensprocesses. Technik als solche geht auf Typen und auf Massenproduktion von Gebrauchsgütern. Grenze der Technik ist ihre Bindung an das Universale. Ihre allgemeine Übertragbarkeit macht sie allen Völkern zugänglich, sie ist ungebunden an kulturelle Voraussetzungen. Daher ist sie an sich etwas Ausdrucksloses, Unpersönliches, Unmenschliches. Ihr Charakter als Verstandesgebilde beschränkt sie auf den überall gleichen Verstand.

Technik geht auf Arbeitsersparnis und auf die Ermöglichung von ohne sie unmöglichen Arbeiten. Statt durch menschliche Muskeln soll durch Maschinen gearbeitet werden, statt durch immer wieder anstrengendes Nachdenken durch Automatismus der Apparate. Die einmalige grosse Erfinderleistung erspart die Anspannung von Muskeln und Verstand. Bei der Verwirklichung dieser Technik ist ihre Grenze, dass immer wieder eine von Menschen zu leistende Arbeit bleibt, die technisch nicht ersetzbar ist,

und dass neue Arbeiten notwendig werden, die es vorher nicht gab. Die Maschinen müssen doch immer wieder gebaut werden; da gibt es dann Maschinen, die Maschinen bauen. Wenn die Maschinen fast zu selbständigen Wesen werden, muss doch zuletzt irgendwo noch zur Herstellung der Maschinen und zur Bedienung, Bewachung und Reparatur der Maschinen menschliche Arbeit geleistet werden, – ferner zur Beschaffung der zu verbrauchenden Rohstoffe. Die Arbeit wird an andere Stellen geschoben und sie wird verändert, nicht aufgehoben. Und irgendwo bleiben die uralten, qualvollen Arbeiten, die keine Technik abzuschaffen vermag.

2. Wertschätzung der Technik:

aa. Entfernung von der Natur und neue Nähe zur Natur:[197]

Im technischen Tun ist das Machen das Wesentliche. Der Zweck und mit ihm die technische Apparatur steht für das Bewusstsein im Vordergrund, das natürlich Gegebene dagegen tritt zurück in das Dunkel. Die Natur, die dem technischen Tun vor Augen ist, ist das Mechanische und ist das durch Forschung Gewusste, ist ferner Unsichtbares (wie die Elektricität), mit dem ich in dem immer bleibenden Rahmen der mechanischen Umwelt zu tun habe. Wer dieses Wissen garnicht erwirbt, sondern sich auf die Nutzung beschränkt – im Stellen der Handgriffe und Schalter, im Fahren mit der elektrischen Bahn –, der macht nur primitivste Handgriffe ohne eine Ahnung dessen, was eigentlich vor sich geht. So können Menschen ohne jede Beziehung zur Natur die unbegriffene Technik bedienen – wenigstens auf manchen Gebieten –, während die natürlichere Technik der Mechanik früherer Zeiten überall Übung und Können durch leibliche Geschicklichkeit verlangte. In anderen Bereichen erfordern auch die technischen Apparate eine specifische Geschicklichkeit des Leibes, von der Schreibmaschine bis zum Auto und gesteigert beim Flugzeug. Aber es ist fast immer eine einseitige, partikulare und extreme Geschicklichkeit oder Ertragensfähigkeit des Leibes, keine Durchbildung des Leibeslebens im Ganzen. Das technisch Wesentliche ist eine Geschicklichkeit im Ausnutzen des technischen Wissens, um jeweils die rechten Angriffspunkte zu finden, von denen aus der Zweck zu erreichen ist, und um gegenüber dem versagenden Apparat vom versuchenden Basteln zum methodischen Durchschauen und wirksamen Reparieren zu kommen.

So kann die Technik die Menschen, die in ihr leben, entweder völlig von der Natur entfernen zugunsten eines gedankenlosen mechanischen Nutzens, oder kann sie in eine Nähe zur erforschten Natur des nur Gewussten und Unsichtbaren bringen. In beiden Fällen ist der Zweck die Daseinserleichterung, die Abnahme des täglichen Mühens um die physischen Daseinsvoraussetzungen, der Gewinn von Bequemlichkeit und Musse.

Aber Technik bringt nicht nur in die Nähe einer mechanisch erforschten Natur. Durch Technik entsteht eine neue Welt und erwachsen neue menschliche Möglichkeiten des Daseins in der Welt, und darin einer neuen Nähe zur Natur.

Zunächst die Schönheit technischer Gebilde: Es werden vollendete Formen erreicht in Fahrzeugen, in Maschinen, in technisch hergestellten Gebrauchsgegenständen. Die Frage ist, worin diese Schönheit des technisch Gelungenen besteht. Sie ist nicht die blosse Zweckmässigkeit, noch weniger liegt sie in überflüssigen Ornamenten und Verzierungen, die im Gegenteil unschön wirken, sondern in etwas, das im restlos zweckmässigen Gebilde eine Naturnotwendigkeit fühlbar macht, die im Menschenwerk erst rein zu Tage tritt und dann etwa in bewusstlosen Hervorbringungen des Lebens (so in Strukturen des Leibes von Tieren und Pflanzen) wiedererkannt wird.

Weiter ermöglicht die Technik eine enorme Erweiterung realer Anschauung. Durch sie wird im Kleinen und im Grossen sichtbar, was der natürlichen Wahrnehmung verschlossen bleibt. Sie erlaubt durch die neuen Verkehrsmittel dem Menschen fast eine Allgegenwärtigkeit; überall hin kann er sich bewegen, um an Ort und Stelle sich zu versenken in das dort Erfahrbare, Sichtbare, Hörbare. Durch Bild und Ton wird im eigenen Hause gegenwärtig, was früher in unzureichenden und falschen Vorstellungen kümmerlich und phantastisch vor dem Sinne stand oder garnicht im Bereiche des Wissens davon lag. Phonograph und Film halten für die Erinnerung gegenwärtig, was geschehen ist. Die Beobachtungsmöglichkeiten sind in allen Richtungen unerhört verfeinert und bereichert.

Schliesslich erwächst mit all dem ein neues Weltbewusstsein. Unser Erdraumgefühl lebt seit den Wirkungen der Technik für Verkehr und Nachrichtenwesen mit dem Planeten. Der Globus ist vor Augen und ist erfüllt durch die täglichen Nachrichten von überall her. Die reale Verflochtenheit der Kräfte und Interessen auf dem Erdball macht aus ihm ein Ganzes und ein Geschlossenes.

bb. Die Verkennung der Grenzen der Technik:[198]

Da dem, der in der Bewegung des Erfolgs steht, technisch alles möglich zu sein scheint, kann sich in ihm eine technische Grundeinstellung verwirklichen. Sie führt zu dem Irrtum, alles machen zu können. Solche Verabsolutierung des Technischen verkennt die Wirklichkeit, die mehr als Technik fordert, wenn auch in allem menschlichen Tun eine Technik als Voraussetzung steckt. Das Verhalten zur Natur in Pflege und Züchtung, zum Menschen in Erziehen und in Communication, das Hervorbringen geistiger Werke, ja das Erfinden selber ist technisch nach Regeln nicht zu leisten. Fälschlich soll durch Technik gemacht werden[a], was nur aus lebendigem Geiste geschaffen werden kann. Malerei, Dichtung, Wissenschaft haben Technik nur als Mittel, werden leer als technische Produkte.

cc. Wahrnehmung der Dämonie der Technik:[199]

Verabsolutierung und Missbrauch der Technik scheinen leicht zu durchschauen und zu korrigieren. Aber im Technischen sind tiefere Gefahren verborgen.

---

a *statt* werden *im Ms.* worden

J. Burckhardt konnte Eisenbahnen und Tunnel nicht leiden und benutzte sie doch.[200] Revolten von Menschen, deren Handwerk durch Maschinen brotlos wurde, haben früher hier und da Maschinen zerstört. Goethe's Kampf gegen Newton ist nur aus der tiefen Erschütterung zu verstehen, welche die exakte Naturwissenschaft bei ihm bewirkte. Er erkannte nicht im Princip, worum es sich handelte, aber der Fanatismus und die Ungerechtigkeit Goethes in diesem Fall – Eigenschaften, die seinem Wesen so fremd waren – sind nur zu begreifen aus dem unbewussten Wissen um die Katastrophe der Menschenwelt, die im Anzuge war.[201]

Demgegenüber steht der Fortschrittsglaube, der von der neuen Naturerkenntnis und von der Technik im Wesentlichen nur Glück erwartet. Er ist blind. Sein Optimismus entspringt einer naiven Gedankenlosigkeit. Heute liegt klar zu Tage, was man die Dämonie der Technik genannt hat.

Die Technik verändert die Arbeit. Zwar ist diese Veränderung nicht auf einen Nenner zu bringen. Positiv wird eingeschätzt die Arbeit der Beobachtung und Bedienung der Maschinen; es wird eine disciplinierte, überlegene, nachdenkliche geistige Haltung entwickelt; eine Freude am sinnvollen Tun und Können, ja eine Liebe zu den Maschinen wird möglich. Negativ dagegen wird für viele die Automatisierung der Arbeit bis hinab zu den Ungelernten, die die sich immer wiederholenden Griffe am laufenden Band zu leisten haben; das Öde dieser gehaltlosen, nichts als ermüdenden Arbeit wird nur den ihrer Anlage nach stumpfsinnigen Menschen nicht zur unerträglichen Last. Beim maschinellen Fabricieren kann keine Freude am individuellen Werk aufkommen.

Weiter ist die technische Arbeit abhängig von der Organisation der Arbeit. Die industrielle Technik funktioniert nur in Grossorganisationen, die immer weitere Ausbreitung verlangen bis zur Einrichtung der einen umfassenden Weltfabrik, in der alles aufeinander abgestellt ist, nicht zu viel und nicht zu wenig in den einzelnen Bereichen produciert wird. Der Mensch ist angewiesen auf diese Organisation und den Ort, den er in ihr einnimmt. Die persönliche Freiheit im Besitz der eigenen Handwerkszeuge und in der Produktion auf persönliche Bestellung ist dahin.

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

Die Technisierung breitet sich aus von der Naturbearbeitung auf das gesamte menschliche Leben, auf die sociologischen Institutionen (die bürokratische Führung aller Dinge), auf die Politik, ja auf Spiel und Vergnügen, die nur noch gelingen in Fortsetzung der gewohnten Lebensformen, nicht mehr aus der schaffenden Lust. Mit der Freizeit kann der Mensch nichts mehr anfangen, wenn sie ihm nicht wiederum durch

technisch organisiertes technisches Tun erfüllt wird, soweit er sich nicht dem Dämmer- und Traumzustand zwecks Erholung überlässt. Was in den ägyptischen Pyramidenbauten teilweise und vorübergehend vorweggenommen wurde, scheint zur Lebensform der Menschheit werden zu sollen.

Das Leben des Menschen als Maschinenteil lässt sich am Massstab früheren Lebens charakterisieren: Der Mensch wird entwurzelt, verliert Boden und Heimat, um an einen Platz in der Maschine gestellt zu werden, wobei selbst Haus und Boden, die ihm zugewiesen werden, Maschinentypen, schnell vergehend, auswechselbar, nicht Landschaft und nicht einmaliges Zuhause sind. Die Erdoberfläche wird eine Maschinenlandschaft. Das Leben der Menschen gewinnt einen ungemein verengten Horizont inbezug auf Vergangenheit und Zukunft, er verliert die Überlieferung und das Suchen nach dem Endziel, er lebt nur in der Gegenwart; aber diese Gegenwart wird leerer, je weniger sie von Erinnerungssubstanz getragen ist und je weniger sie Zukunftsmöglichkeiten in sich birgt, die in ihr als Keime schon entwickelt werden. Die Arbeit wird blosse Anstrengung in Anspannung und Hast, der Kraftleistung folgt die Erschöpfung, beides unbesinnlich. In der Ermüdung bleibt[a] nichts als Triebhaftigkeiten, Bedürfnis nach Sensation. Der Mensch lebt mit Kino und Zeitung, im Nachrichtenhören und Bildersehen, überall im maschinell Conventionellen. Der Mensch wird Masse, die Vermehrung der technisch erzeugten Verbrauchsgüter lässt die Masse ins scheinbar Endlose wachsen, jedenfalls bringt das Zeitalter in kurzer Zeit eine Vervielfachung der auf der Erdoberfläche lebenden Menschenzahl.

So bringt die Erweiterung der menschlichen Möglichkeiten durch die Technik zugleich die Gefahr, den Menschen zu zerstören. Anfangs ist der Mensch Herr seiner Technik, dann mit ihrer Entwicklung wird die Technik selbständig, eine eigene fortreissende Gewalt, der Mensch ist der Technik verfallen, ohne zu merken, dass es geschieht. Die geschichtliche Frage der Situation unseres Zeitalters wird, wie der Mensch der Technik wieder Herr werden kann.

dd. Überwindung der Technik durch Einordnung in menschliche Zwecke:[202]

Nachdem die Gefahr bewusst wurde, bemüht man sich, der durch Technik entstandenen Schäden wiederum durch Technik Herr zu werden, durch rationale Veranstaltungen. Den Gefahren zu schneller Umwälzungen begegnet man durch Ankauf und Sterilisierung von neuen Patenten. Der Unzufriedenheit, Ermüdung und Leere der Menschen sucht man durch Arbeitsbegrenzung, Gestaltung der Freizeit, durch Sinngebung der Arbeit selber mittels Wissen und Begreifen, durch Organisation des Wohnens und privaten Lebens entgegenzuwirken. Der Führungslosigkeit der Technik im Ganzen will man gleichsam durch Technisierung der Führung selbst zuvorkommen[b]:

---

a *statt* bleibt *im Ms.* bleiben

b *statt* zuvorkommen *im Ms.* zuvorzukommen

eine Organisation des Ganzen in einem Staatssocialismus soll durch Controlle und Errechnungen die richtigen Wege sozusagen automatisch finden lassen.

Das alles sind entweder Abschwächungen des Leidens, Dämpfungen möglicher Katastrophen, oder halbe Massregeln, durchweg die Versuche, Technik durch Technik auf den Weg des Heils zu bringen. Am Ende aber wird der Teufel nicht durch Beelzebub ausgetrieben. Es kommt darauf an, dass der Mensch selber, von innen heraus, Kräfte und Gehalte entwickelt, die ihn in den Zwangsläufigkeiten der Technik nicht versinken lassen, sondern die gesamte Technik faktisch unter Bedingungen des eigentlichen Menschseins stellen. Die Technik ist nicht mehr zu umgehen, sie ist weder abzuschaffen noch rückgängig zu machen, sondern sie ist zu durchdringen und zu überwinden. Wie das geschieht, kann aber offenbar nicht mehr durch Plan und Technik gewollt werden. Es ist aus den Kräften zu erwarten, die in religiöser und philosophischer Selbstverwandlung des Menschen, immer beim Einzelnen beginnend, durch inneres Handeln entwickelt werden. Beim Einzelnen ohnmächtig, werden sie in der Ausbreitung über viele zu Handlungen und Unterlassungen führen, die im Enthusiasmus für die Technik auf eine nicht voraussehbare Weise den Menschen zugleich zum Herrn der Technik machen. Welche seelische Wirklichkeiten Einzelner die Verwandlung in Gang bringen, kann so wenig vorausgesagt werden, wie der Sprung der Gemse, die eine Lawine auslöst. Die Entwürfe von Zukunftsbildern grauenvoller Technisierung und seelischer Entleerung des Menschen sind ebenso unwahrscheinlich wie Utopien einer concret angeschauten Herrschaft über die Technik. Ansätze des Weges zu dieser Herrschaft lassen sich jedoch charakterisieren.

Persönliche Haltung zum Technischen: Die Überwindung der Sklaverei, welche eine Folge der Technik ist, geschieht im Raum des einzelnen Menschen durch die Weise, wie er mit dem Technischen umgeht, und wie er es in seinem Bewusstsein zur Geltung kommen lässt. Die Hervorbringungen der Technik durchschauen, benutzen, die Geschicklichkeit im Hantieren erwerben, die Gewohnheit in der Beherrschung der Handgriffe, das bedeutet, die Technik zum Begleiter des Lebens zu machen. Dass sie zu einem Diener des Lebens werde, dazu gehört ein zweites, die Unterwerfung des Technischen unter geistige Zwecke. Statt des zum Selbstzweck werdenden rasenden Verkehrs mit dem Auto wird Autofahrt ein Glied im Geistigen z.B. durch Aufsuchung sonst schwer erreichbarer Orte der Natur und der geschichtlichen Monumente. Statt regelmässigem Hören des Radio[s] und zerstreuender Vielfalt wird zu klar ausgewählten Zeiten Radio für sonst nicht erreichbare Zwecke, etwa zum Empfang eiliger Nachrichten oder zum Genuss geistiger Gehalte sparsam benutzt. Der einzelne Mensch versagt sich dem Unersättlichen und Nivellierenden der Technik durch ihre Beschränkung auf Erfüllung eines geistigen Sinns. Die technische Freude gehört dann zum Dasein und wird doch nicht Mittelpunkt. Die Apparate werden nicht Lebensinhalt, sondern benutzbare und auch verzichtbare Möglichkeiten. Die Verdeckung der Natur durch

die technische Umwelt des Menschen wird durchbrochen. Statt der Ferne der Natur wird vermöge der Technik die Natur vielmehr gesteigert gegenwärtig.

Freiheit an der Grenze des Technischen: Allem Planen und Machen ist dort die Grenze gesetzt, wo der Mensch sich frei geben muss in sein Schicksal. Hier ist das, was er erreichen kann, wesentlich unberechenbar, als gewollt wird es gerade gestört oder zerstört. Es kommt aus der Zukunft entgegen, überraschend, einfach und überwältigend, jenseits und vor aller Technik, die Technik selber als Ganzes in sich schliessend. Wo der Mensch dieses Offene vor sich hat und zuerst aus ihm und auf es zu lebt, da ist er befreit von der Technisierung der Weltanschauung, von heute wie selbstverständlich wirkenden technicistischen Formen des Seinsbewusstseins.

Die Idee des Neubaus des menschlichen Daseins: In dieser Idee liegt das Entscheidende. Ich versuche nur einige abstrakte Erörterungen, die den Raum und die Stimmung zeigen, nicht aber irgendeine Anweisung, keine konkrete Darstellung geben. Die Aufgabe ist seit Jahrzehnten bewusst und ständig dringlicher geworden. Als Folge der Technik ist das gesamte menschliche Dasein, ist die Gemeinschaft der Arbeit ungeheurer Menschenmassen grundsätzlich und in der Durchstrukturierung anders, als sie je früher war, zu gestalten. Diese Gestaltung ist im Gange, aber in einer versuchenden, von einem Verhängnis ins andere stürzenden Bewegung. Jederzeit muss der Mensch leben, er kann nicht einen Augenblick aussetzen, um das Ganze von vorn anzufangen. Immer muss er von dem jeweils Gegebenen, Sogewordenen ausgehen. Die Daseinsordnung ist die grosse, ungelöste Aufgabe des Zeitalters. Das Verhältnis zur Natur durch die neuen Möglichkeiten der Arbeit wird daher Ausgang nicht nur einer Umwälzung des Naturbewusstseins, sondern mit ihm des Gesamtdaseins des Menschen. Die Technik wäre erst überwunden und wirklich nur Mittel, wenn solche Daseinsordnung gelungen wäre. Die Unausweichlichkeit von technisch bedingten Arbeitsweisen und des technisch notwendigen Arbeitszwangs hat Folgen in der socialen Struktur und in der Wirtschaftsstruktur, im Staat. Es ist die Frage der gemeinsamen Befreiung Aller durch Einrichtungen, in denen alle sich dem Notwendigen unterwerfen, ohne dass Einrichtungen und Redeweisen zum Betrug werden. Es ist eine Situation, in der[a] ursprüngliche Gründungen möglich scheinen, wie die durch die Gesetzgeber im ältesten Hellas. Aber die Lage ist doch ganz anders. Durch Gesetze und Einrichtungen allein ist es nicht zu schaffen.

Der Neubau kann im Ganzen nicht geplant und eingerichtet werden. Die Herrschaft über die Technik ist nicht durch Technik, die Überwindung nicht durch Technokratie zu erreichen, die vielmehr gerade die endgültige Versklavung bedeuten würde. Alle planenden Überlegungen und Veränderungen – so unerlässlich sie sind und so entschieden sie der Weg der Aktivität im Neubau bleiben – sind nicht im-

a *statt* der *im Ms.* denen

stande[,] den Neubau selber zu verwirklichen. Es kommt auf eine zuletzt metaphysisch gegründete, im Ethos sich zeigende Grundhaltung an, durch welche die Pläne des Einrichtens geführt werden. Eine nicht schlechthin objektivierbare Kontrolle eines übergreifenden Gewissens muss verhindern, dass der Wille zum befreienden Neubau nicht immer tiefer in die Sklaverei führt. Es sieht oft aus, als ob die leidenschaftlichen Mühen zum Lösen aus der Verstrickung in die Dämonie des Technischen nur diese Verstrickung steigern. Das Gesagte, Geplante, Gewollte wird zur Fassade, hinter der gerade das Gegenteil geschieht.

Die Idee will die Verwirklichung der durch die Technik möglichen Daseinserleichterung des Menschen; das Dasein soll für alle seine hohen Möglichkeiten freien Raum gewinnen. Beschränkung der Technik auf das Notwendige, Unterscheidung der technischen Arbeit von der schaffenden freien Arbeit auf dem von der Technik bereiteten Boden des Daseins, Lebenserfüllung jenseits der Technik sollen den Menschen zum eigentlichen Menschen werden lassen, statt dass er umgekehrt verzehrt wird in dem ihn vernichtenden Dienst an der Maschinerie, welche am Ende sinnfremde Quantitäten von Menschenmassen, Gütern, Gewalten, Zerstörungen herstellt.

Was so leicht gesagt ist, kann wie eine unlösbare Aufgabe vor dem Menschen stehen. Es scheint dann, dass er nur leben kann, indem er sich verschleiert, was im Ganzen geschieht, um in dem engeren Raum ergreifbarer Zwecke zu tun, was er jeweils kann. Aber die ungeheure Illusion solchen Verhaltens muss ihm bald offenbar werden. Denn im Dienst der verschleierten Mächte hat er nur am eigenen Untergang gearbeitet. Was ihm täuschend als Erfolg schien, waren nur Schritte auf dem Wege zu seiner gesteigerten Sklaverei. Er wollte der Gorgo nicht ins Angesicht blicken, aber er verfiel ihr um so restloser.

d. Die gegenwärtige Situation

Die Vergangenheit ist für unsere Erinnerung lückenhaft, die Zukunft dunkel. Die Gegenwart allein könnte hell erscheinen. Aber gerade sie ist als solche undurchsichtig, denn sie wird nur klar aus dem Wissen um Vergangenheit und Zukunft. Wir möchten zum Bewusstsein unserer Situation, der Situation der Zeit kommen; aber diese Situation hat verborgene Möglichkeiten, die erst klar werden, wenn sie sich verwirklichen.

1. Die gegenwärtige Lage ist charakterisiert durch folgende schon erörterte Tatbestände:

Die Wissenschaft, erst seit drei Jahrhunderten, zunächst langsam und sprungweise, dann schnell, methodisch, continuierlich in Zusammenarbeit der Forscher aller Weltteile entfaltet, ist ein unumgängliches Schicksal des Menschen für sein Wissen und Können geworden. Sie ist allumfassend, nichts entzieht sich ihr. Sie selbst erfasst ihre Grenzen, aber innerhalb dieser Grenze ist sie von universaler Macht. Was wissbar ist, dem kann sich keiner redlich entziehen; was dem Wissen widerspricht, das ist für den

Redlichen unhaltbar; wer irgendeine Realität vor ihrer Erforschung schützen will, verfällt – auch wenn er es in vermeintlich gutem Willen für Autorität und geheimnisvolle Gehalte tut – in der Tat einem ruinösen Antrieb zu Dunkel und Unwahrhaftigkeit.

Die Technik, eine der Folgen der Wissenschaft, ist im Begriff, mit dem gesamten Arbeitsdasein des Menschen den Menschen selbst zu verwandeln. Der von ihm hervorgebrachten Technik kann sich der Mensch nicht mehr entziehen. Sein Schicksal hängt an der Weise, wie er die Folgen der Technik meistern wird.

Die politischen und socialen Zustände sind in einer unaufhaltsamen Bewegung. Die Unfestigkeit in allem stellt die Aufgabe, was der Mensch auf dem Grunde von Wissen und Technik aus dem Ursprung seines eigentlichen Wesens aus seinem Dasein im Ganzen macht. Der Weg scheint entweder auf eine ungeheure Katastrophe zu führen, deren Ausmass in Zerfall, Anarchie, Elend nicht auszumalen ist; oder es scheint der Weg von den Nationalstaaten über die grossen continentalen Führungsräume zum Weltimperium zu gehen, wegen der erreichten technischen Möglichkeiten, welche dem stets vorhandenen menschlichen Macht-, Herrschafts- und Ordnungswillen das Weltimperium als Ziel und Grenze setzen, und aus der Idee einer dem reif werdenden Verstehen in Gegenseitigkeit erwachsenden Friedensgemeinschaft aller.

Die Überlieferung aller Werte ist in der Auflösung[a]. Der Nihilismus, früher in zerstreuten Ansätzen ohnmächtig, wird eine herrschende Lebensform und Denkungsart. Es scheint möglich, dass die gesamte Überlieferung seit der Achsenzeit verloren geht, dass die Geschichte von Homer bis Goethe und Nietzsche in Vergessenheit gerät. Es mutet an, wie die Drohung des Untergangs des Menschseins, jedenfalls ist unabsehbar und unvorstellbar, was unter solchen Bedingungen aus dem Menschen wird.

Die überlieferten Religionen sind immer mehr Menschen unglaubwürdig geworden: fast alle Dogmen; das Heilsgeschehen durch Christi Opfertod; die Offenbarung in ihrem ausschliesslichen Anspruch an alleinige absolute Wahrheit. Das faktisch unchristliche Leben der meisten Christen ist ein unüberhörbarer Einwand. Ein christliches Leben in seiner Sichtbarkeit und fraglosen Wahrheit ist nicht mehr von zwingender Vorbildlichkeit für die Massen da.

Auf die Frage, wie die gegenwärtige Situation entstanden sei, sind viele Antworten gegeben: Es sei die Folge der Aufklärung; es sei der metaphysisch gegründete Gang der Geschichte, der durch das Zeitalter vollendeter Verlorenheit führen müsse; es sei die Dialektik des Geistes, die aus der Gebundenheit in die Freiheit führe und im Umbruch schmerzvolle Übergangs- und Umschmelzungserscheinungen hervorbringe; es sei die Folge der Technik und der aus dieser entstandenen Forderungen; es sei das ewige Böse im Menschen, das leichtsinnig in sinnlose Kriege geführt habe, die mit den neuen technischen Möglichkeiten eine quantitative Steigerung ihres Umfangs über die Erde

---

a in der Auflösung *im Ms. hs. Vdg. für* fragwürdig geworden

und des Maasses der Zerstörung gebracht haben, aus deren Ergebnissen die geistigen Verfallserscheinungen sich herleiten. Eine zureichende Antwort ist nicht möglich, ob sie nun empirisch causal, geistig verstehend, metaphysisch deutend versucht wird.

2. Die Frage ist, was bleibt:

Wenn das grosse, öffentliche, universale Geschehen bodenlos anmutet, wenn alles, auch das quantitativ Überwältigende vordergründlich aussieht, wenn der Einzelne ohnmächtig vor dem Gesamtgeschehen steht, an dem er, um am Leben zu bleiben, ohne Willen mitwirkt, dann ist die Frage für jeden, wo das eigentliche Sein liegt.

Das Zeitalter lässt es mit Gewissheit nur erfahren im Intimsten, Privatesten, Verborgensten.

Der Boden im einzelnen Menschen, der je zu sich selbst kommt in einer Communication vom Einzelnen zum Einzelnen in der lebenwährenden Spannung liebenden Kampfes, ist Bedingung aller anderen Wahrheit, die wirklich werden soll. Das Intimste ist das Unangreifbarste, aber auch das Unerlässlichste des Menschseins. Es hat vielleicht noch in keinem Zeitalter den Accent gehabt wie heute. Das, was öffentlich keine Rolle spielt und nicht Thema wird, ist die Substanz, die alles trägt, was noch menschliches Gewicht hat, und die die Cohaerenz der Dinge aufrecht erhält, welche durch alle Organisation, Mechanisierung, Automatisierung vergeblich in scheinbarer Steigerung festgehalten wird. Das sich verbindende Menschsein hat Bestand, während alle blosse Organisation in einer Nacht wie eine Maschine, in die eine Handvoll Sand geworfen ist, still stehen und brechen kann.

Aber es ist ein Rückgang der Wahrheit und Wirklichkeit auf ein Minimum, wenn sie im Einzelnen mit dem Einzelnen gewiss wird. Die Realität des Menschseins im Ganzen der Geschichte kann selber nicht bleiben, wenn sie nicht beseelt wird von der Wirklichkeit, die nur im Übergang auf den Einzelnen sich zurückziehen kann. Woher wird die Wahrheit im Ganzen, in der Öffentlichkeit des gemeinschaftlichen Lebens, sich wiederherstellen? Oder wo ist sie noch da?

Nur erfüllte Zeiten, die in grossen Ordnungen eine Weile ihren Frieden und ihr Schöpfertum haben, vermögen darauf zu antworten. Es vorwegnehmen zu wollen, würde bedeuten, es aus dem Gedanken zu schaffen. Das ist unmöglich. Auch die allgemeine Wendung, die öffentliche Wirklichkeit der Wahrheit könne nur in Neugründung der uralten Wahrheit zu gegenwärtiger Wirksamkeit erwachsen, sagt nichts zum Gehalt dieses Neuen. Denn nicht in Wiederherstellung verschwundener Wirklichkeiten, sondern in Neugründung durch deren Gehalte zu unvoraussehbaren Gestalten kann entstehen, was in Zukunft das Menschsein in der Öffentlichkeit trägt.

3. Die Grundfrage ist für den Einzelnen, wo er stehe und stehen wolle:

Das Geschehen im Ganzen ist in keines Menschen Hand. Auch der im Augenblick Mächtigste ist begrenzt auf die Reichweite seines Willens. Ein ihm verborgener Widerstand lässt ihn scheitern am Unvorhergesehenen; und es wird durch ihn wirklich, was

er so nicht gewollt hat. Immer gibt es die unübersehbaren Kräfte, Tendenzen, Möglichkeiten. Nur soweit sie übersehbar sind – und auch da sind sie viele –[,] ist für den Einzelnen die Frage, wo er stehe und weiter wirken wolle. Es ist mit wachem Bewusstsein die Entscheidung zu vollziehen, für welche Ideen ich leben und kämpfen will. Im Blick auf das kommende Weltimperium wird die Frage möglich, für welche Kräfte, die einst dieses Imperium vielleicht konstituieren, ordnen, materiell unterbauen, geistig führen werden, ich mich einsetze. Da wird der Massstab nicht nur durch die gegenwärtige, engere Aufgabe gegeben (die doch unentrinnbar zwingend bleibt)[,] sondern auch von den letzten Folgen her. Praktisch ist das für die meisten Menschen irrelevant, weil sie auf die Aufgabe des Tages in ihrer Gegebenheit beschränkt sind, nicht aber für die entscheidenden Menschen, welche aus dem Ursprung des Menschseins vor Gott auf das Endziel[a] blikken, und welche daher die Tagesaufgabe selber sich formen lassen von weiterer Zukunft her und von da Mittel und Wege unter dem Ethos befragen, welches fordert, dass in den Handlungen der Mensch sich aufschwinge und dass durch die Folgen der Handlungen die Bedingungen seiner Reinheit, Redlichkeit, Wahrheit gefördert werden.

Vor dieser freien Entscheidung aber steht die reale Gegebenheit der Machteinheit, in der ich geboren bin und mich finde. Ich kann in wachem Bewusstsein, wenn ich im Dasein bleiben will, sie durch meinen Entschluss zunächst nur übernehmen und bestätigen.

Damit wird möglich ein Dulden, weil ich in der Ohnmacht nur die Wahl habe, mitzutun, was ich irgendwo aus meinem Wesen verwerfe, oder zu sterben. Es wird die Grenze fühlbar[b], wo der Tod vorzuziehen ist dem Bösen. Das Dulden wird zum Transcendieren: nichts Weltliches ist absolut, aber im Weltlichen wird eigentliche Wirklichkeit Sprache, die nur im Transcendieren vernehmbar ist; Sprache wird, was von Gott kommt und was böse ist. Aber das Dulden hat ein Ende. In der Grenzsituation entscheidet der Mensch, ob er auch Sprache des Bösen zu werden entschlossen ist oder nicht.

Zweiter Abschnitt: Das Verhältnis des Einzelnen zur Geschichte

Der Einzelne lebt in seiner geschichtlichen Situation an seinem Orte mit der Aufgabe des Tages, wie er sie hört und versteht. Aber nie ist der Mensch mit der Sorge seiner Tagesaufgabe zufrieden. Er drängt darüber hinaus. In der Erweiterung zum Menschsein im Ganzen, im Wissen um das, was er nicht ist, aber sein kann, sucht der Einzelne seine Befriedigung.

So verlangt er, nicht nur hier und jetzt, sondern zugleich im Ganzen der menschlichen Geschichte zu leben; er sucht ein Bewusstsein der Einheit des Ganzen, mit der

---

a aus dem Ursprung des Menschseins vor Gott auf das Endziel *im Ms. hs. Vdg. für* schon weiter

b Es wird die Grenze fühlbar *im Ms. hs. Vdg. für* Ich komme vor die Grenze

sein Leben zusammenklingt; er will um die anderen Möglichkeiten wissen, von denen er in seiner Daseinsrealität[a] jetzt ausgeschlossen ist, die aber doch seinem anschauenden Verständnis erreichbar sind. Er will das Woher und Wohin[b] sich erhellen lassen. Was Zukunft bringen kann, und was als Vergangenheit war, ist jeweils heute auf eine selber sich geschichtlich verwandelnde Weise bewusst. Erfüllt gegenwärtig sein kann nur, wer in Vergangenheit und Zukunft durch beide des Ganzen inne wird. »Wer nicht von dreitausend Jahren sich weiss Rechenschaft zu geben, bleibt im Dunkel unerfahren, muss von Tag zu Tage leben.«[203] Alles historische Wissen hat seinen eigentlichen Sinn als Mittel klaren Ergreifens der dem einzelnen zugänglichen Realität. Die angeeignete Geschichte wird als Ganzes gegenwärtig. Sie zeigt die Welt, in der ich lebe, indem sie mir diese Welt aus dem handgreiflich Gegenwärtigen heraus erweitert ins Unabsehbare.

Im Verhältnis des Einzelnen zur Geschichte liegt daher mehr als ein Wissen von der Geschichte. Wenn das Wissen von ihr ein Moment der Aktivität ist, so hat es Sinn, diese Aktivität selber zum Thema unserer Erörterung zu machen. Wir tun es auf zweifache Weise:

Erstens werfen wir den Blick auf das Sein des Einzelnen als Glied des Ganzen, zweitens auf seine Aktivität als solche. Auf dem ersten Wege vergegenwärtigen wir die Polarität des Einzelnen und des Ganzen, diese Spannung, in der das eine nicht ohne das andere ist, und die darin erwachsenden Widersprüche, die unser Bewusstsein in Bewegung halten. Auf dem zweiten Wege werfen wir einen Blick auf die Weisen der Aktivität des Einzelnen in seinem Verhalten zu der ihm geschichtlich gegebenen Realität.

a. Polarität des Einzelnen und des Ganzen

1. Die überwältigende Macht des Ganzen über die Ohnmacht des Einzelnen – und die Macht des Einzelnen aus seiner eigenen Aktivität: Für den Einzelnen ist die Weltgeschichte ein Geschehen – so sagt der Verstand –, das er weder bewirkt, noch für das er Verantwortung hat. Durch dies Geschehen ist er – ohne es gewollt zu haben – als dieser in dieser Situation im Dasein. Er muss erleiden, ob dieses Dasein ihm Chancen gibt und welche, und wie es ihn zerstört.

Der Wirkungsraum des Einzelnen ist zumeist eng. Auch der machtvollste Eingriff in die Geschichte durch Staatsmänner und Heerführer, durch Propheten, Denker und Dichter, ist ein Eingriff unter begrenzten Horizonten, ein Handeln aus dem jeweils Vorgestellten und Gewussten, niemals ein Hervorbringen dessen, was – etwa im Plan eines Ganzen – gewollt wurde: es wird bewirkt, was nicht gedacht und daher nicht gewollt

---

a Daseinsrealität *im Ms. hs. Vdg. für* Wirklichkeit

b *nach* Wohin *im Ms. gestr.* , wenn er es auch nicht wissen kann, in möglichen Vorstellungen durch Zeichen und Hinweise

war; es zerfällt das gemeinte Ziel; aus richtigen und verkehrten Vorstellungen erwachsen gleicherweise Wirkungen, die den Gang der Dinge mit bestimmen, ohne ihn im Ganzen zu lenken.

Scheint so die Ohnmacht des Einzelnen angesichts des Ganges der Dinge fast vollständig, so ist doch sein Antrieb nicht zu lähmen, der auf der Voraussetzung beruht, es liege noch an ihm, was wird. Weil ich das Ganze mit meinem Verstande nicht weiss, bin ich aktiv im Ganzen mit jeweiligen bestimmten Zielen auf ein unbestimmtes Endziel hin. Das Nichtwissen des Ganzen befreit zum Handeln. Nur das Verabsolutieren eines Geschehens zu einem vermeintlich gewussten Totalgeschehen macht vor diesem ohnmächtig und muss lähmen, ausser in der Identificierung des eigenen Tuns mit dem vermeintlich gewussten Totalgeschehen, sodass das eigene Tun dann sich in der Teilnahme am Schwung der Dinge sicher weiss, aber seinem Sinn nach nichts anderes bewirkt[,] als was ohnehin geschieht. Der freie Antrieb geht umgekehrt angesichts eines ungewussten Ganzen unübersehbarer Möglichkeiten auf eine Teilnahme am Geschehen, dessen Verlauf vieldeutig und fraglich ist. Solche Freiheit in Gefahr geht zweckhaft im Partikularen auf bestimmte Ziele, ist aus Ideen auf relative Ganzheiten gerichtet, gründet sich existentiell am Maasse ewigen Seins in der Geschichtlichkeit eines Unbedingten. In diesem Sinne aktiv ist der Einzelne immer dann, wenn er sich als Dasein, Geist, Existenz seiner Wirklichkeit gewiss ist.

Bei gesteigerter Wachheit kann der Einzelne sich als mit verantwortlich für das gesamte Geschehen fühlen, als ob eine Solidarität aller bestehe; was irgendeiner tut, ist etwas, für das jeder andere mit haftet. Auf ein reales Maass begrenzt lautet die Forderung: ich bin für alles, was in meiner Welt geschieht, mit verantwortlich, wenn ich nicht getan habe, was ich konnte – bis zum Einsatz meines Lebens –, um es zu verhindern, wenn es böse ist, zu fördern, wenn es gut ist. Und die Frage an diese Verantwortlichkeit kann in der Gegenwart bestimmter Ereignisse werden: darf ich weiterleben, wenn solches geschieht? Die Antwort hängt ab von der Bestimmtheit der existentiellen Bindung, welche in der Realität die Wirklichkeit des Selbstseins ist.

2. Der höchste Wert im Ganzen – und der höchste Wert im Einzelnen: Die Weltgeschichte und ihr Erleiden in je gegenwärtigen Ereignissen verführt zu einseitiger Anschauung: Die Entscheidungen der Macht, welche über Völker und Kulturen bestimmen, haben in den erwachsenden Herrschaftsverhältnissen überwältigende Folgen; die arbeitstechnischen, wirtschaftlichen, sociologischen Zustände des Daseins im Ganzen gehen den unaufhaltsamen Gang ihrer Verwandlung; jeder Einzelne ist abhängig von dem, was hier im Grossen geschieht. So kann die Weltgeschichte im Ganzen als das eigentliche Sein und als der Wert des Menschen erscheinen. Der Einzelne verschwindet, er weiss sich in seiner Abhängigkeit als ein Nichts; er wird verbraucht als selber gleichgiltiges Mittel des Geschehens. Das Gesamtgeschehen ist die wertvolle Wirklichkeit, die Gemeinschaft, das Volk, die Menschheit.

Aber hier liegt nicht die ganze Wahrheit. Vielmehr ist gegen diese Anschauung folgendes zu vergegenwärtigen:

aa. Realitätsumfang und Werthöhe: Das Grosse als das Umfangreiche, alles andere Bedingende ist keineswegs an sich das Werthöhere. Vielmehr ist eher das Umgekehrte wahr: Von der anorganischen Grundlage der Materie bis zum Organischen, dann vom Leben überhaupt zu den vollendeten Gestaltungen, dann zum Menschen, dann wieder von der Menge der Menschen zum einzelnen Menschen in seiner Ausnahme geht der Weg vom Massenhaften zum Selteneren und zugleich die Möglichkeit des Aufstiegs zu höherem Wert.

bb. Der Wert des Einzelnen: Weil das Wesen des Menschen in seiner Existenz liegt, die sich von Gott geschenkt weiss, kann der Mensch seinen Sinn nur im Einzelnen durch dessen Geschichtlichkeit finden. Daher liegt der höchste Wert im Verborgensten, in dem am Ende in tiefster Communication Incommunicablen, das seinerseits noch die wahre Communication trägt.

Aber die Geschichtlichkeit des Einzelnen ist niemals wirklich in seiner Isolierung, sondern wird wirklich nur durch Einsenkung in die Welt, so in Arbeit, Beruf, Aufgabe, in Staat und Krieg, in der Teilnahme an der Geschichte im Ganzen; dies alles ist wahrhaftig nur auf dem Grunde dessen, wo der Mensch mit dem andern absolut solidarisch ist bis in den Tod.

Zwar ist alle Verwirklichung nur möglich in Hingabe an eine Sache. Dann steht als Inhalt, als an sich daseiende und fordernde Realität dem Einzelnen vor Augen, woran ihm alles liegt. Es sind nicht Vorstellungen als selbstgeschaffene Illusionen, sondern Wirklichkeiten, die den Menschen bewegen. Aber im zeitlichen Dasein gewinnen sie Realisierung nur durch die geschichtlich sich vollziehende Verwirklichung des Menschseins im je Einzelnen. Das Objektive, das Ganze, das Ansichseiende wird Weltwirklichkeit, soweit es von je Einzelnen in Gemeinschaft ergriffen wird.

cc. Der Drang zur Sichtbarkeit für Andere und die Verborgenheit: Historische Wirkungen sind ihrer Art nach heterogen. Von zufälligen Auslösungen (Columbus) bis zu gehaltvollen Fortwirkungen des Wesens (Plato), von Wirkungen durch Missverständnis bis zu wahrem Widerhall des Ursprünglichen gibt es alle Möglichkeiten. Aber die geistig eindringendste, eigentlich innerlich verbindende, wahrheitszeugende Wirkung wird dann sein, wenn die Überzeugung der Späteren von der Echtheit des auf sie wirkenden vergangenen Lebens zugleich auch die Wahrheit trifft.

Es ist ein Drang in uns zur Mitteilung, damit zum Gehörtwerden auch in der Zukunft, zum Bewahren des geistig Erworbenen in der Überlieferung. Vergessen des Errungenen, des Grossen und Vorbildlichen erscheint ein unersetzlicher Verlust, absichtliches Vernichten solcher Überlieferung als böse. Das ist wahr. Solche historische Wirkung ist das schönste Band, das Menschen durch die Zeit miteinander verbindet.

Daraus aber erwächst eine falsche Suggestion. Es scheint, dass eigentlich nur Wert hat, was der Gemeinschaft und damit der Überlieferung zugute kommt. Was diesem Zusammenhang entzogen bleibt, ist wie nichts. Das aber wird ein metaphysisch blinder, in die Immanenz beschränkter Standpunkt.

Denn es ist ein unmittelbarer Bezug alles Seienden zum Seinsgrund. Ein Eigenwert liegt in jedem Dasein. Wie die Schönheiten der Natur sich entfalten, ohne dass eines Menschen Auge sie zu sehen braucht, wie der Schmetterling im Urwald Brasiliens lebt, ohne dass jemals ihn ein Blick trifft,[204] so und anders noch ist gewiss menschliches Leben, das reich, tief, wahrhaftig in sich war, jedem Blick der geschichtlichen Erinnerung entzogen. Oft war es in Communication mit den Nächsten, manchmal schlechthin einsam. Was sein Wert ist, untersteht keiner historischen Instanz.

dd. Wahrheit der Werthierarchien: Die Hierarchie der Werte, wie sie durch Wirkungsumfang, jeweilige Öffentlichkeit des Sichtbaren, durch Macht und Geltung bestimmt ist, ist nicht die letzthin wahre. Was wahr ist vor Gott in der Ewigkeit, kann vielleicht, gemessen an jenem Wirkungsumfang und seiner historischen Sichtbarkeit, für menschliche Auffassung falsch sein vor der Weltgeschichte, wie sie jeweils einem deutenden Auge erscheint. Daher besteht in der Realität faktischer Geltungen und für das Denken des Möglichen eine Mehrheit von Werthierarchien, die in der Erscheinung der Geschichte mit einander im Kampfe stehen.

Was für den Menschen das zuletzt Bestimmende ist, wofür er daher in den Tod gehen kann, das ist nicht für alle Menschen das gleiche. Wenn vielleicht alle Werte alle Menschen irgendwie ansprechen können, so gilt doch nicht eine eindeutige Rangordnung dieser Werte. Was grundsätzlich den anderen Werten vorgeht, ist entscheidend für den Glauben des Menschen. Dieses Vorzuziehende ist aber nicht als das eine allein Wahre allen Menschen zuzumuten, ausser seitens intoleranter Selbstgewissheit. Der einzelne Mensch zwar, wenn er wirklich wird, stellt sich in eine bestimmte Weltordnung. Nur wenn ihm ein Unbedingtes in solcher Ordnung gilt, kann er wesentlich werden. Dieses Wesentlichwerden bedeutet einen Weg, der andere Wege ausschliesst. Der Einzelne steht mit seiner Unbedingtheit, auch wenn er mit ihr einem besonderen Ganzen angehört, gegen das Ganze schlechthin. Ein gewusstes giltiges Ganze kann immer nur die falsche Verabsolutierung eines Besonderen für alle sein. –

Die erörterten Gesichtspunkte sind zusammenzunehmen, um sich vor der Vernichtung im nur Objektiven, vor dem Verschwinden im Ganzen, vor der Entleerung des Selbstseins zu erretten. Es gibt eine Behexung durch weltgeschichtliche Anschauung, welche ruinös ist für Existenz. Was in der Geschichte aus eines Menschen Sein und Tun wird, liegt nicht an ihm. Er hat es nicht in der Hand, durch sich historische Wirkungen zu erzielen; er hat dies auch nicht sinnvoller Weise als Plan, obgleich es in selbsttäuschender Weise als Ruhm begehrt wird. Ob durch eines Menschen Tun histo-

rische Wirkungen erzielt werden, entscheidet nur über das Mass, in dem spätere Menschen von ihm wissen, keineswegs aber über die Ewigkeit seines Seins in seinem Wert.

Das Ganze aber, das nicht nur ein Ganzes[,] sondern wirklich das Ganze ist, hat nicht den Charakter, als ein Sichtbares, Gedachtes, Erkanntes, Eindeutiges da zu sein. Ihm zu dienen, dafür ist der in der Zeit entscheidende Weg zuletzt immer wieder der Weg des Selbstseins der Existenz, die ihre Unbedingtheit wagt. Der höchste Wert im Einzelnen wird die Gestalt, in der paradoxerweise der höchste Wert des Ganzen in der Zeit sichtbar ist.

3. Das Ganze ist nur im gewussten Bilde, das der Einzelne hat – und das Geschehen des Ganzen ist an sich: Die Weltgeschichte im Grossen zeigt nicht die menschliche Substanz, die erst im Einzelnen wirklich werden kann. Sie zeigt vielmehr das, was durch die Masse der Menschen in Wechselwirkung aller wirklich wird.

Der Einzelne vermag von seiner Situation her die Situation eines Zeitalters im Ganzen der Geschichte zu denken. Seine Situation hat er durch Teilnahme an einer Gesamtsituation. Aber diese Gesamtsituation hat ihre bewusste, weil faktisch erlebte Wirklichkeit doch wieder nur im Einzelnen. Denn was als Ganzes ist, das ist es für uns nur so, wie es gewusst wird. Es muss in einem Bewusstsein in einem Menschenleben zusammenkommen. Weltgeschichte als Ganzes ist nur, wie sie jeweils von einem Kopf angeschaut und gedacht wird.

Dagegen steht immer wieder die Voraussetzung aller geschichtsphilosophischen Entwürfe, die Weltgeschichte sei doch an sich ein Ganzes. Dieses Ganze wurde, der Meinung nach, erkannt von Augustin bis Hegel und in nachfolgenden Verdünnungen bei Marx, Spengler u.a. Jedoch jedes solches Ganze ist gewonnen durch Spekulation. Es ist ein Sinngebilde für die Aneignung der jeweils zugänglichen Weltgeschichte aus dem eigenen Ortsbewusstsein mit seinem Zukunftsbild. Jedesmal wird ein Totalaspekt eines Totalgeschehens entworfen. Aber solche Totalitäten sind entweder durch Verabsolutierung gewonnen; oder sie bedeuten eine aesthetische Anschauung, welche abschliesst, was an sich nach allen Seiten offen ist; oder sie haben eine symbolische Bedeutung für ein Seinsbewusstsein. Alle solche Totalitäten sind in der Folge der Zeitalter durch neue Deutungen verwandelbar und tatsächlich verwandelt; sie werden durch das, was inzwischen geschehen ist, neu fundiert; sie gewinnen durch neue Entdeckungen von Dokumenten und Monumenten vergangener Zeiten weitere Dimensionen und Fragestellungen.

Die versuchten Bilder der Weltgeschichte im Ganzen wären jedoch völlig sinnlos, wenn in ihnen nicht doch ein Reflex eines an sich seienden Ganzen leuchtete. Die kritischen Einwände zerstören wohl das vermeintliche Wissen, aber nicht das metaphysische Bewusstsein eines Totalzusammenhangs. Es liegt eine Wahrheit in der Voraussetzung, alles Geschehen der Geschichte sei ein Ganzes aus dem gottgeschaffenen Ursprung und Ende. Aber diese Wahrheit wird im Wissen gerade verfehlt. Sie ist nur

existentiell vom Einzelnen in Communication aus seiner Geschichtlichkeit zu vollziehen; sie ist selber geschichtlich in ihrer Gestalt; sie ist im Einen zu ergreifen, das über alle wissbaren und denkbaren Ganzheiten, über alle gegenständlichen und bildgewordenen Einheiten hinausliegt; sie kann nur in unbedingter Gegenwärtigkeit durch unübertragbares Innesein der Existenz sich zeigen. Sobald diese Wahrheit von einem Ganzen der Geschichte ausgesprochen wird, gerät sie in die Relativitäten und dann in die Irrungen der Verabsolutierung solches Relativen.

Das Ganze der Weltgeschichte gibt es nicht als Gegenstand, weder für das Wissen, noch für das Handeln.

b. Verhältnis des Einzelnen zur Realität

Ich verhalte mich erstens in meiner Situation zur Realität der Geschichte, die mir darin zum Bilde wird. Zweitens beurteile ich die Realität nach ihrem Werte. Drittens werde ich selber dadurch wirklich, dass ich mich einsenke in die Realität des Geschehens, in ihr stehe und daran teilnehme.

1. Realität als Situation, Gesamtzustand und Geschichte: Der Einzelne in seiner Situation verhält sich zunächst zu dieser, blickt dann über sie hinaus auf ihre Bedingungen im gegenwärtigen Gesamtzustand der Dinge und sieht diesen wiederum in der Folge der Zeitalter und ihrer Geschichte.

aa. Realität als Situation: In der Situation ist ein Wandelbares, daher die Möglichkeit des aktiven Eingriffs und daher ein Ursprung von Chance und Hoffnung. Aber in jeder Situation ist zugleich etwas, das hinzunehmen ist, ein Ursprung von Schranke und Bescheidung und von Bedrohung.

Es gibt universelle, jedem Menschen unausweichliche Situationen, und es gibt specifische, nicht jeden Menschen erreichende; oder anders: es gibt durchschnittliche allgemeine, und es gibt Ausnahmesituationen, z.B. die der völligen Ohnmacht, der Rechtlosigkeit, der Ächtung, der[a] Gewaltakte[b], die den Einzelnen, ohne eigentümliche Sinnnotwendigkeit, zufällig treffen.

Wie aber auch die Situation sei, der Mensch ist Mensch dadurch, dass er seine Situation in eine Aufgabe verwandelt. Jede Situation kann zu einer Aufgabe werden, als die ich sie aufnehme, auffasse und vollziehe. In jeder liegt eine specifische menschliche Möglichkeit, und sei es an der Grenze nur die des freiwilligen Sterbenkönnens, liegt eine Möglichkeit an Erfüllen und Versagen, an Offenheit und Selbsttäuschung, an Würde und Erliegen, an Vertrauen zum Grunde und an Verzweiflung.

Die ewige Aufgabe des Menschen nimmt mannigfache Gestalt in der Realität an. Sie wird damit jeweils geschichtlich einmalig, für andere nicht einfach nachzuahmen,

---

a *nach* der *im Ms. gestr.* Vernichtung durch politisch-sociologische Vorgänge,

b *nach* Gewaltakte *im Ms. gestr.* von Herrschenden

wie sie selber ohne nachahmbares Vorbild blieb. Es gibt in jedem sociologischen Gesamtzustand Aufgaben, die in anderen Zeitaltern nicht vorkommen. Was der Mensch getan hat, sie zu lösen, das wird wohl Orientierung und Symbol für die Späteren. Aber auch im Wiederholbaren bleibt noch die unwiederholbare je einmalige Gestalt des nur in der Tiefe Gleichen.

bb. Realität als gegenwärtiger Gesamtzustand: Die historische Lage seines Zeitalters, Staates, Volks hat der Einzelne nicht in der Hand, nicht die Ordnung der Machtverhältnisse, der Arbeits- und Berufsaufgaben, der Lebensführung und der Erfüllung der Daseinsbedingungen. Das Ganze liegt nicht im Raum seiner zweckhaften Wirkungsmöglichkeiten. Als Einzelner kann er im günstigsten Falle winzige Veränderungen bewirken. Er hat mit der Welt fertig zu werden, in der er sich findet.

Er hat zu entscheiden, wie weit er bewusst an ihr teilnehmen, in der Richtung der je gegenwärtigen Daseinsmächte mitwirken will, – oder wie weit er sich versagt, sich den durchschnittlichen Forderungen verschliesst, in Spannung zur gegenwärtigen Realität[a] seine eigene sucht und finden kann. Dann lebt er innerlich in Widerstand gegen seine Zeit und Welt und tritt mehr oder weniger aus ihr heraus.

Ganze grosse geistige Bewegungen sind solches Aus-der-Welt-treten, das nicht nur dem eigenen Zeitalter, sondern jeder Weise solchen historisch wandelbaren Weltseins gegenüber vollzogen wird: so das ursprüngliche Christentum und grosse Teile seiner späteren historischen Wirklichkeit, der Buddhismus im Ursprung, ein Teil der nacharistotelischen antiken Philosophie.

Wenn der Einzelne nicht aus der Welt, sondern nur aus der besonderen Weltgestalt seiner Zeit drängt, so kann er, soweit Überlieferung ihn erreicht, seine gegenwärtige Zeit begreifen als eine Zeit unter anderen; er kann aus der historischen Erinnerung ein Bild von Mensch und Welt gewinnen, kann daraus wissen, wo er steht, was er will und an welcher Stelle des Geistes in der Welt er sich wirklich einsetzt.

cc. Realität als Totalbild der Geschichte: Die Geschichte der Menschheit ist der äusserste anschaubare Raum des Geschehens, an dem jeder Mensch faktisch Anteil hat. Durch ihn ist er restlos bedingt, in ihn hinein kann er wirken. Wie der Mensch sich ein Gesamtbild von der Geschichte macht, darin verwirklicht sich und von daher wird bestimmt seine Einstellung zur Welt in all seinem Tun. Ob er es sich überhaupt macht, charakterisiert seinen Horizont, wie er es sich macht, sein eigengegründetes geschichtliches Bewusstsein, das je dieses, einmalig ist. Es trägt sein historisches Bewusstsein, das in das vor seinem eigenen Leben Geschehene gerichtet ist. Das Gesamtbild, das vor diesem Bewusstsein steht, heisst geschichtsphilosophisch.

Ein solches geschichtsphilosophisches Gesamtbild ist ständig da, von den Mythen der primitiven Völker bis zur Gestalt der wissenschaftlich begründeten Universalge-

---

a Realität *im Ms. hs. Vdg. für* Wirklichkeit

schichte unserer Zeiten. Das Gesamtbild ist selber ein Faktor des Geschehens durch das Seinsbewusstsein des Menschen, das jeweils in ihm sich versteht und zugleich durch es mit hervorgebracht wird. Dieses Gesamtbild der Geschichte verwandelt sich selber geschichtlich. Es entfaltet sich unter dem Einfluss der geschichtsphilosophischen Bilder, die schon verwirklicht und wirksam gewesen sind, und am Leitfaden einiger allgemeiner Möglichkeiten. Diese sind in folgenden Gegensätzen zu charakterisieren:

I. Das Weltbild der Gesetze und das Weltbild der Geschichte: Es gibt das sich nur wiederholende Sein: Das räumliche Dasein in seiner Dauer und grundsätzlichen Unveränderbarkeit ist der allgemein erkennbare Ablauf regelhaft wiederkehrenden Geschehens. Es ist das Weltbild der Gesetze. Demgegenüber steht das Weltbild der Geschichte: Alles ist geworden, war noch nie so und wird in weitere Verwandlung eingehen. Alles hat seinen geschichtlichen Grund, ist an diesen gebunden in seiner Einmaligkeit zu einmaligen Aufgaben. Es ist im Wesen unerkennbar, weil nicht generalisierbar, aber offen für unendliches Eindringen in anschauender Vergegenwärtigung; es ist Quelle für erweckende Aneignung.

Geschichte ist als einmaliges Geschehen schon im Kosmos. Es muss sogar eine Geschichte der Materie geben. Wenn auch jede Deutung des kosmischen Gesamtgeschehens noch hypothetisch ist, so ist sie doch der Form nach eine historische Auffassung, die auf dem Wege zum Erblicken der kosmischen Totalgeschichte liegt (wenn diese für uns auch nie sich runden und abschliessen wird, derart, dass man erkennen könnte: hier beginnt es mit der Schöpfung der Welt). Ein historisches Bild des Kosmos ist z.B. die Auffassung von der anfänglichen Entstehung der Elemente aus dem Wasserstoff, von der damit sich vollziehenden Explosion, diesem ungeheuren Ereignis, mit dem die Welten der Sterne entstehen. Es wird erschlossen aus den heute noch bestehenden Wirkungen, erstens aus der selber aus der Flucht der Sternnebel erschlossenen Ausdehnung des Weltalls (de Sitter),[205] zweitens aus den sogenannten kosmischen Strahlen, die ihren Ursprung in jener ersten Explosion haben sollen, drittens aus der Tatsache, dass alle Elemente in aller Sternmaterie identisch sind, was auf ihre einheitliche, nicht gesonderte Entstehung in den einzelnen Sternen hinweisen soll.

Geschichte ist als Menschheitsgeschichte etwas radikal neues und anderes: ein Geschehen, das sich wesentlich vorantreibt durch den Faktor, dass es sich selber reflektiert, sich weiss und Entwürfe macht. Die Geschichte des Menschen schafft Neues auf dem Grunde selbsthervorgebrachter Werke. Das Gewordene wird Material des Werdenden in der einzigartigen Weise des Sichdurchdringens mit der inneren Arbeit des Geistes an sich selber. Ein Bild der Geschichte hat daher einen anderen Charakter als die Darstellung eines nur äusseren Geschehens nach Regeln und Gesetzen. Es möchte die innersten Entscheidungen menschlicher Existenz widerspiegeln, die in den Bewegungen des Geistes ihre Folgen haben, und spüren lassen, wie die Transcendenz sich dem Menschen in diesen Entscheidungen zeigte. Aber im Bilde des Wissbaren liegt

nur die Geistesgeschichte, während Existenz und Transcendenz die dem Wissen unzugängliche, wenn auch wesentliche Substanz der Geschichte sind.

Geschichte als Geschichte des einzelnen Menschen ist der Grund aller Geschichtlichkeit. Hier geschieht, was der Mensch als Existenz durch Transcendenz ist und wird. Was der Mensch als Einzelner, sich verwandelnd, wird aus dem Ursprung, als der er ewig ist, ist der Kern allen geschichtlichen Bewusstseins. Aus der existentiellen Erfahrung gewinnt die Geschichte erst ihre Seele. Der Anblick des Einzelnen zeigt, wenn auch historische Auffassung zunächst am äusseren Geschehen und an sichtbaren Taten sich entzündet, den Ursprung und bleibt Gleichnis im Kleinen für das Geschehen im Grossen, für dessen Auffassung es das Schema gibt.

II. Die Einheit eines abgeschlossenen Totalbildes und die Offenheit des Raumes: Totalität der Menschheitsgeschichte wird im Bilde verwirklicht durch eine Anschauung, wie sie in biblischem[a] Glauben zuerst entworfen, dann saecularisiert bis zu Hegel und seinen Epigonen die reichste Entfaltung gefunden hat. Es ist ein Anfang (die Schöpfung als Akt, der Welt und Zeit begründet, als Ereignis, durch das Welt und Geschichte ins Dasein und zugleich in ihre Bewegung treten) und ein Ende (die Geschichte zeigt Abschluss in Vollendung oder Zerstörung im Ende aller Dinge). Es wird eine Theorie des Grundgeschehens, sei diese übersinnlicher oder immanenter Art, erdacht, durch sie das Totalbild als ein notwendiges Ganze[s] in seinen Gliedern und Stufen begriffen.

Totalität bleibt nicht nur angeschaut; sie wird zur Forderung, das Ganze auch durch Inangriffnehmen des Ganzen zu verwirklichen. Totale Mobilmachung, totaler Staat, totale Geschichte gehören zusammen in der Grundvoraussetzung einer Verfügbarkeit des Ganzen. Es verschwindet das substantielle Selbstbewusstsein, der Gehalt in der Mannigfaltigkeit des miteinander Kämpfenden, des sich in Frage stellenden, dadurch geistig offenbarenden und schaffenden Wesens.

Totalität, ob theoretisch im Anschauen oder praktisch als Ziel des Handelns gemeint, wird im Entwurf zum Irrtum dadurch, dass sie nach Inhalt und Wirkung doch tatsächlich immer partikular bleibt. Es geschieht eine Verengung des Seinsbewusstseins in der Verendlichung, die sich für total hält. Einzelne Kategorien oder einzelne Zwecke werden verabsolutiert. Der Mensch, statt in der Geschichte als offenem Raum zu stehen, stellt sich über die Geschichte, sie zu machen, wie der Töpfer seinen Krug, oder wie Gott die Welt. Dieses falsche Einfangen des Seins im Ganzen macht blind für das jeweils Übersehene, für das Wirkliche, das vor der Betrachtung ins Unendliche zurückweicht und immer wieder neue Horizonte zeigt, und für das schliesslich Entscheidende, das eines Tages alles Gewollte über den Haufen wirft, da es unbemerkt blieb. Es gibt keinen erkannten Plan der Geschichte, weder einen theoretisch erkennbaren, der

---

[a] biblischem *im Ms. hs. Vdg. für* christlichem

faktisch in ihr steckte (statt nur jeweils ein Sinnzusammenhang unter anderen zu sein), noch einen von Menschen zu entwerfenden, der ihren Gang im Ganzen bestimmen würde (statt nur ein Faktor zu sein, der auch bewirkt, was er nicht will).

III. Das endlose Geschehen und das Umgreifende: Gemessen an den vorhistorischen Zeiten des Menschen, des Lebens, der Erde ist die gesamte wissbare Weltgeschichte wie eine Sekunde. Endlose Vergangenheit und endlose Zukunft schliessen sie ein. Schon nach zehntausend Jahren ist dies alles, was jetzt geschieht, gleichgültig und, wenn nicht vergessen, ein unwesentliches Einzelgeschehen. Aber wir verlieren uns ins grenzenlos Leere, wenn wir solcher Anschauung zu folgen versuchen.

Wenn wir jedoch umgekehrt uns ein geschlossenes Bild machen, so schneiden wir nicht nur fälschlich ab, was ausserhalb blieb, sondern vergegenständlichen das Umgreifende, aus dem und in dem wir selber sind.

Ereignisse und Gestalten im Umgreifenden zu sehen und aus dem Umgreifenden Antrieb, Massstab und Ziel zu empfangen, ist die echte Teilnahme an der Geschichte, die anders nicht gewonnen wird, weil die Geschichte im endlosen Process entrinnt und in begrenzter Totalität sich durch falsche Enge fixiert.

Wie weltgeschichtliche Totalität gesehen wird, ist Ausdruck des Seinsbewusstseins. Durch sie wird der Handelnde und der Gehorchende gleichsam in seiner Bahn gehalten.

Es gibt ein falsches Sichverlieren an Weltgeschichte. Die Grossartigkeit eines Ganzen erlaubt es dem Menschen, sein eigenes Tun für gleichgültig zu halten, im Anschauen des Ganzen aesthetisch unverbindlich sich zu erfüllen, zu erbauen und sich erschauern zu lassen.

Das geschlossene Totalbild lässt das Fragen preisgeben. Zugunsten fraglos gewordener Totalanschauungen versagt das offene Sehen.

Aber schwer ist die Suspension solcher bergenden Totalität. Verlasse ich sie, so kann ich verführt werden zur Passivität oder zur Beliebigkeit im Chaos des vermeintlich Zufälligen. Der Schwache drängt daher, um seine Aktivität zu ermöglichen, zum Glauben an Totaltäuschungen. Der Selbstseiende dagegen wagt zu wissen und zu hören und zu fragen, um in der durch sein Wissen nur concreter werdenden Situation entschieden aus dem ungewussten Umgreifenden tätig sein zu können.

Die Vergangenheit ist ein Medium unserer Abschätzungen. Wir vollziehen unser Bejahen und Verwerfen, unsere Liebe und unsere Abscheu, unsere Ehrfurcht und unsere Verachtung, unsere Nachfolge und unser Abstossen. Was geschehen ist, ist grundsätzlich revidierbar aus dem Umgreifenden der Geschichte, in der wir noch leben. In diesem Sinne ist kein Sieger endgültig Sieger. Das heisst zwar nicht, dass das Geschehen umkehrbar sei; was geschehen ist, ist geschehen. Menschen sind vorzeitig vernichtet, Völker sind untergegangen, Erkenntnisse vergessen, Glaubensanschauungen verloren, ganze Kulturen aus dem Horizont der Überlieferung verschwunden. Aber wenn das faktische Geschehen auch weder auszulöschen noch rückgängig zu machen ist, so ist es doch in seinen Folgen

zu verwandeln. Das Verlorene kann aus seinen Spuren wieder an den Tag kommen, das Vergessene aus den Dokumenten wieder verstanden werden. Was verschwunden war, kann wieder ein Teil der Überlieferung werden. Glaubensanschauungen und sittliche Forderungen, Unterscheidungen von Gut und Böse, Recht und Unrecht, politische Ideen, die einmal überwunden schienen, treten wieder in das geschichtliche Dasein. Über die Jahrhunderte und Jahrtausende knüpft sich das vielleicht für lange Zeiten zerrissene Band. Die Wirkungen des einmal errungenen Sieges in Anschauungen, Urteilen und Daseinsgestaltungen können von Späteren in der geistigen Anschauung und der ihr folgenden Weltverwirklichung bekämpft werden. Wenn durch solche Erneuerung der Besiegte am Ende zum Sieger werden kann, so wird auch diesem Geschehen gegenüber wieder die Frage möglich. Denn kein Geschehen ist endgültig. Aus dem Umgreifenden der Geschichte im Ganzen, die niemand weiss und über die niemals jemand verfügen wird, geschieht der für uns unendliche Process dieser Revisionen.

Das Erregende der Geschichte ist daher ihre Forderung, zu dem blos realen Geschehen aus dem Umgreifenden aneignend Stellung zu nehmen. Voraussetzung für die Wahrheit solchen Stellungnehmens ist das Wissen des Tatsächlichen. Daher ist es eine Teufelei jeweils herrschender Gewalten, die Erinnerung und die Möglichkeit der Erinnerung auszulöschen und damit Wahrheit und Wirklichkeit zu verhindern zugunsten einer Machttendenz, die durch Betrug nicht nur die Gegenwart[,] sondern auch die Zukunft beherrschen will.

Keine Stellungnahme ist von aussen möglich. Von aussen bleibt sie abstrakt, ohne Teilnahme, ohne anschauenden Blick. Nur aus dem Umgreifenden von innen heraus, in der Seele des Geschehens erfolgt wahres Wissen und Aneignen.

Alles Anschauen aus dem Umgreifenden ist durch die Stellungnahme im Grunde zugleich gegenwärtiges Wollen. Aus dem Ganzen der Erinnerung erwächst das Bewusstsein der eigenen Situation und Zukunft, wie umgekehrt diese ihr Licht in das Vergangene werfen, das darum in der Folge immer noch neue und andere Verstehbarkeiten zu Tage treten lassen kann.

Dem erfüllten geschichtlichen Bewusstsein wird im Umgreifenden am Ende alles zur Gegenwart, aber ewige Gegenwart in dem zeitlichen Augenblick. Das »quer zur Zeit« – die Geschichtlichkeit als Gegenwart des Ewigen in jeder Zeit – ist in der Gegenwart des Geschehens und Tuns in Wahrheit nicht anders zu gewinnen als quer zur gesamten Geschichte.

2. Beurteilung der Realität: Die Welt erscheint so grauenvoll, dass zu leben fast unmöglich wird (Gnostiker glaubten, ein böser Weltschöpfer, ein gefallener Engel habe sie ins Dasein gerufen). Aber die Welt zeigt auch die hohen Vollendungen, die sichtbare Herrlichkeit (im Schöpfungsbericht der Genesis heisst es nach jedem Schöpfungstag: Und Gott sah, dass es gut war;[206] und zuletzt nach Abschluss der Schöpfung noch einmal: Und Gott sah, dass alles, was er gemacht hatte, sehr gut sei).[207] Die Welt gibt

in jedem Falle dem Menschen die Möglichkeit[,] sich zu bewähren in Wahrhaftigkeit, in Treue, im Bewirken des Guten, soweit sein jeweils enger Wirkungsbereich geht; der Mensch kann in der Welt zwischen dem Bösen und Guten auf eine Seite treten, kann wissen, wohin er gehört oder gehören will, kann im Scheitern doch gut werden[a].

Totalurteile sind, wo Totalwissen nicht möglich ist, ein Irrweg, sowohl die moralische Interpretation des Geschehens im Ganzen, wie die aesthetische Haltung betrachtender Unverbindlichkeit gegenüber dem Geschehen. In allen blossen Werturteilen liegt ein Ausdruck der Ohnmacht eines Sichbegeisterns und Hassens; folgenlose blosse Werturteile erwachsen aus einer Leere des wirklichen Lebens.

aa. Respekt vor der Realität und Überwindung der Realität: Die Realität verlangt Respekt. Was im Grossen geschieht und sich auf die Situation jedes Einzelnen auswirkt, ist nicht subaltern zu deuten und zu beurteilen. Man verschleiert sich mit der Realität die Wirklichkeit selber, wenn man das Faktische bagatellisiert durch blosse abfällige Beurteilung. Die greifbaren Schuldigen für ein unerwünschtes Geschehen ebenso wie die, welche das Verdienst an erwünschtem Geschehen haben, sind nie die zureichende Ursache. Erklärt man weiter durch die Summation von Wirkungen zahlloser kleiner Handlungen des Durchschnitts, durch Gewohnheiten des Verhaltens, durch Selbsttäuschungen aller, so trifft man zwar durchweg ein Richtiges, aber begreift auch so nicht zureichend das Ganze. Die Realität ist da und fordert, ins Unendliche nach Kräften erfasst, jeder Frage und Untersuchung ausgesetzt zu werden. Sie darf nicht durch Träume umgangen, nicht durch blosse Beurteilung vernichtigt werden.

Aber die Realität ist wiederum nicht absolut. Der Respekt vor der Realität bedeutet nicht, sich ihr schlechthin unterwerfen zu müssen. Der Mensch braucht der Realität innerlich nicht zu erliegen. Er kann sie wählen im Übernehmen oder sie abstossen und bekämpfen, er kann sich von ihr ausschliessen mit der Bereitschaft zum Untergang. Es ist sein Entschluss, was die Realität für ihn ist. Dieser Entschluss ist, wo er die Realität überwindet, nicht Ausdruck subjektiver Willkür, sondern er erwächst aus dem Sein selbst, sei es aus der Idee eines Ganzen möglicher Realität, sei es aus der Transcendenz:

Die Idee eines Ganzen möglicher Realität stellt die je gegenwärtige Realität unter ein Maass. Was hier und jetzt übermächtig und schlechthin zwingend ist, wird wieder verschwinden. Kein Zustand dauert endlos, aber mancher dauert für menschliche Maasse sehr lange Zeit, über ein Leben und über Generationen hinaus. Es bleibt für den wissenden Menschen der Vergleich mit anderen Zeitaltern, das Bewusstsein der Partikularität des jeweiligen Geschehens und die Aufgabe, die Gegenwärtigkeit zugunsten des wirklich Ganzen zu überwinden, innerlich durch Haltung und Seinsbewusstsein, tätig durch Bereithalten des Möglichen, sich auswirkend durch Eingriff und Modification im jeweiligen Spielraum des Freigelassenen.

---

[a] werden *im Ms. hs. Vdg. für* bleiben

Die Transcendenz, das Sein vor und ausserhalb der Welt, das, wodurch und wohin alles ist, gibt dem Menschen als Einzelnem[a] absolute Freiheit in der Welt, aber allein dadurch, dass er sich auf diese Transcendenz, auf Gott bezogen weiss. Denn auch die Idee des Ganzen der Realität versagt. Sie wird nicht klar; sie erweist sich in jeder bestimmten Gestalt als am Ende partikular; sie hebt das Scheitern nicht auf, da alles, was real ist, an seine Grenze kommt, wo es als Dasein verschwinden muss. Allein das Maass der Transcendenz befreit von der Realität, indem sie zugleich erlaubt und fordert, sich ganz in die Realität als Zeitdasein einzusenken.

bb. Die Unendlichkeit des Deutens und die Gerechtigkeit: Was immer real wird, ist allein dadurch, dass es faktisch ist, von Gewicht. Zum mindesten bedeutet es: die Welt ist so, dass dieses möglich war. Allem Faktischen als solchem gegenüber ist die Frage des Menschen, was es bedeuten könne im Sinne des ihm[b] freigegebenen und damit aufgegebenen[c] Geschehens. Die Vieldeutigkeit des Tatsächlichen fordert aber die dauernde Bereitschaft verstehenden Hörens, eine Grundhaltung des bleibenden Fragens; denn keine Deutung ist im Sinne einer Eindeutigkeit endgültig.

Deutung wird zu einem Kampfmittel in der concreten Situation zwischen Menschen. Durch Deutungen macht sich ein jeder Mut, sucht den anderen zu schwächen. Deutung, wenn sie als wahr geglaubt wird, nimmt Sieg und Niederlage vorweg, diskreditiert den Gegner, gibt sich selber das gute Gewissen des Rechts und dazu der metaphysischen Notwendigkeit des eigenen Vorrangs. Ohne Deutung geschieht kein Kampf, der den Charakter hat, Kampf unter Menschen zu sein. Gegenüber der Deutung als Kampfmittel, wobei das an sich Überlegene, der Seinsgehalt im Ganzen, in der Auffassung unter die Bedingung von Daseinsinteressen begrenzter Gruppen gestellt wird, ist aber das eigentlich Menschliche möglich: Gegner werden solidarisch in gemeinsamer Weltdeutung und gemeinsamem Gottesglauben, stehen aber im Daseinskampf zur Entscheidung von in Verträgen unlösbaren Konflikten. Dann ist Deutung nicht mehr Kampfmittel, sondern formt den Kampf selber zu ritterlichem Kampf.[208]

Diesen zu ermöglichen, will der Mensch aus der Idee der Gerechtigkeit verstehend sehen, was wirklich geschieht, nicht zuerst beschuldigen oder rechtfertigen, sondern sehen, was ist und was war, wie es ist, und wie es war. Es geschieht das suchende Eindringen in die Tatbestände und in das Sein des Menschen ohne endgiltiges Totalurteil. Der Raum wird frei, aus dem das eigentliche Sein sprechen kann, der allen gemeinsame Grund fühlbar wird, gut und böse sich klären.

Wollte man scheiden den ritterlichen Kampf auf Tod und Leben zwischen solidarisch im Sein der Transcendenz Verbundenen von dem bestialischen Kampf zwischen

---

a *statt* Einzelnem *im Ms.* Einzelnen

b ihm *im Ms. hs. Vdg. für* vom Schöpfer der Welt

c und damit aufgegebenen *im Ms. hs. Einf.*

gut und böse um Dasein, so bleibt doch immer, dass die Kämpfenden Menschen sind, und dass die endgültige, in der Ewigkeit bestehende Entscheidung darüber, ob ich selbst oder der andere gut oder böse ist und handelt, in der Welt unmöglich ist. Schon der Anspruch, dass ich der Gute, und Gott mit mir sei, ist als Anspruch das Böse. Darum wird es den rein ritterlichen Kampf nur als Idee einer Grenze geben und in jedem bestialischen Kampf doch vielleicht die Möglichkeit einer neu erwachenden Ritterlichkeit liegen. Aber die Verwandlung von allem, auch aller religiösen und metaphysischen Aussagen, in blosses Kampfmittel lässt nie den verlässlichen Boden gewinnen, so lange auf Tod und Leben gekämpft wird. Denn dieser verlässliche Boden ist ausschliesslich in der kämpfenden Liebe.

3. Einsenkung in das Geschehen: Der Mensch ist gebunden an seinen Ort in Raum und Zeit. Will er wirklich werden in der Welt, so muss er an seiner Stelle stehen, den ihm gegebenen Raum erfüllen. Aber zugleich ist der Mensch fähig zu den weitesten Horizonten möglicher, sich gegenseitig in der Schwebe haltender Totalanschauungen.

Es kommt für den einzelnen Menschen darauf an, dass er beides nicht verwechselt, weder seinen engen Raum für das Sein im Ganzen, noch das von ihm nur von fern Gesehene oder als möglich Entworfene für seine eigene Wirklichkeit hält. Er muss den ihm gegebenen faktischen Wirkungsraum unterscheiden von dem hinzunehmenden Raum des nur zu Betrachtenden, zu Erfahrenden, zu Duldenden.

Was concret getan werden soll, ist nicht zureichend abzuleiten aus einem vermeintlichen Totalwissen trotz aller von daher kommenden Erhellung. Es hat vielmehr Ursprung und Grund in der Concretheit selber und hat seinen Gehalt quer zur betrachtbaren Realität. Daher ist die Forderung: nicht versäumen, was gerade hier und vielleicht allein hier möglich ist, seine wirklichen Möglichkeiten ergreifen, das eigene Leben leben und den eigenen Tod sterben, nicht aber sich zu verlieren an fremde Tendenzen und Zwecke, von anderen suggerierte Bilder.

Was solches Tun trägt, heisst Glaube. Was darin wirklich ist, ist Ewigkeit in der Zeit. Wie sie erscheint und allein erscheinen kann, heisst Geschichtlichkeit.

Glaube ist daher wirklich noch nicht im Wissen eines Allgemeinen, nicht in einem Totalbild der Welt, sondern ist wirklich nur in geschichtlicher Concretheit angesichts der Realität, wie sie unmittelbar gegenwärtig ist, d.h. in der Verwirklichung des Menschen in seiner Welt, nicht in einer Abstraktion. Erst die Einsenkung in das Geschehen zeigt den Glauben, und diese Einsenkung wird allein durch Glauben möglich. Alle Aussagen aber, wie sie durch Abstraktionen, Allgemeines, Totalbilder möglich werden, dienen nur der Erhellung des Glaubens, während im Widerhall der Geschichtlichkeit jenes Allgemeine erst zeigt, was es eigentlich besagt.

Die Einsenkung des Menschen in das Weltgeschehen bringt mit sich ein Sichverwandeln, verlangt Selbstbehauptung, und diese fordert Kampf. Diese Notwendigkeiten

der Einsenkung können in Verkehrungen Grund für das Sichverlieren des Menschen werden.

aa. Sichverwandeln: Nichts in der Welt ist endgültig. Die Stabilität der Zustände, selten wie in den Jahrhunderten des römischen Imperiums, sind ein täuschender Schein. Immer bleibt die Unruhe der Dinge, ihr Anderswerden, die Ungewissheit des Geschehens. Der Mensch als Einzelner, preisgegeben dem Gang der Dinge, wandelt sich mit seinen Aufgaben und Möglichkeiten. Auch in relativ stabilen Zuständen bleibt für den Einzelnen ein Mass von Ungewissheit, Spielraum von sich wandelnden Chancen, so dass er selber sich verwandeln muss, um seinen Situationen gewachsen zu bleiben.

Daher ist es eine Täuschung, in der Welt die Einrichtung des Ganzen als die wahre Herrschaft und Ordnung endgiltig als die allein rechte scheinbar wollen zu können. Und eine Täuschung ist es, der Mensch als Einzelner könne sich gleich bleiben. Es ist grade eine Stärke des Menschen, ist seine Phantasie und sein Ernst, im Ergreifen der Zwecke beweglich, allem Gedachten und Gewollten noch überlegen zu bleiben. Fixierung wird Verrat des Menschen an sich selbst. Offenheit setzt Bewegung voraus: »nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt.«[209]

Aber das Sichverwandeln wird zur Nichtigkeit des Menschen, wenn im Grunde der Verwandlung die wesentliche Identität der Existenz mit sich selbst verloren geht, wenn die Continuität, in der alles bewahrt wird, preisgegeben ist, wenn die Verlässlichkeit der geschichtlichen Einsenkung im Entschluss nicht mehr besteht. Dann ist im Sichverwandeln nichs mehr gegenwärtig, wird es zum chaotischen, beliebigen Nacheinander blosser Daseinszustände.

bb. Selbstbehauptung als Daseinsbedingung: Selbstbehauptung ist als Selbstbehauptung des Einzelnen und als Selbstbehauptung in Gemeinschaft Daseinsbedingung. Der Weg zu immer umfassenderer Gemeinschaft bis zur Einheit der Menschheit im Weltimperium (ein Reich, eine Welt, eine Ordnung, ein Herrscher) würde auch am Ende nicht Ausschaltung der Selbstbehauptung bedeuten, sondern Ordnung der Weisen der Selbstbehauptung. Wo Einheit gemeinschaftlichen Daseins erreicht wird, bleibt die Notwendigkeit der Selbstbehauptung, weil mindestens die Natur als ein zu bekämpfendes Aussen fortbesteht, weil ferner die Spaltungen der Menschen unter sich und in sich fortdauern. Aber durch die Gemeinschaft ist doch aller Kampf der Selbstbehauptung unter giltige und wirksame Bedingungen gestellt.

Die Notwendigkeit der Selbstbehauptung scheint preisgegeben im Heiligen: Nicht widerstehen, Kampflosigkeit, Erdulden ohne Gegenwirkung bedeuten aber den sicheren Weg zur indirekten Selbstvernichtung, wenn nicht wegen einer Wertschätzung solcher Heiligen ihre Sustentierung und Pflege durch Andere geschieht, wobei die Täuschung der Daseinsmöglichkeit des Heiligen dadurch aufrecht erhalten wird, dass der Heilige als wenn auch noch so bescheidener Nutzniesser vergisst: auch er lebt von jenem Bösen, das er selbst zu tun verweigert.

Aber Selbstbehauptung wird zur Selbstpreisgabe des Menschen, wenn sie zur Selbstbehauptung um jeden Preis führt. Wer unter jeder Bedingung das Leben vorzieht, verliert den möglichen Sinn des Lebens.

cc. Kämpfen: Kämpfen bedeutet ein Negieren. Es muss etwas vernichtet oder doch beschränkt werden, damit der Kämpfende sein Dasein behauptet und erweitert. Dieses Negieren ist im Dasein unumgänglich. Man kann es sich verschleiern, aber nicht vermeiden.

Kampf erwächst in der Zeit aus der Tiefe der Notwendigkeit. Nur in Gegensätzen treibt sich das Wahre hervor, wird das Eigentliche wirklich. Im Raume stossen sich die Daseinsansprüche. In der Welt trifft Glaube auf anderen Glauben. In jedem Menschen streiten sich Antriebe, Zwecke, Ideen. Der Kampf kann dialektischer Aufbau von Kräften in ihrer Spannung, kann liebender Kampf in der Communication um Selbstsein mit anderem Selbstsein, kann in übergreifender Verbundenheit ritterlicher Kampf um Schicksalsentscheidung im Dasein, kann in restloser Entfremdung brutaler Kampf mit allen Mitteln um das Dasein als solches sein. Kampf ist nur, wo Gegner gleiche Chancen haben, Anwendung von Übermacht ist nicht Kampf, sondern Vergewaltigung.

Es gibt keine Verwirklichung ohne irgendeine Weise des Kämpfens. Daher verlangt die Einsenkung in das Geschehen den Kampf. Dieser Kampf kann in der Realität mannigfache Wege einschlagen; er kann nicht nur direkt, sondern auch indirekt sein; er ist von den Mitteln abhängig, die in der jeweiligen geistigen Entfaltung, in den technischen Möglichkeiten und in der sociologisch-politischen Situation und Zuständlichkeit gegeben sind. Immer gehört es zur Redlichkeit und zum Mute der Existenz, den Kampf auf sich zu nehmen.

Aber der Kampf kann eine radikale Verkehrung erfahren, wenn er zur Selbstgenugsamkeit des Kämpfens wird. Statt dass das unumgängliche Negieren blosse Folge positiven Aufbauens ist, ein Mitvollzogenes, das nicht an sich selbst wesentlich ist, kann der Kampf an sich selbst gerade das Wesentliche werden: man lebt aus dem Negieren als solchem, während das Positive blosse Fiktion als pathetischer Entwurf bleibt, in der Tat aber nichts als leeres Dasein ist.

Einsenkung in das Geschehen sahen wir als Sichverwandeln in der Selbstbehauptung durch Kampf. Diese drei Weisen sind geschichtliche Erscheinung des Menschen. In der Geschichtlichkeit weiss sich jedoch der Einzelne zugleich ungeschichtlich herausgenommen, wenn er in der Transcendenz zu Hause ist. Diese transcendente Bindung und Geborgenheit aber ist nur wahr, wenn sie in gesteigerter geschichtlicher Einsenkung sich auswirkt. Nicht unter Umgehung der Welt, sondern durch die Welt hindurch ist der Weg zur Transcendenz in der Zeit zu finden. Dass aber Transcendenz ist, hat zur Folge, dass kein Endliches, dass kein Weltsein als solches absolut sein kann, auch nicht, wenn im unbedingten Handeln das Leben für es und in ihm eingesetzt wird: nicht das Endliche ist das Absolute, sondern was im Einsatz für das Endliche als das Ewige in der Zeit erscheint.

VII. Teil

Wollen der Zukunft im Ganzen

Die Erörterung von Natur und Geschichte lenkte den Blick auf die Aktivität des Menschen: die Natur öffnet sich erst dem aktiven Verhalten zu ihr; Geschichte ist das durch das Tun der Menschen erfolgende Geschehen. Diese Aktivität erreicht ihre grösste Spannweite[a] in dem Handeln, das auf unsere Daseinsordnung im Ganzen geht. Von diesem Handeln ist alles menschliche Dasein, darum auch jede Verwirklichung unseres Geistes abhängig. Zwar wird, was dem Menschen wesentlich ist, noch nicht durch dieses Handeln geschaffen, aber ermöglicht; es gestaltet die Daseinsbedingungen. Dem wesentlichen Menschsein wird Raum gegeben oder Raum versperrt. Was immer der Mensch verwirklicht, glaubt, hofft, tut und hervorbringt, steht unter den Daseinsbedingungen der Zustände im Ganzen, in denen er lebt.

a. Einseitige Grundhaltungen heute

Niemals scheint die Welt so voller Pläne gewesen zu sein, wie seit eineinhalb Jahrhunderten, wo sie trotzdem wie im Taumel in ihr Verhängnis zu stürzen scheint. Immer mehr Menschen nehmen innerlich Anteil an Gedanken, die eine Weltordnung als Ziel setzen. Man steht denkend in dem Bewusstsein der gegenwärtigen Situation, sagt, was ist und sein kann, klärt die realen Möglichkeiten, wird aktiv in der Phantasie zu Entwürfen für den Gang der Dinge, sucht sich als je Einzelner in der Situation nach Kräften zu helfen.

Zukunftsbilder, Entschleierungen gegenwärtiger Wirklichkeiten, Erhellungen der Situation, alle diese Versuche entspringen dem Drange zur Klarheit darüber, was ich eigentlich will. Ich möchte wissen, wofür ich mich einsetze. Daher wirkt in jenen Versuchen das Befragende und das Appellierende, das Erschütternde und das Anspornende.

Überall, in jeder Zeitung, in den Reden der Staatsmänner, in Büchern und Schriften von Gelehrten, Forschern, Theologen, in eigentümlich modernen Leistungen von Schriftstellern, in der Verkündigung von Weltanschauungen finden sich Äusserungen zur gegenwärtigen Situation und zur möglichen Weltordnung. Sie gehen von fragen-

---

a *nach* Spannweite *im Ms. gestr.* und letzte Entscheidung

den Erörterungen bis zu dogmatisch entschiedenen Feststellungen, von unruhigem Suchen bis zu fanatischer Selbstgewissheit, von verzweifelten Klagen bis zur heiteren Zufriedenheit, von verzagender Ratlosigkeit bis zu tapferem Verzicht.

Es wäre uferlos, hierüber zu berichten. Als typisch seien drei Richtungen charakterisiert:

1. Glaube an immanente Weltvollendung: Mit der stillschweigenden Voraussetzung, die Welt sei für den Menschen richtig einzurichten, gelten die Maasstäbe, welche Verstand und guter Wille begreifen, für die absolut richtigen. Nur am Mangel beider, so ist die Meinung, liegt Elend und Unglück der Welt. Beide aber sind zu bessern. Daran zu arbeiten wird zu einem irdischen Paradies führen, das Phantasten schon in vorwegnehmenden Konstruktionen entwerfen. Je weniger an Gott geglaubt wird, desto mehr soll das Heil in der Welt für möglich gelten.

Solche Versprechungen konnten glaubenslose Menschenmassen in den Glauben an eine immanente Vollendung des Daseins bringen. Die Folge aber war, dass die mit Hilfe solcher Antriebe erreichten Machtbildungen nur grösseres Elend, grössere Zerstörung bewirkten bei Versagen aller in Aussicht gestellten Verwirklichungen. Dieser Zusammenhang wurde durch wahnhaftes Schuldgeben an irgendwelche äussere, nicht beherrschte böse Mächte entschuldigt. Vorher hatte man seitens herrschender Klassen die in der Welt Armen und Elenden und Schlechtweggekommenen mit der Seligkeit im Jenseits getröstet – religiöse Positionen missbrauchend zur Rechtfertigung der Verweigerung von Besserungen der Zustände. Jetzt tröstete die Glaubenslosigkeit damit, dass durch das Opfer der gegenwärtigen Generationen den zukünftigen das Glück gesichert würde – durch eine Illusion um das Gegenwärtige betrügend.

2. Radikaler Verzicht: Die wachsenden Enttäuschungen der modernen Welt lassen, im Trotz gegen die Atmosphäre allgemeiner Unwahrhaftigkeit, die Redlichkeit eines radikalen Verzichts entstehen. Man will sehen, was ist, will nichts erwarten, vielmehr der glücklosen Welt und dem Entsetzlichen ins Auge schauen. Man verleugnet alle überlieferten Gehalte, erkennt sie als wahr nur für eine Vergangenheit an, derer man sich ohne Anknüpfungswillen als eines Fremdgewordenen allenfalls romantisch erinnern mag.

Die Redlichkeit des Verzichts bewahrt ihren Halt in einem Minimum, in einer blossen Haltung. Das Ertragenkönnen als solches gilt. Wie man etwas tut, nicht was man tut, ist wesentlich. Diese Haltung liegt schon an der Grenze des Nihilismus. Die Grenze zum Nihilismus ist überschritten, wenn etwa in der Kunst der Gegenstand gleichgiltig und die Form alles sein soll, wenn im Kriege gleichgiltig wird, wer siegt, wenn der Tod keine Beachtung mehr verdient, sondern nur die Angstlosigkeit Wert hat, wenn kein Zweck und kein Ziel antreiben, sondern Disciplin als solche gilt.

Man darf fast von einer typisch modernen Geistigkeit reden, die ein sublimiertes Leben aus dem Verzicht vollzieht. Es gibt für sie keine grossen Worte. Von Transcen-

denz zu reden, ist lächerlich. Ein Glaube wäre unwahrhaftig. Der in der Vergangenheit geschaffene Geist wird noch seiner Form nach genossen. Man wendet sich dem Fremdesten zu, kann schleierlos sehen, das Kleinste und Zufälligste plastisch beschreiben, das Geistige virtuos verstehen. Man kennt noch eine Ergriffenheit als Spiegel des Verschwundenen, aber darf selbst diese Ergriffenheit sich kaum eingestehen. Eine vollendete Kühle ist Grund und Ziel aller Erfahrung.

Aber es ist eine Täuschung, dass in solchem Minimum wirklich und durchhaltend zu leben sei. Der Umschlag zu einer Erfüllung dieses Negativen zwingt sich wider Willen auf. Daraus erwachsen die Feuerwerke dieser haltlosen Geistigkeit.

Man lernt das »zweigleisige Denken« als Ausweg der Haltung. D.h. man überlässt sich dem einen und weiss, dass man auch anderswo steht. Man glaubt – »ich glaube es nicht, aber man muss es glauben« – und gewinnt eine erstaunliche Energie sogar des Fanatismus aus diesem Glauben, und zugleich verwirft man diesen Glauben, vergisst ihn für eine Weile und überlässt sich anderen Möglichkeiten. Man lässt sich berühren von den Realitäten, sich aber von keiner halten. Man ist ganz dabei und ganz fern. Man ist als man selbst garnicht mehr da. Denn man setzt jeweils eine Rolle in Aktion im Wissen um das Rollesein. Man hat mehrere Rollen zur Verfügung.

Man lässt aus dem Nichts ein Positives werden. Der Verzicht selber verwandelt sich in einen scheinbar erfüllten Glauben. So wird aus dem Process der Technik, deren Aufgabe es ist, ein rechtes Mittel zu sein und als Mittel recht gebraucht zu werden, ein Absolutes. Eine Verherrlichung des Technischen als eines sich aus sich selber schon Erfüllenden lässt die Vision einer Technokratie entstehen, sei diese rational zu praktischer Durchführung erdacht, sei sie als Gestalt und Idee des Menschseins im technischen Arbeitsdasein entworfen, das jetzt an der Zeit ist.

Man gestattet sich ein mythisches und dämonologisches Denken. In der Öde der faktisch gesehenen Welt sind die »Mächte«. Man nennt, beschwört sie und glaubt etwas zu haben, indem man die empirisch gesehenen blossen Realitäten als vermeintlichen Schleier herunterreisst von diesen Mächten, die durch sie wirken. Man glaubt diese Mächte unmittelbar zu sehen, wenn man mythisch von ihnen spricht. Dabei dienen die Gestalten vergangenen mythischen Anschauens als Vergleiche oder gar als Maskerade bei einem scheinbaren Sichzurechtfinden im Gegenwärtigen. Man glaubt mehr zu haben als die Realität und hat doch nur diese in getrübter Gestalt. So entsteht eine künstlich gesteigerte Geistigkeit, die einen Augenblick um das Tiefste zu wissen scheint und doch alsbald in grotesker Geistfremdheit verloren ist.

Alle Weisen dieser Geistigkeit gehen am Rande des Nihilismus. Sie stehen auf dem Sprunge, zu einem fanatischen Nihilismus zu werden. Dann wird der sich verkehrende Glaube, der im Nein das Ja, im Nichts das Sein zu ergreifen meint, intolerant gegen alles ursprünglich Positive. Die Leidenschaft des Hasses, die unbekümmerte Energie des Verächtlichmachens, das Pathos eines verzweifelten Unglaubens stellen die hohe In-

telligenz in den Dienst des geistigen Zerstörens. Durch Geist wird Geist vernichtet. Dieser nihilistischen Skepsis wird das Leben gleichgiltig. Der Mensch lässt das eigene Leben ohne Sinn vernichten, gibt sich aus Laune dem Tode preis und vernichtet in gleicher Beliebigkeit fremdes Leben, wie man Fliegen tötet. Das Leben hat keinen Wert mehr.

Oder in der sich aufzwingenden Glaubenslosigkeit, diesem Leben ohne Geborgenheit und ohne Vertrauen, weder in die eigene Herkunft noch in die Zukunft, hält sich ein nihilistischer Aktivismus. Er fragt nicht nach Sinn, steht soldatisch auf seinem Posten, vollzieht, was die Situation zu fordern scheint, verhält sich im Rahmen des Möglichen ursprünglich menschlich zum Andern. Was im Ganzen geschieht, ist gleichgiltig; dass ich dem verdurstenden Kameraden unter Lebensgefahr Wasser bringe, ist unbetonte Wesentlichkeit. Hier aber liegt schon der Keim, der aus dem Nihilismus herausführen wird, der in solcher Haltung von Anfang an faktisch garnicht lag.

3. Konservative Erneuerungen: Im Wirbel der Irrungen, der Ratlosigkeit und Hoffnungslosigkeit treten die alten beständigen Gehalte wieder auf, die Institutionen, Gedanken, Anschauungen, Bilder. Sie bieten sich an als das Heil, als die philosophia perennis, als der ewige unveränderliche Glaube der Religion, als die einst lebendigen tief durchdachten Staatsordnungen. Sie suchen sich wiederherzustellen unter Assimilation des Neuen, das das Zeitalter gebracht hat. Sie bezaubern durch Gehalt und Tiefe des geschichtlichen Grundes, auf den sie sich stützen. Sie überraschen durch Geschicklichkeit im Übernehmen alles specifisch Modernen in einer Gestalt, die des Stachels, der Gefahr, der Leidenschaft beraubt ist. Sie enttäuschen durch starres Festhalten des Alten in Dogmen, Formen, Forderungen. Noch suchen wir die Erfüllung der alten Werte in schaffenden Menschen, deren gegenwärtiges Wesen Weg und Vorbild wäre. –

Diese drei Richtungen geben als solche keine eindeutige Wegweisung. In jeder Richtung liegt auch Wahrheit. Es ist erstens in der Idee der immanenten Weltvollendung sinnvoll und unerlässlich, für partikulare Zwecke Verstand und guten Willen einzusetzen, aufbauend an der Zukunft zu arbeiten. Zweitens bleibt der radikale Verzicht ein specifisch moderner Übergang in jedem einzelnen Menschen: angesichts der schaurigen Zukunftsperspektiven, in der Ohnmacht seines Preisgegebenseins gerät er in eine Hoffnungslosigkeit, die nichts mehr wollen kann; er muss, wenn er redlich sein will, angesichts des Äussersten aus dem Nichts den Grund des Wahren ursprünglich wiederfinden. Drittens sind konservative Erneuerungen eine Form der Aneignung des geschichtlichen Grundes, aus dem wir leben. Ohne diesen Grund fangen wir nicht in Wahrheit von vorn an, sondern versinken ins Nichts.

Zu verwerfen aber sind die Isolierungen jener Richtungen und die Umschläge in das Unwahre, das geschildert wurde. Diese Richtungen sind nicht Angabe von Wegen, auf denen das Ziel anschaulich sichtbar wäre.

Welchen Weg der Mensch geht und gehen soll, sagt niemand in Wahrheit vorher. Der Weg wird in der Wirklichkeit gegangen, nicht in Gedanken erdacht. Aber er wird gegangen im Raum des Gedankens, der Wege als Möglichkeiten zeigt und Ziele entwirft. Der wirklich gegangene Weg wird durch den Gedanken erhellt, aber nicht eindeutig gewiesen. Visierungen in den grenzenlosen Raum der Zukunft sind unsere Lebensluft, weil wir der Möglichkeiten im weitesten Umfang inne sein wollen, um zur eigentlichen Entscheidung unseres Tuns zu kommen. Die Grundsätze, die bei solchen Visierungen massgebend sind, sollen in diesem Kapitel erörtert werden.

b. Philosophie, Wissenschaft, Politik

Mit dem Bewusstsein von der Verwandlung der menschlichen Zustände, die unaufhaltsam bis in die Grundlagen allen Daseins gehen, und von der Aufgabe der Menschheit auf dem zur Einheit werdenden Erdball ist auch das politische Denken von einem neuen Sinn erfüllt. Im Vergleich zu dem vorhergehenden Denken seit den Griechen sehen wir dieses Neue langsam seit mehreren Jahrhunderten, mit Wucht im 18. Jahrhundert, entscheidend erst im letzten Jahrhundert zur Geltung kommen. War vorher im politischen Denken (Thukydides, Plato, Aristoteles, Polybios, Macchiavelli) eine Deutung der immer gleichbleibenden oder in Kreisen nach Regeln wiederkehrenden Zustände gemeint, so werden jetzt Zukunftsmöglichkeiten nie da gewesener Art erblickt. Visionen dessen, was aus dem Menschen und seiner Welt werden kann, machen eine unerhörte Verantwortung der Menschen dieses Zeitalters für das Ganze fühlbar, das einmalig und unwiderruflich im Gang der Dinge entschieden wird. Während früher eine jeweils abschliessende Deutung vollzogen wurde, die zugleich philosophisch und wissenschaftlich, Normgebung und Realitätserkenntnis war, wird jetzt das Ganze offen. Während früher ein einzelner Mensch das Ganze in seinem Denken umfasste, wird jetzt ein Strom wissenschaftlicher Forschungen in Statistik, Volkswirtschaftslehre, Sociologie in Bewegung gesetzt, der mit einer nie da gewesenen Intensität ein unübersehbares Wissen von dem Gegenstande bringt, der sich selber zugleich reissend schnell verändert. So wird aus dem Bewusstsein des Verhängnisses in einem neuen Horizont aus den gegenwärtig offenbar gewordenen Realitäten das Ziel gesucht und damit eine neue Wissenschaft der Politik gefordert. Es wird unterschieden, was philosophisch im Ganzen zu erhellen, was wissenschaftlich im Besonderen zu erkennen, und was das jeweils concrete Handeln im politischen Zusammenhang ist. Das politische Denken gliedert sich in die Philosophie des Politischen, in die Wissenschaft von der menschlichen Gemeinschaft und in die Politik im engeren Sinn:

Die Philosophie des Politischen zeigt im weitesten Raum den Sinn der Ziele, die Massstäbe, die Ursprünge. Sie will hinauskommen über einseitige Positionen, die im Wirbel drängender Ereignisse leidenschaftlich blind ergriffen werden. Sie möchte das Bewusstsein der umfassenden Horizonte gewinnen vor allen konkreten Programmen, vor dem

besonderen Verhalten der einzelnen Menschen und Völker in ihren eigentümlichen Situationen. Sie sucht den Boden zu gewinnen im Anblick der neuen Welt im Ganzen.

Indem die Philosophie den Sinn des Politischen versteht, sieht sie zugleich dessen Grenze: Der politische Wille geht auf die Bedingung menschlichen Daseins, nicht auf das Ganze des Menschseins. Sein Zweck ist nicht Endzweck, sondern im übergreifenden Sein unseres Wesens gerichtet auf die Schaffung vorläufiger und relativer, nicht endgültiger und absoluter Ordnung der Daseinsbedingungen.

Wissenschaft gibt ein zugleich bestimmtes und allgemeines Wissen durch Feststellung der Realitäten, ihren Vergleich und ihre causale Interpretation. Sie sucht zu erkennen, was ist, ohne Rücksicht darauf, ob und wofür diese Erkenntnis brauchbar ist. In ihr wird eine Befriedigung am Wissen des Soseins erreicht ohne Zweck.

Politik ist das concrete Handeln in der Situation und das Denken, das für dieses Handeln aus den gegenwärtigen Tatbeständen Ziel und Weg angibt. Sie ist in je einmaligen Konstellationen der Kampf mit den realen Schwierigkeiten des Hier und Jetzt, wechselnd mit den Ereignissen, aus allgemeinen Regeln nicht abzuleiten. Es kommt darauf an, den jeweils entscheidenden Punkt zu finden, von dem der Erfolg abhängt.

Wir unterscheiden also diese drei. Philosophie: die Erhellung dessen, was der Mensch eigentlich will. Wissenschaft: die theoretische Einsicht in die Tatsachen, die Gestaltung, den Ablauf, die Regeln des Ablaufs der menschlichen Dinge. Politik: die Kunst der denkend vollzogenen Handlungen in der Gemeinschaft und der planenden Entwürfe, die – mit den Mitteln bis dahin erreichten Wissens und in der Führung aus dem Gesamtraum philosophischen Bewusstseins – angeben, was jetzt geschehen und getan werden soll, von zufälligen Aushilfen aus der Enge des Augenblicks bis zu Handlungen aus der gegenwärtigen Realität im Hinblick auf die Idee des Endziels.

Philosophie, Wissenschaft und Politik sind zu trennen, aber nach ihrer Trennung nur in ihrer Verbindung wahrhaft und wirklich. Vergegenwärtigen wir zunächst ihre Trennung, dann die Forderung ihrer Einheit.

Die philosophische Besinnung und die wissenschaftliche Einsicht haben als solche keine konkreten Vorschläge für das Handeln in diesem Augenblick zu machen; sie haben auch kein Programm zu entwerfen für eine vermeintliche richtige Totaleinrichtung der Zustände. Vielmehr kann Philosophie nur das Bewusstsein erleuchten, in dem der Wille auf die Zukunft gerichtet ist; kann Wissenschaft nur Tatsachen, Regeln und Notwendigkeiten angeben. Der Wille heisst politisch erst dann, wenn er zum Handeln in gegenwärtiger Situation inbezug auf den Staat und auf das Volksganze und auf das Menschheitsganze führt.

Politik ist concret und programmatisch. Philosophie und Wissenschaft dagegen sind abstrakt und bewegen sich im grenzenlosen Raum der Möglichkeiten. Politik geht auf die Welt, wie sie jetzt ist, Philosophie dagegen erhellt die innere Verfassung des Menschen, die seinem politischen Wollen vorhergeht; und Wissenschaft gibt die

Kenntnis der Grundlinien der politischen Realitäten, der faktischen Zusammenhänge menschlicher Zustände und menschlichen Handelns. Es ist ein radikaler Unterschied zwischen dem philosophischen Denken und der politischen Tat. Das hat sich seit Plato unwidersprechlich gezeigt. Ein Mensch kann das klarste politische, sociologische, ökonomische Wissen haben, das hellste philosophische Bewusstsein seiner Antriebe und Ziele gewinnen und doch kann ihm die Wahrheit und Gewissheit concreter politischer Entscheidung ausbleiben. Denn diese ist ein ursprünglicher schöpferischer Akt in der je einmaligen geschichtlichen Situation, und hat nur einen Massstab: den Erfolg, das heisst das, was durch sie wirklich wird.

Philosophieren bedarf der Bescheidung. Es kann vorbereiten durch Klärung von Antrieben und Zielen. Es kann aber nichts tun, was politisch heisst, sowenig wie es technisch, wissenschaftlich, dichterisch, künstlerisch etwas tut. Allein das innere Handeln des Einzelnen mit sich selbst ist sein Ansatzpunkt. Aus diesem kommt es und an dieses richtet es seinen Appell.

Wir erörterten den Sprung zwischen Philosophie und Wissenschaft gegenüber der praktischen Politik. Nun ist schon vorher ein Sprung zwischen der Philosophie des Politischen gegenüber der Wissenschaft von den politischen Realitäten. Philosophische Erhellung ist Bewusstseinsklärung, nicht ein Wissen. Wird sie in fixierten Sätzen als solches behandelt, so ist sie missverstanden als Einsicht, die verwendbar wäre. – So ist es ein sich immer wieder aufzwingender Irrtum, eine Ordnung, die als faktisch geschehend erkannt wird (wie die Gesetzlichkeit des Naturnotwendigen) zugleich als Ordnung gelten zu lassen, die sein soll, also noch nicht ist und erst verwirklicht werden muss. Denn was ohnehin schon ist, bedarf keines Sollens; ein Sollen, das seinen Inhalt als an sich notwendig geschehend auffasst, ist kein Sollen mehr. Dieser Grundirrtum geht durch alle Totallehren der Jahrtausende (Chinas, Indiens und des Mittelalters), wenn sie ein geschlossenes, harmonisches Ganzes zu erkennen meinten, das zugleich ist und sein soll, das vermeintlich wissenschaftlich erkannt ist und philosophisch unser Seinsbewusstsein erhellt. Solch verwirrendes Ineinander ist in der Grossartigkeit der Anschauung verführend. Jedoch werden die Offenheit für die Realitäten (die wissenschaftlich ins Unendliche erkennbar sind) und die Offenheit für das Umgreifende (das philosophisch gegenwärtig wird) nur bewahrt, wenn man den Abschluss in Totallehren vermeidet. Nur dann bleiben wir unbefangen. Dann ist jeder planende Entwurf nur ein Versuch in concreter geschichtlicher Situation, ein Relatives, nicht ein Absolutes, ein Partikulares, nicht ein Ganzes. Dann gibt es keine geschlossene Weltordnung, sondern einen Raum mehr oder weniger klar erkennbarer, durchgehender Notwendigkeiten je besonderer Art. Dann ist die Welt gleichsam aufgebrochen und zeigt in den Brüchen so gut wie in ihren Vollendungen die Transcendenz. Zwar gibt es einen dauernden Bestand von Einsichten, aber kein Wissen und keinen Bestand des Ganzen schlechthin. Das Ewige ist nicht als Welt und als irgendeine Ordnung der Welt, sondern nur das

im Bruch der Welt fühlbare Sein Gottes. In der Welt gibt es Ordnungen mannigfacher Art, gibt es Theorien solcher Ordnung, gibt es Entwürfe herzustellender Ordnung. Aber die Weltordnung schlechthin ist eine der Ersatzbildungen für das Sein der Gottheit, sachlich täuschend und existentiell lähmend.

Wenn wir Philosophie, Wissenschaft und praktische Politik trennen, so bleiben wir in der Klarheit unbefriedigt. Die Trennung zerschneidet, was zusammengehört. In der Unverbundenheit scheinen alle drei ihren Sinn zu verlieren. Die Schärfe der Trennung ruft daher – im Gegensatz zu unklaren und täuschenden Vermengungen – nach ihrer wahren Verbindung. Ohne Philosophie und ohne Wissenschaft ist das politische Handeln wie eine stolpernde Bewegung im Dunkel. Ohne Wissen des Wissbaren bleibt das Philosophieren ein Träumen im Nichtseienden.

In der Tat sind Philosophie, Wissenschaft und Politik durch die Geschichte hindurch immer verbunden. Denn immer ist praktische Politik ein Denken. In der Geschichte des politischen Denkens lassen sich zwei Linien unterscheiden, eine reale und eine philosophische Linie. Reale Politik ist Verwirklichung im Element zugleich geistigen Kämpfens mit Beschränkung auf den concreten verwirklichenden Gedanken (so in der Politik von Solon[210] bis Perikles, von der Entstehung Roms in seinen Verfassungskämpfen bis in die Gracchenzeit, englische Verfassungskämpfe des 17.[,] amerikanische des 18. Jahrhunderts, Frankfurter Parlament, diesen Erinnerungen an gehaltvolle politische Realitäten, die, auch wenn sie gescheitert sind, zu den hohen Erinnerungen gehören, mit den ihnen eigenen, nicht vorbildlichen Mängeln). Philosophische Politik dagegen ist Entwurf im Ganzen, Erhellung der Totalität des politisch möglichen Bewusstseins, Darstellung der Welt, ihrer Ordnung, die ist und die sein soll (Plato, Aristoteles, die organischen Socialleheren des Konfucius, die indische Dharmalehre, der Thomismus, die Naturrechtslehre usw.). Die reale Politik ist in ihrer Geistigkeit weitgehend unbewusst, die philosophische ist das Suchen maximalen Bewusstseins und Selbstbewusstseins.

Beide Linien scheinen sich treffen zu sollen. Entfernen sie sich, so wird das Philosophieren zu unverbindlicher Betrachtung aus einem imaginären Standpunkt, ein ohnmächtiges Beurteilen ohne Realität, und wird die Politik zerstreut, opportunistisch, rein augenblicklich, gewaltsam. Treffen sie sich, so wird einerseits das Philosophieren aufgeschlossen für das, was faktisch geschieht, doch immer noch ohne als Philosophie eingreifen zu wollen; und dann wird andrerseits die reale Politik von Menschen entwickelten philosophischen Bewusstseins ergriffen, die zwar von der Philosophie die Klarheit der letzten Ziele und Antriebe, nicht aber die concrete Anweisung, vielleicht ideenhafte Führung im Ganzen, nicht aber Recepte im Einzelnen gewinnen.

Was ein politisch handelnder Mensch weiss und welches philosophische Bewusstsein im Ganzen ihn beseelt, das bestimmt seine Vorstellungen und seine Entwürfe und führt sein Tun. Wo hohes philosophisches Denken und politische Realität sich träfen in einer Coincidenz von Denken und Tun, da würde uns die gewichtigste Lehre zu Teil. Selten und

auch dann immer fragwürdig ist das geschehen. Plato und Dionysius von Syrakus begegneten sich nur[,] um den Abstoss von Philosophie und Realität für immer der historischen Erinnerung vor Augen zu halten.[211] Occam ging zu Ludwig dem Bayern[a], um abschreckend zu zeigen, dass Philosophie als Propaganda- und Argumentationsmittel benutzt werden kann.[212] Locke und die englische Revolution von 1688 sind vielleicht das überzeugendste Beispiel, wie einmal die politische Realität philosophisch gerechtfertigt und beflügelt werden kann, dafür jedoch blieb es eine geistig beschränkte Philosophie, die neben die grossen Philosophen der Geschichte nicht als ebenbürtig treten dürfte.[213] Umgekehrt ist aus der praktischen Politik ein Denken erwachsen, das philosophisch geworden ist, ohne dass ihre Träger im Ganzen eine Philosophie hervorgebracht hätten, so die staatstheoretischen Erwägungen in der Kanzlei Friedrichs II., des Hohenstaufen,[214] Machiavelli und Morus,[215] die politischen Denker der englischen Revolutionszeit, der amerikanischen Staats- und Verfassungsgründung, der französischen Revolution.

Die Grundhaltung des Philosophierens muss sich bewähren im Auffassen aller, so auch der politischen Realitäten und in der Klärung der ursprünglichen Antriebe und ihrer Wahrheit. Aber sie bewährt sich nicht unmittelbar durch Vorschriften und Anweisungen, durch Programme und Recepte, durch Ratschläge. Sie bewährt sich in der Verwandlung des Menschen durch sein Philosophieren. Diese Verwandlung prägt dann alle weiteren Verwirklichungen.

Die neue Wissenschaft der Politik ist zwar neu durch die Situation der Weltgeschichte, die sie fordert, ist neu durch den Umfang des Gewussten und grundsätzlich wissbar Gewordenen[b], ist neu durch die Spannung im Unterschiedenen und die darin geschehene Aufgebrochenheit. Aber sie gründet sich doch auf eine ehrwürdige Überlieferung von Jahrtausenden. Es ist unverlierbar und wesentlich, was nach den Ansätzen bei Ägyptern und Babyloniern seit der Achsenzeit von Griechen, Israeliten, Römern, von den alten Chinesen und Indern über die menschlichen Dinge und ihre Ordnung gedacht worden ist. Darüber belehren einerseits – in der realen Linie – Rechtsgeschichte, Verfassungsgeschichte, Geschichte von Wirtschaft und Gesellschaft (über das praktisch sich verwirklichende Denken), andrerseits – in der philosophischen Linie – die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaft, welche jene Realitäten in ihren Zielen erhellten oder sie als Realitäten gegenständlich erforschten, Staat, Gesellschaft und Weltordnung zu ihrem Thema machten.

Wir vergegenwärtigen im Folgenden Grundpositionen, von denen aus diese ganze Welt gemeinschaftlicher Zustände und Bewegungen angesehen werden kann. Wir möchten den philosophischen Raum gegenwärtigen politischen Wollens, nicht aber schon dieses selber gewinnen.

---

a *statt* dem Bayern *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* der Bayer

b Gewordenen *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* gewordenen *im Ms.*

c. Übersicht

Im Ganzen der Gemeinschaft herrscht eine Polarität, welche die grundsätzlichste ist: zwischen Autorität und Freiheit. Autorität lebt als Überlieferung des Soseins der Zustände, die sich auf unvordenkliche Vergangenheit gründen. Freiheit vollzieht sich im Planen, das auf die bessere Zukunft geht. Beide Pole schliessen sich nicht aus, obgleich sie in ständiger Spannung, oft im Kampf liegen. Jeder Pol für sich erweist sich als ungenügend und fordert den anderen zur Ergänzung.

In der Gegebenheit des Soseins der Zustände liegt nicht nur der Gehalt einer im letzten Grunde unbefragbaren, nur zu vertiefenden Autorität, sondern auch die Möglichkeit der Verwandlung ihrer Erscheinung. Gegen die fixierte und damit verendlichte Autorität wendet sich unsere Freiheit. Diese ist Chance und Gefahr auf unserem Wege zum eigentlichen Menschsein. Entweder erfüllt Freiheit sich aus tiefer erfasster Autorität und kämpft aus ihr gegen abgeglittene, erstarrte, entleerte, missbrauchte Autorität. Oder die Freiheit erwächst aus dem Nichts des Beliebigen und zerstört. In unendlicher Dialektik bewegt die Spannung von Autorität und Freiheit unser Tun. Die eine ist Moment der anderen; sie werden Gegner in ihren besonderen Gestalten; jede stellt sich im anderen selber wieder her.

Der Gegensatz von Autorität und Freiheit bedeutet einen Gegensatz unseres Verhaltens. Wir nehmen hin, was ist, oder wir beurteilen, wollen verbessern, planen und verwirklichen Veränderungen der Zustände. Soweit historische Erinnerung zurückgeht, haben Menschen immer, wie sie die Natur sich dienstbar machten, so auch für ihr gemeinschaftliches Dasein Einrichtungen getroffen, Ordnungen der Arbeit, der Dienstbarkeit gestiftet und dafür Gesetze gegeben. Es ist ein alles verändernder, erst in den letzten Jahrhunderten getaner Schritt, wenn dies nicht mehr nur im einzelnen, für besondere Zwecke und zufällig, sondern wenn es methodisch und systematisch[,] d.h. auf das Ganze hin geschieht. Bevor dieser Schritt getan wurde, wurden einzelne Erfindungen inbezug auf Naturbeherrschung und einzelne Einrichtungen inbezug auf menschliche Verhältnisse gelegentlich neu erworben und dann bald endgiltig. Sie gelangen einmal, dann aber waren sie, als ob sie wie die Natur selber immer gewesen seien und immer so sein müssten. Erst wenn das Planen methodisch wird, wird jeder bisher erfolgreiche Schritt unter die Frage gestellt, welche Mängel der einzelne hat und wie es besser zu machen ist; alles Bisherige, wie alles weiter zu Unternehmende gilt als Versuch, nicht als endgiltiges Soseinmüssen. Und erst wenn das Planen systematisch wird, geht es auf das Ganze der Zustände. Die Autorität wird nicht nur im Einzelnen einmal durchbrochen, sondern im Ganzen in Frage gestellt.

Unsere Erörterungen werden nacheinander diese beiden Pole zum Thema machen: das freie Planen und Versuchen zur Besserung der Zustände (»der Sinn des Planens«) und das Leben aus der Autorität (»der Sinn der Autorität«).

Diesen beiden Abschnitten geht vorher ein Abschnitt, der in logischen Vergegenwärtigungen zeigen soll, wie die Realität der Gemeinschaft für uns da ist. Denn ob wir ein Neues planen oder einer Autorität folgen, immer ist eine Auffassung der Realität unserer Gemeinschaft Voraussetzung unseres Tuns.

Zum Schluss versuchen wir in einem letzten Abschnitt die philosophische Haltung des politischen Menschen zu entwerfen, wie sie sich ergibt, wenn Freiheit des Planens als unendliche Aufgabe und Hingabe an Autorität als Grenze und als Erfüllung des Sinns gegenwärtig sind.

Erster Abschnitt: Die Auffassung der Realität der Gemeinschaft

Wir leben nicht nur faktisch in Gemeinschaft, sondern die Gemeinschaft wird uns Gegenstand unserer Meinung, unseres Vorstellens und Denkens, unserer Aufgabe. Welche Realität hat die Gemeinschaft für uns?

a. Analyse der Realität der Gemeinschaft

aa. Realität überhaupt: Das Gemeinsame aller Realität ist allein ihr Gegenwärtigwerden im Hier und Jetzt. Realität ist das im Dasein leibhaftig Anwesende. Hier liegt das Kriterium des Realseins; hier werden unsere Vorstellungen vom Realen bestätigt oder widerlegt. Aber die Realität, die im Hier und Jetzt zur Erscheinung kommt, ist vielfach. Das Gegebene ist überall grundsätzlich eigentümlich, nicht einerlei Art. Diese Vielfachheit ist zu gliedern nach objektiven Stufen des Realseins von der Materie bis zum lebendigen Organismus, von der Seele bis zum Geist. Sie ist andrerseits zu gliedern nach den Weisen subjektiver Auffassung, in denen jenes Objektive gegenwärtig wird. In diesem Sinne real ist, was meine Sinnesorgane trifft und dadurch als Gegenstand leibhaftig wird. Real ist, was im Leibhaftigen als verstehbarer Sinn mir begegnet, sowohl als Sinn, den andere meinen, wie als Sinn, den ich verstehe und meinend auffasse. Real ist, was uns Widerstand leistet, was unser Dasein beschränkt, unser Leben bedroht oder unserem Leben Raum gibt. Es gibt Stufen der Realität und keine Stufe ist absolut.

Will ich das Reale im Hier und Jetzt begreifen, so denke ich ein Zugrundeliegendes. Es gelingt jedoch nicht, alle Realität auf ein einziges Zugrundeliegendes zurückzuführen. Vielmehr ist jede Weise unmittelbarer Realität charakterisiert und abgegrenzt durch ihren Bezug auf die zugrundeliegend gedachte eigentliche Realität. Für die Messbarkeiten der Naturwissenschaft sind es die jeweils letzten Elementarteilchen, Atome, Elektronen[a], Neutronen[b] und die Felder, heute die Quanten, die von beidem etwas an

---

a Elektronen *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* Elektrone *im Ms.*

b *statt* Neutronen *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* Neutrone

sich haben; für das Leben sind es die Zellen und deren Elemente, weiter in Stufen andere Grundgestalten der Form, des Geschehens in der Zeit, der Funktionszusammenhänge; für die Seele sind unter den mannigfachsten Gesichtspunkten eine Unzahl von Grundfaktoren, Elementen, Grundgestalten versucht worden; für den Geist sind es die Einheiten der Ideen. Keine Weise der zugrundeliegend gedachten eigentlichen Realität ist die gesamte Realität selber, gleichsam ihr Kern. Vielmehr ist jede Realität, die bestimmt gedacht ist, nur eine Realität für begrenzte Erkenntnisziele. Keine Realität ist die Realität schlechthin. Wo Erkenntnis bestimmte Realität ergreift, entgleitet ihr die Realität im Ganzen. In der Bodenlosigkeit der Realität gehen wir beim Erkennen auf jeweils besondere Grundelemente zurück, ohne dass eine Grenze für ein weiteres Vordringen in das Zugrundeliegende und in neue Zusammenhänge besteht.

bb. Realität der Gemeinschaft: Angesichts der Mannigfaltigkeit der Weisen der Realität ist nach der besonderen Realität der Gemeinschaft zu fragen. Die Realität der Gemeinschaft ist zwar gebunden an Naturrealität als das Fremde und Andere, aber wesentlich ist sie Realität, die ich selber bin. Sie ist geistige Realität. Daher werden wir ihrer nur in einer eigentümlichen Verschlingung inne. Wir finden sie vor und sind sie selber mit. Wir meinen sie als einen Sinn, den wir bewirken oder bestätigen, und darüber hinaus liegt in ihr ein objektiver Sinn, den wir im Geschehen keineswegs zureichend bemerken, vielmehr Schritt für Schritt in einem nur von uns gemeinten Sinn zu entdecken glauben. Diese Realität ist daher einerseits unabhängig von uns und wie ein Objektives zu erleiden, zu erforschen; sie ist andrerseits durch das, was wir tun derart, dass das, was wir von ihr meinen, selber ein Faktor ihrer Realität wird. Denn unser Verhalten ist geführt von der Auffassung, welche wir von der Gemeinschaft haben. Auch wenn wir in voller Distanzierung wieder diese Meinungen meinen als Faktoren des zu erforschenden oder zu unseren Gunsten zu lenkenden Geschehens, so ist auch dieses unser Meinen immer wieder ein Faktor des Geschehens selber. Wir können uns hier nie im gleichen Sinne von unserem Gegenstand trennen wie der Natur gegenüber.

Aber immer muss, was Realität hat, mir auch leibhaftig gegenübertreten, muss als Körper und als Bewegung in Raum und Zeit da sein. Wie für die Physik die als zugrundeliegend erkannte Realität zuletzt in der Leibhaftigkeit da ist, die in Messungen und Ablesungen festgestellt wird, so ist die Welt unserer Gemeinschaft da im handgreiflich Gegenwärtigen:

Im Naturzustand kämpft der Mensch mit dem Menschen um Leben und Nahrung und erfährt leibhaftig die Verbindung zu gemeinschaftlichem Kampf gegen andere und die gegenseitige Hilfe. So ist es bis heute im Kriege. Das Hand-in-Hand-Arbeiten der Nomaden, Jäger, Ackerbauern[a] ist elementare Realität der friedlichen Gemeinschaft. Diese ursprünglichen Verhältnisse sind gleichsam kanalisiert in den Ordnungen durch Insti-

---

a *statt* Ackerbauern *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* Ackerbauer

tutionen, Berufe, Gesetze, Rechte und Forderungen. Sie sind, wenn sie auch in den Gewohnheiten täglicher Wiederholungen vergessen, durch Vorstellungen verschleiert sind, immer wieder leibhaftig da in der Hergabe oder dem Versagen von Gütern und Leistungen. Nur im Grenzfall der Willkür und Unordnung werden sie drastisch fühlbar als Gegenwirkung bei Verhaftung, Ausweisung, Enteignung, Wohnungsräumung. Es sind immer Aktionen von Menschen gegen Menschen und für Menschen, die die Leibhaftigkeit machen. Die Realität der Staatseinrichtungen in Gebäuden, Büros, Ämtern, Gesetzbüchern, wirtschaftlichen Unternehmungen und Anlagen ist immer wieder durch die Menschen da, welche darin die Funktionen vollziehen.

Diese selbstverständliche Leibhaftigkeit ist die tägliche, ständige Gegenwärtigkeit des Realen unserer Gemeinschaft. Weil es aber menschliche Gemeinschaft ist, ist die Leibhaftigkeit Träger eines gegenseitigen Willensverhaltens. Sofern darin die einzelnen Menschen Funktionen werden, Vollstrecker sind und nicht eigenmächtige Urheber ihres Entschlusses, begegnen dem Einzelnen im Tun der gemeinschaftlichen Dinge Realitäten, die einen über alle einzelnen Menschen hinausgehenden Charakter haben. Realitäten liegen in dem[,] worauf der Einzelne rechnen kann, was er auf Grund der Gesetze, Sitten, Mitteilungen erwartet, in den Chancen. Der Einzelne stellt sich dieser Realität gegenüber, veräusserlicht sie für sich und behandelt sie als sein Feld eigennütziger Interessen und Berechnungen. Bei solcher Distanz ist die Realität der menschlichen Gemeinschaft in einer ihr eigentümlichen Schwebe. Der einzelne Mensch ist selber ganz und gar durch eigenes Tun hineinverflochten in diese umfassende Realität, welche in den unmittelbaren Leibhaftigkeiten sich äussert, und er behandelt sie wie ein anderes, das ihm als fremdes gegenübersteht, das benutzt und gelenkt werden kann. Die Realität der Gemeinschaft bleibt aber immer das Umfassende. Der Einzelne, der sich gegen sie wendet, steht doch in ihr. Er nutzt sie aus und wird ausgenutzt. Die distancierte Realität ist nicht der jeweils einzelne leibhaftige Mensch, sondern etwas anderes, das hinter diesen Leibhaftigkeiten, bemerkt oder unbemerkt, bewusst oder unbewusst, begriffen oder unbegriffen steht.

In den Leibhaftigkeiten hat wohl alle Gemeinschaftsrealität ihr Kriterium, ob sie nämlich real ist oder nicht, aber sie ist viel mehr als diese Leibhaftigkeit. Sie zu begreifen bedeutet eine ganze Welt zu erkennen. Diese Erkenntnis geschieht von Anfang an im praktischen Verhalten mit Hilfe ungeprüfter Vorstellungen zerstreuter Art. Sie geschieht methodisch und systematisch im wissenschaftlichen Forschen, im philosophischen Deuten und in der auf das Ganze gehenden Politik.

Wie diese Erkenntnis aussieht, ist in den Grundzügen durch Charakteristik der Objektivierungen zu sehen, in welchen die Realität der Gemeinschaft gedacht wird.

cc. Die Objektivierungen: Was die Realität der Gemeinschaft sei, ist also nicht in einer eindeutigen Antwort zu sagen. Vielmehr ist diese Realität zunächst in ihren Grundkategorien zu entwickeln.

Die Objektivierungen sind erstens die greifbaren Institutionen, zweitens die Geltungen (Normen, Gesetze) gegenüber dem realen Geschehen, drittens ein zugrundeliegend Gedachtes als die eigentliche Realität.

1) Die Institutionen sind in allen objektiven Apparaten, in Verwaltung, Gericht, Heeresorganisation, in der Verfassung für die Entstehung des einheitlichen Willens und der Gesetzgebung, in Organisationen und Bürokratien[a], in wirtschaftlichen Unternehmungen da. Sie sind zu erforschen in dem, wie sie von den sie tragenden Menschen gemeint sind und wie sie faktisch funktionieren.

2) Bei der Analyse aller institutionell fasslichen Objektivierungen zeigt sich eine Polarität zwischen Realität und Norm. Was als Geltung behauptet und ausgesagt wird, entspricht nicht dem, was real wirksam gilt, das, was gesagt wird, nicht dem, was geschieht, die geschriebene Verfassung nicht der realen Verfassung.

3) Auf die Frage nach der eigentlichen Realität – nach dem, was allem zugrundeliegt – wurde oft die Antwort gegeben: real sind nur die einzelnen Individuen, die in ihrer Wechselwirkung die Gemeinschaft bilden und ihre Normen und Institutionen hervorbringen. Dagegen stand die andere Antwort: es gibt die ursprüngliche Realität des Ganzen, der Einzelne ist durch das Ganze, nicht umgekehrt.

In der ersten Antwort wird als Realität vorausgesetzt das Leibhaftige und das Zusammengesetztsein aus Elementen. Als leibhaftiges Element scheint das menschliche Individuum da zu sein. Aber was ist diese elementare Realität? Der Mensch als Leib? Aber dann ist der Mensch als Mensch noch garnicht ergriffen. Was der Mensch als Einzelner wirklich ist, das ist er gerade nicht als Einzelner. Die Vorstellung von Elementen und ihrer Wechselwirkung ist eine Kategorie, die in ihrer Anwendung jeweils konkret daraufhin zu prüfen ist, was durch sie offenbar wird, und wo sie versagt. Die Behauptung von der eigentlichen Realität der einzelnen leiblichen Individuen, von der alles andere nur hervorgebracht werde, ist an sich dogmatisch und auf einen unkritischen und unbestimmten Realitätsbegriff gegründet. Der Versuch, die sociologischen Realitäten aus der Wechselwirkung der Einzelnen zu verstehen, gerät bald in leere Konstruktionen und in Endlosigkeiten. Dann beruft man sich etwa auf »höchst verwickelte und in ihren Details garnicht zu entziffernde psychologische Massenprocesse«,[216] als ob in dem wegen Unübersehbarkeit Unerforschlichen die Realität läge. Dagegen ist zu sagen: Das sogenannte Verwickelte kann, als etwas Einfaches, geradezu Verständliches da sein; in jedem Realitätsbereich ist das hierhin Gehörende in seiner Einfachheit unbefangen zu erfassen und nicht durch ein anderes, fremdes, als unübersehbar dogmatisiertes zu umschreiben und zu ersetzen.

In der zweiten Antwort wird fälschlich ein Ganzes gegenständlich substantialisiert, worüber alsbald unter dem Gegensatz von partikularer und totaler Auffassung einge-

---

a *statt* Bürokratien *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* Burokratien

hender zu reden sein wird. Aber wahr ist darin, dass ein Zugrundeliegendes, wenn auch nicht eine Substanz, doch etwas wie der Sinn der Sache, die Natur der Sache ist, die in objektiven Ordnungen ablesbar ist. Sie wird entdeckt in der Beseelung durch Ideen, in den Ämtern, Aufgaben, Berufen, in der Staatsgesinnung, im Aufbauen dessen, was an sich schon ist, im Schaffen dessen, was aus der Realität entgegenkommt, in den Begriffen des Rechts, in den Einrichtungen.

Institution, Norm und zugrundeliegende Realität hängen eng zusammen. Jedes wird zugleich durch die beiden anderen interpretiert. Das[,] worin sie zusammenhängen, das Ganze der Gemeinschaft, ist wiederum in Polaritäten aufzufassen. Von den für das politische Wollen wesentlichen Objektivierungen fassen wir[a] ins Auge die Polarität von Staat und Gesellschaft und dann die Grundcharaktere der Staatsrealität.

dd. Staat und Gesellschaft: Ordnung in Gemeinschaft besteht durch eine Spannung polarer Kräfte.

Unbewusst, gleichsam von unten, entsteht eine nicht geplante und nicht begriffene, tatsächliche Verfassung der gemeinschaftlichen Zustände, in denen das menschliche Dasein wächst. Bewusst, gleichsam von oben, wird eine Ordnung der Arbeit und der Unternehmungen, eine Staatsordnung und Staatsverfassung verwirklicht, in der planmässige Verwaltung stattfindet. Das Unbewusste hat zu seinem dienenden Element auch bewusste Akte und Planungen. Das Bewusste ist angewiesen auf das gegebene und entgegenkommende Unbewusste. Nur in der Steigerung durch diese Polarität entfaltet sich die menschliche Welt. Das blos Unbewusste versinkt in das Vitale; es ist wie Naturgeschehen. Das blos Bewusste zergeht im Bodenlosen; es ist Atmosphärenlosigkeit, in der kein Atmen mehr möglich ist.

In objektiven Gebilden kann man die Polarität als Staat und Gesellschaft auffassen. Auf der entschieden bewussten Seite steht die Herrschaft, die im Staat ihre Klarheit, Kraft und ausschliessende Einheit gewinnt. Auf der vorwiegend unbewussten Seite ist das Miteinander der Daseinsverwirklichung, das als Gesellschaft lebt. Staat heisst die souveräne Ausübung der Herrschaft, von der alle andere Herrschaft sich ableitet, sei es[,] dass diese geduldet, sei es[,] dass sie beauftragt ist. Gesellschaft heisst das tatsächliche gemeinschaftliche Leben in Arbeit und Wirtschaft, in den Ordnungen des Umgangs, in Berufen, Gruppen, Ständen, Klassen, in der Mannigfaltigkeit der besonderen Interessen. Der Staat hat seine Gestalt entweder in loser Herrschaft, sei es in den umfassenden Gründungen wie dem Reiche Karls des Grossen, sei es in der Lockerung von Lehnsreichen wie dem zerfallenden römischen Reich deutscher Nation. Oder er hat seine Gestalt im absoluten, alles durchdringenden totalen Staat, in dem auch die Gesellschaft Sache bewusster Herrschaft und bis in die letzten Verzweigungen durchgeformte Herrschaftsmaschinerie wird. Umgekehrt kann die Gesellschaft als

---

a wir *im Ms. zusammen mit anschließendem* besonders *versehentlich gestr.*

Führung des Geschehens, den kommenden und gehenden Staatsbildungen überlegen, ganz in den Vordergrund treten wie in der Kastenordnung Indiens und ihrer daseinsformenden Wirklichkeit, die sich auch ohne Staatsgewalt mit überwältigendem Zwange durchsetzt.

Der Gegensatz von Staat und Gesellschaft wurde erst in den letzten beiden Jahrhunderten aufgefasst zunächst aus der Leidenschaft des Ändernwollens der Zustände durch Abschaffung dieser Polarität, dann als Kategorie einer wissenschaftlichen Betrachtung. Thomas Paine schrieb im 18. Jahrhundert: »Manche Schriftsteller haben die Gesellschaft mit dem Staate verwechselt. Die Gesellschaft ist das Erzeugnis unserer Bedürfnisse; der Staat, unserer Schlechtigkeit. Die Gesellschaft ist in jedem Falle ein Segen, der Staat sogar im besten Falle ein notwendiges Übel.« (cit. nach Guttmann S. 84).[217] Der Traum war, eine erdachte herrschaftslose Gesellschaft zu befreien von dem bösen Staat; man glaubte in der Anarchie das Glück zu finden. Lorenz von Stein (Mitte des 19. Jahrhunderts) dagegen erforschte den Gang der Dinge als Auseinandersetzung zwischen Staat und Gesellschaft: Die gesellschaftlichen Interessen bemächtigen sich des Staats. Der Staat verwandelt sich mit der Gesellschaft. Er ist das Allgemeine, das verloren geht im Verfall an Interessen, zum Heile wird im Ausgleich der Interessen. Princip des Staates muss sein die Anerkennung des gegenseitigen Bedingtseins der gesellschaftlichen Interessen und damit die Forderung eines beständigen gegenseitigen Opfers der Sonderinteressen.[218] »Wenn Europa noch eine Zukunft hat, so beruht sie einzig und allein auf der Fähigkeit seiner Völker, jenes Princip anzuerkennen; haben sie diese Fähigkeit nicht, so wird Europa mit all seiner Herrlichkeit jetzt in der industriellen Gesellschaft seinen Höhepunkt erreicht haben, und unaufhaltsam sich auflösend, in die Barbarei zurückfallen.«[219] Dann wird Europa sich unfähig erwiesen haben, mehr als die Erfüllung der ersten Stadien der Entwicklung gesellschaftlicher Freiheit zu durchleben. »Ist aber jene Freiheit die wahre und allein dauernde, was soll dies, sonst wohl herrliche und keinem andern vergleichbare Staaten- und Völkersystem weiter auf diesem Stern des Werdens?«[220]

Die Polarität von Staat und Gesellschaft ist nicht eindeutig. Sie ist sowohl in unserer Auffassung wie in der Realität beweglich:

Der Gegensatz des Bewussten und Unbewussten deckt sich nicht mit dem von Staat und Gesellschaft. In beiden ist beides. Staatlichkeit wird gesteigert durch die Einheit von Machtwillen und Bewusstsein, während stossweise Gewalt und Nachgiebigkeit im Unbewussten bleibt. Staatlichkeit ist der Weg grenzenlos bewusster Ordnung und Lenkung. Dagegen ist die Gesellschaft im Ganzen vorwiegend unbewusst. Ihre Ordnungen werden erst bewusst, nachdem sie schon da sind. Bewusste Planung ist ein Faktor innerhalb des umfassenden, immer unbewusst bleibenden gesellschaftlichen Geschehens.

Staat und Gesellschaft, wenn man sie unterscheidet (und nicht den Staat selber für eine Weise der Gesellschaft neben anderen hält), sind aufeinander angewiesen. Das

eine kann nicht ohne das andere sein. Die Gesellschaft ist die Materie des Staates, der Staat die umfassend vereinheitlichende Ordnung der Gesellschaft. Aber Ordnung ist schon in der Gesellschaft. Keine gesellschaftliche Realität ist ohne irgendeine Ordnung. Und der Staat selber enthält ein Ungeordnetes, woraus Ordnung erst entsteht, den Machtwillen, die Gewalt. Der Staat wird erst Staat durch Selbstbändigung seines Ursprungs.

Die Grenze zwischen Staat und Gesellschaft ist verschieblich. Wird die eine Seite zuungunsten der anderen allmächtig, so erfolgt ein Umschlag. Eine die Gesellschaft völlig in ihr Mittel verwandelnde Staatlichkeit zerbricht, wenn eines Tages die Maschinerie infolge von Gewalt – Krieg oder Revolution – still steht, in Anarchie zugunsten der Ordnungen[,] die allein aus der Gesellschaft von unten kommen. Eine die Staatlichkeit überwältigende Gesellschaft löst sich in Anarchie auf, welche neue despotische Staatsgewalt erweckt.

Der ganze Gegensatz von Staat und Gesellschaft ist eine Auffassungsweise, die, wenn sie auch eine Fülle von Tatsachen bestimmen und begreifen lässt, doch nicht die Absolutheit zweier Realitäten bedeutet.

Die Auffassung gemeinschaftlichen Lebens in der Polarität von Staat und Gesellschaft bedeutet erstens: kein Zustand ist für immer; denn die Gesellschaft ändert sich mit der Arbeit, ihrer Technik und mit der durch die Technik notwendigen Ordnung. Zweitens: Herrschaft ist notwendig, denn ohne sie ist die entstehende Anarchie nicht paradiesisches Glück einer reinen Gesellschaft, sondern Chaos, in dem alle eine Beute gewalttätiger Minderheiten werden. Drittens: die Herrschaft ist der Staat und dieser ist zum Heile aller in der Gesellschaft nur, wenn er als er selber, durch alle, aus allen, für alle sich verwirklicht, nicht wenn er zum Werkzeug einiger, einer Klasse, eines Standes, der besonderen gesellschaftlichen Interessen im Kampfe gegen andere Interessen wird. Viertens: es kann keine Staatslehre als die Lehre von der richtigen Herrschaftsordnung überhaupt geben (ausser in abstrakten Erörterungen über Formen des Rechts), sondern nur die concreten Staatslehren für die herrschaftliche Ordnung bestimmter geschichtlicher Gesellschaftszustände.

ee. Grundcharaktere der Staatsrealität: Man hat als wesentliche Grundcharaktere des Staates bezeichnet das geschlossene Gebiet und das nach Abstammung, Kultur und Sprache zusammengehörende Volk. Man hat die Herkunft des Staates aus dem Staate vorhergehenden Realitäten, aus dem Familienverband (Patriarchat), aus dem Eigentum (patrimonium), aus dem Vertrag, weiter aus dem Recht oder aus der Gewalt behauptet, hat den Zweck des Staates in der Sicherheit der Person und des Eigentums, in seiner Nützlichkeit für Daseinsnotwendigkeiten, für Wirtschaft und Kultur, in der Ehre der Macht, in der Erziehung eigentlichen Menschseins gesehen. Dieses alles und noch viel anderes kann mit dem Staat zusammenhängen, vielleicht alles gelegentlich auch fehlen ausser einem: der Macht.[221]

Dem Staate ist wesentlich, Herrschaft zu sein. Er ist die Realität von Willensverhältnissen. Zu deren Verwirklichung dient alles andere, das Gebiet, der Verband, das Eigentum usw. Der Charakter des Staates als Realität von Willensverhältnissen ist ausgesprochen in den beiden Sätzen: der Staat ist Persönlichkeit, und: der Staat ist Einheit.

Der Staat ist Persönlichkeit. Der Wille kann sich nur als Wille einer Person äussern. Der Entscheidungsakt, der Entschluss, die Führung müssen sich schliesslich im Willen eines Menschen koncentrieren. Ob formal oder real, der Staat hat als Spitze eine Persönlichkeit, eine jeweils einzige, die ihn repraesentiert. Der Wille aber, der sich im Staat verwirklicht, ist Wille in allen einzelnen Menschen. In jeder Persönlichkeit ist eine Teilnahme am Staat, wenn nicht wirklich, doch möglich. Dieser Wille in den Einzelnen als Staatswille ist nicht der beliebige Willkürwille, sondern der »allgemeine Wille«, der in den Einzelwillen gegenwärtig ist. Daher ist der Mensch, der staatlich denkt, in seinem Wollen sich bewusst, nicht nur er selbst zu sein. Es ist im persönlichen Willen das Bewusstsein der Repraesentanz für ein Allgemeines, des zur Erscheinung Kommens eines Allgemeinen, des Dienstes am Allgemeinen. Die Staatspersönlichkeit erscheint sowohl in der Persönlichkeit des je einen Herrschers – sei dieser auch nur formale Spitze und nur repraesentatives Vollzugsorgan des auf anderen Wegen zustande[a] kommenden allgemeinen Willens –, wie in allen Persönlichkeiten, deren Wesen sich der Verantwortung staatlicher Reife bewusst geworden ist.

Der Staat ist Einheit. Die vielen Willen werden erst Staatswirklichkeit, wo sie ein einziger Wille geworden sind. Der Grundcharakter des Staates ist es, dass aus der faktischen Vielfältigkeit des Wollens die Einheit erwächst. Wie sie erwächst, das macht die besondere Erscheinung des Staates aus. Der Wille wird Einheit vermöge der Selbstbindung der einzelnen Willen durch die Methode der objektiven Willensbildung. Die Einzelnen binden sich an Beschlüsse, die in den Formen der Gemeinschaft gefasst wurden, bis zu ihrer methodisch geregelten Abänderung. Der Wille wird Einheit als rechtlich gebundener Wille. Dieser wird aus der Vielheit individueller Willen auf Grund von Rechtssätzen in giltigen Verfassungen gebildet. Wo dies nicht geschieht, tritt tatsächliche Gewalt an die Stelle, durch welche die Widerstrebenden gezwungen werden, zu gehorchen, auch ohne zu verstehen und ohne am Entschluss Anteil zu haben. Die Einheit ist realiter durch einen Teil der Gemeinschaft für die ganze Gemeinschaft verwirklicht. Soweit dieses gegen die Gemeinschaft durch Gewalt geschah, ist die Kraft der Einheit geschwächt und unterhöhlt. Aber immer ist die Einheit da, solange der Staat da ist.

---

[a] zustande *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* zu stande *im Ms.*

b. Partikulare und totale Auffassung

Unter allen Gegensätzen der Auffassung ist dieser der folgenreichste, obgleich es zunächst nur logisch anmutet. Überall im Auffassen des Seienden haben wir die Neigung, das Ganze als Gegenstand vor Augen zu stellen, es so zu überblicken und zu beherrschen. Das Bewusstsein des Umgreifenden hebt diesen Irrtum auf. Nur im Seienden fassen wir Gegenstände auf, nicht das Seiende als Gegenstand.

Auch im Politischen geschieht diese Verkehrung des Umgreifenden zu einem Gegenstand, der das Ganze sein soll. Dann glaubt man mit einem Schlage die eigentliche Realität zu haben. Wenn man aber so inbezug auf ein Nichterfassbares als ein vermeintlich Erfasstes handelt, versäumt man das Mögliche und bewirkt ungeahntes Unheil. Man greift ins Leere einer falschen Grossartigkeit des Ganzen, während man das Gegenwärtige und Erreichbare zerstört.

Unser Denken ist nun so eingerichtet, dass es natürlicherweise diesen Irrweg beschreitet, wenn es nicht sich selber kritisch führt und begrenzt. Wie das Partikulare und das Totale gedacht, unterschieden oder vermischt, wie beide zu einander in Beziehung gesetzt werden, in diesen Formen des Grundwissens spricht sich zugleich eine auf das Bestimmte gerichtete Realitätsgesinnung und ein im Umgreifenden gegründetes Seinsbewusstsein aus. Beide bewirken auch die Weise des konkreten Wissens von der Gemeinschaft und das Verhalten in ihr.

aa. Totalbild des Geschehens

Das Totalbild, das wir uns von Gemeinschaft und Geschichte machen, ist ein Rahmen, in dem der Sinn des politischen Tuns gefasst wird. Es ist daher garnicht gleichgültig, ob überhaupt ein Totalbild und welches als mehr oder weniger selbstverständlich gilt. Die Totalbilder sind an einige immer wiederkehrende Kategorien gebunden.

1. Entstehung der Totalbilder durch Vergleich: Diese Bilder werden jeweils möglich durch Herbeiziehung eines an sich Fremden als Vergleich, der unwillkürlich zur Identificierung führt. So wird der geschichtliche Zustand und Ablauf vorgestellt nach Analogie des Lebens mit seinen Altersphasen (als unabänderlichen Verlaufsgesetzen), oder nach Analogie des freien Aufschwungs, des Selbstüberwindens, der geistigen und seelischen Entfaltung in einzelnen Menschen (als Freiheit). Die Vergleiche sind Übertragungen entweder von partikularen Vorgängen in der Welt (organisches Leben) oder von Weisen der Freiheit auf das umgreifende Ganze des Geschehens.

Totalbilder aus dem Vergleich mit dem organischen Leben: Die Gemeinschaft wird mit einem Organismus verglichen. Organologische Bilder sind in allen Socialwissenschaften geläufig. Wo sie sich zu organologischen Theorien verfestigen, werden sie alsbald bekämpft. Prüfen wir diesen Vergleich.

Versucht man, die Gebilde der Gemeinschaft aus der Wechselwirkung der Individuen zu erklären, dann ist der Grund und der Gipfel der Realität der Leib dieser leben-

digen Individuen. Versucht man die Gemeinschaft selber als ein Ganzes zu erfassen, so denkt man sie als eine Lebenseinheit und erklärt ihr Leben, wie man einen Organismus erklärt. Gegen die Wirklichkeit dieser Lebenseinheit jedoch spricht: Nur was leiblich da ist, ist wirklich. Ein Leib aber, der viele Individuen eint, ist nicht da. Es gibt keinen Körper der Gemeinschaft. Es ist nur das Miteinander[a] von Individuen ohne neue Leibesbildung. Denn, was Menschen hervorbringen an Gebäuden, Verkehrsmitteln, Kunstwerken[,] ist im toten Material und ist nur für die lebendigen einzelnen Menschen selber ein Mittel dieses Lebens. Daher ist das Ganze des Lebens der Vielen in der Gesamtheit seiner handgreiflichen Objektivierungen nicht selber ein Leib, der als Leib erforschbar wäre wie organisches Leben; vielmehr kann es immer nur ein Vergleich sein, wenn dieses Ganze als Leben aufgefasst wird, bei dem zu fragen ist, wo dieser Vergleich zutrifft und wo er fehl geht.

Nun gibt es organische Gemeinschaften, die Tierstaaten und die Lebenseinheiten von Seen, Wäldern, Wiesen, denen die Arten und Individuen als Glieder angehören. Diese Gemeinschaften sind grundsätzlich anders als menschliche Gesellschaften und Staaten. »Tierstaaten« sind leiblich im Bau der Individuen und ihren durch alle Generationen gleichen instinktgegründeten[b] Bildungen; sie kehren automatisch als immer dasselbe in der Folge der Generationen wieder, sind relativ geschlossen und ohne Geschichte. Mit diesen Gemeinschaften ist sowenig eine Identificierung der menschlichen Gemeinschaft möglich wie mit dem leiblichen Einzelorganismus. Der Vergleich zeigt gerade die grundsätzliche Andersartigkeit im Ursprung.

Scheint nun auch das Lebendige stets als ein einzelner geschlossener Körper, die organische Welt als eine endlose Menge von Individuen, so ist doch schon das Ganze des Lebendigen mehr als ein blosses Nacheinander zahlloser in der Generationenfolge sich wiederholender Individuen verschiedener Art. Dieses mehr zeigt sich in den durchgehenden morphologischen Beziehungen der Gestalten zueinander, ferner in der aus blosser Daseinserhaltung, aus Nutzen und Zweck unbegreiflichen Gestaltenfülle, ferner in dem zeitlichen Process der Gestaltenfolge, dessen zerstreute Dokumente in den paläontologischen Funden vorliegen, ferner in dem Strom der Vererbung, dessen sich verwandelnde Bewegung in den Mutationen ihre Schritte tut. Kurz: Das Lebendige ist ungeschlossen, sein woher und wohin unerfassbar; es gibt das Umgreifende lebendigen Daseins.

Ebenso ist die Menschheit und jede ihrer Gemeinschaften auch eine Menge von Individuen. Sie ist selber ein Teil der organischen Welt, einbezogen in das Umgreifende lebendigen Daseins. Diese Einbezogenheit ist zeitlich unermesslich gegenüber den Jahrtausenden unserer Geschichte. Diese Geschichte und die sie tragenden mensch-

---

a Miteinander *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* miteinander *im Ms.*

b *statt* instinktgegründeten *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* Instinkten gegründeten

lichen Gemeinschaften sind gegenüber allem organischen Leben (dem Leibe, den Tierstaaten und Lebensgesellschaften, dem umgreifenden Strom des Lebens) etwas grundsätzlich Neues. Dieses Neue ist mehr als ein organischer Leib, als ein faktisches organisches Zusammengehören durch Aufeinanderangewiesensein von Dasein auf Dasein, mehr als in Wechselwirkung befindliche individuelle Atome. Es ist die Frage, was dieses Mehr sei.

Es ist die Gemeinschaft nicht blosser Lebewesen, sondern von Menschen, damit das bewusste Ergreifen von Sinn, das Hinausgreifen über die Geschlossenheiten des sich wiederholenden organischen Lebens zu einem geistig und seelisch innerlichen, einmaligen, sich geschichtlich aufbauenden, unwiederholbaren Geschehen[a]. Dieses Geschehen liegt über dem Strom des organischen Vererbens, gewinnt keine Sicherung im Boden des organischen Leibes, reisst ab, wenn die Überlieferung aussetzt. Der Mensch ist Mensch nur in der Geschichte, das heisst – auf der organischen Grundlage der Vererbung – wesentlich durch Überlieferung. Dieses Geschehen erwächst in allen Weisen der Communication zwischen Menschen: dem verstehenden Aufbauen geistiger Gebilde, dem Selbstwerden mit dem anderen Selbstwerden, dem Freiwerden mit dem Freiwerden der anderen, diesem unendlichen Process des Miteinander. So entfalten sich im Medium des Bewusstseins überhaupt die geistigen Ideen aus dem existentiellen Ursprung der Einzelnen. Aber die Einzelnen sind aus sich allein nichts, sie verfallen in ihrer Isolierung, sie bleiben geschichtlich im Schlaf, wo sie aus dem Strom der Überlieferung herausgenommen werden. Es ist kein greifbarer Punkt dieser Realität der Menschheit, weder in den Einzelnen, noch in der Gemeinschaft. Die Realität liegt in dem Geschehen, durch das sowohl die Gemeinschaft wie das Selbstsein der Einzelnen erst werden.

Dieses Ganze der Realität geschichtlicher Gemeinschaft ist auf keine Weise als Gegenstand zu bestimmen, nicht als etwas Endgültiges zu erfassen. Es ist ein allseitig Ungeschlossenes des geistigen Lebens, das in Zusammenhängen erscheint, die aus dem Umgreifenden entgegenkommen.

Die Geschichte der Jahrtausende kann, gemessen an den Ordnungen organischen Lebens, wie ein zufälliges Nacheinander und Durcheinander erscheinen, als ein Sichkräuseln an der Oberfläche der Wellen eines winzigen Teils des organischen Lebens, Qual und Glück des Menschen, aber verschwindend gegenüber der beherrschenden Realität des organischen Lebens, obgleich diese vorübergehende Menschenwelt in das Gesicht der Erdoberfläche mächtiger eingreift als jedes vorhergehende Leben es getan hat.

Aber in der menschlichen[b] Geschichte liegt mehr vor als das zufällige Chaos, das aufgewühlt ist im Wirbel des Geschehens, als ob ein böser Dämon auf der Erde alles um-

---

a *statt* Geschehen *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* Geschehens

b menschlichen *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* Menschlichen *im Ms.*

rühre. Dieses mehr wird vorgreifend in geschichtsphilosophischen Konstruktionen vermeintlich erkannt. Es ist das, was zwar grenzenlos heller, aber nie eigentlich hell wird in den realen Beziehungen des Sinns, den Menschen ergreifen, den sie meinen und vollziehen. Dieses mehr ist keinesfalls das Leben eines Totalleibes mit Geborenwerden, Reifen, Altern und Sterben von Völkern und Kulturen. Das kann nur ein Vergleich sein, der jeweils unter Beurteilung einer besonderen Erscheinung als eines Höhepunktes fälschlich auf das Gesamtgeschehen angewendet wird. Jederzeit ist das menschliche Leben ganz und ist unvollendet[,] voller Möglichkeiten, ist Verfall und Aufschwung zugleich, ist das gerade jetzt wirkliche mit seiner eigentümlichen Höhe, ist mit Rankes Wort jederzeit »unmittelbar zu Gott«.[222] Die Gliederung der Geschichte in Lebensprocesse des Wachsens und Sterbens, der Vollendungen und des Verfalls, sofern damit mehr gemeint wird als die Ordnung je besonderer geistiger Gebiete (so etwa politischer Formen, wissenschaftlicher und technischer Fähigkeiten, dichterischen und künstlerischen Schaffens, philosophischer Werke) durch einen Vergleich. Wo tiefster Verfall ist, ist im andern Sinn einmalige Höhe. Unbefangen stehen wir der Geschichte nur dann gegenüber, wenn wir das unerhört Lebendige durch alle Zeiten wahrnehmen.

Der grundsätzliche Fehler der Organologen ist, dass sie das Gegenständliche eines blossen Bildes verwechseln mit dem Umgreifenden. Menschliche Gemeinschaft und menschliche Geschichte ist nirgends ein geschlossener Körper, kennt kein Altern und Sterben des Ganzen. Aber in ihr ist das Unbewusste eines Geschehens. Es entwickelt und bildet sich heraus, was niemand geplant und gewollt hat. Aber es entwickelt sich nicht wie das organische Leben, sondern in der hell werdenden Geistigkeit als etwas, das nicht wie das Organische weniger als Geist ist, sondern das mehr als Geist sein muss.

Totalbilder aus dem Vergleich mit der Freiheit: Der Vergleich mit dem persönlichen Leben des einzelnen Menschen sieht in der Geschichte ein Sichaufschwingen, Sichselbstüberwinden und Ableiten des Menschen im grossen. Wir kennen dieses Sichbemühen, diese Erfahrung des Voranschreitens im Gelingen, im Überwinden der Widerstände, im Sichzurückreissen aus dem Verfall, allein im persönlichen Tun des Einzelnen. Aber der Einzelne vermag es nur in der Gemeinschaft mit anderen, im geistigen Kampf, in der Teilnahme am schon Hervorgebrachten, im Fortführen und Verwandeln des Entgegengebrachten, in dem geheimnisvollen Miteinander communicativen Lebens. Dies geschieht ohne bewussten Plan des Ganzen faktisch in der Gemeinschaft freien Lebens, in dem Zusammenhang geistiger Entwicklungen, in der Verwirklichung politischer Zustände. Wie dies Miteinander[a] vor sich geht, in dem das geistige Tun des Einzelnen untrennbar von dem aller ist, das entzieht sich letzter Anschauung auch da, wo ungewöhnliche Dokumente vorliegen. Als Gesamtanschauung einer geistigen Welt in ihrer historischen Entwicklung wird es vor Augen gebracht

a *statt* Miteinander *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* miteinander

durch den Vergleich, als ob das Ganze auf dem inneren Tun eines einzigen Wesens beruhe, das mit sich ringt, in dialektischen Umschlägen und Synthesen, in schöpferischen Akten und Entfaltungen sich verwirklicht.

Was aber so für die Betrachtung – immer in mannigfachen Aspekten – scheinbar gegenständlich wird, das kann in der Tat nicht im Ganzen gegenständlich werden. Denn jede Objektivierung rundet ab, macht einseitig, hebt heraus auf eine Weise, die die jeweilige geschichtliche Aneignung durch die Nachkommenden mit begründen kann, aber für die Zukunft neues Verstehen und neue Gesamtanschauung nicht ausschliesst.

Dieser Gang der Dinge aus der Freiheit des Geistes wird eine verstandene Notwendigkeit. Es musste so kommen, nicht nach Naturgesetzen, sondern nach Sinngesetzen der Freiheit, die selber nichts anderes ist, als die Verwirklichung des Sinns.

Dieser Vergleich behauptet insbesondere den Fortschritt in der Entwicklung. Im objektivierten Bild ist nicht ein blosses Nacheinander und Anderswerden, sondern ein Aufstieg oder ein Verfall. Die Grunderfahrung des Einzelnen in seinem Fortschreiten wird auf das Geschehen im Ganzen übertragen. Hier aber entstehen eigentümliche Verwechslungen.

Das Sichbemühen um Fortschreiten ist keineswegs als solches schon getragen vom Glauben an den Fortschritt als Geschehen des Ganzen; der eigene Aufschwung ist nicht Vertrauen in den Fortschritt überhaupt. Aber beides, das Tun des Einzelnen und das Bild, das er in der Objektivierung des Ganzen sich macht, hat die Tendenz, zusammenzufliessen. Der Glaube an den Fortschritt des Ganzen kann aus Freiheit tun, was nach diesem Glauben ohnehin notwendig geschieht. Die eigene Aktivität wird beflügelt durch die Glaubensgewissheit des notwendigen Erfolgs. Die höchste Anstrengung versteht sich als das notwendige Moment des Geschehens, das sie niemals verhindern, wohl aber beschleunigen kann. Da aber die Objektivierung der Freiheit zu einem verstandenen notwendigen Geschehen des Ganzen Wagnis und Gefahr aufhebt, ist auch die Passivität möglich, welche das eigene Tun als gleichgültig begreift, gehen lässt, was doch nicht geändert werden kann, wobei wiederum diese Passivität ein notwendiges Moment des Geschehens sei.

Nicht anders als bei dem Vergleich mit dem organischen Leben führt auch der Vergleich mit der Erfahrung der Freiheit in die Irre[a], wenn sein Charakter als Vergleich vergessen und eine fixierende gegenständliche Objektivierung in einem Wissen vollzogen wird.

2. Kategoriale Typen der Totalbilder: Die geschichtliche Entwicklung ist entweder schlechthin notwendig in erkennbaren Gesetzen ihres Verlaufs. Oder sie ist auch Sache der Freiheit, gegründet in unvoraussehbaren und nachträglich causal unerkennbaren

---

a Irre *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* irre *im Ms.*

Entscheidungen. Im ersten Fall ist sie vorbestimmt, geht in der Sicherheit der Notwendigkeit. Im zweiten Fall ist sie Aufgabe, voller Möglichkeiten, steht in der Gefahr des noch nicht Entschiedenen. Im ersten Fall geht von dem Totalbilde die Ruhe des Unabänderlichen aus. Im zweiten Fall gibt es kein Totalbild, sondern nur vielfache Bilder begrenzter Möglichkeiten. Beide Auffassungen werden übergriffen von einer dritten, der metaphysischen[a]: Das Ganze ist notwendig im Ablauf, aber nicht nach Naturgesetzen oder endgültig erkennbaren Regeln, sondern notwendig in einem[b] Sinn der Vorbestimmung (des Verhängnisses, Schicksals, der Vorsehung), in den die erkennbaren Naturnotwendigkeiten und die Entscheidungen der Freiheit als Faktoren eingegliedert sind. Ein Totalbild zeigt nicht die erkannte Notwendigkeit, sondern das Tatsächliche, wie es zusammengefasst jeweils im Bilde sichtbar werden kann. Das Bild macht die Notwendigkeit im Symbol fühlbar, begreift sie nicht in anwendbarem Wissen.

Nur im ersten Fall – der von der Naturnotwendigkeit beherrschten und umschlossenen Totalität – sind Totalbilder als ein Wissen möglich, das als Erkenntnis gemeint ist. Wo sie versucht wurden, verbanden sie sich jedoch zumeist mit Momenten aus der Auffassung des zweiten und dritten Falls. Das Totalbild wurde gedacht erstens als Vielfachheit von Kreisläufen im Strom des Geschehens, zweitens als einmalige Entwicklung von Anfang bis zum Ende, drittens diese Entwicklung als Fortschritt oder als einmalige Kurve von Steigen und Fallen oder als Folge eigenständiger Erfüllungen.

Es kann kein Totalbild gelten. Es ist als absolut stets unwahr. Das vermeintliche Totalbild kann aber als Schema unter bestimmten Gesichtspunkten für begrenzte Zwecke – als Schema der Idee – giltig sein, als Rahmen der Auffassung, als Medium des Antriebs. Als Totalbild wird es wieder eingeschmolzen in die Offenheit des Raums, in dessen Grenzenlosigkeit wirklich ist das ganz Gegenwärtige und das Umgreifende, das im Gegenwärtigen sich zur Erscheinung bringt.

Als solche Schemata, jeweils im Besonderen zu prüfen und in ihrer Anwendbarkeit zu begrenzen, sind die Totalbilder sämtlich brauchbar und in solcher Anwendung sich nicht widersprechend[,] sondern ergänzend. – Der Aufbau der Altersphasen lässt in kulturmorphologischer Betrachtung gewisse Bilder entstehen, die zwar nichts erklären, nur in grossen Linien treffend sind, im Besonderen versagen, aber als Bilder einen Grund haben müssen in der Realität, die sie, wenn auch vordergründlich und nur erscheinungshaft[,] in grossen Grundzügen aufzufassen gestatten. Als Lehre von den Kreisläufen ist das Schema anwendbar für Staatsformen (seit Plato, dann bei Polybius, Macchiavelli) und andere besondere Erscheinungen der Geschichte. Sie sind wertvoll, weil sie im Partikularen eine Folge von Erscheinungen als innerlich verstehbar oder situationsnotwen-

---

a werden übergriffen von einer dritten, der metaphysischen *im Ms. Vdg. für* verbinden sich in einem Dritten

b *nach* einem *im Ms. gestr.* übergreifenden metaphysischen

dig begreiflich machen. Gerade dann aber sind sie nicht mehr Totalbilder, sondern idealtypische Konstruktionen für besondere historische Gegenstände. – Der Fortschritt als objektives Geschehen erweist sich als real inbezug auf das Rationale, Technische, in dem, was von Mensch zu Mensch und Volk zu Volk identisch übertragbar ist, – diese Realität des Fortschritts ist aber keine uneingeschränkte, ist unterbrochen durch Verfall und Vergessen, zeitweilig gesteigert und überstürzt, oder stagnierend in unmerklicher Bewegung. Unwahr ist die Fortschrittsbehauptung inbezug auf die eigentlichen Kulturgüter (auf Schöpfertum, Geist, Ethos). Der Fortschrittsglaube als beflügelnder Glaube eines historischen Totalbewusstseins ist ein täuschender Ersatz für Transcendenz. – Die unbestimmte Vorstellung eines endlosen Stroms des Geschehens aus dem Unabsehbaren ins Unabsehbare, in dem von Zeit zu Zeit unvoraussehbar und unbegreiflich ein Glücksfall des Gelingens vorkommt, ist am wenigsten täuschend. Denn sie behauptet keine reale Totalität. Aber auch sie wird sogleich täuschend, wenn sie in ihrer Leere sich verabsolutiert, statt von dem Umgreifenden ungegenständlich erfüllt zu werden. Dann ermuntert sie zum Aufbau des jeweils Ganzen des dem Menschen Zugänglichen in einer umfassenden Ordnung, ohne diese für etwas anderes als die wahre, geschichtlich gegenwärtige Ordnung zu halten. Das Umgreifende ist das, worauf hin wir handeln im Ergreifen der jeweils gegenwärtigen Ordnung als der Erscheinung des Umgreifenden, und auf das hin wir forschen, wenn wir Geschichte und Welt betrachten in den Schemata totaler Auffassung, die sich gegenseitig in Schranken halten.

bb. Analytische Forschung und bildhafter Glaube

Totalbilder sind entweder als Schemata ein Mittel für bestimmte Erkenntnisse, dann vielfach und für jeweilige Zwecke begrenzt brauchbar, an sich ohne umfassende Wahrheit, ständig auch anders zu versuchen, im Grunde also partikulare Kunstgriffe der Erkenntnis. Oder sie sind Träger eines Glaubens, der im Bild des Ganzen den Kern des Geschehens und seinen eigenen Sinn im Tun erfährt.

Daher wenden sich Behauptungen vom Ganzen an verschiedene Kräfte in uns und haben dementsprechend einen heterogenen Sinn. Entweder dienen sie einem Forschen, wenden sich an allgemeine Erkenntniskräfte, suchen eine allgemeingiltige Einsicht, sind notwendig nur auf dem Wege, bei etwas, das sich stets wieder als ein Besonderes erweist, nicht als das Ganze bestehen bleibt. Sie sind eine Methode, von vornherein relativierbar, Gegenstand der Prüfung und kritischen Handhabung.

Oder sie dienen einem Glauben, wenden sich an Gefühle als Erscheinung der sich selbst noch nicht verstehenden Gehalte, die diese Bilder zum Selbstbewusstsein bringen sollen. Das Leben der Ideen und der Existenz bringt sich im Widerschein objektivierter Bilder zum Bewusstsein und damit zur Steigerung. Die Bilder bringen eine Erhellung und schliesslich eine Rationalisierung des Glaubens. Sie sind hörbar in der Erfüllung durch Existenz, schliessen sich ab und werden absolut.

Im ersten Fall handelt es sich um analytische Forschung, im zweiten Fall um die Vergewisserung eines Glaubens im Bilde des Ganzen.

1. Die analytische Forschung. – Erkenntnis fasst die Realitäten in ihrer Bestimmtheit auf, so auch die Realitäten der Gemeinschaft. Die vielen Realitäten bleiben aber auch für die Erkenntnis nicht beziehungslos nebeneinander stehen. Das Wesen der wissenschaftlichen Methode ist vielmehr gerade, alles mit allem in Beziehung zu setzen, um den Allzusammenhang zu finden, in dem das Besondere seinen Ort hat. Jedoch bestimmt und gewiss bleibt das Besondere, das Ganze bleibt in der Forschung Idee.

Den systematischen Zusammenhang des Besonderen zu ergreifen, dient angesichts der vielen Realitäten die Frage nach der eigentlichen Realität, und, falls diese Frage keine Antwort findet, die Frage nach der Ordnung der Weisen der Realität in einer Hierarchie von Stufen oder einer Gliederung in Dimensionen, in einer Struktur des Seienden.

Alle so zu gewinnenden Totalanschauungen haben innerhalb der analytischen Forschung den Wert von vorläufigen Versuchen, die sich gegenseitig ergänzen, miteinander aufbauen. Sie bleiben als Vergegenständlichung immer im Umgreifenden; das Umgreifende selber wird nie erreicht. Werden sie als Seinserkenntnis genommen, statt als Weg zum Ergreifen jeweils bestimmter Erkenntnisse im Besonderen, so werden sie das Faulbett der Forschung. Sie täuschen, als ob man mit einem Schlage das Ganze haben könnte.

2. Bilder als Glaubensinhalte. – Schemata von Ideen, für die Forschung nur idealtypische Konstruktionen als Mittel zu bestimmter partikularer Erkenntnis in ihrem Zusammenhang, werden als Bilder zu Totalanschauungen, in denen das Sein selbst ergriffen sein soll. Der Vergleich mit den Organismen und mit der Freiheit wird zur Identität. Das Volk, der Volksgeist, der Staat, die Gesellschaft werden zu Entitäten.

Diese Verwandlung von Ideen in Substanzen nennt man Hypostasierung. Es wird zu einem gleichsam Leibhaftigen, was doch in der Tat nur gedacht werden kann, zu einem Ding an sich, was in den Perspektiven des Denkens als ein relativ Ganzes gemeint wurde, zu einem Wesen, was in der Erscheinung fliessend ist. Für die Erkenntnis bringt das keinen Gewinn. Die in der Führung der Erkenntnis lebendigen Ideen sind preisgegeben zugunsten eines Scheinwissens, die vorantreibende Diskussion ist abgeschnitten zugunsten dogmatischer Thesen, die sich nur wiederholen.

Solche Objektivierungen sind aber von grösster Wirksamkeit, zwar nicht als Erkenntnisgegenstände, sondern als Glaubensinhalte. Sie sprechen unmittelbar das Gefühl an, bewegen die Leidenschaft des Kampfes, erwecken die Opferbereitschaft. Was darin wahr und falsch ist, ist nicht leicht zu unterscheiden.

Wahr ist die Überzeugung in Ideen, der Glaube an das in der Relativität der Erscheinung sprechende Sein, das Bewusstsein der Aufgabe, die grenzenlosen Einsatz fordert, das Anerkennen von Norm und Gesetz. Hier überall ist ein Unbedingtes gegenwärtig, das, wenn es sich versteht, immer zuletzt auf die Transcendenz als Ursprung kommt. Falsch wird aber all dies, wo es seinen Inhalt zu einem gewussten Gegenstande, zu ei-

ner leibhaften Realität in der Welt werden lässt, das heisst wenn der Glaube zum Aberglauben wird. Dann ist die Substantialisierung Quelle eines falschen Leibhaftigwerdens schliesslich der Transcendenz. Als Mächte, Dämonen, als Götter und Mysterien gelten Sachen, die als daseiend vermeintlich gewusst werden. Wo das klar und trotzdem festgehalten wird, gelten gewaltsame Sätze nach dem Princip: ich glaube es nicht, aber man muss es glauben.[a] Was dann aber dieser Glaubensinhalt noch ist, das kann auf keine Weise klar werden, da das Ausgesprochene ständig Realitäten in der Welt trifft, die erforschbar sind[,] daher einen bestimmbaren Erkenntnissinn haben, der mit den Glaubensaussagen in unlösbarem Widerspruch steht.

Es ist nur im Concreten zu prüfen, wo jeweils die Grenze liegt zwischen der Wahrheit von Bildern als Schemata von Ideen und als Symbolen der Transcendenz einerseits und der Falschheit von Bildern als Inhalten von Aberglauben andrerseits.

Ein Beispiel ist die Weise des Staatsbewusstseins. Die Realität des Staates ist nur dadurch, dass Menschen sich für ihn einsetzen, und zwar unbedingt nach dem Satz: salus rei publicae suprema lex.[223] Menschen wissen sich in seinem Dienste, wie jener preussische Minister aus der Zeit der Freiheitskriege, der auf dem Sterbebett die Frage: woran denken Sie, beantwortete mit seinem letzten Wort: an den Staat.[224] Was ist dieses, der Staat, wofür, worin, aus dem so gedacht, gelebt und gehandelt wird?

Die positivistische Forschung antwortet: nichts Reales, sondern eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen, die in ihrer sociologischen und historischen Realität festzustellen und in ihren Ursachen zu untersuchen sind. Die Überzeugung eines wirklich im Staat lebenden Menschen antwortet: der Staat ist Idee und Aufgabe, sein Dienst gehorcht einem Umgreifenden. Es ist in der Tat ein Sprung zwischen positivistischer Auflösung für die Erkenntnis und geistiger Erhellung der Idee für die Überzeugung.

Aber die Verirrung entsteht erst, wenn die Idee nicht mehr als solche hell wird im Tun und Denken, nicht mehr ihr Wesen in ihrer Verwirklichung unter Bescheidung auf ihren Sinn findet, sondern zur Substanz unbedingten und leibhaftigen Daseins wird. Der Staat wird ein numen, der irdische Gott, das reale Ganze, das aus sich lebt, dessen Mysterium ich mich hingebe, ein Seiendes an sich.

Die positivistische Forschung sieht im faktischen Staat in historischen Wandlungen die Naturbedingungen, die Situationen, die jeweiligen Chancen für die Erwartungen und Beseelungen der einzelnen darin lebenden Menschen. Sie stellt auch fest, wo Menschen glauben, sich einsetzen, aber das sind für sie unbegreifliche Gegebenheiten, von denen sie ausgeht (oder die sie, sich selber täuschend, allgemein entlarvt als Selbsttäuschungen von Menschen, die ihre Antriebe und Bedürfnisse umsetzen und missverstehen). Die Teilnahme an den Ideen erhellt deren Sinn, umkreist sie, entwirft Schemata, und steigert die Überzeugung des in ihnen Lebenden. Es ist ein im positivi-

---

a glauben. *im Ms. Vdg. für* glauben, z.B.: Rasse ist keine Sache des Wissens, sondern des Glaubens.

stischen Sinn Nichtreales; aber dieses Irreale ist keineswegs zureichend als Anerkennung von zeitlos giltigen, irrealen Normen zu begreifen. Die Ideen sind ihrer selbst sich vielmehr als wirklich bewusst. Sie erscheinen unter der Richtung auf massgebende Normen in der Realität. Positivistische Auffassung will ihren Gegenstand erschöpfen durch Zergliederung in sinnliche Realitäten und unsinnliche Normen. Aber in dieser Alternative fallen die Ideen, die Wirklichkeit des Geistes, die Existenz aus. Der Glaube der Ideen ist zugleich als seelische Macht und als Glaubensinhalt; die Idee ist zugleich subjektiv und objektiv. Die Wirklichkeit der Ideen verliert aber ihr Wesen in der abergläubischen Leibhaftigkeit handgreiflicher Realitäten.

Der Staat war ein Beispiel für das Umgreifende der Idee. Gegen die Substantialisierung, Dämonisierung und Vergötzung kommt es darauf an, dass die Sprengung solcher abschliessender Verabsolutierung erfolgt. Die Substanz ist nirgends, weder in Individuen, noch in Allen, nicht in Elementen und nicht in Beziehungen und Resultanten,[225] nicht im Gewussten, nicht in den Ideen, nicht in den Bildern, sondern allein in der Transcendenz. Der Mensch, der wahr werden will, muss es aushalten in der Schwebe. Nur so bleibt er offen für das schlechthin Umgreifende. Auch eine geschlossene Hierarchie von Stufen des Seins wird ein fälschlicher Abschluss eines vermeintlichen Welt- und Seinswissens. Der Mensch bleibt in allen diesen Richtungen, Perspektiven, Stufenbildern in der Bewegung auf das Sein hin. Auch die geschlossene Stufenfolge wird wieder aufgehoben durch den absoluten Schnitt, der das continuierlich Eine vernichtet zugunsten des Aufschwungs zum schlechthin Anderen. Und dieser Schnitt ist in jeder Gestalt seiner Erscheinung wieder zu überwinden zugunsten des Einen schlechthin – mit dieser kreisenden Bewegung wird der Mensch in der Zeit (als Einzelner und im grossen Gange der Geschichte) des Seins inne, ohne es in der Zeit in irgendeiner Form zum Besitz als Gewusstheit, als Bild, als Schema zu gewinnen.

3. Kritische und autoritative Geschichte. – Ideen und Bilder gewinnen Gestalt in der historischen Anschauung. Diese hat denselben doppelten Sinn, den wir als Unterschied analytischer Forschung und bildhaft werdenden Glaubensinhalt[s] vergegenwärtigten. Geschichte ist Quelle eines Wissens und ist Quelle der Autorität. Dementsprechend hat die Wissenschaft der Geschichte zwei Aufgaben:

Sie kann entweder die Überlieferung vor Augen stellen als Gehalt der Autorität. Wir schauen sie an, um uns in der Autorität zu stärken. Wissenschaft steht dann im Dienst der Erinnerung. Bilder der Geschichte zeigen den Grund unseres Lebens. Wir werden uns unserer Herkunft bewusst. Die Liebe zum Vergangenen heisst Pietät. Sie wird zur Verehrung der Grösse, wo das Vergangene Masstab und Vorbild ist. Der Gehalte des eigenen Lebens werden wir uns in geschichtlicher Erinnerung erst eigentlich gewiss. Wir erkennen wieder, was wir selbst sind und sein sollen. Wir erfahren den Anspruch, dem, was vor uns war, zu genügen. Die geschichtliche Erinnerung ist unersetzliche Substanz unseres Lebens. Diese umfängt den Einzelnen als Autorität, in der er erzogen ist und

in der er, sie vertiefend, sich ständig erzieht. Ich folge dem Grunde, durch den ich bin, ohne den ich nicht wäre, der einmal gelegt ist und etwas Unwandelbares in sich birgt.

Oder die Wissenschaft verhält sich zur Geschichte kritisch. Dann will sie alles, auch das für Autorität Gleichgültige und Gefährliche, wissen; und sie will wissen, wie es wirklich war. Sie forscht in dem, was war, um zu sehen, was real war und was allgemein real möglich ist. Sie gibt durch bestimmte Einsichten eine soziologische, psychologische, politische Orientierung über das Menschsein. Sie beurteilt unter bewusst vorausgesetzten Zwecken, Zielen, Wertsetzungen die einzelnen Tatsachen. Sie beurteilt wieder diese Standpunkte der Beurteilung und bringt eine sich ständig erweiternde Helle über Realitäten und Möglichkeiten.

Solche kritische Geschichte gewinnt Erkenntnisse, welche eine Voraussetzung dessen werden können, was je gegenwärtig gewollt wird. Denn sinnvolle Wirkung ist abhängig vom Wissen. Wenn etwa in Revolutionszeiten das Äusserste möglich ist an Eingriff in die menschlichen Zustände, so kann doch nur gewollt werden, was durch Erfahrung und Denken vorbereitet, durch Wissen in möglichem Plan gegenwärtig ist. Die Situation höchster Macht wird eine versäumte Gelegenheit, wenn kein Plan da ist, wenn die Fähigkeit zu sinnvollen Zielsetzungen und das richtige Wissen der dazu gehörenden Mittel fehlt. Insofern ist Forschen und Entwerfen von Möglichkeiten eine Vorbereitung auf die entscheidenden Augenblicke der Zukunft.

[4.] Das Totale und das Universale. – Den Unterschied zwischen bildhaftem Glauben und analytischer Forschung verdeutlichen wir zuletzt durch die Rolle eines kategorialen Gegensatzes. Totalität ist das Ganze mit seinen Gliedern. Universalität ist das Allgemeine der einzelnen Fälle. Totalität wird wesentlich angeschaut, Allgemeinheit wird wesentlich gedacht.

Ordnungen sind als totale geschichtlich lebendig, als universale allgemein durchgehend und für das Bewusstsein überhaupt erkennbar, als Naturgesetze, Situationsgesetze, gesellige Ordnungen usw. Was wir erkennen, müssen wir in das Allgemeine des Bewusstseins überhaupt ziehen. So erkennen wir das immer Wiederkehrende[a] in der Geschichte, die wirtschaftlichen, technischen, soziologischen, politischen Notwendigkeiten, das, was bei aller Verschiedenheit des historischen Materials zuletzt als ein immer Gleiches[b] sich zeigt. Es gibt innerhalb des Umfassenden der geschichtlichen Totalität diese in den wechselnden Gestalten immer gleichen Gerüste. Es gibt Grundverhältnisse, wiederkehrend im Kleinsten wie im Grössten, menschliche Antriebe und Zielsetzungen, politische Verhältnisse, etwas, das in Thukydides, Aristoteles, Macchiavelli, Tocqueville innerhalb ihrer historischen Besonderheit das dauernd Gültige ist.

---

a Wiederkehrende *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* wiederkehrende *im Ms.*

b Gleiches *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* gleiches *im Ms.*

Die Einsicht in die allgemeinen Ordnungen allen Geschehens darf nicht verwechselt werden mit der Anschauung einer ewig bestehenden, in sich vollendeten Weltordnung. Jene Einsicht ist richtig, diese Anschauung ist falsch. Das Totale ist eine jeweilige Ordnung des Ganzen, eine geschichtliche Substanz.

Jederzeit übersetzen wir unsere geschichtliche Ordnung in Gebilde unseres Bewusstseins überhaupt. So wird uns die Substanz, aus der wir jeweils leben, zugänglich als ein Allgemeines. Dieses Hellwerden steigert die Gegenwärtigkeit der Substanz, aber es hat zwei Folgen, die schliesslich in die Irre führen. Erstens: Im Objektivgewordensein als einem rational Allgemeingiltigen ist die Ordnung trotz ihres vermeintlich einsehbaren Zwanges substantiell garnicht mehr zwingend. Sie wird im Rationalen starr, wird zugleich doktrinär und leer, macht das Verhalten fanatisch und unritterlich. Denn der so Denkende hält sich an tote Gerüste, lebt nicht mehr aus der geschichtlichen substantiellen Ordnung selber. – Zweitens: Die rational ausgesprochenen substantiellen Ordnungen sind vielfach und unvereinbar. Sie liegen in dem Medium einer durchgehenden universalen Ordnung des Bewusstseins überhaupt und des ihm zwingend Zugänglichen als die Vielfachheit des Historischen, das einmal gelebt und geglaubt werden konnte, aber in seiner Objektivierung relativ ist. Die universalen Ordnungen sind das Unumgängliche, das immer ist, die geschichtliche Ordnung ist das jeweils Substantielle. Dieses ist für die objektivierende Betrachtung eingebettet in den Strom des Werdens, in geschichtlicher Existenz dagegen gilt es unbedingt. Eine substantielle Ordnung des Ganzen der Menschheit als eine eine und einzige ist die Idee des Umgreifenden, dessen Ordnung schlechthin unzugänglich ist, vielmehr Ordnung und das, was uns vernichtende Unordnung ist, in einem enthält. Auf sie zu blicken, öffnet uns die Transcendenz, nicht das Ganze der menschlichen Dinge. Irrend gebe ich die geschichtliche Substanz unbedingter Ordnung preis, weil sie in rationaler Objektivierung relativ wird; ich falle in das Bodenlose des Universalen. Irrend glaube ich eine einzige bestehende Weltordnung zu fassen, weil meine geschichtliche Ordnung mir unbedingt ist; ich versperre mir den Bezug auf Transcendenz durch Vergötzung eines Objektiven[a].

Eine universale Partikularität ist auch das Gebiet innerhalb des Politischen, das ausgesondert bestimmte Notwendigkeiten erkennen lässt, etwa solche, welche Kautilya und Macchiavelli zum Teil übereinstimmend erfassen.[226] Hier werden die Daseinsgrundlagen bestimmt, aber so, dass sie jeweils ermöglichen, was über die Absicht irgendeines der politisch handelnden Menschen hinausliegt, und so, dass eine Vollendung und ein Dauerzustand unmöglich sind. Politik ist eine Arbeit am Unvollendbaren der Daseinsgrundlagen. Im Politischen ist das Ganze der menschlichen Ordnungen nicht zu erwarten und nicht das Endziel.

---

a Objektiven *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* objektiven *im Ms.*

Zweiter Abschnitt: Der Sinn des Planens

Das Planen inbezug auf das Ganze der menschlichen Zustände ist, obgleich immer beschränkt, einer Erweiterung ins Unabsehbare fähig.

Es ist der grösste Einschnitt im historischen Bewusstsein, wenn den Menschen dämmert, dass sie nicht nur einem endgiltigen Sosein der Zustände preisgegeben sind, sondern dass es in ihrer Hand liegt, sie zu ändern. Die Weise dieses Änderns wird zum Schicksal, das wir nicht nur erleiden[,] sondern ergreifen.

Aber das Erwachen des Planens inbezug auf das Ganze der menschlichen Zustände ist, obgleich die Geburt einer höchsten Möglichkeit im Dasein, doch zugleich eine Katastrophe.

Wie die Entstehung der radikalen Wissenschaftlichkeit in den neueren Jahrhunderten, so ist die radikale Methodik in der Politik ein Einschnitt ohnegleichen. Nichts ist mehr endgültig, eine Fülle von Unrichtigkeiten wird durchschaut, eine Unruhe des Besserns und Erneuerns überkommt alles, jeden besonderen Zweck und das Ganze in jeder Gestalt. Dabei aber geschieht auch alsbald der Absturz in die Endlosigkeit besonderer Zwecke und Nützlichkeiten. Denn methodische Zergliederung und methodisches Entwerfen bedürfen der Führung, wenn sie nicht in das Rasen durchgehender Pferde geraten sollen. Die Führung selber kann nicht noch einmal auch durch den Verstand berechnet und gemacht werden. Die Methodik bedarf der Führung durch Ideen. Diese machen den Gang systematisch, indem sie das Ganze zusammenhalten. Die Idee geht ihren Weg mit Entwürfen von Schematen[,] die in der Folge wieder durchbrochen und verwandelt werden müssen aus der gleichen Idee, die sie nur als Schritte, nicht als fixierbare Ideale kennt. Und zwar verwandeln sich diese Schemata mit den jeweils gewonnenen Verwirklichungen. Das Ganze der Idee ist allein gegenwärtig in den inneren Antrieben und dem unabsehbar von aussen Entgegenkommenden als das, was alles Besondere umgreift und hineinnimmt in die Bewegung ihrer unabschliessbaren Verwirklichung.

Politisch ist nun der Versuch des Neubaus aus der Idee des Ganzen durchgreifend zum ersten Male in der französischen Revolution geschehen. Aber die Ideen waren unzureichend. Diese unzureichenden Ideen zerfielen zudem schnell. Sie wurden überrannt von elementaren Kräften, die infolge Vernichtung der Autorität fessellos geworden waren. Wenn daher auch fast alles, was die französische Revolution zunächst hervorbrachte, Unheil war, wenn auch statt Verbesserung menschlicher Zustände eine Orgie menschlicher Bosheit und dann ein neuer Despotismus sich austobte, das eine bleibt, was Kant bei aller Enttäuschung festhielt: so etwas vergisst sich nicht mehr.[227] Einmal haben Menschen ihren Gesamtzustand auf Vernunft gründen wollen. Dass sie scheiterten, ist kein Einwand. Die Idee ist wach geworden. Sie wird nicht mehr einschlafen.

Die Zustände werden befragt, zergliedert, mögliche Verbesserungen werden entworfen und versucht. Dann aber erwacht alsbald ein Misstrauen gegen alles, weil alles, was ist, eine mangelhafte Seite zeigt, und weil alles, was versucht und getan wird, wie durch eine Hexerei immer anders wirkt als gemeint war. Ein universaler Betrug scheint zu herrschen. Immer scheinen böse Mächte, schlechter Wille und hinterlistige Ausbeutung, Dummheit und Verführung, Verrat dazwischen zu kommen. Das Reden der jeweils Mächtigen ist anders als die Wirklichkeit des Geschehens. Gerade das Befragen der Zustände macht daher zunächst alles zweideutiger und ungewisser, wenn der erste naive Traum eines vermeintlich gewissen Wissens vom Ziel und von den Mitteln zerronnen ist.

Es ist ein neues politisches Denken notwendig. Im planenden Verwandeln der Zustände braucht die immer concrete Politik die Wissenschaft als Mittel und die Philosophie zur Erhellung der führenden Ideen. Im Bewusstsein, den Gang der Dinge und die Zustände nicht einfach hinnehmen zu müssen, sondern zu einem Teil in eigener Hand zu haben und mitzuverantworten, verbündet sich der Mensch mit der Wissenschaft, um die Wege zu finden, mit der Philosophie, um klar zu werden, was er eigentlich will.

Für eine erfolgreiche Einrichtung der menschlichen Gesamtzustände wäre ein umfassendes, seiner Natur nach unendliches Wissen notwendig.

Alles bisherige Wissen erscheint angesichts der gegebenen Realitäten und Möglichkeiten als vorläufig, als Anfang und als bruchstückhaft. Es ist zerstreut in Vielerlei, und es ist, wo es im System zusammengefasst wird, nur in gewaltsamen, unwahren, daher alsbald zerfallenden Totalanschauungen da.

Die Geschichte zeigt die Realitäten der bisherigen politischen Versuche. Diese lassen sich in ihren Ursachen und Folgen erforschen. Sie werden Quelle allgemeiner Erkenntnisse in der Sociologie, in der Wirtschaftslehre, in Rechts- und Staatslehre, in Verwaltungslehre usw. Schon heute gehört zu jeder sinnvollen Verwirklichung Wissen und Können, die nur durch Aneignung überlieferter Erfahrung und Übung erworben werden.

Der Mensch muss nun aber jederzeit handeln, um sein Dasein zu erhalten und zu erweitern. Er kann nicht warten, bis alle Voraussetzungen des Wissens ihm zur Verfügung stehen. Das Wissen um diese Grenze seines jeweiligen Wissens kann ihn im Ausgreifen seiner Pläne und in den Ansätzen seines Handelns besonnen machen.

Wissenschaft allein genügt nicht. Wissenschaften geben die Mittel, philosophische Erhellung klärt das Ziel des politischen Wollens. Was ich wissenschaftlich einsehe, zeigt mir Tatbestände, Regeln, Möglichkeiten. Was ich eigentlich will, hat einen ganz anderen Ursprung, der sich im Medium des Wissbaren nur klar wird. Schon im geschichtlichen Wissen reagiere ich ständig mit etwas, das nicht Wissenschaft wird, sondern im Philosophieren sich erhellt. Im Philosophieren erst wird das Denken an das Ziel klar und entschieden. Es bringt durch Reflexion die Weisen der hier relevanten wissenschaftlichen Einsichten zum Bewusstsein ihres Sinns und ihrer Grenzen.

Wissen ohne Philosophie lässt den politischen Willen abgleiten.

Zum Beispiel: Wissen bringt das Faktische. Ich stelle fest, was real ist. Ich genüge der Forderung der Illusionslosigkeit. Dann aber gleite ich ab: Realität als solche – das Wissen von dem[,] was nun einmal so ist – bringt die Suggestion des Soseinsollenden. Das gegenwärtig Unentrinnbare wird zum Absoluten. Ich will zufrieden sein. Ich gehe mit der jeweils gegenwärtigen Macht, lebe aus der Conjunktur, gehorche nicht nur der realen Gewalt, sondern verherrliche sie (sogenannte Realpolitik und Byzantinismus).

Ein anderes Beispiel: Aus realer Einsicht in gegenwärtige Zustände folgt etwa die Unmöglichkeit, mit ihnen, wie sie sind, so zu leben, dass die Forderungen des Menschseins erfüllt werden. Aus dem politischen Willen zu wahren, den Menschen zum Aufschwung bringenden Zuständen sondere ich mich (wie Plato) ab zu einem staatsfreien Leben, soweit es möglich ist. Durch Absonderung will ich den Funken durch die Zeit tragen. Ich unterscheide den Bürger und den Menschen und überwinde die falsche Identität von Einzelnem und Staat. Aber ich gleite ab: Aus dem Positiven des Bewahrens und Vorbereitens wird ein Leben der Unlust, des negativen Beurteilens, des ständigen Scheltens, des Menschenhasses. Diese Hoffnungslosigkeit macht passiv. Statt irgendeiner Verwirklichung bleibt blosse Bewertung.

Wissenschaft, Philosophie und konkrete Politik sind nur im Bündnis miteinander auf dem Wege zu wahrer Wirklichkeit.

Fehlt der concrete politische Wille, so werden Wissenschaft und Philosophie leer. Wissen soll mir Weg und Mittel zeigen, wenn ich ein Ziel habe; ich suche mir alles Wissen zu erwerben, das ich brauchen kann, und wehre mich gegen ein vorzeitiges blindes Handeln. Philosophie macht mir das Ziel klar, sodass ich weiss, was ich im Endziel will; ich wehre mich gegen ein Handeln ohne Klarheit des absoluten Endziels. Vor jedem Tun will ich wissen, ob es auch gelingt, ob die richtige Zeit gewiss ist; will ich ferner wissen, was der letzte Sinn im Ziel der Menschheit ist, dem ich diene. So werde ich nie zufrieden sein. Denn niemals reicht mein Wissen aus und niemals ist völlige Klarheit über den Endsinn. Ich habe jedoch nicht beliebige Zeit. Die Spanne des gegebenen Lebens muss genutzt werden, die Zeit des Wartens ist begrenzt. Ich muss wagen auch bei unvollkommenem Wissen, wenn ich überhaupt leben und verwirklichen will, sonst werde ich durch den absoluten Wissensanspruch gelähmt. Und ich muss als handelnder Mensch etwas von der Wahrheit des gefährlichen Satzes wagen: der kommt am weitesten, der nicht weiss, wohin er geht.[228]

Löst sich aber die concrete Politik von Wissenschaft und Philosophie, so gerät sie in das reine Glücksspiel. Sie rennt in ein Dunkel, bis sie sich überschlägt und in einem ungeheuren Unheil alles, was mit ihr und gegen sie war, mit sich begräbt.

a. Das Ziel der Weltordnung

Die Zukunft planen, das setzt ein Ziel voraus. Für die Zukunft arbeiten, heisst teilnehmen am Wirken auf dieses Ziel hin. Es ist die alte Frage, was dieses Ziel sei, die Frage

nach dem Endziel. In der Welt ist es das Menschsein. Alle Arbeit, alle Aufgaben, alle Ordnungen in der Welt sind anzusehen unter dem Massstab, was für Menschen durch sie wirklich werden. Aber was für ein Menschsein Endziel sei, das ist die Frage.

Wenn es heisst: das Glück, und das möglichst grosse Glück der möglichst grossen Zahl, so handelt es sich nur um das Dasein der Individuen und eine durchaus unbestimmte Glücksvorstellung. Gegen diese wendet sich der Zielgedanke, der nicht den Menschen als Dasein meint, nicht den Menschen als solchen und nicht als einzelnen, sondern das, was seiner Erscheinung nach durch den Menschen wirklich wird und zugleich ein Objektives ist. Menschsein, das heisst dann, was der Mensch als das Sein begreift, ob und wie er Gottes inne wird, wie er die Welt erkennt, kurz wie er durch seine eigene Wirklichkeit die Wirklichkeit selber offenbar werden lässt. Der Adel des Menschseins liegt im Gegenwärtigwerden dessen, was mehr ist als der Mensch. Im Dasein und in den Hervorbringungen des Menschen spricht etwas, um das der Mensch ringt. Der Mensch, der eigentlich Mensch wird, gibt sich hin an Aufgaben der Welt und an Gott, an die Welt sein Dasein, an Gott sich selbst.

aa. Die Weltordnung als Endziel in der Welt und das darüber hinausliegende Endziel des Menschen

Das Endziel ist undenkbar als ein zeitlich dauernder Zustand in der Welt. Jedes Glück erweist sich als brüchig, der Mensch ist unvollendbar, seine Welteinrichtung treibt unablässig voran. Alle Zustände verwandeln sich ungewusst oder werden aus der Erfahrung ihres Ungenügens durch Eingriff bewusst geändert. Das Endziel ist unvorstellbar und ohne Widersprüche unausdenkbar, es liegt in unendlicher Ferne. Aber quer zu diesem in die Zukunft verlegten weltlichen Endziel liegt ein anderes Endziel, das transcendent ist. Es wird symbolisch gedacht als das ›Reich Gottes‹ der unsterblichen Seelen und als ewiges Schauen der Gottheit durch diese unsterblichen Seelen. Alles weltliche Tun ist auf dem Wege zum utopischen Endziel eines zukünftigen Zustandes und darin quer dazu zum transcendenten Endziel, aber nicht so, dass es sich diesem transcendenten Ziele annähere, sondern so, dass dieses Transcendente dem Menschen jederzeit gegenwärtig sein kann – im Sprung von allem Weltsein geschieden –, während er sich in der Welt unter Ideen einem untergeordneten immanenten Endziel ins Unendliche annähert.

Dieses weltliche Endziel ist die Ordnung des Daseins aller in Gemeinschaft. Da diese Ordnung nicht in einen festen, unveränderlichen Zustand gebracht werden kann, der für immer der richtige wäre, ist sie Idee, auf die hin jede Ordnung ergriffen und verbessert, die beste Ordnung immer noch gesucht wird.

Hier kommt es für den Menschen darauf an, dass er nicht verwechselt. Die Idee der Weltordnung ist nicht absolut. Kein Staat, auch nicht der eine Weltstaat der Erde ist »Gott auf Erden«, ist nicht der »irdische Gott«. Der Mensch soll in der ganzen Weite des Umgreifenden bleiben. Seine letzte und vollständige Hingabe darf nicht zu kurz

greifen. Diese Hingabe gilt zuletzt Gott allein. Der Mensch hat als einzelner in der Welt die Aufgabe, er selbst zu werden. Sein Dasein gibt er hin für Aufgaben in der Welt, er kann sterben für endliche Zwecke der Daseinsordnung. Aber er selbst bleibt frei allem Weltsein gegenüber, auch der gesamten Weltordnung gegenüber. Als er selbst ist er, frei von aller Welt, allein Gott hingegeben.

Die Idee der Weltordnung steht unter der Bedingung, dem Menschen – jedem Einzelnen – Raum zu schaffen, im Umgreifenden er selbst zu werden durch die Hingabe an Gott; diese Hingabe kann dann unübersehbar in der Welt zur Erscheinung kommen.

Die Idee der Weltordnung darf daher sinnvoller Weise nicht Selbstzweck werden. Sie wird von Menschen hervorgebracht auf ihrem Wege zu Gott, als menschlich hervorgebrachte Daseinsordnung dient sie den anderen Weisen des Umgreifenden. Sie ermöglicht dem Menschen die unablässige Erweiterung seines Lebens in allen Weisen des Umgreifenden, die zusammengehalten sind in dem Umgreifenden der Transcendenz.

Die Idee des Endziels in der Welt – der Weltordnung – ist also nicht das Endziel des Menschen schlechthin. Darin liegt zugleich Verzicht und Energie. Verzicht ist es, an etwas zu arbeiten, das unvollendbar ist und in seinem Wesen untergeordnet bleibt in der Rangordnung der Seinsstufen. Energie ist es, im Blick auf Transcendenz in der Welt an dem zu arbeiten, was das Offenbarwerden der Transcendenz in grösster Fülle zwar nicht hervorbringt, aber ermöglicht. Nur der Mensch, der an Gott glaubt, gewinnt die Unbeirrbarkeit im Illusionslosen. Wer glaubenslos in der Welt die Glücksvollendung erstrebt, verfällt irgendwann[a] in Nihilismus und Cynismus, nämlich dann, wenn er die Brüchigkeit aller Realität[b] durchschaut und, da er sie vergötzt hatte, ausser ihr nur das Nichts sieht.

Der Verzicht macht stark in der Beschränkung. Die äussere Bedingung des Menschseins, nicht seine innere Erfüllung ist die Aufgabe der Staats- und Weltordnung. Die Möglichkeit des Menschen als Einzelnen ist mehr[,] als was im Ganzen möglich ist. Gipfel sind die Einzelnen, nicht die Ordnung aller, welche diese Einzelnen trägt, indem sie als Dasein ihr dienen und sich ihr hingeben. Ist die Staatsvergötterung verworfen, so bleibt erstens die Teilnahme aller an der Ordnung der Zustände durch eigene Mitverantwortung und bleiben zweitens die gesonderten Berufe, dieser Ordnung zu dienen, als Beamter, als politischer Führer, als Gesetzgeber. Die Würde dieser Berufe und die Höhe der Aufgabe liegt darin, dass hier die Voraussetzung von allem, was der Mensch sein kann, geschaffen wird. Die Schlichtheit dieser Arbeit mag durch falschen Glanz, Privilegien, religiöse und autoritative Repraesentation oft genug verdorben sein. Ihre Grösse kann im Charakter der in diesem Beruf wirksam Tätigen sichtbar werden: in der Weite des Anschauens, der Bescheidung im Dienst, der Verlässlichkeit des

---

a *nach* irgendwann *im Ms. gestr.* in Verzweiflung,

b Realität *im Ms. hs. Vdg. für* Wirklichkeit

Gesetzlichen, der Geduld, der Unbeirrbarkeit durch Störungen, der Hartnäckigkeit des nie fertig werdenden Besserns.

bb. Entwurf der Idee der Weltordnung

Der Selbstbehauptungswille jeden Daseins steht gegen den gleichen Willen anderen Daseins, jedes einzelnen Menschen gegen andere Menschen, weiter der Gruppen, Interessengemeinschaften, Institutionen, Bürokratien[a], Staaten, Völker gegeneinander.

Wo der Selbstbehauptungswille eines Daseins absolut ist, unter keinen Bedingungen und Einschränkungen steht, zeigt er sich als der brutale Daseinskampf. Er stellt alles unter seine Bedingung, braucht die Gewalt bis zum Äussersten, betrügt, überlistet, vernichtet, was ihm im Wege steht.

Ordnung entsteht, wenn Dasein mit Dasein sich verträgt. Es entstehen Gemeinschaften, in denen jedes Dasein seinen kämpfenden Selbstbehauptungswillen zwar nicht aufgibt, aber in seiner Auswirkung und in seinen Mitteln unter die Bedingungen der Gemeinschaft aller in Gegenseitigkeit stellt. Der absolute, uneingeschränkte Selbstbehauptungswille kommt nur noch dem Ganzen dieser Gemeinschaft zu. Diese in ihrem Kampf gegen andere uneingeschränkte Gemeinschaft heisst Staat.

Ordnungen gibt es verlässlich nur in Staaten als geschlossenen Gebilden, die, wenn sie klar heraustreten und sich bewusst werden, den Charakter der Souveränität besitzen. Souveränität heisst die Uneingeschränktheit des Selbstbehauptungswillens. Die Staaten verhalten sich zueinander wie unverbundene Einzelne im Naturzustande, als brutale Selbstbehauptungen des jeweiligen Daseins.

Die Ordnung bedeutet also die Stärkung der Selbstbehauptung des je Ganzen und die Befreiung des Einzelnen von dem ständigen Daseinskampf. Dieser Daseinskampf ist dem Ganzen auferlegt.

Der brutale Daseinskampf ist für den Menschen das Zerstörende. Der Mensch möchte ihn aufheben zugunsten einer Ordnung, in der aller Kampf unter Regeln und Bedingungen steht, aus einem zerstörenden Kampf zu einem im Wettstreit aufbauenden Kampf wird oder an der Grenze doch als ein ritterlicher Schicksalskampf sich vollzieht. Das nun ist nur möglich bei einer alle übergreifenden Ordnungswelt. Daher geht der Drang des Menschen auf die Verwirklichung einer solchen Ordnung der ganzen Welt.

In dem Maasse[,] als dem Staat Kampf nach aussen droht, muss er alle Kräfte auf die Steigerung seiner kriegerischen Macht richten. Das erfordert nicht nur materielle Aufwendungen, sondern eine Lebensform, die vermöge des einen Zwecks den Menschen in allem anderen unfrei macht. Daher ist die Vielheit der Staaten infolge der von aussen erzwungenen[,] nach innen notwendigen bedingungslosen Kriegsorganisationen eine Quelle der Unfreiheit. Die Aufhebung solcher Unfreiheit wäre allein in einem

---

[a] *statt* Bürokratien *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* Burokratien

alle Menschen verbindenden Weltreich möglich, für das es kein aussen mehr gibt. Der Weg der Geschichte hat daher eine Richtung von der bedingungslosen Selbstbehauptung vieler zur Totalität der Menschheit, von der Vielheit kämpfender Staaten zum Weltreich. Es würde sich alles ändern, wenn ein einziges Reich alle umfasste, kein aussen mehr da wäre, aller Kampf unter Bedingungen stände, das Zeitalter der Staaten abgelöst würde durch das Zeitalter des Reichs, das nur eines sein kann.

Auf die Freiheit des Menschen gehen daher zwei Ideen, die selbständig auftreten und sich schliesslich zu einer verbinden: die Idee der Ordnung als des rechten und rechtlichen Lebens in Gemeinschaft, und die Idee des Reichs als Vereinigung aller Menschen in eine einzige umfassende Ordnung. Die Idee führt von der bedingungslosen Selbstbehauptung zur Weltordnung.

1. Staatsgedanke und Reichsgedanke: Historisch gibt es mannigfache staatliche Einheitsbildungen, von kleinen Gemeinwesen, die ihrer Idee nach nicht mehr Menschen umfassen, als in einer Volksversammlung gemeinsam ihre Redner hören können (griechische Polis), bis zu Weltreichen, die den jeweils bekannten Erdraum annähernd einnehmen (das chinesische Reich, die vorderorientalischen Despotien, das römische Imperium).

In dieser Mannigfaltigkeit gibt es die entsprechenden Staatstheorien und das ihnen zugehörende Ethos. Der tiefste Unterschied zwischen ihnen ist der zwischen Staatsgedanke und Reichsgedanke. Staaten stehen anderen Staaten gegenüber, ihre alles beherrschende Grundrealität ist die Notwendigkeit der Selbstbehauptung nach aussen. Das wirkt sich aus auf alle inneren Einrichtungen nach dem Satze Rankes, die Aussenpolitik habe den Primat vor der Innenpolitik.[229] Wer irgendwelchen Forderungen der Innenpolitik zuungunsten der Forderungen der Aussenpolitik nachgeht, richtet den Staat zugrunde. Das Reich dagegen ist eines. Es gibt kein aussen mehr ausser der politisch belanglosen Natur. Alle Fragen können sich auf die beste innere Gestaltung concentrieren. Die Notwendigkeit der Selbstbehauptung nach aussen ist weggefallen.

Das Ethos ist im Staatsgedanken durch die Notwendigkeit der Selbstbehauptung, also der Aussenpolitik und der Kriege gegeneinander wesentlich unterschieden vom Ethos im Reichsgedanken. Die soldatische Selbstbehauptung ist zwar ein Grundzug des Mannes in jeder Not. Wo er kämpfen muss, will er seinen Mann stehen. Aber das, wofür die Selbstbehauptung stattfindet, und ohne das Menschenmassen schwer in militärischer Energie zu halten sind, ist in Gemeinschaft ein Sinngedanke. Es ist, wenn nicht einfach Beute und Herrschaft, eine Idee, entweder eine nationale oder eine religiöse oder eine politische Idee der Staatsform, oft alles dies ineinander, zumeist mit Inkonsequenzen. Was hier in Zeitaltern kämpfender Staaten unbedingt mit allen Mitteln sich durchsetzt als Nation, als Religion, als politische Idee, das bleibt erhalten, wenn das Reich verwirklicht ist, wird dann aber unter Bedingungen gestellt, also relativ. Die Selbstbehauptung der Menschen und der Ideen, obgleich ein nie aufhörendes

Daseinselement, ist unter Bedingungen und Regeln friedlichen Verwirklichens gestellt, solange die Reichsidee herrscht und nicht neue Spaltungen in kriegerische Auseinandersetzungen führen.

Durch alle historischen Zeiten haben zwei Motive zur Reichsbildung gedrängt, der Machtwille, der irgendeine Minorität, die bedingungslos herrschen will, mit Erfolg krönt, und der Friedenswille, der Ruhe und Sicherheit sucht dadurch, dass alle Menschen einer einzigen Herrschaft unterstehen. Durch die gesamte Geschichte geht der Drang der Menschen auf Vergrösserung ihrer staatlichen Gebilde. Die Imperien haben durchweg diese Zweideutigkeit, furchtbare Gewaltsamkeiten und segensreiche Friedensbringer zu sein (pax romana, pax britannica).

Aber alle Weltreiche der Geschichte waren bisher faktisch noch nicht Universalreiche. Sie umfassten nicht den Erdball, sondern das jeweils verkehrstechnisch zu verwaltende Gebiet, an dessen Grenzen andere, Barbaren, blieben, die eines Tages stark genug waren, das Reich zu erobern, in Besitz zu nehmen oder zu zerstören. Erst heute steht der Menschheit der Weg zu einem Weltreich offen, das eines und alle umfassend sein kann. Erst heute ist die Technik, insbesondere Verkehrs- und Nachrichtentechnik in der Lage, solche Einheit des Reiches herstellen und aufrecht erhalten zu können. Verkehrstechnisch ist heute der ganze Erdball kleiner als früher der orbis terrarum des römischen Reiches und das Reich der Mitte der Chinesen. Auf dem Wege zum Weltreich sind Nationen schon eine zu kleine Einheit geworden. Grossräume, Continente, Staatsgruppen, Imperien sind Formen der Herrschaftseinheit, die sich selber auf die Dauer nicht genügen werden. Denn es bleibt das Aussen. Das Aussen aber ist keine dauernde Notwendigkeit. Wie in der Geschichte, bisher wegen der Grösse der Erde nur vorübergehend, Reiche das Ende langer Kämpfe zwischen getrennten Staaten wurden, so wird dasselbe auch heute in näherer oder fernerer Zeit zu erwarten sein. Historisch sind Zeitalter kämpfender Staaten immer nur Übergangszeiten gewesen. Wir stehen vielleicht in der letzten grossen Übergangszeit, in der die Mittel der Menschheit und des Erdballs angewandt werden, um in ungeheuren Kraftanstrengungen zu entscheiden, wie das unumgängliche Weltreich aussehen soll. Auf diesem Wege wird geistig die Auseinandersetzung zwischen Staatsgedanke und Reichsgedanke und die Vertiefung beider stattfinden: Aber sie sind eine Alternative: der Staat als letztes oder die Weltordnung als letztes. Der Mensch kann mit ganzer Seele nur auf einer der beiden Seiten stehen, die andere dann nur als eine zu übernehmende Notwendigkeit anerkennen.

2. Das ethisch-politische Daseinsbewusstsein: Es ist ein Sprung zwischen dem Daseinsbewusstsein der politischen Selbstbehauptung souveräner Staaten und dem Daseinsbewusstsein im einen Weltreich. Beides ist historisch zu beobachten.

Die Selbstbehauptung eines Staates verengt oder verhindert eine innere Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens nach der Gesamtheit der menschlichen Zwecke, weil die Notwendigkeit die innere politische Gestaltung auch schon im Frieden unter den

Druck der Kriegsanforderungen setzt. Die staatliche Gemeinschaft muss auf menschliche Zwecke verzichten, um das Maximum militärischer Kraft zu gewinnen. Die Notwendigkeit der Selbstbehauptung erzwingt insbesondere die Einschränkung der Freiheit. Der Zweck der Kriegsorganisation fordert absoluten Gehorsam, Suspension aller Kritik, Verzicht auf eigenes Mitwirken durch freies Denken, Sprechen, Handeln zugunsten absoluter Einordnung in das nichtgewusste Ganze, das nur Wenige denkend führen dürfen.

Das Weltreich gibt dagegen die grössten Chancen der Freiheit. Wie der Mensch durch technisch-civilisatorische Entwicklung aus der Gebundenheit in tägliche Daseinssorge um die gröbsten Lebensbedingungen zur Musse des Besinnens und der geistigen Schöpfung gelangt, so wird er durch die den Kampf der Staaten ausschaltende Weltordnung zur Möglichkeit der Entfaltung seiner eigentlichen Freiheit gebracht. Universale Ordnung und Freiheit des einzelnen Menschen stehen in Zusammenhang. Überwindung sowohl der Daseinssorge wie der Selbstbehauptung als absoluter, ausschliessender Notwendigkeiten geben den Menschen als Menschen erst frei.

Für den abstrakten Gedanken und in der Abgleitung ist das nur der Zusammenhang des leeren Allgemeinen mit der leeren Freiheit individueller Vereinzelung. In Wirklichkeit kann es die Ausweitung des Menschen in das All seiner concreten Möglichkeiten sein. Er ist Staatsbürger der Welt, auf der Erde durch Reisen und Freizügigkeit allgegenwärtig, aber er ist dies nur in gliedhafter Einordnung auf Grund seiner geschichtlichen Gebundenheit. Heimat, Volk, Kulturkreis und Welt sind die Stufenfolge seines Angehörens zum Ganzen. Er ist nicht abstraktes Atom einer Milliardenmasse, sondern ein geschichtlich besonderes Wesen an seinem Ort. Die klare Weltordnung in ihrem Sinn der Ordnung der Daseinsvoraussetzungen, nicht des Endziels, steigert die Liebe zum Besonderen, ermöglicht die Mannigfaltigkeit des Ursprünglichen im Medium eines Allgemeinen, das die selbstverständlichen Mittel an die Hand gibt, aber das Leben nirgends erfüllt. Wohl ist Gefahr der Bodenlosigkeit und der Verwandlung des Menschen in ein beliebig ersetzbares Atom oder Teilchen der Maschine, Gefahr der inneren Aushöhlung zugunsten eines existenzlosen Lebens im nivellierten Allgemeinen. Aber mit der Realisierung solcher Gefahren würde auch die Weltordnung alsbald wieder zerfallen. Denn ihr Sinn kann nur erhalten werden, indem er von existentiellen Menschen in herber Bescheidung der Zwecksetzungen jederzeit neu gewonnen wird. Der Einzelne aber wird nur Existenz im Übernehmen seiner Herkunft. Es ist das Verhängnis des Einzelnen – im guten wie im schlimmen –[,] welchem Volk er angehört, wo und in welcher Situation er geboren wird. Was dieses Volk im Ganzen ermöglicht durch sein Tun und Leisten, sein Unterlassen und Versagen, auch geschlossene Klarheit seines Charakters oder die unbestimmte Vieldeutigkeit seines Wesens[,] setzt dem Einzelnen selber Schranken zugleich mit den Aufgaben. Den tiefsten Grund seines eigenen Volkes in der Verflechtung seiner Ursprünge und darin des Menschseins

zu ergreifen, ist für den Einzelnen der einzige Weg im endlichen Dasein. Das kann geschehen im heftigen Widerstand gegen die realen gegenwärtigen Erscheinungen des eigenen Volkes, in der Rückkehr zu verschütteten Möglichkeiten oder in glücklicher Coincidenz mit gelingender Verwirklichung im Ganzen. Aber die Umgehung des eigenen Volkes zugunsten eines gedachten abstrakten Menschseins oder durch vergebliche Vertauschung mit der Zugehörigkeit zu einem anderen Volk führt jeden, der nicht an Macht seines Wesens an der Grenze des Übermenschen steht – und damit faktisch gegen sein Wissen und Wollen noch immer ein Gipfel des Volkes seiner Herkunft wäre –[,] in die Nichtigkeit. Was aber das eigene Volk sei, das ist nie objektiv entschieden, sondern immer noch Aufgabe. Es ist Sache des Entschlusses zahlloser Einzelner, wozu ein Volk wird. Wer es ernst mit seinem Volke meint, muss durch sich selbst zeigen, was es sein kann[,] und vorangehen. Auch ist ein Volk nicht objektiv zu bestimmen, weder politisch durch Staatsangehörigkeit, noch durch Rasse, noch durch gemeinsame Schicksale, eher noch durch Sprache, durch den allverbindenden geschichtlichen Geist einer kulturellen Überlieferung. Das Volk ist die Tiefe geschichtlicher Herkunft im Ganzen, die sich jeweils im Entschluss zu einer geistig-seelischen Zukunft in concreten, aber sich verwandelnden Bildern zeigt. Es ist die Tiefe, die, wenn sie ergründet wird, mit dem Ursprung des Menschseins selber in Fühlung [kommt] und damit in brüderlichen Zusammenhang mit allen Völkern führt. Die Idee der Weltordnung gibt jedem Einzelnen und den Völkern Raum, um in der Mannigfaltigkeit der Erscheinung das eine Menschsein zu verwirklichen, das nirgends im abstrakten Bewusstsein überhaupt, nicht in der Vertretbarkeit und Ersetzbarkeit aller liegt, sondern in der Entschiedenheit der je geschichtlich eigenen Existenz.

3. Die abstrakte Idee der Weltordnung: Die Idee des Weltreichs, die ihr Ziel hat in der lebendigen Einheit aller, gewinnt Boden in der Erinnerung an den unvordenklichen geschichtlichen Grund. Wir Menschen treffen uns aus verschiedenen Ursprüngen unserer auf dem Erdball verteilten Erscheinung nicht als schlechthin fremde Wesen, sondern in wachsendem Verstehen, in dem alle wechselseitig ihr Menschsein im anderen erweitern. Staunend nehmen die Menschen aus den fernsten Kulturen wahr, dass es ihnen allen zuletzt um das Gleiche geht. Denn der Sinn ihrer geistigen Hervorbringungen ist derart, dass alle miteinander zu tun haben in Einklang oder Abstossung, und zwar so, dass sie in der Abstossung noch einem Gemeinsamen angehören. Es ist durch die Mannigfaltigkeit der unmittelbar gefühlten Ursprünge hindurch ein einziger umgreifender Ursprung des Menschseins, dessen die Menschen, wo immer es geschah, mit Enthusiasmus inne wurden. Geistig ist die Totalität der Menschheit zuerst, aber nur verstehend und in geistiger Auseinandersetzung zu erreichen. Real ist die Einheit aller nicht unmittelbar zu verwirklichen, wohl aber aus der geistigen Communication dadurch zu fördern, dass alle politischen Handlungen, die zunächst auf nähere Ziele gehen, immer mehr zugleich unter den Massstab dieses Endziels gestellt werden.

Die gegenwärtige Situation macht durch die technischen Voraussetzungen und die ständigen Antriebe der Menschen – den Machtwillen, den Ordnungswillen, den Friedenswillen – es wahrscheinlich, dass in nicht sehr ferner Zeit das Weltreich entsteht. Der Erdball wird kleiner. Es wird eine Zeit kommen, wo die meisten Menschen einmal im Leben um die Welt reisen, wo der Globus so vor Augen liegt, wie früher eine Touristenkarte der Heimat.

Es ist die Schicksalsfrage der Menschheit, in welcher Art das Weltreich sich verwirklicht. Denn es kann durch Gewalt als Unterdrückung nach der Weise asiatischer Despotien sich entwickeln, oder durch Verständigung – wohl nie ohne anfängliche Gewalt – als ständiges Sichauseinandersetzen und Sichvertragen nach Art angelsächsischer Reiche. Auch das grösste Reich würde nur eine Scheinordnung bringen, wenn es auf Gewalt beruht und durch Gewalt erhalten wird. Dann ist nicht das freie Leben der einzelnen Menschen im Hervorbringen ihrer Welt wirksam, sondern die Lenkung nach endlichen Absichten Herrschender, denen nur Gehorchende gegenüberstehen. Das Schicksal der asiatischen Weltreiche und des römischen war daher zwar Friede und Ordnung für eine relativ lange Zeit, aber eine Ordnung mit Absinken des erreichten Niveaus des Menschseins, mit Verlorengehen des Schaffens, mit Verarmung des Bewusstseins.

Daher gilt für den Drang zu Ordnung und Frieden schon von den kleinsten Gebilden an die Art der Ordnung als das Wesentliche. Diese Ordnung lässt sich abstrakt umreissen:

Die Weltordnung kann nur bestehen, wenn sie in sich selber die Kraft der Verwandlung hat, sodass sie allen Möglichkeiten des Menschseins Raum zur Entfaltung gibt. Daher kann sie nicht starr sein, sondern lebt nur, wenn sie als Aufgabe ein Inhalt des verantwortlichen Verhaltens aller bleibt. In ihr muss die Bewegung, die vorher in den Daseinskampf ging, zu innerem Leben entfaltet werden. Nicht eine Despotie durch eine gewaltsam durchgeführte technische Totalorganisation kann Bestand haben. Es kann nur ein Bund[a] sein, in dem[b] unter dem Gesetz der Gesetzlichkeit ein ständiger Kampf und ein ständiges Sichvereinigen sich vollzieht. Eine ununterbrochene Auseinandersetzung in öffentlichem Kampf muss die unumgänglichen Realitäten des Selbstbehauptungswillens eines jeden Daseins in den Zusammenhang eines Sinns bringen, der durch die Weltordnung als Grundlage der Freiheit aller gegeben wird.

Diese Ordnung, gegründet auf Verständigung statt auf Gewalt, hat in der Idee folgende Momente:

Erstens: Die Weltordnung soll Freiheit verwirklichen. Freiheit ist ausserordentlich vieldeutig. Politische Freiheit bedeutet Teilnahme an den politischen Entscheidungen,

---

a ein Bund *im Ms. hs. Vdg. für* eine Union (Bundesstaat)

b dem *im Ms. hs. Vdg. für* der

an den Einrichtungen und der Gesetzgebung. Sie bedeutet dann weiter die Verfassung des Ganzen, in dem die einzelnen Menschen das Feld ihrer Eigenmacht für die Zwecke ihrer besonderen Verwirklichungen haben. Sie ist der Raum, der das Menschwerden in allen seinen Möglichkeiten freigibt unter der Bedingung, dass die Freiheit des Menschen mit der Freiheit eines jeden anderen zusammen bestehen kann. Dazu bedarf es des Zustandes der Sicherheit und dieser als gegründet auf Gesetzlichkeit.

Diese Freiheit beschränkt die Willkür des Einzelnen auf bestimmte staatsfreie Bezirke. Und hier ist der Einzelne für die Folgen seines Tuns in dem Sinne verantwortlich, als ihm beim Versagen vom Staat nicht geholfen wird. Sinn der Freiheit ist die Willkür des Einzelnen nur sofern diese den Notwendigkeiten der Sache gehorcht, sich bindet an Aufgabe, Beruf, Idee, Ordnungen. Politische Freiheit will Raum schaffen für geistige und existentielle Freiheit, nicht für Willkür. Wo jene eigentliche Freiheit preisgegeben wird, da ist die politische Freiheit sinnlos und wird faktisch verloren.

Politische Freiheit, die Bestand hat, ist nie nur ein Freisein von etwas, sondern immer ein Freisein zu etwas. Dies wofür ist das Menschsein, die Idee, die Existenz. Wo die politische Freiheit in Despotie oder Anarchie verloren gegangen ist, da löst sich existentielle Freiheit vom Staat, wo sie da ist, da wird Teilnahme am Staat und Verantwortlichkeit für die staatliche Existenz ein Moment der Existenz jedes Einzelnen. Aber die Existenz geht nicht im Staate auf, wie in der griechischen Polis, sondern der Staat ist in der Idee der Weltordnung ein Feld ihrer Betätigung mit bewusster Grenzsetzung.

Zweitens: Weil der Mensch auf den Menschen angewiesen ist, gibt es Freiheit nur in Gemeinschaft. Freiheit ist nur vollendbar, wenn alle frei sind.

Freiheit fordert in allen allgemeinen Angelegenheiten Verzicht auf Willkür des Einzelnen. Die Vereinigung der Gemeinschaft fordert eine Spitze der Macht, durch welche der Wille des Ganzen gefunden und vollzogen wird. Der Weg dieser Willensbildung muss über die Verständigung aller gehen.

Die Weltordnung fordert daher als ihr Lebenselement die Communication. Zuletzt gegründet in der Communication zwischen Einzelnen, vollzieht sie sich öffentlich zwischen Vielen im Aufeinanderhören, in der Klarheit und Wahrhaftigkeit, im Maasshalten und Verzichtenkönnen, in der Bereitschaft, selbst für unrichtig Gehaltenes zunächst zuzulassen (wenn es des Charakters der Unbedingtheit entbehrt und nicht böse ist), indem man die eigene Opposition offen begründet und sachlich aufrecht erhält. Einigung als solche gilt mehr als die blosse Consequenz von Grundsätzen und Doktrinen. Wir können nicht frei werden, wenn wir uns nicht vertragen. Die Ordnung der Gemeinschaft regelt die Wege der Communication, durch die der Gang der Bildung des Willens bestimmt wird.

Drittens: Die Weltordnung, die in Bewegung gehalten wird durch die aus je gegenwärtigem Leben kommende Communication, soll Einrichtungen schaffen, die gerecht sind. Gerechtigkeit verwirklicht der Zustand, in dem jedem das Seine zukommt. Da

die Menschen nach Art und Begabung und freier Wahl ihrer Ziele verschieden sind, ist auch das ihnen Zukommende verschieden.

Freiheit, Communication und Gerechtigkeit sind nicht greifbare Einrichtungen. Sie sind Momente der Idee, unter der die Einrichtungen und die Menschen sich verwandeln können. Es kommt für einen Weltzustand darauf an, welche Richtung in ihm wirksam ist, ob auf die Idee hin, oder von ihr fort. In jedem Zustand ist Mangel, Störung, Corruption da. Sie sind niemals in Kauf zu nehmen, sondern immer zu bekämpfen. Der Zustand ist der wahre, in dem[a] solche Bekämpfung auf den Wegen gesetzlicher Ordnung maximal möglich ist, faktisch geschieht und der Weg der inneren Selbsterziehung einer politischen Gemeinschaft in Richtung auf die Idee beschritten wird.

Die Idee soll sich verwirklichen. Man möchte geradezu die bestimmten Einrichtungen entwerfen, durch die sie wirklich wird. Man kennt solche Entwürfe als solche des ewigen Friedens. Für diesen gab der Abbé St. Pierre nach dem Frieden von Utrecht einen bis ins Einzelnste durchgeführten Plan, als ob er durch einen Vertrag der souveränen Könige ein für alle Mal verwirklicht werden könne.[230] Kant entwarf die Vorbedingungen eines ewigen Friedens in Grundsätzen, die den Sinn klar machten, aber nicht für unmittelbare Anwendung erdacht waren.[231] Der Friede ist als solcher ein für Menschen immer wieder hinreissender Gedanke. Die Sehnsucht zum Frieden liegt so entschieden in der Natur des Menschen, dass sogar die wenigen, die den Krieg als ihren Lebenssinn begehren, öffentlich den Krieg nicht als Krieg wollen, sondern wie alle anderen als Schicksalsverhängnis hinnehmen. Die Idee der Weltordnung aber will nicht nur Frieden, nicht Frieden um jeden Preis, sondern Freiheit und Gerechtigkeit und in deren Folge den Frieden. Das Verhängnis des Krieges hat seinen letzten Grund nicht in einem abzuändernden Fehler der Institutionen und Verträge, sondern im Verhalten aller. Daher ist der Friede nicht gradezu als Frieden zu erreichen[b], sondern nur als Folge einer Veränderung der Ordnung und des Verhaltens der Menschen im Ganzen. Eine der Bedingungen ist die Art der Verwirklichung des Weltreichs als übergreifender Ordnung eines einzigen Ganzen.

Es kann keine wirkliche Ordnung geben ohne Ordnung der ganzen Welt. Daher kann die Weltordnung selber den Weg ihres endgiltigen Fortschreitens nur im Weltreich finden. Nur der universale Staat kann den Menschen frei werden lassen. Alle vorhergehenden, der absolutistische Territorialstaat der neueren Jahrhunderte, der Nationalstaat, jeder Staat, der sich absolut setzt, haben unfrei gemacht. Der Staat in seiner Verabsolutierung machte den Menschen befangen, indem er das Ganze preisgab. Die Freiheit des Menschen fordert Verlässlichkeit in den irdischen Ordnungen des Rechts. Nur das Weltreich kann diese auf die Dauer und fortschreitend verwirklichen. Alle ein-

---

a *statt* dem *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* der

b *nach* erreichen *im Ms. gestr.* (die Sinnlosigkeit des Pacifismus)

zelnen Staaten müssen des Daseinskampfes wegen unter die Bedingungen dieses Kampfes und damit in terroristische Knechtung zwecks Aufbau maximal wirksamer Kriegsorganisation geraten. Friede und Freiheit hängen zusammen.

Aber das Weltreich, das kommen wird, kann durch Gewalt einer Minderheit entstehen, durch Gewalt geformt werden und in der Tat ein despotisch-terroristisches Totalimperium statt einer Weltordnung werden. Die Idee kann diese nur als Bundesstaat sich in Verständigung frei regierender Völker sehen.

Die Menschheit als Idee eines Bundes sich frei regierender Völker hätte eine centrale Instanz, in der jeder Conflikt, bevor er zu gewaltsamem[a] Austrag kommen würde, eine Lösung und Entscheidung fände. Diese Einheit kann kein Bund souveräner Staaten sein, denn jedes Bündnis hat Hintergedanken, führt irgendwann bei Interessenkonflikten zu Bruch und Krieg. Einheit wäre nur die allen Einzelnen und allen Völkern Raum schaffende Ordnung einer Herrschaft, die durch Mitwirkung aller zustande kommt, kontrolliert und revidiert wird. Sie wäre weltlich begrenzt auf Fragen des Daseins und liesse alles Geistige frei. Sie beschränkte ihre Aufgaben, beanspruchte zwar in ihrem Bereich uneingeschränkte Geltung und Zwangsgewalt, aber keine Totalität der Organisation aller Dinge auf einen Zweck hin.

Diese Idee hat ihre geschichtlichen Voraussetzungen in den Teilverwirklichungen, die unter ihr geschehen sind, z.B. vor Jahrhunderten in der Schweiz, in Holland, in England, in den USA. Es war überall verschieden, aber gemeinsam war der Grundsatz eines Teilverzichts auf Souveränität, des Freilassens des Geistigen und Religiösen, des Privaten und Menschlichen.

Die Idee des einen Weltreichs, welches alle Menschen im Frieden verbindet, will Raum schaffen für den eigentlichen Menschen. Es gilt nicht mehr der cynische »sacro egoismo« von Staaten (von Salandra bejaht),[232] nicht mehr der Weg »von der Humanität über die Nationalität zur Bestialität« (von Grillparzer mit Grauen wahrgenommen),[233] sondern die Idee der Menschenwürde, welche nur in[b] Freiheit sich verwirklichen kann, die nunmehr nur noch im Weltreich möglich scheint. Alle vorhergehenden Zusammengehörigkeiten, auch die Völker, sind nichts Letztes, aber bleiben unumgängliche Mittelglieder im Aufbau des Ganzen.

Die Gefahr ist ständig, wie doch wieder die Gewalt dazwischen kommt, sei es gradezu, sei es durch Betrug. Die Ordnung fordert eine Einschränkung der Selbstbehauptung durch Bedingungen, die ihr ein Maass setzen. Wo Selbstbehauptung als unbedingte durchschlägt, ist die Gesamtordnung aufgehoben und der Krieg wieder da. Solcher Durchbruch bleibt ständig möglich, dafür ist Kennzeichen das Dasein der Polizei, die ihn verhindern und vernichten soll. Keine Weltordnung wird sie entbehren

---

a *statt* gewaltsamem *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* gewaltsamen

b *nach* in *im Ms. gestr.* bürgerlicher

können. Wenn aber die Polizei die einzige in Grenzfällen[a] gesetzlich geordnete Gewalt ist, so kann, wer die Polizei beherrscht, Gewalt üben auch als unrechte, gesetzwidrige Gewalt. Und wenn die tatsächliche Verwandlung der Zustände nicht gefolgt wird von gerechten Veränderungen der gesetzlichen Ordnung[,] dann wird die gesetzliche Polizei zur gewaltsamen Aufrechterhaltung wachsenden Unrechts. Wenn dann immer mehr statt immer weniger Menschen die Chancen ihrer Verwirklichung ungleich beschränkt werden, so ist die Frage, wann bei Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung oder Empörung vieler und bei der nie verschwindenden Abenteurerlust einiger trotz der Weltordnung in ihr doch wieder Auflehnung gegen die Gewalt durch Gewalt, Krieg und neue Gruppierung von Machtverhältnissen stattfindet. Es wäre daher in einer einmal bestehenden Weltordnung notwendig, nicht nur die Verfahren der Kontrolle, der Aufhebung von Gewaltmöglichkeiten zu beobachten, sondern auch die unmerklichen Veränderungen zum Unrecht des Faktischen hin. Der Kampf gegen die Widerstände der Ordnung dürfte nicht erst gegen tatsächliche Auflehnungen geschehen, sondern müsste deren Möglichkeit in dem Unrecht von Zuständen, im Unrecht des Rechts jederzeit wiederaufzuheben suchen.

4. Die technische Grossorganisation: Das eigentlich Neue für die Chancen einer Weltordnung im Weltreich liegt auch hier heute in den technischen Möglichkeiten. Die Technik hat aber nicht nur die Mittel bereitgestellt, ohne die eine Reichseinheit des Erdballs bisher unmöglich war, in der Technik und ihrer wirtschaftlichen Verwendung liegt vielmehr auch als solcher die Forderung einer Organisation im Grossen und Grössten, weil nur so das Zweckmässige erreichbar ist. Das laisser faire in freier Concurrenz der auf je eigenes Risiko geschehenden Unternehmungen konnte sinnvoll nur in der Übergangszeit technischer Neuschöpfungen und Entwicklungen sein, die zunächst innerhalb der seit Jahrtausenden wohl schwankenden[,] aber im wesentlichen ähnlichen Wirtschaftsweise ansetzen mussten. Die Zeit der ersten Erfindungen, Vorbereitungen, Versuche war eine einmalige Zeit technischer und wirtschaftlicher Begeisterung, persönlichen Wagemuts, hinreissenden Glücks und grauenvoller Zerstörungen überlieferter Lebensformen, eine Zeit der Entstehung grösster Vermögen und grösster Armut, aber doch die Zeit der grossen Schöpfungen. In dieser Zeit war unumgänglich, was nunmehr tatsächlich unmöglich oder sinnlose Vergeudung wurde. Heute sind sogar die Erfindungen und Forschungen organisiert. Der Einzelne für sich vermag mit privaten Mitteln so gut wie nichts. Was so zu entdecken und zu erfinden war, das ist im wesentlichen gefunden worden. Die weiteren Schritte sind an die grossen Laboratorien und an den Besitz umfangreicher technischer Mittel gebunden. Daher muss sich die Produktivität und Initiative eingliedern und Raum schaffen innerhalb der Organisationen. Die Organisation drängt von sich aus – der Zweckmässigkeit wegen – zu immer grösseren Zusammenballungen,

---

a *nach* Grenzfällen *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* durch

um die vorhandenen Mittel, die Rohstoffe und die jeweils neuen technischen Erfindungen möglichst nutzbringend nach überschauenden Gesamtplanungen einzusetzen, und um die Zusammenarbeit aller ohne Vergeudung an Rohstoff und Arbeitskraft zu gewährleisten. Die technische Grossorganisation ist das Verhängnis des Zeitalters. Man kann sie unterbrechen, für Teilbereiche suspendieren, im Ganzen nicht verhindern.

Nun aber ist für die Klarheit politischen Wollens radikal zu unterscheiden die Notwendigkeit der Grossorganisation, die sich vom technisch-wirtschaftlichen her auf das gesamte menschliche Dasein ausbreitet, und die Mächte, die sich dieser Organisation bedienen, ihr Aufgaben stellen, sie mit ihrem Geist durchdringen. Technik und Organisation sind an sich geistig und politisch neutral. Sie sind zu Gutem und Bösem bereit. Es ist daher zu unterscheiden, welche Realitäten in der Consequenz von Technik und Organisation als solchen liegen, und welche Ziele, Ideen, Beseelungen in ihnen stattfinden können[,] aber nicht müssen. Es schafft Verwirrung und täuschende Argumentationen, wenn beides verwechselt wird. Dann legt man in polemischer Auseinandersetzung fälschlich einer politischen Bewegung zur Last, was der technischen gehört, und umgekehrt der technischen, was ihr garnicht notwendig verbunden ist.

Die Entscheidung für die Gestaltung der Technik und ihrer Folgen im Ganzen unseres menschlichen Daseins hängt ab von dem politischen Willen, der die Herrschaft gewinnt, und dieser Wille wieder von jedem einzelnen Menschen in seiner inneren Haltung, Selbsterziehung, seinem Ernst und der Klarheit seiner Einsicht in die Zusammenhänge.

Dabei hat die technische Grossorganisation in grösstem Stil die Aufgabe gestellt, was aus den Menschenmassen wird, wie sie teilnehmen, wie sie geführt werden. Da kein ausserhalb mehr, sondern der Erdball ergriffen sein wird, so müssen alle Menschen aller Kulturen und Rassen ihren Platz finden. Da die natürlich gegebenen Gliederungen der Stände und Ordnungen früherer Jahrtausende durch die Technik hinfällig werden, und da die ungeheure Bewegung des Weltganzen durch den Ruin aller überlieferten Lebensformen – in welchem Ruin wir, noch erfüllt von der Geschichte, mitten drin stehen – zu der neuen Weltordnung führt, so werden die Menschen einander ähnlicher in Lebens- und Wissensformen als je zuvor, müssen sie als Massen zur Geltung kommen.

Auf den ersten Blick scheint mit der Verbreitung des menschlichen Wissens auf die Massen ein ausserordentlicher Wissensverlust einherzugehen. Das Absinken des Bewusstseins bei Ausbreitung von Fertigkeiten und Kenntnissen lässt eine Primitivität sichtbar werden, die gemessen am Kulturbewusstsein vergangener Jahrhunderte erschreckend ist. Man wird bald unsere grossen Dichter nicht mehr verstehen, weil man ihre Erlebnisse und Erfahrungen nicht einmal mehr in Ansätzen hat.

Die Folge aber des verbreiteten Schulwissens – das notwendig ist, um im technischen Apparat arbeiten zu können – in Verbindung mit dem alle in Berührung bringenden Verkehr ist, dass die Massen zur Teilnahme an der Herrschaft drängen. Die Mas-

senantriebe, die Wertschätzungen seitens der Massen, die Vorstellungen, die sie sich von den Dingen machen, sind für den Gang der Geschichte entscheidende Realitäten geworden. Der politische Kampf muss sich in der Communication der Massen selber und der in ihnen wirksamen Kräfte, Interessen, Principien vollziehen. Zwar ist heute wie immer eine mehr oder weniger grosse Schicht politischer ›Elite‹ notwendig, von der die Führung ausgeht. Aber diese Elite selber wird, während sie die Massen führt, aus den Massen geboren. Die geistige und die daraus hervorgehende politische Bewegung der Weltgeschichte wird mehr als je in der Arbeit an den Vorstellungen und Zielen der Massen geschehen, an der Einfachheit, Klarheit und Wahrheit dieser Vorstellungen. Zunächst ist in der Einschmelzung durch die technische Grossorganisation eine Beschränkung der Leistung und des Wissens auf das technisch Notwendige mit der Verwirrung in allem anderen verbunden. Eine Unklarheit der Fronten geistigen Kampfes[234] ist die Folge der Primitivität bis zur Verschleierung der Klarheit der ewigen Gegensätze von gut und böse. Mit der technischen Organisation ist die Zukunft der Menschheit mehr als je auf Wissen und Erkennen gestellt und auf die durch diese erst sich herausbildende Klarheit des Charakters. Der Gang der Dinge liegt an der Situation des Wissens überhaupt, das erreicht und erreichbar ist, und dann an der Verteilung dieses Wissens auf einzelne[a], auf wenige, auf viele und auf alle. Gerade infolge der Technik ist ein Ziel die grösste Weite, Einfachheit, Klarheit wahren Wissens.

5. Bewegung oder Erstarrung im Weltreich: Wenn der Kampf sich selbst behauptender souveräner Staaten seinen Abschluss findet im Weltreich, so ist die Frage, was aus der Menschheit im Weltreich wird. Gibt es einen Endzustand gesicherter und richtiger Ordnung? Gibt es darin ein neues Leben in Spannung und Kampf, eine Dynamik, in der das Leben sich weiter verwandelt?

Man kann mit Sorge auf ein kommendes Weltreich blicken. Nivellierung und Technisierung, Seelenlosigkeit und allgemeines gedankenloses Sklaventum in einer ungeheuren Weltfabrik und ihrer Maschinerie scheinen zu drohen. Der Blick auf die Geschichte lässt alle bisherigen Weltreiche in fragwürdigem Lichte erscheinen. Zwar haben sie alle den Glanz des zunächst durch sie gebrachten Friedens, der allumfassenden Ordnung, der Grösse und relativen Dauer. Aber sie alle zeigen eine fortschreitende Verarmung an geistigen Gehalten, eine technische Massenhaftigkeit, ein Absinken der persönlichen, menschlichen Höhe. Gegen sie stehen für die historische Erinnerung höchst vorteilhaft da die unruhigen, ungeordneten Zeitalter, die Zeiten der kämpfenden Staaten, diese Welten, in denen ein Drang nach Reform, nach endlicher Ordnung wächst, und das Bewusstsein des Unmöglichen dieser Zustände herrscht und die Meinung aller, es müsse anders werden. Der Krieg selber erscheint nicht nur als Unheil, sondern auch als der wünschenswerte »Beweger des Menschengeschicks«.[235]

---

a *statt* einzelne *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* einzelnes

Insbesondere liegt hinter uns die grosse Mannigfaltigkeit der Lebensformen, Staatsverfassungen und geistigen Haltungen, der grossen Persönlichkeiten und der seither unerreichten geistigen Schöpfungen in den Jahrhunderten vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Die Zeit der Welteroberung durch den unternehmenden Kapitalismus scheint eine Zeit der Befreiung des Menschen zu all seinen persönlichen Möglichkeiten gewesen zu sein. Die Chancen des ausserhalb, des Abenteuers und der Gründungen in dem Erdraum bewirkten eine unerhörte Entfaltung individueller Kräfte. Erstarrung war unmöglich. Noch einmal ist vielleicht die letzte Chance dieser Übergangsjahrhunderte der Weltgeschichte gegeben in der kommenden wirtschaftlich-technischen Aufschliessung der noch schlummernden Kontinente. Noch einmal gibt es ein letztes Ausholen erobernder Unternehmung, nun schon nicht mehr in Händen Einzelner, sondern grosser Organisationen. Dann aber wird mit der Ergreifung aller Rohstoffe und Energien diese Bewegung zu Ende sein. Das Weltreich ist der Abschluss infolge Aufhörens der umwälzenden Bewegungsmöglichkeiten zugunsten einer bleibenden, sich wiederholenden, sparenden Organisation des Erdballs, ineins mit einer dazu gehörenden ungeheuren Nivellierung und Vereinheitlichung des Menschseins.

Dieses Bild möglicher Entwicklungen ist nicht zu leugnen. Aber es trifft nur eine Linie. Nie ist mit ihr das Ganze des Geschehens erschöpft. Entweder gelangt mit ihr das Weltreich an einen Punkt, wo es infolge neuer Unordnungen zerfällt und wieder ein Zeitalter kämpfender Staaten entsteht. Oder im Weltreich gibt es Spannungen sachlicher Notwendigkeit, welche die Ordnung selber[,] und was in ihr geschieht, in dauernder Bewegung halten. Dafür gibt die Geschichte Hinweise aus dem Leben der bisherigen Reiche und aus den Staaten, welche infolge günstiger geographischer Lage durch lange Zeiten den Notwendigkeiten der Selbstbehauptung nur vorübergehend und nur in begrenztem Maasse ausgesetzt waren, wie England und Nordamerika. Sie sind zwar nicht Vorbild, aber Ausgangspunkt für Hoffnungen und sind Felder einzigartiger politischer Erfahrungen.

Das Reich des Mittelalters hat in der Spannung vom imperium und sacerdotium (Kaiser und Papst) einen Vorzug, an dem es allerdings auch als Reich zugrundeging. Diese Spannung, die im Umgreifenden des Menschseins ihren Grund hat und eine der möglichen Erscheinungsformen im Menschsein notwendiger Gegensätze ist, brachte das sich steigernde Leben, die Vernichtung jeder Selbstzufriedenheit. Als das Reich faktisch zerbrach, waren zum Teil auch durch den Gehalt jener Spannung die Keime gelegt zu weiterer Fruchtbarkeit menschlicher Entfaltungen in der nun wieder zerrissenen Welt.

Was in England und Amerika geschah, ist, bei allen mitlaufenden Entgleisungen und Corruptionen, ein durch Jahrhunderte vollzogenes Kämpfen politischer Realitäten in Richtung auf eine möglichst vernünftige Ordnung sich im Kampfe zu gemeinsamer Willensbildung findender Menschen.

Dass das kommende Weltreich der Erde den Weg finde eines Lebens in produktiven Spannungen, ist die politische Schicksalsfrage der Weltgeschichte. Die Idee fordert: nicht Despotie, sondern Verwaltung in Freiheit mit einander ihren Willen findender Menschen; nicht Erstarrung in Maschinerien, sondern Aufstieg zu neuen Möglichkeiten in neuen Situationen des Daseins und des Geistes; nicht Abschluss endgültiger Ordnung, sondern Verwandlung ins Unabsehbare.

Vielleicht aber ist die Idee eines geordneten Weltreichs nur Angabe eines Weges, der einmal vorübergehend am Ziel zu sein scheint, in der Tat jedoch dann vor die Alternative führt: entweder ein Kirchhoffrieden mit Absinken des Menschseins oder Zerbrechen der erreichten Weltordnung und Freilassung der Menschen zu neuen Kriegen, wenn gegen die schlecht gewordene Gewalt Gewalt sich auflehnt und alles wieder unvoraussehbar von neuem beginnen muss.

Die Idee ist nur ein Moment in der faktischen Gestaltung der Dinge. Sie hat nicht nur Widerstände vor sich, in deren Überwindung sie sich verwirklicht, sondern Grenzen, an denen ihre Verwirklichung scheitert.

cc. Reinigung der Idee der Daseinsordnung

Dass der Staat die Daseinsordnung stiftet und erhält, und dass das Weltreich als Ziel diese Daseinsordnung hat, bedeutet, dass in Staat und Weltreich nicht das Endziel des Menschseins liegt. Die reine Idee der Daseinsordnung ist zugleich grossartig und bescheiden, – grossartig durch die Schwere der Aufgabe und die ausserordentlichen Folgen der Weise ihres Gelingens oder Misslingens, denn sie sind die Bedingungen alles anderen, was der Mensch sein und hervorbringen kann, – bescheiden durch den notwendigen Verzicht auf das, was diese Idee nicht leisten kann, nämlich das Menschsein selber in seiner Artung hervorzubringen, geistige Gehalte zu schaffen. Alles, was dem Menschen eigentlich wesentlich ist, muss aus anderen Quellen kommen als aus Staat und Weltordnung.

In der bisherigen Geschichte ist durchweg im Staat zugleich ein anderes, tieferes Sein ergriffen. Gemeinschaften leben unter Berufung auf ein Wesen, das sie stiftet: den Stamm der Blutsverwandten, die Heimat, die Nation, Gott. Die Einheit solcher Gemeinschaften versteht sich entweder als eine je besondere, die nur diese neben anderen sein will in einer Völkerfamilie, in der nur unter Verletzung der gleichen Rechte und der gemeinsamen Grundsätze Krieg geführt wird, weil ein Glied bösen Willen hat, über andere herrschen will, daher angreift. Oder die Einheit versteht sich gerade aus dem als letzten Sinn des Menschen bejahten Machtwillen heraus; der Staat, jeder Staat drängt mit dem Pathos seines einzigen Rechts auf ständige Erweiterung, hat als Aufgabe die Weltherrschaft. Oder die Einheit versteht sich als universale, von Gott gestiftete, die sich verwirklicht aus der verborgenen Bereitschaft aller Völker, die sich der einen offenbarten Wahrheit eines Tages öffnen werden.

Allen diesen Möglichkeiten gegenüber geht die reine Idee der Weltordnung auf nichts als die Daseinsgrundlagen aller. Die einheitsstiftende Besonderheit (einer Nation, eines Machtwillens, eines Glaubens) hat nicht das Recht, sich zu verabsolutieren und die Weltherrschaft einseitig auszuüben, weder über alle Menschen, noch über den einzelnen Menschen im Ganzen. Die Weltordnung im einen Weltreich kann alle umfassen nur gerade dadurch, dass sie alle Menschen freilässt, weil sie sie allein in der Vorbedingung des Menschseins, im Dasein trifft, sie darin zugleich erweitert, sichert und beschränkt. Alle jene früheren Möglichkeiten haben in sich an Gehalten zu wenig oder zu viel; zu wenig, wenn sie nicht die gesamte Menschheit, sondern Teilgruppen treffen, zu viel, wenn sie nicht nur Dasein, sondern mehr als Dasein treffen wollen.

Die Idee hat ihre Wahrheit gerade in Beschränkung auf Daseinsordnung. Sie verwirklicht nicht den Endzweck des Menschen, sondern schafft nur den Boden. Der Endzweck des Menschseins ist in der Erscheinung ein vielfacher, die Daseinsordnung als Boden der Freiheit kann einheitlich sein. Diese Einheit der Idee liegt in der Methode, mit der die Freiheit aller ermöglicht wird, sie liegt nicht im einzelnen materiellen Ziel. Diese methodische Ordnung im Dasein aller macht erst die Kräfte frei für die höheren Stufen des Menschseins, die sonst im Kampf der Selbstbehauptung gebunden bleiben und verwildert werden. Die Ordnung des Daseins bringt diese Kräfte aber nicht hervor; sie sind auch nicht bewusst von einem menschlichen Herrschaftscentrum her mit Erfolg zu führen. Unter solcher Führung würden sie beschränkt, nivelliert, gelähmt. Sie müssen aus ihrer Ursprungsverschiedenheit in Spannung und Communication bleiben. Dadurch allein bleibt Offenheit des Menschseins für seine Zukunft, bleibt Schaffensmöglichkeit, Bereitschaft zu neuen Erfahrungen, Wirklichkeit des Schicksals. Diese Möglichkeiten bedürfen der freien Communication, widerstreiten der Centrierung auf eine alle Menschen umfassende Einheit. Das Leben der Menschen lässt sich nicht in einem Gehäuse fassen und ordnen, ohne es zu vernichten. Aber es lässt sich in seinem Daseinsboden ordnen, um sein Wachstum nach allen Richtungen zu ermöglichen. Gehäuse müssen auftreten, als von dem jeweiligen Leben für sich hervorgebracht und eine Zeitlang giltig, bis sie wieder gesprengt werden. Sie sind je eins unter anderen. Aber ein Gehäuse darf dem Leben des Menschseins nicht als ein für alle gleiches aufgezwungen werden, weder für alle Menschen auf der Erdoberfläche, noch für alle Zeiten. Es ist kein von Menschen verwaltetes, für alle Menschen giltiges Totalgebilde möglich ohne Verengung und Tod, ohne Tyrannei und Inquisition. Nur eine Daseinsordnung, die die geistigen und existentiellen Möglichkeiten nicht einschliesst, sondern frei lässt, ist wahr.

Gegen die reine Idee der Daseinsordnung steht die zum Menschsein schlechthin verabsolutierte Daseinsordnung. In zwei Richtungen ist dies näher zu vergegenwärtigen. Erstens: der Weltstaat ist nicht Weltkirche. Zweitens: der einzelne Mensch ist nicht nur Glied des Staates, sondern steht als er selbst auch dem Staate gegenüber.

1. Weltstaat und Weltkirche: Wir möchten zeigen, inwiefern der Weltstaat eine wahre Idee ist, die Weltkirche aber ein gewaltsamer, das Menschsein zerstörender Ungedanke.

Weltordnung als reine Daseinsordnung ist bisher nie verwirklicht worden. Immer kamen Motive aus anderem Umgreifenden dazwischen. Die Weltreiche der Vergangenheit waren zugleich religiöse Einheiten. Der Weltherrscher war Gott auf Erden oder Gottes Sohn, die Ordnungen waren religiös geweiht, Verstoss gegen sie war zugleich religiöse Verfehlung. Statt des Gottkaisers gab es später noch Könige »von Gottes Gnaden«[,] galt der Bund von Thron und Altar. In Zeiten des Unheils ging die Sehnsucht auf einen Weltheiland, der Ordnung und Frieden stiften sollte.

Wer den Daseinssinn und damit die Weltlichkeit der Weltordnung begriffen hat, muss diesen Weg verwerfen. Die Religion verschleiert die Klarheit der innerweltlichen Aufgabe der Daseinsordnung. Allzuleicht wird das Bestehende, Mangelhafte, Unheil in sich Bergende religiös geheiligt. Dass der jeweilige Herrscher ein Mensch ist wie andere, mit seiner Endlichkeit und den Gefahren des Bösen und des Irrtums, wird vergessen. Er wird fälschlich hinausgehoben über das Wesen aller anderen, ihm werden Rechte gegeben, die ihn jeder Kontrolle und Korrektur entziehen. Er gibt Gesetze, aber er ist den Gesetzen nicht unterworfen (princeps legibus solutus est, Ulpian).[236] Der religiöse Grund gab den Herrschern einen unberechtigten und verhängnisvollen Spielraum ihrer Willkür.

In Wahrheit kann der Staat weder auf Religion gegründet werden, noch selber Religion sein. Aber er kann nur gut werden, wenn religiöse Menschen ihn bauen und verwalten. Solange der Staat selber als religiös galt, kam der unbedingte Einsatz für ihn unmittelbar aus der Religion und brachte die Menschen in dieser Verwirrung zu zerstörenden und sinnwidrigen Handlungen im Dasein wie Kreuzzügen, Religionskriegen, zu Verzicht auf Vernunft und auf die eigentlich daseinsangemessenen, aufbauenden und verbessernden Unternehmungen. Wurde dann der religiöse Grund fraglich – mit Recht, denn er war unwahr –, so entstand entweder der cynische Realismus unbeschränkter Machtpolitik, das Recht der Starken, wie es unübertrefflich von Kallikles, Trasymachos und anderen Gestalten in platonischen Dialogen[237] und von Macchiavelli[238] vertreten wird, – oder es entstand eine neue, nun für die Ordnung des Daseins notwendige Unbedingtheit: in herber Nüchternheit hängen die Menschen eines freien Staatsvolkes bis zum Einsatz ihres Lebens an dem weltlichen Grund ihres gemeinschaftlichen Daseins unter der Idee von Freiheit und Gerechtigkeit, nämlich an Recht, Gesetz und Verfassung. Die Saecularisierung des Staatslebens bedeutet an sich keineswegs Relativierung bis zum Nihilismus des reinen Machtgedankens. Aber ohne religiösen Grund der Einzelnen bleibt nicht der Ernst im Weltlichen. Die Bescheidung im Weltlichen setzt für die Existenz die Beheimatung in der Transcendenz voraus.

Woher aber erwächst die Religion und wozu gestaltet sich die Ordnung im religiösen Leben? Sie bedarf der Überlieferung, der Bindung in Gemeinschaft, der unabläs-

sigen Pflege der Beziehung der Menschen zu Gott. Das ist Sache der Kirchen. Da nun die Kirchen selber weltliche Organisationen mit Machtbefugnissen in der Stufenleiter der in ihr Herrschenden sind, so sind sie der Form nach wie die staatliche Weltordnung. In ihrer Verfassung, ihrem Recht, ihren bürokratischen Einrichtungen finden sich die Analogien zum Staatlichen. Hier wurzeln Gefahren, die in den Kirchen Bestrebungen entstehen lassen, die den staatlichen analog sind: den Herrschaftswillen und den Einheitswillen; Kirchen werden zu Staaten und haben die Tendenz, den Staat zu ersetzen durch ihre Theokratie. Das ist in der katholischen Kirche besonders klar durch die Jahrhunderte zu verfolgen, eignet aber unklarer, bruchstückhaft und in einzelnen Excessen (z.B. dem Genf Calvins) auch anderen Kirchen. Hier ist nun zwischen dem Sinn von Staat und Kirche, ohne Verführung durch die Analogie, radikal zu unterscheiden.

Die Einheit einer Weltordnung in einem Weltreich[a] ist sachentsprechend den Daseinsnotwendigkeiten, die Einheit einer allgemeinen, allumfassenden Kirche ist ungemäss für das Wesen der Religion. Dies ist begreiflich zu machen.

Das Weltreich[b] ist schliesslich notwendig. Ohne Weltordnung und die in ihr geregelte, in sich sich kontrollierende Führung in den Fragen der Daseinsordnung würden die Kriege ins schlechthin Vernichtende wachsen. Dieselbe Technik, welche die Zerstörung absolut machen könnte, ermöglicht auch zum ersten Mal das Weltreich. Die Weltordnung ist sinnvoll in der realen Stufe des Umgreifenden, das wir sind, im Dasein, weil diese Einheit in den Daseinsgrundlagen gerade befreit und Raum schafft für alle menschlichen Möglichkeiten[,] für die Entfaltung aller Anlagen der Menschheit, auch der Verschiedenheit ihres Daseins, insbesondere aber ihrer Offenheit für Transcendenz, für die Verwendung der Musse zu geistigem Hervorbringen, für das persönlich-geschichtliche Schicksal der Einzelnen. Die einheitliche Ordnung der Daseinsbedingungen entspricht der Einheit des alle Menschen umfassenden einheitlichen Bewusstseins überhaupt.

Die Weltkirche dagegen ist nicht notwendig. Religion lebt gerade in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinung aus ihrem geschichtlich verschiedenen Ursprung, in Verwirklichungen, die sich nicht combinieren lassen, sondern sich gegenseitig ausschliessen, in der Unbedingtheit, die gerade nicht Anspruch an alle ist (wie es die Richtigkeitsgeltungen des Bewusstseins überhaupt sind). Der Anspruch, die eine alleinige Wahrheit Gottes zu vertreten, ist eine Überheblichkeit von Menschen, die ihre faktische geschichtliche Besonderheit für die notwendige Erscheinungsform allen Menschseins halten. Die Weltkirche wird Ursprung von Falschheit, weil es keine Instanz auf Erden geben kann, die über die Wahrheit des Glaubens als eines für alle Menschen giltigen entscheiden kann (über den Glauben an die Kirche auf Grund des Glaubens an Chri-

---

a einem Weltreich *im Ms. hs. Vdg. für* einer Weltunion

b Das Weltreich *im Ms. hs. Vdg. für* Die Weltunion

stus als Gottes Sohn und seine Stiftung vgl. S. [471–475];[239] während der Glaube an Christus in einigen seiner Gehalte unantastbar ist, ohne allgemeingiltig zu sein, ist jener specifische Christusglaube als Kirchenglaube schlechthin unglaubwürdig und philosophisch als falsch zu verwerfen; hier gibt es redlicherweise kein conciliantes Ausweichen). Weil es in der Religion nicht die ausschliessliche Wahrheit für alle als ein Gewusstes, als Bestand und Endgiltigkeit, als Identität durch alle Zeiten und über alle Völker gibt und nicht geben kann, kann eine Weltkirche weder in ihren Ansprüchen noch in ihrer Realität jemals wahr sein. Sie bleibt im Gegensatz zu ihrem Anspruch immer ein menschliches und damit endliches Gebilde. Die Kraft des Religiösen lebt in geschichtlicher Gestalt in der Mannigfaltigkeit seiner Formen und Gehalte aus der Tiefe seines jeweiligen geschichtlichen Grundes. Sie muss in der Zersplitterung leben, um das Eine, auf das sie alle convergieren, nicht in vorzeitigem, menschlichen Zugriff zu verengen. Sie ist radikal verdorben in der Auffassung, die sagen kann: »Die Kirche ist nicht etwas, was nur innerhalb der Menschheit sich aufrichten möchte. Sie ist vielmehr etwas, was alle Schranken der Menschheit niederreisst. Sie ist so gross und so weit wie die Menschheit selbst.« (Adam S. 90).[240] Solche Worte liessen sich sagen von der unsichtbaren Kirche als dem Reiche Gottes. Aber sie treffen keine sichtbare Kirche, sprechen keine mögliche Idee einer realen Kirche in der Welt aus. Es ist daher auch kein Bedürfnis nach einer Weltkirchenunion, wie eine Notwendigkeit der Weltstaatenunion vorliegt. Eine Weltkirchenunion würde immer zur Nivellierung führen und zudem den Kräften katholischer Macht- und Einheitsbildung Vorschub leisten. Dagegen ist es sinnvoll, die möglichst tiefe Communication zwischen den Erscheinungen der Religion, Aussprache, Mitteilung, Verkündigung zu verwirklichen. Doch Propaganda, Bekehrungsdrang, Ausbreitungswille entspringen unreligiösen Antrieben.

Dass die Einheit der Menschheit zwar in den Daseinsgrundlagen als Weltreich[a], nicht aber in ihrem Glauben, ihrer Gotteserfahrung, ihrem Geiste als Weltkirche gewollt werden kann, ist durch ein Gleichnis zu verdeutlichen. Wie die Befriedung und Technisierung des Erdballs als eine Vorbereitung angesehen werden kann für das Eindringen der Menschen in den Kosmos, wie also die Erde nicht als selbstgenügsame Geschlossenheit, sondern als schmale Basis für den Sprung ins Grenzenlose gelten kann, so ist die Vereinigung der Menschen nicht Abschluss im irdischen Gottesreich, sondern Daseinsordnung als Voraussetzung zum Schaffen der Bedingungen immer tieferer Gotteserfahrung. Diese aber geschieht nicht durch die Einheit des objektiv gewordenen Wahren, sondern in der Communication des Ursprungsverschiedenen zum Hellwerden der auf so verschiedenen Wegen gehenden Offenheit für die Transcendenz. Dieses Eine, Gemeinsame der Transcendenz liegt im grenzenlosen Raum des Umgreifenden, zu dem jede geschichtliche Erscheinung und Objektivität nur ein Weg ist.

---

a Weltreich *im Ms. hs. Vdg. für* Weltstaatsunion

Aber, so ist gegen unsere These zu sagen, wie kann falsch sein, was eine so sichtbare Realität in der Gestaltung der menschlichen Dinge und eine so offenbar segensvolle Wirkung neben allem Verhängnis gehabt hat? Die Realität der Kirche muss doch einer Realität des Menschseins entsprechen. In der Tat ist in der katholischen Kirche wahre Religion und grossartiger Aufschwung. Das unterscheidet sie nicht von anderen Kirchen und Religionen und davon ist hier nicht die Rede. Aber daneben ist das Schaurige der Macht und aller ihrer Auswirkungen in dieser Kirche auf den Gipfel getrieben. Diese Realität entspricht in der Tat einer Realität des Menschseins. Es ist die Gefahr, dass sie am Ende obsiegt und dass die Menschheit den Frieden eines langen Schlafes in der durch solche Kirche geheiligten Nivellierung einer technischen Daseinsordnung und despotischen Machtverfestigung gewinnt. Es ist nicht entschieden, was das Ende ist. Gerade darum ist der Blick zu öffnen auf die Möglichkeiten. Wir dürfen unwahr nennen, was real wird um den Preis des Verlusts des Menschseins und seines Gottesglaubens in seinen höchsten Möglichkeiten.

Die Antriebe, die der Kirche entgegenkommen, sind:

Man will die Herrlichkeit auf Erden, indem man die Kirche will. Man umgeht das faktische Brüchigsein der Welt durch leibhaftige Gegenwart der Transcendenz in der Kirche und ihrem Kult.

Man will Macht und will von Macht geführt sein. Man drängt in einen Zustand des Gehorsams. Man möchte um die Freiheit herumkommen.

Man will Einheit, weil Einheit die Wahrheit garantiert, und weil sie die Macht vollendet.

Wo diese Antriebe absolut werden, ist die Communication abgebrochen zugunsten des Einverständnisses in einem Unbegriffenen, Bestehenden, Bewegungslosen. Es ist eine Starre wie im Selbstbehauptungswillen des Daseins. Hier liegt im Menschsein eine Grenze der Möglichkeiten. Mit Glaubenskämpfern lässt sich nicht reden.[241]

Es ist ein radikaler Unterschied zwischen jeder Idee einer Weltordnung und der Idee eines Reiches Gottes. Eine Weltordnung ist in unendlicher Annäherung sinnvoll in der Welt zu versuchen. Das Reich Gottes ist grundsätzlich in der Welt unmöglich. Die Idee des Reiches Gottes entwirft einen Zustand, in dem die Seelen widerstandslos in einander scheinen, sich offen vor Augen liegen, keinen Machtwillen, nur Liebe kennen, die Welt als indifferent haben fallen lassen, nichts tun als Gott dienen in Anschauen und Dank und im Jubel, seiner ansichtig zu sein.

In der Geschichte haben beide Ideen sich verbunden. Man wollte fälschlich das Reich Gottes auf Erden und geriet dabei in Verwirrung und Unwahrhaftigkeit, in Anarchie und Unheil. Aber im intimsten Leben der Einzelnen bei Beseeltsein durch diese Idee des Reiches Gottes, dem sie angehören, entstehen Forderungen, die in der Welt zu schrittweiser Verwirklichung drängen. Doch immer ist ein Abgrund zu überspringen. Denn in der Welt bleiben die grundsätzlich anderen Voraussetzungen, welche

dazu zwingen, in der öffentlichen Weltordnung Einrichtungen zu halten, die im Menschen Böses erwarten und darum verhindern sollen.

Die Reinheit der Idee der Weltordnung fordert die Bescheidung. Die Gefahr ist, dass die Idee ihre Kraft verliert, wenn ihr in ihrer Reinheit die religiöse Grossartigkeit und jede Heiligung abgeht. Die Möglichkeit ist aber, dass sie gerade dann durch Wahrheit erst ihre volle Kraft erhält. Diese Kraft entstammt dann nicht ihr allein, sondern dem Glauben, der sie zugleich rein hält und aus einem anderen tieferen Grunde trägt.

Nur glaubende Menschen vermochten dies, und zwar solche, welche unterscheiden können und nicht einer Religion mit absolutem, ausschliesslichem Anspruch an alle Menschen intolerant anhängen. Es ist kennzeichnend, dass der Kampf der Engländer gegen den Katholicismus in früheren Jahrhunderten, anders als bei den deutschen Protestanten, die reinen politischen Ziele frei gab[,] aber auch den ganzen Einsatz des Daseins forderte, während die deutschen Protestanten nicht politisch, sondern glaubend sich verhielten, politisch nur Religionskriege führten.

Die Aufgabe ist, dass die Idee der Weltordnung in den Menschen alldurchdringend werde. Die reine Idee ohne alle falschen Heiligungen soll so stark, so unverwüstlich werden, wie in früheren Zeiten der irrende Glaube an einen friedenbringenden Weltkaisergott, einen Weltheiland, der Gottes Reich auf Erden in ewigem Frieden gründet. Nicht die Passivität der blossen Hoffnung wird diese Ordnung der Verwirklichung näher bringen, sondern die geduldige Aktivität innerer Erziehung der Einzelnen, ständiger Aufklärung über das Wissbare und Tatsächliche, klare Entscheidung in Augenblikken, wo sie gefordert wird zwischen gut und böse, und philosophische Erhellung des Glaubens, der alles trägt.

2. Einheit und Trennung von Staat und Mensch: Ist der Staat die Quelle der Daseinsordnung, so ist er zwar für diese in der Welt das letzte, aber für den Menschen nicht das überhaupt letzte. Daher gelten beide Sätze: Der Mensch ist, was sein Staat ist, und: Der Mensch setzt sich unabhängig seinem Staat gegenüber. Wird der eine dieser Sätze allein giltig, so verliert sich der Mensch. Der Staat, statt zum Letzten in der Daseinsordnung zum Absoluten gemacht, wird der irdische Gott, erhält eine falsche Weihe; er vernichtet den Menschen. Der Staat, statt in der Welt als die alles andere Dasein begründende Aufgabe ergriffen zu sein, als gleichgültig oder subaltern und verächtlich behandelt, verfällt in Anarchie und Gewaltsamkeit; dem Menschen wird sein Daseinsraum genommen.

Zu jedem Staatstypus gehört ein Menschentypus, so lehrte Plato,[242] so zeigte es im Concreten wieder Montesquieu.[243] So ist es für eine empirische Betrachtung und für eine verstehende Konstruktion. Im Bewusstsein des seinem geschichtlich gewordenen bestimmten Staat angehörenden Menschen herrscht günstigen Falls ein unbefangenes Einsgefühl oder umgekehrt eine schroffe Entgegensetzung des Einzelnen zum Staat, wenn dieser hoffnungslos verworfen ist und dem Einzelnen nicht die Wege ethischer

Erfüllung seines Lebens gibt. Dazwischen liegen die in Frage stellenden und an der Besserung des Staates arbeitenden Haltungen. Man kann sagen: Mensch und Staat sind in der Idee eins, nur bei schlechtem Staat sind sie getrennt. Weil aber der Mensch noch einen anderen Ursprung hat als sein Dasein, kann er sich dann im Bewusstsein vom Staat lösen.

Jedoch der Staat ist immer schlecht, weil der Mensch immer auch schlecht ist. Das Böse des Menschen kommt im Staat zur sichtbaren Erscheinung, wird hier als das allgemeine Interesse geheiligt, sodass der Mensch als Staat tut, was er als Einzelner nur sehr selten tun würde. Weil aber der Staat schlecht ist, ist die Aufgabe des Menschen, an ihm zu arbeiten, wie er, als jeder Einzelne, an sich selber arbeiten muss. Er stellt sich dem Staat gegenüber, dem er zugleich auf Gedeih und Verderb verbunden ist.

Die Arbeit am Staate kann der Einzelne nicht vollziehen wie eine Gestaltung an einem fremden Material. Er muss in Gemeinschaft tun und aufbauen, was nur da ist, wenn alle aus ihrer Freiheit mitwirken. Bei einseitiger Zwangsgewalt nimmt die Mehrzahl der Menschen am Staate keinen Anteil, sondern erleidet ihn nur. Die Arbeit am Staat ist auch nicht ein gemeinsamer Plan, der das Ganze umfasst und nun gemeinsam verwirklicht wird, sondern sie ist das Ringen von Gegnern, die im Kampf verbunden und in aller Heftigkeit des Kämpfens darin solidarisch bleiben. Jede einseitige aufgezwungene Gestaltung ist brüchig. Gut wird der Mensch im Staat nur, wenn alle gut werden, frei nur, wenn alle frei werden. Das Ringen der staatlichen Menschen miteinander um die politischen Handlungen zur Herbeiführung der rechten Zustände ist ein Kreisprocess, in dem der Zustand des echten Miteinanderringenkönnens sowohl Voraussetzung wie Ziel ist. In der Geschichte gibt es wenige hohe Beispiele, in denen dies ungewöhnlich gelungen ist – immer noch unter Verirrungen und begleitenden Corruptionen, daher nie als Vorbild zur Nachahmung, sondern nur als Anlass der Ermunterung zum Möglichen giltig. Wie nur an einzelnen Orten der Weltgeschichte höchste Kunst oder Dichtung oder Philosophie erwachsen ist und dann für andere Zeitalter Quelle des Aufschwungs sein kann, so an anderen Orten die hohe politische Wirklichkeit – die sich deswegen noch keineswegs zureichend im Ganzen bewusst, nicht wissenschaftlich erkannt und philosophisch durchhellt zu sein braucht. Ein solches Beispiel ist das republikanische Rom bis zur Gracchenzeit, ist das England vom 17. bis 19. Jahrhundert. Dieses Beispiel zeigt zugleich, wie jedes hohe Gelingen, auf den Menschen im Ganzen gesehen, ein Opfer ist. Die Staatlichkeit der Engländer verzehrte die menschliche Substanz, die in Shakespeare ihre überwältigende Erscheinung gefunden hatte, zugunsten dieser einen politischen Leistung, in die alles, auch die Religion hineingerissen wurde. Nie wieder konnte das Religiöse wahrhaft frei und unbedingt werden (so oft auch in Worten und einzelnen Taten der Anspruch erhoben wurde), nachdem die Religion durch den Staatsentschluss begründet war in der staatlich motivierten, nicht ursprünglich und zuerst aus dem religiösen Gewissen begründeten Losreissung von der katholischen Kirche. Die ausserordentliche

politische Verwirklichung scheint den[a] Engländer die Hälfte seiner Seele gekostet zu haben. Die Folge war, dass mit der Freiheit, die politisch auch für alles private Dasein gewonnen war, nicht allzuviel getan werden konnte. Wohl gab es ein eigentümliches geistiges und religiöses Leben, gab es die Welt der Nonkonformisten, der unbefangenen Philosophie und auch jedes beliebigen Spleens. Aber das alles war eingewebt in einen Grund, der die Tiefe verbirgt. Es bleibt, wenn Freiheit durch Staatsordnung ermöglicht ist: was fängt der Mensch mit dieser Freiheit an? Er lässt solche Freiheit sich schliesslich verkehren, wenn alle Beurteilungen politisch bedingt sind, ohne dass dies klar ist, und wenn ein Pharisäertum die hohe politische Leistung der Ahnen als eine fortbestehende absolute moralische Überlegenheit über alle anderen Menschen beansprucht[b].

Das Verhältnis des Einzelnen zum Staat kann, solange das Umgreifende fühlbar[c] bleibt, in aller Gebundenheit durch die Identificierung seiner selbst mit der staatlichen Aufgabe doch nur in Spannung bleiben. »Den Staat lieben«, das ist nur unter glücklichen Umständen bei Unklarheit über die Gesamtheit der dieses Glück begründenden Realitäten und unter Abschirmung des Blickes auf diese möglich. Wenn ein kleiner Staat, gegründet auf einst mit Heldenmut und Besonnenheit verwirklichte politische Zustände, in Ruhe gelassen infolge der Rivalität grosser Mächte, zwischen denen er neutral sein Leben lebt, herausgenommen aus dem Schicksal der grossen Geschichte, sein freies Dasein nach guten Gesetzen verwaltet und mit den besten Genüssen seines Zeitalters geistig erfüllt, so kann ein Angehöriger, der mit historischer Erinnerung das Kunstwerk seiner gegenwärtigen Verwaltung durchschaut, wohl seinen Staat lieben. Wo aber der Ernst des Äussersten gegenwärtig ist, da empört sich der Mensch, dieses Ungeheuer des Staates, an das er seine Arbeit, seine Kraft und seinen Mut wendet, auch noch lieben zu sollen.[244] Nein, der Staat ist als Voraussetzung, als das alles andere Bestimmende und Bezwingende, zu gestalten im Ringen der Gesinnungen und Interessen miteinander, vor allem im Ringen um die Möglichkeit geordneten politischen Kampfes; aber es ist die harte Aufgabe des Umgangs mit dem Teufel in uns. Der Staat ist nicht ein numen, keine Heiligkeit, aber in ihm leben Ideen. Aus den Ideen politisch zu wirken[,] lässt weder den nihilistischen Egoismus zu, noch die reale Identität des einzelnen Menschen mit seinem Staat, sondern treibt zu der nie vollendeten Aufgabe, die Daseinsordnung in Gemeinschaft unter Beschränkung auf die Voraussetzungen allen Daseins zu finden.

Der Abfall von dieser Aufgabe geschieht nach mehreren Richtungen:

a) Statt Werden in Gemeinschaft bleibenden Ringens im Denken und Versuchen erwächst der Drang zur einseitigen gewaltsamen Gestaltung und setzt sich durch. Da-

---

a *statt* den *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* dem

b beansprucht *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* beansprucht wird *im Ms.*

c *nach* fühlbar *im Ms. gestr.* und hell

bei ist nicht nur der phantastische Irrtum möglich, ein Mensch könne mit Erfolg am Menschen bilden wie ein Plastiker am Ton, gleichsam wie Gott den Menschen geschaffen habe (während alle Menschenbildung nur in Communication von Menschen stattfindet), sondern auch der nur scheinbar weniger utopische Anspruch, bei absoluter Herrschaft durch scheinbare Nichtgewalt mit Aufklärung und Güte die menschlichen Zustände pflegen zu können, gleichsam aus der frei wachsenden Gartenlandschaft des menschlichen Gemeinschaftslebens einen wohlbeschnittenen Park zu machen.[245]

b) Statt das Fern- und Endziel der Weltordnung immer fühlbar bleiben zu lassen[,] verliert man sich in eingeschränkte Absolutheit einer Person, einer Familie, eines Landes, eines Volkes. Die Selbstbehauptung des Partikularen hat ihr volles Recht, soll aber in der Idee unter die Bedingung der schliesslich zu gewinnenden Gemeinschaft aller gestellt werden.

b. Die Mittel zum Ziel

In jedem Tun ist etwas enthalten, das Mittel für anderes ist, ein Ungenügen, das erst im Zweck seinen Sinn findet. Aber in jedem befriedigenden Tun ist zugleich ein Ziel schon gegenwärtig, ein Genügen an der Sache, ein Selbstzweck. Ein Unterschied liegt darin, was im Tun unmittelbar gemeint ist, denn was wir tun, kann wesentlich als Endziel oder wesentlich als Mittel gemeint sein. Endziel ist als befriedigende Gegenwart, Mittel als Arbeit für die Zukunft. Es zeigt sich, dass dem Menschen zwar in allem Tun irgendein Minimum gegenwärtiger Erfüllung werden kann, dass aber auch sein erfülltestes Tun nicht absoluter Endzweck bleibt, sondern über sich hinausweist.

Was als Ziel gemeint ist, ist also faktisch zugleich auch Mittel für anderes. Wir leben für unsere Gegenwart. Aber gegenwärtig Getanes wird Grund zukünftiger Zustände und insofern Mittel für diese, auch wenn nicht an die Zukunft gedacht wird. Denn wer etwas Wesentliches tut, will zwar für die Gegenwart wirken, arbeitet aber zugleich für die Zukunft. So sind geistige Werke der Dichtung, Kunst, Wissenschaft, Philosophie zwar jeweils ganz gegenwärtig und nicht als Mittel gemeint, und doch trägt ihre Substanz die Zukunft. Denn wer den Besten seiner Zeit genug tut, lebt für alle Zeiten (Goethe).[246] Wird aber das Geistige geradezu als Mittel zu einer bestimmten zukünftigen Verwirklichung gemeint, so ist es unrein. Es heisst »Tendenzdichtung« und tendenziöse Philosophie, tendenziöse Wissenschaft, Tendenzkunst.

So ist es auch mit politischem Handeln. Dieses muss zunächst dem gegenwärtigen Dasein dienen, jetzt und unmittelbar verwirklichen, was, indem es den lebenden Menschen hilft, die Zukunft bewirkt. Sofern das politische Handeln auf Bewusstsein und Plan beruht, hat es jedoch immer mit Mitteln für ein gedachtes Ziel zu tun. Denn Planen setzt voraus, dass etwas nicht in Ordnung, sondern zu bessern ist und dass ein bestimmtes Ziel vor Augen steht. Das politische Denken und Handeln ist daher als solches tendenziös.

Wo dem menschlichen Tun, das stets der Mittel zu einer Verwirklichung bedarf, diese Mittel als solche Gegenstand einer Bemühung werden, sprechen wir von Technik. Technik ist Lehre der Mittel. Sie stellt ihre Mittel zur Verfügung für beliebige Zwecke. Sie ist, was die Endzwecke betrifft, neutral.

Von aller Technik, die sich auf die Natur, ihre Stoffe und auf das Leben der Pflanzen und Tiere richtet, sind zu unterscheiden die Einrichtungen, die sich auf den Menschen richten[,] und zwar auf den Menschen als Menschen, nicht als blosse Natur, als die er mit anderem Lebendigen übereinstimmt und wie dieses behandelt werden kann. Solche Technik ist die, welche den Zustand der menschlichen Gemeinschaft, die menschliche Weltordnung betrifft.

Nun gibt es nicht den einen Plan der richtigen Welteinrichtung, nicht gleichsam die Maschine des Ganzen.

Nur in einzelnen Linien ist das Verhalten der Menschen vorauszusehen, teils als natürliche Notwendigkeit aus ihren durchschnittlichen Trieben, teils als verstehbarer Sinn aus den rationalen Consequenzen des Eigennutzes und anderer Principien. Daher gibt es im Zusammenleben aller die Notwendigkeiten, welche ohne klares Bewusstsein der Menschen ihre Wirkungen durch dies Verhalten der Menschen haben: so die wirtschaftlichen Regeln, etwa die Preisbildung, ferner die Folgen des Wissens und der Meinungen einzelner oder vieler, weiter die in Situationen liegenden Chancen usw. Diese Notwendigkeiten bewusst zu machen und sie in der Realität nach dem Maasse ihrer Geltung zu untersuchen, ermöglicht es, in sie sinnvoll aus menschlichen Zwekken einzugreifen. Solche Eingriffe erfordern Wissen und Können, die durch Sachverständnis und Wissenschaften erworben werden, durch Staatswissenschaften, Rechtswissenschaft, Wirtschaftswissenschaften, Sociologie, Geschichte. Die Eingriffe heissen politisches Handeln, Regierung, Gesetzgebung, Verwaltung, Rechtsprechung.

Nur wenn der Mensch bekannt und übersehbar wäre wie ein technisch zu verwendendes Material und ein Zweck bekannt wäre, der als Endzweck erreicht werden soll, wäre eine richtige Welteinrichtung möglich. Wie aber die Dinge für uns liegen, sind wir alle, die wir solche richtige Welteinrichtung wollen, erstens selber Menschen[,] kein uns bekannter, fertig gegebener Stoff, sondern etwas Werdendes, das im Einrichten seiner Welt unvoraussehbar zu sich kommt. Zweitens ist das faktische Geschehen im Zusammenleben zuletzt immer wieder fundiert im unkontrollierbaren, nicht technisch zu machenden, durch äussere Institutionen nicht mehr zu treffenden und nicht wesentlich zu beeinflussenden Verhalten der einzelnen Menschen zu einander.

Nennen wir das, wie der Mensch seine Welt gestaltet, Mittel zum Ziel, so ist dies Mittel in zweierlei, radikal verschiedenem Sinn aufzufassen. Erstens als Mittel, das der bewusste Gedanke des Menschen ergreift und anwendet; zweitens als Mittel, das wir denken, als ob ein Weltgeist ohne unser Wissen uns und alle unsere Gedanken und Zwecke verwende als Mittel zu dem von ihm geplanten Gang der Geschichte. Im er-

sten Fall handelt es sich um einen von Menschen gemeinten und beabsichtigten Sinn, im zweiten Fall um einen nur nach Analogie solchen Sinns metaphysisch gedachten objektiven Sinn. Jener erste ist empirisch, als historisch vorhanden festzustellen, dieser zweite ist als geglaubte Transcendenz mehr oder weniger plausibel zu machen, ohne doch seine grundsätzliche Fragwürdigkeit zu verlieren. Diese zeigt sich in der Unbeweisbarkeit eines jeden und in der Möglichkeit sehr vielfachen Sinnes. Aber solch metaphysischer Sinnglaube kann, wo er wirklich geglaubt wird, seinerseits ein Faktor des Geschehens werden – bis zu dem absurden Punkt, dass Menschen den Gedanken des Weltgeistes zu begreifen und als dessen Stellvertreter zu vollziehen meinen, indem sie sich selbst über alle anderen Menschen erheben.

Wo aber der Mensch politisch plant, sucht er die Mittel, mit denen er sein Ziel verwirklicht. So entstehen die zahllosen gedanklichen Entwürfe, aus denen begründet wird, was jetzt zu tun sei. Von concreten Nahzielen im Augenblick und in dieser Situation bis zu den Fernzielen einer allumfassenden Weltordnung erstreckt sich die Weite der Möglichkeiten. Der Gehalt des Handelns ist dadurch bedingt, wie weit das Gegenwärtige vom Umfassenden beseelt ist, wie weit es seinen Massstab hat in umgreifenden Ideen.

Wenn es also auch keine richtige Welteinrichtung gibt, so ist es doch die ständige Aufgabe des Menschen, sich um seine richtige Welteinrichtung zu bemühen. Dieser Kampf um die Weltordnung ist daher nicht Kampf um die Oktroyierung eines vorgegebenen richtigen Zustandes, sondern der innere Kampf der Menschen mit sich selbst und miteinander um jene Ordnung, die wächst, indem der Mensch selbst ein anderer, entwickelterer, vielleicht besserer wird.

Ordnung geschieht durch Gewalt oder durch Verständigung. Auf beiden Wegen werden Einrichtungen getroffen (Gesetze, Institutionen, Ämter), durch welche die Ordnung von Menschenmassen in Gang gehalten wird. Die Einrichtungen sind das Mittel der Daseinsordnung. Sie werden wie ein selbständiges Wesen, dem gehorcht und gedient wird. Ihr Sinn liegt schon in den Realitäten, die, ungewusst von den Beteiligten, durch diese entstehen. Aber ihr voller Sinn erfüllt sich erst, wenn alle Beteiligten sie verstehen und an ihnen mitarbeiten.

aa. Gewalt und Verständigung

Eine vollkommene Ordnung bestände in dem restlosen Einverständnis solidarischer, sich zueinander als gleichberechtigt verhaltender Menschen. Eine Scheinordnung besteht mit der Gewalt, welche die Anarchie durch Terror bändigt. In der echten Ordnung befinden sich die Menschen im Aufschwung zum Selbstwerden, in der Scheinordnung in der Nivellierung zu gehorsamen Automaten.

1. Unumgänglichkeit der Gewalt: Nun hat es keine menschliche Gemeinschaft ohne Gewalt gegeben und wird keine geben. Dies hat mehrere Gründe:

Das Grundverhältnis der Über- und Unterordnung ist jederzeit notwendig, um die gemeinschaftliche Arbeit zu ermöglichen, durch die die unerlässlichen Daseinsbedingungen hervorgebracht werden. Die Arbeit muss organisiert und dann geleitet werden. Der Unterschied der Begabungen, Tüchtigkeiten, Kräfte macht sich fühlbar. Aber auch ohne diese ist Unterordnung unumgänglich. Es gibt keine Ordnung ohne Führung und Befehlsgewalt.

Der Daseinskampf, ob brutal oder verschleiert und in Formen, setzt an der Grenze die Alternative: Der Mensch will entweder lieber kämpfen und sterben als sich unterordnen und dienen, oder: er will lieber am Leben bleiben und dafür, dass er leben darf, dienen. Aus diesem Gegenüber zwischen dem lebenwagenden Gewalttäter und dem lebenbewahrenden Sichunterwerfenden erwächst die Festigung der Unterordnungsverhältnisse durch Gewalt. Die so erzwungene Arbeit wird dann in der Tat zum Bildungsprocess des disciplinierten Menschen.

Aber aus der Entstehung der Unterordnung durch Gewalt bleibt der Unterschied zwischen Herr und Knecht. Dieser Unterschied gewinnt in der Folge die mannigfachsten Verwandlungen unter Mitwirkung friedlicher Vorgänge. Es entstehen die Unterschiede der Besitzenden und Nichtbesitzenden, der Gebildeten und Ungebildeten, immer unter Drohung der Gewalt an der Grenze, wenn der Einzelne den Unterschied aufheben will. Der Unterschied pflanzt sich fort durch die Familie. Die Nachkommen des Herrn werden Herren[a], der Knechte Knechte. Die Geburt entscheidet über das Schicksal des Einzelnen. Familie, Eigentum, Überlieferung, Bildung sind untrennbar.

Gewalt aber bliebe auch, und zwar gesteigert, bei Aufhebung von Familie und Eigentum. Denn die Notwendigkeit der Gewalt liegt in der Arbeitssituation und in Grundeigenschaften der Menschen. Nicht nur gibt es die specifischen Verbrecher, die in ruhigen Zuständen durch richterlich geführte Polizeigewalt ausgeschaltet werden, nicht nur die Masse der bedenkenlosen Egoisten, die, ohne gradezu Verbrecher vor dem Gesetz zu werden, durch ihr Handeln die Verständigung nur als Schein benutzen und faktisch untergraben; vielmehr sind auch die Menschen überhaupt keine Engel in restlosem Einklang des Schauens und Verstehens. Wenn wir unserer Macht gewiss sind, neigen wir alle dazu, den anderen Unrecht zu tun, schon im Anspruch des Vorgesetzten, dem Untergebenen ein zorniges Wort sagen zu dürfen, ein zorniges Widerwort aber als Auflehnung zu verdammen. Sind wir untergeordnet, so neigen wir dazu, wenn nicht ein drohender Zwang im Hintergrund steht, die Ordnung durch unsere Willkür, Laune und Neigung zu umgehen oder zu stören.

Weil die Eigenschaften des Menschen dieser Art sind, scheint eine Ordnung allein aus allgemeinem gegenseitigen Einverständnis unmöglich. Es bedarf auch der Gewalt. Sowohl die Verständigung wie die Gewalt sind – unter sich wesensverschiedene – Mit-

---

a Herren *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* Herrn *im Ms.*

tel der Weltordnung. Aber es ist ein radikaler Unterschied, ob die Weltordnung hindrängt auf eine Zunahme der Verständigung oder auf eine Zunahme der Gewalt.

2. Charakteristik der Weltordnung durch Gewalt gegenüber der Weltordnung durch Verständigung: Gewalt geschieht durch Zwang, dessen Unwiderstehlichkeit sich der Mensch fügt. Verständigung geschieht durch Verhandeln, in dem man einig wird zu gemeinsamem[a] Tun. Gewalt geschieht durch Befehl, dem blinder Gehorsam folgt, Verständigung durch Diskussion, in der man die gemeinsamen Ziele versteht und im Gehorsam gegen das gemeinschaftlich Festgesetzte verfolgt.

Gewalt herrscht in despotischen Zuständen, in denen nur die Wiederkehr des Gleichen zu erwarten ist. Die Zustände in der Despotie können bewegungslos bleiben mit wechselnden Inhalten der Herrscherwillkür, sie können ihren Terror steigern oder abschwächen. Oder sie können verfallen in Anarchie und Ohnmacht aller und des Ganzen, um sich am Ende als das Gleiche wiederherzustellen. Verständigung dagegen herrscht in Zuständen, in denen eine Bewegung zum Bessermachen seitens einer breiten Schicht oder des ganzen Volkes stattfindet. Es ist die Richtung eingeschlagen zum Hervorbringen der rechten Zustände in der Selbsterziehung gegenseitiger Auseinandersetzung.

Im Zustand der Gewalt herrscht Verachtung des Menschen und Misstrauen gegen ihn. Im Zustand der Verständigung wird Vertrauen zum Menschen ein bewegender Antrieb. Man weiss nicht, was noch möglich wird, wenn man es im besonnenen Vertrauen auf den Menschen wagt.

Der despotische Zustand kann bei dem Zufall des guten Willens eines Herrschers als »aufgeklärter Absolutismus« die Menschen zu ihrem Glücke zwingen wollen, er führt sie wie Kinder, die nicht begreifen, warum und wie etwas geschieht. Der Zustand der Verständigungsforderung dagegen verlangt Aufklärung der öffentlichen Meinung und Beteiligung aller Menschen am Begreifen und Mitwirken. Denn die Menschen – und jeder Einzelne an seiner Stelle – sind der Grund der Zustände. An ihnen, ihrem Wissen, ihrer Erziehung, ihrem Willen liegt es, wie die Zustände sich entwickeln.

Der Wille zur Gewalt geht stets auf den Krieg. Der Krieg ist die Mitte des Lebens und sein Gipfel, das eigentlich Normale, alles andere ist Vorbereitung auf ihn. Der Wille zur Verständigung sieht im Krieg Grenze und Ausnahme und ist zu ihm bereit nur unter Bedingungen (der Verteidigung, der anders unentscheidbaren Schicksalsfrage).

Der Wille zur Gewalt geht im Kriege auf das Äusserste. Er kennt keine Grenze der Gewalt und keine Einschränkung ihrer Mittel ausser aus eigenem Interesse. Der Wille zur Verständigung stellt auch im Kriege seine Handlungen unter den Grundsatz Kants: Es darf nichts getan werden, was eine spätere Aussöhnung schlechthin unmöglich macht.[247] Wer solche Handlungen begeht, zeigt, dass er nie eine Verständigung will,

---

a *statt* gemeinsamem *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* gemeinsamen

sondern nur Versklavung oder Ausrottung der Gegner. Auf der einen Seite steht die radikale Gewalt an sich, auf der anderen die an der Grenze notwendige Gewalt, welche stets unter Maass und Bedingungen ihrer Anwendung bleibt, nämlich im Rahmen der Verständigung als Ziel.

Freiheit bedeutet für den Gewaltmenschen, dass er frei ist, für den Verständigungswillen, dass alle frei sind. Der Verständigungswille weiss, dass isolierte Freiheit keine Freiheit ist, sondern dass Freiheit nur dem eigen sein kann, um den herum die anderen auch frei sind. Freiheit des Menschen ist nur solche, welche mit der Freiheit der anderen zusammenbestehen kann.

Gewaltherrschaft ist an sich Krieg oder Ursprung des Krieges. Nur in gegenseitiger Verständigung, im Hören, Verhandeln, Nachgeben und Vertragen ist Frieden möglich. Was unbedingt zum Kriege führt, hebt auch die Freiheit auf, denn Freiheit ist nur in Menschen, die sich verständigen.

Diese schematische Gegenüberstellung zeigt, dass Gewalt und Verständigung nicht einfach zwei Wege sind, von denen der eine zu wählen wäre, sondern dass beide in der Realität menschlicher Zustände dauernd eine Rolle spielen. Es kommt darauf an, welche Richtung als die massgebende[a] den Vorrang haben soll, und darauf[b], wie jeweils die eine Seite verwandelt wird, wenn sie unter der Bedingung der anderen Seite steht.

3. Die Idee der Weltordnung, welche die Gewalt unter die Bedingung der Verständigung stellt: Jeder Zustand verlangt also Verständigung und Gewalt. Entscheidend ist, was den Vorrang hat und das Andere unter seine Bedingung stellt. Entweder ist Gewalt das Letzte und Massgebende, unter dessen Bedingung Verständigung erlaubt wird; aber solche Verständigung ist keine Verständigung mehr, sondern Schein. Oder Verständigung ist das letzte Ziel. Dann gilt Gewalt unter bestimmten, unumgänglichen Bedingungen, wird für Zwecke vorübergehend als notwendig gewollt (im Krieg), aber hält dann die Grenze ein, an der die Bereitschaft zur Verständigung offen ist, oder sie wird als polizeiliche Unerlässlichkeit unter gesetzlichen Bedingungen und Regeln ausgeübt gegen solche, welche Verständigung verweigern, durchbrechen, verraten (die Verbrecher).

Dass Gewalt immer wieder vorkommt, liegt an Grundeigenschaften des Menschen. Die Ordnung kann nicht störungsfrei sein. Die Störungen geschehen durch Gewalt – sei es der Verbrecher, sei es der Staaten gegeneinander im Krieg – und werden durch Gewalt bereinigt. Diese Gewalt ist auf folgende Weise begrenzt: Sie steht als Polizeigewalt unter öffentlicher Kontrolle und ist geregelt durch Gesetze; der jedermann drohende Zwang ist ein gesetzlich bestimmter. Und sie ist als umfassende Vollmacht des Diktators beschränkt auf Zeiten des Kriegs für Kriegszwecke (und wird nach Ablauf zur Verantwortung gezogen).

---

a *statt* massgebende *im Ms.* Massgebende

b *statt* darauf *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* damit

Der Weg der Freiheit kann in der Geschichte gebahnt werden im Kampfe von Despotismus mit Despotismus. So wurde die Spannung des Mittelalters zwischen Staatsabsolutismus und Kirchenabsolutismus – diese einzigartige, dem Abendland zugehörende Erscheinung – zur Wiege der Freiheit. Keiner von beiden wollte die Freiheit. Aber beide konnten je nach Lage tatsächlich Träger des Freiheitswillens werden. In verwunderlichen Umkehrungen wurde[a] einmal die Kirche, einmal der Staat der Hort der Freiheit. Aber Freiheit kommt gegen beide aus einem anderen Princip.

Voraussetzung dieses Princips sind Glaubenshaltungen, die wir philosophisch nannten:

1) Gott ist nicht in der Welt, sondern schlechthin transcendent. Jede Menschenvergötterung ist unwahr. Es gibt keinen Gottkönig, keinen Herrscherheiland, keinen Gottmenschen und keinen Vertreter Gottes oder des Gottmenschen.

2) Die Weltordnung kann keinen Abschluss finden. Sie ist unvollendbar, nur als Richtung und Weg wirklich. Es gibt kein heiliges Imperium. Wahr ist nur für Dasein die relative Absolutheit der Formen und Funktionen des Staatslebens in Gesetzlichkeit und ihrer Verwandlung. Diese bleibt beschränkt auf die Stufe des Daseins, um Raum zu geben der Substanz des eigentlichen Menschen, seiner Offenheit für Gott in der Mannigfaltigkeit von dessen Sprache.

3) Der Mensch muss an seine Möglichkeit in Verwandlung glauben. Der Weg zur Freiheit misslingt im Abfall des Menschen in die drei Stufen des Bösen (vgl. S. [38–40])[248], erstens in Triebhaftigkeit, Zerstreutheit, Willkür, zweitens in Unwahrhaftigkeit, drittens in Hass und Vernichtungswillen. Auf dem Weg zum Bösen verliert er seine Freiheit. Wer nicht frei sein kann, muss gehorchen. Wer sich nicht frei der Führung von Idee und Transcendenz unterwirft, der wird unterworfen einer Gewalt in der Welt.

Aus unseren Erörterungen ergibt sich, dass es in der Polarität von Gewalt und Verständigung nicht eine völlige Ausschaltung des einen Pols geben kann. In dieser Polarität selber wird der Mensch zum Menschen. Als reine Gewalt wäre er Tier, als reine Verständigung Engel. Das Menschwerden geschieht, wenn der Mensch in der Innerlichkeit die Spannung und das Maass vollzieht, von dem die äusseren Zustände das Ergebnis sind. Der Aufschwung geht verloren, wenn die Polarität sich trennt in Bereiche reiner Gewalt und Bereiche einer geforderten reinen Verständigung. Für die fruchtbare, den Menschen hinauftreibende Ordnung der Polarität von Gewalt und Verständigung ist es notwendig, dass in jeder Machtanwendung eine Abhängigkeit des Mächtigen von dem fühlbar bleibt, auf den die Machtwirkung stattfindet. Alle Beziehungen der Herrschaft müssen mit solchen der Abhängigkeit so verknüpft sein, dass in derselben Beziehung beides, von beiden Seiten, stattfindet. Das ist die Idee im Zustand der Verständigung. Dagegen ist es

---

a *statt* wurde *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* wurden

ruinös, wenn derselbe Mensch zum Teil völlig herrschend, zum Teil völlig abhängig anderen gegenübersteht (nach unten treten, nach oben sich bücken).

bb. Einrichtungen

Der Mensch greift aus bewusstem Willen in die Welt auf dreifache Weise ein: in das rein Äussere, um die Materie der Natur für seine Zwecke zu gestalten, – in sein je eigenes Innere, um den Ablauf seines Seelen- und Leibesleben[s] zu formen, – in die Welt, welche als Gemeinschaft der Menschen hervorgebracht wird, um sich darin die Chancen seiner Verwirklichung zu schaffen und um diese Welt nach seinen Zielen zu führen.

Die Gemeinschaft erwächst aus Communikation. Menschen verstehen sich in gemeinsamen Zwecken, verabreden sich, handeln und arbeiten zusammen. Aber blosse Communication kann das gemeinschaftliche Leben nicht tragen. Man käme nicht von der Stelle, wenn man bei der Verwirklichung jeden Tag von vorn anfangen, beraten und aus jeweils frischer Verständigung alles von Grund auf bewusst tun wollte. Vielmehr ist durch die Einrichtungen (Sitten, Gesetze, Arbeitsteilung, Über- und Unterordnung, Verfassungen, Organisationen, Stände, Ämter usw.) eine breite Basis des Lebens zu schaffen, die nicht jederzeit bewusst gemacht zu werden braucht. Es ist im gemeinschaftlichen Leben wie mit leiblichen Funktionen, die als unbewusst gewordene Ergebnisse bewusster Einübungen stattfinden können. Insofern ist Communication ein Weg zu neuen Einrichtungen. Diese haben aber den Charakter, jederzeit in ihrem Sinn und Zweck bewusst gemacht und geprüft werden zu können. Jederzeit sind also Einrichtungen notwendig. Der Staat muss eine Staatsmaschinerie hervorbringen, um funktionieren zu können. Die Gesellschaft bedarf der Ordnungen, in denen die Berufe, die Beziehungen der Menschen geregelt sind. In dem Raume von Ordnungen, die insgesamt auf Grund früherer Verständigungen das Leben schon führen, wird jeweils für das Besondere und Neue die Verständigung zu finden sein.

Die Ordnungen sind von zweierlei Art: unbewusst wirklich gewordene Regeln des Tuns und bewusste Einrichtungen. Staat und Gesellschaft leben stets auch aus Regeln, die niemand eingerichtet hat; und die Einrichtungen selber in ihrer Nacheinanderfolge stehen unter Regeln, von denen bei ihrer Herstellung niemand weiss; diese Regeln werden durch Wissenschaft erst spät und nur zum Teil entdeckt. Bewusste Einrichtungen können nur auf jenen bewusstlos entstandenen Ordnungen aufbauen und sie nutzen, sie in Bahnen lenken, beschränken, erweitern.

Immer sind die bewussten Ordnungen und Einrichtungen eine Arbeit der Menschen in der Gemeinschaft an sich selber. Diese Arbeit gelingt nur aus einer Macht, welche imstande ist, sie der Gesamtheit aufzuzwingen. Alle Ordnungen und Einrichtungen haben zuletzt im staatlichen Willen ihren Ursprung oder finden in ihm ihre Bestätigung. Die bewussten Ordnungen geschehen daher durch die Art dieser staatlichen Willensbildung. In den äussersten Polen: sie werden entweder einseitig von Mäch-

tigen vermöge deren Gewalt geplant und durchgesetzt, die anderen erfahren nur den Befehl, werden, sofern mit ihnen gesprochen wird, überredet, oder erleiden die Ordnungen, ohne davon zu wissen, dass andere und wie sie sie machen und was sie damit meinen und bezwecken – die Macht ist bei Einem; oder die Ordnungen werden in gemeinsamer Diskussion gefunden, man wird überzeugt von ihrer Richtigkeit und verwirklicht sie im Sichverständigen – die Macht liegt im Beschluss der ihr Einverständnis gewinnenden Gemeinschaft.

1. Was die Einrichtungen treffen: Man hat in der Gemeinschaft unterschieden den Staat und die Gesellschaft. Der Staat ist die Form des einheitlichen Willens einer sich selbst behauptenden, sich souverän setzenden Gemeinschaft. Gesellschaft ist das Leben der mannigfaltigen concurrierenden Interessen besonderer Arbeitsgebiete und Berufe, durch Eigentum und durch Bildung unterschiedener Schichten, der in Familien und Ständen gegliederten Ordnung. Staat und Gesellschaft sind untrennbare Pole. Der Staat lebt von der Ordnung der Gesellschaft und greift in sie ein, die Interessen aus der Gesellschaft suchen sich einzeln des Staats zu ihren Gunsten zu bemächtigen.

Einrichtungen treffen den Staat oder die Gesellschaft. Auf den Staat gerichtet, machen sie die Verfassung, die Methoden der einheitlichen Willensbildung und das Zustandekommen der Gesetze. Auf die Gesellschaft gerichtet, ordnen sie die Arbeit, die Wirtschaft, den Besitz an Gütern. Da der Staat dem Dasein dient, sind seine Einrichtungen nicht nur bedingt durch die gesellschaftlichen Zustände, welche ihrerseits in Arbeitsweise und Güterverteilung begründet sind, sondern sie haben die Ordnung der Gesellschaft zum Ziel.

Nur so lange das Weltreich nicht verwirklicht und die Selbstbehauptung von Staaten gegeneinander notwendig ist, ist auch in der wirtschaftlichen Ordnung der Hauptzweck, unter dessen Bedingung alles andere gestellt wird, die möglichst kraftvolle Machtorganisation. Auch hier raubt der Zwang zur Selbstbehauptung eines Staates unter anderen die Freiheit in dem Maasse, als diese Selbstbehauptung die vordringliche Aufgabe ist. Nur wenn solche Selbstbehauptung wegfiele, könnten die gesellschaftlichen Einrichtungen rein nach dem Ziele der Förderung aller Möglichkeiten des Menschseins geschaffen werden.

Den Boden des Daseins müssen Menschen alltäglich durch Arbeit gewinnen. Wie und was gearbeitet wird und wie daraus Besitz wird und wie die erworbenen Güter das weitere Dasein gestalten, das bestimmt unser gesamtes Leben. Die Lebensformen der Einzelnen erwachsen durch die Art ihrer Arbeit. Der Besitz der Güter bringt die Möglichkeiten der Musse für das Leben des Geistes. Die Zustände, welche der Weise der Güterverteilung und der Besitzverschiedenheiten entspringen, erzwingen Abhängigkeitsverhältnisse. Diese Verhältnisse werden zum Zweck der Macht und Herrschaft benutzt. Dies alles ist miteinander verknüpft, zunächst in unbemerkten Entwicklungen, dann, vor allem in den letzten beiden Jahrhunderten, in bewusster Erkenntnis, in Eingriffen und in

Zukunftsprogrammen. Die wirtschaftlichen Lehren des Merkantilismus, Liberalismus, Socialismus und Kommunismus gehen von technischen Erwägungen über Arbeitsweise und Arbeitsorganisation zu Erkenntnissen über den Zusammenhang von Arbeit, Erwerb und Besitz (z.B. dass Arbeit, welche nur das Existenzminimum gewinnt, nicht zum Erwerbe führen kann, also vom Vermögensbesitz ausschliesst, etwa bei Löhnen, die so gehalten werden, dass das Produkt der Arbeit den Arbeitern nur soweit zugute kommt, als sie es brauchen[a], um gerade leben zu können) und bis zu politisch-sociologischen Totalanschauungen von der Ordnung des menschlichen Daseins überhaupt.

Wirtschaftliche Einrichtungen für den blossen Produktionszweck sind technische und organisatorische; als Mittel für das Menschsein setzen sie das Produktionsziel unter die Bedingung der Förderung des Menschseins aller Arbeitenden; als Mittel für die Macht werden sie genutzt zur Stabilisierung von Abhängigkeitsverhältnissen. Immer stehen sie aber unter den Bedingungen der faktischen Macht, mag der Staat die Concurrenz frei geben oder ausschalten, sich auf Herstellung von Bedingungen (Zollgrenzen, Währung usw.) beschränken oder die gesamte Produktion selbst unter seine Führung nehmen. –

Die Einrichtungen, die in bewusster Veranstaltung ihren Grund haben, lassen sich nach drei Richtungen gliedern.

Erstens besteht eine Struktur des Ganzen, die Verfassung, welche in geschriebenen Staatsverfassungen nur eine besondere Ausprägung und Fixierung gewinnt. Sie ist die Ordnung der wirksam giltigen Bahnen, an die die beiden folgenden Ordnungen gebunden sind.

Zweitens gibt es die Politik, welche durch jeweilige Akte das Dasein des Staats nach aussen und innen behauptet, die Verwandlungen des Staates – und der Verfassung – führt, die regelmässigen Funktionen, die Gesetze und besonderen Einrichtungen schafft.

Drittens gibt es die besonderen Einrichtungen der Ordnung, die Gesetze, und durch diese gelenkt die Verwaltung, die Rechtsprechung, die Bildung (Erziehung, öffentliche Information, Unterricht, Ermöglichung von Forschung, Kunst, Dichtung).

Diese drei Richtungen wirken gegenseitig auf einander. Boden des gesamten jeweiligen Zustandes ist aber die Verfassung. Die Verfassung bestimmt den Geist jeder besonderen Einrichtung, sei es in Gleichschaltung, sei es in Opposition, immer inbezug auf sie. Der reale Träger allen Gemeinschaftslebens ist daher die innere Identificierung der Menschen mit ihrer Verfassung, der Glaube an den Wert der Verfassung, das Durchdrungensein von dem Wissen um ihre absolute Daseinsbedeutung, da schlechthin alles andere im Dasein von ihr abhängt. Alle Daseinsbedingungen wurzeln zuletzt in der Art der Verfassung des Ganzen.

---

a *statt* als sie es brauchen *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* als er es braucht

Aber die Verfassung wandelt sich, unmerklich durch Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, bewusst durch Politik. Den Wandlungen der Dinge folgt oder geht vorher ein bewusster Eingriff in die Verfassung. Die Verfassung ist nicht der absolute Boden, sondern ist selber hineingerissen in den Strom des Geschehens.

Die Politik, welche die Verfassung ändern kann, ist selber von der Verfassung bedingt, in der sie jeweils stattfindet.

Alle besonderen Ordnungen sind gebunden durch die Verfassung und die politischen Entscheidungen. Aber ihrerseits schaffen sie Realitäten, die wieder auf jene zurückwirken.

Das Ganze der durch Veranstaltung zu lenkenden Ordnungen ist Bedingung alles menschlichen Daseins und Tuns. Es ermöglicht unser Dasein und hält es zugleich in jeweiligen Beschränkungen, die unüberschreitbar sind. Es wirkt hinein in das verborgenste Gemach und in die inneren Bewegungen der Seele. Es lässt nichts von sich frei, was Dasein hat oder werden will.

2. Das Gesetz der Gesetzlichkeit: Unter allen Einrichtungen der Gemeinschaft ist eine von alles überragender Wichtigkeit, wenn die Idee der Ordnung durch Verständigung giltig ist. Dann sollen Einrichtungen und Gesetze nicht einseitig von einem Herrn gegeben und erzwungen[,] sondern durch Teilnahme und Mitwirkung aller gewollt und anerkannt sein.

Die Freiheit des Menschen fordert nicht nur, dass die Gesetze gelten, d.h. verlässlich angewendet werden, nicht nur, dass sie jedermann bekannt sind (oder im Bedarfsfalle von ihm in Erfahrung gebracht werden können), sondern dass sie durch Zustimmung der Gemeinschaft zustande kommen. Der Rechtsstaat als Idee der Freiheit ist ein solcher, in dem die Gesetze nicht nur in allen Entscheidungen der Gerichte und der Verwaltung zuverlässig befolgt werden, in dem nicht nur Konfliktsfälle zwischen dem Staat und seinen Gliedern durch unabhängiges gerichtliches Verfahren entschieden werden, sondern in dem Gesetze selber nur auf gesetzlichem Wege zustande kommen, abgeändert, ausser Kraft gesetzt werden.

Der Missbrauch der Gesetze in äusserlicher Anwendung nunmehr vergewaltigender, Unrecht bewirkender Formen kann nur durch neue Gesetze, nicht durch Willkür einzelner nach Gutdünken behoben werden. Die Gesetze sind, wie Plato sagt, dumm, denn sie sagen nur immer dasselbe, können sich nicht neuen Situationen anpassen.[249] Aber diese Dummheit ist der Rechtssicherheit wegen in Kauf zu nehmen, um in ihren Wirkungen jeweils durch verbesserte Gesetze wieder ausgeschaltet zu werden.[250]

Es ist ein Enthusiasmus für die Gesetzlichkeit notwendig, damit Freiheit bleibt. In diesem Enthusiasmus ist beides verbunden: das Festhalten an gegebenen Gesetzen und die Forderung der Änderung oder Neuschaffung von Gesetzen auf Wegen, die wiederum gesetzlich, durch die Verfassung des Ganzen gebunden sind.

Hier ist unter allen Mitteln der Punkt, der die Daseinsordnung trägt und in ihr alle Freiheit in der Gemeinschaft möglich macht. Ob er die Achse des Geschehens im Staate ist oder nicht, unterscheidet den Rechtsstaat vom despotischen und vom anarchischen Staat.

Aber dieser Punkt ist nichts als das Gesetz der Gesetzlichkeit als solches. Alle Gesetze können sich ändern. Was Menschen sind und wollen, das wird in der Gemeinschaft zu Gesetzen. Gesetze prägen wiederum rückwärts die Menschen, die unter ihnen leben.

Das Gesetz der Gesetzlichkeit ist das Princip aller auf die menschliche Gemeinschaft gerichteten Veranstaltungen. Ohne dieses Princip haben die Veranstaltungen keinen führenden Bezugspunkt, bleiben sie zerstreut, zufällig und gewaltsam, gelangen sie nicht auf den Weg des Hervorbringens der Freiheit und Gerechtigkeit, welcher allein der Sinn menschlichen Tuns, soweit er an ihm liegt, sein kann.

3. Die Einrichtungen müssen von den Betroffenen verstanden werden können: Die Einrichtungen ermöglichen nur das, was dann in ihnen geschieht, sie bringen als solche dieses Geschehen noch nicht hervor. Die Menschen müssen entgegenkommen, müssen fähig und bereit sein. Es lassen sich nicht sinnvoll die überhaupt besten Einrichtungen ausdenken und realisieren. Vielmehr müssen sie den Menschen entsprechen, die da sind, und müssen mit den Menschen besser werden, indem die Menschen selber durch sie erzogen zu höheren Stufen reifen. Darum muss mit den Einrichtungen einhergehen die ständige Communication, in der alle Menschen verstehen, was geschieht, und den Anspruch zu eigenem Aufschwung erfahren. Die Menschen wachsen in dem sich durch dauernde Mitteilung hervorbringenden Einverständnis.

Bilder vorgelebten Menschseins sind Wegweiser. Berufsideen in ihrer Verwirklichung schaffen den Raum, in dessen Atmosphäre die Nachfolgenden eintreten. Gehalte der Überlieferung prägen das Wissen um die höchsten Ziele in der Welt und um Transcendenz.

Diese Communication aller ist wirklich durch Unterricht, Erziehung, dann durch öffentliche Information und Discussion. Das geistige Leben muss an die Öffentlichkeit treten, sich zeigen und sich aussetzen. Die Handelnden müssen Möglichkeiten und Pläne dem Geheimnis entziehen.

So müssen auch die Einrichtungen verstanden werden, um lebendig zu sein. Sie leben nur im entgegenkommenden Hervorbringen.

In einseitigen Veranstaltungen seitens des Mächtigen stände der Mensch den Menschen gegenüber, als ob er an ihnen wie an einem Material gestalte. Jedoch menschliche Zustände sind nicht aus Menschenmassen als einem gegebenen Material zu machen, wie ein Künstler am Marmor arbeitet. Der Mensch ist kein Material, an dem nur wie an einem Stoff von aussen geformt werden könnte (wobei etwa die Mittel des Gewöhnens, der Suggestion, des Drills, des Unwissendlassens und des Betruges benutzt

wurden), sondern auch der führende Mensch steht als Mensch unter Menschen, mit denen er sich verstehen muss, um mit ihnen solidarisch am Hervorbringen des gemeinsamen Ganzen zu arbeiten. Nicht die einfache Herstellung eines Zustandes durch technische Einrichtungen unter Benutzung psychologischer Mechanismen nach einem Gesamtplan kann Erfolg haben, sondern nur die mit dem Verwandeln der Zustände einher gehende Verwandlung des Menschen. Diese Verwandlung aber geschieht wesentlich allein in Selbsterziehung und Communication, in der Arbeit des Miteinanderwerdens ohne vorausgewussten Plan, vielmehr umgriffen von einem hilfreich entgegenkommenden Dunkel, das mit dieser Arbeit ins Unendliche erhellt wird.

Im Umgang mit Menschen bleibt der Unterschied zu allem Umgang mit der Materie. Das, worauf vom übermächtigen Menschen gewirkt wird, sind doch die Antriebe und Willenshandlungen, die Bedürfnisse und Zwecke von Menschen. Es ist daher seitens des Mächtigen stets eine gegenüber aller Natur radikal andere Beziehung zu dem, worauf er wirkt. Zwar gibt es auch mit der blossen Natur einen liebenden Umgang, ein Verhalten zum Lebendigen, als ob es antworte und man sich mit ihm verständige. Aber dies einfühlende und hinhorchende Verhalten, das auch dem Menschen, sich selbst und den anderen gegenüber, sofern wir Natur sind, notwendig bleibt, wird doch allein zwischen Mensch und Mensch überbaut durch die Möglichkeit realer Verständigung in Gegenseitigkeit aus gemeinsamen Gehalten. Der Mensch ist nie nur Material. Wo er als solches behandelt wird, ist sein Wesen verletzt. Kant formulierte die Forderung, den Menschen nie nur als Mittel, sondern immer zugleich auch als Selbstzweck anzusehen.[251] Daher müssen alle Einrichtungen in der Idee derart gemeint sein, dass die durch sie lebenden Menschen sie und sich in ihnen verstehen. Insofern sind Einrichtungen eine Weise der Verwirklichung der Communication.

Die menschlichen Ordnungen bedürfen der Geltung für das Bewusstsein. Sie bedürfen der Bejahung und des Einsatzes derer, die ihnen folgen. Daher fordert die Idee die Erziehung zur Aneignung der überlieferten Ordnung in der Folge der Generationen; sie fordert weiter eine maximale Teilnahme des Wissens aller an dem, was ist und geschieht. Die Einrichtungen sind zu begreifen und zu übernehmen von denen, die durch sie leben.

Weiter aber sind sie mit der ständigen Verwandlung der Lebensverhältnisse ihrerseits zu verwandeln. Das Nachdenken über die Einrichtungen, ihr Planen und ihre Verwirklichung sind Sache gemeinschaftlichen Tuns. Wie dieses vor sich geht, macht den Grundcharakter eines jeweiligen Zustands aus. Dieser Grundcharakter entscheidet, ob etwas in den Zuständen anders werden und wie es geschehen kann, ob eine träge Dauer halbgeordneter Zustände bleibt, ob richtungslose Schwankungen und Unordnungen auftreten und beliebig wiederkehren, oder ob eine Richtung auf methodisches Besserwerden der Ordnungen möglich ist.

4. Die Einrichtungen im Verhältnis zur Gleichheit und Ungleichheit der Menschen: Es ist die grosse Forderung der Gerechtigkeit, dass alle Menschen gleich sein, gleiche Rechte haben sollen. Es ist aber die unüberwindliche Tatsächlichkeit, dass die Menschen erstens von Natur ausserordentlich verschieden geboren werden, dass zweitens in der Daseinsordnung die unumgänglich verschiedenen Aufgaben den Menschen verschieden prägen.

Die Ungleichheit der Menschen ist in der Tat ganz ausserordentlich, zwischen den Geschlechtern und Lebensaltern, zwischen den auf der Erdoberfläche verteilten[,] durch Kultur und Rasse verschiedenen zwei Milliarden Individuen und zwischen den Menschen der in sich geschlossenen Bevölkerungen. Hier werden die Menschen zu verschiedenen Charakteren schon vermöge ihrer Artung, die sie, soweit sie freie Wahl haben, zu den besonderen Tätigkeitsmöglichkeiten treibt, von welchen dann langsam ihr Leben geformt und ihr Wesen bestimmt wird. So entsteht die Mannigfaltigkeit der Charaktere durch die Weise der immer bestimmten und besonderen Teilnahme am Ganzen, durch die Berufe. Es ist zum Beispiel ein bis ins Innerste der Daseinsanschauung und der Entschlussweise gehender Unterschied zwischen dem Staatsmann, der Politik treibt, und dem Beamten, der verwaltet, als Richter Rechtsprechung übt, als Lehrer unterrichtet, als Berufsofficier, als Ingenieur wirkt. Der Staatsmann hat aus freier Verantwortung geschichtliche Entschlüsse zu finden, sein Ethos ist Haftung für den Erfolg seines Tuns inbezug auf das Dasein der ihm anvertrauten Menschen und die Ermöglichung des Spielraums und des Ranges ihrer Wesensverwirklichung. Der Beamte ist gebunden durch Gesetz und Ordnung; sein Ethos ist Gehorsam, Pflichterfüllung, Gesetzestreue. Weiter gibt es die Unterschiede zwischen der körperlichen Arbeit, der bürokratischen Tätigkeit, dem freien geistigen Schaffen, zwischen den Situationen der Über- und Unterordnung. Es ist ein weites Feld, auf dem durch Beobachtung und Wesensanschauung die wunderbare Mannigfaltigkeit menschlichen Tuns in Verbindung mit der Charakterprägung zu vergegenwärtigen wäre.

Die entgegengesetzte Position ist: alle Menschen sind gleich. In der Tat sind wir alle wesentlich gleich durch die Endlichkeit, die uns eigen ist, durch die Möglichkeit der Existenz, die wir theologisch die unsterbliche Seele nennen, durch den berechtigten Anspruch, miteinander in Communication zu treten, durch die Grundformen unseres Bewusstseins überhaupt. Aber wir sind nicht wesentlich gleich in unserer besonderen Artung, in Charakter und Begabung, und sind nicht gleich in den Aufgaben, die im Dasein an uns herantreten und die nicht erfüllt werden können, ohne dass einzelne sich einzelnen Aufgaben restlos hingeben.

Die Antinomie von tatsächlicher Ungleichheit und Forderung der Gleichheit ist vergeblich gelöst worden, wenn allein der einen Seite Wahrheit zuerkannt wurde. Dann wurde die Forderung der Gleichheit zu einer abstrakten, deren Verwirklichung niemals Gleichheit, sondern Nivellierung und Despotie brachte. Oder es wurde, und

das ist viel häufiger geschehen, die Ungleichheit als eine absolute anerkannt, gesteigert in dem Glauben an den göttlichen Herrscher, der, wesensverschieden von allen anderen Menschen, von allen Gesetzen befreit den Staat lenkt, oder in dem Glauben an absolute Kasten- und Rassenunterschiede.

Eine endgiltige Lösung der Antinomie ist nicht möglich. Vielmehr ist in der Antinomie der Weg des Aufbaus menschlicher Möglichkeiten zu suchen. Dazu ist erfordert erstens die Verwerfung jener schlechthin unwahren extremen Positionen und die Anerkennung der Idee der Gerechtigkeit; zweitens unablässige Arbeit an den Formen, die so verschiedene Wesens- und Willensrichtungen der Menschen in Beziehung zu einander und jeweils zu einer Einheit des Willens kommen lassen.

Erstens: Verwerfung der extremen Positionen: Ein absoluter Herrscher ist in Wahrheit nicht möglich. Jeder Mensch, auch der beste, bleibt ein endlicher Mensch, mit seinen Mängeln, Fehlern und Gefahren. Der Mensch ist nach Kant ein Tier, das einen Herrn nötig hat. Aber auch der herrschende Mensch ist ein Mensch und hat einen Herrn nötig.[252]

Daher ist eine Beschränkung und Kontrolle der Willkür jedes Menschen und auch des Herrschenden notwendig. Diese Kontrolle kann stattfinden geistig durch öffentliche Diskussion aller Angelegenheiten, persönlich durch ein Bild der für einen herrschenden Menschen erforderlichen Eigenschaften (z.B. gehört zu einem solchen Menschen – nach Kant – der Besitz der richtigen Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung, ferner eine »grosse in vielen Weltläufen geübte Erfahrenheit«, und vor allem ein »zur Annehmung der Begriffe und Erfahrungen vorbereiteter guter Wille«),[253] staatlich-politisch durch hemmende und beaufsichtigende Einrichtungen. Diese Kontrollen selber sind des Irrtums und der Entartung fähig. Denn alles bleibt menschlich.

Da Herrschaft sein muss, ist es notwendig, dass der Mensch – unter Wahrung seiner inneren Selbständigkeit – anerkennt, was der unter Kontrolle stehende Wille des Herrschers von ihm verlangt und was die Gesetze gebieten. Gehorsam in Treue zum herrschenden Menschen, der Vertrauen erworben hat, ist so wahr und notwendig, wie Gehorsam gegen die Gesetze des Staates, dem ich angehöre.

Unwahr dagegen ist sowohl das Ressentiment gegen alles Herrschende, wie die Menschenvergötterung, welche im Herrscher mehr sieht als sonst Menschen sind. Beides ist im Durchschnitt menschlicher Neigungen angelegt; es hängt in den Extremen derart zusammen, dass eines ins andere umschlägt: der Hass gegen jeden Oberen (aus Willkür des eigenen Beliebens, das sich nicht beschränken lassen will) und der Drang, sich zu unterwerfen (die Freiheit preiszugeben, um leichter leben zu können).

Die Idee der Gerechtigkeit fordert, dass in der Hierarchie der Über- und Unterordnungen die Stufenfolge der Menschen ihrem tatsächlichen Wertunterschied entspreche. Das ist nur in eingeschränktem Maasse der Fall. Die Zufälle der Auswahl scheinen nur selten die Hervorragendsten nach oben zu treiben. Bei schärfster Ausmerzung

durch Concurrenz in Leistungen werden doch nur ganz bestimmte, partikulare Fähigkeiten bevorzugt. Was das Staatliche angeht, so gilt für die weitesten Bereiche der Geschichte das berühmte Wort des Kanzlers Oxenstjerna: man weiss nicht, mit wie wenig Verstand die Welt regiert wird.[254]

Die Idee der Gerechtigkeit fordert, dass jedem das Seine zukomme. Um aber die Frage zu beantworten, was für einen jeden das Seine sei, ist zu wissen notwendig, in welchem Sinne die Menschen gleich, in welchem aber ungleich sind. Die Gerechtigkeit fordert, dass sowohl die Gleichheit wie die Ungleichheit zu ihrem Recht komme.

Dass dies nicht durch ein einfaches Recept und Dekret erreichbar ist, liegt auf der Hand. Die Ungerechtigkeit liegt als furchtbare Last schon auf allem natürlichen und dann auf dem von ihm selber hervorgebrachten Dasein des Menschen. Aber es ist entscheidend, ob die Idee der Gerechtigkeit wirksam ist, ihre Massstäbe aufstellt und ihre Fragen zu Gehör bringt, die in unendlicher Annäherung zur Einschränkung der Ungerechtigkeit führen.

Zweitens: Arbeit an der Communikation des Verschiedenen: Dass die fernsten Menschen auf der Erdoberfläche sich treffen, macht ihre ausserordentliche Verschiedenheit in Kultur, Überlieferung, Lebenszielen, Rassen ihnen erst ganz bewusst. Mit den Einrichtungen der entwickelten Kultur wird innerhalb jeder Bevölkerung durch die Gliederung der Menschen in Aufgaben und deren Berufe ihre Wesensverschiedenheit verschärft. Mit beidem aber wird gerade die Forderung der Communication gesteigert. Gleichheit der Menschen in der Ungleichheit bedeutet allseitige Communicationsmöglichkeit. Jeder Mensch soll seinem Wesen nach am Ganzen teilnehmen, soll in der Möglichkeit ein ganzer Mensch sein, soll in seiner Besonderung durch Bezug auf das Ganze leben. Was er nicht selber verwirklicht, kann er doch verstehen und dann in der Möglichkeit als sein Eigen ergreifen. In der Communication aus der Quelle des jeweils Besonderen steigert sich auch Sinn und Gehalt dieses Besonderen. Der Mensch als einzelner kann und soll alles verstehen und anschauen, während er selber nur eine Weise des Daseins faktisch ist. In dem Maasse solcher Teilnahme wird er selber ein voller Mensch und fähig zu allseitiger Verständigung.

Verständigung ist notwendig zwischen einzelnen Menschen, zwischen diesen als Trägern von Interessen, von ursprungsverschiedenen Lebenstendenzen, von Glaubensrichtungen. Das Nebeneinander muss über das Gegeneinander ein Miteinander werden. Die Einrichtungen müssen möglichst so getroffen werden, dass sie in sich und nach aussen die Communication fördern, nicht hemmen. Wo sie durch ihre Specialisierung nur trennend wirken, heben sie in der Folge mit dem Leben inbezug auf das Ganze auch den Gehalt des Besonderen auf.

Die Lage des einzelnen Menschen inbezug auf das Ganze ist derart, dass er entweder in die Nichtigkeit seiner Vereinzelung verschwinden oder in der Teilnahme am umfassendsten Ganzen sich verwirklichen kann. Jeder Mensch steht in bestimmten

geschichtlichen Situationen, die, auch wenn sie für seine rohe Auffassung klar scheinen, in der Tat für ihn von fast grenzenloser Vieldeutigkeit sind. Er ist irgendwo geboren, irgendwo hingehörig, oder losgerissen, herumgetrieben, in Ohnmacht oder mit Chancen. Er fühlt sein Leben im Zusammenhang erst, wenn sein Bewusstsein jenem Gange des Ganzen sich öffnet. Dann wird er Mensch, ist überall beteiligt, weil, was im Ganzen geschieht, seine eigene Sache ist.

Die Mehrzahl von uns Menschen ist nun nicht in der Lage, etwas Wesentliches für den geschichtlichen Gang der Dinge zu tun. Nur wenige Mächtige, – welche in der Macht geboren sind oder sich die Macht errungen haben, – sind zu wirksamer Lenkung des Ganzen fähig. Was sie aber tun, und was sie bewirken können, das hängt doch am Ende ab vom Verhalten zahlloser Einzelner. Jeder ist im Kleinsten ein Faktor des Geschehens. Denn jederzeit ist der Gang der Dinge, die Erhaltung oder die langsame Verwandlung der Zustände bewirkt durch die Weise des Wissens und Handelns aller Beteiligten. Daher ist, wenn einmal die Verantwortung für diesen Gang bewusst geworden ist, für alle ein gemeinsamer Drang: nach umfassender, laufender Information über die Realitäten der Ereignisse, – und nach klarem Wissen von dem Allgemeinen der Zustände und möglichen Verwandlungen. Jeder möchte Bescheid wissen, wo er steht, was er eigentlich will, welchen Kräften er durch sein Tun dient.

Insbesondere aber müssen Menschen in ihrer Gemeinschaft zur Einheit ihres Willens kommen. Der Wille hat sein Centrum in je einer Persönlichkeit, die in diesem Augenblick der Herrscher (König, Präsident, Diktator) ist. Sie ist es, wenn in ihr wirklich der allgemeine Wille als das Sichtreffen und das Einverständnis so vieler verschiedener Menschen sich centriert. Wie ist es zu erreichen, dass ein solcher allgemeiner Wille sich bewusst wird und zu öffentlicher Erscheinung kommt? Die Arbeit daran sollen die alldurchdringenden politischen Einrichtungen in Bahnen lenken und immer besser ermöglichen.

Die politischen Veranstaltungen suchen die Wege für die Entstehung der Einheit des Willens zu bahnen unter der Idee der Gerechtigkeit, dass alle teilnehmen und zur Wirkung kommen. Dabei bleiben jedoch unüberwindbare Antinomien, und zwar erstens dadurch, dass die Situationen Entschlüsse verlangen, für die nicht beliebig lange Zeit ist, – zweitens dadurch, dass niemals alle Menschen einig sind.

Zur Schnelligkeit der Fassung von Entschlüssen und zur Ausschaltung gefährlicher Lähmungen dient das Mittel der Repraesentanz: Einige wenige sind gewählte Vertreter des gesamten Volkes. Sie handeln für es für eine begrenzte Zeit, nach der Rechenschaft und neue Vertreter möglich sind. Die Vertretung geht bis zur Einsetzung eines Einzelnen, besonders in Notzeiten, der nun für alle verantwortlich aus eigenem Entschlusse handeln soll.

Für die formale Einigung der immer uneinigen Vielen dient die Abstimmung. Die Majorität des Volkes, einer gewählten Körperschaft, eines engsten Gremiums entschei-

det. Die Formen und Bedingungen solcher Abstimmungen und Wahlen sind ausserordentlich mannigfach und ständigen Wandlungen unterlegen, teils aus den Machtinteressen der begrenzten Gruppen, teils aus der Idee der Gerechtigkeit. Diese fordert:

Die Minorität hat Rechte, sie darf nicht rechtlos von der Majorität vergewaltigt werden. Sie muss ihre Ansicht vertreten und ihr Chancen für die Zukunft geben können durch Aussprache. Daher ist Freiheit der Rede, der Schrift und Presse, der Vereinsbildung Bedingung der Freiheit aller.

Die Stimmen sind nicht gleich an Wert[,] sondern wertvoll nach der Persönlichkeit derer, die sie abgeben. Sie sind im Grunde zu wägen, nicht zu zählen. Da dies unmöglich ist und irgendwo das Zählen bleibt, werden Abstufungen des Stimmrechts versucht, die immer mit einer vermehrten Gerechtigkeit neue Ungerechtigkeit bringen. Denn die Abstufungen können objektiv nie nach dem wirklichen Wert der Persönlichkeiten, sondern nur nach zugleich äusserlich greifbaren Merkmalen geschehen (Alter, Amt, Herkunft, Beruf, Vermögen, äusserlich fixierbarer Bildungsgrad).

In der Persönlichkeit der Herrschenden und in den Abstimmungen liegen die irrationalen Grenzen, in denen die Schicksalsentscheidungen für den Gang der Dinge gründen. Alle Einrichtungen können nur die Chancen zu verbessern suchen. Was am Ende von diesen Grenzen her kommt, ist trotz aller Versuche der Beeinflussung zum jeweils Erwünschten hin doch unberechenbar.

Für die Abstimmungen geschieht die Lenkung zu möglichster Wahrheit und zu möglichster Vermeidung von Missbrauch und Betrug z.B. durch die Grenze der Häufigkeit von Wahlen (sie sollen weder beliebig schnell wiederholbar noch zu selten sein), durch Freigabe öffentlicher Propaganda seitens aller, durch geheime, gleiche und freie Abstimmung, durch Androhung von Strafen für nachweisliche Lüge, für Gewalt, Erpressung.

Damit das Verhängnis der Daseinsordnung von den Grenzen her nicht total werde, ist in allen Einrichtungen, die nicht für die Selbstbehauptung im Kampf nach aussen alle Kräfte restlos erfordern (was nur solange der Fall ist, als es kein Weltreich[a] gibt, das alle Menschen auf einen gemeinsamen Daseinsboden einigt), der Grundsatz wahr: dass nicht nur der Einzelne seine Freiheit habe in dem Raum, der durch die allgemeine Ordnung übrig gelassen wird, sondern dass diese Räume, die staatsfreien Bezirke, möglichst grosse und zahlreiche bleiben oder immer wieder werden.

5. Verselbständigung der Einrichtungen: Der Zustand der öffentlichen Dinge ist die jeweilige Gesamtheit dieser Einrichtungen in ihrer Funktion. Nennen wir die Einrichtungen die Maschinerie unseres gemeinschaftlichen Lebens und dies Leben im Ganzen den Staat, so können wir sagen, der Staat müsse seine Staatsmaschinerie hervorbringen, um leben zu können.

---

a kein Weltreich *im Ms. hs. Vdg. für* keine Weltunion

Die Substanz des Staatslebens und der Zustand der öffentlichen Dinge ist in ständiger langsamer oder schneller Verwandlung, und zwar erstens, weil die realen Daseinsgrundlagen, Technik, Arbeitsorganisation[,] Bevölkerungsmassen sich verändern, zweitens, weil die Einrichtungen stets eine Tendenz zur Verselbständigung haben.

Aus dem zweiten Grunde werden Einrichtungen in ihrer Wirkung zweideutig. Die Bürokratie erzeugt das hohe Beamtenethos und zugleich den toten Leerlauf. Die »Gewaltenteilung« bedeutet Sicherung gegen menschliche Willkür und zugleich Lähmung durch Trennung des nur in Verbindung Lebendigen. Die Gesetze ordnen und ermöglichen das Leben und zugleich fixieren sie und töten. Immer ist das, woraus und wofür die Einrichtungen getroffen werden[,] mehr als diese Einrichtungen selber. Die Substanz des Staatslebens umgreift alle ihre besonderen Erscheinungen, der Geist des Gesetzgebers ist umfassender als das jeweils ausgesprochene Gesetz. Gesetze und Einrichtungen bleiben in ihrer Objektivität immer dasselbe, sagen dasselbe, während das Leben Verwandlung fordert aus der gleichen Tiefe, aus der erstorbene Gesetze und Einrichtungen einst entsprungen sind. Daher gilt beides: Die Maschinerie, absolut gesetzt, tötet das Staatsleben, wie die Verknöcherung den Leib.[255] Die Maschinerie, vernachlässigt, funktioniert nicht mehr und lässt den Staat zerfallen, wie Knochenerweichung den Leib. Die Staatseinrichtungen sind als Maschinerien unerlässlich und daher zu bejahen, in ihrer absoluten Fixierung sind sie tötlich und daher zu verneinen.

Die Maschinerie läuft nicht an sich, sondern nur durch die Seele dessen, was nicht Maschine ist. Aus der Seele der Idee wird die Maschine in Gang gehalten, aber auch kritisch geprüft, besonnen verwandelt, umgebaut, oder im einzelnen ausser Kraft gesetzt.

Wegen der Unerlässlichkeit von Ordnung und Struktur des Ganzen sind die Einrichtungen ernst zu nehmen und zuverlässig zu bewahren. Aber es ist nicht zu verantworten, sie gedankenlos durchzusetzen. Die Einrichtungen lösen sich gleichsam los vom Menschen. Zwar sind sie nur da, wenn sie von Menschen vollzogen werden, aber der einzelne Mensch kann ihnen automatisch folgen oder sich ihnen wie einem Fremden gegenüber finden, das er nicht versteht und dem er nur gehorchen muss.

Wegen der Grenze aller Maschinerie bleibt die Notwendigkeit, sie irgendwann zu durchbrechen. Aber es ist verantwortungslos, Gesetze und Formen leichthin zu durchbrechen, sie aus Motiven der Bequemlichkeit und Willkür gleichgiltig beiseite zu setzen.

Das Unheil aller Einrichtungen ist, dass die Mittel selber zum Ziel werden. Das werden sie schon durch die Tendenz zum Automatismus, vor allem aber, weil sich besondere Daseinsinteressen mit den Einrichtungen unsachgemäss verbinden. Das hat folgenden Grund. Da die Einrichtungen von Menschen getragen werden, die nicht nur für sie[,] sondern auch von ihnen leben, so liegt in ihnen die Tendenz, sich als solche zu erhalten. Sie sind Sache eines besonderen Interesses neben anderen Interessen geworden. Es gibt keine bestimmte Einrichtung, die nur das allgemeine Interesse verfolgen, über allen Interessen stehen könnte. Auch jede Bürokratie z.B. wird ein besonde-

res Interesse, nämlich ihrer Selbsterhaltung. Alles Leben des Ganzen kann immer nur in Communikation und Ausgleich der Interessen stattfinden. Nirgends dürfen Menschen und Menschengruppen in Wahrheit sich als bevorzugte Vertreter des Allgemeininteresses ansehen. Sie sind es jedenfalls in dem Augenblick nicht mehr, wo ihr persönliches Daseinsinteresse mit dem allgemeinen Interesse collidiert. Und diese Collision ist unvermeidlich.

Alle Einrichtungen stehen als Mittel im Ganzen des Staatslebens. Dieses Ganze aber ist für den Menschen am Ende selber nur Mittel. Der Staat ist nicht Endziel. In ihm und durch ihn geht der Mensch auf seine darüber hinausliegenden Ziele. Was immer durch Einrichtungen und Gesetze möglich ist, all dies technisch zu Planende dient einem anderen, dem Menschsein.

c. Die Grenzen

Die Idee der Weltordnung im Weltreich ist eine Idee von Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden. In den Daseinsvoraussetzungen soll der Boden verwirklicht werden, auf dem alle Weisen gehaltvollen Menschseins gedeihen könnten. Diese Idee ist die umfassende politische Idee. Sie liegt in der Ferne gegenüber aller praktischen Politik des Augenblicks, ist, einem utopischen Bilde zugewandt, immer wieder verspottet, aber immer wieder philosophierend entworfen worden. Sie ist kein Programm und keine Doktrin, aber der nicht zu beseitigende Massstab der politischen Realität.

In der Tat ist diese Idee, wie jede Idee, zwar eine treibende Kraft des Geistes, der das Dasein gestaltet, aber eine Aufgabe ins Unendliche hinein. Sie ist nicht zu verwirklichen in einer fertigen Gestalt, ist nicht einmal in einem konkreten Bilde als ein anschauliches Ideal zu entwerfen. Denn nur in jeweiligen Schematen ist sie greifbar zu machen, die als Schemata ausnahmslos unzureichend, daher wieder zu durchbrechen sind.

Die Grenzen in der Verwirklichung der Idee sind bewusst zu vergegenwärtigen.

aa. Die politische Idee betrifft Daseinsvoraussetzungen, nicht das Endziel

Eine absolute Totalordnung ist unmöglich, weil die alle umfassende Ordnung sich beschränken muss erstens auf Daseinsvoraussetzungen und zweitens auf das für das Bewusstsein überhaupt allgemein Einsehbare:

Erstens: Das immanente Endziel der Weltordnung in Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden, das gesamte staatliche und gesellschaftliche Leben ist angesichts des Umgreifenden nicht Endziel, sondern Mittel. Hier handelt es sich um Daseinsformung, welche Voraussetzung für die Verwirklichung aller anderen Weisen des Umgreifenden, aber auch nur Voraussetzung und Ermöglichung, nicht Ziel ist.

Der Staat macht nicht den Menschen. Ich werde nicht Mensch durch Teilnahme am Staat, sondern durch Selbstwerden in den vom Staat geschaffenen Räumen. Daher ist die Leidenschaft für den rechten Staat verknüpft mit dem Willen zu den staatsfreien Be-

zirken. Der Mensch will durch den Staat sein Dasein behaupten und schützen, aber zugleich auch im Staat gegen den Staat, der sich verabsolutieren möchte. Die Berufung zwar zu Herrschaft und Verwaltung ist eine besondere, die Leistung für den Staat eine specifische Berufsleistung von Beamten. Diese Leistungen haben ihren Wert durch das, was in dem beherrschten und verwalteten Garten wächst.[256] Aber es ist nicht möglich, dass der Staat den rechten Weg geht, wenn nicht an entscheidenden Punkten alle teilnehmen am Staatswillen. Die Gleichgiltigkeit gegen den Staat im Bedürfnis, nur irgendwie regiert zu werden, und in der Erwartung, gut regiert zu werden, ist die Quelle der Staatsentartung zu Despotien auf Grund turbulenter, unwissender Unzufriedenheit der Menge. Der Staat, der an sich nur Voraussetzung, nicht Endziel ist, muss von allen Bürgern als ihre eigene Angelegenheit angesehen werden derart, dass sie ständig informiert sind, um zuletzt an Wendepunkten eine Entscheidung über den Gang der Dinge mitzuvollziehen. Staatsfreies Leben wird nur möglich durch Teilnahme aller am Staat.

Zweitens: Die alle vereinigende Ordnung beschränkt sich auf das, was im Bewusstsein überhaupt als zweckmässig, richtig und allgemeingiltig begriffen und jedermann identisch zugänglich ist. Hier ist fortschreitende Erkenntnis dessen möglich, was alle und jederzeit anerkennen können und müssen.

Aber das Umgreifende des Daseins oder des Geistes oder der Existenz ist nie auf einen einzigen Nenner zu bringen. Hier, wo die Substanz des Menschen ist, ist sie in ihrer objektiven Erscheinung vereinzelt und vielfach. Daher bleibt die äussere Einheit aller im Ganzen immer nur der Weg zur Einheit. Dieser Weg fordert Offenheit, eines jeden für die anderen, fordert Geltenlassen heterogenen Ursprungs der Existenz in der Erscheinung des Bewusstseins, fordert Anerkennen des Fremden. Ordnung beschränkt sich auf Voraussetzungen und auf Formen des Sichanerkennens. Es kommt darauf an, wie in der Ordnung die Spannung ist und die notwendigen Kämpfe vollzogen werden. Die Ordnung stellt den Kampf unter bewusste Formen und Gesetze, hebt auf den brutalen[a] Kampf mit allen Mitteln. Sie hebt nicht auf den ganzen Einsatz, das Opfer, die Lebensgefahr. –

Beides, die Beschränkung auf die Daseinsvoraussetzungen und die bleibende Vielfachheit von Dasein, Geist, Existenz, macht die immanente Weltvollendung in einer endgiltigen Weltordnung unmöglich. Es ist eine Torheit, als Endziel zu verabsolutieren, was in der Tat nur Bedingung ist, und an eine immanente Weltvollendung zu glauben, wo es sich um stets sich verwandelnde Formen der gemeinsamen Daseinsvoraussetzungen handelt. Die verabsolutierte Totalität des Staates beschränkt den Sinn, lähmt die Bereitschaft des Menschen, aus seinem Grunde offen zu sein für alles, was Sein ist.

Mannigfach sind die Anschauungen, welche einer Idee der Weltvollendung Gestalt geben: der Glaube an ein zu erreichendes, irdisches Paradies, an die richtige, endgil-

---

a *nach* brutalen *im Ms. gestr.* , totalen

tige Staats- und Gesellschaftsordnung, an die Kirche als Wirklichkeit Gottes in der Welt, an das vollendete Gottesreich des Chiliasmus. Sie alle irren, weil sie die Grenze des dem Menschen Möglichen vergessen.

Die erste und Hauptgrenze alles politischen Denkens und Tuns ist also, dass es sich in einer vorläufigen, nicht endgiltigen Ebene bewegt.

bb. Der Widerstand gegen die Idee (die realen Grenzen)

Die Idee verwirklicht sich nicht, indem das Material des Daseins sich ihr einfügt wie das Material eines Baues, das durch Arbeit und Anstrengung überwunden wird und dem Plan des Ganzen gehorcht. Der Mensch selber ist Widerstand der Idee, die ihn führt. Auch wenn er die Natur als Widerstand überwindet, bringt die Weise, wie die Natur jeweils überwunden wird, im menschlichen Dasein – wie das Zeitalter der Technik gelehrt hat – Veränderungen hervor, die wiederum Widerstände im Menschen selber bedeuten.

Der Gang der Dinge ist keineswegs nur oder auch nur entscheidend von der Idee bestimmt, die entworfen wurde. Man sagt, dass in diesem Ganzen eine Notwendigkeit wirke, die unerbittlich alle menschlichen Ziele, Ideen, Willensrichtungen als blosse Momente in sich hineinnehme. Wohl habe der Mensch die Möglichkeit, die Erscheinungsformen des notwendigen Ganges in einer gewissen Spielbreite aus seiner Freiheit in die Hand zu nehmen, aber der Grundzug des Notwendigen sei nie zu überschreiten und seine Richtung nicht zu ändern. Dieses Notwendige wollte man geschichtsphilosophisch erkennen als Folge der Schritte des Weltgeistes oder als Naturgesetze des gesellschaftlichen Lebens. Beides war ein Irrtum. Was erkannt wird, ist nie das Ganze. Und was erkannt wird, kann Mittel werden, um die eigenen freien Ziele zu fördern. Aber wahr bleibt, dass über alle menschlichen Gesichte und Pläne hinaus immer noch ein anderes wirkt.

Überall zeigt sich nicht nur der Widerstand, sondern ein am Ende unaufhebbarer Widerstand. Eine philosophische Vergegenwärtigung der Idee der Weltordnung im einen Weltreich kann daher, wenn sie wahrhaftig bleiben will, die Gegeninstancen nicht übersehen, die in den Realitäten der Natur, in den Grundeigenschaften des Menschen, in den geschichtlichen Situationen, in den grundsätzlichen Antinomien liegen.

1. Naturrealitäten: Geschichte ist abhängig von der Geographie, Völker und Menschen von dem Ort, an dem sie auf der Erdoberfläche leben. Rohstofflager, Klimabedingungen, Fruchtbarkeit, Naturkatastrophen, Seuchen sind Grenzen der Möglichkeit.

Der Mensch selber ist in einer Grundlage seines Wesens Natur. Er verändert sich in der Folge der Generationen wie das Lebendige sonst. Man fragt, ob die Menschenartung sich erkennbar biologisch verwandle, ob darin ein Verhängnis hinzunehmen sei oder ob auf Grund von Erkenntnis die Veränderung in einem erwünschten Sinn gün-

stig gelenkt werden könne. Die Vererbungslehre schien Aussichten zu eröffnen, der Mensch schien so wie Tiere und Pflanzen nach Gesichtspunkten des Züchters zu betrachten zu sein. Hier liegen enge Grenzen. Die Betrachtung hat Sinn z.B. inbezug auf bestimmte für die Gesamtheit der Bevölkerung unwesentliche Krankheiten (deren rationale Behandlung nach Erkenntnissen der Vererbungslehre, in sehr beschränktem Umfang, einsichtig ist). Dagegen die ungeheuren Veränderungen der Menschen innerhalb weniger Generationen und vollends im Laufe der Geschichte können bisher nicht auf biologische Veränderungen zurückgeführt werden. Hier gelten vielmehr folgende Sätze: Dieselben biologischen Menschentypen bringen unter anderen Lebensbedingungen andere Erscheinungen der gleichen Charakteranlagen hervor. – Aus der biologisch gleichbleibenden Bevölkerung kommen durch verwandelte Wirtschaftsverhältnisse, Aufgabenstellungen, sociologische[a] Zustände andere Typen zur Geltung. – Andere Erziehung und andere Erfahrungen verwandeln die neuen Generationen; jeder Mensch lebt von dem, woher er kommt, und was er überwunden hat, und dies ist schon von Generation zu Generation anders. – Geistig-seelische Erfahrungen haben ihren dialektischen Fortgang, wie im einzelnen Menschen, so auch in Generationsfolgen, mit Umschlägen in Gegensätze[b], mit Erschöpfungen, mit Ablehnungen und neuen Antrieben.

Anders ist die Frage, ob der Mensch nicht in Analogie zu domesticierten Tieren biologische Veränderungen dadurch eingehe, dass er ähnlich wie jene, aber durch von ihm[c] selber hervorgebrachte Lebensweise (Häuser, Kleider, zubereitete Nahrung usw.) »domesticiert« ist. Man hat gefragt, ob die Civilisation als solche nicht durch Domestikation biologische Verfallserscheinungen zur Folge habe und ob ihnen, wenigstens in gewissem Umfang, entgegenzuwirken sei. Hier ist eine Fragestellung gegeben, welche wirkliche Untersuchungen ermöglicht. Soweit sie bisher überzeugend wirken, bleiben sie im Rahmen der Hygiene. Grundsätzlich aber ist zu warnen vor der einfachen Analogisierung mit den Tieren. Die Wertschätzung nach biologischer Gesundheit und Verfall, ferner die Wertschätzungen der Tier- und Pflanzenzüchter[d] sind nicht die gleichen, welche dem Menschen gegenüber massgebend sind, höchstens treffen sie eine biologische Grundlage des Menschen, welche zumeist garnicht eindeutig inbezug auf den Menschenwert zu beurteilen ist. Der Mensch ist nicht einfach ein Glied in der Kette der Lebewesen, geeignet zu weiterem biologischen Aufstieg wie – der Entwicklungstheorie nach – die in Stammbäumen von einander abhängigen aufsteigenden Tierreiche. Was der Sinn des Menschen ist, kann der Mensch nicht überblicken, am wenigsten in so rohen biologischen Aspekten.

---

a sociologische *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* sociologischen *im Ms.*

b Gegensätze *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* Gegensätzen *im Ms.*

c *statt* ihm *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* ihnen

d *statt* Tier- und Pflanzenzüchter *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* Tiere und Pflanzenzüchter

Zu den Naturgrundlagen gehört auch die Fortpflanzung der Menschen. Die wechselnde Fortpflanzungshöhe der Bevölkerungen entscheidet langsam, still und unmerklich das gesamte spätere Leben, nämlich welche naturgegebene Art von Menschen in Masse leben werden. Bei einem Weltreich[a] ist die Frage, ob die Idee, die das Gemeinwohl aller bewirken soll, nicht doch in der Tat Teilen dient und andere ungerecht schädigt, weil das Fortpflanzungstempo verschiedener Menschengruppen sehr verschieden ist. Soll die Freiheit der Fortpflanzung zur stillen Vernichtung aller derer führen, die nicht der Massenfortpflanzung folgen? Setzt die Einigung aller nicht zugleich Regelung und damit Beschränkung der Fortpflanzung voraus?

Wir fassen zusammen: Die Natur ausser dem Menschen und im Menschen selber verhindert eine störungsfreie bestehende Ordnung. Eine endgiltige Ordnung ist unmöglich, weil durch die Natur als solche immer Verwandlungen geschehen, die zu neuen Situationen und damit zu neuen Aufgaben führen: Bevölkerungsverschiebungen, Raummangel, Verbrauch der begrenzten Rohstoffe, Erschöpfung von nicht mehr zu ersetzenden Energiequellen, Verwandlung der Naturgrundlagen des Menschseins; denn eine Grenze menschlicher Möglichkeiten liegt, ohne das[s] sie bestimmt fassbar wäre, in den biologischen Grundlagen seines Daseins.

Alle diese Grenzen werden wohl der Planung und Veränderung zugänglich, aber sie werden dann nur hinausgeschoben und treten in neuer Gestalt sogleich wieder auf.

2. Grundeigenschaften des Menschen: Was der Mensch sei und woran als unüberwindliche Grenze im Charakter des Menschseins alle politische Verwirklichung stosse, ist seit Jahrtausenden – in China, Indien und dem Abendland – gefragt, oft beantwortet worden und ist doch in irgendeinem entscheidenden Punkte nicht endgültig zu wissen. Ein Bild der Menschenartung ist in jeder Gestalt fragwürdig. Denn jedes fixierende Wissen schliesst die Möglichkeit der Verwandlung des Menschen aus seiner eigenen Freiheit aus, die doch gerade ein Grundzug seines Wesens ist. Der Mensch ist nicht als Gegenstand der Forschung zu erschöpfen. Er ist mehr, als er von sich weiss und wissen kann. Er ist gegenüber allem objektiv wissbar Gewordenen das Umgreifende, das er als Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist ist. Er ist als Umgreifendes die unabsehbare Möglichkeit seiner selbst.

Trotzdem arbeiten wir ständig mit Grundauffassungen vom Menschen und zweifeln nicht, dass jeweils in seinen Grundeigenschaften Bedingungen und Grenzen aller politischen Gestaltung liegen. Da aber keine endgültig richtige Grundauffassung möglich ist, ist die faktische Grundauffassung eine Verantwortung dessen, der sie vollzieht, und selber ein Faktor des Geschehens. Denn sie bedingt die Weise des Umgangs mit mir selbst und den anderen, meine Erwartungen, mein Vertrauen und Misstrauen.

---

a einem Weltreich *im Ms. hs. Vdg. für* einer Weltunion

Wir werfen im Schema einen[a] Blick auf die geläufigen Totalanschauungen.

Es heisst entweder: der Mensch ist von Natur nichts Bestimmtes, sondern die Möglichkeit zu allem; was er wird, liegt an den Daseinssituationen, durch die er lebt; er wird, was er wird, nur von aussen; so wird er gut oder böse. Oder es heisst umgekehrt: was der Mensch ist, ist er durch seine ihm stets angeborene Naturanlage.

Der Mensch als geprägt durch Daseinssituationen: Im Dasein als solchem liegen Unumgänglichkeiten. Der Mensch muss, da er bedürftig ist, arbeiten, um in der Natur sein Dasein zu erhalten. Er muss, da er in vielen Individuen da ist, sich mit anderen in Beziehung setzen. Da es möglich ist, dass einer auch zugunsten der Bedürfnisse des anderen arbeitet, besteht die Tendenz, sich diesen Vorteil durch Vergewaltigung des anderen zu verschaffen. Da es möglich ist, Güter und Besitz anzusammeln und von ihnen zu leben, besteht die Tendenz zur Gewinnung von Vermögen. Der Mensch wird im Dasein frei durch einen Umfang seines Besitzes, der ihm Musse schafft. So wird aus der zunächst gemeinsamen Daseinssituation eine Verschiedenheit durch Eigentum. Da jedes Dasein sich selbst behaupten muss und zwar gegen anderes Dasein – denn ohne Selbstbehauptung würde es untergehen, die sich fortpflanzende und sich erhaltende Artung muss einen starken Selbstbehauptungswillen haben –, so entsteht notwendig ein Ringen egoistisch centrierter Individuen. Ihre jeweiligen Daseinsinteressen beanspruchen den Vorrang.

Wird das Wesen der Menschen durch die Daseinssituation überhaupt geprägt, so ist es bei allen Menschen gleich. Soweit aber dieses Wesen geprägt wird durch die Verschiedenheit der Lage, wird es geprägt durch die Interessen. Denn je nach der verschiedenen Situation in der Gesellschaft gibt es verschiedene Interessen, nicht nur der besonderen Aufgabe der Arbeitsberufe um ihren Raum, ihren Erwerb, ihre Geltung, sondern der allgemeinen durchgreifenden Unterschiede der Reichen und Armen (der Besitzenden und Nichtbesitzenden), der vererblichen Vorteile und Nachteile der gesellschaftlichen Lage, der Gebildeten und Ungebildeten, der Herrschenden und der Beherrschten. Man konnte zwar Pläne entwerfen, durch Abschaffung von Eigentum und Familie, durch einheitlichen Unterricht aller solche Verschiedenheiten aus der Welt zu schaffen und die Gleichheit aller zu erreichen. Sie mussten scheitern, weil sich die Unterschiede in verwandelter Gestalt sogleich wieder herstellen. Denn in der Durchführung irgendeiner Ordnung scheiden sich sogleich wieder Herrschende und Beherrschte, stellen sich die Interessen von Besitz und Familie wieder her (weil das universelle Wesen des Menschen seine Befreiung durch persönliche Verfügung über einen Daseinsraum und seine Erfüllung in der Nähe der Familiengemeinschaft der sich folgenden Generationen findet). Weil nun die Interessen verschiedene sind und sie in ihrer Verwirklichung einander den Raum im Dasein einengen, stehen sie miteinander im Kampf (in Gestalt von

---

[a] einen *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* ein *im Ms.*

Interessengruppen, Klassen, Ständen, Schichten). Man hat daher mit Recht gesagt (Lorenz von Stein): die Interessen beherrschen alle Ordnung der menschlichen Dinge.[257] Sie herrschen auch ohne dass allgemein darüber nachgedacht wird (z.B. in der Entwicklung der Lehnsordnung). Sie steigern ihre Macht, wenn sie gemeinschaftlich bewusst werden im Standesbewusstsein, Klassenbewusstsein, in der zweckhaften Interessengemeinschaft. Realer Faktor des Geschehens ist, was bewusst von Vielen und von den Massen aktiv – nicht blos im wünschenden Vorstellen – gewollt wird.

Aber die menschlichen Dinge werden doch auch noch von anderem als den blossen Interessen beherrscht, vom Enthusiasmus, von Aufopferung, von gutem Willen, von hohen Zielen der Verwirklichung in der Welt, die als gut an sich oder als gottgewollt ergriffen werden, von Illusionen und vom Wahn: also jedesmal von daseinsübergreifenden Antrieben und aus der Sache entgegenkommenden Aufgaben. Doch all dies scheint wie vereinzelt und wie Ausnahme. Auf das Ganze in den grossen beherrschenden Zügen gesehen[,] herrschen die Interessen des Daseins in ihrer Verschiedenheit. Das Andere gewinnt Macht in dem Masse[,] als es zugleich auch Interessen dient, sie fördert, erglänzen lässt oder sie doch nicht stört. Der Grundzug des Massengeschehens bleibt der Kampf der Interessen. Dagegen helfen keine guten Lehren. Nur um den Preis baldiger Vernichtung gibt es ein Leben gleichsam im Körperlosen. Was real wird[,] muss in der Realität der Daseinsinteressen seinen Leib gewinnen.

Fragt man, ob der Mensch gut oder böse sei, so ist unter dem erörterten Gesichtspunkt die Antwort: Die Daseinssituation als solche bringt das Böse hervor, weil sie den Kampf hervorbringt. Dieser entsteht[,] weil die Menschen notwendig ihren Daseinsinteressen folgen müssen. Weiter aber sind die in der Gesellschaft entstandenen Daseinssituationen verschieden, sie geben dem Menschsein verschiedene Chancen. Das Böse ist Folge der besonderen, ungünstigen Lage, das Gute Folge einer glücklichen Situation, beides ohne Schuld und ohne Verdienst.

Der Mensch als Naturanlage: Als das Entscheidende gilt die Natur des Menschen. Die Daseinssituationen geben ihr nur Gelegenheit zu ihrer Auswirkung. Sogar dass die Menschen ihren besonderen Daseinsinteressen durchweg bedingungslos folgen, entspringt nicht notwendig aus der Lage, sondern aus der Natur des Menschen, der als jeder einzelne seine bedingungslose Daseinsbehauptung will.

Dass die Daseinsinteressen nicht das zuletzt allein Massgebende sind, zeigt sich an der Gewalt der Antriebe, die zwar zum Teil, aber auch nur zum Teil den Daseinsinteressen dienen. Unter ihnen ist der Machtwille. Es ist[,] als ob wir Menschen gejagt würden von der Peitsche des Willens zur Macht, in unübersehbaren Umsetzungen und Verkleidungen, Ersatzbefriedigungen und Umkehrungen, wie es psychologisch meisterhaft von Nietzsche geschildert worden ist. Würden alle Menschen gleich sein, so würde der Wille zur Macht sie sogleich antreiben, einander überlegen zu werden im Kampf. Sachlich notwendig zwar ist Macht in der Ordnung von Staat und Gesellschaft.

Dagegen in der Freundschaft, in der Ehe, im geistigen Schaffen ist Machtwirken verderblich. Der Mensch muss Macht wollen, um überhaupt zu leben; er muss seinen Machtwillen suspendieren, um zu seinem eigentlichen Sein zu kommen. Erst ein solcher Mensch ist ganz Mensch, der nicht mehr die Peitsche des Willens zur Macht fühlt, sondern nur im Bereich des Notwendigen Macht der Sache wegen ergreift und ausübt.

Nun ist aber eine Tatsache, dass fast alle Herrscher, Staatsmänner, Feldherr[e]n von einem unersättlichen Machtwillen besessen sind (obschon alle Menschen diesen Stachel in sich tragen und hier nur gesteigert ist, was allen zukommt). Es ist[,] als ob die Energie ihres Handelns ohne diese Leidenschaft nicht durchhalten könnte, zumal im Kampfe mit anderen, die dieser Leidenschaft gehorchen. Wohl ist Plato's Idee vom echten Herrscher entworfen: Sie begehren die Macht nicht, sind unwillig[,] sie zu ergreifen, aber übernehmen sie aus Pflicht, jeder für eine Zeit.[258] Wohl gibt es vereinzelt solche Menschen, die nicht um die Macht kämpfen, sondern sich rufen lassen (jedoch nicht gerufen werden) und die im Besitze der Macht keinen Genuss an der Macht empfinden. Aber sie sind in der Tat so gut wie niemals die Täter, die den Gang der menschlichen Dinge im äusseren und grundlegenden der Machtverhältnisse bestimmen.[259]

Wenn ein Bild des Menschen zur Vergegenwärtigung der Grenzen bei der Verwirklichung der Idee der Weltordnung gesucht wird, so müssen elementare Natureigenschaften des Menschen im Vordergrund stehen. Der Mensch ist in seiner Naturanlage in unermesslichen Zeiten, wir wissen nicht wie und woher, gezüchtet worden. Es liegen aus unergründlicher Vorzeit her im Menschen Charaktereigenschaften, Antriebe, unbemerkte Geläufigkeiten, die zwar sich verbergen können, aber doch ständig wirken und bei Gelegenheit allbeherrschend hervortreten: die Antriebe unersättlichen Machtwillens, die Triebe der Sexualität und ihrer Umgestaltungen, die Lust der Grausamkeit, Neid und Eifersucht. Der Mensch ist eine Bestie, auch wenn er in Schranken gehalten wird.

In der Realität der Geschichte wird diese Grundlage äusserlich geformt durch Interessen, welche andere Interessen bändigen[,] und durch Gewalt, die Menschen über Menschen gewinnen. Nur das Ungeheuerste aber konnte die Menschen zu innerlicher Formung zwingen, nicht schon die Angst vor der überlegenen Gewalt ihm gleichartiger Menschen, sondern erst die Todesangst vor Tabuwirkungen, vor Dämonen und ewigen Höllenstrafen.

Die Naturanlage des Menschen ist befragt worden, ob sie gut oder böse sei. Beide Antworten sind gegeben. Die einen lehrten, der Mensch sei von Natur gut. Erst etwas Künstliches, die Civilisation, Eigentum und Kampf haben ihn böse gemacht. Dass der Mensch gut sei, zeigt sich darin, dass alle Menschen Mitleid haben, Scham kennen, für Wahrheit einen Sinn haben. Moralische Verschiedenheit kommt durch äussere Zustände.

Andere lehrten, der Mensch sei von Natur böse. Wenn er gut wird, so geschieht das durch Zucht und Zwang, die seine böse Anlage zurückdrängen, aber so, dass das Böse

stets bereit bleibt hervorzubrechen, sobald der Zwang aufhört. Erst etwas Künstliches, die Civilisation, Sitte und Recht können ihn gut machen. Das Gute kommt von aussen. Statt zahlloser anderer sei ein chinesischer Philosoph citiert. Hsün-Tse (3. Jahrh. vor Chr.) sagt (Forke I, 226): »Die menschliche Natur ist böse, was gut daran ist, ist künstlich. Nach ihrer Natur lieben die Menschen ihren Vorteil und, indem sie sich dieser Neigung hingeben, entsteht Streit und Raub ... Von Haus aus sind sie voll Neid und Hass, aus diesen Eigenschaften entwickelt sich Brutalität und Zerstörungssucht ... Von Natur haben sie die Begierde der Augen und Ohren. Ein Nachgeben diesen Neigungen gegenüber führt zu Ausschweifungen und Verwirrung ... Wenn man der menschlichen Natur folgt, so gelangt man sicherlich zu Streit und Raub, kommt in Konflikt mit den Pflichten, verwirrt alle Principien und verfällt wieder in den Zustand der Rohheit.«[260]

Insbesondere ist die Macht unter dem Gesichtspunkt gut oder böse beurteilt worden. Der Satz: die Macht an sich ist böse (Schlosser, Burckhardt)[261] ist wahr, sofern er den losgelösten Machtwillen trifft, nicht wahr, insofern Macht im Dienst des Guten gebraucht werden kann. Der Wille zur Macht ist böse, sofern er keine Grenzen kennt, sich selbst kein Mass setzt. Er ist den Menschen noch in ihrer Ohnmacht zu eigen, stets sprungbereit, selten durch sittliche Kraft, oft durch Müdigkeit, Bequemlichkeit, Angst gehemmt, an sich immer ohne Grenze und Maass.

Beiden Lehren gegenüber – der Mensch an sich gut, der Mensch an sich böse – ist die relative Wahrheit in beiden Positionen festzuhalten. Aber die Verabsolutierung eines Urteils ist so entschieden zu verwerfen wie jedes endgültige Wissen vom Menschen im Ganzen, das mehr sein will als Auffassen von Momenten seiner Natur. Der Mensch ist gut und böse in jedem Sinne dieser Worte. Er ist vor allem nicht endgültig, bewahrt Möglichkeit und ist von keinem Menschen – als ob er sich über die Menschen stellen könnte – zu überblicken. Der Mensch ist auch das, was noch aus ihm werden kann. Er trägt in sich etwas wie unwiderrufliches Natursein, aber ist zugleich geschichtlich gewachsen. Er ist an sich nicht schon gut oder böse oder beides, sondern er ist auf dem Wege, gut oder böse zu werden.

Alle diese Lehren betrachten den Menschen überhaupt in seiner Naturanlage. Dazu kommt aber als wesentlich die Auffassung der Menschen in ihren Charakteren, in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Artung. Bei der Verschiedenheit angeborener Charaktere ist der Mensch nicht auf einen Nenner zu bringen. Man muss mit von einander abweichenden Grundlagen der Artung in Individuen und in ganzen Bevölkerungen im Unterschied von anderen rechnen. Hier liegen vielleicht die unüberwindlichsten Grenzen für die Verwirklichung der Idee. Aber wir wissen noch nicht, wo sie liegen. Und gegen alle Verschiedenheit mit den Folgen der Unüberbrückbarkeit eines Verstehens steht die Wirklichkeit der Idee des Menschseins, die es verbietet, die einzelnen Menschen davon auszuschliessen, indem man sie endgültig subsumiert unter vermeintliche Arten bestimmt erkannten Soseins.

Ausgang politischen Wollens von der Auffassung des Menschen: Wie der Handelnde den Menschen sieht, das gibt ihm Möglichkeiten und Grenzen seiner letzten Zielsetzungen, und die Wahl seiner Mittel.

Wo immer eine bestimmte Auffassung vom Menschen herrscht, entsteht die blinde Gradlinigkeit der Entwürfe. Ein einziger Weg gilt als der sicher zum Ziel führende.

Wenn z.B. alles an den äusseren Verhältnissen liegt, so braucht man nur die Gleichheit der Situation für alle herzustellen[,] und zwar eine daseinsbefriedigende Situation. Würde man die Entstehung besonderer Interessen abschaffen, so auch den Kampf, so auch die Quelle des Bösen.

Wenn alles an der Natur des Menschen liegt, so galt diese entweder für gut oder für böse. Gilt der Mensch als gut, so ist der politische Wille demokratisch; Volkes Stimme ist Gottes Stimme. Ist diese Stimme unzuverlässig geworden, so liegt das an dem Bösen, das durch die Kultur erst unnatürlicher Weise entstanden ist. Wird diese unnatürliche Kultur vernichtet zugleich mit den unverbesserlich gewordenen Menschen, so wird sich die Güte aller anderen Menschen ohne weiteres wieder zeigen. Robespierre, der mit Rousseau den Menschen für gut hielt, kam zum Terrorismus und zum Guillotinieren, um die ursprüngliche Güte wieder in Erscheinung treten zu lassen.

Gilt der Mensch als böse, so muss der politische Wille darauf gehen, ihn durch Gewalt und Strafandrohung in Zucht zu nehmen, sein Böses zu unterdrücken, es erträglich zu formen. Dieser Wille ist diktatorisch. Durch Herrschaft und Gesetze ist an den Menschen zu arbeiten, wie an einem Material. Sie selber können nicht begreifen, was mit ihnen geschehen muss, und haben nicht den guten Willen (selbst wenn sie begriffen), der besseren Einsicht zu folgen. Nur der aufgeklärte Despot kann sie sinngemäss behandeln.

In jedem der drei Standpunkte liegt etwas Wahres. Falsch werden sie durch Verabsolutierung. Im Ganzen des Menschseins kommen alle die Momente vor, welche zu jenen einseitig-radikalen Auffassungen führen können. Der Weg des Menschen im politischen Planen kann nur wahr bleiben, wenn das Wesen des Menschseins in der Weite seiner Möglichkeit festgehalten wird. Der Mensch hat zwar in sich die Möglichkeit des Guten, aber in ihm ist eine andere Möglichkeit, ein Bruch, sei es in christlich-mythischer Auffassung durch den Sündenfall, der ihn aus dem Paradies vertrieb, sei es durch ein philosophisch constatiertes radikal Böses in der Verkehrung des Verhältnisses von unbedingtem guten Willen und bedingtem Daseinsinteresse in ihm, sei es psychologisch aufgefasst durch seine durchschnittlichen natürlichen Antriebe.

Für das politische Wollen im Ganzen ist daher die unerlässliche Voraussetzung, dass erstens nie vergessen wird, dass jeder Mensch, auch der aufgeklärte Despot, ein Mensch ist, zweitens dass das Menschsein nicht auf einen Nenner zu bringen ist, derart[,] dass die einen, die etwa wissen, was der Mensch sei, die anderen, die es nicht wissen, beherrschen und erziehen könnten. Wie in der einzelnen Seele der Mensch mit sich selber

kämpft, so muss der Mensch in Gemeinschaft und Gegenseitigkeit hervorbringen, was als Zustand des Ganzen ihm die grössten Möglichkeiten bringt. Der politische Gedanke wird das Maximum der günstigen Bedingungen für die bewusste Willensbildung in der Communication aller suchen. Nichts Gradliniges, Endgültiges, Mechanisches, keine blosse Gewalt kann dem Menschen seinen Raum verschaffen. Der Gedanke und die Praxis suchen die Kontrollen, das Gemischte in den Verfassungen, das in Bewegung stets neu zu Erringende. Die Folge solcher Auffassung sind die faktischen Ordnungen als ständig erneute und wieder scheiternde Versuche, zur Ermöglichung des Guten im Dasein des Bösen Herr zu werden, das doch nicht zu vernichten ist.

Bei der Frage nun, worauf das Handeln zu gründen sei, auf die Voraussetzung des Gutseins oder des Böseseins des Menschen, gilt im Politischen eine Einschränkung. Während in aller Communication von Mensch zu Mensch nur im Wagnis des Vertrauens Verwirklichung gelingt, ist in Staat und Gesellschaft, in dem Entwurf der Gesetze das Misstrauen eine notwendige Voraussetzung. Im Politischen ist die ständige reale Schranke, dass mit dem Bösen in jedem Augenblick positiv gerechnet werden muss. Niemals gelingt die bewusste Zügelung grösserer Menschenmassen, ohne den bestialischen Grundlagen Raum zu geben und sie zu berücksichtigen. Staatseinrichtungen und Gesetze müssen unter der Voraussetzung stehen, dass die Menschen böse sind und Böses von ihnen zu erwarten ist.

Macchiavelli sagt in diesem Sinne: »Der Ordner eines Staatswesens und der Gesetzgeber muss davon ausgehen, dass alle Menschen böse sind und stets ihrer bösen Gemütsart folgen, sobald sie Gelegenheit dazu haben.« ... »Die Menschen tun nur aus Not etwas Gutes. Sobald ihnen aber freie Wahl bleibt und sie tun können, was sie wollen, gerät alles drunter und drüber.« ... »Wo etwas von selbst gut geht, sind Gesetze unnötig« (Disc. I, 3).[262]

Man braucht, was Macchiavelli sagt, nicht als endgültige Wahrheit über das Wesen des Menschen zu nehmen. Aber wo es sich um Staat und Gesetze handelt, kommt jedenfalls eine Seite des Menschen zur Geltung, die den Staat notwendig macht. Dass es Staat und Macht gibt[,] ist dasselbe wie die Aussage, dass der Mensch böse sei. Dass er es ist, begründet die Notwendigkeit des Staats. Wer den Menschen für gut hält, muss unbeschadet dessen, dass dies wahr sein kann, in seinem Urteil über Staat und Gesetze so denken, als ob die Menschen böse wären. Sind sie es nicht, werden Staat und Gesetze überflüssig.

Der grosse Zug der Politik kommt aus dem Willen, dem Guten Raum zu schaffen. Dass dieses nicht geradezu geschehen kann, sondern nur unter ständigem Umgehen mit den Realitäten, die die Fessel des Bösen sind, macht den eigenen herben Charakter des politischen Tuns aus. Aber nicht die Bekämpfung des Bösen ist das letzte Ziel, sondern der Daseinsraum alles Guten. Wie das Bild dessen wird, was der Mensch sei und sein könne, ist Kennzeichen und Bedingung der Höhe politischen Gestaltens.

3. Die Einschränkung durch Situationen: Alles, was sich geschichtlich verwirklicht, steht unter den Bedingungen der natürlich[-]geographischen, der anderen realen, der geistigen Constellationen, der politischen Lage, des Sichtreffens von Möglichkeiten. Was sich verwirklicht, ist gebunden an Gelegenheiten. Einmalige Situationen bleiben ergebnislos, wenn der Mensch oder die Menschen fehlen, welche sie ergreifen könnten. Menschen bleiben blosse Möglichkeiten, wenn ihnen die Situationen ausbleiben. Versäumte Gelegenheiten und nie zum Zug kommende Menschen zeigen die Grenze, die darin liegt, dass beide sich treffen müssen.

Im Grossen steht die Menschheitsgeschichte in Situationen, d.h. in je einmaligen Realitäten, durch die der Fortgang der Geschichte bestimmt wird.

Zum Beispiel ist es heute eine unaufhaltsame Gegebenheit, dass über den Erdball die Technokratie sich ausbreitet. Nachdem alle nichteuropäischen Völker durch Besitzergreifung der von den Europäern erfundenen technischen Mittel an Macht durch mögliche Gewaltanwendung gewachsen sind oder wachsen werden, schafft am Ende diese Gewalt die Daseinsbasis für das weitere Geschehen auf dem Erdball. Denn was dann geschehen wird, entscheidet zwar nicht allein, aber zunächst wesentlich der dann siegende Menschentypus. Die Hunderte von Millionen in[a] Asien werden als Besitzer der modernen Technik zu Kriegswerkzeugen ersten Ranges. Wie können die wenigen hundert[b] Millionen Abendländer (Europäer und Amerikaner) sich mit vielen hundert[c] Millionen anderer Menschen verständigen? Es ist die Frage, ob es Streitpunkte gibt, worüber bei Differenz eine Verständigung garnicht möglich ist, sondern unumgänglich die Schicksalsentscheidung, also der Krieg, angerufen werden muss. Im Gang der Dinge muss alle Vernunft an die Grenzen stossen, wo etwas in der Gesamtsituation Gegebenes für jetzt diesen Weg erzwingt; dann entscheidet das Irrationale von Gewaltakten, auf deren Ergebnis wieder rational und planend weiter gebaut wird.

Ein anderes Beispiel ist die bis heute immer wiederkehrende Grundsituation, dass nur Minderheiten als Einzelne im Miteinanderkämpfen sich verstanden und gemeinschaftlich eine sinnvolle Politik in Kontinuität verwirklichten. Alle faktisch aufbauende Herrschaft war solche von Aristokratien oder Eliten. Es ist eine leere Abstraktion eines an sich Richtigen, ohne Blick auf die Realität der Massen diese sogleich die Massen regieren lassen zu wollen. Das Ergebnis ist nicht Demokratie der Massen, sondern Despotie der Demagogen. Massen müssen erst gegliedert werden, in ein geformtes Leben kommen, Verantwortlichkeit im Gang ihrer Erziehung gewinnen. Nur in langsamer Ausbreitung kann die Teilnahme an Wissen, Ideen, Selbsterziehung und Kommunikation weitere Kreise gewinnen. Alle Politik stösst an die Grenze dieser Situation, die

---

a *nach* in *im Ms. gestr.* Russland und

b die wenigen hundert *im Ms. hs. Vdg. für* 400

c vielen hundert *im Ms. hs. Vdg. für* 1600

sie im Endziel aufheben möchte. Diese Situation erzwingt wegen der Grenze der Verständigung durch Beschränkung auf eine Minderheit oder auf bestimmte einzelne Inhalte das Handeln unter Verzicht auf Verständigung. Denn es ist ja Handeln unter der Voraussetzung des jeweiligen Verstehens und Wissens und Denkens der Massen.

4. Unaufhebbare Antinomien: Bewusstsein und Unbewusstes, Gewalt und Verständigung, Bewegung und Verfestigung sind Beispiele von Polaritäten, in denen unser Leben sich vollzieht. Die Polaritäten werden Antinomien, wenn die Pole in Gegensatz zueinander treten und sich bekämpfen. Pole steigern ein Ganzes, Antinomien bringen Störung und Vernichtung.

Beispiele für Pole: Jede Communication steht im Pol zu Einrichtungen. Schon im Verkehr von Mensch zu Mensch muss man, soll etwas gelingen, Formen festsetzen, Situation und Stunde berücksichtigen, planmässig behandeln, ja berechnen. Es gibt keine absolut freie Communication als auf die Dauer rein durchführbare Wirklichkeit. So ist im Staats- und Gesellschaftsleben alle Verständigung nur auf der jeweils breiten Grundlage bisher erworbener Einrichtungen, Formen, Gesetze möglich. – Das erhellende Bewusstsein, das frei macht, erwirkt das lebendig Schöpferische doch nur, indem es neues Unbewusstes ermöglicht und wirksam werden lässt.

Die Unaufhebbarkeit der Polaritäten lässt keine Ruhe in einer Endgiltigkeit entstehen, ausser durch Tilgung der Zeit in mystischen Erfahrungen, und ausser im Tode. Es bleibt Bewegung, und in der Bewegung die Möglichkeit von Aufstieg und Verfall. In den Polaritäten wirkt der eine Pol für den anderen als Stachel. Es ist die Lebendigkeit selber, welche die Widersprüche in sich schliesst, die der Grund unaufhaltsamen Voranschreitens sind.

Beispiele für Antinomien: Die Pole werden zu Antinomien, wenn statt [d]es fruchtbar steigernden Gleichgewichts der vernichtend herabdrückende Kampf tritt. Die Einrichtungen ersticken die lebendige Communication, das Unbewusste überwuchert das Bewusste, Verständigung erliegt der Gewalt.

Wie die Verständigung in die Antinomie zur Gewalt gerät, zeigen schon die kleinen Alltagssituationen. In ihnen ist verborgen wirksam ein Moment der Macht – des Machthabens und Machterleidens, des Machtanspruchs und des Sichwehrens dagegen; und dies wird eine Quelle fortdauernder Ungerechtigkeit.

Die Idee will Verständigung der Menschen in Redlichkeit. Voraussetzung dafür ist Gegenseitigkeit, wie im persönlichen Verkehr zwischen Einzelnen, so zwischen Gruppen, Interessen, Organisationen. Aber die Gegenseitigkeit wird nicht von allen und nicht einmal von vielen zuverlässig bewahrt. Da die Grundhaltung des Interesses auf Ausbeutung der anderen geht, bleibt unter der Decke von Gegenseitigkeit (unter Gesetzen und Conventionen) ein Kampf durch List. Dieser Einschränkung der Gegenseitigkeit antwortet das Misstrauen. Es handelt sich nicht nur um groben Betrug, sondern

um die geschickte, im Rahmen der Gesetze bleibende[a] Übervorteilung, um den unausgesprochenen Kampf, dem die scheinbare Verständigung nur eines seiner Mittel ist. Es ist die Frage, ob der blutige Kampf mit Waffen wirklich grausamer ist als der scheinbar waffenlose, doch auf stille Lebensvernichtung gehende wirtschaftliche Kampf mit scheinbar friedlichen Mitteln, der doch so erbarmungslos ist wie der Krieg.

Keine Verfassung des Staatsganzen kann die Unausgleichbarkeit des allgemeinen Willens mit den einzelnen Interessen aufheben. Der Mensch verwirklicht sich in einem je besonderen Dasein mit bestimmten Aufgaben und hat die Tendenz, sein Besonderes zum Ganzen oder doch zum Herrschenden zu machen. Das Ganze ist keinem Menschen als besondere Aufgabe gegeben. Niemand, weder der Staatsmann noch der Philosoph, kann sich mit Recht in seiner Daseinswirklichkeit als das Ganze oder als den schlechthin Führenden ansehen. Das Ganze erwächst unvollendbar aus dem gegenseitigen Miteinander alles Besonderen, unter dem jede bewusste Ergreifung des Ganzen am Ende auch nur ein Besonderes bleibt. So wird jede Bürokratie[b], jede industrielle, wirtschaftliche, militärische Institution ein sich verselbständigendes besonderes Daseinsinteresse dieser Organisationen. Jedes hat die Tendenz, sich als solches durchzusetzen – auch die zu einem Besonderen werdende staatliche Bürokratie[b] – und den Staat zu seinen Gunsten ausschliesslich zu beherrschen mit der Begründung, selber das allgemeine Interesse des Ganzen zu sein und zu vertreten. Daher liegt in jeder Staatsverfassung der faktische Widerspruch der kämpfenden Interessen und des behaupteten Allgemeinen. Im Wechsel der Verfassungen verwandelt der Widerspruch seine Erscheinung. In keiner verschwindet er.

Die Freiheit bleibt in ständigem Widerstand gegen den Staat, durch den allein sie doch möglich ist.

Alle Menschen sollen gleiche Rechte und gleiche Chancen haben, aller Unterschied dagegen nur auf ihrer natürlichen Begabung und auf ihrem Verdienst durch Leistung beruhen. Diese Forderung steht in unaufhebbarem Widerspruch zur Notwendigkeit einer von Menschen ersonnenen und geführten Ordnung. Denn diese muss immer, trotz Annäherungen an jene Forderung, die Chancen doch an Geburt und Herkunft, an Orte des Daseins, an Zufall der Auslese knüpfen. Kein Verfahren kann – ausser in sehr untergeordneten Fähigkeiten – die Leistungsfähigkeit und Begabung vor der Verwirklichung im Leben feststellen. Erst das Leben zeigt durch Leistung das Verdienst des Menschen, wenn er freie Bahn hatte und diese beschritt.

Im Ganzen muss jeweils einer herrschen, wenn die Herrschaft das Beste leisten soll. Aber jeder Herrschende ist auch ein Mensch und bedarf der Kontrolle. Die Kontrollen

---

a *statt* bleibende *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* bleibenden

b Bürokratie *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* Burokratie *im Ms.*

geschehen wieder durch Menschen. Der Mensch kommt auf keine Weise aus den Grenzen seiner Mängel und seiner Endlichkeit heraus.

Jeder Zustand von Staat und Gesellschaft ist also noch derart, dass er anders werden muss. Die Antinomien sind der Grund, dass mit dem Ergreifen des Erwünschten ein Unerwünschtes zugleich sich verwirklicht. Daher die Wahrheit der von den politischen Denkern ausgesprochenen Klagen: »Nie kann man einen Übelstand beseitigen, ohne dass ein anderer daraus entsteht« (Macchiavelli).[263]

Alle diese Antinomien setzen der Verwirklichung die Grenze, nicht nur dass die Idee unvollendbar ist, sondern dass sie radikale Störungen selber bewirkt. Die Idee muss vor dem Unmöglichen die Kraft ihrer Verwirklichung im Möglichen bewahren. Sonst wird sie entweder unwahrhaftig oder erlahmt.

cc. Scheitern und Wiederherstellung der Idee

Die Idee geht notwendig auf das Ganze der menschlichen Welt in ihrem Dasein. Daher geht der Blick des Menschen auf die Zukunft im Ganzen, auf die Weltordnung im Weltreich als das Schema der Idee. Man kann von der Idee absehen, sie für eine unpraktische Phantasie halten, für so fern und unzugänglich, dass sie für gegenwärtige Aufgaben nicht in Betracht kommt. Aber der Gedanke daran zwingt sich immer wieder auf. Das Denken des Menschen kann sich nur gewaltsam und vernunftwidrig eine Schranke setzen. Seine Phantasie nimmt das Äusserste vorweg. Und das, was im Äussersten durch die Idee gedacht wird, ist schliesslich Massstab für die Beurteilung dessen, was geschieht und was ich tue.

Das Wissen um die Grenzen erzwingt trübe Phantasien. Was geschieht, wenn das Ganze einer Weltordnung im Weltreich einst irgendwie da ist? Nun kann alles, was geschieht, nur noch von innen, nichts mehr von aussen kommen. Der Wegfall der Notwendigkeit der Selbstbehauptung brachte die Freiheit, aber vielleicht ist gerade dieses der Ausgang endgültigen Verfalls. Vielleicht ist das teilweise Gelingen in Athen, in der römischen Republik nur ein Zufall in Combination von nationaler Veranlagung mit glücklichen Situationen. Vielleicht sind Massendespotien[,] die bisher das relative Ende waren, einst das absolute Ende. Dieses Vielleicht wird Gewissheit für den Nihilismus. Der Nihilist hält alles Tun für vergeblich. Er hält sich an die Erfahrung der Geschichte vom Durchschnitt der menschlichen Eigenschaften. Die Gewalt triumphiert. Gerechte Ordnungen in Freiheit der sich verstehenden Menschen sind unmöglich. Die Idee einer Weltordnung in Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden ist eine Illusion.

Gegen den Nihilismus inbezug auf das Ganze der menschlichen Weltordnung steht erstens der Ausweg für den Einzelnen. Wenn alle Ordnung scheitert, bleibt dem einzelnen Menschen der Raum eines weltüberwindenden Lebens mit Gott. Es wurde in allen grossen Kulturbereichen verwirklicht. Wenn dieses Leben aber nicht im weltverlassenden Eremitentum endigt, sondern in glaubender Gemeinschaft in der Tat eine

neue Welt erbaut, zunächst in kleinsten Gruppen, so können hier neue Quellen fliessen zur Belebung abermaligen Versuchs der Weltordnung.

Gegen den Nihilismus inbezug auf das Ganze der menschlichen Weltordnung steht zweitens das Vertrauen in die Idee. Sie ist ihrem Wesen nach nicht schon Wirklichkeit, sondern Aufgabe für die Verwirklichung. Durch keine Erfahrung ist zu beweisen oder zu widerlegen, wie weit man darin kommen wird. Es kommt auf den Versuch und die Tat an. Dieser Versuch ist nicht als schnelle, kurzatmige Unternehmung, als vermeintliche totale Realisierung sinnvoll, sondern er verlangt die Arbeit des Menschen an sich selbst zum Aufschwung mit den anderen durch Generationen hindurch. Dem, der dies begreift, wird die Grösse der Völker sichtbar in den Zeiten, in denen sie solches versuchten.

Aber die Idee gibt nur die Richtung für ein Tun in der Welt, nicht das Bild der Weltordnung im Ganzen. Keine Idee gibt das eine umfassende Geschichtsbild.

Zur Idee gehört auch ihr Scheitern im je besonderen Staat. Im Scheitern kann sie neu geboren werden, wenn die geistige Überlieferung aus dem Ganzen der menschlichen Geschichte standhält.

Weil die Welt unvollendbar ist, ist auch hier das Letzte eine Polarität, in der die Bewegung vor sich geht: Auf der einen Seite: Die Idee führt mich. Sie zeigt mir, was ich will und was ich tue, an welchen Ort ich mich stelle, wofür und wogegen ich wirke und kämpfe. Auf der anderen Seite: Im Hintergrund aller Ideen steht das Grenzbewusstsein. Denn die Verwirklichung steht im Schatten der Notwendigkeit ihres Scheiterns. Indem die Grenze mir fühlbar macht, dass die Idee nicht das Letzte ist, lässt sie in mir wach werden das, woraus ich lebe, ohne es in einer Idee gegenwärtig zu haben, oder das, was umgreifend geschieht, ohne gewusst und ohne wissbar zu sein.

Die philosophischen Gedanken gehen dementsprechend zweierlei Wege: Sie geben die Entwürfe der Ideen, aus denen Ziele bestimmt werden, für die sich Pläne zur Verwirklichung ergeben. Und sie versuchen Erhellungen der Grenzen und des Umgreifenden, welche in das Dunkel leuchten, aus dem auch die Ideen hervorgehen und in das sie mit ihren Verwirklichungen wieder versinken.

Die Idee verwirklicht sich nur in der Arbeit an der Welt. Sie baut auf, was in der Welt in Überwindung der Widerstände gelingt, die am Ende übermächtig werden. Es ist ein tötlicher Mangel der Idee – wenn eines ihrer Schemata zur Doktrin wird –, dass sie die Widerstände vergisst; daher die Grösse der Denker, die in einer illusionären Welt das Faktische erbarmungslos zeigen, wie Macchiavelli. Aber es ist ein tötlicher Mangel des Trägers der Idee, wenn er im Scheitern einer bestimmten Gestalt der Idee an der Idee überhaupt verzweifelt. Scheitern kann für die Nachfolgenden neuer Ansatz der ewigen Aufgabe, Chance eines grösseren Gelingens werden.

Nur das Vertrauen in die Idee macht immer wieder aufgeschlossen für das Ganze. Sie bringt das leidenschaftliche Interessiertsein an der Menschheit (nicht nur an ein-

zelnen Menschen). Jeder arbeitet unbewusst an der Zukunft mit durch das, was er heute tut. Die im Nihilismus endende Betrachtung steht vor dem Gang der Dinge in dem Bewusstsein, ihn nicht ändern zu können, ihm preisgegeben zu sein oder ihm als unverantwortlich gegenüberzustehen. Dies wird falsch, wo die Idee lebendig ist. Es wird eine Verführung des Verstandes, sich wegen der verschwindenden Geringfügigkeit eigenen Tuns für nichts zu halten. Wie bei Massenabstimmungen jede einzelne Stimme so wenig ausmacht, dass den Einzelnen die Unlust befällt, überhaupt daran teilzunehmen, und doch das Abstimmungsergebnis allein aus den einzelnen Stimmen sich ergibt, so ist es in allem Menschheitsgeschehen. Niemand, und auch der Mächtigste nicht, hat die Welt und die Weltordnung in der Hand. Daher gilt für die Überzeugung aus der Idee: Obgleich ich im Ganzen nicht weiss, was wird und wie es geschieht, tue ich, was ich kann für das, woran als das Wahre und Menschliche ich glaube. Jeder muss ergreifen, was greifbar ist, wo er steht.

Dritter Abschnitt: Der Sinn der Autorität

Wenn wir den Sinn von Autorität erörtern, so wissen wir von vornherein, dass Autorität, die wir philosophisch klären und anerkennen, gegenüber ihrer ursprünglichen Wirklichkeit schon verwandelt ist. Im Philosophieren muss Autorität verschwinden oder sich neu gestalten. Der Gedanke will solch neuer Gestaltung Raum geben.

Auch ist von vornherein klar, dass die Erörterung der Autorität nur ein Klarwerden des Unerklärbaren erreichen kann. Autorität ist nicht noch einmal ein Begriff der Daseinsordnung zu den vorhergehenden aus der Freiheit des Planens. Sie ist der grundsätzliche Gegenpol. Daher ist die Erörterung der Autorität so unbefriedigend, wenn man erwartet, nun auch das Unerkennbare doch noch erkennend erobern zu können.

Der Sinn solcher Erörterungen ist daher nicht, nun ein Aufrichten von Autorität in den Plan der Daseinsordnung aufzunehmen. Autoritäten lassen sich nicht herstellen. Vielmehr sollen die folgenden Erörterungen im Gegensatz zu den Entwürfen der Idee veranlassen, nur hinzuhören auf den Grund, an den Grenzen zu spüren, was nicht nichts ist, nicht zu verderben, was sich still dem Hörenden kund gibt. Keine Freiheit kann die Inhalte der Autorität hervorbringen, wie Freiheit ihre Inhalte im Plan hervorbringt. Autorität ist hinzunehmen, wenn sie in ihrer Wahrheit sich zeigt. Sie ist nicht herzustellen, sondern wiederzuerkennen. Sie verlangt nicht Bewältigung, sondern Hingabe.

Die Freiheit wirkt aus der Idee eines Zustandes von Gerechtigkeit und Frieden, in dem alle menschlichen Möglichkeiten wachsen sollen. Die Autorität stellt vor Augen das Bild eines Zustandes der Ruhe, des Gehorsams, des Lebens aus der Tiefe der Substanz bei Erleiden von Gewalt und Krieg. Die Verwirklichung jener Idee liegt in unendlicher Zukunft; dies Bild zeigt das Gegenwärtige im Glanz der Erscheinung eines Ewi-

gen. Aus der Idee will ich im Ganzen verändern, im Bilde der Autorität will ich im Ganzen mich fügen. In der Idee empöre ich mich, der Autorität beuge ich mich.

Jene Idee und dieses Bild stossen beide an Grenzen, scheitern und zeigen, dass sie als solche dem Ganzen des Umgreifenden nicht genügen. Aber jene Idee und dieses Bild stehen nicht nebeneinander, sondern je an der Grenze des einen tritt das andere als Ergänzung auf. Wenn sie beide scheitern, so jeweils hinüber aus dem einen in das andere als die immer wieder auftauchende Rettung.

Aber Idee und Bild werden nicht zur Einheit als ein Ganzes, sodass sie im Ausgleich sich vollenden könnten. Vielmehr sind Freiheit und Autorität eines Stachel des anderen. Sie treiben sich hinauf, wenn sie sich nicht zerstören, aber hinauf nicht in einen Ruhezustand, der immer nur vorübergehender Schein oder Wunschtraum war und bleiben wird, sondern ins Unabsehbare innerhalb der ungeschlossenen Welt. Weder Freiheit noch Autorität umfassen alles. Aus beiden kommt ein ursprünglicher Antrieb des Geschehens. Ohne einander erlahmen sie beide. Freiheit lebt nicht ohne Autorität, Autorität nicht ohne Freiheit.

Wir vergewissern uns also dieser Polarität: Das, was ich plane, will ich hervorbringen; die Autorität ergreife ich, indem ich mich ihr hingebe. Darum gründet sich das Wollen der Zukunft in zwei Ursprüngen, dem freien Planen des Verstandes und der Führung durch Autorität. Wir haben das politische Handeln erörtert vom Standpunkt der Freiheit des Menschen, seine Zustände nach seinem Plan einzurichten, und haben die Grenzen gezeigt. Jetzt wollen wir sehen, wie der Mensch nicht plant und nicht ändert, sondern folgt, gehorcht und empfängt, das heisst sich auf Autorität gründet.

a. Auftreten der Autorität an der Grenze des Planens

Auch die umfassendste Planung setzt etwas voraus, was sich allem Machen entzieht. Das ist der Ablauf des Ganzen, der aus dem Umgreifenden geschieht. Das Ganze ist noch nicht das Zusammen aller Teile, welche geplant werden konnten. Der Ablauf des Ganzen wird vergeblich in geschichtsphilosophischen Konstruktionen zu umfassen versucht. Diese Konstruktionen werden als Symbole zu Glaubensinhalten; erst in der Mannigfaltigkeit solcher Symbole, die ohne Ausnahme als Wissensinhalt scheitern, wird der Durchbruch zur Gottheit möglich. Die geschichtsphilosophischen Konstruktionen sind eine theoretische Objektivität von dem, worin alles Planen und Machen geschieht, das selber aber dem Planen und Machen sich entzieht.

Jedoch das allem Planen und Machen Vorauszusetzende ist an deren Grenzen nicht nur objektivierbar da[,] sondern im Subjekt gegenwärtig als Daseinsinstinkt, als Idee, als Existenz. Grenze ist nicht nur im Gegenüber des Widerstands[,] sondern in dem, woraus gewollt und geplant wird.

Wenn der Mensch sich auf seinen Verstand und seine Kraft verlassen hat, erfährt er die Grenze von aussen als unüberwindlichen Widerstand der Dinge, von innen als

die Notwendigkeit des Sichgeschenktwerdens im Können, Glauben, in der Ergriffenheit von Ideen und dem Entschluss der Existenz. Überwältigt der äussere Widerstand und bleibt das innere Sichgeschenktwerden aus, so erwächst Ratlosigkeit und in deren Steigerung entweder das brütende Nichts oder die Verzweiflung. Der Verstand muss unter Führung des Umgreifenden stehen, wenn der Mensch sich nicht in der Ratlosigkeit durch den auf sich gestellten Verstand verlieren soll. Die eigene Kraft muss unter Führung der Transcendenz stehen, wenn sie sich nicht in ihrer Ohnmacht verlieren soll.

Hier macht sich der Anspruch fühlbar von etwas, das anerkannt werden will. Wenn in der Härte eines Realismus nichts mehr verschleiert wurde, bis dahin geltende Illusionen aufgehoben wurden, so kann in der so entstehenden Ratlosigkeit in der Tat ein erster Boden gewonnen werden.

Dieser Boden ist ein Sein, das unbedingten Anspruch erhebt. Diesen Anspruch nennen wir Autorität. Der Anspruch wird fühlbar als ein nicht zureichend begründetes Sollen aus einem unergründlichen Gehalt.

Wenn das, was Grenze war, als Anspruch erfahren wird, so ist in der Autorität nicht mehr nur dunkle Grenze, sondern hellwerdender Ursprung. Wer dem Anspruch folgt, erfährt die Erhellbarkeit der Autorität als eines Soseins und Soseinsollens. Diese Erhellung der Autorität wird um so klarer, je klarer der Gegenpol wirkt, das heisst je heller Plan und Entwurf in der Arbeit des freien Wollens sich gestalten.

Hellwerden geschieht für uns nur in der Subjekt-Objekt-Spaltung. Das Anerkennen der Autorität kann daher auch nur in der Subjekt-Objekt-Spaltung sich vollziehen: Es wird ein Objektives ergriffen, das Bestand hat, von einem Subjektiven, das für es offen ist. Das Umgreifende der Autorität ist zugleich im Objektiven, das sich mir zeigt, wie im Subjektiven, durch das ich es ergreife. Der Angst, der Ehrfurcht, dem Glauben und dem Vertrauen des Subjekts wird Autorität objektiv offenbar. Folge ich ihr, so zeigt sich der Gehalt der Autorität im Hellwerden durch bestimmte Inhalte, Gesetze, Bilder. Erst in dem Hellwerden solcher Erscheinung wird uns aus der Ratlosigkeit wirbelnden Nichts eine mögliche Gewissheit.

Aber die Autorität ist in jeder bestimmten Erscheinung nicht eine für immer und für alle giltige absolute. Die Unbedingtheit und Unüberschreitbarkeit der Autorität kommt doch nur in der Gestalt geschichtlich sich wandelnder Inhalte zur Erscheinung. Die Spaltung des Umgreifenden in Subjekt und Objekt tritt in einen zeitlichen Process des Offenbarwerdens ein durch jeweils bestimmte Gestalten und ihre Durchbrüche zu neuer Gestaltung.

Der Gang der menschlichen Dinge kann im Ganzen nicht geplant und nicht gewollt werden. Was wir tun, ist gegründet im Nichts oder in Autorität. Alles Wollen setzt voraus, woraus gewollt wird. Es ist im Ursprung unseres eigenen Tuns das, was wir Autorität nennen.

b. Vorläufiger Begriff von Autorität

Keine Gemeinschaft besteht ohne Autorität.

Nun nennt man Autorität jede anerkannte, in ihrem Grunde der Rechtfertigung entbehrende und nicht bedürfende Macht von Menschen für Menschen.

Die Macht ist eine innerlich bezwingende; der Bezwungene gehorcht, weil er glaubt. Und die Macht ist eine äussere Gewalt, der man sich fügen muss, wenn man nicht Nachteile erfahren oder das Leben verlieren will. Gewalt als solche nennt man noch nicht Autorität. Von ihr spricht man erst dann, wenn der Bezwungene innerlich anschaut und anerkennt, was ihn bezwingt. Auf die Dauer aber besteht Autorität nur, wenn mit ihr die Möglichkeit von äusserer Zwangsgewalt verbunden ist. Der Unterschied der Autoritäten ist, in welchem Sinne der Zwang als Wirkung der Autorität anerkannt wird.

Das Inappelable der Autorität setzt dem Fragen eine Grenze. Irgendwo in ihr liegt der Ursprung, der sich nicht rechtfertigt, dessen Führung nur zu folgen, dessen Anweisung nur zu gehorchen ist: dem Fachmann, dem Amt, dem Herrscher, einem Ort der Entscheidung, einer Majorität, einem kanonischen Buch, dem überlieferten Gesetz, dem Befehl des Vorgesetzten usw.

Weil jedoch Autorität ein Innerliches ist, will sie zwar nicht gerechtfertigt, aber verstanden sein. Wo eine bestimmte Autorität in Anspruch genommen wird, ist es daher möglich, dass sie befragt wird nach dem Grund ihrer Autorität. Was uns begegnet, ist durchweg abgeleitete Autorität. Sie zu verstehen, muss die ursprüngliche Autorität, das Inappelable selber, angeschaut werden. Sie kann nur angeschaut, nicht allgemein gedacht werden. Ich werde ihrer inne in erfüllter Geschichtlichkeit, nicht in allgemeingiltigen Gedanken. Damit eine bestimmte Autorität wirklich Autorität habe, bedarf es eines anderen, woraus diese Autorität sich herleitet. Dieses andere ist die Autorität schlechthin, das Abgeleitete hat von daher seine Autorität. Der bewusste Anspruch der Autorität rechtfertigt sich durch Bezug auf jene inappelable ursprüngliche Autorität. Dieses andere bedingt durch seine Wesensverschiedenheit die Arten von Autorität: Autorität ist entweder weltlich oder transcendent gegründet.

Die weltliche Autorität ist etwas, das zwar für den Augenblick wegen der Enge der Zeit als fraglos giltig anerkannt wird, aber an sich grenzenloser Prüfung und Veränderung unterliegt; so z.B. das Wissen des Fachmanns; die überlegene Persönlichkeit; die Gesetze, die durch ein Amt ausgeführt werden, es binden oder zum Maassstab des Urteils dienen; die Majorität, die bei neuer Abstimmung sich umkehren kann; der Inhalt eines metaphysischen Satzes, der sich bei weiterem Denken verwandelt.

Die transcendente Autorität ist am Ende begründet im Umgreifenden der Transcendenz, in der Gottheit, auf die eine bestimmte Erscheinung in der Welt sich beruft oder auf die sie bezogen wird: als Gottes Wille, als von Gott gestellte Aufgabe, als Sendung, Berufung, Einsetzung. Diese Autorität, die sich von Gott herleitet, tritt aber in der Welt

notwendig als bestimmte Erscheinung auf, welche daher als solche nicht mehr die transcendente Autorität selber, sondern deren Vermittlung ist. Das unmittelbar Unfassliche muss durch ein Menschliches hindurchgehen, um zu Menschen sprechen zu können, sei es durch einen gottgesandten Menschen, sei es durch von Menschen hervorgebrachte Gedankeninhalte, Gesetzgebungen, Vorstellungen, Einrichtungen. Daher die mögliche Fragwürdigkeit nicht nur der weltlichen[,] sondern auch jeder bestimmten auf Transcendenz gegründeten Autorität, trotzdem Autorität ein unerlässlicher Grund allen Tuns des Menschen ist, gleichsam ein Ort in seiner Welt, den er bewusst oder unbemerkt, klar und umgreifend oder verwirrend und zufällig irgendwie von etwas besetzt sein lassen muss.

Eigentliche Autorität nun ist nur die transcendent gegründete. Die weltlichen Autoritäten hören auf Autorität zu sein, weil sie das Inappelable verlieren. So ist es mit der wissenschaftlichen Erkenntnis, die jeweils das nach bestem Wissen Richtige und Zweckmässige vorbehaltlich weiterer Prüfung so ausspricht, dass der der Anweisung Folgende grundsätzlich selber verstehen und urteilen kann. Oder die weltlichen Autoritäten werden ihrerseits in der Transcendenz gegründet verstanden und hören auf, nur weltliche Autorität zu sein. Keine Autorität ohne Transcendenz.

Der Begriff der Autorität kann nicht gewonnen werden wie irgendein Begriff, der innerhalb des Bereiches des Planens und absichtlichen Hervorbringens liegt. Die Autorität begreiflich machen, heisst die Autorität aufheben.

Begriffe von Autorität werden gewonnen durch Antwort auf die Frage nach dem Inappelablen. Das Inappelable ist das, vor dem Denken und Fragen aufhört, dessen ich inne werde im Nichtdenkenkönnen. Zuletzt ist Schweigen.

Wo aber das Inappelable ein weltlich Begreifliches ist, ein in der Welt Vorkommendes, dem ich mich beugen soll, da ist es Gewaltsamkeit und eine Sache blos äusserer Macht, das Fragen zu verbieten. Es gibt nur eines, vor dem das Fragen wirklich aufhört, die Transcendenz.

Um den Sinn von Autorität zu erfassen, werden wir uns an keine Definition halten und keine Definition gewinnen können. Statt dessen versuchen wir von verschiedenen Gesichtspunkten her Erscheinungen zu erhellen, in denen Autorität spricht. Nur aus der Weite des Umkreisens kann uns der Grund des Einen fühlbar werden, dem die geglaubte Autorität und der Glaube an sie zugleich entspringen.

c. Der Raum der Autorität im Unbewussten

Der Gang der menschlichen Zustände ist eine Verflechtung von bewusster Absicht und unbewusstem Geschehen. Liegt die Kraft der Autorität vielleicht im Unbewussten?

Wir vergegenwärtigen zunächst allgemein das Verhältnis von Bewusstheit und Unbewusstheit im Geschehen, um dann zu fragen, in welchem Sinne Unbewusstheit Träger von Autorität ist.

aa. Bewusstheit und Unbewusstheit im Gang der menschlichen Gemeinschaft: Was Menschen tun, hat in dem dadurch ausgelösten Tun anderer Folgen, an die niemand gedacht, die niemand gemeint und gewollt hat. Diese Folgen bestimmen in ihren Rückwirkungen das Dasein aller. Es sind die Zustände der Gesellschaft, die von Menschen hervorgebracht sind und durch das Verhalten der Menschen aufrecht erhalten werden, auch ohne im Ganzen geplant zu sein. Diese Zustände sind für den Einzelnen wie eine zweite Naturgegebenheit, aber sie sind eine Gegebenheit, deren wirkende Elemente die Handlungen, das Verhalten, die Erwartungen von Menschen bleiben.

Was der Mensch hervorbringt, ist überall zunächst unbewusstes Ergebnis. Der Mensch spricht, bevor er sich der Sprache als Sprache bewusst wird, ihre Grammatik erkennt, ihre Richtigkeit bewusst regelt, an ihrer Form arbeitet. So entstehen auch Gesellschaft und Staat, geschehen deren Verwandlungen, insbesondere die stillen, unmerklichen und doch eigentlich entscheidenden grossen Veränderungen der gesamten Zustände, bevor jemand sich ihrer im Ganzen bewusst wird. Das menschliche Bewusstsein hat zwar stets im einzelnen seine Absichten, aber diese sind als ein zunächst schwaches Element aufgenommen in den unbewussten Gang des Ganzen.

Das Unbewusste liegt also nicht nur in dem Naturgeschehen ausserhalb des Menschen und im Menschen als Natur[,] sondern in den Situationszusammenhängen und in den allgemeinen Zuständen der Gesellschaft.

Das Bewusstsein steht zwischen dem Einzelnen und dem objektiven Geschehen der Menschenwelt. Es hat sowohl nach dem Inneren jedes einzelnen Menschen wie nach der Aussenwelt gemeinsamen Daseins vor sich ein Dunkel, das, obgleich ins Grenzenlose der Erhellung zugänglich, doch immer als das Grundgeschehen bleibt, das aus dem Umgreifenden kommt. Das Bewusstsein ist wie ein leuchtender Punkt in diesem von beiden Seiten, von innen und von aussen, umströmenden Dunkel.

Aber das Bewusstsein ist nicht ein blos hinzukommendes Licht, sondern ein wirkender Faktor. Das Bewusstsein denkt Zwecke und sucht planmässig Mittel für seine Ziele. Doch erscheint das Bewusstsein im Gang der Dinge selber wieder als ein Mittel umgreifenden, uns undurchsichtigen Sinns eines uns im Werden führenden Seins. Wenn durch das Bewusstsein, sein Erkennen, sein bestimmtes Wissen, sein Zielsetzen und Planen, immer mehr der Gang der Dinge geführt wird, so ist doch das Bewusstsein selber aus dem Dunkel des Umgreifenden geführt.

Immer bleibt das Grundverhältnis, dass auch bei jeweils weitester Bewusstseinsaufhellung das Unbewusste des aus dem Umgreifenden kommenden Geschehens den Gang der Dinge entscheidend bestimmt. Alles Bewusstsein bleibt in seiner Verwirklichung ein Versuch, dessen Ergebnis rückwirkend es selber wieder verändert.

Dies Unbewusste durchdringt sich mit dem Bewusstsein derart, dass mit der Steigerung des Bewusstseins durch dessen Hervorbringungen das Unbewusste selber wächst und sich entfaltet. Das Bewusstsein ist nicht nur Aufhellung von Gegebenem, sondern

bringt hervor, was selber ein neues Unbewusstes ist. In allem Bewusstsein ist die mit ihm und durch es wachsende Kraft eines Unbewussten der Träger des Geschehens.

Die Aufhellung, in der das Bewusstsein Zweck und Mittel setzt, indem es selber Mittel des Umgreifenden wird, geschieht im technischen Denken, im Wirtschaftsdenken, im Rechtsdenken, im politischen Denken, schliesslich in der methodischen naturwissenschaftlichen Technik, der Rechtswissenschaft, Wirtschaftswissenschaft, Staatswissenschaft und Sociologie.

Der Wille weiss zunächst nicht, was er eigentlich will. Der technische Denker reinigt aus der klaren Bestimmung des Zwecks die Mittel durch causale Einsicht. Der Wirtschaftsdenker begreift die Zusammenhänge der Güterproduktion und ihres Verkehrs inbezug auf die Zwecke des Menschen. Der Rechtsdenker, der zeigt, was in der Natur der Sache liegt, macht zugleich damit dem Willen bewusst, was er will. Der Staatsdenker zeigt im gemeinschaftlichen Dasein der Menschen den Grundtatbestand der Macht, damit den Sinn von Souveränität und die daraus fliessende Ordnung. Der politische Denker lässt im Machtkampf Methode entstehen durch Bewusstmachen der Tatbestände und Consequenzen. Der Sociologe will den gesamten Umfang menschlicher Beziehungen und ihrer Gebilde, in die alle diese Bewusstseinsaufhellungen aufgenommen sind, als Realitäten erkennen. Der Philosoph sucht die Erhellung der Grenzen und damit des Umgreifenden, um dem Bewusstsein seine ganze mögliche Weite zu öffnen.

Die Aufhellung des Bewusstseins nach allen Richtungen ist ein unerlässliches Mittel auf dem Wege zum Ziel der Daseinsordnung. Aber das Unbewusste bleibt dabei der Träger des Geschehens im Bewusstsein selber. Das Unbewusste, obgleich grenzenlos dem Erhellungsprocess ausgeliefert, wird vom freien Bewusstsein anerkannt, nicht vergessen, und in sich selber zur Wirkung gebracht.

In der Polarität von Bewusstsein und Unbewusstheit müssen wir leben. Es ist Mutlosigkeit oder Betrug, den Weg des Bewusstseins zu verschliessen. Es ist Abstraktheit und Lieblosigkeit, das Unbewusste als nicht real oder als nicht sein sollend zu behandeln. Nicht die Alternative gilt, sondern Steigerung der Polarität im Ganzen.

bb. Der Charakter der Unbewusstheit in der Autorität: Alles Unbewusste ist fähig, im Menschen zum Bewusstsein zu kommen. Das Bewusstsein vollzieht eine unablässige Aufhellung, wo es einmal begonnen hat. Es ist ein Unterschied, wie allgemeine Erkennbarkeit (im Bewusstsein überhaupt), wie die Idee (des Geistes) und wie die Autorität (die existentiell ergriffen wird) bewusst ist.

Das gegenständlich Erkennbare wird im Gegenständlichen restlos klar. Die Idee befindet sich in einem ins Unendliche fortschreitenden Process des Hellwerdens eines in ihr ständig gegenwärtigen allgemeinen Ganzen. Die Autorität wird hell in ihrer Geschichtlichkeit durch Bilder und Zeichen.

Das Bewusstwerden dieser drei Richtungen ist[,] obgleich ursprungsverschieden[,] doch auf einander angewiesen. Wird uns bewusst, was wir unbewusst hervorgebracht

und getan haben und tun, wird also zum Gegenstand der Erkenntnis, was bis dahin ohne Erkenntnis geschah, dann wird unser Tun zwar in der Kraft der durch ihre Eindeutigkeit beschränkten Instinkte geschwächt, aber durch die Weite des nunmehr Bemerkbaren zugleich anpassungsfähig auch an katastrophale Situationsveränderungen, gesichert gegen zufällige Störungen, gestärkt durch die Klarheit der Wege, gesteigert zur Verantwortung. Dies aber geschieht nur durch Gründung auf Ideen und auf Autorität. Ohne diese beiden kann der Verstand allein durch sich im Gang der menschlichen Dinge nichts hervorbringen, sondern nur zerstören.

Das Bewusstwerden der Idee geschieht im Medium des Verstandes und seiner Zwecke durch diese selber. Die Idee ist der unendliche Process des Hellwerdens unserer Aktivität im Ganzen. Sie ist die Freiheit des Geistes, die sich verwirklicht. Sie ist allgemein für alle giltig, aber nicht allgegenwärtig wirksam, sondern oft bis zur Verborgenheit unfühlbar geworden. Sie ist als ein je Ganzes ohne andere Gegenständlichkeit als die vorübergehenden Schemata, durch die sie[a] im Verstande ihren Weg sucht. Sie weitet und ordnet, gestaltet und baut. Und sie scheitert in der Welt.

Wiederum anders ist das Bewusstwerden der Autorität. Autorität wird nicht hell wie die Idee, sondern bindet durch ein Unbegriffenes. Das Bewusstsein der Autorität hat den Grundcharakter, statt diese begreiflich zu machen vielmehr ihre Unbewusstheit durch das Bewusstsein zu steigern. Denn die Weise, wie Autorität bewusst wird, ist nicht die Weise allgemeiner Erkenntnis. Während im allgemein Denkbaren die vollendete Durchsichtigkeit des Gegenstandes erreicht wird, bleibt in der gegenständlich gewordenen Autorität Grund und Sinn undurchsichtig. Im Objektiven der Autorität ist das Wesentliche unbewusst. Die Wahrheit des autoritativ Objektiven zeigt sich in der Fülle dieses durch sie erwachten Unbewussten. Was auch immer von der Autorität allgemeingiltig gedacht wird, ist nicht sie selber. Sie ist anschaubar, aber nicht denkbar. Sie umgreift, wird aber nicht zureichend gegenständlich. Sie wird bewusst in Bild und Anschauung. Dies Bewusstsein ergreift die Autorität, indem es vielmehr von ihr ergriffen wird. Es öffnet sich der Autorität, ohne sie im Bewusstsein zu beherrschen. Es bringt die Autorität nicht hervor, sondern findet sie. Ich bin von ihr ergriffen im umgreifenden Gefühl. Sie bezwingt im Überfluten des gesamten Bewusstseins, dessen Aufhellung nur die Wahrheit dieser lebengebenden Flut fühlbar macht. Im Entscheidenden kommt der Autorität bleibend die Unbewusstheit zu.

Diese Unbewusstheit ist nicht eine psychologisch zu erkennende und psychagogisch zu behandelnde Realität. Sie ist nicht ein durch Bewusstsein zu lenkendes Material. Auch der Gipfel des jeweils in führenden Menschen erreichten Bewusstseins ist doch niemals Herr dieser Weise des Unbewussten, vielmehr selber ihm unterworfen. Daher ist solch erfüllte und erfüllende Unbewusstheit nicht zu verwechseln mit der

---

[a] durch die sie *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* durch sie *im Ms.*

aufzuhellenden Unbewusstheit, die ein Mangel ist. Nur diese vermögen Demagogen und Glaubenspropagandisten zu benutzen als ein Mittel bei ihren Veranstaltungen zur geschickten Lenkung der Menge. Dies Unbewusste sind z.B. die durchschnittlichen fraglosen Antriebe, die Interessen, der Drang zur Unterwerfung, zur Teilnahme an der Gewalt, zu Raub und Beute. Aber all diese Unbewusstheit ist nicht die Unbewusstheit des Umgreifenden, das kein Führender – sei er Philosoph oder Staatsmann – übersehen und nie wie ein ihm Verfügbares behandeln kann.

Über dem Verhalten aber, dem die Unbewusstheit der Anderen ein Mittel wird, steht die echte Führung. Diese sucht in der grenzenlosen Aufhellung des Bewusstseins aller ihren Weg in breiter universaler Erziehung, in Bildung und Wissen, in Information und Freigabe öffentlichen Mitredens, gemeinsam mit allen umgriffen von dem Unbewussten der Autorität und ihrer Lenkung unterworfen.

d. Erscheinung der Autorität als Geschichtlichkeit

Der Gang der menschlichen Dinge ruht stets auf einem Grunde aus der Vergangenheit. Dieser Grund liegt zurück in unvordenklicher Tiefe der Geschichte. »Einen anderen Grund kann niemand legen, als der von Anfang gelegt ist.«[264] Ein radikales Vonvornanfangen wäre Gründung auf das Nichts. Aus einem allgemeinen Material – etwa einem vermeintlich jederzeit gleichen Menschsein – nach allgemeinen Leitgedanken – etwa des Mechanismus berechenbarer Funktionen und Kräfte in einer bürokratischen Ordnung – einen Bau des menschlichen Daseins zu errichten, wäre ein leeres, weil geschichtlich grundloses Unterfangen. Man kann nicht geschichtslos planen, um den Zustand nach eigenem Willen so hervorzubringen, wie er für immer richtig scheinen mag.

Nach drei Richtungen ist der an sich eine und ganze geschichtliche Grund zu charakterisieren, als Gegebenheit je gegenwärtiger Zustände, als Tradition, als institutionell gewordener Anspruch von Glaubensgehalten:

Der geschichtliche Grund erscheint erstens in jeder Gegenwart als die Realität der ungewusst bis dahin gewordenen Zustände, welche in unmittelbarer Erfahrung gegeben sind. Während wir im freien Planen Kritik vollziehen, verändern und bessern möchten, stehen wir mit Scheu vor dem Gegebenen, nur um belehrt zu werden, und hinnehmend, um dem zu folgen, was schon faktisch geschehen ist und was unsere Ahnen geschaffen haben. Das Gegebene in seiner Ganzheit hat einen Schimmer des Autoritativen.

Der geschichtliche Grund erscheint in dieser Realität der Zustände zweitens als die Überlieferung des Sprechens, Meinens, Vorstellens, der Sitten und Gewohnheiten. Das Traditionelle hat den Glanz des Wahren als eines autoritativen. Es wird nicht durchschaut, aber ehrfürchtig in den Gewohnheiten festgehalten. Es ist im unreflektierten consensus einer Kulturgemeinschaft faktisch da. Was das allgemein Erkennbare angeht, kann zwar dieses Traditionelle keine Wahrheit begründen. Ein Irrtum bleibt Irr-

tum, auch wenn Millionen ihn teilen, auch wenn er Jahrtausende dauert. Aber etwas anderes ist es z.B. mit Bildern und Symbolen. Sie sind allein durch Überlieferung. Sie tragen in sich die Tiefe des geschichtlich Unergründlichen, der Herkunft aus der Vorzeit. Sie gelten durch ihr Alter. Sie verwandeln sich zwar unmerklich in dem Sinn ihres Gehalts, sie erfüllen sich und verarmen, sie bezwingen oder werden neutral, sie sind hinreissend und dann wieder indifferent. Aber sie sind eine unersetzliche Weise, in der Welt des Seins ohne Absicht und ohne Wissen inne zu werden. Autorität liegt in der Tradition als geschichtlicher Gestalt, nicht als Überlieferung allgemeinen Wissens.

Der geschichtliche Grund erscheint aus der Realität der Überlieferung drittens als Glaubensgehalt, der ein bewusster Anspruch ist: Gebote sollen befolgt, das Dasein von Göttern oder Gottes in bestimmter Gestalt geglaubt, Instanzen in der Welt als führend und entscheidend anerkannt werden. Während die beiden ersten Weisen des Autoritativen für den Verstand im Unbestimmten bleiben, nur faktisch gelten und keiner Gewalt bedürfen als nur der unbewussten, allerdings allbezwingenden der gesellschaftlichen Folgen für jeden, der die Autorität verletzt (wie etwa in den Zuständen infolge des indischen Kastenlebens mit ihrer metaphysischen Anschauung), wird in dieser dritten Weise die Autorität bestimmt durch Amt, Person, Statuten.

Aber der geschichtliche Grund umfasst mehr als das, was aus der Realität der Zustände durch Tradition in der Autorität zum bestimmten, durch politische und kirchliche Macht unterstützten Anspruch wird. Der geschichtlich gegründete Anspruch ist eine unerlässliche Führung. Ohne Autorität ist kein kontinuierlicher Gang der menschlichen Dinge, keine durch Glauben erfüllte Ordnung. Daher der Drang zur Geschichte, das Halten an dem geschichtlichen Grunde, die existentielle Angst vor dem Bodenlosen.

Die Geschichtlichkeit aller Autorität bringt dieser den gemeinsamen Zug, nicht ein Allgemeines als Allgemeingiltiges zu sein wie Gegenstände der wissenschaftlichen Erkenntnis und der Technik. Als solche Allgemeingiltigkeit könnte die Autorität vom Verstande zureichend gewusst und erkannt werden, wäre für alle Menschen nur eine. Aber Autorität als der geschichtliche Grund, aus dem Menschen leben, ist zunächst ein mehrfacher (wenn auch jeder in objektiv fixierter Gestalt unzureichend bestimmt ist). Daher begegnen sich in der Welt mehrere Autoritäten, jede absolut und unbedingt, und keine allgemeingiltig. Jede Autorität als geschichtliche Erscheinung ist individuell und zugleich unerschöpflich für den erhellenden Gedanken.

Ob über die Vielfachheit der erscheinenden Autorität hinaus ein allumfassender geschichtlicher Grund des Menschseins vorliegt, eine Autorität für alle Menschen, die sie in der Tiefe ihrer Herkunft gemeinsam entdecken, und auf die gegründet zu sein das eigentliche Leben bedeutet, ist zwar eine metaphysisch bezwingende Gewissheit, aber in bestimmter Fassung ist diese Autorität nicht da. Auf sie zu stossen, sie zu erhellen, in ihr sich aus umfassender Gemeinschaft zu finden, das wäre gleichsam der Aufgang der Sonne für den Welttag des Menschen.

e. Grund der Autorität im Gehorsam

Dass der Mensch gehorche, ist eine Situationsnotwendigkeit seines Daseins in der Welt. Und es ist zugleich ein Drang dazu in ihm, der so unwiderstehlich wirkt, wie andere Antriebe.

Gehorsam ist unumgänglich. Da der Mensch nicht Gott ist, muss er gehorchen. Er muss gehorchen, weil er im Ganzen nicht weiss, woher er kommt und wohin er geht, nicht weiss, was er eigentlich will, den endgültigen Weg nicht kennt, ein Dasein im Versuchen ist. Notwendig ist der Gehorsam gegen den Grund, durch den er und durch den alles ist, die Transcendenz. Da aber Gott in der Welt nicht geradezu spricht, ist ein unmittelbarer Gehorsam gegen Gott als eine Instanz in der Welt nicht möglich. Die Folge ist, dass der Mensch Menschen gehorchen muss, Kinder den Eltern, Schüler den Lehrern, Staatsbürger dem Herrscher, Untergebene den Vorgesetzten.

Es ist die Frage, ob Gehorsam gegen Gott sich im Gehorsam gegen Menschen zur Erscheinung bringt. Gegen niemanden ausser gegen Gott kann uneingeschränkter Gehorsam gefordert sein. Aber kann man in der Welt Gott gehorchen ausser in der Form, dass man Menschen gehorcht? Der uneingeschränkte Gehorsam gegen irgendetwas in der Welt ist fragwürdig, weil Gott selber nicht da ist. Der reife Mensch findet Gott – wenn er ihn findet – entscheidend nur in sich selbst, in dem, was in ihm sein Gewissen ist, wenn auch die Stimme des Gewissens nie unmittelbar Gottes Stimme ist. Gehorsam gegen Gott ist Gehorsam gegen das, was der Mensch reinen Herzens aus der Freiheit, in der er sich geschenkt wird, als das Rechte und Wahre erblickt. Dann steht aller Gehorsam in der Welt unter Bedingungen des Gehorsams gegen Gott.

Aber Gehorsam gegen Gott kann allen im Gewissen gebilligten Gehorsam in der Welt als wie ein Symbol des eigentlichen Gehorsams gegen Gott vollziehen. Und reinen Herzens kann der Mensch hinnehmen in der Autorität, was er nicht begreift, sondern aus dem Umgreifenden undurchschaut billigt im Gehorsam.

Das Zweite ist in der Seele ein Drang zum Gehorsam. Dieser Drang ist psychologisch in zwei polar entgegengesetzten Antrieben: Ein Drang ist im Menschen, sich zu befreien, zu tun, was er will, sich bedingungslos im Sosein zu behaupten und zum Absoluten zu machen. Der andere Drang ist, sich zu unterwerfen, bei der Hand genommen zu werden und Weisung zu erhalten. Jeder Drang als solcher führt in die Irre. Der Befreiungsdrang wird zur Willkür, leugnet Autorität schlechthin, entzieht sich der Härte von Zucht und Disciplin. Der Unterwerfungsdrang erleichtert das Leben durch blinden Gehorsam, weicht der Helligkeit des Umgreifenden aus, findet Rechtfertigung für Gedankenlosigkeit und sucht Sicherheit im bequemen Pathos des Gehorchens.

Dieser polare psychische Drang ist unmittelbar. Es ist eine jeweilige Befriedigung sowohl in der Willkür als solcher wie im Gehorsam als solchem. Menschlich ist der Drang erst, wenn er mit Sinnbewusstsein erfüllt ist. Der Sinn fordert eine Verbindung

des polar Geschiedenen. Wie wird die Verbindung von Willkür und Gehorsam, von Freiheit und Autorität aufgefasst?

Eine Reihe von Auffassungen des Sinns sind derart, dass darin eigentliche Autorität garnicht erreicht wird:

Erstens: Autorität wird im Dasein ergriffen, um Sicherheit des Daseins durch den Gehorsam gegen die Autorität des Staates, etwa den König, zu gewinnen. Gehorsam soll nur ein Mittel der Selbstbehauptung sein. Solche Autorität ist jedoch keine eigentliche mehr, denn sie gilt nur unter der Bedingung, dass der Gehorsam auch meine Sicherheit und Selbstbehauptung im Dasein zur Folge hat; dem Staat oder dem König, dessen Macht mich nicht mehr schützen kann, schulde ich nicht mehr Treue noch Gehorsam.

Zweitens: Man sagt: der Mensch solle sich mit Freiheit seine Autorität wählen (also aus Freiheit auf seine Freiheit verzichten). Aber Autorität, die ich wähle unter mehreren bereitliegenden, ist keine Autorität mehr. Autorität ist für mich da oder nicht da; sie wird übernommen, nicht unter mehreren gewählt; sie ist eine oder ist garnicht.

Drittens: Man sagt: die Pole des Befreiungs- und Unterwerfungsdrangs sollen sich steigern zu immer reicheren Hervorbringungen. Das ist[,] als ob es sich um ein vitales Geschehen handle, das abläuft, statt um einen geistig-existentiellen Process, der der Freiheit des Menschen angehört, die sich im Umgreifenden findet, in dessen Subjekt-Objekt-Spaltung sie der Autorität verbunden ist.

Diesen irrenden Auffassungen gegenüber ist festzuhalten, dass der Mensch in der Polarität, nicht ausserhalb ihrer und ihr gegenüber steht. Die Verbindung des Polaren geschieht nicht durch einen beiden Polen überlegenen klugen Willen. Wie der Sinn in der Polarität zu fassen sei, ist nicht in einem Begriff zu bestimmen, sondern im Denken zu umkreisen.

Stehe ich, wie ich muss, in der Polarität, statt über ihr, so ist der Weg das Leben im Umgreifenden. Ich werde ich selbst, indem ich der Autorität folge. Ich werde mir selbst durchsichtig, indem die Autorität sich mir erhellt. Autorität ist objektive Erscheinung des Unbedingten. Sie ist in der Subjekt-Objekt-Spaltung absolute Wahrheit. Sie ist die Form, der ich gehorche, ohne mich als Selbstsein preiszugeben, vielmehr um dieses erst eigentlich zu finden. Die Freiheit ist in der Bindung an Autorität, aus der sie erst hervorwächst. Es ist die erfüllte Freiheit, die nicht aus dem Nichts in das Leere zergeht, sondern aus geschichtlichem Grunde heranreift.

Zu solcher Autorität gehört Vertrauen und damit Unterwerfung unter etwas, das ich selbst nicht bin, wodurch aber auch ich erst ich selbst werde. Dieses Etwas ist das Absolute, an das ich glaube, ist daher zuletzt nur Gott. Da aber Gott verborgen bleibt, kommt Autorität in der Welt zu einer jeweiligen Erscheinung, vieldeutig, wandelbar, geschichtlich.

f. Anspruch der Autorität in realen Mächten

Ordnung wird geschaffen durch Gewalt, durch Gesetz, durch menschliche Persönlichkeiten. Alle drei sind verbunden. Gewalt sucht sich durch Gesetze, durch Institutionen, Ämter und Bürokratie zu stabilisieren. Gesetze und Ämter herrschen nicht, wenn keine Zwangsgewalt hinter ihnen steht. Führende Menschen können zwar durch ihre persönliche Erscheinung einen ausserordentlichen Einfluss haben. Ihr Charisma wirkt wie ein Zauber. Aber diese Wirkung ist leicht verletzlich und brüchig, wenn sie nicht in der Gewalt, dem Amt und dem Gesetz den Raum ihrer Erscheinung findet.

Diese drei realen Mächte gewinnen durch Autorität einen neuen Sinn, Bestätigung und Glanz. Sie werden mehr durch etwas über ihnen Liegendes, das in ihnen und mit ihnen wirkt.

In der Geschichte treten alle drei zunächst mit der Heiligkeit der Autorität auf. In der Folge werden sie dieser transcendenten Autorität zu entkleiden versucht. Es ist die Frage, in welchem Sinne ihnen Autorität bleibt und bleiben kann, oder ob sie völlig aufgehen in den Zusammenhang der freien Planungen, also keinen eigenen, unüberschreitbaren Grund mehr haben.

Es ist für den gerade erwachenden Verstand gefährlich überzeugend, die objektiven Autoritäten aufzuheben zugunsten menschlichen Wissens, Planens und Machens. Für eine Seele ist es nie überzeugend. Das Herz spricht für Autorität als dem Gehalt, durch den es zu sich kam und lebt. Was es durch Gewalt, Gesetz und führende Menschen erfuhr, war nicht nur Zwang.

aa. Gewalt: Wohl ist Verständigung der Grund eigentlicher Gemeinschaft. Aber keine reale Gemeinschaft besteht ohne Gewalt. Die Gewalt kann hinausgeschoben sein an eine Grenze, die im Vollzug der Verständigung bei glücklich geordneten Zuständen fast vergessen wird. Aber sie bleibt nicht nur an der fernen Grenze, sondern sie muss faktisch jederzeit bereite Macht sein zur Durchsetzung der Ordnung, welche jeweils wirklich ist.

Der Anfang aller Ordnung ist Gewalt. Die Gewalt als solche ist Autorität. Es liegt in ihr ein Geheimnis, dem sich der Mensch unterwirft. Hier ist ein Ursprung. Es fragt sich, in welchem Sinn dies Geheimnis ergriffen wird, die Gewalt Autorität hat.

Es ist ein unermüdlicher Antrieb in uns, die Gewalt durch Verständigung zu überwinden. Dieser Weg führt zur Ordnung der Gemeinschaft durch Gesetz. Was aber vor allem Gesetz die blosse Gewalt ist, das bleibt auch in gesetzlichen Zuständen ein undurchdringbarer, unumgänglicher, unüberwindbarer Grund. Was im kriegerischen Schicksalskampf unmittelbar physische Entscheidung der Gewalt ist, die im dadurch gegründeten Herrschaftswillen fortbesteht, das ist noch in gesetzlich geordneten Zuständen da als die Irrationalität der Entscheidungen in Abstimmungen, als die Folge der Gesetze, als Entschluss der gesetzlich entstandenen Führung. Die Gewalt wird nicht nur durch Verständigung überwunden, sondern muss in ihrer ursprünglichen Realität anerkannt werden. Diese Anerkennung legt vor allem Gesetz in die Gewalt als solche eine Autorität.

Hier scheiden sich die Wege: die Autorität auf dem Wege über das Gesetz oder die Autorität durch Gewalt als solche.

Die Überwindung der Gewalt durch Verständigung stösst an die Gewalt als Grenze, der man sich beugen muss, aber nur um von neuem auf dem jeweils gewonnenen Boden Verständigung zu suchen. Hier gilt die Autorität der Gewalt nur soweit sie auf gesetzlichem Wege spricht.

Oder die Gewalt als solche wird geradezu durch Autorität erfüllt. Der Sieger und Herrscher und die auf Grund der Entscheidung durch Generationen fortgesetzte Herrschaft ist nicht blos physische Gewalt. Menschen herrschen und tragen in sich Gehalte, die in der Herrschaft zur Entfaltung kommen. Soweit die physische Gewalt allein spricht, ist Zwang; soweit der Gehalt zur Geltung kommt, spricht in der Gewalt Autorität. Der Beherrschte gehorcht entweder nur aus Zwang durch physische Gewalt und deren Androhung oder auch aus Glauben an Autorität und ihre fraglose Geltung. Der blossen Gewalt unterwirft sich der Mensch, weil er muss, und nur so lange[,] als sie unvermindert besteht. Der autoritativ erfüllten Gewalt unterwirft er sich als einer auch innerlich ergriffenen im wachsenden Verstehen eines sich in der Verwirklichung offenbarenden Gehalts, im vertrauenden Entgegenkommen, in unbedingter Treue. Eine Gewalt kann sich auf die Dauer nur halten, wenn sie, wenigstens für einen Teil der Beherrschten, sich mit dem Gehalt echter Autorität erfüllt. Gewalt kann nur augenblicklich zwingen. Zustände lassen sich durch Gewalt allein nicht behaupten. Die Gewalt wird nicht nur durch Verständigung überwunden, sondern auch durch Verwandlung in Autorität. In der Gewalt muss eine geglaubte Autorität erscheinen.

Dies aber ist möglich auf dem Wege innerlicher, bedingungsloser Unterwerfung. Die Anerkennung vollzieht sich als blinder Gehorsam gegen die gegebene, absolute Autorität. Es herrscht die Ehrfurcht vor dem Überlegenen als einem qualitativ Anderen. Die Herrschaft ist ein Mysterium. Ich dulde, was ich nicht begreife, als Handlung des Herrschers, bin zufrieden in der Hingabe an den Herrschergott oder an den Herrscher von Gottes Gnaden. In diesem Sinne ist ein gemeinsamer Zug in den sonst so verschiedenen Herrschaftsformen der asiatischen Despotie, der katholischen Kirche, der absolutistischen Staaten der neueren Jahrhunderte, des Zarismus.

Solche Autorität velangt jederzeit ein hohes Mass von faktisch vollzogener Zwangsgewalt. Von jeder Autorität – der gewaltsamen wie der gesetzlichen – lässt sich sagen: Unter Menschenmassen gibt es stets so viele, die unzuverlässig sind, einer inneren Autorität unbeirrbar zu folgen, dass eine Autorität für eine Gesamtheit sich nur verwirklicht, wenn ihr zugleich auch die Gewalt zur Verfügung steht. Die Autorität der Gewalt aber ist dadurch charakterisiert, dass ihre Art sich ständig durch unbegriffene Gewaltakte zeigt. Dass überall Gewalt herrscht, schafft zugleich das Grauen und die Ehrfurcht, den Gehorsam und den Glauben.

Wird in solchen Zuständen argumentiert – was sinnwidrig ist, da das Geheimnis sich der Argumentation entzieht –, so lässt sich aus dem Mysterium der Autorität jeder Unfug begründen, jede beliebige Gewalt legitimieren. Die im vernünftigen Denken giltigen Kategorien werden benutzt, um das Unvernünftige zu begründen, die Freiheit, um die Freiheit zu verneinen. Die Berufung auf Autorität, wo immer sie stattfindet, ist von höchster Verantwortung. Diese Berufung zu missbrauchen, zerstört auch die wahre Autorität.

bb. Gesetz: Wo durch Verständigung ein Leben nach Gesetzen sich verwirklicht, gilt Autorität nur, wenn sie gesetzlich spricht. Der Gehorchende anerkennt eine zugleich von ihm kontrollierte, beeinflusste, bestätigte Autorität. Die Führung ist gewählt, zur Verantwortung zu ziehen, absetzbar. Es herrscht grundsätzlich für alles der Gemeinschaft Relevante die Publicität, eine öffentliche Diskussion, eine Information aller und ihre durch Erziehung und gegenwärtige Teilnahme am Geschehen ermöglichte Urteilsfähigkeit. Die Kontrolle ermöglicht Korrekturen durch Wahlen, durch Parlamente und deren Kommissionen. Gegen illegale Gewalt herrscht – wenn sie von unten kommt – die Polizei oder – wenn sie von oben kommt – das Recht des Aufstands zur Wiederherstellung der Gesetzlichkeit. Das Absolute sind die legalen Formen der Herrschaft, die Gesetze und das gesetzliche Zustandekommen der Gesetze. Für das gemeinschaftliche Leben gilt als Recht nur, was in diesen Formen objektiv geworden und anerkannt ist. Niemand darf auf Grund eines von ihm in Anspruch genommenen natürlichen oder wirklichen Rechtes handeln, wenn es den Gesetzen, welche durch die Form gelten, widerspricht. Das Unrecht kann nur auf dem gesetzlichen Wege über Verbesserung der Gesetze aufgehoben werden, nicht unmittelbar durch die Überzeugung Einzelner oder einzelner Gruppen. Auch das schlechte, ja unrechte Gesetz gilt, solange es nicht gesetzlich aufgehoben ist. Das Gesetz als solches hat eine Autorität, einen Glanz, den man unzureichend interpretiert, wenn man sagt, ohne das Grundgesetz der Gesetzlichkeit gebe es keine Sicherheit im Staatsleben. Sokrates hat im Kriton die Heiligkeit der Gesetze tiefsinnig gedeutet.[265] Es gilt nach der Formulierung Mösers (4, 110 ff.)[,] »dass dasjenige, was ein Mensch für Recht oder Wahrheit erkennt, nie eher als Recht gelten solle, bevor es nicht das Siegel der Form erhalten.«[266]

Voraussetzung für die Möglichkeit dieses zweiten Zustandes einer kontrollierten Autorität, der der seltenere ist in der Masse von Despotismen, die die Weltgeschichte erfüllt, ist[a] erstens die geistig-existentielle Haltung einer Menschengruppe: ihr Masshalten und ihr Verständigungswille, ihr Verzichtenkönnen, ihr Sichaussetzen an Frage, Kritik und Diskussion; dieses Verhalten hat seine Wurzel im Glauben an die Gesetzlichkeit, und in einer Unbedingtheit, welche an die Verständigungsmöglichkeit als Grundcharakter des Menschseins glaubt (im Unterschied von dem Glauben an irgendeine Ge-

a ist *im Ms. versehentlich gestr.*

stalt des Gott-Heiland-Herrschers). Zweitens ist eine Voraussetzung des Zustandes der Verständigung, dass eine Gewalt besteht und zuverlässig operiert gegen die Gewalt derer, die den Herrschaftsabsolutismus (Tyrannis) in irgendeiner Gestalt wieder einführen wollen, gegen alle die, welche sich von der Verständigung ausschliessen, gegen die Verbrecher. Ohne eine bleibende Gewalt, d.h. ohne wirksame Polizei geschieht keine Verständigung aller. Denn immer bleibt der Machtwille, welcher zur Despotie führt, in Sprungbereitschaft; es ist eine Leidenschaft im Menschen, die dahin drängt, und zugleich ein anderes, eine bequeme moralisierende Passivität, welche hineintaumeln lässt, wenn die Wachsamkeit, die aus noch frischer Erfahrung von Despotie lebt, eingeschlafen ist. Immer bleibt das Entarten des Machtwillens einzelner und bleibt eine zu jedem Zustand gehörende Corruption. Es kommt nur darauf an, dass gegen beides eine gesetzlich kontrollierte Polizeigewalt wirkt, und dass die Richtung zum Besseren in der unablässigen Verständigung eingehalten wird (statt der Richtung einer Steigerung des Extrems der Macht, oder statt der Richtungslosigkeit kreisender despotischer Zustände).

Die Richtung der Freiheit verwandelt die Autorität durch Gesetze in freie Verstehbarkeit. Die Autorität bleibt einerseits ohne Zwangsgewalt als geistige in der Überzeugung von der Wahrheit der Gesetze. Sie bleibt andererseits mit Zwangsgewalt, aber gesetzlich begrenzt und controlliert. Alles Geheimnisvolle der Gewalt soll erhellt werden. Was am Ende als Geheimnis der Gewalt in den Entschlüssen der Menschen, welche die Gesetze bestimmen, bleibt, wird anerkannt im Sichbeugen unter sie, aber nicht in blindem Gehorsam, sondern in ständigem Befragen.

cc. Führende Menschen: Keine Gemeinschaft von Menschen kann ohne Formen einer persönlichen Führung leben. Dafür gibt es zahllose Beispiele: Der Befehlende für bestimmte Zwecke gemeinsamer Unternehmung, z.B. von Deich-, Kanal-, Pyramidenbauten, von militärischen Aktionen; der Amtsinhaber für die Verwaltung nach gegebenen Regeln; das Vorbild, an dessen Maass das eigene Leben geformt wird; der Lehrer, der Kenntnisse und Können überliefert; der Fachmann, der mir leistet, was ich nicht kann, und dessen Anordnungen ich für die Erreichung meines Zwecks folgen muss. Diese Unerlässlichkeit mannigfacher Führungsformen wird zu einem Ort der Erscheinung der Autorität.

Es ist zu unterscheiden die Realität des führenden Menschen, die Weise[,] wie er anerkannt wird, der Anspruch[,] den er erhebt. Tatbestand ist, dass immer führende Menschen da sind und da sein müssen, mögen sie im Einzelfall tauglich sein oder nicht. Sie werden anerkannt nicht allein wegen ihrer rational fasslichen Leistung, sondern man bringt ihnen Achtung entgegen, kann zu ihnen Vertrauen haben, sie lieben, ihnen Ehrfurcht zollen; man kann sich ihrer suggestiven Wirkung unterwerfen. Der führende Mensch kann Autorität besitzen, ohne sie zu wollen und ohne auf ihr zu bestehen[,] oder er kann sie für sich beanspruchen; er kann die Autorität eines anderen,

des Amtes, einnehmen, die in bestimmten Situationen durch ihn fordert, ohne dass er selber als dieser Mensch eine Autorität will.

Wir vergegenwärtigen die Führung auf politischem Gebiet.

Führende Menschen sind notwendig für die Verwirklichung gemeinschaftlichen Wollens. Der Führer hat Autorität, sei es durch sein ihm eigenes Charisma, sei es durch Übertragung (Erbfolge, Einsetzung, Wahl), sei es durch beides. Diese Autorität lässt durch ihn sprechen und tun, was an der Grenze nur hinzunehmen ist, wenigstens zunächst Unterwerfung fordert. Wie diese Autorität von den ihr Folgenden und dem sie Ausübenden gefühlt wird, und wie sie im bewussten Nachdenken sich darstellt, ist entscheidend. In schematischer Alternative lässt sich ein Wesensunterschied zwischen Führer und Despot charakterisieren:

Die Gemeinschaft, die in der Solidarität quer durch alle besonderen Gruppen wurzelt, diese Republik selbstseiender Menschen folgt einem Führer, der von ihrer eigenen Art ist, tut, was sie wollen und verstehen, sich vor ihnen verantwortet, unter Kontrollen und der Kritik ausgesetzt bleibt. Der Führer kann regieren, weil er den Geführten folgt. Er steht unter Bedingungen. Im Fall der Not kann die Gemeinschaft zum Zwecke schnellen und einheitlichen Handelns sich in ihrer Gesamtheit dem Führer als Diktator unterstellen, gehorchen, ohne im Augenblick schon zu begreifen, auf sich nehmen, was schwere Opfer sind. Denn es handelt sich um Dasein überhaupt, ob es erhalten oder vernichtet wird. Auch ein solcher Diktator bleibt unter freien Menschen der Verantwortung unterworfen, denn nach Behebung der Not hat er sich zu rechtfertigen.

Dieser Idee des Führers ist entgegengesetzt der Despot (etwa Ludwig XIV. entgegengesetzt Wilhelm von Oranien, dem englischen König). Der Despot regiert Menschen, die nicht sie selber sind oder in ihrem Selbstsein faktisch nicht anerkannt werden. Er verantwortet sich nicht, sondern gibt höchstens eine Verantwortung seines Tuns vor Gott zu. Er verweigert Kontrolle und verbietet Kritik. Er zwingt auf, was er will, und fragt nur im Sinne seiner eigenen Zwecke, was die Regierten wünschen. Er stellt sich ausserhalb der Gesetze, die er selber gibt und die etwa sonst allgemeingiltig wären.

Der Despot ist die Verkehrung des Sinns des Führers. Dass er möglich ist, beruht einmal auf dem Unterwerfungsdrang, auf der eigentümlichen Befriedigung von Menschen zu gehorchen, sich vergewaltigen zu lassen von etwas, das sie als Grösse und Geheimnis verehren. Weiter aber ist die Artung der Menschenmassen auf dem Erdball vielleicht derart, dass das, was wir Selbstsein nennen, ihnen zumeist nicht eigen ist. Sollte dieses Selbstsein (die Persönlichkeit) ein vorwiegend abendländisches und auch im Abendlande nur auf eine Minorität begrenztes Phänomen sein, so muss die Minorität und müssen die 400 Millionen Abendländer doch mit der Mehrzahl und mit 1600 Millionen asiatischer[a] Menschen zusammenleben, die diese Unterscheidung von

[a] asiatischer *im Ms. hs. Vdg. für* anderer

Führer und Despot mit ihrem Wesen zumeist nicht empfinden und nicht kennen, wenn sie auch in Nachahmung abendländischen Sprechens so reden können. Despotie ist jedenfalls bisher die auf dem Erdball überwiegende Herrschaftsweise, durch alle Geschichte hindurch, weitgehend auch im Abendlande. Die Gegenwart leibhaftig gewordener transcendenter Autorität befestigt solche Despotie.

g. Autorität und Transcendenz

Ursprung von allem, das Umgreifende alles Umgreifenden ist die Transcendenz. Autorität wird verstanden in ihrer Herkunft aus Transcendenz.[a]

Wenn aber alle Autorität von der Transcendenz[b] ist, so kann eine Autorität in der Welt, ein Mensch, ein Amt, ein Gesetz, ein Buch nur Autorität haben, nicht Autorität sein. Die Erscheinung hat Autorität, sofern sie im Dienste Gottes steht, der diese Autorität gibt, durch Berufung, Sendung, Einsetzung[,] Amt. Der Autorität in der Welt geht vorher die Transcendenz, durch die etwas autoritativen Charakter hat.

aa. Rechtfertigung der Autorität aus Transcendenz und Autorität ohne Transcendenz: Die Gewalt, das Gesetz, das Amt, der persönliche Herrscher beziehen sich auf ein Übergeordnetes, selbst nicht mehr zu Begründendes, durch das sie gerechtfertigt sind. Dies Übergeordnete ist zuletzt die Transcendenz: die Gewalt ist durch Gott gegeben, Gott sprach in der kriegerischen Entscheidung, er gab dem Sieger die Feinde in die Hand; – Gesetze werden zu Geboten Gottes; – das Amt beruht auf Einsetzung durch Gott oder Gottes Stellvertreter; – die persönliche Herrschaft gründet sich auf Berufung durch Gott; diese Berufung bedient sich als Mittel entweder des Erbgang[s] eines Königsgeschlechts, oder des persönlichen Charismas eines Menschen oder einer von Menschen vollzogenen Wahl.

Der Bezug auf Transcendenz steigert die Seelen bezwingende Geltung, erfüllt mit erhöhter Verantwortung, mit dem Ernst des Dienstes. Aber Rechtfertigung durch Transcendenz wird gehässig, wo sie in Gegnerschaft gegen Widerstrebende, gegen die Besiegten, gegen die Ohnmächtigen benutzt und historisch unzählige Male missbraucht wurde. Daher die Tendenz, die Wahrheit und das Recht aus sich selber ohne Transcendenz zu verstehen. Losgelöst vom transcendenten Grunde gilt Gewalt als Schicksalsspruch natürlicher Kräfte für diesen Augenblick, gelten Gesetze als durch Verstand einsehbares, allgemeingiltiges, richtiges Naturrecht, gelten Ämter als bürokratische Funktionen eines als zweckmässig durchschaubaren Apparats, gelten Herrscher als vermöge Begabung und Machtwillen mit Erfolg nach der Führung greifende ungewöhnliche Menschen.

---

a *nach* Transcendenz. *im Ms. gestr.* Quelle der Autorität ist Gott.

b von der Transcendenz *im Ms. Vdg. für* von Gott

Aber in der Losgelöstheit solchen rein immanenten Begreifens wird alles leer, unernst und glaubenslos. Aus sich selbst ist hier nichts von dem Gewicht, das einen Einsatz des Lebens rechtfertigt. In der Tat ist dem Menschen diese Leere unerträglich. Daher findet nach dem Verlust des transcendenten Grundes ersatzweise eine abergläubische Vergötterung statt, die Vergötzung eines Geheimnisses blosser Gewalt, der Absolutheit gesetzlicher Maschinerie der Amtsführung, insbesondere aber die Menschenvergötterung (die schnell[,] wie sie in der Ratlosigkeit entstehen kann[,] den Vergötterten auch schnell wieder fallen lässt, wenn er die Not nicht behebt). Im Wirbel von tatsächlicher Anarchie und gewaltsamer Organisation des Anarchischen findet der Ersatz echter Autorität durch künstliche Autorität statt, welche die brutale Gewalt des Leeren nur verschleiert. Solche Autorität ergreift nicht die Herzen, sondern verrauscht im Strohfeuer augenblicklicher Leidenschaft, während wahre Autorität im Umgreifenden gegründet, aus der Geschichte beseelt, auf Gott bezogen ist. So hängt die Autoritätslosigkeit zusammen mit gewaltsamer Herrschaft, wie die Glaubenslosigkeit mit dem Aberglauben, der Drang zur Willkür ungebundener Freiheit mit dem Drang zu blinder Unterwerfung, die Gottlosigkeit mit der Menschenvergötterung.

bb. Leibhaftigwerden der Autorität: Die Autorität muss sich geschichtlich in bestimmten Erscheinungen concentrieren, in Ordnungen und Forderungen, in Dogmen und Gesetzen, in Menschen und Ämtern. Das Umgreifende wird ein aussen und damit ein Gegenstand, die Transcendenz wird leibhaftig. Im Politischen ist das nicht anders wie in allem menschlichen Leben. Gott ist nicht da. Er spricht, wenn er zu uns spricht, nur durch Erscheinungen in der Welt, und in diesen vieldeutig, für den Glaubenden geschichtlich bezwingend, für den anders Glaubenden aber in anderem Sinn, niemals jedoch objektiv allgemeingiltig. Alles objektiv Allgemeingiltige ist innerweltlich, ohne Gott, zu begreifen.

Das ewige Schicksal des Menschen liegt in der Weise, wie er die bestimmte Erscheinung der Transcendenz auffasst. Weil die Erscheinung und seine Deutung der Erscheinung sich kristallisieren in bestimmten Gestalten, Begriffen, Gesetzen, darf er doch, um frei zu bleiben für die Transcendenz selbst, diese nie verwechseln mit dem, was möglicherweise ihre Sprache und dann immer nur geschichtlich bestimmte Sprache in der Zeit ist. Verfällt er an diese Bestimmtheiten, so reisst er übereilt und vorgreifend die Transcendenz hinein in Leibhaftigkeiten, die eine Vergötzung bedeuten. Z.B. werden die Bilder substantialisiert. Dann verschleiern dämonische Mächte die Transcendenz. Ich bin, statt im Bilde den Aufschwung zur Transcendenz zu gewinnen, durch das Bild hindurch vom Bilde frei der Transcendenz geöffnet zu werden, vielmehr dem Bilde als »imago« unterworfen, unbemerkt von ihm überwältigt. Statt Gott zu erreichen, werde ich Spielball des Numinosen.

Die Reinheit der Transcendenz verwehrt die Incarnation. Sie wird, wenn die Welt ihr Sprache wird, mit nichts in der Welt identisch. Es gibt keine Verleiblichung der

Transcendenz. Wo immer Gott verleibt oder der Leib vergottet wird, herrscht eine trübe Atmosphäre von Gewaltsamkeit. Ein Gitter wird errichtet gegen Weite und Freiheit. In diesem Collaps des Umgreifenden wird die Seele eng.

cc. Forderung der Sauberkeit der Autorität: Daher bleibt die ständige Aufgabe, die Sauberkeit der Transcendenz zu erreichen durch die Sauberkeit unseres Bezugs zu ihr. Nur dann wird die Autorität in der Welt rein. Es ist die Frage, wie diese Sauberkeit möglich ist. Wie kann die Autorität immanent werden, ohne dass die Transcendenz preisgegeben wird, und ohne dass irgendeine Immanenz gleich Gott, die geschichtliche Erscheinung zum Absoluten wird? Das ist nur möglich durch Aufnahme aller objektiven Verfestigung in das Umgreifende des zugleich Subjektiven und Objektiven, aus dem wir leben. Die Aneignung der überlieferten Objektivität des Autoritativen durch Existenz lässt gerade die Objektivität einen schwebenden Charakter gewinnen.

Die Objektivität des Autoritativen ist jedoch nicht dem Einzelnen als solchen zugänglich, sondern nur in Gemeinschaft. Existenz kann sich nicht absolut in sich selbst allein gründen, sondern ist angewiesen auf die Erfüllung aus der Tiefe des Ganzen. Erst aus der Gemeinschaft mit anderen Existenzen[,] aus der Gemeinschaft mit den Menschen, wird Existenz in der Vereinzelung wirklich durch Hören des Umgreifenden im Ganzen aller. Die Autorität in geschichtlicher Erscheinung stiftet die Gemeinschaft, verhindert die Isolierung.

Die Reinheit der Autorität fordert, sie in dieser Situation zu sehen, sie in ihr zwar als schlechthin verbindlich, aber nicht darüber hinaus als absolut anzuerkennen. Da das Endziel nicht in der Welt ist, kann auch weltlich erscheinende Autorität als solche nicht das Letzte sein. Das Letzte in der Welt, hier zwar unbedingte Grenze und Anspruch, steht doch unter Führung des Überweltlichen. Ich bedarf der Befreiung von verweltlichter Autorität durch immer neuen ursprünglichen Bezug auf ihren Grund in der Transcendenz. Ich werde geführt von bestimmter Autorität, soweit ich in ihr durch die Transcendenz selber geführt werde.

dd. Autorität wird metaphysisch verstanden: Der schwebende Charakter in allen objektiven Bestimmungen der Autorität steht im Gegensatz zur Unbedingtheit des geschichtlich einmaligen Glaubens und Handelns inbezug auf Autorität und aus Autorität. Dieser schwebende Charakter zeigt sich auch in allen metaphysischen Deutungen, die der Autorität gegeben werden. Keine Deutung ist ein objektives Wissen von Bestand und Grund der Autorität. Zu dem Wissen aus Freiheit für das Planen der Zukunft kommt nicht ein weiteres Wissen durch Autorität hinzu. Hier ist kein Wissen, sondern ein Wirken. Das freie Planen der Zukunft aus Ideen wird umgriffen durch das Wirken an der Zukunft aus dem Leben mit der Autorität. Wie dieses letztere – die Autorität in der Geschichtlichkeit – metaphysisch gedeutet wird, sei zugleich ein Beispiel für den schwebenden Charakter solcher Deutungen:

Sofern Autorität aus der geschichtlichen Tiefe kommt, wirke ich an der Zukunft durch die Weise, wie ich die Vergangenheit erinnere, aber nicht die Vergangenheit der vielen wissbaren Realitäten, sondern die Autorität der Vergangenheit im Ganzen als die Gestalt, in der ich des Ewigen inne werde. So wird die Vergangenheit gegenwärtig in der Vorstellung von mythischen Ereignissen, von Theogonien und Kosmogonien, von der Offenbarung Gottes durch die Propheten und Christus, von geschichtsphilosophischen Totalanschauungen eines sinnvollen Processes. Aber die Autorität aus dem Ganzen des Geschehens ist ebenso sehr wie durch geschichtliche Erinnerung durch Zukunftserwartung gegenwärtig. Weil es sich um das Ewige handelt, kann ich es statt im geschichtlichen Grunde auch als Zukunft vorstellen. Denn jene Vergangenheit ist in ihrem Gehalt die Zukunft selber. In der Weltschöpfung liegt das Ende aller Dinge. Ich gehe auf das zu, woher ich komme. Die Zukunft wird vorgestellt als Kreislauf der ewigen Wiederkehr, oder als Kommen Gottes, das Endreich, das Endgericht, die ewige Seligkeit nach dem Ende der Welt. In dem geschichtlichen Zusammenhang des geistigen Lebens wird die eine oder andere Vorstellung die bevorzugte Form des Gegebenseins des Ewigen, durch das die Autorität in der Welt Grund, Sinn und Ziel hat. Aber der schwebende Charakter dieser Deutungen wird um so klarer, wenn keine jener Vorstellungen ganz verschwindet, keine zur gegenständlich richtigen, absoluten wird. Wo das letztere geschieht, geht die Wahrheit des Ewigen verloren an die Zeit und den Aberglauben.

ee. Autorität ist geschichtlich und daher nicht allgemeingiltig: Die unbedingte[a] Geltung der Autorität in ihrer Geschichtlichkeit bedeutet, dass sie nicht allgemeingiltig für alle Menschen und für alle Zeiten ist. Daher kann alle bestimmte Autorität – ihrer Form wie ihrem Inhalt nach – in der Welt nur für die in ihr lebenden Menschen, nicht schlechthin unbedingt[b] sein. Sie kann immer nur Erscheinung in der Situation, Sprache der Transcendenz für die darin glaubenden Menschen, nicht die Wahrheit des Umgreifenden schlechthin sein. Wenn daher der Anspruch der Autorität jeweils begründet wird aus einer leibhaftigen Gegenwärtigkeit, so ist diese Begründung nicht allgemeingiltig für immer und für alle.

Beispiele: Die katholische Kirche: Augustin glaubt nicht zuerst der Bibel, nicht der Lehre, sondern der Realität der Kirche: ego vero evangelio non crederem, nisi unae catholicae ecclesiae commoveret auctoritas (ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der einen katholischen Kirche dazu bewegte. Migne VIII, 176).[267]

Augustus und der römische princeps: Die Autorität wird durch einen Menschen begründet. Augustus deutet in seinem Testament den Sinn seiner in der Tat absoluten, autoritativen Herrschaft als princeps (Übersetzung nach M. Schede und H. Schultz,

---

a unbedingte *im Ms. Vdg. für* absolute

b unbedingt *im Ms. hs. Vdg. für* absolut

Ankara und Augustus, vgl. Rich. Heinze, Auctoritas in: Vom Geist des Römertums, Leipzig 1919):[268] »Als ich in meinem sechsten und siebenten Konsulat den Brand des Bürgerkriegs gelöscht hatte und mit Zustimmung der ganzen Welt alle Macht in Händen hielt, habe ich den Staat aus meiner Gewalt wieder in die Hände des Senats und des römischen Volkes gelegt ... Seit dieser Zeit stand ich an persönlichem Ansehen (auctoritas) über allen, an Amtsgewalt aber besass ich nicht mehr als auch meine Kollegen in denselben Ämtern besassen.«[269] Dass der Ursprung dieser Autorität nicht allein in überragenden Leistungen, nicht nur in der persönlichen Überlegenheit lag, zeigt sich daran, dass des Augustus Vater als divus Caesar verehrt und dass die principes in der Folge vergöttert wurden, also schon während sie lebten ihren Kult hatten (Kaiserkult).

Beide Beispiele von Bestimmungen der Autorität in geschichtlicher Erscheinung – beide grossartig und wahr in ihrer Situation – sind keineswegs als solche allgemeingiltig für immer. Im Gegenteil, die bestimmte Formulierung, die in ihrer Einfachheit für ihre Zeit überzeugend war, Herrschaft und Gehorsam deutete und bestätigte, ist bei Übertragung auf andere Zeiten und Situationen fragwürdig; denn dann wird sie die Fixierung eines Seins, das seiner Natur nach in Bewegung ist.

h. Verwandlung der Autorität in der Daseinsordnung

Gegenüber der Idee der Weltordnung in Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden steht die Bindung an den geschichtlichen Grund des Ganzen. Gegenüber der gesamten Welt des Allgemeinen, des Planens und Beabsichtigens steht grundsätzlich als Gegenpol das Umgreifende, das hinzunehmen ist.

Frage ich diesen geschichtlichen Grund des Ganzen, was er sei, was aus ihm möglich und nicht möglich sei, was aus ihm sich verwirklicht, so erscheint er mir in Bildern, in gehaltvollen Symbolen, aber gibt keine allgemeine Antwort. Er ist das Umgreifende des geschichtlichen Seins, das die Ideen des Allgemeinen in sich birgt und seine Wirklichkeit zeigt durch die Grenze aller Ideen, an der sie scheitern. Entfalte ich die Autorität in gedanklichen Konstruktionen, so wird sie in der Tat allgemein; in solcher Speculation – etwa geschichtsphilosophischer Totalanschauung – wird die Autorität, die sie im Entwurf noch beseelte, faktisch verloren zugunsten eines notwendig Frage und Zweifel erweckenden Gedankens.

Was unserem Hinhören auf den autoritativen Grund in uns folgt, kann vielleicht reiner werden durch das helle Bewusstsein von dem Sinn dessen, was hier überhaupt hörbar werden kann.

aa. Verwandlung in der Erscheinung der Autorität: Die Autorität liegt in dem Umgreifenden von Subjekt und Objekt. Der geglaubten gegenständlichen Autorität entspricht ein existentieller Gehalt des glaubenden Subjekts. Das Gegenständliche ist jeweils fixierte Autorität, ihre geschichtliche Erscheinung, ihre Sprache, nicht sie selbst.

Was in der Autorität ergriffen wird, ist ein Ewiges, Sichgleichbleibendes, aber in der ständigen Verwandlung seiner objektiven Erscheinung in der Zeit.

Glaube an Autorität ist daher Hingabe in solchen objektiven Fixierungen und unumgänglicher Durchbruch durch solche Fixierungen. Im rational Fixierten erlischt das Leben der Autorität. Daher wird festgewordene Autorität verworfen aus ursprünglicher Autorität.

Es ist das Bild höchster Reife des Menschen, der alle Autorität des geschichtlichen Grundes in sich aufgenommen hat und frei aus ihr, umgriffen umgreifend, denken und handeln kann. Doch solcher Vollendung ist der Mensch nicht fähig. Er bleibt als Einzelner gebunden an das persönliche Gewissen, an das, was dem reinen Herzen offenbar wird, damit aber an die Endlichkeit seines Daseins, in dem er geschichtliche Existenz in verschwindender Erscheinung[,] nicht objektiv endgültige Wahrheit erreichen kann.

bb. Verwandlung der Autorität zu einem Moment der Daseinsordnung: Die Gestaltung der Gemeinschaft zu einem Leben selbstseiender Menschen ist untrennbar von einer Gestaltung der Autorität. Diese verändert ihren Charakter, wenn die Leibhaftigkeit der Transcendenz in der Welt vor dem klärenden Auge verschwunden ist. Wenn dazu die Ernüchterung kommt, welche die Aufgabe der Politik auf das Dasein als solches beschränkt sieht, so scheint die Möglichkeit der Autorität völlig zu verschwinden. Ohne Autorität aber stürzt alle Daseinsordnung ins Leere. In der Bodenlosigkeit entsteht Verwirrung und Anarchie der Gewaltsamkeiten. In der Tat kann Autorität verborgen und wie verschwunden sein. Doch sie muss sich wieder zeigen. Auch in der Politik kann Autorität nur dadurch sein, dass Daseinsaufgaben in das Umgreifende der Transcendenz aufgenommen werden.

Das geschieht erstens durch den auf Transcendenz bezogenen Glauben der handelnden Menschen. Entschlossenheit kann in vitalen Energien, Ernst und Unbedingtheit nur in transcendenter Bezogenheit ihren Grund haben. Reine Zweckmässigkeit und Nützlichkeit hält nicht stand, wenn es zum Äussersten kommt. Die Grösse einer Leistung kann einem führenden Menschen wohl Vertrauen und Bewunderung[,] ja Vergötzung zuführen, aber sein weiteres Tun kann dies mindern oder wieder aufheben. Das war noch keine wirkliche Autorität. Autorität kann nie durch rein immanente Dinge, weder psychologisch durch Gefühle, noch objektiv durch rechtfertigende Erfolge, begründet, sozusagen legitimiert werden.

Die Aufnahme der Daseinsaufgaben in das Umgreifende der Transcendenz geschieht zweitens durch die Erscheinungsweise objektiver Geltungen als Autorität. Die Autorität ist nicht mehr Gegenwart der Transcendenz selber, aber ihre Sprache. Aus dem blinden Umfangensein und gedankenlosen Gehorchen ist das Vertrauen geworden zu relativen, sich noch verändernden und zu bessernden Einrichtungen der Gemeinschaft und ihrer Willensbildung. In diesem Vertrauen ist die Leibhaftigkeit einer daseienden Autorität verschwunden zugunsten einer Autorität, die immer von neuem

vermöge jener vertrauenerweckenden Regeln ihre Sprache gewinnt. Für den politischen Menschen, der rein und wahrhaftig geworden ist, ist das Numinose, der Glaube an dämonische Mächte, der Aberglauben an greifbare Prophezeiungen aus Sternen und anderen immanenten, in der Tat beziehungslosen Befunden verschwunden, aber er lebt in den Ideen, ist getragen von Existenz und darin auf Transcendenz bezogen, ohne dass Existenz und Transcendenz im Staate einen Ort, eine Institution, eine Greifbarkeit hätten. Sie sind alldurchdringend aus dem Leben des Menschseins, das sich hier in der Sphäre der Daseinsordnung auswirkt. So bleibt nur eine abgeleitete Autorität in Gesetzlichkeit, in Präcedenzfällen, in der Bindung an Normen und Regeln aus der geschichtlichen Herkunft, und in der Grundhaltung der Scheu, nicht ohne Not zu ändern oder zu verletzen, was in der Überlieferung gegeben ist. Wohl ist die Aufgabe, zu bessern und auf das Bessere hin zu planen, aber nicht aus blossem Verstand, sondern aus dem geschichtlich Gegebenen[a] heraus, das in dem Umgreifenden der Autorität Sprache gewinnt. Der Mensch schafft nicht wie Gott eine Welt aus nichts, sondern er arbeitet in einer zu gestaltenden Welt aus dem gegebenen Grunde.

Wenn mit solcher Reinigung des politischen Tuns die absolute Autorität in die Verborgenheit tritt und eine relative Autorität führt, so liegen Abgleitungen nahe: in Gottlosigkeit wird eine Immanenz (ein Dasein in der Welt) als Ursprung, Ziel oder Mittel politischen Handelns zugleich zum Absoluten schlechthin: z.B. das Volk als ein ungreifbares, alle Willkür Einzelner, die sich darauf berufen, scheinbar rechtfertigendes Volksempfinden, als volonté générale, die nicht volonté de tous sei und daher als das Wahre von vereinzelten Erleuchteten oder von der Majorität für sich in Anspruch genommen wird.[270]

Es ist die den gesamten gesellschaftlichen und politischen Zustand tragende Wirklichkeit, ob Autorität und wie sie und mit welchem Gehalt sie gegenwärtig ist, diese Autorität, die sich nicht machen, sondern nur zeigen, nicht erdenken, sondern nur erhellen lässt. Ohne Autorität sinkt alles in Zerstreutheit, Leere und Nichts. Durch leibhaftige Autorität gleitet der Zustand unfehlbar in Despotie. Das Ringen aus der Autorität um wahre Autorität begründet die Freiheit des Menschen.

i. Die Stimmung geltender Autorität

Es ist eine Grundstimmung eigentlichen Menschseins, Autoritäten folgen zu wollen, Rat zu hören, zu verehren, sich zu binden und erst in den Bindungen den Weg der Freiheit zu finden. Eine gehaltvolle Welt ist durchdrungen von autoritativen Beziehungen. Sie erst geben überall eine Verlässlichkeit im Zusammenhalten der Menschen und ihres Tuns, ohne Rechtsform und ohne Berechnung. Vernünftige Menschen begehren von früh an in ihrem Leben nach Autorität, hören Autorität, schauen zu ihr auf mit Ver-

---

a *statt* Gegebenen *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* Gegebenem

ehrung, meiden scheu deren Verletzung. Aber dabei fragen sie jederzeit, erwägen den autoritativen Rat, prüfen die Handlungen der Autorität, behalten sich vor, was ihnen aus eigener Überzeugung geschichtlich erwachsen wird. Es ist ihnen ein stiller, weil aus Scheu sich lange verbergender Schmerz, wenn bis dahin geglaubte Autorität enttäuscht. Aber der Beweggrund ist nicht, Autorität zu stürzen, sondern zur tieferen und wahreren Autorität zu kommen. Der Anspruch bleibt, gemeinsam in der autoritativen Stimmung zu leben. Feinde dieser Stimmung sind der aus dem Nichts seine Richtigkeiten entwerfende Verstand und die blind ihre Zwecke verwirklichende Gewalt.

Wo Autorität gilt, geht der hohe Anspruch an jeden einzelnen Menschen, mit seinem Reifwerden in seiner Stellung Autorität zur Wirksamkeit kommen zu lassen, und sei es in noch so bescheidenem Umfang. Er muss mehr werden, als er dann ist, wenn er nur gehorcht; er darf nicht enttäuschen den, der ihm vertraut, der ihm untergeben ist, über den er irgendeine Macht hat. Es fordert Disciplin und Entsagung, Steigerung der inneren Spannung und den Ernst der Verantwortung, auch nur die geringste Autorität auszuüben. Und jede Stellung einer Überordnung verlangt, dass die Gewalt durch Autorität beseelt werde. Niemand hat ein Recht zu befehlen, der von sich nicht grundsätzlich mehr verlangt, als der Gehorchende. Durch sein Ethos, sein Benehmen, seine Verlässlichkeit, durch die Zucht seiner Sprache muss er die Überordnung, die er rechtlich einnimmt, rechtfertigen. Sich dem Autoritätsein entziehen, ist ein existentieller[a] Mangel. Der autoritätslose Befehlende hilft sich durch Gewaltsamkeit,[b] durch gedankenlose Anordnung, die keinen Blick der Nähe für die anderen hat, durch Verborgenheit, damit er nicht selber aufzutreten braucht. Befehlen wird ihm eine Funktion ohne Substanz, Übergeordnetsein ein Privileg, nicht ein Anspruch an sein innerstes Menschsein.

Autorität trägt den Gehalt der Überlieferung. Autorität ist das schützende Gehäuse der Freiheit. Es ist wie ein eisiger Anhauch des Verderbens einer Welt, wenn Autorität ausbleibt.

Vierter Abschnitt: Die philosophische Haltung des politischen Menschen

Wir suchen die Grundzüge im Charakter des Menschen, der politisch handelt. Zwar ist ein anschauliches Ideal des Staatsmanns unmöglich, denn jede Verwirklichung ist geschichtlich, damit endlich und zugleich unvollendet. Je nach der weltgeschichtlichen Lage und den besonderen Constellationen sind verschiedene Charaktere politisch gross und wahr. Aber es lassen sich Linien ziehen, die ins Unendliche verlängert sich im Ideal gleichsam treffen würden.

---

a existentieller *im Ms. hs. Vdg. für* ethischer

b *nach* Gewaltsamkeit, *im Ms. gestr.* durch Gebrüll und Affekt,

a. Wissenwollen, Scheu, Geduld

Das Ethos des politischen Menschen fordert für sich erstens Wissen, zweitens das Masshalten in der Scheu, welche an der Grenze den Gehalt der Autorität spürt, drittens die Geduld in den ständigen Enttäuschungen:

1) Ein grenzenloses Wissenwollen entspringt dem Bewusstsein der Verantwortung. Was wissenschaftlich erkennbar und was als philosophischer Glaube erhellbar ist, soll zu der jeweils erreichbaren höchsten Klarheit kommen.

Alle Mittel unterstehen nach ihrer technischen Seite der wissenschaftlichen Erkenntnis. Obgleich aber das Maximum an Wissen und technischem Können die beste Voraussetzung ist, wird doch nie ein vollständiges Wissen erreicht derart, dass das Ganze des Geschehens übersehbar würde und gelenkt werden könnte, wie eine durchschaute Maschinerie. Alle Eingriffe liegen in einem Nichtgekannten, das die Wirkung der Eingriffe mit bestimmt. Daher bleiben alle Eingriffe auch zugleich noch Versuche, deren Resultat Erfahrung und Wissen vermehrt.

Alle Mittel unterstehen nach ihrer der Führung bedürftigen Seite dem philosophischen Glauben. Obgleich die durch wissenschaftliche Erkenntnis ergreifbaren Mittel rational anwendbar sind, sind sie doch in Wahl und Durchführung angewiesen auf den philosophischen Glauben[a]. Das im inneren Handeln gegründete Tun des Einzelnen trägt die technisch zu handhabenden Einrichtungen. Nur bei solcher Beseelung aus der Innerlichkeit und der dadurch erhellten Verantwortung wird das sonst nur Technische lebendig.

Wissen und Glaube vollziehen sich politisch stets in einer konkret bestimmten geschichtlichen Welt. Beobachtung und Information bringen eine Kunde, die im allgemein Wissbaren nicht erschöpft ist. Sie fordert, um klar aufgefasst zu werden, Distanz zu den Dingen und zu sich selbst in der Welt. Eine kühle Sachlichkeit lässt allein das Augenmass sicher bleiben, Illusionen verschwinden. Eine Leidenschaft, die ständig dieser Kühle fähig ist, ja sie hervortreibt, ist dem politischen Menschen eigen.

2) Das Grenzbewusstsein führt zur Scheu vor der Grenze und gleichsam zum Gehorsam gegen die Grenze. Dieser Gehorsam ist nicht die Passivität eines Nichtkönnens, sondern das kraftvolle Masshalten.

Daher die[b] Grundhaltung des Versuchens und des Nichtvorwegnehmens in den Worten: Abwarten und zusehen! um zur rechten Zeit einzugreifen. – Eine Chance geben! um dem unvorhersehbaren Lebendigen Raum zu schaffen. – Und wenn etwas geschehen ist: das Beste daraus machen! um es hineinzunehmen in den Aufbau der Dinge.

Eine Scheu des Eingreifens erwächst aus dem Bewusstsein der Gefahr.[271] Weil das Ganze nicht übersehbar, keine Wirkung eindeutig ist, wird der Eingriff zu einem Vor-

---

a *nach* Glauben *im Ms. gestr.* , aus dem der Handelnde lebt

b *nach* die *im Ms. gestr.* bescheidene

antasten in ständiger Verwandelbarkeit. Da aber alle Wirkung ihren eigentlichen Wert erst als Glied des Ganzen hat, nicht durch die Vordergründlichkeit der Effekte des Augenblicks, so wird die Scheu verstärkt durch die Führung des Handelns aus dem Maasstab des Endziels.

Die Scheu kann falsch werden durch Passivität, die garnicht mehr eingreift und lieber alles, auch das Unerfreulichste und Verderbteste, beim Alten lässt, als die Gefahr einer unvorausgesehenen Unordnung und Krise zu laufen, die beide jedoch infolge dieser Passivität am Ende nur umso heftiger durchbrechen.

Die Scheu kann verloren gehen in der Verantwortungslosigkeit aus dem Machtwillen blosser Gegenwärtigkeit. Eine nihilistische Grundhaltung verwandelt alles als Mittel in beliebiger Auswechselbarkeit für die Steigerung oder Bewahrung der eigenen Macht, bis in der wachsenden Unwahrhaftigkeit des Zustands der Zusammenbruch umso radikaler wie die Vernichtung in einer totalen Explosion erfolgt.

3) Das politische Handeln fordert unendliche Geduld. Politik ist im Ganzen eine Arbeit, die ihr Ziel nie erreicht. Auf dem unabsehbaren Wege in dem unaufhaltsamen Anderswerden der Dinge muss jedes erreichte Ziel sogleich als ein nur einzelnes und vorläufiges, als ein blosser Schritt erkannt werden. Es geht weiter.

Zum politischen Handeln sind Menschen imstande, die trotz aller Misserfolge und bei ständigem Ausbleiben des Enderfolgs die Anstrengung unverdrossen auf sich nehmen, weil sie nie das Vertrauen verlieren in die gewählte Richtung, und weil sie darin auf lange Sicht hin arbeiten und wagen. Sie haben den zähen Willen, der bei der Sache bleibt trotz aller Widerstände. Ihre ganze Leistung ist die Verwirklichung des Möglichen mit ständigen Mängeln. Durch diese politischen Menschen allein besteht der Zusammenhang der menschlichen Dinge, welche ohne sie durch Abenteurer, Hazardeure, Phantasten und durch nihilistischen Machtwillen ins Chaos versinken würden.

Der politische Mensch, der auf den ihn fast erdrückenden Widerstand stösst, nimmt ihn auf, ohne deshalb zu verzichten. Aber dieser Widerstand fordert die Bescheidung auf dem ins Unendliche gehenden Weg, der gegangen werden muss mit Geduld ohne Illusionen. Es kommt an auf das unbeirrbare Wirken zum Guten hin, auf das Ergreifen dieser Linie in der Welt, die nie die ganze Welt ist. Der wünschbare Gang der Dinge beruht auf dem immer neuen Versuch dieses Willens aus der Idee.

b. Einfachheit

Das geschilderte Ethos aus Wissenwollen, Scheu und Geduld sieht sich einer unübersehbaren Verwicklung des Tatsächlichen gegenüber. Damit ein Weg gegangen werden kann, muss etwas einfach werden. Die wahre Einfachheit steht aber nicht am Anfang und ist garnicht offenbar.

Unser Denken in Wissenschaft und Philosophie geht zwar in Verwicklungen, darin aber auf die einfache Gegenwärtigkeit des Wesentlichen. Diese Arbeit auf das Einfa-

che hin ist nicht Simplification. Es ist ein moderner Grundfehler in der Ratlosigkeit, das Einfache mit dem Vereinfachten, das Grundsätzliche mit den Schlagworten, das freilassende Eine mit dem vergewaltigenden Einen, zuletzt das Umgreifende mit dem Gegenständlichen zu verwechseln. Das wahre Einfache sichtbar zu machen, ist die grosse Aufgabe des Philosophierens. Noch immer ist das Einfache nicht einfach aussprechbar.

Das Einfache ist fühlbar, bevor es im Denken ganz hell wird. Es kommt entgegen aus allen reinen Seelen und wird gesteigert und gefestigt im Denken. Dass es in der Welt aussprechbar wird, hat zur Folge, dass immer mehr Menschen wissen können, was sie eigentlich wollen.

Das Einfache liegt in der Grundrichtung des durch das Miteinanderhandeln eingeschlagenen Geschehens. Alle Zustände sind voller Mängel, jeder hat seine specifische Corruption. Es kommt auf die Richtung der Bewegung durch die Eingriffe an, ob die Linie des Planens und Wollens hinauf führt unter der Idee des Endziels, oder ob sie unter dem Schein augenblicklicher äusserer Erfolge hinabführt. Immer ist ein Anderswerden. Mängel, die corrigierbar sind und zunehmend corrigiert werden, sind kein endgiltiger Vorwurf, wohl aber Mängel, die absichtlich verschwiegen werden, und die wachsen.

Wahr ist weder die Hoffnungslosigkeit vor der verdorbenen Welt, die doch nicht zu bessern sei, noch die Utopie, die eine richtige Welteinrichtung greifbar nahe sieht, sondern notwendig ist allein das Festhalten der Richtung der Idee. Dieses fordert zugleich Beschränkung der Ziele auf Daseinsvoraussetzungen des Menschen und in dieser Beschränkung die Unbedingtheit im Willen zum Gesetz der Ordnung.

Die einfache Grundentscheidung liegt in der Wahl der Richtung des Handelns. Diese Einfachheit ist eine Entscheidung des ganzen Wesens des je einzelnen Menschen, ist vom dunklen Gefühl bis zu heller Klarheit philosophischer Bewusstheit grundsätzlich jedermann zugänglich, an ihn als seine eigene Lebensfrage gestellt.

In allem Philosophieren gilt die Forderung der Einfachheit.[272] Diese selbe Forderung, im gleichen hohen Sinn, gilt im Politischen. Was immer verwickelt ist, daher Fachlichkeit und lange Erfahrung fordert, fordert doch als Grundzug das Einfache, als das es jedem Bewusstsein zugänglich werden muss. Das konkrete Handeln im Verwalten, im Führen und im Umgestalten der Zustände setzt zwar ein umfassendes Wissen und Üben voraus. Das unermesslich verwickelte Werk der Ordnung der Verhältnisse aus ihren Realitäten heraus auf ihre Ideen hin, der Technik der Gesetzentwürfe und der besonderen Organisation ist Sache der Wissenschaft. Aber diese Verwirklichungen haben ihren Halt in einfachen Grundrichtungen, die alles tragen, es begrenzen und auf den Weg weisen.

Der politische Mensch geht philosophierend auf das Einfache. Die grossen Verwirklichungen sind Verwirklichungen solcher Einfachheit. In ihnen sind Grundentscheidungen vollzogen. Diese haben jedoch einen mehrfachen Charakter.

c. Die Grundentscheidungen

Die radikalen Entscheidungen liegen erstens zwischen gut und böse – die eine Seite wird verworfen, wenn die andere gewählt wird, oder es bleibt die Lauheit des Unentschiedenen, die selber böse wird. Zweitens ist die Scheidung zwischen ursprungsverschiedenem, nicht vom gleichen Menschen gleichzeitig zu verwirklichendem Guten. Und hier liegt drittens eine Entscheidung im Verhalten zu diesem anderen: das, was ich für mich ausschliesse, verwerfe ich entweder absolut und bekämpfe es bis zur Vernichtung, oder ich suche im Kampfe mit ihm Communication. Hier geschieht eine Grundentscheidung zwischen der Idee der einen Weltordnung als absoluter Wahrheit und der Idee der Welteinheit als unendlichem Leben der Verständigung. Es ist eine Grundentscheidung, deren Analogie schon vorher in allem Philosophieren durch alle Sphären unseres Denkens geht, in Metaphysik, Logik, Wissenschaft, die in jeder Weise unseres Auffassens und Seinsbewusstseins gegenwärtig ist, und die dann unser Verhalten und Beurteilen in allen Dingen bis in den Alltag bestimmt.

Philosophierend können wir die Grundentscheidung nur zugunsten des unendlichen Lebens der Verständigung gegen den Anspruch einer Weltordnung als gewusster oder wissbarer absoluter Wahrheit treffen. Das ist näher zu erörtern.

Es ist eine Befangenheit des Verstandes, die richtige Welteinrichtung für selbstverständlich möglich, den Entwurf eines solchen Richtigen für schlechthin wahr zu halten, und dann alles von Einsicht und gutem Willen zu erwarten. Innerhalb des unübersehbaren, ständig übergreifenden Gesamtgeschehens kommt es darauf an, dass der Einzelne in seiner Gemeinschaft die Richtung wähle, mit der er nie das Ganze ist, sondern sich anderen Richtungen grösster Energie gegenüber sieht.

Es ist die Grundfrage, wie die Unvereinbarkeit von Grundpositionen aufzufassen ist. Die Ursprungsverschiedenheit des Menschseins, was die Erscheinung in geschichtlicher Besonderung angeht, lässt eine Ursprungseinheit des Menschen als Menschen nicht schlechthin verschwinden. Die vielen Wahrheiten weisen auf das Eine. In diesem Sinne sind alle erscheinenden Wahrheiten vorläufig und müssen als vorläufige begriffen werden. Der Grundgegensatz politischer Ideale und ihrer Lehren scheint unaufhebbar. Die Frage drängt sich immer von neuem auf: Sind es absolute Gegensätze und Alternativen, oder ist die Verschiedenheit und Unvereinbarkeit der Gegensätze ein in der Welt notwendiges Mittel auf dem Wege zur Einheit des Zieles? Ist jeder Abbruch der Diskussion, um statt Verständigung Gewalt entscheiden zu lassen, ein Symptom von unüberwundener Unwahrheit? Gibt es eine absolute Grenze des Nichtmehrmiteinanderredenkönnens?

Dass der Abbruch in der Welt immer wieder vollzogen wird, und dass jeder Mensch ihn irgendwo vollzieht – die scheinbar harmlosen Vollzüge solchen Abbruchs im friedlichen Leben sind zumeist unbewusste Vorbereitung dessen, was am Ende Gewalt und Krieg wird –, ist kein Grund, um die Forderung der Wahrheit im Einigwerden aufzugeben. Philosophieren wird zwar unerbittlich die Grenzen aufzeigen müssen und das

Faktische nie vergessen dürfen, aber umso entschiedener den Weg zur Wahrheit des Einen erleuchten wollen.

Dies Faktische scheint unüberwindlich. Die Menschen sind keine Engel. Daher ist ständig, wo dem Menschen Gutes gelingt, auch Verfall. Das wird für passive Naturen zum Grund für Menschenhass und zur unwilligen Isolierung in eigener Ohnmacht unter Verzicht auf Verständigung. Oder es wird für Gewaltmenschen zum Grund für Menschenverachtung und zur rücksichtslosen Verwirklichung eigener Macht und eigener Interessen unter Verwerfung der Verständigung. Beide berufen sich auf eine Erfahrung, die trotz aller Richtigkeiten im einzelnen im Ganzen fragwürdig bleiben soll. Denn was der Mensch sei, ist nicht allein durch Erfahrung des Bisherigen und Gegebenen zu entscheiden, sondern liegt noch in der Freiheit des Menschen. Noch herrschen Abbruch der Communication und Gewalt. Der politische Mensch muss mit ihnen rechnen und in sie hineingeraten, auch wenn die Idee ihn beherrscht, welche bisher nur innerhalb begrenzter Menschengruppen und durchweg nur in beschränktem Umfang gilt. Der erhellende Gedanke soll im lichten Raum seiner Möglichkeiten den Ursprung wachsen lassen, der aus der Tiefe des Einzelnen angesichts der Realitäten spricht. Er verwehrt es, irgendwelche Realitäten zu verschleiern. Er fordert zu hören auf das, was aus dem Umgreifenden als Wirklichkeit den Menschen zum Aufschwung bringt.

d. Spannung zwischen Freiheit und Autorität

Sowenig wie der philosophische Politiker auf die Spannung unter der Idee des unendlichen Lebens der Verständigung verzichten kann, sowenig kann er aus der Spannung zwischen Freiheit und Autorität heraustreten wollen.

Die Grenze der Idee bleibt grundsätzlich als Unvollendbarkeit der Erscheinung in der Zeit. Das Grenzbewusstsein ist entscheidend für die innere Haltung des Handelnden. Das Maximum aufbauender Verwirklichung gelingt, wo alle Momente entschieden gegenwärtig sind, wo erstens das Planen mit bestimmtem Wissen und klaren Zielen vollzogen wird, wo zweitens die Entwürfe der Idee, welche das Rationale und Zweckhafte und Technische in sich aufnehmen, als Massstäbe gelten, und wo drittens die Helle des Umgreifenden, in dem alle Ideen wieder aufgehoben sind, gegenwärtig ist. Diese Gegenwärtigkeit ist geschichtlich concret als eine Weise der Autorität. Irgendwo beugt sich die Freiheit des Planens im Gehorsam unter eine Autorität und findet darin eine philosophische Bestätigung.

In der Spannung geht die Richtung auf das schlechthin Eine. Gerade wenn dieses Eine nicht in allgemeinen Entwürfen als giltig für alle fixiert und damit im Ganzen verendlicht wird, vermag es in geschichtlicher Bestimmtheit an dieser Stelle von diesem Menschen mit den ihm Verbundenen am reinsten verwirklicht zu werden.

Aber das Eine wird in der Welt ständig verkehrt, wird zu kurz greifend, voreilig in Besitz genommen, als unwahre Autorität in der Endlichkeit fixiert:

Aus dem Einen der Geschichtlichkeit wird ein allgemein Gewusstes, d.h. das Eine als der unendliche Bezugspunkt in der geschichtlichen Concretheit wird zur Einheit als das leere Allgemeine. Das Eine als Grund und Ziel wird zur Einheit als vermeintlicher Besitz. Die Unruhe zum Einen wird zum Ausruhen in der Einheit. Die Steigerung der geschichtlichen Persönlichkeit im Einen schlägt um in die Nivellierung und Aufhebung der Persönlichkeit in der Einheit. Die unendlichen Ideen im Forschen aus dem Bezug auf das Eine erlahmen in der Trägheit des Wissens von der Einheit. Der Weg in der Zerrissenheit des Weltseins wird preisgegeben auf dem Faulbett des Scheinwissens von der Einheit.

Der politische Mensch muss in seinem Felde, was das Philosophieren überall fordert, diese Verkehrung, da sie immer wieder da ist, auch immer wieder aufheben.

e. Kein Ruhezustand in der Welt

Wenn in der Spannung von absoluter Weltordnung und unendlichem Leben der Verständigung, und zwischen Freiheit und Autorität keine Lösung endgültig wird, vielmehr dieselbe Spannung in neuer Form immer wieder auftaucht, so ist kein Ruhezustand in der Welt denkbar. Eine absolute und dann endgültige Ordnung der Welt aus dem Einen ist unmöglich. Sie ist trotz aller Sehnsucht zu ihr – wenn man als Mensch so reden dürfte – auch unerwünscht. Denn sie würde das Einschlafen des Menschen zur Folge haben.

Wenn aber auch keine Vollendung der Weltordnung möglich ist, so ist doch die Grenze zwischen dem Möglichen und Unmöglichen unabsehbar verschieblich. Daher bleibt die Aufgabe und der Sinn der unbeirrbaren Aktivität.

Die Welt ist nicht Gott und Gott nicht in der Welt. Er ist schlechthin transcendent. Es ist ein Zusammenhang zwischen Gottesglauben und rechtem Maasse für das in der Welt Mögliche. Eigentliche Realisten[a] pflegen fromme Menschen zu sein.

f. Die Gewalt

Der politische Mensch braucht Macht. Entweder ist in ihm der Wille zur Macht als solcher; sein Instinkt sieht allen Dingen an, was sie im Sinne seiner Macht wert sind. Oder er hat an der Macht als solcher keine Lust, ergreift jedoch für seine Aufgabe die Macht. Der erste Typus ist der reale, der zweite ist der politische Philosoph, den Plato entwarf.

Politische Macht hat den Wesenszug, Gewalt als legitim anzuwenden. Keine Politik ist ohne Gewalt oder den Hintergrund drohender Gewalt. Wieder gibt es Menschen, die die Lust daran haben, ihre Macht mit Gewalt durchzusetzen; sie halten Ausschau, wo Gewalt anwendbar ist und so das Ziel auf kürzestem Wege sich erreichen lässt. Andere Politiker aber suchen bei entschiedenstem Machtinstinkt doch die Gewalt möglichst selten und in möglichst geringem Umfang anzuwenden. Wenn auch Gewalt un-

---

a *nach* Realisten *im Ms. gestr.* – die keiner verabsolutierten Erfahrung unterworfen sind –

umgänglich ist, spüren sie doch gerade eine Verringerung ihrer Macht, je mehr diese durch Gewalt erhalten wird.

Das Ethos des politischen Menschen verlangt also von ihm, Macht auszuüben und ein Wirken durch Gewaltsamkeit auf sich zu nehmen. Nur so kann er der Idee der Daseinsordnung auf den Weg helfen. Aber der echte Staatsmann steht in innerer Spannung gegen seinen Machtwillen und gegen die Lust an der Gewalt. Philosophisch ist der Mensch als Politiker dadurch charakterisiert, dass er Gewalt nicht ihrer selbst wegen will, aber zugleich dadurch, dass er entschlossen ist, sie in jedem aus der Lage geforderten Maasse auf sich zu nehmen. Es fragt sich ihm nur, wo die Stelle ist, an der sie unumgänglich wird, wo sie aus dem Gang der Dinge sich aufzwingt.

Die Lust an der Gewaltsamkeit ist die der Bestie im Menschen, diese niederdrükkende und entfesselnde Lust noch in den Ohnmächtigsten. Der Mensch kommt zu sich selbst erst in der Überwindung dieser Lust. Die Lust an der Gewaltsamkeit verführt den politischen Menschen, erst der Mangel dieser Lust macht ihn unabhängig in der sachlich unumgänglichen Benutzung der Gewalt.

Die Rolle der Gewalt hat Max Weber mit unerbittlicher Redlichkeit gesehen. Er nennt politisch das Handeln zur Beeinflussung der Führung des Staats,[273] den Staat die Gemeinschaft, die das Monopol physischer Gewaltsamkeit für sich mit Erfolg beansprucht.[274] Dies Mittel der legitimen Gewaltsamkeit bedingt die ethischen Probleme der Politik. Denn wer Gewalt auf sich nimmt, lässt sich mit den diabolischen Mächten ein, die in jeder Gewaltsamkeit lauern, und zwar sowohl von den Menschen her, die geführt werden müssen, als auch von dem Führenden selber her. Wer politisch handelt, ist gebunden an die massiven Antriebe der Gefolgschaft, an Befriedigung von Hass und Rachsucht, von Ressentiment und Rechthaberei, von Verketzerungsbedürfnis gegen die Gegner, von Drang nach Abenteuer, Sieg, Beute, Macht und Pfründen. Was ein Führer tatsächlich erreicht, steht nicht allein in seiner Hand, sondern ist ihm vorgeschrieben durch jene Motive des Handelns seiner Gefolgschaft, die nur mehr oder weniger im Zaum zu halten sind. Und welcher Mensch wird als Staatsmann selber den Einflüsterungen des Machtwillens und der Gewaltsamkeit als solchen[a] widerstehen!

Die sachliche Situation politischen Handelns ist an Gewalt gebunden. Immer ist die Frage, welcher Zoll für die Erreichung politischer Ziele gezahlt wird. Wer die Reinheit seiner Seele will, kann sie zwar nirgends in der Welt, aber am schwersten im Politischen verwirklichen. Daher die Achtung vor dem Menschen, der die im Dasein notwendige Aufgabe in voller Spannung auf sich nimmt.

Der grosse Gegensatz zum Menschen der Gewalt ist der Heilige. Er widersteht nicht der Gewalt durch Gewalt. Daher kann er in der Welt nichts anderes verwirklichen wollen als was ohne Gewalt und ohne Nutzniessung von Gewaltakten anderer möglich ist.

---

a *statt* solchen *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* solchem

Das heisst in der Tat, dass er bei voller[a] Konsequenz unausweichlich als Dasein zugrunde gehen muss. Denn kein Dasein kann sich ohne einen Rest von Nutzniessung der Gewalt und leiser eigener Gewaltanwendung behaupten. Aber die Heiligen haben in manchen Zeitaltern den grössten Eindruck gemacht, sind daher gepflegt und wenigstens als Betteldasein am Leben erhalten worden. Wenn nun aber die Alternative Gewalt oder Heiligkeit aufgestellt wird, so ist vielmehr ein drittes als möglich zu behaupten, das im politischen Menschen zu seiner höchsten Spannung kommt: der Mensch des unendlichen Verständigungswillens, der die Gewalt nicht will, aber auf sich nimmt.

Der Verständigungswille, der auf Gewalt verzichtet, kann sich nicht verwirklichen. Zwar muss er auch dulden und leiden, denn nur Menschen, die sich gegenseitig opfern und verzeihen, können sich bis in die Grenzsituationen hinein in verstehender Gemeinschaft halten. Aber in der Gemeinschaft aller ist überall auch der Punkt, wo ein Mensch nicht nachgibt, sondern als Dasein sich behauptet, also – wenn auch oft in verschleierter Weise – Gewalt anwendet. Der Heilige will nichts als leiden; wenn die Welt Böses tut, kasteit er sich in Stellvertretung, aber ohne reale Bedeutung. Der Mensch, der Gemeinschaft in der Verständigung sucht, gibt zwar nach, duldet, leidet, opfert, aber um in der Bewegung der Gegenseitigkeit zu hören und zu sprechen, um für sich das Wahrere zu finden und den Anderen zu überzeugen. Der Heilige isoliert sich, der Mensch des Verständigungswillens verbindet sein Leben mit dem der Anderen, das seine mit dem ihren wagend, das eigene mit dem der Anderen gewinnend. Im Verständigen stösst er an die Grenze der Nichtverständigung im Anderen und in sich selbst, in dem unablässigen Antrieb, sie zu durchleuchten und zu überwinden. Was im Selbstwerden durch Communication zwischen Einzelnen geschieht, das geschieht im Grossen in der politischen Gemeinschaft.

Im persönlichen und privaten Leben machen wir eine Erfahrung, die der Härte des[b] politischen Leben[s] zunächst ganz fern zu stehen scheint. Wer vernünftige Gemeinschaft in der Verständigung sucht, dem ist der Schmerz des ständigen Versagens solcher in den Grund dringenden Verständigung zugunsten nur vordergründlicher Ordnungen wie eine nicht heilende Lebenswunde. Daher ist er gesteigert empfindlich, ist hellhörig für den Sinn der Antriebe und Reaktionsweisen des Abbrechens und Sichabschliessens, für den Trotz, den Eigensinn, das Rechtbehaltenwollen, die Unsachlichkeit, den Stolz, das Beleidigtsein, die Wut, die Empörung, den Hass, für all die kleinen Erscheinungen des Sichaufsichzurückziehens, wie das Verlassen des Zimmers und Zuwerfen der Tür, für all das, was der ständige – nur abgemilderte – Krieg ist.

Der politische Mensch erträgt bewusst die höchste Spannung dessen, was verborgen überall geschieht. Er verliert nicht das Bewusstsein von der alles Dasein struktu-

---

a *nach* voller *im Ms. gestr.* Wahrhaftigkeit und

b der Härte des *im Ms. Vdg. für* dem

rierenden Gewalt. Er vollzieht im Grossen, was im Kleinen alltäglich verschleiert geschieht. Er ergreift die Gewalt an der Stelle, wo sie als legitim gilt, um die Gewalt im Ganzen auf ein Minimum einzuschränken. Seine Idee ist die wachsende Daseinsordnung in Verständigung.

Es ist ein Wechselverhältnis von Menschenartung und politischem Zustand. Was politisch geschieht, bewirkt die Gesamtstimmung eines Zustandes. Die Menschen der unendlich geduldigen Verständigung, mit der Bereitschaft zu der mit Energie eingeschränkten Gewalt, tragen, im Unterschied von Heiligen und Gewaltmenschen, die Substanz möglicher Zukunft. Die wahren Herrscher wären solche, die an der Macht keine Lust haben und sie[a] nur widerwillig aus Pflicht ergreifen. In der Realität pflegt aber der Wille zur Macht der unerlässliche Antrieb zu sein, ohne den nur wenige Menschen in den Gang der Dinge eingreifen.

Die Abgleitungen des Verständigungswillens dürfen nicht mit ihm selber verwechselt werden: der flache Schein vordergründlichen Verstehens, der nur eine Form des Verschleierns ist; – das passive Sichgefallenlassen ohne unablässige Teilnahme am Anderen; – die Unwahrhaftigkeit scheinbaren Ausschlusses der Gewalt. Wie die Heiligkeit in gewalttätigen Pacifismus entgleiten kann, so der Verständigungswille in gewaltlose Passivität.

Mit der Gewalt – und allem, was in ihrem Gefolge an List, Betrug, Lüge geschieht – ist die Grundproblematik verknüpft, die im Politischen ihren unerbittlichsten Ausdruck findet. Der Heilige handelt nicht. Betont moralische Menschen (Gesinnungsethiker) handeln aus Gesinnung nach feststehenden Gesetzen, mag daraus Unheil entstehen, was will; sie stellen den Erfolg Gott anheim, wollen etwa nicht lügen, keine Gewalt gebrauchen.[275] Entgegengesetzt handeln die Erfolgsethiker. Sie fragen nach dem Zweck, den sie erreichen wollen, dann sind ihnen alle Mittel, die den Erfolg vorlügen, recht.[276] Jene lehnen Verantwortung für den Erfolg ab, diese kennen keine Verantwortung. Verantwortung wird erst da von Gewicht, wo für den Gemeinschaft in Verständigung suchenden Menschen der Zusammenhang der Dinge Gewalt erfordert. Wer sich mit den diabolischen Mächten einlässt – und wer verwirklichen will, kommt nicht darum herum –, will weder diabolisch werden, noch die Welt zugunsten seiner doktrinären ethischen Auffassung ihrem Gang überlassen. Er übernimmt Verantwortung für seine sittlichen Motive und den Erfolg zugleich. Was durch ihn geschieht, dafür haftet er; er kann es nicht auf etwas anderes abwälzen, das etwa Schuld für den Misserfolg habe. Die Grundgesinnung der Verwirklichung in der Welt sieht sich einer unlösbaren Spannung ausgesetzt. Dieser Spannung entzieht der Mensch sich sowohl durch die Eindeutigkeit abstrakter Gesinnungsethik (gehe die Welt zu Grunde, wenn ich nur recht handle) wie durch die Nichtigkeit einer Erfolgsethik (der Zweck heiligt

a *nach* sie *im Ms. gestr.* , wie die Philosophen Platos,

die Mittel, sündige tapfer[277]). Die Gesinnungsethik ist ohne Welt, die Erfolgsethik ohne den Gehalt eines Endziels. Nur in der Spannung eines Unlösbaren kann der Mensch das höchste ihm Mögliche erreichen und den Sinn dessen erfahren, was eigentlich Verantwortung heisst.

g. Der Dienst

Frömmigkeit und die aus dem Wissen kommende Bescheidung bewirken im Handelnden das Bewusstsein des Dienstes. Will der politische Mensch nicht die Macht als solche, so doch die Macht im Dienste. »Wie die Sache auszusehen hat, in deren Dienst der Politiker Macht erstrebt und Macht verwendet, ist Glaubenssache. Er kann nationalen oder menschheitlichen, socialen und ethischen oder kulturlichen, innerweltlichen oder religiösen Zielen dienen, er kann getragen sein von starkem Glauben an den Fortschritt – gleichviel in welchem Sinn – oder aber diese Art von Glauben kühl ablehnen, kann im Dienst einer Idee zu stehen beanspruchen oder unter principieller Ablehnung dieses Anspruchs äusseren Zielen des Alltagslebens dienen wollen, – immer muss irgendein Glaube da sein. Sonst lastet in der Tat der Fluch kreatürlicher Nichtigkeit auf den äusserlich stärksten politischen Erfolgen.«[278] (Max Weber, Polit. Schriften, 437)

Dienst hat einen zweifachen Sinn. Der Dienst des politischen Führers und der Dienst des Beamten sind ursprungsverschieden. Der Führer gehorcht Ideen, der umfassenden Autorität des geschichtlichen Grundes, einem unbestimmt bleibenden, in immer neuen Bestimmungen noch zu findenden und sich zeigenden Ganzen. Der Beamte gehorcht den Anordnungen der in der Welt ihn führenden Menschen, lebt in der Idee der Gesetzlichkeit, führt bestimmte, klar bewusste Befehle aus.

Der Gedanke des Dienstes hört auf, wo die Willkür des Einzelnen beginnt, wo der höchste Befehlende sagt: ich will nun einmal so, tel est notre plaisir,[279] wo der Untergeordnete keine Pflicht mehr kennt, sondern nur gehorcht[,] soweit er durch Kontrolle gezwungen wird.

1. Die Führer: Der Mächtige wird geehrt, der Ruhm ist ein Antrieb seines Tuns. Die Grösse in der Welt und die öffentliche Geltung verführen ihn, in der Macht sein Ziel zu sehen. Dies ist die Quelle unendlichen Unheils, zumal die Massen im Unheil oft noch dem, der sie hineinführt, leidenschaftlich anhangen. Die grossen Abenteurer der Geschichte, welche ganze Völker und Kontinente in das Elend gestürzt haben, behalten einen romantischen Glanz für die Nachwelt. Oft sind grosse Männer falsche Idole. Dass an sie geglaubt wurde, rief immer wieder andere Zerstörer ins Dasein.

Dagegen steht die verantwortliche Haltung des politisch führenden Menschen, der sich im Dienste weiss. Wie der gute Verwaltungsbeamte sich als Gärtner fühlen kann, der wohl das Wachsen ermöglichen, aber keinen Baum erzeugen kann, vielmehr von den Schöpferkräften der Natur abhängt, die mehr sind als er, der sie nur pflegt, so steht der für die Gemeinschaft Handelnde vor dem Geheimnis des Menschseins, dem er die

Bahn eröffnet, wenn er im Dienste handelt, oder sie verschliesst, wenn er ein Teufel oder ein Tölpel ist.

Der Staatsmann, der ohne Befehl von einer Instanz in der Welt auf eigene Verantwortung handeln muss, fühlt sich verantwortlich vor etwas, dessen bestimmten Sinn jeweils zu erhorchen seine grösste innere Spannung ist. Sein Dienst ist Gottesdienst, er steht im Gehorsam gegen Ideen und gegen die geschichtliche Autorität, in der und aus der er lebt.

2. Die Beamten: Ganz anders ist das Bewusstsein des Dienstes bei den Menschen, die ausführen, vorbereiten, ausarbeiten. Sie können und müssen gehorchen einer Instanz in der Welt, von welcher ihnen Weisung oder Befehl kommt. Diese Instanz sind zugleich die Staatsmänner, welche jeweils die Führung haben, und die Gesetze. Der Beamte trägt keine Verantwortung für die bestehenden Gesetze und für die Anweisungen, denen er zu folgen hat. Seine Verantwortung ist der gewissenhafte, sinnentsprechende Gehorsam, die verlässliche Ausführung, die specifische Sachlichkeit des betreffenden Gebiets der Verwaltung, der Unternehmung, des Richtens. Reinheit der Pflichterfüllung macht ihn standhaft gegen die jederzeit drohende Corruption. Er bedarf keiner Kontrolle. Das Höchste ist ihm das Gesetz bis hinab zu den Statuten und Formen der besonderen bürokratischen Einrichtungen. Die ihm zukommenden Anweisungen müssen im Rahmen der Gesetze bleiben. Er kann nichts gegen das Gesetz tun.

Die Entartung dieses Beamtentypus ist bei Verlust des ihn tragenden Bewusstseins des Dienstes die Mechanisierung. Die entseelte Bürokratie verliert alsbald auch die Widerstandsfähigkeit gegen die Corruption.

Eine Modification erfährt der Beamtentypus, dem der Befehl des Monarchen höher steht als das Gesetz. Das Gesetz ist nur mehr ein Mittel, das auf Befehl auch zu verletzen ist. Der Dienst wird persönlich aufgefasst. Er ist Gehorsam gegen den Einen nicht als Repraesentanten des Gesetzes, sondern als über dem Gesetz stehend.

Tocqueville hat diesen Beamtentypus in seiner hohen Gestalt an einem Beispiel der Diener Napoleons[a] geschildert.[280] Diese Menschen zeigen bis in den äussersten Gehorsam geistige Kraft und moralische Grösse. Sie unterscheiden nicht das Gefährliche oder Ungerechte in der ihnen anvertrauten Unternehmung. Sie denken nur daran, sie treu bis zum Ende durchzuführen. Ihr Bewusstsein drängt sich in diesen kleinen Raum zusammen. Sie geben sich selbst auf und versetzen sich ganz in den Standpunkt dessen, der sie führt. In die Pläne werden sie eingeweiht[,] ohne sie zu diskutieren oder sie selbst zu fassen. Man sollte meinen, sie besässen eine hohe Intelligenz nur, um den Gedanken eines anderen besser zu erfassen, und sie erfreuten sich an ihrem eigenen Genius nur, wenn er dem Führenden dient. Kleinen und grossen Dingen lassen sie dieselbe Sorgfalt angedeihen oder besser, sie urteilen nicht darüber, ob sich in ihrem Le-

a der Diener Napoleons *im Ms. Einf.*

ben kleine Taten befinden, da es nur etwas Grosses für sie gibt – die Pflicht gegenüber ihrem Herrn. Da sie nur die Vollstrecker von Plänen sind, die zu verändern sie kein Recht zu haben glauben, ist ihr Befehl immer unbeugsam und manchmal gehen sie so weit, aus einer Art von Tugend heraus unerbittlich zu sein.

Entartung dieses Typus ist der Gehorsam mit der Lust an Beute und Macht, mit der Lust am Erbarmungslosen an der Bedienung der Vernichtungsmaschine.

h. Politik ist nicht das Höchste

Wenn die staatlichen und gesellschaftlichen Zustände keinen Raum lassen für die öffentliche Verwirklichung der Idee, dann bleibt dem Ohnmächtigen entweder Verzweiflung und Verzicht in Weltfeindschaft oder Warten und Bereithalten in bewusstem Abseitsstehen, oder Warten auf lange Sicht ohne Hoffnung für sich auf ein für dieses Leben versagtes Staatsdasein, mit Gedanken, dass der Mensch doch nie ganz zugrunde gehen könne, dass das Ganze in der Hand der Vorsehung liege, dass im Laufe der unendlichen Zeit doch einmal der rechte Staat wirklich werden könne. Plato sah und vollzog solche Isolierung in das Private, als er unter den gegenwärtigen Staaten keine Chance mehr erblickte (Staat 496 St): »Wer weiss, dass es keinen Bundesgenossen gibt, mit dem vereint man zum Schutze der gerechten Sache ausziehen könnte, ohne selbst dabei zugrunde zu gehen, wenn er vielmehr wie ein unter wilde Tiere geratener Mensch, der weder mit an deren frevelhaftem Treiben sich beteiligen will noch die hinreichende Kraft hat sich allein gegenüber einer Schar von lauter Unholden zu behaupten – wer dies alles in Erwägung zieht, der hält sich bescheiden zurück und beschränkt sich auf seine persönlichen Angelegenheiten, tritt wie bei einem Unwetter, wenn Staubwirbel und Platzregen vor dem Luftstrom daherbrausen, unter ein Obdach und ist zufrieden, wenn er selbst – gleichviel wie – unbefleckt von Ungerechtigkeiten und frevelhaften Taten sein irdisches Leben beschliesst …«

»… es ist doch nichts Geringes, was er erreicht hat, wenn er so abscheidet«

»Aber auch nicht das Grösste, wenn ihm nicht ein Gemeinwesen beschieden war, das seinen Forderungen entsprach. Denn in einem solchen wird er selbst noch an Kraft mehr und mehr zunehmen …«[281]

Noch einen Schritt weiter geht das grundsätzlich apolitische Leben. Der Mensch lässt geschehen, was ihn nichts angeht und wofür er keinerlei Verantwortung fühlt, ausser in einer plötzlichen irrealen metaphysischen Mitverantwortung, die keine Folgen für ein Eingreifen in die Welt hat.

Jeder Mensch aber muss, wenn er sein Dasein wahr vollziehen will, »politisch« sein, wissend vom Allgemeinen und von der gegenwärtigen Lage, bereit zur Teilnahme und Mitentscheidung, wenn der Ruf an ihn ergeht. Ohne Politik ist der Mensch unvollständig. Er wird blind für die Realitäten des Daseins, ungerecht in seinem Urteil aus seiner zufälligen Situation heraus, deren Bedingungen er nicht durchschaut. Politisches Be-

wusstsein gehört zu dem grundsätzlich Wesentlichen, wie Religion und Erziehung und wie die Weise des Grundwissens, es ist nicht eine Partikularität, die als Fachlichkeit nur bestimmten Berufen, nicht dem Menschen als Menschen zukommt.

Von diesem politischen Bewusstsein des Menschen schlechthin ist zu unterscheiden der Beruf des Politikers. Nur wenige sind begabt, gewillt und in die Lage gebracht, zu regieren. Der Staatsmann ist ein Gipfel des Menschseins in der Daseinsordnung. Wie er aushält in dem specifischen Ethos, wie er als Mächtigster noch die Ohnmacht des Menschen spürt, wie er den Verführungen der Verblendung und des Übermuts standhält, ist er gerade in der Schlichtheit eine höchste Erscheinung dessen, was Menschen möglich ist. Sein Wirken ist Gegenstand der Dankbarkeit aller, die durch ihn in ihrem Dasein gerettet werden. Die politischen Tugenden haben ihre eigene Würde, ihren einzigartigen Sinn in ihrer alles begründenden Daseinsbedeutung. Das Ethos des politischen Menschen, selten verwirklicht, von der Menge (die Sensation, Effekt, augenblickliche Erfolge in ihrem Sinne begehrt) nie anerkannt, ist in seiner Bescheidung die Wirklichkeit, die allein zum Segen der Menschen in der Daseinswelt führen kann.

Und doch sind die politischen Tugenden nicht das Höchste schlechthin, die Politik nicht das Höchste, was der Mensch ergreifen kann.

Ist die Neigung, sich regieren zu lassen, die Bereitschaft zum Regiertwerden schlechthin würdelos? Ist der Mensch nur frei, der teilnimmt am politischen Entscheiden und Handeln? Zumeist ist es so.

Aber wenn es dem Menschen versagt ist, ist er als Mensch nicht verloren. Im scheiternden Dasein kann er höhere Möglichkeiten sehen, die im politischen Gelingen leicht verschleiert werden, obgleich sie auch diesem erst seinen vollen Sinn geben dadurch, dass das Politische Bedingungen schafft für etwas, das es selber nicht hervorbringt. Das sind alle die Möglichkeiten des Menschseins, in denen das eigentliche Sein offenbar wird.

Die Bescheidung in der hohen menschlichen Kraft des politischen Menschen ist das Wissen darum, dass sein Tun und sein Feld nicht das Höchste sind, was dem Menschen aufgegeben ist. Die Grösse des Staatsmanns als Menschen ist die Überlegenheit über sein eigenes Tun. Daraus erwächst ihm in der sachlichen Leidenschaft zugleich die Distanz, die wiederum seiner Sache zugute kommt. In der Welt allen Menschen überlegen[,] unterwirft er sich dem, was dem Menschen als Menschen in der Welt über die Welt hinaus das Höchste ist.

VIII.[a] Teil

Abwehr gegen Unphilosophie[b]

In unsere Darstellung mischte sich manche den Irrtum abwehrende Bemerkung. Sobald wir denken, ist auch das Falsche da. Es bedarf daher der Klärung des wahr Gedachten durch Negationen; und es bedarf der Rechtfertigung und der Abwehr angesichts von Gegenpositionen. Was bisher beiläufig vorkam, soll jetzt zum Thema werden. Wo die Unterhaltung mit Gegnern in den Vordergrund tritt, ist vorweg eine Erörterung über den Sinn von Diskussion und Polemik an ihrem Orte.

Diskussion und Polemik[c 282]

a. Allgemeines über Gespräch und Communication. – Es ist ein Grundphaenomen unseres Denkens, dass es im Fortgang eines Gesprächs stattfindet, ob ich nun mit dem Anderen oder mit mir selbst spreche. Wahrheit wird in der Bewegung des Sprechens offenbar; Sprechen wird wirklich im Wechselgespräch. Wechselgespräch (Diskussion) ist eine Grundform, in der Wahrheit an den Tag kommt.

Gespräch aber, dieser Umgang des Menschen mit dem Menschen, ist die Stätte, auf der sich vielfache Sinntendenzen begegnen. Es ist etwas anderes, ob ich als vertretbares Bewusstsein überhaupt nur mit dem Verstande Verstandesrichtigkeiten austauschen und sich im Gespräch entfalten lasse, – oder ob ich als Dasein in der Coincidenz mit oder im Gegensatz zu den Interessen Anderer mich an meinem Ort behaupte, – oder ob ich in geistigen Ideen gemeinschaftlich suchend und umkreisend wachse, – oder ob ich als eigentliches Selbstsein in radikale Communication der Existenzen durch das Medium der Vernunft trete.

Man lebt durchweg in einer barbarischen Formlosigkeit und Zufälligkeit des Sprechens. Es gilt die naive Voraussetzung, man könne jederzeit zu jedermann eindeutig auf gleiche Weise die Wahrheit sagen. Man spricht aus unbewussten Conventionen, was jeweils alle sagen[,] und ist dann nur ein Durchgangspunkt von Redewendungen;

---

a VIII. *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* V.

b Abwehr gegen Unphilosophie *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* Rechtfertigung und Abwehr

c Diskussion und Polemik *im Ms. hs. Vdg. für* Polemik und Diskussion

so wird zufällig und dann Gewohnheit, was nie einen eigentlichen Grund aus sich hatte. Oder man wird gewaltsam im Sprechen, behauptet einfach, will aufzwingen. Oder man wiederholt, was man einmal ursprünglich und wahr gedacht hat, in ungemässer Situation, in der es unwahr wird. Wir leben in einer Verwahrlosung der menschlichen Communication.

Dagegen erblickt man historisch gegebene Stilformen des Umgangs und des Gesprächs. Bestimmte Gesellschaftsformen haben ihre Sprechweise, ihr Sagen und Schweigen, ihre geistigen Kampfmethoden unter Regeln gestellt, die durch Ordnung einen hohen Rang der Bildung und Wahrheit ermöglichten.

Jeder, der noch eine Spur seelischer Empfindlichkeit hat, macht die Erfahrung, dass er nicht mit jedermann auf gleiche Weise sprechen kann. Unwillkürlich verwandelt er seine Haltung und Sprechweise mit den Menschen, an die er sich wendet. Man kann nicht jedem alles sein. Es gibt eine Vielfachheit der Aspekte des eigenen Wesens, die man erst bemerkt dadurch, dass sie verschiedenen Menschen gegenüber als verschiedene sich zeigen. Dadurch wird man der Relativität eines jeden dieser Aspekte sich bewusst.

Daraus ergibt sich das Schwebende in der Realität des einzelnen Menschen. Was der Mensch wirklich ist, ist garnicht so klar vor Augen, wie es im Umgang als selbstverständlich gilt. Was auf einer Ebene sinnvoll ist und einen Augenblick entsprechenden Menschen gegenüber wirklich wird – z.B. eine Bitterkeit gegen das treulose oder rechtlose Verhalten, das einem in der Welt widerfahren ist –[,] ist auf der Ebene eigentlichen Selbstseins garnicht da und scheint anderen, solchem Aspekt nicht entsprechenden Menschen gegenüber wie verschwunden. Daher kann, was dem einen Menschen gegenüber wie ein Wesensaspekt aussieht (sei es aus gerechtfertigtem Widerhall auf das Verhalten einer in der Welt herrschenden Macht mir gegenüber, sei es aus subjektiven, ungerechtfertigten Complexen), dem anderen gegenüber nicht nur unsichtbar, sondern schlechthin nicht da sein. Was sich von mir anderen Menschen zeigt, gehört auch zu diesen Menschen; und wie Menschen sich mir zeigen, gehört auch zu mir. Wie Menschen mir erscheinen, was ich von Menschenwirklichkeit weiss, liegt daher entscheidend an meinem eigenen Wesen: nämlich welche Seiten sie von sich mir zu zeigen unwillkürlich geneigt sind.

Alle diese Relativitäten der Aspekte wollen überwunden und durchbrochen werden in der echten Communication. Nur die Communication von Existenz zu Existenz ist bedingungslos. Sie schmilzt alle Relativität ein, indem sie sie zugleich verwirklicht. Solche Communication setzt Gegenseitigkeit voraus. Es gibt, bei Neigung zu jederzeitiger Form, doch kein verbotenes Sichzunahetreten, keine Reserve, keine verschwiegenen Gedanken, keine Diplomatie des Umgangs, kein Stillwerden und kein schweigendes Dulden. Diese Communication ist nicht absichtlich zu wollen, sondern sie erwächst aus einem Wesensentschluss oder bleibt bei dessen Mangel aus. Nur vorzu-

bereiten und zu ermöglichen ist sie durch die ständige Weise des inneren Handelns eines Menschen. Sie fordert den ungewollten Takt der Seele, nicht den erziehbaren Takt der Convention. Sie verwehrt Gewaltsamkeit, verlangt Wartenkönnen, setzt noch bei scheinbar drastischen Gegeninstanzen augenblicklicher Realität[a] ein absolutes[,] durch keine Sicherheit zu garantierendes, aus transcendenter Gewissheit begründetes Vertrauen voraus. Sie verbietet Machtwillen und Geltungswillen, bringt die Reizbarkeit egocentrischer Empfindlichkeiten zum Erlöschen, schliesst den Gebrauch barbarischer Ellenbogen aus.

b. Diskussion und Polemik im Philosophieren. – Im Rahmen menschlicher Beziehungen sind Diskussionen philosophischen Inhalts nur ein schmaler Ausschnitt. Aber was beiläufig einen Augenblick zwischen allen Menschen vorkommt, wird unter Philosophen und Theologen, welche solches Denken zum Lebensberuf gewonnen haben, in der Breite verwirklicht. Es ist nun ein Faktum des theologischen und philosophischen Schrifttums und des Umgangs seiner Urheber, dass vernichtende Urteile und Polemik einen ausserordentlichen Raum einnehmen. Es lohnt sich, sich über einige Hauptpunkte klar zu werden.

1. Glaubenspropaganda: Wer der Wahrheit inne geworden zu sein meint, hat einen Drang[,] sie mitzuteilen. Allein wissen ist wie wenn das Wissen nicht wäre. Erst in Communication wird es wirklich. Wenn zwei es wissen, ist ein Wissen erst da. Sehnsucht zur Communication eignet der einsamen Wahrheit als eine Sehnsucht zu sich selber. Die Communication ist erst eigentlich Wahrheit. Daher liegt in aller Wahrheit der Antrieb, verkündigt zu werden.

Etwas anderes aber als Verkündigen ist Aufzwingen. Aufzwingen will nicht überzeugen, sondern überreden, will nicht grenzenlose Helle in wechselseitigem Mitteilen, sondern einseitig gerichtete Propaganda. Dazu drängt nun häufig[b] der[c] Glaube. Ein Mensch pflegt den anderen in seinem Glauben nicht zufrieden zu lassen. Die meisten wollen – wenigstens im Abendland – ihren Glauben den anderen aufzwingen. Der ausschliessliche Wahrheitsanspruch kann nicht ertragen, dass andere auf anderem Wege, mit anderen Inhalten ihr Leben verwirklichen und sterben können. Es ist zuweilen vielleicht Sorge um das Heil der andern. Es ist[d] oft eine Angst, der eigene Glaube könne unwahr sein, wenn nicht auch die andern und alle ihn glauben. Es ist weiter der Machtwille. Es ist vor allem eine Massentendenz gegen Besonderung persönlicher Glaubensgestaltung. Daher die Glaubenspropaganda durch die Jahrhunderte und

a Realität *im Ms. hs. Vdg. für* Wirklichkeit
b häufig *im Aufsatz-Ts. 1946 gestr.*
c *nach* der *im Aufsatz-Ts. 1946 hs. Einf.* dogmatische
d *nach* ist *im Aufsatz-Ts. 1946 hs. Einf.* aber

Jahrtausende des Abendlandes seit dem Altertum. In dieser Propaganda gibt es die ständigen Attacken, die Polemik und Apologetik, die selber wieder Polemik ist.

Der Sinn der Polemik ist nun aber heterogen, je nach dem[,] ob es sich um wissenschaftliche Erkenntnisse handelt (wobei die Diskussion durch verborgene Glaubenspropaganda nur getrübt wird, denn der Sinn der Sache fordert Diskutierbarkeit zwischen Menschen verschiedensten Glaubens), oder ob um unmittelbar bestimmte Zwecke mit ihren Forderungen an gegenwärtiges Handeln (wobei Glaubenspropaganda auf die Grundsätze dieses Handelns geht), oder ob um philosophisches Denken. Nur vom letzteren[a] ist hier die Rede. Da gilt:

Philosophieren, so lange es echt bleibt und wahrhaftig, will für sich keine Propaganda, kein Aufzwingen, kein Überreden, es hat keinen Willen zur universalen Herrschaft. Nur eines will es: Gehört werden und geprüft werden durch diejenigen, die durch ihr eigenes Leben und durch die Voraussetzung geistiger Entwicklung und Reife zu solchem Denken fähig sind. Wo Glaubenspropaganda ist, da ist keine Philosophie.

2. Regeln für Diskussion: Man hat im Mittelalter Regeln für Diskussion entworfen. Diese waren sinnvoll für die logisch-syllogistische Struktur der Gedankenfolge im Gespräch. Sie sind rein objektiv, sachlich.[283]

Diese Regeln genügen nicht. Sie beschränken sich auf ein Gebiet des Logischen; wo dieses nicht gilt, gelten auch jene Regeln nicht mehr.[284] Für die eigentliche Diskussion, bei der das Sachliche nur Medium ist der Communication der Idee und der Existenz, gelten andere Regeln, die man abstrakt aussprechen kann, ohne dass sie wie Recepte anwendbar wären:[285]

Man muss hören können, muss der Lust am Reden und am Überreden widerstehen. Es kommt darauf an, die wesentlichen Fragen an den Anderen zu finden, d.h. die, welche seine eigentliche Position an den Tag bringen. Schlecht diskutiert, wer den Anderen nicht dazu bringt, dass er aus seiner Tiefe offenbart, was sachlich in ihm liegt.

Dazu ist notwendig, sich dem Andern entgegen zu bewegen, sich al pari zu verhalten, keine Überlegenheit und keine vornehm distancierende Zurückhaltung eigenen besseren Wissens fühlbar werden zu lassen, es sei denn in der Absicht des Communicationsabbruchs.[286] Man muss in der Welt des Anderen sich bewegen, in unabsichtlicher Maske der Denkungsart des Anderen sich anbequemen. Man muss in ihr einige Schritte mitgehen, ja in deren Tonart mitschwingen, muss jeweils in der Sphäre reden, die der Andere noch nicht verlassen kann, muss es tun, auch wenn sie der eigenen fremd ist. Dies alles kann geschehen, ohne unwahrhaftig zu werden. Dabei muss man die Gefahr in Kauf nehmen, selber unter dem eigenen Niveau zu sprechen, dem Anderen[b] Avancen zu machen. Grundfehler ist immer der Drang zur Überlegenheit, das Rechthabenwollen, der Stolz.

---

a *statt* letzteren *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* letzterem

b *nach* Anderen *im Aufsatz-Ts. 1946 hs. Einf.* falsche

Aber dieses alles ist nur möglich bei Bereitwilligkeit und Vertrauen des Anderen. Es ist ein Fehler, die grundsätzlich feindliche Animosität des Anderen zu übersehen, wenn sie da ist. Gegen diese lohnt entweder keine Anstrengung, oder es ist notwendig, diese Animosität aufzulösen. Es muss vielleicht der Versuch des Gesprächs auf mannigfache Weise immer wieder gemacht werden, um sich entweder von dem Vergeblichen von neuem zu überzeugen, oder den glücklichen Zugang zu finden, die Brücke, auf der nun die Communication wirklich beginnen kann.

Ganz anders ist die innere Haltung vor wirklicher Überlegenheit. Man durchschaut und überblickt nicht, was dem Eigenen gegenüber umfassend, reif, hell und verwirklicht ist. Falsch wäre hier die Unterwerfung. Vielmehr ist die Haltung al pari auch hier die allein wahre. Aber man muss nun mehr auf Führung des Anderen hören als selber führen, warten, was zu Tage tritt, die Fragen versuchen, die schon als Fragen irrend sein können und corrigiert werden müssen. Es ist die Haltung gesteigerter Offenheit, geringsten Vorwegnehmens in der Bereitschaft, durch das Überlegene des Anderen die eigene Erweiterung zu gewinnen.

Wer philosophiert, ist grenzenlos communicationsbereit und communicationsbedürftig. Er sucht, was ihm widerspricht. Er will in Frage gestellt sein. Aber er stösst in der Welt überall auf Glaubenspositionen, die sich umgekehrt verhalten: mit wem sie keine Glaubensgemeinschaft haben, keine Gleichheit der Voraussetzungen besitzen, mit dem suchen sie kein wesentliches Gespräch. Insbesondere viele Christen, die doch aller Welt das Evangelium verkünden wollen, weichen absichtlich oder unabsichtlich den eigentlichen Fragen aus.[287] Sie wollen nicht reden mit dem Ungläubigen, sie erwarten keine Verstehensmöglichkeit mit dem, dem das donum superadditum, die Gnade, mangelt. Sie üben vielleicht eine Toleranz aus der indifferenten Haltung der Ferne, aber nicht eine aktiv bereite Toleranz des Hörenkönnens.[288] Und so verhalten sich zahlreiche saecularisierte Glaubenspositionen, die alle noch von diesem Grundzug der Christlichkeit bestimmt sind: keine Discussion mit dem Ketzer.

3. Scheinwissenschaft: Wo philosophisch oder theologisch gesprochen wird, kommt es zwar immer auf Gedanken an, aber darin nicht auf Argumente allein. Es kommt an auf die Erfülltheit von Ideen und Gehalten, welche die rationale Bewegung führen, die ohne das endlos und sinnfremd würde. Es kommt an auf das Sehen der Menschen, mit denen ich diskutiere.

Die Haltung reinen Argumentierens, vermeintlich unpersönlicher Sachlichkeit allgemeiner Geltungen für den Verstand überhaupt ist die Scheinwissenschaftlichkeit in Philosophie und Theologie. Sie will eine unberechtigte Objektivität des rational Sagbaren, statt das Gesagte im Ganzen eines faktischen Lebens (im Umgreifenden dieses Daseins, dieses Geistes, dieser Existenz) zu sehen oder doch zu spüren. Man charakterisiert sich selbst durch die Gesprächspartner, die man sucht. Man braucht nicht indiskret von der fremden und eigenen Wirklichkeit zu sprechen, aber diese muss, wo

der Ernst der Wahrheit wirkt, wirksam sein in der Gedankenführung. Philosophische Haltung setzt zwar unpersönliche Sachlichkeit überall dort voraus, wo es sich um solche Sachen handelt – die dann immer Gegenstand von Wissenschaften werden. Wo aber eigentlich philosophiert wird, also die Sache das Umgreifende ist, da zeigt sich die philosophische Haltung auch in der Auswahl der Denker, an die man sich hält, denen man folgt, und die man bekämpft.

4. Verengung durch Polemik:[289] Polemisches Denken bringt eine wunderliche Erfahrung. Man wird munter, bewegt, zornig, fühlt Überlegenheit und gerät wohl in einen Jubel der triumphierenden Wahrheit, – aber ein nur für den Augenblick betäubtes Gewissen macht sich alsbald geltend. Man ist unzufrieden mit dem eigenen Gemütszustand in solcher polemischen Verfassung. In ihm ist eine unbestimmte Falschheit fühlbar. Das veranlasst zu fragen, ob man sich nicht getäuscht habe. Und in der Tat: eine Täuschung ist in der Polemik fast immer unterlaufen. Denn das Angegriffene ist, je mehr es negiert wurde, desto mehr zu einer Abstraktion geworden. Nicht die Realität eines Denkers oder eines Denkens im Ganzen ist getroffen, sondern nur eine daraus entwickelte Konstruktion, manchmal fast ein Gespenst. Dann ist um so entschiedener der Rückweg zu finden zu der Realität[a] des Menschen, die aus dem Auge verloren wurde. Indem ich polemisierte, wurde ich selber enger. Ich dränge zurück zum Umgreifenden, vom Verstand und von der Leidenschaft[b] zur Vernunft.

Polemik ist Angriff. Der Angriff fasst scharf ins Auge, was entgegensteht. Damit wird das Blickfeld eng. Wenn ich negiere, verliere ich entweder meinen Gegner in seiner ganzen Realität[c] aus dem Auge, oder es wird durch meine Negation gerade entschiedener hervorgerufen, was vielmehr positiv ist. Im Kampfe überwindet der Kampf sich selber, indem fühlbar wird, was liebenswert, womit nicht zu kämpfen, sondern Verbindung zu suchen ist.

5. Öffentlichkeit: Wer für die Öffentlichkeit schreibt, dem fehlt[d] der bestimmte Gesprächspartner. Diskussion und Polemik gehen ins Anonyme. Im Geschriebenen fallen die Regeln der persönlichen Communication hinweg, wenn sie auch vielleicht auf Tonart und Tendenzen des Schreibens immer noch Einfluss haben. Der Inhalt des schriftlich Gesagten wird objektiv fixiert und unbeweglich. Es gerinnt in Schematismen, welche wohl Leitfaden[e] wirklichen Sprechens sein können, es jedoch nie ersetzen, sondern bestenfalls nur vorbereiten, als solche Vorbereitung aber auch unersetzlich sind. Denn ein Gespräch kann um so klarer, entschiedener, offenbarender werden, je mehr die

---

a Realität *im Aufsatz-Ts. 1946 hs. Vdg. zu* Wirklichkeit

b von der Leidenschaft *im Ms. Vdg. für* vom Herzen

c Realität *im Aufsatz-Ts. 1946 hs. Vdg. zu* Wirklichkeit

d Wer für die Öffentlichkeit schreibt, dem fehlt *im Ms. hs. Vdg. für* Wenn ich für die Öffentlichkeit schreibe, fehlt

e *nach* Leitfaden *im Ms. gestr.* oder Gerüst

Denkbarkeiten von beiden Partnern beherrscht werden. Dann braucht das Gespräch nicht mehr ständig in diese Zwangsläufigkeiten des Denkens abzugleiten, sondern kann mit ihnen die Tiefe der eigentlichen Antriebe des Denkens fühlbar werden lassen zu Abstoss und Anziehung, zur Solidarität oder zur ritterlichen Klärung der Ferne.[290]

c. Übersicht. – Abgrenzung und Abwehr geht seitens der Philosophie nach zwei Richtungen: gegen ein wesentlich Mangelhaftes, welches aus eigenem Ursprung nichts hervorbringen[a] kann, das wahr und wirklich wäre,[b] gegen die Unphilosophie (VIII. Teil)[c]; und gegen ein wesentlich Positives, aus eigenem Ursprung Wirkliches, gegen die Religion (IX. Teil)[d].[291]

Philosophische[e] Wahrheit ist nicht die einzige in der Welt. Sie ist nirgends die Form der Wahrheit, aus der Massen von Menschen leben. Im Philosophieren liegt nun zwar die Tendenz, aus Offenheit für Wirklichkeit jede Weise des Lebenkönnens[f] nicht nur zu verstehen, sondern sie in dem Sinn ihrer Wahrheit anzuerkennen. Aber Bedingung der Wahrheit des Philosophierens bleibt doch die Absetzung der Philosophie gegen die von ihr für sich notwendig als unwahr zu begreifenden Anschauungen, welche Verbreitung in der Welt haben.

Diese Anschauungen nennen wir Unphilosophie, wenn sie als Philosophie auftreten, sich selber als Philosophie verstehen, von anderen als Philosophie anerkannt werden, obgleich sie sich gegen Glaubensgrundsätze stellen, ohne die[g] Philosophie ihren Gehalt verlieren muss. Unphilosophie wendet sich im Gewande von Philosophie[h] gegen Philosophie. Sie bedeutet in der Tat Verneinung der Philosophie.[i] Sie ist nicht nur Irrtum innerhalb der Philosophie, der dann durch Einsicht korrigierbar ist, sondern ein grundsätzliches Irren in einer Negation, die doch in Haltung und Ersatzbildungen positiv zu sein scheint. Sie erwächst aus Substanzleere mit gewaltsamen Positionen und ist überwindbar allein in einer Wiedergeburt des im Zusichkommen sich selbst geschenkten Menschen. Dieses Scheinphilosophieren geht in heftigen Strudeln durch den Strom der Geschichte. Jeder Philosophierende scheint[j] ihnen in Übergängen sei-

---

a nichts hervorbringen *im Ms. hs. Vdg. für* nicht auf die Dauer leben

b das wahr und wirklich wäre, *im Ms. hs. Einf.*

c (VIII. Teil) *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Einf.*

d (IX. Teil) *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Einf.*

e *vor* Philosophische *in der Abschrift Gertrud Jaspers gestr.* || Erster Abschnitt: Philosophie und Unphilosophie ||

f Lebenkönnens *im Ms. hs. Vdg. für* Glaubens

g obgleich sie sich gegen Glaubensgrundsätze stellen, ohne die *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* obgleich sie Glaubensgrundsätze preisgeben, ohne welche die

h *nach* Philosophie *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* in der Tat

i Sie bedeutet in der Tat Verneinung der Philosophie. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* Da sie Verneinung der Philosophie bedeutet, muss Philosophie sich gegen sie wehren.

j scheint *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* wird

nes Lebens verfallen zu müssen[a]. Der philosophische Mensch erwächst[b] im Überwinden der ständig gegenwärtigen Unphilosophie in ihm selber.

Die Unphilosophie erörtern wir nach zwei Richtungen. Es gibt erstens Grundanschauungen, welche wie Gehalte eines Glaubens im Unglauben anmuten. Von ihnen charakterisieren wir beispielsweise die Dämonologie, die Menschenvergötterung, den Nihilismus. Es gibt zweitens Formen des Falschwerdens des ursprünglich Wahren, die wir als logisch-objektive und als psychologisch-subjektive Abgleitungen wiederum an Beispielen zeigen.

1. Gegen Grundanschauungen des Unglaubens

Die Vielfachheit der Unphilosophie erscheint in Gestalten des Unglaubens. Sie verstehen sich selber zwar evident als Glaube oder als Wissen oder als Anschauen. Sie berufen sich auf Gründe und auf unmittelbare Wahrnehmungen. Sie geben sich als ein Philosophieren. Aber Unglaube ist doch jede Haltung, welche in der Immanenz unter Leugnung der Transcendenz steht. Dann ist alsbald die Frage, was diese Immanenz sei. Der Unglaube sagt: das Dasein, die Realität, die Welt. Aber was diese wiederum seien, kann nie klar werden[,] ohne dass eine Grenze entsteht, die auf anderes weist. Das Dasein ist verschwindende Gegenwärtigkeit; es wird ergriffen in Bejahung von Werden und Schein. Die Realität weicht gleichsam zurück, wenn ich sie an sich und im Ganzen erkennen will; sie wird ergriffen in Verabsolutierung partikularer Realitäten. Die Welt ist ungeschlossen, unübersehbar, ist Idee; sie wird fälschlich zum Gegenstand in einem sich schliessenden Weltbild. Der Unglaube lebt im Schein, in vereinzelten Realitäten, in Weltbildern. Er ist nie beim Sein und[c] kann nicht umhin, irgendwelchen Seinsersatz faktisch zuzulassen in Inhalten des Aberglaubens, die das oft verschleierte Charakteristikum allen Unglaubens sind.[d]

a. Charakteristik und Kritik von drei Beispielen des Unglaubens: Dämonologie, Menschenvergötterung, Nihilismus. – Solche Gestalten lassen sich objektiv charakterisieren durch eigentümliche Kategorien, subjektiv durch psychologische Verhaltungsweisen.[e]

---

a zu müssen *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Einf.*

b erwächst *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* verwirklicht sich

c Er ist nie beim Sein und *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* || Der Unglaube ist nie beim Sein, aber er

d *nach* sind. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* Er anerkennt nur die Immanenz, aber er kann nicht umhin, die Transcendenz auf eine verkehrte Weise zur Geltung kommen zu lassen. ||

e *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 alternativer Beginn* § 1. Charakteristik von drei Beispielen des Unglaubens: Ich wähle als Beispiele die Dämonologie, die Menschenvergötterung, den Nihilismus. Diese spielen in unserem Zeitalter eine grosse Rolle. Offen und verborgen in zahllosen Verkleidungen begegnen sie uns. In uns selber liegen sie bereit, uns zu verführen. Sie hängen unter sich so eng zusammen, dass die eine Gestalt solchen Unglaubens bald auch die anderen hervortreibt. Sie sind ungemein schwer zu fassen,

aa. Dämonologie: Dämonologie ist eine Anschauung, welche das Sein in Mächten, in Dämonen, in wirksamen gestaltbildenden Kräften, aufbauenden und zerstörenden, wohlwollenden und bösartigen, in Göttern mit unmittelbarer Überzeugung erblickt und dann denkt. Es vollzieht sich eine Heiligung sowohl des Guten wie des Bösen, und in allem eine Steigerung des Realen zum Wirklichen durch Miterblicken dunkler Tiefen, die in Bildern der Wesen erscheinen.[a] Es gibt zwar keine Transcendenz, denn alles Sein ist für diese Anschauung weltimmanent, aber diese Immanenz ist nicht erschöpft mit der vom Bewusstsein überhaupt erkennbaren Realität; sie ist mehr als diese, sie gilt als eine immanente Transcendenz[b], sofern die Wirklichkeit in der sinnlich und rational fassbaren Realität nicht aufgeht.[c]

Geschieht eine Hingabe an diese Mächte, so gewinnt das Erleben durch solche Anschauung eine gehobene Bedeutung, einen Glanz aus dem Geheimnis. Unheimlichkeit, Schauer,[d] Ergriffenheit, Hingerissenheit der Seele werden dieser Mächte inne und erblicken sie gleichsam leibhaftig. Kampf gegen sie steigert den Menschen selber in die Welt des Dämonischen hinein, Einfühlen mit ihnen, Besessenheit vom Dämon verleiht den unbegründbaren Schwung des Glaubens an Gelingen[e]. Mythen sind die gemässe Wahrheit. Sehnsucht in die mythischen Zeitalter zurück, Aufstellung eigener neuer Mythen, Denken in Mythen ergreift den Lebensgrund.

Es ist der Drang im Menschen, das Göttliche sich nah zu bringen, es unmittelbar zu erleben und gegenwärtig in der Welt zu erfahren. Das geschieht durch die Heiligung aller menschlichen Antriebe – ein »Gott« war es, nicht ich, der es tat –, und durch die Verzauberung der Welt im mythischen Licht des Göttlichen.

---

denn sie entziehen sich endgiltiger Bestimmung. In ihrer Aussprache bedienen sie sich aller philosophischen Mittel. Dadurch täuschen sie sich selber und den Anderen zugleich. Ihre Charakteristik wird daher schon zu einer fälschlichen Bestimmung. Man zieht bestimmte Linien in einem tatsächlich sich ständig verwandelnden, sich anders zeigenden, sich selbst widersprechenden, unberechenbar aggressiven Durcheinander. Man hat keinen klar fasslichen Gegner sich gegenüber. Die Mystagogie in dämonologischer Anschauung verbindet sich mit der Vergötzung von Menschen, denen man sich unterwirft, und dem Nihilismus, mit dem man dies alles auch wieder auslöscht. || Man darf die Charakteristik, die ich versuche, nicht auf sich oder einen bestimmten Menschen beziehen. Es sind idealtypische Konstruktionen. Ein einzelner Mensch ist immer noch mehr und vor allem selber die Möglichkeit des Anderen, des Glaubens, der diese Weisen des Unglaubens überwindet. Und in diesen Weisen des Unglaubens ist Wahrheit verborgen, auf die wir am Ende uns zu besinnen haben. ||

a *nach* erscheinen. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Das Immanente wird selber als göttlich erfahren, die Leidenschaft, die Macht, die Vitalität, die Schönheit, die Zerstörung, die Grausamkeit.

b immanente Transcendenz *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* »immanente Transcendenz«

c *nach* aufgeht. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Der paradoxe Ausdruck der »immanenten Transcendenz« meint nicht mehr die Dinge als mögliche Sprache der Gottheit, sondern die Transcendenz als Macht und Faktor in der Welt, und zwar notwendig in der Zerspaltenheit zu vielen Mächten. ||

d *nach* Schauer, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Entsetzen,

e des Glaubens an Gelingen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* des Aberglaubens an das Gelingen des eigenen Tuns und Lebens

Wo dämonologische Anschauung ursprünglich ist, da ist in ihr eine existentiell erfahrene Wirklichkeit. Die Wahrnehmung der Dämonen bedeutet schon aktive Auseinandersetzung mit ihnen, Kampf oder Hingabe. Der reinen Betrachtung zeigen sie sich nicht als nur in unwirklichen Phantasien. Es wird immer eine Täuschung, sie als Realitäten zu behandeln, als Fakticitäten hinzunehmen, mit ihnen zu rechnen.[a]

Von Dämonen und vom Dämonischen wird in mehrfachem Sinne gesprochen. Heute, wo diese Worte und diese Deutungsweise allzugern gebraucht werden, ist eine Vergegenwärtigung dessen nützlich.

Die eben erörterte Anschauung ist eine absichtliche Wiederholung oder Wiederherstellung der ursprünglichen mythischen Denkweise. Dämonen waren dort Zwischenwesen zwischen Göttern und Menschen, sind niedere Götter. Sie treten auf als gute und böse Dämonen, als Genien und Schutzengel, als Naturseelen, als Geister dieses Ortes, dieser Landschaft, als personificierte Mächte der uns beherrschenden Leidenschaften usw. Diese Dämonisierung des Daseins ist[b] universal, die Anschauung eine Totalanschauung, eine Grundweise des gesamten Seinsbewusstseins.

Anders wird es, wo das Dämonische der Ausdruck wird für etwas Specifisches, aber zugleich Unfassliches, das an der Grenze des Geschehens wie meines eigenen Wollens und Wesens, obgleich nicht[c] wahrgenommen, doch wie ein Aktives im Gang der Dinge wenigstens einen Augenblick vorgestellt wird. Hier handelt es sich nicht mehr um dämonologische Weltanschauung, sondern um bildlichen Ausdruck für ein im Ganzen Unbegriffenes, für ein Ungewolltes, Verkehrendes, Zufälliges, das wie aus einem eigenen Ursprung überwältigend einwirkt. Es ist nicht mehr von Dämonen die Rede, sondern vom Dämonischen. Dafür einige, unter sich wiederum heterogene Beispiele:

1. Goethe spricht vom Dämonischen unüberbietbar eindringlich, aber gerade so, dass seine Unfasslichkeit sein Wesen bleibt.[292] Denn es bewegt sich nur in Widersprüchen und ist unter keinen Begriff zu bringen. Daher wird auch bei Goethe das Dämonische nicht zu einem Begriffe, sondern bleibt ein unendlich vieldeutiges Wort, das er eigentlich gegenüber allem Unbegriffenen anwendet, wenn er dieses als das Geheim-

---

a *nach* rechnen. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* || Die grosse Alternative bleibt: Göttlich als dämonisch oder Gott als Transcendenz, – innerweltliche »Mächte« oder transcendenter Grund. || Der Einbau des Dämonischen in das vom Gottesgedanken her bestimmte Seinsbewusstsein geschieht entweder durch Verwandlung aus Mächten in mögliche Sprache, in Chiffern der Transcendenz, oder durch mythische Unterordnung als Engel, Boten und Mittler der Gottheit. Die Dämonologie verschwindet oder wird unter Kontrolle gestellt. || Wird die Alternative nicht zu klarem Entschluss, so bringt das Durcheinander der Anschauung auch Verwirrung in Stimmung, Erleben und Haltung des Menschen. Und rückwirkend wird die dämonologische Anschauung zur Rechtfertigung aller Verwirrung und Unverlässlichkeit. ||

b *nach* ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* historisch

c *nach* nicht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* geradezu

nis eines Seienden aussprechen will und doch nur ahnungsvoll umkreisen kann. So spricht Goethe vom Dämonischen:

»Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig; nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand; nicht teuflisch, denn es war wohltätig; nicht englisch, denn es liess oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge; es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang. Alles, was uns begrenzt, schien für dasselbe durchdringbar ... Nur im Unmöglichen schien es sich zu gefallen und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stossen. ... Es bildet eine der moralischen Weltordnung wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht ...[«][293]

[»]Am furchtbarsten aber erscheint dieses Dämonische, wenn es in irgendeinem Menschen überwiegend hervortritt ... Es sind nicht immer die vorzüglichsten Menschen, weder an Geist, noch an Talenten, selten durch Herzensgüte sich empfehlend; aber eine ungeheure Kraft geht von ihnen aus ... Alle vereinten sittlichen Kräfte vermögen nichts gegen sie, vergebens, dass der hellere Teil der Menschen sie als Betrogene oder als Betrüger verdächtig machen will, die Masse wird von ihnen angezogen. Selten oder nie finden sich Gleichzeitige ihresgleichen, und sie sind durch nichts zu überwinden als durch das Universum selbst, mit dem sie den Kampf begonnen.«[294]

2. Goethe schildert das Dämonische als eine wirkende Macht; er umkreist sie durch Nennung ihrer widersprüchlichen Erscheinungen. Kierkegaard erblickt das Dämonische ausschliesslich im Menschen, der sein Selbst absolut behaupten will; er erhellt dies Dämonische durch Aufweis des Sinns des Selbstseins und der in ihm möglichen Verkehrung.[295]

»Dämonisch ist jede Individualität, die ohne Mittelbestimmung (daher die Verschlossenheit gegen alle anderen) allein durch sich selbst im Verhältnis zur Idee steht. Ist diese Idee Gott, so ist die Individualität religiös, ist die Idee das Böse, so ist sie dämonisch im engeren Sinne.«[296] Der Einzelne kann zum Dämonischen wie zu Gott in ein absolutes Verhältnis treten. Das Böse wie das Dämonische (in engerem Sinne) liegen in dem unbedingten Wollen seines zufälligen Selbst.

Sofern das Dämonische sich vollkommen durchsichtig ist, ist es der Teufel. »Der Teufel ist nur Geist und insofern absolutes Bewusstsein und Durchsichtigkeit.«[297] (Es ist charakteristisch, dass bei Goethe Mephisto nicht dämonisch ist, weil er nur negativ und restlose Verstandeshelle ist).[298]

Aber in der Tat kann das Dämonische sich nicht durchsichtig werden. Durchsichtigkeit erwächst im Selbst durch sein absolutes Verhältnis zu Gott, nicht im absoluten Verhältnis zum absoluten Selbst. Unverständlich zwar sind beide, das Göttliche und das Dämonische: »Schweigen sind beide. Schweigen ist die Hinterlist des Dämons, und je mehr geschwiegen wird, desto schrecklicher wird der Dämon, aber Schweigen ist auch der Gottheit Zeugnis in dem Einzelnen.«[299] Das Dämonische ist wie das Religiöse

ein ausserhalb des Allgemeinen gestellt sein. Der Verlorenheit im dämonischen Paradox steht gegenüber die Erlösung im göttlichen Paradox.

Das Dämonische als der trotzige Wille zum eigenen zufälligen Selbst ist ein Verzweifelt-man-selbst-sein[-]wollen. »Je mehr Bewusstsein in einem solchen ist, desto mehr potenziert sich die Verzweiflung und wird zum Dämonischen. Ein Mensch quält sich in irgendeiner Pein. Gerade auf diese Qual wirft er nun seine ganze Leidenschaft. Jetzt will er keine Hilfe. Er will lieber gegen alles rasen, will der von der ganzen Welt, vom Dasein unrecht Behandelte sein. In dieser Verzweiflung will er nicht einmal in stoischer Selbstvergötterung er selbst sein, er will in Hass gegen das Dasein er selbst sein, er selbst nach seiner Jämmerlichkeit. Er meint, indem er sich gegen das ganze Dasein empört, einen Beweis gegen dieses, gegen dessen Güte zu haben. Dieser Beweis meint der Verzweifelte selbst zu sein, und der will er sein, um mit dieser Qual gegen das ganze Dasein zu protestieren.«[300]

Der dämonische Wille, potenziert durch Bewusstsein, kann nun in der Tat sich nicht durchsichtig werden, sondern sich nur im Dunkeln erhalten. So verstärkt er alle Kräfte der Verschlossenheit und sträubt sich gegen das Offenbarwerden. Daher die widerspruchsvolle Verschränkung von Offenbarkeit und Verschlossenheit: »Die Verschlossenheit kann die Offenbarung wünschen, nur soll diese von aussen zuwege gebracht werden, ihr also zustossen. Sie kann die Offenbarung wollen, bis zu einem gewissen Grade, möchte aber einen kleinen Rest zurückbehalten, um dann die Verschlossenheit von vorn beginnen zu lassen. Sie kann die Offenbarung wollen, aber inkognito (bei manchen Dichterexistenzen). Die Offenbarung kann schon gesiegt haben; im selben Moment aber wagt die Verschlossenheit einen letzten Versuch und ist schlau genug, die Offenbarung in eine Mystification zu verwandeln, und nun hat sie gesiegt.«[301] »Die Frage ist, ob ein Mensch im tiefsten Sinne die Wahrheit erkennen, ob er von ihr sein ganzes Wesen durchdringen lassen, alle ihre Konsequenzen annehmen will, und ob er nicht im Notfall für sich einen Schlupfwinkel reserviert.«[302] Das Dämonische ist virtuos im Verstecken. Zum Verstecken dient das Dialektische. Darin verschleiert es sich »mit dämonischer Virtuosität der Reflexion«.[303]

Da das Dämonische keinen Halt in sich hat, kann es nichts wirklich durchhalten. In der Verschlossenheit kann es doch das Schweigen nicht aushalten, »dann endet der Unglückliche damit, dass er jedem sein Geheimnis aufdrängt.«[304] Aber zugleich hat er Angst vor dem Offenbarwerden: »Gegenüber einem, der ihm im Guten überlegen ist, kann der Dämonische für sich bitten, er kann mit Thränen für sich bitten, dass er nicht zu ihm rede, dass er ihn nicht schwach mache.«[305]

Das eigentliche Kennzeichen des Dämonischen, der sich auf sein zufälliges Selbst als das Absolute zurückgezogen hat, ist, dass ihm nichts mehr ernst sein kann. Kierkegaard versteht so die Worte Macbeth's nach Ermordung des Königs: »Von jetzt gibt es nichts Ernstes mehr im Leben.«[306] Wenn dies nicht zum Rasen des Nichts führt, so ver-

birgt sich wieder der Dämonische: »Man will die Ewigkeit nicht ernsthaft denken; man hat Angst vor ihr, und die Angst verfällt auf hundert Ausflüchte.«[307]

3. In neuerer Zeit wird das Wort dämonisch unbestimmbar für alle störenden Unbegreiflichkeiten – für das »Irrationale« – gebraucht. Das Ungewollte, das aus der Verwirklichung des Gewollten unerwartet entgegenkommt, heisst dämonisch. Die Dämonie der Technik ist das aus der Verwirklichung technischer Daseinsbewältigung wie etwas Selbständiges überwältigend Zurückwirkende. So heisst auch das Unbewusste dämonisch, wenn das nicht Durchhellte und nicht Durchhellbare aus den Tiefen des Seelenlebens den Menschen bezwingt. Nichtkönnen, Nichtwollen, Überwältigtwerden, Verstricktsein, Ausweglosigkeit – alles kann zu dem Ausruf führen: dämonisch!

Diese Weisen, vom Dämonischen zu sprechen, meinten wir nicht, wenn wir die Dämonologie als Weltanschauung des Unglaubens schilderten. Diese Dämonologie ist besonders in ihren modernen Redeweisen unfasslich wie Proteus, ein Nichts, das sich immer anders verkleidet und auch jene gleichnisweisen Wendungen vom Dämonischen, die eben berichtet wurden, benutzt.

Gegen die dämonologische Weltanschauung ist daher vom Philosophieren her kritisch nur etwas auszurichten, wenn sie in gewissen typischen Redewendungen einen Augenblick bestimmt gefasst wird. So richtet sich die Kritik nacheinander gegen eine Reihe gedanklich in der Dämonologie vorkommender Positionen. Philosophisch lässt sich von ihnen sagen:

1)[a] Die Transcendenz wird verfehlt. Die Steigerung des immanenten Lebens durch Dämonisierung ist, statt die Transcendenz zu erreichen, vielmehr auf dem Wege, sie zu verlieren. Ohne Gott bleiben die Vergötzungen. Die Götter selber sind Welt geworden. Sie nehmen teil an der Ohnmacht des Weltlichen, über ihnen waltet ein Anderes, absolut Fremdes, die Moira oder das Nichts.

2)[b] Der Mensch wird verloren. Innerhalb der dämonologischen Weltanschauung ist Freiheit nur noch die Hinnahme des Schicksals.[c] Der Mensch kann zwar glücklich sein im Geraten seines Lebens unter günstigen Umständen – mit gelegentlicher melancholischer Erinnerung an die Unverlässlichkeit –, aber wird unselig im Ausgeschlossensein vom Glück der Welt und dann nur verzweifelt oder leer im Unglück. Es herrscht eine selbstverständliche Härte gegen die, denen das Leben misslingt oder über die ein auswegloses Unheil kommt. Es gibt keinen unersetzlichen Wert des einzelnen Menschen, keine eigentliche Seele. Die Humanität ist dann eine nur noch immanente Gesinnung, unter gewissen Bedingungen sich menschenfreundlich zu verhalten, nicht

---

a 1) *nach dem Vorlesungs-Ms. 1945/46 statt* aa. *in der Abschrift Gertrud Jaspers*

b 2) *nach dem Vorlesungs-Ms. 1945/46 statt* bb. *in der Abschrift Gertrud Jaspers*

c Schicksals. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* Schicksals, das den Menschen ergreift.

aber der Respekt vor dem[a] durch Bezug auf Transcendenz in der Ewigkeit verwurzelten Menschen[b], vor dem Menschen als solchen.

3)[c] Der Bezug auf das Eine wird nicht gewonnen. Der dämonologisch denkenden Lebenshaltung fehlt das Eine. Vielmehr geschieht in Zerstreutheit eine Vielfachheit des Anschauens, zerfällt der Mensch in seine Möglichkeiten, deren er heute diese, morgen jene ergreift – das Leben wird Vergesslichkeit. Das Leben mit Dämonen wird ein fliessendes, im Unbestimmten zergehendes. Dieser Unglaube ist nicht zu fassen, was er eigentlich meint, da er immer anders interpretiert. Er ist[d] ausgeliefert an den Strom der Antriebe und Leidenschaften, die ihn[e] zerreissen. Alles kann gerechtfertigt werden. Trotz aller Kraft eines Augenblicks fehlt die Energie der Kontinuität. Trotz aller jeweiligen Intensität einseitigen Behauptens fehlt die Concentration des Wesens.

Der Aufschwung zur Transcendenz[f] ist überall in Überwindung der Dämonologie erfolgt. Sokrates hat sich den Dämonen entzogen, um seinem Daimonion und in diesem der Forderung der Gottheit zu folgen.[308] Die Propheten überwanden den Baalsdienst, um Gott zu dienen.

4)[g] Dämonologie ist versenkt in die Natur. Natur ist[h] die letzte übergreifende Notwendigkeit. Alle[i] Tiere sind dämonisch. Und der Mensch fühlt sich dämonisch, soweit er Tier ist. Herrschaft dämonologischer Anschauung führt zum Verlust des menschlichen Selbstbewusstseins an die Natur. Bei einigem Wohlergehen gibt es eine verblasste dämonologische Anschauung als Naturvertrauen. Aber Naturvertrauen ist nicht Gottvertrauen. Stösst das Naturvertrauen an Grenzen, so findet das dann etwa noch bleibende Vertrauen in der Natur gerade keinen Grund. Naturvertrauen, absolut gesetzt, wird Götzendienst, wie er auf der ganzen Welt in Naturkulten vollzogen wurde.

5)[j] Moderne Dämonologie ist durchweg eine aesthetische Haltung. Dafür ist charakteristisch die Unverbindlichkeit des dämonologisch Gedachten. Es ist Anschauen des vermeintlich Realen statt Vollzug eigener Wirklichkeit im Medium der Bilder. Es ist ein Ausweichen in aesthetische Anschauung mit einem dunklen Willen zum Unbestimmten. Dadurch wird Leidenschaft als Affekt des Augenblicks ermöglicht, der Leidenschaft als lebentragendem[,] unbeirrbar durchhaltendem Entschluss ausgewichen. Man kann zur Entscheidung auffordern zwischen gut und böse, diese Entschei-

---

a dem *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* der
b Menschen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Seele
c 3) *nach dem Vorlesungs-Ms. 1945/46 statt* cc. *in der Abschrift Gertrud Jaspers*
d Er ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* Wir sind in ihm
e ihn *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* uns
f *nach* Transcendenz *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* des Einen
g 4) *nach dem Vorlesungs-Ms. 1945/46 statt* dd. *in der Abschrift Gertrud Jaspers*
h ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* gilt als
i Alle *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* Die
j 5) *nach dem Vorlesungs-Ms. 1945/46 statt* ee. *in der Abschrift Gertrud Jaspers*

dung schon fälschlich als eine solche zwischen guten und bösen Dämonen deuten, dann aber sie selber wieder lähmen durch Anerkennen des Bösen im Tragischen, in dem es verklärt zum Dämonischen als eigene Möglichkeit gefühlt und Gegenstand des Mitleids wird, sodass ich,[a] indem ich im aesthetischen Spiel mit dem Bösen[b] selber tragisch zugrunde gehe, mich gereinigt fühle. Es wird eine ständige Verwechslung des Ethischen und Aesthetischen ermöglicht, die plötzlich wechselnde Wertungsweise, die jetzt pathetisch[c] auf gut und böse, dann aesthetisch auf Dämonisches geht. Immer da, wo es im Augenblick ausweglos wird, ist es gestattet, vom Aesthetischen zum Ethischen, vom Ethischen zum Aesthetischen überzuspringen. Das Ethische selber wird im Grunde aesthetisch genommen, weil die Auffassung in Form des Aesthetischen durch die Grundanschauung gebahnt ist. Der Mensch braucht nicht mehr einzustehen, weil er für jede Lage die falsche Grossartigkeit aesthetischer Bilder bereit hat. Das Leben bleibt Zerstreutheit im Vielen des Zufälligen.

6)[d] Dämonologie entwirft ein Zwischensein als absolut, das weder empirische Realität noch transcendente Wirklichkeit ist. Sie will die Realität ergreifen und verfehlt sie, indem sie ein illusionäres Übersinnliches zu fassen meint. Sie will das Übersinnliche und verfehlt es, indem sie es als ein Immanentes zu haben glaubt. Sie wendet sich nicht an Gott, sondern an Mächte in der Welt. Gegen sie gilt die Forderung: Lieber in den empirisch aufzeigbaren Zusammenhängen der Realität bleiben, als dämonologischen Unwirklichkeiten nachhängen! Denn alles, was nicht entweder Welt und als Realität nachweisbar ist oder Gott ist und als von Gott erfahren wird, ist Unwahrheit, ist Täuschung und Illusion, gerade dann, wenn des Menschen Affektivität, Erbauungs- und Sensationsdrang[e] rauschhaft hingerissen, leidenschaftlich ergriffen ist. Es gibt Gott und die Welt, nichts dazwischen, keinen Mittler und[f] keine Zwischenwesen, etwa nach Analogie der Stufen und Hierarchien in der Welt. Alle Realitäten können Sprache oder Boten Gottes sein durch das, was sie als Chiffern sind, es gibt aber keine Götter ausser ihm, keine Dämonen. Es kommt darauf an, wie ich den Finger Gottes an den Grenzen der Realität spüre. Was sich dazwischen drängt, ist materialistischer Schwindel[g] oder gottlose Phantasterei.

bb. Menschenvergötterung: Zur Menschenvergötterung gehört eine Haltung der Seele, welche in der Welt die Instanz nicht entbehren kann, vor der absoluter Gehorsam nicht als Gehorsam gegen führende Menschen, Ämter, Institutionen, Gesetze,

---

a *nach* ich, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* angesichts der Tragischen Dichtung,
b *nach* Bösen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* gleichsam
c pathetisch *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* in moralischer Pathetik
d 6) *nach dem Vorlesungs-Ms. 1945/46 statt* ff. *in der Abschrift Gertrud Jaspers*
e des Menschen Affektivität, Erbauungs- und Sensationsdrang *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* unsere Affektivität, unser Erbauungs- und Sensationsdrang
f keinen Mittler und *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*
g materialistischer Schwindel *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* materialistische Torheit

sondern als Gehorsam gegen Gott möglich ist, oder der Drang zum Mittler zwischen dem verborgenen, fernen Gott und der Seele[a]. Als ein Mensch erscheint und spricht, was Gott selber ist. Auf diese Erscheinung drängen historisch eine Reihe besonderer Motive:

Es ist ein universales Phaenomen, dass Menschen einen einzelnen Menschen schwärmerisch verehren, ihn zum Übermenschlichen steigern, in ihm das oder ein Ideal des Menschseins verwirklicht sehen. Sie sind geneigt, sich ihm blindlings zu unterwerfen, in der Berührung mit ihm die Berührung mit einem Numinosen zu spüren, von ihm Wunder zu erwarten. Es ist psychologisch etwas Analoges zwischen inhaltlich Heterogenem: Filmstare müssen incognito reisen, wenn sie nicht von den Massen erdrückt werden wollen. Gandhi muss sich planmässig vor den »Darshan-Suchern« schützen (Darshan heisst Anblick eines Heiligen).[309] Könige vollzogen in früheren Jahrhunderten, wo immer sie sich dem Volke zeigten, Krankenheilungen.

Die Vergötterung wirkt auf den Vergötterten zurück: die Menschen quälen den von ihnen als Heiligen angeschauten, dass er sich verhalten muss, wie es dem Ideal entspricht, sie erwarten von ihm, dass er sich fügt, sie zeigen ihn gleichsam vor, und er muss da sein. Es ist eine Gier der Massen nach Menschenkult. Es ist, als ob eine Beruhigung wäre, wenn der einzig Vergötterte irgendwo sitzt, wie der Bienenschwarm durch die Königin in Ordnung bleibt.

Die sichtbarste Gestalt menschlicher Gewalt sind Herrscher und Heerführer. Eigenwille und durchschnittliche Zügellosigkeit der Menschen, ihre halb tyrannische[b], halb lässige Artung führt zur Erscheinung des Tyrannen, der sie alle vergewaltigt. Wer nicht aus Freiheit dem Gesetz des Guten und Wahren gehorcht, verfällt dem Zwang zum Gehorsam gegen äussere Gewalt. Nun geschieht das Erstaunliche. Der Tyrann, dieses Werkzeug des Bösen zur Züchtigung des Bösen, wird Gegenstand der Vergötterung. Alexander, Caesar, Napoleon und zahlreiche andere gehen als täuschende Idealbilder, als Idole durch die Geschichte.[c] Schon zu Lebzeiten werden sie gesteigert, sei es[,] dass sie selber sich für Gott oder Gottes Sohn erklären, sei es[,] dass sie sich gefallen lassen und als Herrschaftsmittel benutzen, was die Menge begehrt. Die Tyrannen werden Götter. Alexander wurde Gottes Sohn, die römischen Gottkaiser verwirklichten dieses Schema bis zum staatlich gebotenen Kultus ihres numen. Wird dieser Aberglaube verworfen, so bleiben doch zumeist noch unbegreifliche Huldigungen, wahrheitswidrige Verherrlichungen des Übermenschen, Menschenidole als Gegenstand weltlicher Verehrung. Jedoch der

---

a Drang zum Mittler zwischen dem verborgenen, fernen Gott und der Seele *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Drang zur leibhaftigen Nähe des verborgenen, fernen Gottes

b tyrannische *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* gewaltsame

c *nach* Geschichte. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* Es sind in der Tat ausserordentliche Menschen durch tigerhafte Energie, Geistesgegenwärtigkeit, Instinkt für reale Kräfte, Gedächtnis, Arbeitskraft, Treffsicherheit für die Sprache von Herrschaft und Macht.

Blick, der von dem gottfernen Drang zur Vergötzung nicht befangen ist, vollzieht leicht[a] die empirische Entlarvung jener Idole. Es ist immer wieder erstaunlich, mit welcher Selbstverständlichkeit die Tatbestände der Realität der vergötterten Menschen umgangen, verschleiert, gewaltsam umgedeutet werden.

Menschenvergötterung geht nicht nur auf Tyrannen. Auch Menschen edler Artung, geistiger Grösse, ethischer Unbedingtheit sind der Vergötterung verfallen. Im Leiden- und Sterbenkönnen wurde ein Gott gesehen. Noch in der matt werdenden Welt geistiger Bildung bleibt ein Rest dieser Haltung in der blinden Verehrung, in der fraglosen Unantastbarkeit grosser Menschen, in der untilgbaren Neigung zur Mythisierung.

Das Verhalten zu Lebenden steigert sich noch einmal dem Toten gegenüber. Die Vergötterungen in der Antike (Apotheosen) und die Heroisierungen waren häufig.

Ein neuer Charakter der Vergötterung erwächst, wenn die Vergötterung nur einen einzigen Menschen trifft, diesen einen zum absoluten macht, ausschliessend und einzig in ihm den Gott sieht, sei es für immer, sei es für dieses Zeitalter. Diese Ausschliesslichkeit wird schon von der Eifersucht des Machtwillens bejaht[b]. Sie kann der Ausdruck des Wahrheitswillens sein, dem die Wahrheit nur eine ist.

Dass ein Mensch sich selber zum Gott erklärt, kann bedenklicher erscheinen, als dass er sich die Einzigkeit gibt,[c] von Gott zu künden. Dies ist nicht selten geschehen: er[d] ist der ausschliessend Berufene; in jedem Zeitalter soll nur einer sein, der als Berufener von Gott zu künden, die Führung der Menschen zu übernehmen vermag.[e]

Menschenvergötterung ist allverbreitet. Sie ist noch ein Faktor in der Ausgestaltung der grossen Religionen. Nicht zwar Jesus und Buddha haben sich für Gott erklärt, aber ihre Jünger haben sie dazu gemacht.[f] Die Interpretationsweise der Menschenvergötterung ist vielfach und zwar derart, dass jeweils die besondere geglaubte Gestalt nicht auf Menschenvergötterung beruhen soll. Man ist geschickt im unterscheidenden Ab-

---

a leicht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* unerbittlich

b bejaht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* begehrt

c Dass ein Mensch sich selber zum Gott erklärt, kann bedenklicher erscheinen, als dass er sich die Einzigkeit gibt, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* Ein Mensch zwar erklärt sich nicht leicht selbst für einen Gott, wenn er nicht wahnsinnig ist und nicht damit Politik machen will. Viel eher aber gibt er sich die Einzigkeit,

d Dies ist nicht selten geschehen: er *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* Er

e *nach* vermag. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* Dies haben wir in Deutschland von Stefan George gehört, der solche groteske Haltung zu unserem Staunen einnahm und damit ein Gegenstand entweder fanatischer Verehrung oder der Lächerlichkeit wurde, was nichts damit zu tun hat, dass er ausgezeichnete Gedichte, zumeist in seinen jüngeren Jahren[,] verfasst hat. ||

f Nicht zwar Jesus und Buddha haben sich für Gott erklärt, aber ihre Jünger haben sie dazu gemacht. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* Nicht zwar Buddha hat sich für einen Gott erklärt, aber spätere Jünger haben ihn dazu gemacht.

heben von all den anderen Menschenvergötterungen, die man verwirft, um die eigene in einem Gewebe anscheinend anderen Sinns zu verschleiern.[a]

In welchen Motivzusammenhängen die Menschenvergötterung auch immer auftritt, zu welchen sublimen Formen und tiefsinnigen Deutungen sie sich steigern mag, in der Wurzel ist sie ein Irrtum,[b] ein Ersatz für Glauben, der sich als absurder Glaube gerade für den eigentlichen Glauben halten kann. Dieser Unglaube ist zumeist daran kenntlich, dass er Glauben für seinen Gegenstand fordert, fanatisch, lieblos, zornig ist, dass es ihm unerträglich ist, wenn andere nicht denselben Glauben haben. Alle sollen anbeten, was er anbetet.[c]

Menschenvergötterung ist im Grunde eine der Weisen dämonologischer Anschauung. Wie in Gottlosigkeit nach Dämonen als vermeintlicher Transcendenz gegriffen wird, so wird der selber schon nicht existente Menschdämon Gottmensch[d] genannt. Zur Menschenvergötterung neigen[e] glaubenslose Menschen[f].

Philosophische Kritik hat die Menschenvergötterung bis in ihren letzten Schlupfwinkel zu verfolgen und[g] zu entschleiern. Es ist eine Forderung Gottes, ihn nicht zu verwechseln, ihn nicht durch Falschheiten aus seiner Verborgenheit zu reissen, in die er dann nur um so entschiedener zurücktritt. Er fordert vom Menschen, dass der Mensch es wage, vor ihm unmittelbar zu stehen und zu warten, was er ihm sage. Der Mensch soll sich ihm nicht entziehen, indem er einen Menschen sich als Absolutes vor Augen stellt. Es ist die harte Forderung, in der Leere der Welt zu ertragen, dass Gott nicht da ist wie irgendetwas in der Welt. Nur in dieser herben Situation bleibt der Mensch frei dafür, Gott zu hören, wenn Gott spricht, bleibt er bereit, auch wenn Gott nie sprechen sollte, bleibt er offen für die Wirklichkeit, die ihm geschichtlich zur Erscheinung wird.

In der Welt ist kein Mensch, der uns Gott sein könnte, wohl aber[h] die hohen Menschen, deren Freiheit im Hören auf Gott uns zeigt, was Menschen möglich ist[i].

---

a Man ist geschickt im unterscheidenden Abheben von all den anderen Menschenvergötterungen, die man verwirft, um die eigene in einem Gewebe anscheinend anderen Sinns zu verschleiern. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* Man unterscheidet gerade von all den Menschenvergötterungen, die man verwirft, den eigenen Glaubensinhalt in einem Gewebe anscheinend ganz anderen Sinns.

b ein Irrtum, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* für den philosophischen Menschen ein Irrtum. Manchmal wirkt er wie

c *nach* anbetet. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* Aller wahren [sic!] Glaube ist ruhig, teilt sich mit und wartet, will nicht Anerkennung und nicht Macht. Er ist untrennbar von Liebe. ||

d Gottmensch *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* ein Gott

e neigen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* scheinen philosophisch

f *nach* Menschen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* zu neigen

g bis in ihren letzten Schlupfwinkel zu verfolgen und *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* in allen ihren Erscheinungen

h *nach* aber *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* gibt es

i *nach* ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* , und was uns ermutigt. Wir können nicht leibhaftig die Hand Gottes ergreifen, wohl aber die des Schicksalsgefährten.

Menschenvergötterung entwürdigt den Menschen, indem sie ihm das Leben erleichtert. Sie gibt ihm das Handgreifliche, während in der Welt seine Lage ist, dieses Handgreifliche zu entbehren[a] und statt dessen nur möglichen Sinn, Chiffern und Bilder zu finden[b] auf dem Wege, auf dem er durch Gott selbst zu sich selbst kommen kann und daher soll.

Was grosse Religionen in gewaltigen Erscheinungen verwirklichen, das ist im Menschenkultus, wie er ohne solche Religion sich an deren Stelle gesetzt hat, zwar schlecht und kümmerlich, aber demselben Princip entsprungen.

cc. Nihilismus: Nihilismus ist Glaubenslosigkeit schlechthin, ohne Verkleidung.[c] Alle Glaubensinhalte sind[d] hinfällig geworden, alle Auslegungen der Welt und des Seins[e] als Täuschung entlarvt; alles ist[f] bedingt und relativ, es gibt nichts Absolutes, keinen Boden, kein Unbedingtes, kein Sein an sich. Alles ist fraglich. Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.[310]

Der Nihilismus wird gedanklich in mehreren Stufen vollzogen. Er geht jeweils aus von einem zunächst nicht bezweifelten Wahrheitsstandpunkt, von dem aus Glaubenssätze negiert werden. Zum Beispiel:

Es ist kein Gott. Das Dasein Gottes, des Weltschöpfers, ist nicht bewiesen, ist nicht einmal durch einen Ansatz eines Beweises auch nur als möglich oder wahrscheinlich erkannt (aber dieser negative Gedanke behandelt Fragen der Transcendenz wie Fragen nach endlichen Dingen in der Welt; er berührt garnicht das, was in solchen Sätzen getroffen werden soll, indem er den Inhalt als eine dingliche Aussage über ein in der Welt Vorkommendes nimmt).

Es ist kein Zusammenhang zwischen Gott und Mensch (dies ist, unter Verabsolutierung des empirischen Erkennen[s] der Dinge in der Welt, Leugnung der existentiellen Erfahrung, welche sich eins weiss mit wesentlichen Menschen der Geschichte, mit den Ahnen; Sokrates wagte daraufhin sein Leben preiszugeben).

Es gibt keine Verpflichtung gegen Gott (was gilt, wenn Verpflichtung aufgefasst wird nur als eine solche gegen vorhandene Gesetze und Befehle in der Welt; aber alle tiefe, unbedingte, lebentragende Verpflichtung hat nicht solch bequemen Halt).

---

a zu entbehren *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* entbehren zu müssen

b zu finden *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* finden zu können

c Nihilismus ist Glaubenslosigkeit schlechthin, ohne Verkleidung. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* Während Dämonologie und Menschenvergötterung einen Glaubensersatz bringen[,] ist die offene Glaubenslosigkeit der Nihilismus. Er wagt es, aufzutreten ohne Verkleidung.

d *nach* sind *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* ihm

e *nach* Seins *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* hat er

f *nach* ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* ihm

Weiter greift der Nihilismus den Gehalt des Gottesglaubens an (unter jeweiliger unbefragter Voraussetzung der selbstverständlichen Richtigkeit gewisser absoluter Wertungen), zum Beispiel:

Wollte Gott Wahrheit, Güte, Liebe, so hätte er den Menschen und die Welt anders geschaffen. Also ist Gott entweder nicht allmächtig oder nicht gütig.

Weiter erscheint der Nihilismus in positivistischen Sätzen über die Ordnung des Menschenlebens unter der Voraussetzung, dass solche Ordnung aus dem Wissen von empirischen Realitäten zu entwerfen sei, zum Beispiel:

Die geschlechtlichen Beziehungen sollen nach Principien der Hygiene aus der Zielsetzung des glücklichen Lebens ohne religiöse und ethische Sinngebungen geregelt werden (aber weder ist das Glück eindeutig bestimmbar – es ist zudem in jeder Gestalt brüchig –, noch gelingt solche positivistische Regelung).

In diesen und allen anderen Fällen tritt der Nihilismus, der zunächst noch verborgen ist, zu Tage, wenn die jeweilige unbefragte Voraussetzung (an richtiger empirischer Erkenntnis, giltigen Wertungen, technischen Machbarkeiten) bewusst und damit hinfällig wird. Die Negationen von vermeintlicher Wahrheit her bleiben dann erhalten, aber dazu wird auch noch das jeweils vorausgesetzte Wahrheitsminimum negiert. Dann ist der Wirbel da, in dem kein Halt ist, ausser der je gegenwärtigen sinnfremden Vitalität in ihrer gedankenlosen Unmittelbarkeit; der Mensch ist ausgeliefert dem Mechanismus des Naturgeschehens, zu dem die Haltung des Nihilismus sich simplificiert.

b. Wahrheit in jeder der drei Gestalten: Philosophisch besteht die Aufgabe, nicht nur abzuwehren, sondern zugleich die Wahrheit im Abgewehrten zu rechtfertigen.

In der Dämonologie liegt zu Grunde die Wahrheit der Sprache der Chiffern in der Welt. Es liegt ein Recht in der Anschauung des sinnlich-unsinnlich Gegenwärtigen, der Physiognomie der Dinge und Ereignisse, in der Sensibilität für das Unfassliche, das doch gegenwärtig ist. Die mythologische Denkform birgt Wahrheit in sich, die gereinigt und verwandelt etwas Unüberwindliches hat. Ihr Verlust bedeutet eine Verarmung der Seele, eine Entleerung der Welt; der Mensch, der solche Sprache nicht mehr hört, scheint nur noch im unsinnlich Transcendenten zu lieben[a]. Von daher kann zwar vielleicht die ausserordentlichste Liebe in der Welt sich nähren und in wunderbarer Reinheit blühen, ohne alle Verwechslungen. Aber es kann dort auch der Mensch sich verlieren ins Weltlose, Unmenschliche, Fremde. Obgleich alle Dämonologie unwahr bleibt, kann und muss für den Menschen doch in den Bildern und Chiffern die Sprache Gottes, wenn auch bei objektivierender Aussage unfasslich vieldeutig, fühlbar werden. Es ist nicht nur die Schwäche unserer Endlichkeit[,] sondern auch die Liebe zur

---

[a] scheint nur noch im unsinnlich Transcendenten zu lieben *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* scheint nicht mehr lieben zu können. Denn im unsinnlich Transcendenten ist kein Gegenstand seiner Liebe mehr

Welt als der Schöpfung Gottes, die uns verwehrt, ausser in der Grenze eines Übergangs, im unsinnlich Transcendenten ausschliessend Fuss zu fassen.

Der Menschenvergötterung liegt die Wahrheit zu Grunde, dass in der Welt die einzige Garantie des Eigentlichen für den Menschen der Mensch ist. Es ist etwas im Menschen, das das Wort ermöglichte: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde;[311] aber der Mensch ist abgefallen und daher ist in jedem Menschen als Menschen das Gottesbild verschleiert. Grosse Menschen sind für die Nachfolgenden Orientierung und Vorbild, Gegenstand der Ehrfurcht und möglicher Weg des Aufschwungs, wenn sie auch immer noch Menschen sind mit ihrem Mangel und ihrem Versagen, daher nie Gegenstand einer nachahmenden Nachfolge[a]. Es ist immer eine freie Beziehung des Menschen zum Menschen, so lange er wahrhaftig bleibt, wenn für den Einzelnen eine sein Leben tragende geschichtliche Bindung an bestimmte Einzelne besteht, gegründet in der Überlieferung und erfüllt in der Liebe.

Im Nihilismus wird ausgesprochen, was dem redlichen Menschen als Übergang unumgänglich ist. In der Realität des Weltseins ist die Verzweiflung an der Grenze unausweichlich. Dort erhebt sich die Frage. Für jeden Glauben bleibt die Prüfung und Bewährung an der Möglichkeit des Nichts. Kein Glauben darf sich eine Sicherheit anmassen, auf die ein objektiver Verlass wäre. Der Charakter der Glaubensgewissheit als Wagnis und als Geschenk hat vor sich den Nihilismus als Menetekel gegen allen Übermut, zu dem der Glaube neigen kann und in den er innerhalb des starr werdenden kirchlichen Glaubens so oft verfallen ist.[b]

---

a nachahmenden Nachfolge *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* Nachahmung

b *nach* ist. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* || Der Nihilismus ist noch anders als Dämonologie und Menschenvergötterung, in die er ausweicht. Der offenbare Nihilismus ist unwiderlegbar, wie umgekehrt kein Glaube beweisbar ist. Es liegt etwas Empörendes im hochmütigen Verachten des Nihilismus. Wer angesichts der entsetzlichsten Sinnlosigkeiten und Ungerechtigkeiten diese nicht in ihrer vollen Realität vergegenwärtigt, sondern in einer fast automatischen Selbstverständlichkeit über sie hinweg geht durch Reden von Gott, kann uns unwahrhaftiger und unmenschlicher erscheinen als der Nihilist selber. Dostojewski zeigt auf das Quälen und Morden unschuldiger Kinder. Was ist das für ein Sein, eine Welt, ein Gott, durch die das möglich ist und zugelassen wird! Wem das Entsetzlichste angetan ist, und wer von da an mit Hass und Empörung durch die Welt geht, zur Rache bereit, der ist gewiss der unbequemste Nachbar und kein Gegenstand der Liebe. Er selber flösst wiederum Furcht und Entsetzen ein. Gegen ihn erheben sich die Instinkte der Selbstbewahrung, die ihn vernichten möchten wie einen Wahnsinnigen. Wie der Mensch durch die Natur in Wahnsinn verfallen kann, so durch Menschen in dieses Entsetzen, das ihn schlechthin nihilistisch macht. Wir werden es nicht bejahen können, nicht anerkennen, dass er Recht hat, erklären, dass das Böse böse bleibt, auch wenn es in Fortsetzung und in Gegenwirkung gegen vorhergehendes Böse geschieht. Aber wir sind unfähig, da noch eine Harmonie des Seins zu denken und zu glauben. Grenzenloses Mitleid, Ratlosigkeit im Schweigen, Hoffnungslosigkeit muss uns immer wieder befallen. Man kann eher fragen: wie ist es möglich, dass wir nicht alle Nihilisten werden? – als dass man den Grund der Erfahrungen, die zum Nihilismus führen können, übersehe. || Und doch ist meine ganze Vorlesung ein einziger Versuch, sich des Nihilismus zu erweh-

Dämonologie[a], Menschenvergötterung und Nihilismus vollziehen auf verschiedene Weise denselben Irrtum, in einem zu kurz langenden Zugriff das Wahre fassen zu wollen. Wo der eine Satz gegenwärtig ist: Gott ist, da muss all dieses Falsche wie Nebel vor der Sonne vergehen. Aber der Nebel drängt sich uns auf, denn in diesen Zugriffen haben wir Leibhaftigkeit in der Welt, real Gegenwärtiges, Anschauliches, – das Wahre jedoch scheint im Unanschaulichen ungreifbar zu werden und damit wie in nichts zu vergehen. Daher erreichen wir es nur auf dem Umwege über das Weltsein, verfallen immer wieder einen Augenblick in jene Falschheiten, aber in deren Überwinden vermögen wir der Tiefe des eigentlichen Seins, der Gottheit, inne zu werden.[b]

c. Die Einheit des Wahren:[c] Wie ist das Verhalten im philosophischen Glauben zu den Gestalten, deren Wahrheit er abwehrt und doch in einem Motive jeweils auch anerkennt, möglich, wenn der Wahrheitswille auf das Eine geht und Wahrheit im Grunde nur eine sein kann?

Es ist[d] Goethe's Haltung möglich, die er inbezug auf eine andere Einteilung von Grundanschauungen aussprach: »als Dichter Polytheist, als Naturforscher Pantheist, und für die sittliche Persönlichkeit ist, wenn sie es bedarf, auch gesorgt«[312] (nämlich durch die biblische Religion). Aber dieser einfache Wechsel wäre selber endgültiger Polytheismus. Wird statt dessen jeder Möglichkeit in einer Hierarchie des Ganzen ihr relativ giltiger Platz gegeben, so zerbricht doch diese Harmonie des Ganzen: denn das Ganze ist auf keine Weise allgemeingiltig auszusprechen, und gegen die Harmonie eines immanent werdenden Ganzen bleibt immer der Nihilismus als Explosivstoff.

So ist die Einheit[e] nicht objektiv in einer Anschauung, nicht in einem allgemeingiltigen Gedankensystem möglich, sondern nur in der Geschichtlichkeit wirklicher

---

ren, spreche ich anscheinend gerade das, was ich eben zu verwerfen schien, rede von Gott. Darum der Anspruch des Philosophierenden an den Hörer, dass dieser aus seinem eigenen Wesen prüft, aber geduldig, wiederholend, besonnen. ||

a *vor* Dämonologie *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* Und so wage ich denn, wieder zu sagen:

b *nach* inne zu werden. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Einf.* || Gott ist zum mindesten das Fernste, ist die Transcendenz, vor der alles andere, wenn es absolut genommen wird, als in zu kurzem Zugriff gewonnen ist. Was aber Gott, die Transcendenz, sei, dass – so haben wir gesehen – ist ins Unendliche zu erörtern, mit Negationen zu umkreisen, aber nie wirklich zu fassen. ||

c c. Die Einheit des Wahren: *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 Vdg. zu* § 3. Der Zusammenhang von Philosophie und Unphilosophie: Der Glaube gewinnt sich immer wieder aus dem Unglauben. Wer nicht die Erfahrung des Unglaubens kennt, vollzieht auch keinen seiner selbst bewussten Glauben. Es sind nicht zwei Welten, die sich einfach abstossen, Glaube und Unglaube. || So ist es daher auch mit der Unphilosophie. Sie ist nicht einfach abzutun. Sie ist nicht etwas Überflüssiges, Zufälliges, Auszuschaltendes. Sie ist selber Philosophie an der Grenze, Übergang im Philosophieren selber. Aber sie ist doch zugleich das, was im Überwinden verworfen werden soll. ||

d ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* scheint

e *nach* Einheit *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* des Wahren

Existenz jeweils für diese, und zwar im Medium ihres vernünftigen Denkens, mit dem sie aller objektiven Möglichkeiten mächtig ist.

Gott scheint auf allen Wegen einen Zugang zu sich zu ermöglichen. Wahrheit liegt noch auf den Wegen der Unphilosophie, die doch jeder alsbald in eine bestimmte Falschheit führen: die Dämonologie in die Falschheit von Gnosis, Aberglaube, Aestheticismus; die Menschenvergötterung in die Falschheit des Gottersatzes[a313]; der Nihilismus in die Leere chaotisch zerrinnender Zufälligkeiten[b].

Was entweder im Übergang, oder als Sprache, oder als Stachel eine Wahrheit durch seine Funktion haben kann, das wird Falschheit durch Endgültigkeit und Verabsolutierung[c].

2. Gegen logisch-sachliche Verkehrungen und psychologische Umsetzungen

Die Wahrheit ist im Grunde einfach, die Falschheit mannigfaltig. Die Wahrheit hat Zusammenhang, die Falschheit ist zerstreut. Die Wahrheit ist unendlich, das Falsche endlos. Wahrheit baut sich auf, Falschheit zerstört sich selber.

Wahrheit ist das erste und Wahrheit ist das Maass der Falschheit. Eine Übersicht über das mögliche Falsche wäre nur am Leitfaden des Wahren zu gewinnen, aus dem es durch Abgleitung, Verkehrung, Umsetzung entsteht. Statt solcher Übersicht stehen hier nur einige Hinweise[d].

Es gibt erstens logisch-sachliche Verkehrungen (sie sind objektiv, kategorial, methodisch zu begreifen)[,] zweitens psychologische Umsetzungen (sie sind als Motivverkettung im Unbewussten und Unbemerkten zu verstehen).

a. Logisch-sachliche Verkehrungen

aa. Die Verabsolutierungen: Der Fehler ist: Was auf einer Stufe des Seins oder des Denkens, was aus bestimmten Gesichtspunkten in bestimmten Hinsichten, was partikular gilt, das wird isoliert und absolut gesetzt.

Eine solche Verabsolutierung ist die des Weltseins und diese zumeist in bestimmter Gestalt (als Materialismus, Biologismus, Idealismus usw.).

---

a des Gottersatzes *im Ms. hs. Vdg. für* des Gottmenschen in seiner alle andere Wahrheit ausschliessenden, fanatisierenden, das Absurde einschliessenden Undenkbarkeit *sowie im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* der Verwechslung von Gott und Mensch mit ihrer das Absurde einschliessenden Undenkbarkeit

b der Nihilismus in die Leere chaotisch zerrinnender Zufälligkeiten *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* der Nihilismus wird zur verzweifelt hassenden Leerheit in chaotisch zerrinnenden Zufälligkeiten

c Verabsolutierung *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Verfestigung

d *nach* Hinweise *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* auf allgemeine Formen der Unphilosophie

Da alles Wissen einen jeweils begrenzten Sinn hat, da ferner alles Beweisen unter Voraussetzungen auf eine endliche Sache in der Welt sich bezieht, so ist die Forderung, Aussagen vom Sein im Ganzen, von der Welt schlechthin, von Gott zu machen, falsch, sofern Aussagen verlangt werden, die eindeutig für sich bestehen, einen endgiltigen Sinn haben und beweisbar sind. Beweisen lässt sich nur die Unbeweisbarkeit der allgemeinen Aussagen z.B. vom Weltganzen, seien diese negativ oder positiv (Kants Analyse der Antinomien mit dem Ergebnis: ich musste das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu verschaffen).[314]

Zu den Verabsolutierungen gehören weiter die Tendenzen, eine bestimmte Denkform für alles verwenden zu wollen, z.B. das alternative Denken. Dieses ist berechtigt, wo der Verstand es mit endlichen Gegenständen zu tun hat, die entweder so oder so sich verhalten. Es wird falsch, wo alles Sagbare polemisch subsumiert wird unter die kategorialen Gegensätze[a].

Die Verabsolutierung in rationalen Sätzen heisst doktrinär. Man hält an Grundsätzen fest als so formulierten, logisch bestimmten Grundsätzen und wird unfähig, sie noch einmal in Frage stellen zu lassen.

Unmerklich verwirklicht sich die Verabsolutierung auch in Gedankenformen und Sätzen, die gleichsam als Riten des speculativen Gedankens unantastbar, absolute Wahrheit geworden sind, so in philosophischen Schulen der Aristoteliker, Hegelianer u.a.

Als Bekenntnissätze werden Verabsolutierungen gleichsam zur Fahne. Sie sind der Haltpunkt, Merkmal der Zugehörigkeit, das signum des Enthusiasmus, das Zeichen des Kampfes.

bb. Ontologie: Ontologie will eine Lehre sein vom Sein selbst, an sich und im Ganzen. In der Tat wird sie jedoch in der Durchführung notwendig zu bestimmtem Wissen von etwas im Sein, nicht zum Wissen vom Sein selbst.

Es gibt die Erhellung des Umgreifenden, die, selber in Bewegung und Unvollendung, in der Schwebe bleibt; es gibt ferner eine universale Kategorien- und Methodenlehre der Denkbarkeiten. Beide treten an die Stelle der immer unwahren Ontologie.

Ontologie ist, auch wenn sie Gott einschliesst, am Ende immer Immanenzlehre, Lehre von Bestehendem, vom Sein als Seiendem, so wie es vom Menschen gedacht und erkannt wird derart, dass dies Erkennen mit dem Erkannten coincidiert. Gegen diese Verkehrung philosophischer Erhellung zum Seinswissen steht das wahre Philosophieren. Es verlässt nicht den Raum des Umgreifenden, vergisst nicht das zum Philosophieren ständig zugehörende Transcendieren, bleibt offen dem Sein quer zur Zeit, das on-

---

a wo alles Sagbare polemisch subsumiert wird unter die kategorialen Gegensätze *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* wenn alles Sagbare – das philosophische Denken, das Verstehen – polemisch subsumiert wird unter die sich gegenseitig ausschliessenden kategorialen Gegensätze

tologisch nicht fassbar, sondern als die in der Geschichtlichkeit gegenwärtige Ewigkeit durch Umkreisen mit den Gedanken als Wirklichkeit fühlbar ist.

cc. Die leere[a] Reflexion: So heisst das Denken, das allein am Leitfaden der Denkformen, der Kategorien und formalen Methoden, ohne Führung durch Gehalte, endlos fortschreitet, alles in Frage stellt, aber nur in der Bewegung der Negation, ohne den Antrieb aus dem Ursprung eines Umgreifenden, in dem diese Bewegung zugleich aufgehoben wäre. Es löst daher alles Gegebene nur auf, lässt jedes Ziel verschwinden. Dies endlose Vernichten vollzieht sich als das psychologisch aus Motiven verständliche anklagende[b] Denken in gehaltloser Ironie; es ist unbewusst und gewissenlos inbezug auf den Ursprung der eigenen Denkungsart.

dd. Die einseitigen Bekenntnisthesen: Da alle existentiellen Bezüge zur Transcendenz dialektisch sind, ist die bestimmte Aussage ihrem unmittelbaren Inhalt nach stets falsch. Die Weise der Gewissheit liegt in der Dialektik, nicht im verstandesmässigen Haben einer Sache.

ee. Das credo quia absurdum:[315] Die Voraussetzungen der Logik des Verstandes gelten nur im Raum des Erkennbaren, d.h. der empirischen Erfahrbarkeit im Medium zwingender Erkenntnis. Dass damit das Sein nicht erschöpft ist, ist philosophisch erhellbar, durch die Antinomien, durch den spekulativen und symbolischen Ausdruck in Paradoxien.

Aber ein falscher und zugleich gewaltsamer Schritt ist der Versuch, in den Formen gegenständlicher Wissbarkeit das empirisch oder logisch Unmögliche als Wahrheit auszusprechen, deren Anerkennung vom Glauben gefordert wird. Der Sinn objektiver Unergründlichkeit wird dann verkehrt zu der positiven Unmöglichkeit eines gegenständlich Ausgesprochenen, die Offenheit für Grenzen zu einer Selbstverneinung des Denkens, die Wahrhaftigkeit des Hörenkönnens in die Unwahrhaftigkeit eines denkenden Tuns, in das sacrificium intellectus, das sich selbst verachten muss, wenn es sich durchschaut.

b. Psychologische Umsetzungen

aa. Wahrheitsfanatismus, der unwahr wird: Mit der Aufklärung des Dunkels, aus dem wir kommen, erwächst der Antrieb uneingeschränkter Redlichkeit. Man will keinerlei Unwahrheit bestehen lassen. Alles soll durchleuchtet, gerechtfertigt, begründet werden. Es gibt nichts, was nicht der Frage unterworfen werden und geprüft werden dürfte. Ein Enthusiasmus der Wahrhaftigkeit will jede Gefahr wagen nur um der Wahrheit willen.

---

a leere *im Ms. hs. Vdg. für* bodenlose

b *nach* anklagende *im Ms. gestr.* und höhnende

Aber dieser Antrieb bleibt selten rein; er kann sich leicht umsetzen in eine neue Gestalt abgründiger[a] Unwahrhaftigkeit: mit dem Wahrheitswillen verbindet sich Überlegenheits- und Machtgefühl, es erwächst alsbald Kampflust, Zerstörungslust, Quälsucht. Der Hass bedient sich der scheinbaren Wahrhaftigkeit als eines Mittels.

Das wird erleichtert, weil hier die Frage nach dem Sinn von Wahrheit – eine garnicht einfach und selbstverständlich zu beantwortende Frage – von Anfang an ungeklärt, ja ungestellt blieb, so auch die Frage nach dem Sinn der jeweils concreten Wahrheitsbehauptungen. So geschah das Erstaunliche, dass der aufgeklärte Mensch in weitestem Ausmass unwahrhaftig wurde, entweder[b] ein in Scheinwahrheit sich verschleiernder Interessenkämpfer oder[c] neurotisch Ratloser.

Insbesondere gehen unbefragt einige falsche, aber bequeme Scheinselbstverständlichkeiten voraus[d], z.B.: die Welt sei bei klarem Verstand und gutem Willen richtig einzurichten; die Wahrheit könne nur gute, erwünschte Folgen haben; man müsse unter allen Umständen die Wahrheit sagen und sie jederzeit sagen. Oder umgekehrt erklärt man nach Enttäuschungen: die Welt sei im Grunde verdorben und bodenlos; Wahrheit tauge nicht, sie zerstöre; man müsse die Wahrheit verbergen und die zweckmässige, nützliche Lüge finden.[e] Alle solche falschen Totalbehauptungen dienen zu Verschleierungen und zum Ausweichen vor der echten, eindringenden, unablässigen Wahrheitsbemühung. Solche Verschleierungen entspringen[f] der Aufklärung mindestens in gleichem Umfang wie der ihr vorhergehenden autoritativen Religion.

bb. Preisgabe des dialektischen Kreisens als des Grundes von Leben und Können: Auf Grund von Alternativen des Verstandes entsteht eine Tendenz, statt in Kreisen von Spannungen, Polaritäten, dialektischen Bewegungen den Gehalt zu verwirklichen, ihn vielmehr geradezu, einlinig, zweckhaft zu ergreifen. Dabei ist jedoch die Folge nicht nur Verfehlung des Zieles, sondern Lähmung des Lebens selber.

Das lässt sich in Stufen vergegenwärtigen, auf denen Vergleichbares in Analogien wiederkehrt. Schon alles psychophysische Geschehen ist ein Kreisgeschehen, dessen Aufbau nur in ersten Ansätzen der Forschung sich enthüllt hat: in den psychophysischen Funktionen der Motorik, des Sprechens, Gehens, Arbeitens, der Wahrnehmung, der Funktionen des Atmens, der Entleerungen, der Geschlechtlichkeit. Wo hier der

---

a abgründiger *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* hässlicher

b wurde, entweder *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* wurde. Er konnte reden als

c *nach* oder *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* als ein

d Insbesondere gehen unbefragt einige falsche, aber bequeme Scheinselbstverständlichkeiten voraus *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Insbesondere gehen im unwahrhaftigen Wahrheitsfanatismus falsche, aber bequeme Scheinselbstverständlichkeiten befragt oder unbefragt voraus, und zwar je nach Lage in mannigfacher Gestalt

e *nach* finden. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* So erreicht der Wahrheitsfanatismus seinen Gipfel, indem er aus vermeintlicher Redlichkeit die Lüge bejaht.

f *nach* entspringen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* nun wunderlicher Weise

zweckhafte Wille, die Aufmerksamkeit mitwirkt, kann eine Steigerung geschehen, aber auch eine radikale Störung. Denn immer muss der Kreisprocess, das Sichhingeben im Tun[a] das Fundament bleiben. – Im Psychologischen ist ständig Entgegengesetztes aneinander gebunden. Das Willkürliche gelingt nur im Unwillkürlichen, die Anspannung nur mit zugehörender Lösung, der bewusste Gedankengang nur mit dem unbewussten Entgegenkommen des Einfalls. Wo im aktiven Tun die Hingabe des Loslassens fehlt, entsteht Verkrampftheit. Der Wille selbst birgt in sich, was nicht gewollt werden kann, der aktive Wille bedarf in der Verwirklichung des in ihm selber Ungewollten. Ich kann den Willen nicht wollen. – Im Existentiellen ist der Mensch er selbst nur, wenn er im Selbstsein sich geschenkt wird. Freiheit ist ein Sichgegebenwerden aus der Transcendenz. Freiheit in der Welt ist Notwendigkeit aus der Transcendenz. Dieses Müssen der Freiheit ist nicht causale Notwendigkeit, nicht Zweckmässigkeit, nicht Gehorsam gegen ein errechnetes Sollen, nicht gezwungenes Tun, sondern ein von allem Zwang losgelöstes Wollen, das transcendentes Müssen ist. –

So sind psychophysische Ordnung, psychologische Natürlichkeit, existentielle Gegründetheit Weisen der Verwirklichung, die nicht alternativ in eindeutigem Sinn zu begreifen sind. Auf sie bleibt auch angewiesen, was unser Bewusstsein in einliniger Absicht erreichen will.

Die Preisgabe dieses Grundes zugunsten rationaler Fixierung endlicher Ziele entspringt aus der Mutlosigkeit, die sich nicht hingeben mag, aus der Bequemlichkeit des Verstandesgewissen[b], aus dem Sicherheitsbedürfnis im Eindeutigen, aus der Gewaltsamkeit der Seelenleere. Der Mensch sucht eine Zuflucht gerade dort, wo das Leben aufhört und das Nichts droht, während seine Angst dort das Verlässlichste zu ergreifen meint.

cc. Das Umgreifende wird verwechselt mit partikularer Daseinsbindung[c]: Gehaltvolles philosophisches Denken entspringt einem Innesein der Seele, der gegenwärtig ist, was im Gedanken das Bewusstsein seiner selbst, damit Ausdruck und Mitteilung sucht. Dieses Suchen ist nur möglich aus dem platonischen Eros, diesem im Nichthaben doch schon Haben.[316]

Im Verstehen philosophischer Schriften kommt es darauf an, dieses Grundes teilhaftig zu werden. Durch den Gedanken müssen wir hindurch dringen, um mit ihm an diesen Grund zu kommen, der das Umgreifende ist, aus dem gedacht wurde, das aber nicht selber adaequater Gegenstand des Gedankens werden kann. Dieser Grund ist im philosophischen Aneignen zu spüren: in seiner Tiefe und Fülle, in seiner Leere und

---

a *nach* Tun *im Ms. gestr.* , das Unbewusste im Bewussten, *sowie im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* , das Passive im Aktiven,

b Verstandesgewissen *nach dem Vorlesungs-Ms. 1945/46 statt* Verstandesgewissens *in der Abschrift Gertrud Jaspers*

c Daseinsbindung *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Objektivierung

Dürftigkeit, in seiner Brüchigkeit und Verkehrtheit. Es ist ein Grundfehler, den handgreiflichen Inhalt der Gedanken, die Bestimmtheit des Gegenständlichen, die Anschaulichkeit des Daseienden, alles dieses Partikulare zu verwechseln mit dem Umgreifenden, aus dem es kommt. Allein mit dem Umgreifenden erfolgt die echte Communication, das Angezogenwerden und Abgestossenwerden. Alles Objektive, Sagbare ist[a] nur Sprache der suchenden Grundverfassung, die als blosse Sprache nichtig wird, wenn das, woraus sie kam, verschwindet. So kann sich die Leerheit des Menschen aufplustern mit überkommener Sprache, kann eine konjunkturhafte Interessenposition des Daseins sich eine Unmenge alter grosser Gedanken als Kleid anlegen. Daher wendet sich echtes Philosophieren gegen die Pathetik in überkommenen Worten und Gebärden, die[b] ohne eigene Wirklichkeit stattfinden, gegen diese ungegliederte Zufälligkeit von Gefühlsbewegungen im Medium des beliebig zur Verfügung stehenden Wortschatzes der Überlieferung.[c]

---

a *nach* ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* dagegen

b *nach* die *im Ms. gestr.* in blosser Beteiligung von Wünschen, aber

c *nach* Überlieferung. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* || Philosophiert wird aus dem Umgreifenden. Die Unphilosophie stellt sich jeweils auf den handfesten Boden einer Partikularität und Objektivität, die sie beliebig wechselt. || – *(mittig)* || Damit beschliesse ich die Erörterung der Unphilosophie, die wir abwehren und in die wir doch ständig verstrickt werden, – gegen die wir wehrlos bleiben, wenn wir sie nicht bewusst kennen, – die wir nicht verachten dürfen, sondern der wir ins Angesicht blicken müssen, um uns selbst zu erkennen, – die wir daher, auch wenn wir sie zu überwinden meinen, nie ignorieren dürfen. ||

IX. Teil[a]

Philosophie und Religion

Religion und Philosophie scheinen sich heute wie zwei unabhängige Mächte gegenüberzustehen und sind doch aufeinander angewiesen. Philosophie ist auf Religion angewiesen. Denn Religion verwirklicht, was niemals aus der Philosophie kommt und von der Philosophie keineswegs verneint zu werden braucht. Religion ist auf Philosophie angewiesen. Denn Philosophie erdenkt, was Religion zum Ausdruck ihres eigenen Glaubens benutzt oder was Stachel und Gewissen der Wahrheit ihrer Erscheinung wird.

Im Anfang aber sind Philosophie und Religion eins. Als etwas historisch Neues entsteht, dass Philosophie sich verselbständigt. Der Philosophierende glaubt die concrete Religion in ihrer sociologischen Gestalt entbehren zu können. Er wendet sich gegen einzelne religiöse Realitäten, wenn auch nicht notwendig gegen Religion im Ganzen. Religion ihrerseits bekämpft das philosophische Denken als Angriff auf ihre Götter, als Gefahr für das Gemeinwesen, als Auflehnung eigenmächtiger Willkür des Bösen.

Nach solcher Trennung aber zeigt sich doch die ursprüngliche Zusammengehörigkeit. Die selbständig gewordene Philosophie ist selber ein Glaube, etwas mit der Religion Verwandtes, wenn nicht Identisches[b], und die auf sich zurückgeworfene Religion als Theologie philosophiert. Der philosophisch und der religiös Glaubende sind in der Tiefe verbunden. In beiden wird ein Unbedingtes sich hell. Wo gedacht wird, ist auch Philosophie, keine theologische Position ist ohne einen philosophischen Zug. Wo philosophiert wird, ist auch Glaube, keine Philosophie ist ohne einen religiösen Zug. Daher bestehen gedankliche Analogien. So ist z.B. das Unvollendbare des Menschen in der christlichen Theologie als Sünde, in der Philosophie als Endlichkeit des Menschen, als das Sichnichtgenügen des Menschen, als Ungeschlossenheit des Denkens und als unausweichliches Schuldigwerden begriffen.

Sowie[c] die Verselbständigung geschehen ist, ist auch die Spannung zwischen Philosophie und Religion, insbesondere zwischen Philosophie und Theologie da. Aber es

---

a IX. Teil *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* Zweiter Abschnitt:

b Verwandtes, wenn nicht Identisches *nach der Abschrift A. F. statt* verwandtes, wenn nicht identisches *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers*

c Sowie *nach der Abschrift Schott statt* So wie *im Ms. und in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

ist eine Spannung in einem gemeinsamen Denkraum. Denn Religion und Philosophie waren nicht nur einmal im Anfang ungeschieden in ungeklärter, bewusstloser Einheit. In ihnen ist ein Suchen ihrer Einheit, die in der Zukunft als die wahre wirklich werden möchte.

Es gehört zu den unauflösbaren, ständig sich neu gestaltenden Fragen des Philosophierens, wie Philosophie sich zur Religion verhalte und verhalten solle, wie sie sie versteht, an ihr Teil hat, sich von ihr abhebt, sie bekämpft und sie rechtfertigt.

Wenn wir diese Aufgabe jetzt von unserem Philosophieren her ergreifen, so geraten wir in eine ständige leise Verwirrung. Wir bekämpfen nicht die Religion, während wir sie zu bekämpfen scheinen. Wir möchten uns ihrer Wahrheit öffnen, während wir ihre Erscheinungen, seien diese Abgleitungen oder ihr untrennbar zugehörig, für uns verwerfen. Wir stehen vor ihr mit der Scheu, die dem Grunde des gesamten Menschseins zukommt, während wir das Recht des Einzelnen vertreten.

Von vornherein bitte ich den Leser, nicht an vorläufigen Formulierungen hängen zu bleiben, sondern das Ganze zu lesen, in dem diese ihren nur relativen Sinn zeigen. Wahrheit, so hoffen wir, ist unser einziges Anliegen.

Für unseren Zweck der Klärung und Rechtfertigung des Philosophierens wollen wir drei Wege gehen: Wir sprechen nacheinander von Religion überhaupt, dann vom Christusglauben als einer historisch bestimmten Religion des Abendlands, dann von der biblischen Religion im Ganzen als dem Grunde, in dem eine Reihe abweichender Religionen und Konfessionen ihren gemeinsamen Ursprung haben.

Die Forderungen der Religion haben einen universalen Charakter. In Abwandlungen kehren sie in allen Kulturen und Zeitaltern wieder. Sie sind vom Philosophieren her zu beschränken. – Die Forderungen des Christusglaubens sind historisch spezifische. Sie sind in ihrer Besonderheit zu verstehen, um dem Philosophieren seine Freiheit von ihnen zu bewahren. – Die Forderungen der biblischen Religion im Ganzen werden von keiner Gemeinschaft, keiner Institution, keiner Kirche vertreten, sondern erwachen aus dem breiten geschichtlichen Grunde der gesamten abendländischen Welt. Sie sind die Forderungen, die sich das Philosophieren, das sich der Religion öffnet, zu eigen macht.

Eine Schwierigkeit aller dieser Erörterungen wird darin liegen, dass Religion sowenig wie Philosophie ein eindeutiges, sich gleich bleibendes Gebilde ist. Es sind nicht zwei objektive feste Punkte, die in ihrem Verhältnis zu einander zu betrachten wären. Wir stehen immer darin und nehmen an der Bewegung auf beiden Seiten teil. Religion hat sich historisch entwickelt und verwandelt. Sie breitet sich aus von den primitiven Akten der Schamanen bis zu den geistig sublimen Kulten in der Machtorganisation einer Kirche, von Magie bis zu reinem Ethos, vom Götzenkult bis zur Anbetung des einen bildlosen verborgenen Gottes. Es kann fraglich sein, wo schon und wo nicht mehr Religion sei. Philosophie hat sich durch Jahrtausende entwickelt und verzweigt. Sie

geht von symbolischen Totalintuitionen bis zu begrifflich durchgebildetem Seinsbewusstsein im Ganzen, von meditativem Innewerden bis zu praktischem Verhalten, von vermeintlicher direkter Seinserkenntnis bis zu transcendierendem Klarwerden im Medium wissenschaftlicher Methoden.[a]

Wenn wir Philosophie und Religion nunmehr erörtern, gehen wir notwendig aus von Fixierungen beider, in denen wir ein relativ gleichbleibendes Wesen – wie es uns heute erscheint – zu treffen hoffen.

1. Religion überhaupt

a. Charakteristik der Religion überhaupt. – Wollen wir Religion von Philosophie unterscheiden, so scheint Religion durch Kultus, durch specifische Gemeinschaft der Menschen und durch den Mythus ausgezeichnet.

Religion gibt es nicht ohne Kultus, d.h. ohne ein priesterliches Verwalten göttlicher Kräfte (Magie, Gnade, Wort). Es sind heilige Handlungen, z.T. für Zwecke in der Welt (Wohlergehen, Sieg, Reichtum, langes Leben), z.T. ohne Zweck in der Welt, nur zur Vergewisserung der Gottheit und zum Dank und Preis ihrer Gegenwart. Das Ewige wird versinnlicht, gebannt an Ort und Zeit, an Gegenstände und Handlungen. Es wird etwas abgesondert in der Welt als heilig, ein Bezirk, z.B. ein Tempelbezirk im Raum, eine Zeit, z.B. Tageszeiten, Festzeiten. Gott ist in Raum und Zeit gegenwärtig. Ein Vollkommenes ist in der unvollkommenen Welt, daher die Kunst als Darstellung dieses Vollkommenen. Rein und unrein sind geschieden, im Heiligen ist der einzige Ort, wo das Reine geschieht.

Religion gibt es nicht ohne eine specifische Gemeinschaft, sei diese für religiöse Zwecke abgesondert organisiert (z.B. Kirche), sei es[,] dass sie die Gemeinschaft ungesondert als ein faktisch alle bindendes Moment durchzieht (z.B. die griechische Polis). Religion ist immer zugleich sociologische Realität. Religion ist nie nur persönlich, sondern hat Wesen und Gestalt durch eine sich in der Welt behauptende Gemeinschaft des Glaubens mit unverbrüchlichen heiligen Überlieferungen, den Riten und den Regeln für das heilige Tun, zumeist unverstanden, sodass gerade im Unbegreiflichen der religiös ergreifende Sinn liegt.

Religion gibt es nicht ohne Mythus, dessen Inhalt für den Glaubenden absolute Realität ist. Nicht durch irgendein Wissen aus Gründen, sondern durch Mitteilung heiliger Überlieferung wird dieses religiöse Seinsbewusstsein angeeignet. Im Unter-

---

a *nach* Methoden. *im Ms. gestr.* || Der Glaube als bestimmte Gewissheit – sei er christlicher Glaube oder Philosophie – setzt sich daher gegen »Religion überhaupt« ab und lässt sich ungern unter Religion als einen umfassenden Allgemeinbegriff subsumieren. ||

scheiden von anderen Mythen wird ein besonderer Mythus als Offenbarung herausgehoben.

Immer gehört zur Religion die reale Beziehung des Menschen zur Transcendenz in Gestalt eines in der Welt vorkommenden Heiligen als einem von Anderem, Profanen oder Unheiligen, Abgegrenztem.

Die gesamte Menschheit lebt, soweit historische Erinnerung sieht, religiös.

Philosophie dagegen kennt als solche keinen Kultus, keine priesterlich geführte Gemeinschaft, keinen realen Mythus, keine vom anderen Weltdasein ausgenommene Heiligkeit in der Welt. Ihr kann überall und jederzeit gegenwärtig sein, was die Religion irgendwo lokalisiert. Sie ist dem Einzelnen erwachsen in freien, sociologisch irrelevanten oder garnicht sociologisch realen Beziehungen, ohne Garantie einer Gemeinschaft. Philosophie ist ohne Riten, und ohne ursprüngliche reale Mythen. Sie wird in freier Überlieferung jeweils verwandelnd angeeignet. Sie bleibt, obgleich dem Menschen als Menschen zugehörig, Sache weniger oder vieler Einzelner.

b. Die Frage nach der Herkunft der Philosophie aus der Religion. – Blicken wir nicht auf die Form der Religion in Kultus, Gemeinschaft und realem Mythus, sondern auf die Inhalte dieser Formen, so scheinen bei radikaler Verschiedenheit der Form der Religion von der der Philosophie die Inhalte häufig nicht nur verwandt, sondern identisch. Da Philosophie in der Trennung von Religion historisch immer erst später auftritt, so spricht man inbezug auf ihre Inhalte von der Herkunft der Philosophie aus der Religion, oder auch von der Befreiung der Philosophie aus dem Kleide der Religion. Der historische Tatbestand ist: Religion ist ursprünglich geschichtliche Wirklichkeit, die immer schon da ist, wenn Philosophie beginnt, oder: Philosophie ist anfänglich ungeschieden in der Religion enthalten und geborgen. Philosophie lebt daher, zumal im Anfang, von religiösen Gehalten, die sie übersetzt, oder die sie reinigt, indem sie sie ursprünglich erhellt. In der Übersetzung geht das specifisch Religiöse verloren, bleibt aber der Gehalt – nenne man ihn nun philosophisch oder auch immer noch religiös –, der aus keinem Verstande gefunden wäre, sondern der geschichtlich gegründeter Tiefe des Menschseins erwächst. So wird bei Plato zum Teil orphische Religion zur Philosophie, so ist in christlicher Philosophie nicht nur der griechische Gedanke recipiert, sondern eigener religiöser Ursprung philosophisch geworden.

Die Inhalte, die aus dem Ganzen des Religiösen in die Philosophie übergehen, sind solche von Antrieben, Handlungen, Gedanken. Einige Beispiele:

aa. Der Gottesgedanke:[317] In Pascals Kleid fand sich nach seinem Tode ein Papier eingenäht, auf dem stand:

»Montag, den 23. November … Seit ungefähr zehneinhalb bis ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht.

Feuer
Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs,
Nicht der Philosophen und der Gelehrten.
Gewissheit. Gewissheit. Gefühl. Freude. Friede …
Vergessen der Welt und aller Dinge ausser Gott.
Er findet sich nur auf den Wegen, die im Evangelium gelehrt sind.«[318]

Solche Erfahrungen zeigen den Unterschied eines gegenwärtigen real lebendigen Gottes und eines nur gedachten Gottes. Etwas ganz anderes als dieser Unterschied ist aber der Unterschied zwischen der Wirkung und der Wirkungslosigkeit des Gottesglaubens.

Religion drängt zur Leibhaftigkeit, Philosophie zur wirkenden Gewissheit. Der Religion erscheint der Gott der Philosophie arm, blass, leer, sie nennt die philosophische Haltung abschätzig »Deismus«. Der Philosophie erscheinen die religiösen Leibhaftigkeiten wie eine trügerische Verschleierung und falsche Annäherung. Die Religion schilt den Gott der Philosophie als Abstraktion, die Philosophie misstraut den religiösen Gottesbildern als Verführungen zu wenn auch noch so grossartigen Götzen.

Im Abendland ist der reine Gedanke an den einen Gott auf zwei Wegen entstanden, in der griechischen Philosophie und im alten Testament. Auf beiden Wegen wurde eine ungeheure Abstraktion vollzogen, aber auf ganz verschiedene Weise.

In der griechischen Philosophie erwächst der reine Monotheismus als Gedanke, wird mit logischen Mitteln klar, wird aus ethischen Massstäben gefordert, in der Ruhe des kühlen Gedankens gewiss. Er prägt nicht Menschenmassen des Volkes, sondern Einzelne. Sein Ergebnis sind Gestalten hoher Menschlichkeit und freie Philosophie, keine wirksame Gemeinschaftsbildung. Aus der mythischen Religion hervorgegangen, wird der Gedanke zur Philosophie.

Im alten Testament erwächst der Monotheismus schrittweise in der Leidenschaft des Kampfes um den reinen, wahren, einzigen Gott. Die Abstraktion vollzieht sich nicht durch Logik, sondern in der Betroffenheit durch Bilder, Anschauungen, Leibhaftigkeiten, welche Gott vielmehr verdecken als zeigen, und weiter in der Auflehnung gegen die Verführungen durch den Kultus, durch dionysische Feste, durch den Leistungsgedanken beim Opfern. Gegen die Baale, die Gesamtheit der innerweltlichen Religion, ihr Glück und ihre Feste, ihre Beruhigung und Selbstzufriedenheit, ihre sittliche Indifferenz wird der reine Gottesgedanke als Dienst vor dem lebendigen einen Gott gewonnen. Dieser wahre Gott erträgt kein Bildnis und Gleichnis, legt keinen Wert auf Kultus und Opfern, auf Tempel und Riten, sondern allein auf Rechthandeln und Liebe zum Menschen (Micha, Jesaias, Jeremias). Diese leidenschaftliche Abstraktion wirkt wie ein Nihilismus gegen alles Weltsein, aber kommt aus der Fülle eines absoluten Bewusstseins, dem der überweltliche Schöpfergott mit seinen ethischen Forderun-

gen sich gezeigt hat. Diese Abstraktion gründet sich nicht auf den entwickelnden Gedanken, sondern auf das Wort, das Gott spricht, auf Gott selbst, der erfahren wurde im Wort, das der Prophet als Gottes Wort mitteilte. Die Macht der Wirklichkeit Gottes im Bewusstsein dieser prophetischen Existenz, nicht die Kraft eines Gedankens brachte diesen Monotheismus hervor. Daher ist das Wunderbare, dass dem gedanklichen Inhalt nach der griechische und der alttestamentliche Monotheismus zusammenfallen, in der Gegenwärtigkeit Gottes aber radikal unterschieden sind. Es ist der Unterschied von Philosophie und Religion. Es ist in der Folge der Unterschied von Gottheit und Gott (deitas und deus),[319] – von gedachter Transcendenz und lebendigem Gott; das Eine der Philosophie ist nicht der Eine des alten Testaments.

Wenn aber philosophische Klarheit herrscht, dann ist die Frage, ob den Propheten ihre für uns heute noch hinreissende, unvergleichliche Glaubensgewissheit in dieser Form nur möglich war, weil sie noch philosophisch unbefangen vor allem Philosophieren gedanklich naiv lebten, und daher nicht merkten, dass in dem unmittelbar von Gott für alle gesprochenen »Wort« noch ein Rest der Leibhaftigkeit der Realität blieb, die sie doch im Grundsatz bekämpften.

Der griechische und der alttestamentliche Monotheismus haben gemeinsam den abendländischen Gottesgedanken geführt. Sie haben sich gegenseitig interpretiert. Das war möglich, weil der Glaube der Propheten eine Abstraktion vollzogen hatte, die der philosophischen Abstraktion analog ist, aber sie an Gewalt übertrifft, weil sie aus der unmittelbaren Leidenschaft der Gotteserfahrung kommt, während sie an gedanklicher Klarheit ihr nachsteht, daher auch in den folgenden religiösen Bildungen ständig schon im alten Testament wieder verloren geht.

bb. Opfer: Der Opfergedanke scheint ein ursprüngliches Element aller Religion. Es werden vor der Gottheit für sie Sachgüter, Tiere, Menschen vernichtet. Vereinzelt haben Menschen ihr eigenes Leben nicht nur gewagt, sondern geopfert. Unter den Göttern wurden nicht selten auch solche vorgestellt, die sich selber opfern, sich selbst für sie selbst, und wiedererstehen.

Was in dem Opfergedanken ursprünglich liegt, ist nicht bis in den Grund zu erhellen. Es ist als Tatbestand eines der grossen Urphaenomene des Menschseins und ein am Ende unauflösbares Rätsel. Opferwille bedeutet Verzicht auf Eigenwillen:

> »In unsers Busens Reine wogt ein Streben,
> Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
> Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben …«[320]

Aber im Opferdrang kommt Entsetzliches ans Licht: »Wunderbar und ahnungsvoll geht durch die schöne Welt ein schrecklicher Zug, dass alles, was geweiht war, sterben musste … Übereilter[-] und abergläubischerweise werden dergleichen Opfer den Göttern versprochen; und so kommen die, welche man schonen möchte, ja sogar die nächsten, die eigenen Kinder, in den Fall, als Sühneopfer eines solchen Wahnsinns zu bluten.«[321]

Eine sehr frühe Rationalisierung ist die Verwandlung des Opfers in eine rechnende Leistung für einen Gott, von dem man als Gegenleistung dafür bestimmte Wirkungen erwartet.

Historisch ist der Opfergedanke auf mannigfache Weise realisiert: durch Einrichtungen, welche in bestimmten Formen durch Opfer die Beziehung der Gemeinschaft zu ihrem Gotte in ständiger Wiederholung pflegen, Gottes stete Gegenwart und Hilfe bewirken, den geordneten Gang der Dinge, des Gemeinwesens, der Welt gewährleisten; – in der Not die ausserordentlichen Opfer, so etwa die des eigenen Sohns seitens des Königs, der in belagerter Festung trotz Ausweglosigkeit den Sieg gewinnen möchte; – der Gedanke solidarischen Leidens, des Leidens des unschuldigen Gottesknechtes für alle (Deuterojesaias), Christi Opfertod.

Im Philosophieren löst sich der Opfergedanke von allen Formen einer Institution, von der Zweckbezogenheit auf die Gottheit und ihre Leistungen, von dem bestimmten Inhalt eines Glaubens. Er übersetzt sich in speculative Einsicht. Die Spekulation sieht den Gang alles Werdens durch das Moment der Negativität, ich muss in der Zeit entweder teilnehmen an den Gegensätzen oder kann nicht leben; es gibt keine Wahrheit ohne Falschheit, kein Gutes ohne Böses, es gibt nicht Leben ohne Tod. Es gelingt kein Aufstieg ohne Verzicht, keine Verwirklichung ohne Vernichtung von Möglichkeiten. Die speculative Einsicht bis zur Erhellung des Sinns von Scheitern, schliesslich zum Verstummen vor dem undeutbaren Scheitern ist ein unerlässlicher Grund philosophischer Haltung. Sie ermöglicht das Wissen um die Busse der Endlichkeit, die zu ertragen ist. Sie erweckt den Willen zum Leiden, das in einer Situation unumgänglich wird, wenn der Entschluss der Existenz nicht verraten werden soll. Sie schult die Geduld, sie fordert das Ja trotz allem. Wie der Einzelne darin seinen Bezug auf Transcendenz findet, das entspringt weder den Einrichtungen einer Religion, noch weniger dem Verstande, sondern der unerzwingbaren Weise, wie er sich selbst von der Transcendenz geschenkt wird. Das Philosophieren erhellt den Raum, worin dies geschehen mag, die Wege, die als Bedingung es ermöglichen, – oder es[a] spricht aus Erfahrung, die zwar unübertragbar ist, aber den anderen erwecken und ermutigen darf.

Opfer wird nicht einem danach verlangenden Gotte gegeben, sondern in Weltüberwindung vollzogen, wo die unerrechenbare Notwendigkeit keinen Ausweg lässt. Im Opfer ist Gott die letzte Zuflucht, aber nicht der Empfänger.

cc. Gebet:[322] Kultus ist Akt der Gemeinschaft, Gebet ist Tun des Einzelnen in seiner Einsamkeit. Kultus gibt es universell, Gebet wird historisch hier und da sichtbar, so im alten Testament entschieden erst bei Jeremias. Das geistige Gebilde der Liturgie, in der der Kultus stattfindet, ist gefüllt mit Texten, die man Gebete nennt, weil durch sie die Gottheit angerufen, gepriesen, gebeten wird. Aber das Wesentliche daran sind die aus

a *statt* es *im Ms. sowie in den Abschriften Gertrud Jaspers, A. F. und Schott* sie

unvordenklicher Vergangenheit stammenden, unabänderlichen, festen Formen, zwar faktisch in Generationen erwachsen und verwandelt, aber als beständig erlebt und vollzogen. Sie sind längst zum Teil unverständlich geworden, werden entweder als Geheimnis vollzogen oder verwandelt in neu verstehenden Sinn gebracht. Das Gebet dagegen ist individuell, existentiell gegenwärtig. Als Dependenz des Kultus vollzieht es der Einzelne als feste Form und bleibt darin ganz bei der Religion. Als wirklich persönlich und ursprünglich steht das Gebet an der Grenze des Philosophierens und wird Philosophie im Augenblick, wo jede zweckhafte Beziehung zur Gottheit und der reale Einwirkungswille auf die Gottheit entfallen ist. Es ist ein Sprung zwischen der Leibhaftigkeit der persönlichen Beziehung zum persönlichen Gott – einem Ursprung der Religion – und der Schwebe der philosophischen Contemplation, in der zunächst nur Ergebung und Dank bleibt, dann aber Vergewisserung dem Menschen seinen Boden gibt. Diese Contemplation bewirkt nichts mehr in der Welt, sondern nur im Menschen selber. Durch seine Ermunterung aber zu neuer Verwirklichung wird das Geschehen in der Welt, soweit es von seinem Handeln abhängt, entscheidend bestimmt. Das spekulative Philosophieren ist, wo es echte Contemplation wurde, wie ein einziges Gebet. Wenn dieses ursprünglich mit in dem Ganzen lag, was als Religion realisiert ist, so ist es nun doch vom religiösen Tun radikal verschieden geworden.

dd. Offenbarung: Religionen gründen sich auf Offenbarung, klar und bewusst die indischen und die biblischen Religionen. Offenbarung ist die unmittelbare, zeitlich lokalisierte, für alle Menschen giltige Kundgabe Gottes durch Wort, Forderung, Handlung, Ereignis. Gott gibt seine Gebote, er stiftet Gemeinschaft, er gründet den Kultus. So ist der Kultus der[a] Christen gegründet auf Offenbarung als Tat Gottes durch[b] Einsetzung des Abendmahls. Da Offenbarung Ursprung eines religiösen Inhalts ist, so gilt dieser nicht an sich, sondern in einer Gemeinschaft – des Volkes, der Gemeinde, der Kirche –, die die gegenwärtige Autorität und Garantie ist und geschichtlich in der Zeit ihre besonderen Charaktere hat. Die Riten sind geordnet nach Regeln, die als im Ursprung gegründet, darum als heilig und unveränderbar gelten.

Von der Philosophie her wird die Offenbarung der Frage unterworfen.

Erstens: Ist in Offenbarungen etwas specifisch Göttliches, das sonst in der Welt nicht vorkommt? Dies Specifische ist jedenfalls nur für den Glaubenden da, und auch er kann nicht sagen, was es ist. Befragt, endet er mit dem Ausdruck der Ergriffenheit, des Schauers, des Geheimnisses. Sowie[c] er etwas Verständliches von der Offenbarung sagt, ist doch immer nur dasselbe sichtbar, was in der Offenbarung auch für den nicht Glaubenden da ist: Sprache als Sprache der Menschen, Ereignisse, die als empirische

---

a *nach* der *im Ms. gestr.* Juden und

b Tat Gottes durch *im Ms. hs. Vdg. für* Tat Gottes, vom Bunde am Sinai bis zur

c Sowie *nach der Abschrift Schott statt* So wie *im Ms. und in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

Realitäten entweder unglaubwürdig (Illusionen, Täuschungen) sind, oder auch sonst vorkommen, oder überhaupt nicht Realitäten in der Welt, sondern mythisch sind.

Zweitens: Ist in Offenbarungen etwas mitgeteilt, was ohne Offenbarung nie in des Menschen Denken und Herz gekommen wäre? Das wird von den Glaubenden behauptet, und zwar entweder inbezug auf Grundwahrheiten oder inbezug auf ein einmaliges Heilsgeschehen, von dem das Heil eines Jeden abhängt.

Nur durch Offenbarung seien Grundwahrheiten (vom Schöpfergott, von der Endlichkeit des Menschen, von dem Sichgeschenktwerden in der Freiheit) zum Menschen gekommen. Es ist die geistesgeschichtliche These: Ohne Bibel wäre die ganze neuere Philosophie nicht, diese Philosophie ist ein Säcularisierungsprocess. Alle Denkenden sind seit anderthalb Jahrtausend im Abendland Christen, ob sie es wissen und zugeben oder nicht. Was sie ohne Glauben philosophisch denken, verdanken sie dem Gehalte nach der christlichen Glaubensgrundlage.

Dazu ist zu sagen: Mag in vielen Zusammenhängen dieser Säcularisierungsprocess geistesgeschichtliche Realität sein, warum soll dann die nunmehr ursprüngliche philosophische Vergewisserung nicht unabhängig sein von dem Process, in dem sie historisch-empirisch erwachsen ist? Es kann aus sich einsichtig sein, was einmal als Offenbarung sich gab[a]. Es ist ein universales Phaenomen, dass Ursprüngliches, aus sich Wahres im Zusammenhang mit einem vermeintlich verstandenen Überlieferten entsteht, so z.B. Keplers Astronomie aus einer Metaphysik, die mit dem bleibend Richtigen der gewonnenen astronomischen Einsicht nichts mehr zu tun hat;[323] so auch aus dem Jahwe-Wort »ich bin, der ich bin«[324] – zunächst einer ausweichenden Antwort, um sich einer Namensmagie zu entziehen – die tiefe Spekulation, die in den Sinn des Einen Gottes dringen möchte. Ferner ist es fraglich, ob nicht auch faktisch die Grundeinsichten ohne die biblische Grundlage hätten entstehen können. Viel, vielleicht alles, findet sich schon bei Plato. Wenn wir uns die den Griechen fremde Seelentiefe, die der späteren abendländischen Philosophie in ihren grossen Erscheinungen eigen ist, auch schwer ohne Paulus und Augustin entstanden denken können, so wissen wir doch nicht, was ohne sie hätte werden können.

Weiter sagt der Glaubende: Nur in der Offenbarung sei das Heil durch Heilsgeschehen vermittelt. Während die Grundwahrheiten philosophisch ursprünglich sind und jedenfalls, nachdem sie ergriffen sind, von Offenbarung unabhängig werden, ist das Heilsgeschehen als Quelle des Heils nur für den Glaubenden, daher für diesen auch nur durch Offenbarung da, für die Anderen schlechthin nicht da; daher wäre, wenn dieses Heilsgeschehen wirklich und ein solches für alle ist, Offenbarung unerlässlich.

Es ist aber zu unterscheiden zwischen dem Gedanken des einen Heilsgeschehens für alle (z.B. Christi Opfertod) und dem Gedanken an ein von der Transcendenz sich

---

a *nach* gab *im Ms. gestr.* (Lessing, Kant, Fichte)

immer wieder, nicht allgemein, sondern je geschichtlich »offenbarendes«[a] Heil. Dass der Mensch in der Gnade durch Transcendenz sich geschenkt wird – warum soll das nicht auch ohne Christus geschehen? Es scheint in aller Welt möglich und war wirklich in Ostasien und Indien (ohne die Dogmatik der Offenbarung). Überall wird der Mensch sich geschenkt und kann es glaubend wissen (Plato's Sokrates). Aber die nähere gegenständliche Auffassung und glaubende Interpretation ist mannigfaltig.

An den vier Beispielen des Gottesgedankens, des Opfers, des Gebets und der Offenbarung wurde versucht, den Zusammenhang zwischen Philosophie und Religion anschaulich zu machen. Sieht man den Zusammenhang als Zeitfolge, so ist die Frage: Handelt es sich um eine Verdünnung der Religion, um eine Entsubstanzierung? – dann nennt man den Vorgang Saecularisierung. Oder handelt es sich um eine Reinigung, um eine ursprüngliche Verwesentlichung, um Vertiefung und gerade um Substanzierung? Es scheint, dass es beide Processe gibt. Der Gefahr einer Entleerung durch Aufklärung steht die grosse Chance des Wahrwerdens des Menschen gegenüber. Die Bewegungen Religion – Philosophie sind nicht so eindeutig und sind nicht derart übersehbar, dass man sie im Ganzen beurteilen könnte. Wir stehen darin. Unser Tun können wir nicht aus einer Übersicht über das Ganze bestimmen, sondern nur aus dem, was uns je gegenwärtig aus dem Ursprung als wahr aufgeht.

c. Mythus und Wissen. – Mythus ist in der Religion die Weise ihres Wissens. Keine Religion ohne Mythus. Mythen sind Bilder, Gestalten, Geschichten von Göttern und Gott, von Mächten und Dämonen, Engeln, Geistern, in denen wie fraglos selbstverständlich leibhaftige Realität ergriffen wird.

Mythische Wissensform steht am Anfang der Geschichte. Aus dem Mythus und gegen den Mythus haben sich historisch die Philosophie und die wissenschaftliche Forschung entwickelt. Den anfänglichen Mythus untersuchen heisst das menschliche Bewusstsein in seiner Gesamtverfassung, wie es am Anfang der historischen Entwicklung war, zu vergegenwärtigen; es ist uns fremd und ungemein schwer zugänglich. Die mythische Denkungsart war das allumfassende, in sich noch ungeschiedene Seinsbewusstsein. Da aber der Mythus fortbesteht, auch wenn Philosophie und Wissenschaft sich entfalten, so ist eine zweite Frage, was dann noch der Mythus ist und sein kann; denn er muss sich gegenüber der anfänglichen allumfassenden Bewusstseinsweise des Menschen verwandelt haben. Es ist die Frage, ob der Mythus im Ganzen überwunden werden muss oder ob in ihm etwas ist, was, neu bewusst geworden und verwandelt, gegenüber Philosophie und Wissenschaft seinen eigenen Ursprung und eigenes Bereich bewahrt.

---

a »offenbarendes« *nach der Abschrift Schott statt* sich »offenbarendes« *im Ms. sowie in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

Es ist zu unterscheiden der Schritt vom Mythus zur Philosophie und der vom Mythus zur Wissenschaft.

Das Wissen der anfänglichen Philosophie – bei den Vorsokratikern und in den Upanischaden – bedeutet eine Befriedigung im Denken des Seinsganzen durch den blossen Gedanken. Dieser Gedanke bedarf des Mythus nicht mehr, er benutzt den Mythus nur noch als Spiel. Dieses Denken ist grundsätzlich anders als Verstandesdenken. Das ist besonders fühlbar, wo aus dem an sich kontemplativen mythischen Denken das aktive magische Denken folgt. In den Riten der Brahmanen etwa war eine verwickelte Rationalität entfaltet, um zur Erreichung von Macht, Sieg, langem Leben, Reichtum, Befreiung vom »Wiedertod«[325] nach dem Tode die richtigen magischen Handlungen zu vollziehen. Dieses Denken, das einen Zweck als Folge des Wissens anstrebt, ist seiner Struktur nach analog dem späteren wissenschaftlichen Denken, nur mit dem Unterschied, dass das wissenschaftlich-technische Denken seinen Zweck erreicht, während das magische illusionär, darum wirkungslos bleibt. Von beiden ist das philosophische Denken, wie es gerade in jener Frühzeit grossartig, einfach, rein uns begegnet, verschieden. Es erfolgt durch es eine Erlösung im Wissen selber, nicht durch eine magische Folge des Wissens. Dass diese philosophische Grunderfahrung noch magisch ausgedrückt werden kann – als ob das Wissen die magische Folge der Erlösung habe –, bedeutet die noch gebliebene Bindung an die vorhergehende mythisch-magische Denkform bei faktischer Neugewinnung von Bewusstsein. Der weitere Schritt des Philosophierens – der weder in den Upanischaden noch bei den Vorsokratikern getan wurde –, ist die Aneignung der Wissenschaft. Die Befreiung durch das Wissen im denkenden Anschauen alles Seienden in seinen Stufen, Dimensionen, Möglichkeiten und Wirklichkeiten, in seinen Erforschbarkeiten und Feststellbarkeiten, ist Befreiung zum Leben der Existenz, die das Sein und sich selbst auch wieder in mythischen Bildern versteht. Zwischen Mythus und Philosophie ist kein endgültiger Konflikt, weil Philosophie den Mythus verwandelt aneignet.

Anders Mythus und Wissenschaft. Hier ist aber zu unterscheiden einerseits Glaube und Wissen, andererseits Mythus und Wissen. Glaube und Wissen sind wesensverschieden (ich glaube an Gott, ich weiss, dass die Erde rund ist). Glaube bedeutet existentielle Gewissheit im eigentlichen Sein ohne Allgemeingiltigkeit für das zwingende Wissen jeden Verstandes. Wissen bedeutet zwingende Gewissheit empirischer und rationaler Feststellbarkeiten. Mythus und Wissen beziehen sich teilweise auf die gleichen Inhalte. Aber Mythus bedeutet gegenständliche Anschauungsweise des Wesentlichen durch überlieferte Erzählung in einem Hinnehmen ohne Frage und Forschung; Wissenschaft bedeutet gegenständlich bestimmtes Wissen, das methodisch durch Frage und Forschung erworben ist.

Glaube und Wissen können, wo sie sich recht verstehen, als sinnverschieden gar nicht miteinander in Konflikt kommen. Soweit aber Glaube in Mythen sich ausspricht,

muss der Mythus mit Wissenschaft überall dort in Konflikt kommen, wo er über Dinge in der Welt oder Erforschbarkeiten etwas aussagt. Hier entsteht ein Kampf, der bis heute andauert, gegen den Mythus, für den Mythus, um die rechte Auffassung und Deutung des Mythus, um die Klarheit des bleibend ursprünglichen mythischen Denkens.

aa. Unabdingbarkeit der wissenschaftlichen Forderung: Nur der moderne Mensch kann ganz wissen – und weiss es doch auch sehr selten –, was Wissenschaft ist und damit, was die Würde des Menschen im Sichbeugen unter wissenschaftliche Unumgänglichkeiten bedeutet. Der Mensch erfährt als gottgewollt, dass er den Forderungen zwingender Erkenntnis folgen solle. Im Gehorsam unter die selbsterkannte Wahrheit tilgt er seinen träumenden Eigenwillen und hat er zugleich seine Würde. Die Forderung lautet: was wissenschaftlich erforschbar ist, soll erforscht werden; was wissenschaftlich zwingend ist, dem darf sich das Bewusstsein unter keiner Bedingung entziehen; wo ein Conflikt zwischen mythischem Denken oder Glaubensaussagen und zwingender wissenschaftlicher Einsicht besteht, hat die Wissenschaft den Vorrang.

Diese Forderung ist aber keineswegs für jeden Fall eindeutig und endgültig. Erstens ist die Wissenschaft nicht als fester Bestand reiner Wissenschaftlichkeit da, vielmehr ist, was in Büchern und Menschen als Wissenschaft auftritt, durchweg gemischt mit wissenschaftsfremdem Meinen und Behaupten. Wissenschaft ist nur im ständigen Mühen um sie in ihrer Reinheit möglich. Zweitens ist in jedem Fall die besondere Art der wissenschaftlichen Einsicht, ihrer Methode, die Weise und der Grad der Gewissheit, zu prüfen. Was zwingend ist, liegt nicht auf der Hand. Es ist vielmehr Sache immer neuer Untersuchung, die reine Unumgänglichkeit des Zwingenden zu finden.

bb. Die Verwandlung des Mythus mit der Verwandlung von Wissenschaft und Philosophie: Im Anfang war der Mythus die allumfassende Form des menschlichen Wissens überhaupt. In ihm war in eins verschlungen, darum unklar, was später sich trennte. Der entscheidende Schritt geschah mit der Verselbständigung des Wissens von empirischer Realität. Damit wurde alles, was im Mythus an Realitätsaussagen enthalten war, hinfällig. Entweder wurde es empirisch nachweisbare Realität und bestand dann ohne Mythus aus anderem Recht, oder es war nicht nachweisbar und wurde dann irreal, eine blosse Vorstellung.

Empirische Realität ist aber nur die Erscheinung des Seins für uns im Zeitdasein, sie ist nicht und umfasst nicht die Wirklichkeit des Seins selbst, zu der wir keinen anderen Zugang haben als durch die Freiheit unserer Existenz. Im Mythus spricht diese Wirklichkeit zur Existenz, wie sie zu ihr auf andere Weise durch empirische Realität sprechen kann, sofern diese existentiell verstanden wird. Was im anfänglichen Mythus leibhaftige empirische Realität und transcendente Wirklichkeit in eins war, ist nun getrennt. Sofern nur die Leibhaftigkeit des Realen auf unser Dasein wirkt, hat der Mythus nun diese Kraft des leibhaftigen Zwanges verloren. Sofern der Mythus aber Sprache der Wirklichkeit an Existenz ist, kann er diese Sprache nun umso reiner ver-

wirklichen. Statt seine anfängliche Realität zu bewahren, ist er nunmehr entweder zur Auflösung in unverbindliche aesthetische Symbole als Gegenstand geistigen Genusses verurteilt, oder er ist mögliche Sprache der Wirklichkeit an Existenz.

Charakterisiere ich die drei Weisen mythischen Denkens zusammenfassend, so ist der Inhalt entweder real und dann leibhaftig zwingend wirksam wie die Realitäten unseres Daseins, – oder er ist symbolisch und wird dann aesthetisch unverbindlich, – oder er ist Sprache der Wirklichkeit und wird dann bei Mangel aller Realität verbindlicher Ausdruck der Wirklichkeit für Existenz. Die erste Weise seiner Realität ist die Form seiner historischen Wirksamkeit in Massenprägungen; die zweite Weise seiner Symbolik ist die Form seines Verschwindens im Bildungsbestand einer aesthetisch werdenden Lebensform; die dritte Weise seiner Sprachkraft der Wirklichkeit ist die Form seiner philosophischen Verwirklichung: Wenn der Mythus aus seiner anfänglichen Realisierung verwandelt ist in Sprache der Wirklichkeit, dann besitzt er ohne Realität selber Wirklichkeit für die verantwortliche Aneignung. Aber diese Wirklichkeit besitzt er nicht eindeutig blos objektiv, sondern vieldeutig in der Subjektivität der verwirklichenden Existenz.

cc. Mythisches Denken und Aberglaube: Es wäre sinnwidrig, gegenüber dem anfänglichen mythischen Denken der Menschheit von Aberglaube zu reden. Aberglaube gibt es erst, seitdem es Glauben gibt in der Welt wissenschaftlichen und philosophischen Denkens. Dann ist Aberglaube die Behandlung der Transcendenz als eines irgendwo vorkommenden leibhaftigen Objekts. Mythische Inhalte werden zu abergläubischen Inhalten, wenn sie als leibhaftige Realitäten festgehalten werden, so in magischen Handlungen, in theosophischen Jenseitswahrnehmungen, in astrologischem Denken.

dd. Die gewaltsame Bewahrung von Mythen, das Absurde: Wenn das Denken der mythischen Inhalte sich bemächtigt, die der Mensch doch nicht preisgeben will, dann wird zum Ausweg im Konfliktsfalle zwischen Mythus und Wissenschaft die Forderung, nicht dem Aberglauben zu verfallen, aber das Absurde als Absurdes glaubend zu bejahen, nicht der Wissenschaft den Vorrang zu lassen auf den Gebieten, wo sie an sich zu Hause ist, sondern sie zu verwerfen und den concreten Verwerfungsakt, das sacrificium intellectus, überdies als Verdienst zu bewerten. Die Steigerung dieses gewaltsamen, verzweifelten Verfahrens führt über das credo quod absurdum zum credo quia absurdum.[326]

Es bedarf keiner langen Erörterung, dass solche Forderung ein Attentat auf die von Gott geforderte menschliche Wahrhaftigkeit ist unter Berufung auf vermeintliche, zeitlich lokalisierte Offenbarungen eines Gotteswillens. Der wahre Gott verlangt von uns gegen falsche Götzen, dass unsere Vernunft sich gegen die Forderung des Absurden wenden solle.

Das heisst nicht, dass der Verstand ein Recht habe gegen die Dialektik, gegen Antinomien und Widersprüche als Gestalt philosophischen Denkens. Es ist nicht zu ver-

wechseln die vernünftige Gedankenform mit Gebrauch von Widersprüchen und das Absurde als Gegenstand des sacrificium intellectus.

Der Glaube an das Absurde bedeutet Forderung blinden Gehorsams – faktisch gegen von Menschen gemachte Gebilde des Gedankens –, bedeutet mit der Preisgabe der Freiheit Freigabe chaotischen Denkens. Kierkegaard ist, wo er solche Wege geht, eine Form des Endes und der Vernichtung des Christusglaubens durch die verzweifelte Steigerung dieses Glaubens ins Radikale des Unmöglichen auf Grund des hellsten philosophischen Bewusstseins.

ee. Ausweichende und verkehrende Interpretationen: Die Notwendigkeit der Verwandlung des Mythus ist schon im Altertum fühlbar, erst in der modernen Welt unentrinnbar geworden. Ihr wird ausgewichen durch typische Unklarheiten. Im Ausgang von zunächst richtigen Sätzen wird eine Verschleierung vollzogen, die ein faktisches Festhalten leibhaftig realer, d.h. abergläubischer Mythen ermöglicht.

Man sagt: es komme nicht auf Wissen an, sondern auf das Heil der Seele. Das klassische Beispiel ist Buddha. Er verlangt, man solle nicht grübeln über theoretische Fragen, die zum Heil nicht notwendig seien, sondern den Weg des Heils gehen.[327] Aber die Voraussetzung wäre doch, dass man diesen Weg wirklich wüsste. Im Buddhismus wäre es die Frage, ob das Heil (Befreiung vom Leiden) richtig gedacht sei, ob Karman, die Voraussetzung endlosen Leidens, wirklich sei. Eine Fülle von Metaphysik, die zum Denken auffordert, liegt schon in dem Heilsgedanken als solchem, den einfach hinzunehmen Gedankenlosigkeit ist. Nur im Ganzen einer Seinserhellung kann zureichend klar, begründbar und widerlegbar, werden, was an Heilswegen aufgezeigt wird. Die einfache Dogmatik der vier buddhistischen Heilswahrheiten setzt Mythen – wie die Karmanlehre – voraus.[328]

Man sagt: vor dem Geheimnis solle man sich beugen. Indem aber dieser Satz, der wahr ist vor den Grenzen der Wissenschaft, vor dem concreten Geschehen, in dem ich stehe, und durch das ich bin, vor dem Umgreifenden, gebraucht wird, um sich gegen die Wissensmöglichkeiten zugunsten mythischer Inhalte zu wenden, entsteht eine Verkehrung. Ein Beispiel ist der Gang der Deutung eines ursprünglich wahren Jesaias-Wortes. Jesaias (29, 14) lässt Jahwe, weil das Volk sich mit Rede und Kult, aber nicht mit dem Herzen ihm naht, nur angelerntes Menschengebot befolgt, noch einmal wunderbar handeln[,] »dass die Weisheit seiner Weisen vergeht und die Klugheit seiner Klugen sich verbirgt«. Das wird im 1. Korintherbrief (1, 19) citiert als Wort Gottes[:] »Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen.« Ein moderner Theologe will dieses Wort mehr fürchten als jeden wissenschaftlichen Einwand gegen seine mythischen Glaubensinhalte.[329] Vergleichen wir diese drei Positionen. Was dem Jesaias Geheimnis geschichtlicher Ereignisse als der Taten Gottes ist, vor denen unzureichende Einsicht verstummt und alle klugen Massnahmen versagen, das wird bei Paulus zur Aktivität Gottes gegen den Verstand,

für den der gekreuzigte Christus als Opfertod Gottes absurd, und zur Aktivität gegen den vernunfterhellten philosophischen Gottesglauben, für den solche Identificierung Gottes mit einem Menschen (Jesus) ein Ärgernis ist. Diese Aufforderung zum sacrificium intellectus wird beim Modernen gemildert[,] aber auch gesteigert zu einer Reservatio gegenüber wissenschaftlichen Unausweichlichkeiten. Die tiefe Wahrheit des Jesaias, verkehrt von Paulus, wird vollends missbraucht vom Modernen, um durch Furcht vor einem vermeintlichen direkten Gotteswort Unhaltbarkeiten von Glaubensinhalten zu schützen.

Man sagt: der Glaube solle rein werden durch Entmythologisierung.[330] Ein doppelter Antrieb lenkt diese Forderung, erstens der Wissenschaft genügen zu wollen, zweitens den specifischen Glaubensgehalt des Monotheismus, der ursprünglich bildlos, antimagisch wie antimythisch zu sein scheint, ganz zu dem werden zu lassen, was er eigentlich ist. Sofern aber diese Entmythologisierung die Mythen schlechthin verwirft und keine Verwandlung zulässt, leistet sie zu viel für eine lebendige Religion; auf diesem Wege bleibt nur Philosophie. Sie leistet für die Philosophie aber zugleich zu wenig, sofern sie einen mythischen Rest – etwa das Heilsgeschehen in Christi Leben und Sterben – als Glaubensinhalt bewahrt, vermeintlich, weil das kein Mythus sei.[331] Eine für den Glaubenden glückliche, für den Philosophierenden aber nicht mögliche Inkonsequenz lässt dieses mythische Minimum, als Mythus unerkannt, bestehen.

Man sagt: es sei eine Spannung zwischen mythologischem und wissenschaftlichem Denken. Diese Spannung sei zu bewahren und auszuhalten, weder auszugleichen noch zugunsten der einen Seite aufzuheben. Im Mythus liege ein »Realitätsgehalt«, der durch historische Untersuchung nicht fassbar, weder zu beweisen noch zu widerlegen sei. »Das wissenschaftliche Denken bewahrt uns davor, ihn massiv zu vergröbern, das mythologische Denken bewahrt uns davor, ihn abstrakt zu verflüchtigen, in der lebendigen Spannung beider Denkformen halten wir uns offen für das Geheimnis.«[332] Aber diese Forderung der Spannung täuscht darüber, dass es inbezug auf Realität nur ein entweder-oder gibt. Es ist gar keine Spannung. Die Wirklichkeit der Transcendenz, in mythischer Sprache wie in empirischer Realität vernehmbar, entzieht sich jeder Leibhaftigkeit und Anschauung, in der man sie bewahren möchte. Jene Spannung ist ein unklares Schwanken. Es wäre eine vergebliche Rückkehr in den vorwissenschaftlichen und vorphilosophischen Bewusstseinszustand mythischer Denkungsart.

ff. Mythisches Denken ist nicht zu verwerfen[,] sondern in rechter Deutung anzueignen: Wir leben in der Tat wohl nie ohne Mythen, wir können es garnicht. Aber wir brauchen nicht mit mythischen Inhalten als Realitäten zu leben, wenn zur Sprache gewordene Mythen, die ihrer Realität beraubt sind, unser Seinsbewusstsein bestimmen. Daher ist die Forderung, Mythen und sogar noch abergläubische Inhalte zu interpretieren, sie aus Seinsobjektivitäten in Sprache zu verwandeln. Entscheidend ist die existentielle Interpretation, denn die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Mythen gibt es

nur für Existenz. Eine teilweise Entmythologisierung ist ein Irrweg. Das mythische Denken ist im Ganzen zu verwandeln oder im Ganzen in jeder Gestalt zu verwerfen.

Es ist auch unzureichend, die Mythen zu deuten durch etwas anderes, das auch ohne Mythen fassbar ist, die dann nur hinzukommende Einkleidungen sind, so etwa in Deutungen durch abstrakte ethische und moralische Ideen, durch Symbolik für mystische Erlebnisse, durch Bildsein von Erkenntnissen oder von philosophischen Ideen. Auf diesem Wege werden die Mythen überflüssig und mehr störend durch verschleiernden, der Deutung bedürftigen Charakter als tragend durch eine eigene Kraft. Es kommt vielmehr darauf an, die Mythen nicht durch ein anderes, sondern in sich selbst zu deuten durch Erhellung ihrer unersetzlichen Sprache auf dem Wege eines Eindringens mit ihnen in die Wirklichkeit, deren Sprache sie sind.

d. Wunder. – Man darf vielleicht die These aufstellen: alle Religionen gründen sich irgendwo auf ein Absurdes. Der Mensch[a] glaubt nicht, was durchsichtig und widerspruchslos wird. Etwas Unbegreifliches, das zugleich alles Begreifenkönnen niederschlägt, muss die Substanz eines wirksamen religiösen Glaubensgehaltes sein. Die universale Form solcher Unbegreiflichkeit ist das Wunder.

Wunder sind Inhalt von Behauptungen über je einmalige Ereignisse in der empirischen Welt, die nach unseren Erkenntnissen von empirischem Geschehen unmöglich sind. Es handelt sich um nachprüfbare Behauptungen über Geschehen in der Welt.

Aber es ist unumgänglich, dass sich der Mensch wehrt gegen Zumutungen, für real anzunehmen, was gegen alle Möglichkeit der Erfahrung in der Welt ist. Was realiter als sinnlich wahrnehmbares Ereignis nicht geschehen sein kann, wird er redlicher Weise nicht glauben können.

Nun ist aber keineswegs einfach zu sagen, was unmöglich ist. Darüber mag eine etwas ausführlichere Erörterung nützlich sein.

In grundsätzlich logischer Unterscheidung gibt es innerhalb des Empirischen immer nur das äusserst Unwahrscheinliche, das schlechthin Unmögliche dagegen allein innerhalb des Logischen der idealen Bestände. Dass $3 \times 3 = 10$ oder $3 = 1$ ist, ist unmöglich; dass von morgen ab die Sonne nicht mehr aufgeht, ist nur extrem unwahrscheinlich, nicht unmöglich. In diesem Sinn lässt sich sagen, dass Wissenschaften inbezug auf das Empirische zu der Behauptung [»]unmöglich[«] unfähig, daher unberechtigt seien.

Diesen Satz zu bestätigen, lassen sich eindrucksvolle Erfahrungen berichten. Die Tatsachen des Hypnotismus wurden seit der Aufklärung und noch im 19. Jahrhundert, geleugnet. Forscher hielten es unter ihrer Würde, sich mit solchem Schwindel zu befassen, bis die überwältigende, jederzeit beobachtbare Tatsächlichkeit sich allgemein aufzwang.[333] Aristoteliker erklärten die Existenz der Jupitermonde für unmöglich und weigerten sich darum[,] in Galilei's Fernrohr zu blicken.[334] Ich lernte auf der Schule in

---

a Der Mensch *im Ms. hs. Vdg. für* Die Menge

der Physikstunde von einem klugen Lehrer anlässlich der ersten Berichte über Zeppelin's Pläne, dass Fliegen für den Menschen in jeder Form für immer unmöglich sei. Solche Beispiele warnen. Es gehört zur Unbefangenheit des Forschers, nicht auf Grund von Gewohnheit und von einzelnen Argumentationsrichtungen das »unmöglich« auszusprechen. Noch inbezug auf wunderlichste Berichte wird er zögern.

Aber diese Einsicht führt leicht zu der Irrung, aus der Ablehnung der Unmöglichkeit das Mögliche blos darum zuzulassen, weil es nicht absolut unmöglich ist, auch wenn es äusserst unwahrscheinlich ist. Unwillkürlich wird das Mögliche schon fast real für eine Haltung, welche eigentlich nach dem Unmöglichen oder doch nach dem oberflächlich Sensationellen begehrt.

Die Grenze der Möglichkeit ist im Empirischen praktisch und methodisch inbezug auf das Concrete, das zur Frage steht, zu bestimmen. Der allgemeine abstrakte Satz von der Möglichkeit überhaupt ist keine Begründung.

Allgemein ist die Grenze der Möglichkeit inbezug auf empirische Erscheinungen durch Kant mittelst eines transcendentalphilosophischen Gedankens bestimmt. In der philosophischen Erhellung des umgreifenden Bewusstseins überhaupt, in dem alle Erkennbarkeit uns vorkommt, wird klar: Empirisch möglich ist nur, was den Bedingungen möglicher Erfahrung entspricht; was diesen nicht entspricht, ist nicht erfahrbar, daher unmöglich; Erfahrung heisst das allgemein Aussagbare und Mitteilbare inbezug auf Gegenstände der Erkenntnis, welche Erscheinungen in der Welt sind. Die Bedingungen möglicher Erfahrung werden von Kant in Anschauungsformen und Kategorien entwickelt. Ob diese besonderen Entwicklungen sich halten lassen oder nicht, das ändert nichts an dem Grundgedanken. Dieser gehört zu den Grundsätzen allen Philosophierens, seitdem er begriffen ist. Hier ist ein Boden betreten, wo Einsicht zugleich eine innere Verfassung der Seele bedeutet (wie bei allen wesentlich philosophischen Einsichten). Wer sich um Mitternacht auf Kirchhöfen vor Gespenstern gruseln kann, steht noch nicht auf dem Boden der Philosophie; er lebt nicht philosophisch in der Welt, sondern noch verfallen an Unklarheit und ausgeliefert möglichem Wahn, falls dieser sich hier oder sonst in einem Augenblick suggestiv aufdrängt. Philosophisch ist aus methodisch transcendierender Einsicht und aus dem Vertrauen auf Transcendenz hier ein unerschütterlicher Punkt.

Weil aber alle Erfahrung nur von Erscheinungen stattfindet, nicht vom Sein an sich selbst, so ist mit all diesem Erkennen der Grund der Dinge nicht erreicht. Nennen wir Erfahrung nicht nur das gegenständlich und mitteilbar Werdende, sondern jede Weise des Inneseins von Wirklichkeit, so geht solche Erfahrung über das hinaus, was Kant in dem Satze von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung unter Erfahrung versteht. Was aber so in einem Menschen »erfahren« werden mag, selbst wenn es Fundament seines Seinsbewusstseins würde, würde stets eine unmitteilbare Erfahrung, etwas schlechthin Einmaliges, nicht zu Verallgemeinerndes sein, etwas, das schon im

Erzähltwerden verloren geht. Es mag ein Schweigen geben, das Ausserordentliches verbirgt. Gerade das Reden davon würde beweisen, dass es sich nicht mehr um jenes Geheimnis handeln kann.

Man hat das Wunder zu retten gesucht, indem man das schlechthin Einmalige, für die Erkenntnis Unmögliche zugab und sagte: es kann nur berichtet werden, die Erzählung aber, das Zeugnis der Anwesenden sei eine eigene vollwertige Quelle auch empirischen Wissens. Was als Glaubensinhalt wesentlich sei, dürfe als bezeugt in seiner äusseren Realität auch gewusst werden. Wer hier leugne, leugne die Möglichkeit aller Geschichte und Geschichtswissenschaft.

Keineswegs. Die kritische Prüfung der Zeugnisse ist die Grundlage der Geschichtswissenschaft, ihr Gebundensein an Zeugnisse die Grenze ihrer Gewissheit. Diese Gewissheit kann durch Vielseitigkeit des Bezeugtseins ausserordentlich wachsen und praktisch vollständig werden. Aber durchweg bleibt sie mit Fragen verknüpft. Die Unsicherheit und Mangelhaftigkeit aller Zeugenaussagen bei der überwältigenden Mehrzahl der Menschen und in gewissem Masse auch noch bei den wenigen Verlässlichen ist heute durch empirische Untersuchungen bekannt. Darum sind Erzählungen auch von glaubwürdigsten Menschen immer unzuverlässig, wenn ihr Inhalt nicht durch viele von einander unabhängige Zeugen inbezug auf denselben Fall bestätigt wird. Worauf im einzelnen Fall der Irrtum der Erzählung beruht, ist keineswegs immer nachzuweisen. Wo bewusster Betrug im Spiel ist, da bedarf es zur Beurteilung der Sachverständigen, die sich auf Trics und Taschenspielerkünste verstehen. Wo kein bewusster Betrug vorliegt, sind die Möglichkeiten der Selbsttäuschungen fast nie zu übersehen.

Von allen sogenannten parapsychologischen Phaenomenen, die trotz aller Erzählungen und Versuche unglaubwürdig erscheinen, gilt die Alternative: Entweder sie werden eines Tages wirklich erwiesen, dann gehören sie zu regelmässigen, erkennbaren Bedingungen unterstehenden Erscheinungen in der Welt, d.h. sie sind Gegenstände möglicher Erfahrung geworden, und gar keine Wunder mehr; – oder sie beruhen auf Selbsttäuschungen, Erinnerungsfälschungen, unwillkürlichen Verschiebungen und gelegentlich auf Betrug.

Die Deutung der Wunder aus regelmässigen Erfahrungen nennt man rationalistische Wundererklärung. Diese gelingt inbezug auf viele Phaenomene, die damit aufhören, Wunder zu sein, z.B. die Erscheinungen des Hypnotismus und der Suggestion, die suggestiven Heilwirkungen, die abnormen Erlebnisse und Erfahrungen von Psychopathen und Geisteskranken. Andere Wunder werden gedeutet durch Begreifen des Irrtums, durch den sie behauptet wurden, und hören damit ebenfalls auf, Wunder zu sein.

Das Wunder ist auch nicht mehr Wunder, wenn man es abschwächt und angleicht als das Seltene, Unwahrscheinliche, Unerwartete. Im Unwahrscheinlichen bleibt immer die Möglichkeit, dass es doch eintreten kann, und das Wahrscheinlichste kann ausbleiben. Daher das Recht zur Hoffnung im scheinbar Ausweglosen. Wenn dann das

Unerwartete eintritt, spricht man von Wunder. Aber das ist kein Wunder, wenn z.B. eine Kranke, die an einer absolut tötlichen Krankheit leidet, kurz vor dem Ende geheilt wird, weil gänzlich unerwartet das Heilmittel für diese Krankheit gerade jetzt entdeckt wurde. Für den Patienten allerdings ist es wie ein Wunder.[335]

Werden wir uns des Rätselhaften im Gang der Dinge und des Schicksals bewusst und machen wir uns klar, dass wir eine erkenntnismässige Voraussicht nur in endliche, übersehbare Systeme von Naturvorgängen haben, so entzieht sich alles für uns Wichtige der gewissen Voraussicht. Trifft es ein, kann es wie ein Wunder wirken. Aber alles Geschehen im Ganzen ist so als Wunder zu erfahren, das Unbegreifliche im Alltäglichen, unser Dasein als solches, das[,] was als Führung durch Transcendenz erscheint, das Sichgeschenktwerden des Selbstseins.

Wunder in einem bestimmten Sinne ist vom Philosophieren her ein Unbegriff und in jeder Gestalt als Glaubensinhalt zu verwerfen.[a]

e. Die Ansprüche der Masse und des Einzelnen. – Die Erörterungen über Religion und Philosophie leiden an einem Mangel, solange sie nur abstrakt über bestehende Wahrheit oder Falschheit stattfinden. Religion wie Philosophie sind nur wirklich in Menschen, die den Gehalten der Wahrheit im Vollzug ihres Lebens zugewandt sind. Diese Verwirklichung geschieht beim Menschen in der Polarität von Masse und Individuum, von Gemeinschaft und Einzelnem. Jeder Mensch ist ein Einzelner und ist zugleich Glied der die Masse umfassenden Gemeinschaft. Er kann sich weder isolieren noch kann er sich als Einzelner durch Aufgehen in der Masse preisgeben, ohne in beiden Fällen sein Menschsein zu verlieren. Die Ansprüche des Menschen in der Masse und die des Einzelnen gehören daher jedem Menschen. Jeder ist Masse und ist er selbst. Die Polarität ist umgreifend. In dieser Polarität scheint die Religion den Ansprüchen der Masse, die Philosophie denen des Einzelnen entgegenzukommen.

Vermeiden wir die falsche Voraussetzung einer möglichen richtigen Totalordnung in der Welt, so vermögen wir das Entgegengesetzte in der Wirklichkeit anzuerkennen. Notwendig ist beides, die Massenordnung und das Wagnis des Einzelnen.

Massenordnung scheint auf Objektivierung und Fixierung, auf Sinnlichkeit und Handgreiflichkeit des Heiligen, auf Dogmatisierung zu beruhen; sie wird gewährleistet durch Kirchen und ihnen analoge Institutionen. Das Wagnis des Einzelnen geht auf den Weg der philosophischen Fragen und der nirgends endgültigen Antworten, auf die Möglichkeit, im Spirituellen die eigentliche Wirklichkeit zu ergreifen und mit ihm die Durchdringung des Daseins in der Welt zu versuchen.

Für jeden Menschen ist beides unerlässlich, zunächst in einer Ordnung der Masse zu sich zu kommen, ihr eingeordnet zu sein, dann aber in der Einordnung seinen eigenen Weg als Einzelner zu finden. Der Einzelne findet seinen Weg nur, wenn Massen-

---

a *nach* verwerfen. *im Ms. gestr.* Das gilt auch für die im Christentum behaupteten Wunder.

ordnung besteht, an der er Teil hat, und der er selber erwächst. Massenordnung aber bleibt nur lebendig, wenn aus dem Wagnis der Einzelnen auch für die Massenordnung die Impulse kommen, die neuen Erfahrungen in den Verwandlungen der Welt zu den je gegenwärtigen geschichtlichen Gestaltungen des ewig Wahren werden zu lassen.

aa. Historische Beobachtung der Ansprüche der Masse: Die historische Beobachtung zeigt, dass Philosophie niemals imstande war, Massen zu führen. Das vermochte nur Religion. Aber nicht schon Religion in der Gestalt, die sie in philosophischen Glaubensgrundsätzen hat, nicht schon der Glaube an Gott, an unbedingte Forderungen, nicht irgendein anderer Glaubensinhalt. Das alles scheint als solches blass, unreal und damit unwirksam für die Masse zu werden. Diese braucht, um zu folgen, handgreifliche Realität. Ihr genügt nicht die Wirklichkeit, die im Transcendieren erfahren[a] wird, sondern sie bedarf der Realität dieser Wirklichkeit. Eine Realität in der Welt muss selber absolut sein. Das Unbedingte in der Innerlichkeit wirkt nicht, sondern nur der Zwang des Tatsächlichen. Das Transcendente muss Leib werden und Macht in der Welt, um Massen zu ergreifen.

Religion muss daher, wenn wir an Massenwirkung denken, noch einmal specifisch und nicht in unbestimmter Weite ihres Sinnes genommen werden. Religion ist das für alle Glieder einer Gemeinschaft Giltige, das sich im Faktischen zeigt als in der Welt abgegrenzte, bestimmte, leibhaftige, von allem Profanen getrennte Heiligkeit.

Daher zuerst die Autorität, die in ihrer Handgreiflichkeit unumgehbar ist. Nicht Gott, nicht heilige Bücher und nicht Glaubensinhalte, sondern zuerst die Gegenwärtigkeit der Autorität ist ein Wesenszug dieser Religion. Darum kann sogar Augustin sagen, dass nicht die Bibel ihn zum Glauben bringt, nicht das Wort, sondern die Autorität der gegenwärtigen Kirche, durch die die Bibel als Offenbarung behauptet wird.[336]

Daher weiter die Leibhaftigkeit des im Glauben Gedachten: nicht Symbole und nicht eine erst noch zu verstehende Sprache der Transcendenz, sondern die Greifbarkeit von Hölle und Himmel, von in der Welt ausgesparter Heiligkeit, die den gegenwärtigen Schauer und die Neigung zur Unterwerfung erweckt, und die Notwendigkeit des Kultus als Genuss und Erfüllung gegenwärtiger Transcendenz.

Daher weiter die historisch in Zeit und Raum lokalisierte bestimmte Offenbarung. Philosophierend lösen wir uns zwar von der direkten Offenbarung als einem specifischen in der Welt vorkommenden Unmittelbaren, aber für die Religion bleibt doch die Bindung der Gehalte an geglaubte Offenbarung eine Bedingung ihrer Massenwirkung.

Daher schliesslich das Versprechen und die Garantie bestimmter Leistungen zugunsten der glaubenden, sich unterwerfenden und die gestellten Forderungen erfüllenden Menschen. In den Erlösungsreligionen liegt die Leistung in der Erlösung des Menschen zu ewigem Heil; in aller Religion vor den Erlösungsreligionen und in ihnen

---

a *nach* erfahren *im Ms. gestr.* und berührt

noch weitgehend mitwirkend liegt die Leistung in langem Leben, Gesundheit, Reichtum und anderen Glücksgütern innerweltlicher Art.

Damit in der Religion dies alles glaubwürdig bleibt, muss die Wahrheit des Glaubens, seine Form und die Weise seiner kultischen Verwirklichung als unveränderlich, von jeher gleich, unumstösslich fest gelten. Daher die peinliche Genauigkeit in Befolgung der Riten, heiligen Handlungen, die Behauptung der Unverwandelbarkeit der Dogmen und Gesetze, das Sichsträuben gegen jede Veränderung in Kultformen, Glaubenssätzen, Geboten und Verboten. Daher weiter, wenn solche Verwandlungen für das historische Wissen nicht mehr zu verschleiern sind, die Behauptung vom Wesen und Princip der kirchlichen Religion, dass sie im Anfang und bis jetzt und für alle Zeit dasselbe sei: semper idem.

bb. Reifstes Ergebnis: die Kirche: Das vollendetste Ergebnis der Ansprüche der Masse in Gestaltung der Religion ist die Kirche, wie sie in voller Konsequenz nur in der christlichen Welt und hier nur als katholische Kirche wirklich geworden ist. Es gibt keine Massenführung, die so tief in die Seelen, in solche Breite der Völkermassen, in solcher Dauerhaftigkeit durch die Zeiten gewirkt hat wie die der Kirchen. Es ist ein Irrtum oberflächlicher Aufklärung, dass das Unheil der Unfreiheit, das durch die Kirchen bewirkt sei, aus dem Trug und dem bösen Willen machthungriger Priester zu erklären sei. Die Realitäten der Kirche sind wesentlich aus Eigenschaften der Seele in der Masse der Menschen zu begreifen, die solcher Führung bedürfen. Das Bild vom[a] Hirten, der seine Schafe weidet, trifft die Sache.[337]

Ich versuche, die Kirche als das Gebilde, das Massenansprüchen im höchsten Maasse genügetut, zu charakterisieren. Von vornherein ist zu wissen, dass solche Charakteristik nur konstruierend herausholt und vereinfacht. Wie in jeder Kirche und jedem Bekenntnis trotz ihrer einseitigen Äusserlichkeiten und historischen Besonderheiten in den einzelnen Menschen das Ganze des Glaubens gegenwärtig sein kann, so auch innerhalb der Katholischen Kirche. Ich spreche hier nicht von dem, was der Einzelne auch im Katholicismus an Unmittelbarkeit zu Gott und an philosophischer Erleuchtung erfährt. Der Reichtum an mystischen Aufschwüngen und an philosophischer Speculation im Rahmen der Kirche war ausserordentlich. Aber das sind Vollzüge des je Einzelnen, denen die Kirche Raum gibt, die aber nicht den kirchlichen Principien entspringen. Das fromme Leben in der Kirche kann seitens des Einzelnen so geschehen, dass er von den im Folgenden zu erörternden Tatbeständen und Fragen garnichts bemerkt. Die katholische Welt enthält unendlich viel mehr als der Katholicismus der Kirche.

Drei in sich zusammenhängende Principien scheinen alles zu beherrschen: Die Heiligkeit der Kirche, die Totalität des kirchlichen Glaubensgehaltes, der Gehorsamsanspruch.

---

a *nach* vom *in der Abschrift Gertrud Jaspers gestr.* guten

Die Heiligkeit der Kirche genügt dem Bedürfnis nach Leibhaftigkeit und Gegenwärtigkeit der Transcendenz. Das corpus mysticum der Kirche ist die Gegenwart Gottes, ist leibgewordener Gott.[338] Durch Teilnahme an der Kirche wird die tiefe Befriedigung der Teilnahme am Sein Gottes gewonnen. Wer sie kannte, ist unselig ohne sie. Extra ecclesiam nulla salus.[339] Ohne die übersinnlich begründete Heiligkeit der Kirche wäre die religiöse Gemeinschaft ein menschlicher Verein, oder eine staatliche Einrichtung, jedenfalls eine weltliche Funktion.

Aber jede Gemeinschaft ist zugleich weltlich, eine sociologische Realität, für den Nichtglaubenden nur dieses. Sociologische Realitäten verwirklichen immer zugleich auch rein weltliche Bedürfnisse der Menschen, der führenden und der geführten. Daher die Menschlichkeiten, Missstände und Missbräuche der Kirchen. Die Religion hat durch die Kirche sociologische Wirkungen, die sociologischen Tatbestände aber prägen, sich rückwendend, wiederum die Religion in ihrer bestimmten Ausgestaltung. Daher das immer wiederkehrende Erschrecken vor der Unheiligkeit der heiligen Kirche und die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, wobei die unsichtbare in der Tat keine Kirche mehr ist.[340]

Die Consequenz des Kirchengedankens scheint gerade wenn sie zum äussersten treibt, brechen zu müssen. Rational ist für den Nichtglaubenden der Widerspruch unauflösbar zwischen dem Anspruch der Heiligkeit und der historisch in grösstem[a] Maasse aufzeigbaren faktischen Unheiligkeit. Dieser Widerspruch ist schon begründet in dem ersten, dass ein Mensch (Jesus) Gott (Christus) sein soll. Wer diesen Widerspruch zulässt, kann alle weiteren, die mit der Kirche als corpus mysticum Christi verbunden sind, ertragen. Denn dann kann man sogar wagen, auch das Böse, das die Kirche und das Vertreter der Kirche in ihren amtlichen Funktionen in einem Maasse getan haben, das von einer weltlichen Institution wohl kaum übertroffen wird (weil eben kirchliche und weltliche Institution faktisch beide gleicher Art, beide menschlich sind), nur für die menschliche Seite der an sich heiligen Anstalt zu halten. Denn diese Heiligkeit selber gilt als unmittelbar von Gott. Gott, der auf Erden wandelte, soll die Kirche eingesetzt haben. Dieser Anspruch aber kommt doch nur von einem bestimmten Dasein in der Welt. Während der einzige Weg zur Einheit der Welt der Menschen die unbedingte und grenzenlose Communikation aus der Verschiedenheit der Ursprünge, das Suchen der Einheit durch das geschichtliche Sichhellwerden im Miteinander aller ist, wird hier der Weg des Kampfes beschritten, der die Communikation zum Fremden abbricht. Er kann nur vernichten, was dem Kämpfenden zu assimilieren nicht gelingt. Unter Berufung auf Gott wird eine im Abendlande erwachsene menschliche Partikularität für das absolute Ganze erklärt.

---

a grösstem *im Ms. Vdg. für* unerhörtem

Die Totalität des kirchlichen Glaubensgehaltes genügt dem Bedürfnis, für alle Arten von Menschen, für die gesamte Masse und jede in ihr vorkommende Möglichkeit Leben, Rechtfertigung, Nahrung zu geben. Man hat gesagt, dass in der katholischen Kirche alle Religion, die in der Religionsgeschichte als Neben- und Nacheinander vorkam, vereinigt sei. Eine Concentration aller Möglichkeiten mit der Fähigkeit, weitere, etwa indische und chinesische, in sich aufzunehmen[,] gehört zur Aufgabe, die eine, ganze Kirche für die gesamte Menschheit zu sein.

Dazu gehört rational ein Grundzug kirchlichen Denkens. Das Entgegengesetzte ist in der Kirche möglich, es wird durch Unterscheidungen, durch Stufenlehren, durch alle Weisen der Dialektik umspannt (das Mittlere, die Synthesis).[341] Das kirchliche Denken, wie die kirchliche Realität scheinen alles aufnehmen zu können, was Dasein hat, allem irgendwo einen Platz geben zu können. So ist die Welt dieses Denkens und Deutens ausserordentlich reich, biegsam, beweglich und anpassungsfähig. Was von Gott kommt, muss allumfassend, das Ganze schlechthin sein.

Aber solche Ganzheit kann es in der Welt als Realität in der Tat nicht geben, sondern nur als Idee. Es ist ein unmöglicher Anspruch für irgendein Dasein in der Welt, allumgreifend sein zu wollen. Die Welt ist nicht richtig im Ganzen einzurichten und nicht vollendet im Ganzen zu[a] erkennen (Hegel ist eine Analogie des kirchlichen Denkens auf weltlicher Ebene und von demselben Mangel).[342] Dieser Grundfehler zeigt sich besonders auffällig an den im alltäglichen Leben verborgenen Grenzfällen: Wo die Kirche in ihrer Macht bedroht ist, hört alle Dialektik auf, hier ist das Entweder-oder. Dann hebt sich die Einseitigkeit der Partei um so drastischer gegen die Allseitigkeit des sonstigen Denkens ab.

Der Gehorsamsanspruch genügt der durchschnittlichen Ratlosigkeit und Ungewissheit. Gehorsam gegen Gott kann als Gehorsam gegen in der Welt als Forderungen Gottes auftretende Ansprüche verwirklicht werden. Der Machtanspruch der Kirche schafft die tiefe Befriedigung des im Gehorsam geborgenen Menschen.

Aber damit folgen typische Verwechslungen. Es erwächst der durchaus menschliche Machtanspruch von Priestern, gesteigert in der grossen Politik der Kirche. Die Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott wird als eigenständiger Ursprung verworfen. Die Demut des endlichen Menschseins vor Gott wird verwechselt und identificiert mit dem Gehorsam gegen das bestimmte Heilige in der Welt, die Offenbarung, das Wort, die Kirche. Priester halten die Demut vor Gott nur in Gestalt des Sichbeugens unter die Kirche für wahr. Der Glaube an Gott ist identisch mit dem Glauben an kirchliche Autorität; der Gehorsam gegen die unbedingte Forderung ist identisch mit dem Gehorsam gegen die Gebote der Kirche.

---

a *nach* zu *im Ms. gestr.* denken und zu

Die Kirche hat infolge ihrer faktischen Weltlichkeit daher stets zwei Seiten. Sie trägt die wunderbar reiche Überlieferung. Durch sie gewinnt jede neue Generation von früh an Anschluss an die tiefsten Gehalte. Über das ganze Leben fällt ein Glanz der Transcendenz. Der innere Raum der Seele ist vom Augenblick des Bewusstwerdens an erfüllt mit strahlenden Bildern des Heiligen. In jeder Not gibt es Trost, im tiefsten Leid bleibt eine Geborgenheit. Von der Geburt bis zum Tode begleitet den Menschen die Kirche durch ihre Hirten; er ist nicht allein gelassen, erfährt Halt in der Ratlosigkeit, Weisung, wo er fragt.

Aber dies alles ist nur möglich durch eine einzigartige Weise der Herrschaft, nämlich der Herrschaft über das Innerste der Seele. Wohl haben Kirchen auch äussere Gewalt angewendet, haben sich an Grausamkeiten, polizeilichen Akten, Hinrichtungen, Ächtungen genug zuschulden kommen lassen, aber das ist ihnen nicht eigentümlich, sondern allen Machtorganisationen des Menschen gemeinsam. Nur ihnen eigen ist aber die Möglichkeit dieser Seelenherrschaft, auf der schliesslich auch alle ihre äussere Macht, wenn sie da ist, beruht. Diese Seelenherrschaft bleibt ihnen in einem gewissen Umfange, auch wenn äussere Macht ihnen genommen ist, und diese Herrschaft ist in Konfliktsfällen von der unerbittlichen Grausamkeit, die still, fast unwahrnehmbar für die Umgebung ihre Opfer fordert. Man kann nur ahnen, was jene in der Öffentlichkeit bekannten wahrhaftigen Männer erlitten haben, die widerrufen mussten, was sie forschend gefunden hatten, und die sich – im 19. Jahrhundert – trotz vollen Schutzes in den staatlichen Verhältnissen der Forderung der Kirche nicht entziehen konnten, weil Lösung von der Kirche ihnen gleichbedeutend war mit der Lösung von Gott.

Was aber unöffentlich, im Intimen des privaten Lebens in Konfliktsfällen geschieht, das lässt sich erst recht nur abstrakt schildern. Diese Konfliktsfälle treten ernstlich nur auf, wo ein im Glauben aufgewachsener Mensch in voller Wahrhaftigkeit philosophierende Wege geht und zugleich von Dankbarkeit erfüllt ist für das, was die Kirche ihm gab, von der er sich nicht lösen möchte, oder wo der Mensch, wenn er für seine Person es auch wagen würde, den Gewaltakt der Ausschliessung von der Kirche zu ertragen, durch seine verwandtschaftliche Bindung an kirchlich gläubige Menschen sich in diesen Bindungen selber im Kern verletzt sieht.

Dann zeigt sich, dass es nicht genug ist, in bejahender Toleranz, die das Gewesene behütet, nicht aus Bedürfnis, aber zum Schein für die Nächsten und in dankbarer Erinnerung die kirchlichen Handlungen mitzuvollziehen. Die Kirche fordert durch die Seelen mehr, sie fordert ausschliesslich. Es ist nicht wahr, dass der Schein ihr genügt. Die Kirche will keine Rücksicht, sie will Unterwerfung. Und wo die Kirche den Raum dafür hat, geht sie auf volle Unterwerfung, mit einer Konsequenz, die wie von selbst ganz Besitz ergreift. Nur wo man dem Anspruch der Kirche schon ausweicht, baut sich vorläufig etwas auf, das Konflikte verhindert. Wo aber der Glaube eines Menschen mit

dem Kirchenglauben identisch ist, er also nicht ausweichen kann, da wird der Konflikt hervorgetrieben und zu voller Unterwerfung benutzt.

All die bewunderungswürdigen und liebenswerten, die ergreifenden und wahren Erscheinungen in der Kirche sind als Wirklichkeit einzelner Menschen nicht an die Kirche gebunden, sondern ausserhalb der Kirche so reich und vertrauenswürdig und ursprünglich wie in ihr. Als Breite geistiger Durchdringung der Massen aber sind sie an die Kirche gebunden. Von diesem Phaenomen hingerissen, können wir den Drang spüren, ihr anzugehören. Worin wir geboren und erzogen sind, darin dürfen wir bleiben, wenn nichts offenbar Besseres uns aufnimmt. Aber aus freier Wahl etwas wie die Kirche zu ergreifen, dagegen steht letzthin ein einziges, aber radikales Faktum: die Einheit der Gedanken vom Gottmenschen, von der Heiligkeit der Kirche, vom Sinn und von der Consequenz des Sacraments der Priesterweihe als Grund realer, aber weltlich-menschlicher Macht mit allem solcher Macht zugehörenden Bösen.

Es ist schon sonst in der Welt fragwürdig, das Böse in Kauf zu nehmen zu seinem eigenen Vorteil, etwa mit der Begründung, dass der Mensch an sich böse sei, daher tapfer böse sein und auf Gnade hoffen müsse.[343] In der Welt muss der Mensch durch eigenes Handeln wie durch Bekennen zu anderen Menschen und Institutionen Partei ergreifen im Kampf zwischen gut und böse. Die Kirche verführt, die Partei einer Macht gegen andere Macht – beide böse – unter dem Schleier einer Gottestreue zu ergreifen. Der Mensch als Masse will die Vorteile der Macht zugunsten seiner Masse bis zur Herrschaft über alle Massen. Aber wenn solcher Antrieb im Kirchenglauben auch in beträchtlichem Umfang vorkommt, so ist mit solchem Massenwillen doch das Princip des consequenten Kirchengedankens keineswegs psychologisch zureichend gedeutet. Es muss mehr und wesentliches darin liegen.

cc. Frage nach der ursprünglichen Wahrheit in den Ansprüchen der Masse: Jeder Mensch ist Masse. Er muss in sich selber finden, was in den Ansprüchen der Masse durch die grosse Schrift der öffentlichen Einrichtungen sichtbar wird. Jede Erörterung wird von der Voraussetzung ausgehen müssen, dass Wahrheit im Menschsein als Massesein liegt. Die Masse ist nicht nur das zu bändigende Ungeheuer, nicht nur ein zu befriedigendes und dadurch zu beruhigendes Niederes, sondern von ihr geht Frage und Anspruch aus. Der Ernst dessen, was die Masse will, was sie bedarf, was sie glaubt, geht jeden Menschen an, weil er zu ihr gehört. Es ist ein Weglaufen einzelner, sich über die Masse erhebender Menschen, wenn sie die Fühlung mit der Masse verlieren. Die menschliche Aristokratie, die nicht verblasen wird, bleibt in der Masse gegründet, von der sie ihre Nahrung hat.

Aber die hier entstehenden Fragen führen in eine Tiefe, wo uns die letzte Antwort ausbleibt, nämlich dort, wo die Religion in ihrer Wahrheit coincidiert mit dem, was der Mensch als Masse fordert.

Unsere bisherigen Darlegungen sehen vielleicht immer nur von aussen. Angesichts der so von aussen gesehenen historischen und zeitgenössischen Realitäten ist wohl eine Ratlosigkeit möglich, die nur noch in Fragen des Schreckens sich äussert: Müssen denn die Ansprüche der Masse, die in Kirchenbildungen ihre Befriedigung finden, in der Machtauswirkung zu teuflischen Ergebnissen führen? Müssen, wenn Religion ist, Täuschungen stattfinden durch falsche Leibhaftigkeiten, durch Scheingebilde, durch Wunder, durch Absurditäten?

Wir sehen, dass der Mensch als Einzelner, der sich isoliert, notwendigen Täuschungen aus den Consequenzen seiner unmöglichen Forderungen verfallen muss. Ist, wenn er diesen Täuschungen entrinnen will, nur die Wahl möglich, den Täuschungen der Massenansprüche zu erliegen?

Es gibt gelegentlich bei christlichen Denkern die Idee eines täuschenden Gottes.[344] Es kann die furchtbare Frage entstehen, ob zur Welt, wie sie ist, ein täuschender Gott gehöre. Die Täuschung lässt sich verschieden interpretieren. Gott verbirgt sich, um der Freiheit des Menschen Raum zu geben; denn seine gewisse Gegenwart würde den Menschen die Freiheit nehmen und sie zu gehorsamen Automaten machen. Er erweckt die Täuschung eines Nichtseins im Interesse der Menschen. Oder: Gott kleidet sich in Leibhaftigkeiten, die garnicht er sind, um wirksam zu werden durch glückbringende Täuschung, welche die Menschen bezwingt. Oder: Gott lockt auf falsche Fährten, aber so, dass der Mensch in der Lage ist, sie zu erkennen, daher verantwortlich wird, schuldig, wenn er ihnen folgt, verdienstlich, wenn er die verschleierte Wahrheit ergreift. Die Frage lautet, abstrakt ausgedrückt: muss die Transcendenz, um wirksam zu sein, unwahr in der Welt werden?

Sind solche Fragen möglich geworden, so wird man sich sträuben gegen allzu billige Lösungen, etwa die einfache These, Religion sei Metaphysik für das Volk.[345] Damit wäre eine bequeme Bejahung der Täuschungen hergestellt: was der Einzelne sich philosophisch als Metaphysik vergegenwärtigt, das ist dem ungebildeten Volke als Religion zugänglich, die der Gebildete für sich nicht mehr ernst zu nehmen braucht.

Sträuben wird man sich auch gegen die[a] kühlen Lösungen, die die Lüge für eine unausweichliche Bedingung der Massenführung halten (Plato)[346] und ihre Durchführung in der Kirche zum Glück der Massen wenn auch noch so genial konsequent deuten (der Grossinquisitor bei Dostojewski).[347] Es ist trotz aller Bestätigung in einzelnen Fällen nicht glaubhaft, dass das Dasein der Gemeinschaft grundsätzlich auf durchgehender politischer Lüge ruhen müsse.

Die Forderung, dass allen Menschen geholfen werde, ist zu erweitern durch die Forderung, von der wir als Menschen nicht lassen können, dass ihnen mit etwas geholfen werden müsse, das Wahrheit in sich trägt.

---

a *nach* die *im Ms. gestr.* harten und

Stellt man die Frage, ob denn nur das Niedrigere und dazu die Unwahrheit zur Führung und Strukturierung des Menschenlebens in der Masse geeignet sei, so wird man trotz der Tatsache, dass es in den meisten Fällen so zu sein scheint, dies nicht als notwendig erkennen wollen und auch nicht müssen. Schon die historische Tatsächlichkeit kennt Gegeninstanzen. Es besteht die unantastbare Höhe dessen, was im Mittelalter aus dem handgreiflichen Glauben erwachsen ist. Man kann versucht sein, zu fragen, ob nicht im »Primitiven« das Grösste entstehe, vielleicht nur auf der Scheide der Zeiten, wo jenes Primitive sich auflöst, während es gerade noch trägt (griechische Tragödie, Michelangelo, Rembrandt, Shakespeare). Weiter führt die Erwägung, dass vielleicht eine »Enge des Bewusstseins«, wenn sie nicht absichtlich, sondern aus dem Wesen besteht, Bedingung der Kraft und Tiefe des Entschlossenseins im Leben sein könne.[348] Schliesslich ist es vielleicht gerade das specifisch Religiöse, das (als Gegenpol des Philosophierens unlösbar mit diesem, solange es substantiell ist, verbunden) zur Massenführung ohne Unwahrheit sich auswirken kann.

Dieses specifisch Religiöse scheint aus den Tiefen der Vorgeschichte zu uns zu kommen. In religionsgeschichtlicher Betrachtung kann man sagen, dass eine Unterschicht »primitiver« Religion bis heute alle kirchlichen Religionen trage, ja in der Menge beherrsche, kann man mit Recht z.B. vom »Heidentum« in der katholischen Kirche und in den Riten und magischen Handlungen des Judentums sprechen. Aber dieses Primitive birgt vielleicht gerade die wesentliche religiöse Wahrheit, ist nur äusserlich primitiv, trägt innerlich die ewige Religion selber. Im geschichtlichen Rückblick kann man darum gerade umgekehrt den Grund der Religion vor aller Geschichte suchen. Die Geschichte wird zur Formgebung, Entfaltung, Verwandlung dieses Grundes, der dauernd die eigentliche Substanz bleibt. Religionsgeschichtliche Entlarvung und romantisch phantasierende Tiefenschau müssen aber beide enttäuschen. Man begreift auf diesen Wegen nicht den religiösen Grund. Nur negativ kann man sehen, dass die Achsenzeit der Weltgeschichte zwar fast alles begründet hat, woraus wir leben, nicht aber die Religion. Ihre religiösen Schöpfungen haben in ihren Gipfeln die Religion fast verschwinden lassen zugunsten philosophischen Glaubens (wie in den Höhepunkten der Religion der Propheten mit ihrer Verwerfung des Kultus, ihrem unmittelbaren Gottesglauben und ihrem reinen Ethos, und wie im ursprünglichen Buddhismus). Die Achsenzeit brachte in China, Indien und dem Abendland auch die Mystik, die ein Aufschwung des je Einzelnen, ihrer Natur nach philosophisch, sociologisch ohne gestaltbildende Kraft ist, aber von den religiösen Gemeinschaftsstiftungen eingegliedert wird, ohne selbst specifisch religiös zu sein.

In der Masse fordert nicht nur der Durchschnitt, das Nivellierte, das alle meinen, der sogenannte gesunde Menschenverstand, auch nicht nur die elementaren Triebe, das tiefste Niveau des Menschen, in dem alle gemeinschaftlich sich finden, sondern man darf fragen, ob nicht auch eine unbewusste übergreifende Weisheit hier spreche, derart[,] dass der Mensch im Ganzen der Völker sogar einmal klüger und unbeirrbarer

sein könne als der Einzelne. Ein Unbewusstes, real Wirkendes scheint gegen das Bewusstsein eines jeden Einzelnen im Bunde mit der Wahrheit stehen zu können. Wollen wir dieses aber bestimmt fassen, so entschwindet es uns. Denn begriffen liegt es schon wieder in der Sphäre des Bewusstseins.

Insbesondere lässt sich fragen nach der Wahrheit der Versinnlichung des Spirituellen. Für die Masse ist die Versinnlichung unumgänglich. Ist das nur ein Abfall? Vergleichen wir die religiösen und die philosophischen Antriebe: Religion versinnlicht die Seinsgehalte in Kultakten, Riten, im Gebet, in Bildern, Mythen und Dogmen, in der Anerkennung einer in der Welt an bestimmtem Ort und zu bestimmter Zeit stattgefundenen Gottesoffenbarung. Philosophie dagegen möchte die reine Spiritualisierung gewinnen, derart, dass durch sie in der Realität, aber in aller Realität die eigentliche Wirklichkeit ergriffen und gegenwärtig werde.

Beide nun geraten, Religion durch Versinnlichung, Philosophie durch Spiritualisierung, in Verkehrungen. Die Religion macht den Aberglauben. Aberglaube liegt im Gleichsetzen der Transcendenz mit der sinnlichen Erscheinung; im Sichhalten an sinnliche Realität als Garantie, die in der Welt als Autorität mich stützt; in der Flucht vor den Grenzsituationen der Weltrealität zu einem Geborgensein in der Suggestion sinnlich leibhaftiger Greifbarkeit Gottes und seiner Versprechungen. Die Philosophie aber ermöglicht die Flucht aus der Realität in ein nur Spirituelles, das als solches nicht Wirklichkeit, sondern Raum aesthetischer Unverbindlichkeit wird, in eine theoretische Contemplation ohne Rückwirkung in die Realität der geschichtlichen Erscheinung der Existenz. Es entsteht ein Leben im Traum unter Versagen in der Realität, ein Leben im Scheinwissen unter Versäumen realen Wissens, ein Leben im Hochmut, der in wirkungslosem, weil ohnmächtigem Beurteilen und Bewerten der Menschen und Dinge sich ereifert.

Gegen diese Verkehrungen von Religion und Philosophie lässt sich die Wahrheit abstrakt leicht aussprechen: Wahrheit liegt im Ergreifen aller Realität in der Welt als Chiffernsprache, ohne an ihre Realität zu verfallen; solches Ergreifen bleibt gegründet in dem Spirituellen, durch das erst die eigentliche Wirklichkeit gegenwärtig ist.

Dieser wahre Weg scheint in Religion und Philosophie möglich. Bleibt die Religion ohne Täuschung im Sinnlichen als einer vermeintlich realen Transcendenz, d.h. ohne Aberglaube, dann ist sie auch ohne den eifernden Charakter, ohne den Drang zum Überreden, Verkünden, zum Aufzwingen dieses Wahrseins, ohne den Anspruch seiner[a] allgemeinen Giltigkeit. Bleibt die Philosophie frei von aesthetischer Unverbindlichkeit, so wird sie auch allen Hochmut verlieren, wird sie nicht nur Denken, sondern durch Denken inneres Handeln sein, wird sie nicht nur logisch und sachlich in der Welt erkennen, sondern für die Transcendenz offen machen.

---

a *nach* seiner *im Ms. gestr.* Ausschliesslichkeit und

Vielleicht ist für Einzelne der rein spirituelle Weg möglich. Dieser Einzelne würde sich beschränken auf den Vollzug der Unbedingtheit seiner Treue zu Menschen und Herkunft, zu Situation und Aufgaben, und er würde in der Reinheit von sinnlichen Garantien die aus der Haltlosigkeit erwachsende Ungeborgenheit ertragen, ohne in das Nichts zu sinken; er würde allein getragen von dem Wagnis des objektiv ungewissen, subjektiv geschenkten Glaubens, der sich rein spirituell ausspricht, im Ausgesprochensein schon gleichsam verschwindet, um statt eines Gewussten reine Praxis zu werden.

Aber das Sinnlich-Religiöse ist für die meisten, vielleicht für jeden Menschen unumgänglich. Jedenfalls besteht eine Verpflichtung für jeden Einzelnen durch diesen Wesensanspruch der Meisten. Daher ist es unausweichlich, diesen Weg der Versinnlichung mehr oder weniger weit zu gehen, unter Gefahr des Aberglaubens, im ständigen Durchhellen der sinnfremden Triebhaftigkeiten, die sich der Mitwirkung oder gar Führung bemächtigen möchten. Die Absolutheit einer Versinnlichung wird, so lange der[a] Glaubende wahrhaftig bleibt, verwehrt werden, obgleich für den Glaubenden der Gehalt der Versinnlichung absolut wahr und die Versinnlichung geschichtlicher Träger einer Unbedingtheit ist.

Das eigentlich Religiöse, das philosophisch nicht abzuleiten und nicht zu erkennen ist, noch viel weniger philosophisch hervorgebracht werden kann, ist immer schon da, wo Massen aus einem Glauben leben. Es ist in der Einsamkeit des Einzelnen rein philosophisch nicht zu verwirklichen. Man bleibt immer unzufrieden, wenn man glaubt, es charakterisiert zu haben. Der Zauber, das Unheimliche, das tremendum und fascinosum (wie Theologen[349] es psychologisierend aussprechen), dieses Stillewerden nicht vor Realitäten der Welt und nicht vor dem Umgreifenden und nicht vor speculativen Problemen, sondern im Schauer vor dem Heiligen als einem in der Welt abgegrenzt Vorkommenden scheint das Religiöse zu sein. Dieses aber ist zugleich und ineins gemeinschaftlich, stiftet von vornherein Ordnungen vieler Menschen. Es ist nur im Zusammenhang der Überlieferung, welche sociologische Realität hat. Religion ist als innere Führung durch Überlieferung die einzige Form, in der Gehalte in der Geschichte beständig bleiben, die einzige Form, durch die den Menschen in ihrer Gesamtheit geholfen wird, Menschen zu werden. Ohne sie ist Barbarei und Anarchie von innen heraus. Nur sie erreicht das Innerste der Menschen in ihrer Menge.

Nun ist es wieder zu wenig, die Wahrheit der Religion durch ihre sociologische Notwendigkeit aus Durchschnittseigenschaften der Menschen begreifen zu wollen. Dadurch allein wäre sie ja gerade nicht Wahrheit, sondern Mittel zu einem Zweck, wobei das Mittel nicht eigenständig, nicht aus sich ursprünglich, nicht haltbar, sondern nur nach seinem Effekt beurteilt wird.

---

a *nach* der *im Ms. gestr.* religiös

Es ist eine tiefer dringende, aber auch unzureichende Aushilfe, wenn wir die religiösen Inhalte als Sprache verstehen, die der Philosoph rein als Sprache in vieldeutiger Schwebe hört, die Menge aber nicht als solche erkennt, sondern leibhaftig real nimmt. Auch diese Auffassung trifft mit dem Leibhaftigen eine religiös-psychologische Realität, aber vielleicht nicht die ursprüngliche Religion.

Was diese aber sei, bleibt unaufgeschlossen. Der Glaubende wird irgendwo still, spricht zuletzt noch unzureichend vom »Geheimnis des Wortes«, oder vom Geheimnis der Sacramente. Philosophierend erreichen wir nicht, was hinter solchen Worten steht. Was wir charakterisierend und erörternd darüber sprechen, ist ein blosses Umkreisen. Nichts von dem, was wir in empirischer Beobachtung von religiöser und kirchlicher Realität psychologisch und sociologisch wahrnehmen, geben wir als unrichtig preis oder lassen dessen Verschleierung zu, aber darüber hinaus bleibt eine Scheu aus dem Bewusstsein, ein Wesentliches doch vielleicht immer zu verfehlen. So werden wir weiter fragen, beklopfen, was hohl ist, bereit zu vernehmen, was an Substanz uns zugänglich werden kann.

Nur ist ein Kompromiss in der Wahrhaftigkeit selber für den Philosophierenden durch seinen Glauben an Gott, der Wahrheit in jedem Sinne fordert, unannehmbar. Ein gutmütiges Nachgeben und Geltenlassen ist nicht angemessen. Bei allem Durchschauen der Abgleitungen und der Art der sich als Religion gebenden menschlichen Realitäten ist das Hören auf den Ernst des religiösen Glaubens, wo er unantastbar ist, notwendig für das Philosophieren, das vernünftig bleiben will. Dass es etwas gibt, was ihm offenbar unzugänglich ist, muss es in Bewegung halten.

dd. Die Ansprüche des Einzelnen: Die Ansprüche des Einzelnen sind nicht weniger berechtigt als die der Masse. Der Mensch ist ebenso wesentlich Einzelner wie Glied einer Gemeinschaft, er hört auf, Mensch zu sein, wenn er nur eines von beiden ist.

Der Mensch als Einzelner ist wesentlich ein Philosophierender. Als solcher muss er leiden. Er leidet unter der Unerfüllbarkeit seines ihm mit allen Menschen gemeinsamen Begehrens nach leibhafter Autorität, nach der Realität transcendenter Wirklichkeit, nach greifbarer Offenbarung Gottes. Und er leidet unter der Tatsache der Kirche mit ihren Ansprüchen und an den Menschen, denen dort Erfüllung wird, wo er unerfüllt bleibt, wenn sie ihn nicht zu überzeugen vermögen. Da ist es wie Abbruch der Communicationsmöglichkeit von Mensch zu Mensch. Es ist, als ob eine Tür sich schlösse; der religiös Glaubende scheint dann auf eine Weise gebunden, dass er den philosophisch Glaubenden nur für verloren hält, ihn eigentlich nicht mehr hören und verstehen kann, sein Wesen nicht mehr erblickt; dieser Religiöse hat den Sinn verloren für die Möglichkeit der philosophischen Unbedingtheit, welcher alle Objektivität in der Schwebe bleibt, für diesen Glauben ohne Garantien, für das Leben aus geschichtlichem Grunde ohne Bindung an ein für alle übereinstimmend giltiges historisches Faktum. Der religiöse Mensch in seinem Urbilde würde, sofern er in der tieferen Wahrheit zu Hause ist, verste-

hen, beim Philosophierenden ganz dabei sein, nicht eifern, wenn er verkündigt und vorlebt, was er glaubt. In der Realität sieht der Philosophierende aber nur zu oft den Weg der Erstarrung und des Blindwerdens, der im Religiösen möglich wird. Die Religion wird selber arm, wenn sie von Philosophie sich trennt. An sie erhebt der Einzelne den Anspruch, auch in ihrer eigenen Möglichkeit zu bewahren, was zugleich als Philosophie sich löst.

Der Einzelne hört in sich eine Forderung, wie ein Baum unter freiem Himmel alleinstehend zu wachsen. Ein solcher Baum wächst aus eigenem Wesen, hat in sich seinen Halt, gewinnt eine freie einzige Gestalt durch Weite und Licht, die ihn umgeben, nicht wie der Baum, der mit anderen im Walde wächst, beengt in der Form, aber sicher in der Gemeinschaft, typisch und in der Masse wirksam, auf sich gestellt aber wehrlos im Sturm[a].

Dieses Gleichnis trügt. Der Mensch kann als einsamer Baum nicht gedeihen. Gerade aus der eigenständigen Einsamkeit erwächst der tiefste Wille zur Communication, die über alle Eingliederung hinaus die Bewegung zwischen Einzelnen ist, in der sie selbst werden nur dadurch, dass der andere er selbst wird. Diese Communication aber ist Communication Einzelner, geschichtlich. Gemeinsam erheben diese Einzelnen als solche ihre Ansprüche.

Aber diese Ansprüche des Einzelnen sind schwer oder garnicht, jedenfalls nur unter strengen Bedingungen erfüllbar.

Dieser Glaube fordert die Substanz bildloser Gegenwärtigkeit der Transcendenz, diese Wirklichkeit, welche alle Gestalten, Bilder, Gedanken umgreift, auflöst und zum Verdampfen bringt, in welcher Existenz sich verwirklicht durch die Praxis geschichtlicher Gegenwart. Es ist der Ernst des Entschlusses, welcher die Sprache der Transcendenz hört in der Freiheit von ihrer Realität.

Die Realitäten, welche aus den Massenansprüchen als die Leibhaftigkeit der Transcendenz angesehen werden, sollen sich verwandeln in blosse Sprache ohne Realisierung im ausschliessenden Sinne der greifbaren Objektivität. Die Kraft des Gestaltlosen, die der gestalteten Sprache zugleich Gewicht gibt und sie in die Schwebe bringt, sie der Realisierung beraubt, indem sie doch als Wirklichkeit in der Sprache vernehmbar ist, ist für Vernunft (für die Existenz in der Vernunft) das Wahre.

Offenbarung soll nicht mehr an specifisch lokalisierte Kundgabe Gottes gebunden bleiben, sondern Offenbarung in aller Weltrealität durch die Geschichtlichkeit werden, die allgemein ausgesprochen immer vieldeutig ist und nicht identisch übertragen werden kann.

---

[a] Sturm *im Ms. Vdg. für* Winde

Aber solche Forderungen sind nur erfüllbar für den Menschen, der die Gefahren ihres Weges kennt und ihnen nicht erliegt, und auch dann nur erfüllbar in dem echten Scheitern unserer Endlichkeit.

Die bildlose Gegenwart entgleitet zumeist in unwirksame Stimmung. Ein verschwebendes Gefühl lässt nichts mehr übrig von der bezwingenden Kraft der Transcendenz der bildlosen Gottheit, ohne Kult und ohne Gemeinschaft, überwältigend wie bei Jesaias. – Die Verwandlung der heiligen Realitäten in blosse Sprache hat zumeist zur Folge, dass nunmehr dies alles als blosse Illusion empfunden wird. Als Spiel der Phantasie büsst diese Sprache ihre Wirkungskraft ein. – Nur Offenbarung als bestimmte Greifbarkeit, nicht die universale Offenbarungsmöglichkeit in der Selbstüberzeugung des Einzelnen scheint die Mehrzahl der Menschen zu bezwingen. Wenn das so ist, so besteht das Recht zur Loslösung von der Offenbarung nur für Menschen, in denen die Wirklichkeit der Sprache Gottes, wo immer sie hörbar wird, oder die Kraft der Überlieferung der hohen menschlichen Möglichkeiten wirksamer ist und sich mehr bewährt als die Bindung an das specifisch abgegrenzte Heilige. Dieses letztere bleibt aber dann noch Sache des Schutzes und des Respekts im Interesse aller, ohne für den philosophischen Menschen mehr zu bedeuten als ein Symbol unter anderen.

Und schliesslich sind alle Ansprüche des Einzelnen nicht als die allein wahren anzuerkennen. Er darf ihnen folgen nur im ständigen Hinblick auf die Ansprüche der Masse, die in ihm selber lebendig bleiben, wenn er ein ganzer Mensch ist.

f. Vorwürfe gegen Religion.[350] – Seit dem Altertum ist die Religion immer wieder schlechthin verworfen worden. Wir zählen eine Reihe typischer Vorwürfe auf und versuchen, kritisch einen jeden in seine Grenze zu weisen.

a) »Die vielen Religionen beweisen, dass keine wahr ist. Denn die Wahrheit ist nur eine.«

Dieser Vorwurf besteht nur, wenn Glaubensaussagen wie Wissensinhalte behandelt werden, nicht aber für den religiösen Glauben selbst. Dieser hat seine geschichtliche Erscheinung, sein Ausdruck darf nicht mit dem Gehalt des Glaubenslebens verwechselt werden, der in ihm spricht: Una religio in rituum varietate (Cusanus).[351]

b) »Die Religionen haben bisher jedes Übel sanktioniert, das Entsetzlichste tun oder rechtfertigen können, Gewalttat und Lüge, Menschenopfer, Kreuzzüge, Religionskriege.«

Über Heil und Unheil der Wirkung von Religionen lässt sich schwer eine Bilanz ziehen. Jedem Werturteil muss eine historische Tatbestandforschung zugrundeliegen. Der Vorwurf zeigt sich als gerechtfertigt, muss aber ergänzt werden durch die Feststellung der ausserordentlich heilsamen Wirkungen der Religionen, der Vertiefung der Seele, der Ordnung der menschlichen Dinge, der Fürsorgetätigkeit grossen Stils, der Gehaltgebung von Kunst und Denken.

Wenn[a] die These aufgestellt wird, gute Beziehungen zwischen Menschen, Friede und Ordnung seien eher durch Vernunft als durch Religion zu verwirklichen; Gerechtigkeit wirke mehr als Glaube, praktische Sittlichkeit mehr als religiöses Bekenntnis; was an Gutem in der Menschenwelt verwirklicht sei, sei Werk von Wissenschaft und Vernunft, nicht von Religion, – so muss erwidert werden, dass Religion die Vernunft ja nicht ausschliesse, und dass bisher Religion in der Tat die allermeiste haltbare und gehaltvolle Ordnung, und zwar dann mit Hilfe der Vernunft verwirklicht habe[b]. Dagegen sei der Versuch, sich allein auf Vernunft zu gründen, nach bisheriger historischer Erfahrung schnell von nihilistischem Chaos gefolgt.

c) »Die Religion bewirkt falsche Ängste. Illusionen quälen die Seele. Die Foltern der Hölle, der Zorn Gottes, die unbegreifliche Wirklichkeit eines erbarmungslosen Willens und dergleichen bewirken das Entsetzen, zumal auf dem Sterbebett. Die Befreiung von der Religion bedeutet[c] Ruhe, weil sie Befreiung von Täuschungen ist.«

Dieser Vorwurf ist richtig, sofern die concreten abergläubischen Inhalte gemeint werden. Er wird falsch, wenn der Gehalt der Angst selber getroffen werden soll. Wenn die Höllenangst für unzählige Seelen Grund zur Wahl des Guten gegen das Böse gewesen ist, so ist diese Angst wohl nur selten nichts als Angst vor einer vermeintlichen Realität. Sie kann vielmehr in der Chiffre der Höllenvorstellung tiefe existentielle Motive der Wahl des eigentlichen Wesens sich verständlich machen.[d] Die Ruhe, die aus einem Nein gegen die Hölle kommt, genügt nicht, sie muss einem positiven Vertrauen entspringen, einer Grundverfassung der Seele, welche dem guten Willen folgt[e].

d) »Die Religionen züchten eine alldurchdringende Unwahrhaftigkeit. Weil sie das Unbegriffene, die Gedankenlosigkeit, das Absurde an den Anfang setzen,[f] der Frage entziehen, schaffen sie eine Grundstimmung dumpfen Gehorsams. Wo die Frage sich regt,[g] vergewaltigt man den eigenen Verstand und hält diese Unredlichkeit für ein Verdienst. Die Gewohnheit des Nichtweiterfragens erleichtert die Unwahrhaftigkeit auch überall sonst. Man übersieht die Widersprüche in den Consequenzen,[h] im eigenen Verhalten. Man lässt Verkehrungen des ursprünglich Wahren zu, weil man sie nicht bemerkt. Religiöser Glaube und Unwahrhaftigkeit haben eine Affinität.«

---

a *nach* Wenn *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* gar

b *nach* habe *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* , nicht durch direkte Anweisungen, sondern durch glaubende Menschen, deren Ernst und Verlässlichkeit

c *statt* bedeutet *im Ms. sowie in den Abschriften Gertrud Jaspers, A. F. und Schott* bedeute

d *nach* machen. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Die Angst um das eigentliche Sein ist ein Grundzug des erwachten Menschen.

e *nach* folgt *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* , der immer wieder die Angst überwindet. Wo die Angst verschwindet, ist der Mensch nur noch oberflächlich

f *nach* setzen, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* es

g Wo die Frage sich regt, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Wo etwa die Frage sich regt, da

h in den Consequenzen, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* im Denken und

Gegen diesen Vorwurf ist nur zu sagen, dass im Ursprung der Religion nicht zu sein braucht, was in ihrer Entfaltung auftritt. Wenn auch nach J. Burckhardt das Mass der Kritiklosigkeit bei den religiös schöpferischen Menschen von uns kaum verstanden werden kann,[352] so ist doch darin nicht notwendig Unwahrhaftigkeit. Grenzen und Rätsel, die der Verstand sich zu verbergen geneigt ist, werden religiös unmittelbar gegenwärtig, wenn auch in mythischer Gestalt mit der Tendenz, sofort jene abergläubischen Inhalte zu werden.

Unwahrhaftigkeiten in Religionen sind leicht aufzuzählen. Ein Beispiel ist sogar ein Typus des grossartigsten Menschentums, das in China, Indien und dem Abendlande aufgetreten ist, der Heilige.

Was der Heilige sein soll, ist in der Tat für den Menschen in der Welt unmöglich. Auch der Heilige muss Daseinsbedingungen ergreifen, um am Leben zu bleiben. Er kann im letzten Grunde wahrhaftig nur dann sein, wenn er sich darüber klar ist, dass er durch Teilnahme am Dasein die Mitschuld übernimmt für das, was geschieht, um es zu behaupten, oder wenn er sich über keine seiner Daseinsbedingungen, Motive und Wirkungen ihrer Art nach täuscht. Der wahrhaftige Heilige kann sich selber nie für heilig halten.

Er täuscht sich dann erstens dadurch, dass er lebt von dem, was andere ihm geben oder gegeben haben. Er täuscht sich zweitens dadurch, dass er dabeisteht, wenn das Böse geschieht. In beiden Fällen nimmt er auf sich, was Schuld des Menschen ist. So wird er mitverantwortlich für die Realitäten, ohne die die Nahrung nicht zu beschaffen, das Dasein nicht zu erhalten ist. Und er ist in der menschlichen Solidarität auch mit verantwortlich für das, was andere tun, wenn er nicht bis zur Hingabe seines Lebens getan hat, was er kann, um das Böse zu verhindern (geschieht z.B. im Raum dessen, was mir wahrnehmbar wird, ein ungerechter Mord, so muss ich – wenn ich ohne Schuld bleiben will – entweder durch Versuch seiner Verhinderung mitsterben oder in einfacher Ohnmacht mitsterben oder nach geschehenem Unheil durch Anklage auch meinen Tod bewirken – alle zweckhaften Begründungen aus Erfolg und Wirkungsmöglichkeit werden an den Grenzen des Daseins hinfällig.)

Eine Täuschung ist es, wenn der Heilige lebt durch günstige Lebensbedingungen, die deren letzte Voraussetzungen verbergen, sodass scheinbar eine Weile reine Menschlichkeit, Milde und Güte möglich werden. Die Beteiligten durchschauen nicht die Bedingungen ihres Daseins, halten für dauernd, was selten und vorübergehend ist, und was keiner eigentlichen Bewährungsprobe unterworfen wird. Eine Täuschung des Heiligen ist es, wenn er nicht bemerkt, dass seine günstigen Lebensbedingungen etwa dadurch entstehen, dass in seiner Welt ein asketisches Dasein Gegenstand der Bewunderung, Verehrung, Heiligung und darum der Pflege durch die anderen ist, welche sie aus bestimmten Religionen heraus vollziehen. Unter anderen Bedingungen wäre ein Leben des Heiligen der Weg zu schnellem Untergang, ein indirekter Selbstmord.

Ein anderes Beispiel ist der Märtyrer. Ein näheres empirisches Studium dieses christlichen Phaenomens zeigt zwar eine grossartige Hingegebenheit, eine Unerschütterlichkeit und Tapferkeit, die sowohl bei Heiden wie bei Christen vorkommt. Aber der breite Strom der Märtyrerwirklichkeit zeigt in einem erschreckenden Masse auf der einen Seite den Willen zum Effekt, einen Drang zum Sterben, neurotische Analgesien, auf der anderen Seite ein Bedürfnis der durchschnittlichen menschlichen Sensations- und Erbauungsantriebe zum Anblick von Märtyrertum, um sich darin zu trösten gegenüber den Ungerechtigkeiten und Greueln der Welt. Es weht eine unsaubere Luft von Unredlichkeit und moralisch verschleierten perversen Antrieben durch Märtyrertum und Begeisterung am Märtyrertum. Aus dem Zusammentreffen des Forderns von repraesentativen Märtyrern und der Bereitschaft, sich als Märtyrer feiern zu lassen und Nachruhm zu gewinnen, erwächst ein pathetisches Leiden und Sterben, das selbstreflektiert seine Grösse geniesst und an die Stelle schlichten Menschentums selbst im grauenhaften Schicksal ein theaterhaftes Schauspiel setzt.

e) »Religionen sondern in der Welt als heilig aus, was in der Tat weltlich und nur von Menschen gemacht ist. Die Steigerung im Geheimnis hat die Folge der Entwertung der übrigen Welt. Die hohe Ehrfurcht, wenn sie religiös gebunden wird, treibt zur Verletzung der Ehrfurcht überall, wo die Religion nicht hindringt. Die specifisch fixierte Ehrfurcht ist nicht mehr die umfassende allbegründende Ehrfurcht, die Goethe aussprach in der Ehrfurcht vor dem, was über uns, um uns und unter uns ist,[353] diese totale, unfanatische, undogmatische Ehrfurcht. Es liegt im Abgrenzen zugleich ein Ausschliessen und Vernichten.«

Dieser Vorwurf gilt keineswegs für alle religiösen Menschen. Vielmehr ist die Religion fähig, die gesamte Welt in ihren Schein zu bringen, von ihrem Specifischen her einen Abglanz auf alle Realität zu werfen. Aber jener Vorwurf trifft viele reale Verwirklichungen der Religion, wenn diese auch vielleicht vom Religiösen selber her als Abgleitung verworfen werden können.

g. Forderungen der Religion. – Zusammenfassend blicken wir noch einmal auf die Religion, wie sie einerseits verspricht, erfüllt, andererseits fordert.

Die Religion fordert die durch sie bestimmte Gemeinschaft der Menschen, die Gemeinschaft in der Religion durch Religion. Sich von der Religion zu entfernen, bedeutet, sich von der Gemeinschaft zu lösen. In der Tat ist die tiefste und verlässlichste Gemeinschaft die religiös gestiftete und gebundene. Vom Philosophieren her geht dagegen ein Antrieb auf Lockerung solcher Gemeinschaft, und zwar erstens, weil sie immer partikular ist trotz Totalitätsanspruch, zweitens, weil ihre Autorität die existentielle Möglichkeit zu lähmen tendiert, drittens[,] weil andere Gemeinschaften, die nicht primär religiös, aber doch unbedingt sind, in ihrem Rechtsanspruch anerkannt werden müssen: die vernünftige Gemeinschaft der Menschen als Menschen in den Dingen der Welt, die todesbereite Kameradschaft soldatischer Solidarität, die geschichtliche Ge-

meinschaft persönlichen Charakters in Freundschaft, Ehe, Gesinnungsgemeinschaft, Berufsgemeinschaft, Ideengemeinschaft. Die Begrenzung religiöser Gemeinschaft, nicht ihre Vernichtung entspringt der Philosophie, und die Neigung, persönlich der religiösen Gemeinschaft nur mit einem Minimum anzugehören.

Die Religion fordert mythisches Denken in Gestalt einer leibhaftigen Realisierung. Sie erfüllt das Bedürfnis nach sinnlicher Gegenwart des Göttlichen. Gegen die skeptische Abschattung zu blosser Symbolik kann sie die Sinnlichkeit betonen: dass das Heilige zu sehen, zu hören, zu tasten, zu essen ist. Vom Philosophieren her geht dagegen der Antrieb auf klare Scheidung des Empirischen und des Übersinnlichen. Der Mythus soll nicht in seinen Gehalten vernichtet, aber in seiner Erscheinung verwandelt werden.

Die Religion fordert Teilnahme am Kultus, an dem religiösen Handeln, das in Gemeinschaft der Gottheit sich verbindet, von ihr Einwirkungen erfährt, ihr den bestimmten Raum im Leben zuweist, in dem sie selbst unmittelbar gegenwärtig ist. Vom Philosophieren her wird das Bedürfnis nach solcher Communikation mit der Gottheit schwächer. Eine Abneigung gegen diese Form wird möglich, aus Motiven, die leidenschaftlich[a] im Angriff antiker Propheten auf den Kultus wirkten.

Diese Forderungen der Religion haben die Tendenz, durch den Druck der Masseneigenschaften des Menschen sich zu absoluten zu machen. Da sie aber nicht nur diesen Eigenschaften zugehören, sondern in sich selber Wahrheit bergen, so sprechen sie auch zu dem Menschen als Menschen in seiner Innerlichkeit. Es ist etwas, das besorgt machen kann, wenn wir diesen Forderungen nicht genügen. Dagegen spricht aus dem Ursprung des Philosophierens ein Vertrauen zur Transcendenz. Sie kann nicht absolut, sondern nur unter Umständen fordern, was ihren eigenen anderen philosophisch sich zeigenden Forderungen widerspricht.

Es kann nicht Bedingung der Beziehung zur Gottheit sein, dass sie durch Gemeinschaft stattfinde. Diese Gemeinschaft ist nicht zu verwerfen, sie ist in ihrem begrenzten Sinn anzuerkennen, aber ihr ausschliesslicher Anspruch ist zu bekämpfen.

Es kann nicht Bedingung der Wahrheit im Ergreifen der Transcendenz sein, dass sie sinnlich-leibhaftig im Mythus geglaubt, wie eine andere empirische Realität vergewissert wird. Mythisches Denken ist bleibend wahr als das Leben in erhellenden Bildern. Sein Inhalt kann in unbefangen naiven Zuständen ohne Schaden auch wie empirische Realität genommen werden. Aber die Reife methodischen Unterscheidens erträgt nicht mehr die Vermischungen und Verwechslungen.

Es kann nicht Recht sein, dass jeder Mensch am Kultus teilnehmen müsse. Kultus ist Wohltat, Erfüllung, Geheimnis und Zauber für viele, aber Kultus ist nicht Lebensbedingung für jeden, keine existentielle Notwendigkeit; eine solche ist nur die Meditation in weitestem Sinne.

---

a *nach* leidenschaftlich *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* z.B.

2. Der Christusglaube und das Christentum

a. Unterscheidung von Christusglaube und Christentum. – Im Mittelpunkt des Christentums steht, was sein Name sagt, der Glaube an Christus: Ein Mensch, Jesus, ist Gottes Sohn, ist Gott selbst, der sich im Leben und Sterben opfert für die Sünden der Menschheit, aufersteht und allen an ihn Glaubenden das ewige Heil verheisst.

Doch wäre das Christentum zu eng gefasst, wenn man es durch diesen Glauben charakterisieren wollte.

Keineswegs ist der so ausgesprochene Glaube allen Christen gemeinsam. Nicht einmal ist er von Anfang an in solcher Gestalt da. In der Tat ist das Christentum viel mehr als der Christusglaube, derart, dass in Grenzfällen der Christusglaube fällt und nur der Glaube mit Jesus an Gott übrig bleibt. Der Christusglaube, der andere Weisen des Christusglaubens als haeretisch ablehnt, ist eine jeweils bestimmte enge Form, die ihrerseits in einer Vielfachheit da war und da ist.

Was nun aber das Christentum sei, ist empirisch nur zu beantworten durch Hinweis auf eine Entfaltung von bald zwei Jahrtausenden. Das Christentum umfasst die Ostkirche und die Westkirche und in beiden wieder mannigfache Ausprägungen, umfasst den Katholicismus und die protestantischen Konfessionen und andere Abzweigungen, umfasst Kirchen, Sekten und einzelne Mystiker, kurz eine geistige Welt unübersehbaren Reichtums, angesichts deren es schwer, ja unmöglich wird, vom Wesen des Christentums zu sprechen. Das Christentum hat historische Entwicklungen mit immer neuen Auslegungen erlebt. Es gibt nicht die eine gleichbleibende christliche Wahrheit ausser in den sich gegenseitig widersprechenden Behauptungen einzelner Kirchen und Konfessionen. Historisch ist Jesus nicht der Begründer des Christentums, er blickte nicht über den jüdischen Glauben hinaus, stiftete keine Kirchen, entwarf keine Theologie, dachte nicht an Weltgestaltung, war überzeugt von dem noch für die lebende Generation bevorstehenden Weltende. Eher haben historisch die Apostel und vor allem Paulus das Christentum begründet. Die Historiker haben deutlich gemacht, aus wie zahlreichen Momenten dann die Entwicklung und Verzweigung des Christentums geschah: aus dem Glauben an das einmalige Heilsgeschehen; aus der Beziehung auf das im Ganzen recipierte alte Testament; aus der Aufnahme einer umfassenden spätantiken Überlieferung von Mysterienreligionen und Gnosis, von griechischer, insbesondere platonischer Philosophie; aus den römischen Rechts- und Amtsordnungen usw.; man spricht von Hellenisierung, von Germanisierung des Christentums.

Es kann fraglich sein, ob durch alles dies hindurch dem Christentum etwas anderes gemeinsam sei als Worte, die in sehr verschiedenem Sinn gebraucht werden. Alles bestimmte Christliche ist eine Erscheinung innerhalb des Christentums, das historisch umfassender als jede seiner besonderen Gestalten bleibt. Innerhalb der Christenheit spricht zwar der eine dem anderen das Christentum ab. Die christliche Welt ist

gespalten durch bleibende Schismen. Einzelne Machtorganisationen haben aus ihrem Horizont Haeresien verworfen und Ketzer vernichtet. Aber kein Unbefangener verkennt die überwältigende Wahrheit in den verworfenen Gehalten der Ketzergeschichte. Man steht verwundert vor dem Grundphaenomen, dass die meisten christlichen Kirchen und Konfessionen – nicht alle – auf die Absolutheit ihrer Wahrheit gegen die Teilwahrheit oder Unwahrheit der anderen bauen, am consequentesten und erfolgreichsten die katholische Kirche.

b. Der Christusglaube. – Es hat reine, liebende, duldende, für ihre Sache sterbende Menschen in der Geschichte gegeben. Jesus hat zu ihnen gehört. Der Respekt vor dem Menschen Jesus aber ist noch nicht die Spur dessen, was Christusglaube heisst. Dieser Glaube sagt: Gott ist Mensch geworden in Jesus und nur in Jesus. Gott wurde Fleisch, um in Knechtsgestalt zu leiden zum Heil des von der Sünde zu reinigenden Menschen.

Der Inhalt dieses Glaubens ist ein Mythus: Die Auferstehung des Gekreuzigten am dritten Tage; die Bedeutung dieser Auferstehung für die Erlösung des sündigen Menschen; die Wirklichkeit Jesu Christi als Gottes Sohn, nicht geschaffen, sondern von Ewigkeit bei Gott, Gott selber.[354]

Die in Christus geschehene Offenbarung ist ein Heilsgeschehen. Es wird verkündet durch das Wort des Evangeliums. Als übersinnliche Gnade wirkt das Heil im Glaubenden. Die christologische Dogmatik macht Aussagen über den Gottmenschen, über den ungeschaffenen Logos, der Fleisch wurde, über dies objektive Geschehen, das den Glaubenden rettet. Der Glaubende hat im glaubenden Wissen die Garantie seiner Rettung. Das ist die Entwickelung des Mythus.

Man darf versuchen[,] darüber hinaus den »Christusgeist« zu verstehen, aus dem dieser Glaube lebt. Von ihm lässt sich auf vielfache Weise reden.[355]

Der Christusgeist ist das Pneuma, der Geist eines Enthusiasmus, der mit Sinn und Wirklichkeit das Übersinnliche erfüllt. Er ist ein Ganzes von Bewegung, Aufschwung, Erfahrung der Seele, die in Betroffenheit von der in ihr selber gegenwärtigen Transcendenz ihr Leben zu führen vermag.

Der Christusgeist ist die Offenheit für das Leiden als den Weg zur Transcendenz. Das Kreuz ist der Mythus, in dem die Grundwirklichkeit des Ewigen in der Zeit angeschaut wird. Es ist nicht mehr das einmalige Heilsgeschehen, sondern Symbol jederzeit gegenwärtiger Wirklichkeit. Durch das Kreuz geschieht die Vergewisserung des Eigentlichen im Scheitern.

Der Christusgeist ist die Bindung an die von Gott geschenkte (von Augustin verworfene) nobilitas ingenita, der ich folge oder die ich verrate.[356] Diese Wahrheit kann man nennen die Gegenwärtigkeit des Göttlichen im Menschen. Im Menschen in seiner Geschichtlichkeit wirkt Gott. Jeder Mensch ist in diesem Sinne Christus.

Der Glaube an Christus ist in jedem Falle Erfassen des rettenden Christus ausser mir durch Verwirklichung des Christus in mir. Der Christus ausser mir ist nur als Mythus

anschaubar. Mythen sind deutbar. In ihnen wird objektiv anschaulich, was zugleich wirklich ist im inneren Handeln und Erfahren des Menschen. Hier: Der Geist gegenwärtiger Transcendenz; das Übernehmen des Leidens und Sterbens durch den Menschen derart, dass ihm darin sein Leben, die Auferstehung erwächst; der Anspruch eingeborenen Adels, ihm treu zu sein. Mythisch ist das Bild des Gottmenschen, den vor Augen die eigene Existenz sich verwirklicht. Die Wirksamkeit dieses Bildes zur Vertiefung geistigen Lebens, zur Bewältigung des Leidens, zum Aufschwung eigenen Adels ist unbezweifelbar. Aber auch der tiefsinnigste Mythus bleibt Mythus und wird nur, sei es durch religiöse Wahrheit (die das Philosophieren nicht zu sehen vermag)[,] sei es durch Täuschung zu einer objektiven Garantie.

Während jene drei Deutungen des Christusgeistes an sich gerade das treffen, was Grund eigentlichen Philosophierens ist, ist das Eigentümliche des Christusglaubens die Bindung an den Jesus-Christus, dieser philosophisch nicht begreifliche Ursprung eines religiösen Glaubens, während der philosophische Glaube von Christus nicht weiss.

c. Angriffe gegen den Christusglauben. – Dass ein Mensch Gott sei[,] ist für den philosophischen Glauben unmöglich. Der Anspruch des Christusglaubens ist unannehmbar für den aus Vernunft denkenden Philosophen.[a]

Der Christusglaube widerstreitet dem Glauben an den einen Gott. Die dogmatischen Formulierungen des Christusglaubens bringen daher[b] rational unlösbare Spannungen zwischen Monotheismus und Vielgötterei (zwei oder drei Götter). Alle bestimmten, klaren Auffassungen werden in der Folge als haeretisch verworfen: Jesus ist nur Mensch, Jesus Gott selbst (Gottmensch), Jesus ein Scheinleib, durch den Gott wirkt, usw. – schliesslich wird der Glaubensinhalt in absurden Formulierungen als Geheimnis fixiert. Aber der faktische Christusglaube wandelt sich in jenen bestimmten Gestalten ab, in denen entweder ein reiner Monotheismus sich durchsetzt und den Christusgott fallen lässt oder mannigfache Weisen der Vielgötterei das Feld behaupten.

Der Philosoph kann den Christusglauben beim andern anerkennen, Wahrheit darin erblicken, sofern sich diese in der Wirklichkeit des glaubenden Menschen aus einer solchen geschichtlichen Bindung zeigt. Er muss angesichts der Tatsache der ungeheuren Wirkung des Christusglaubens in zwei Jahrtausenden, der Ergriffenheit hoher Menschen von ihm sich unablässig bemühen um Verständnis dieses Glaubens, wenn es ihm auch nie gelingt. Sein einfacher Gedanke, der zur Ablehnung führt, würde[c] noch mehr

---

a *nach* Philosophen. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Die dogmatischen Formulierungen zeigen die rationalen Unlösbarkeiten in den Widersprüchen der Christologie.

b *nach* daher *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* im Trinitätsdenken

c *nach* würde *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* wegen seiner Simplicität

Verdacht bei ihm selber erwecken, wenn nicht die Leidenschaft des[a] Herzens und der eigene Gottesglaube[b] den Christusglauben verwehrten.

Sein Anerkennen des Christusglaubens hat aber die Grenze, dass es nicht auch nur den Ansatz bedeutet zur Annahme des Glaubens für sich selbst, und dass es jeden Anspruch verwehrt, diesen Glauben als einen vermeintlich ausschliesslich wahren anders als durch freie Verkündigung – wie sie jedem Glauben zustehen müsste – wirksam werden zu lassen.

Hören wir Gründe für den Sinn und die Wahrheit des Christusglaubens, so erweisen sie sich dem Philosophierenden alle als hinfällig.

Man kann sagen: Der ferne Gott, dem Menschen unerreichbar, sendet einen Mittler. Der Mensch bedarf des Mittlers, um überhaupt zu Gott zu kommen. Der Christusglaube und die Glaubenstatsache des Christusgeschehens wäre dann die Überwindung des nur Abstrakten der jenseitigen Transcendenz. Gegenüber dem einen, gegenüber dem blos seienden Gott erscheint hier der sich teilende und mitteilende, der nahe, der handelnde Gott, der das Heil bringt.

Aber liegt nicht schon in solchen Formulierungen die Verführung zu einer Verschleierung der gottgegebenen Grundsituation des Menschen durch eine einfache Behauptung von einer Tat Gottes, die diese Situation aufgehoben haben soll? Ist es Schwäche, die die Ferne Gottes nicht erträgt? Ist[c] es Zudringlichkeit, die Gott zur Gegenwärtigkeit zwingen möchte? Wird aus dem Festhalten an der Ferne nicht in der Bescheidung auf die gottgeschenkte nobilitas ingenita in der Kargheit gerade der Reichtum der Seele vermöge der Kraft ihrer Liebe? Oder ist die Stärke, die dem Christusglauben erwächst, nicht eine Scheinstärke, wie sie als einfache, Communication abbrechende, dem fragenden Denken Halt gebietende Kraft aller fanatisch festgehaltenen, brutalen[d] Positivität zukommt?

Man hat den Christusglauben begründet aus der Offenbarung des Wortes: Christus ist Gottessohn, weil das Evangelium es verkündet; weil die glaubenden Jünger es sagen; weil Jesus selber es gesagt haben soll; weil solcher Anspruch nur hier in der Welt auftrete und darum die Art dieses Anspruchs für seine Wahrheit zeuge; weil Märtyrer ohne Zahl durch ihren Tod die Wahrheit bezeugt haben.

Aber alle diese Gründe sind nur Behauptungen von Menschen. Menschen haben es geglaubt, es ausgesprochen, sind dafür gestorben. Es bleibt zuletzt immer die Berufung auf die Gnade Gottes, der im Glauben sich dem Glaubenden offenbart habe. Eigentliche Gründe, die für andere Menschen Überzeugungskraft haben, gibt es nicht. Der Glaubende lässt daher consequenterweise eine Discussion über die Wahrheit sei-

---

a des *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* seines

b *nach* Gottesglaube *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* [,] getragen von der biblischen Religion im Ganzen[,] ihm

c Ist *nach der Abschrift Schott statt* ist *in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

d , brutalen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

nes Glaubens garnicht zu. Er setzt, während er begründet, den Glauben voraus und würde es als Verrat des Glaubens empfinden, wenn er ihn zweifelnd befragte. Alle Gründe sind erst auf Grund des Glaubens gemeint und daher für Ungläubige ein täuschendes Nahebringen. Alle Gründe, sofern sie aus dem Glauben einen wissenden Glauben machen wollen, entziehen den Menschen der gottgewollten Situation des Nichtwissens, des Nichthabens, des Suchenmüssens von Gott und Gottes Willen in der Vieldeutigkeit des Weltseins.

Was dem Philosophierenden im Innersten verwehrt, den Christusglauben anzunehmen, das ist eine Scheu, die diesen Glauben für ihn selbst als Gotteslästerung erscheinen lässt. Denn Gotteslästerung wäre die Verwechslung von Gott und Mensch. Der Christusgläubige meint unbegreiflicherweise diese Verwechslung nicht zu begehen. Ihm ist die Wahrheit des Glaubens das Paradox, das Absurde, wie Kierkegaard es unerbittlich gedeutet und bejaht hat. Aber philosophierend darf man den eigentlichen Antrieb, aus dem die Leidenschaft des Nein kommt, nicht verschweigen. Dem Christusgläubigen, der das Wunder und die Liebe Gottes in dem Paradox glaubt, wird damit nicht der Vorwurf der Gotteslästerung gemacht. Viele Christusgläubige sind der lebendige Beweis, dass ihnen Gotteslästerung fern liegt. Aber verwundern muss sich der Philosoph, dass das möglich ist, und fordern, dass der Glaubende das Absurde als Absurdes anerkenne, zu dem er sich bekennt.

d. Das Christentum. – Christentum heisst die abendländische Religion in der Gesamtheit ihrer Erscheinungen. Dieses Christentum umfasst viel mehr als den Christusglauben, derart, dass es noch besteht, auch wenn der eigentliche Christusglaube preisgegeben wird.

Wenn Christentum mehr ist als Christusglaube, so möchte man formulieren, was dieses Mehr sei oder in welcher Richtung es liege. Das ist nicht möglich[,] aus einem Princip konstruktiv zu entwickeln. Vielmehr muss man aus vergleichender historischer Anschauung charakteristische Grundzüge zu fassen versuchen. Dabei wird die Frage, woher diese Grundcharaktere kommen, nicht gestellt. Es ist genug, dass sie sich entweder selbst als christlich fühlen oder dass sie unmittelbar mit Erscheinungen christlichen Glaubens zusammenhängen. Solche Grundcharaktere, die zwar selten rein auftreten, aber trotzdem als wesentlich in die Augen springen[a], sind etwa:

Mit dem Christentum geschah eine neue Verwirklichung der Seele, ein Offenbarwerden bis dahin nicht erfahrener Seelenursprünge.

Christentum ist der Versuch, das Äusserste durchzuleben und durchzudenken, der Weg an die letzten Grenzen und[b] Möglichkeiten.

---

a *statt* in die Augen springen *in den Abschriften A. F. und Schott* sich aufzwingen

b *statt* und *in den Abschriften A. F. und Schott* der

Christentum nimmt in sich auf die höchsten Ansprüche an Humanität, aber um auch diese zu durchbrechen und wiederum in ihrer Beschränkung zu sehen.

Christentum ist die Quelle unerhörtester Aktivität, eines Willens zur Weltgestaltung im Dienste Gottes.

Christentum ist in seinen ethischen Ansprüchen unbedingt und kompromisslos. Es schliesst ein auch die Forderung zu einer grenzenlosen Wahrhaftigkeit, die sich am Ende auf sich selber zurückwendet und in Frage stellt.

Es ist nun allerdings nicht wahr, dass alles dies an Christusglauben gebunden sei; wohl aber wahr, dass es für uns Abendländer in der Gesamtheit der biblischen und christlichen Überlieferung sich gründe und für uns alle giltig sei.

Das Christentum gründet sich ja nicht allein, vielleicht nicht einmal entscheidend im Christusglauben, sondern auf die gesamte Bibel als heiliges Buch der Offenbarung Gottes, und auf Überlieferung, welche die Antike in sich schliesst. Daher umfasst das faktische, nicht dogmatisch oder institutionell jeweils begrenzte Christentum die biblische Religion im Ganzen, mit allen ihren Polaritäten und Stufen, ihren Widersprüchen und Spannungen, worin Christus nur ein Moment unter anderen ist. Es ist die aus dieser Dialektik des sich innerlich Entgegengesetzten entspringende geistige Bewegung der Seele, die nun seit zwei Jahrtausenden andauert.

Dieses umfassende Christentum nun entspricht in der Breite seiner empirischen Realität keineswegs jenen allgemein formulierten Grundcharakteren. Verengungen, Ausartungen, Verkehrungen treten häufiger in die Erscheinung als jene hohen Ansprüche und die Richtung auf deren Verwirklichung. Was das Christentum in dieser Massenerscheinung sei, ist zum Teil aus den Angriffen zu sehen, denen es ausgesetzt ist.

e. Angriffe gegen das Christentum. – Angriffe gegen das Christentum gehen durch einzelne Positionen hindurch gegen ein Ganzes, gegen eine geistige Welt, gegen etwas, das zu einem Grundcharakter abendländischer Kultur geworden ist. Einwände gegen den Christusglauben sind nur ein Moment neben anderen in diesem umfassenden Angriff. Solche Einwände erfolgen nur da, wo Menschen dem Christentum im Ganzen gegenüberstehen oder gegenüberzustehen glauben. Von aussen sind solche Einwände ausgesprochen von Asiaten, von innen durch Menschen, die innerhalb des Abendlandes die Macht des Christentums überwinden, als Fremdkörper abstossen oder in seine eigentliche Wahrheit verwandeln wollten. Wir möchten einige typische Einwände in ihrer rücksichtslosesten Gestalt fassen, zugleich aber die Grenze ihres Rechtes erörtern durch Einwände gegen diese Einwände.

aa. Lehre und Leben der Christen: Durch die Jahrhunderte geht der Vorwurf: Das Leben der Christen steht in Gegensatz zu ihrer Lehre; sie tun nicht, was sie lehren. Keine Religion ist derart gewaltsam geworden, obgleich sie die Bergpredigt als ihre Ethik bekennt. Ketzerverbrennungen, Inquisition, Kreuzzüge, Glaubenskriege der Konfessionen, Welteroberung und Völkerausrottung, alles das ist im Namen des Chri-

stentums geschehen. Auch unter sich sind die Christen ganz anders als ihre Lehre. Sie handeln wie alle Menschen, eher noch gehässiger, gespaltener, fanatischer als Nichtchristen (der Islam als ein Nebenzweig, der der biblischen Religion entwachsen ist, gehört im weitesten Sinne zu dieser christlichen Welt). Das moderne abendländische Leben, aus der Nähe gesehen (Weltkriege, Völkerunterdrückungen, wachsende Menge der Ehescheidungen usw.)[,] scheint ein einziger Gegeneinwand gegen das Christentum. Die Spaltung des Christentums in zahllose Confessionen, deren meiste sich selber für die einzige echte Wahrheit, die anderen für Irrwege halten, spricht gegen das Christentum.

Gegen alle solche Einwände gilt: Was gegen[a] Christen spricht, spricht nicht gegen die Wahrheit des Christentums. Man versucht zu denken: Es könnte sein, dass diese Wahrheit zunächst alles Böse erst recht hervortreibt. Ein Process von Jahrtausenden könnte notwendig sein zur Verwirklichung solcher Wahrheit im Ganzen. Nur die volle Entfaltung des Bösen, sein Austoben werde zur Überwindung führen. Das Christentum sei die grosse Wahrheit, die allein durch einen Steigerungs- und Säuberungsprocess den Menschen verwandele. Was bei Einzelnen durch alle Zeiten möglich und schon wirklich war, wird im Ganzen nur langsam erreicht. Solche Gedanken scheinen uns allerdings als phantastische Beruhigungen. Sie sind abstrakt gedacht. Für ihre Richtigkeit ist auch nur der Ansatz eines Beweises unmöglich.

Überzeugende Betrachtung wird im Bereiche des Sichtbaren und des geistig unmittelbar sachlich Zusammenhängenden bleiben. Da gilt: Einen Glauben darf man an seinen Früchten erkennen, d.h. das Christentum an seinen tatsächlichen historischen Wirkungen. Unter dieser Frage ist das Christentum unerhört[b] zweideutig.

Wohl geht durch seine Geschichte der grosse Zug der christlichen Demut, des Verzichtens, des Leidenkönnens, der christlichen Liebestätigkeit. Das christliche Mönchtum und die christliche Kunst und Dichtung sind Zeugen einer ausserordentlichen Spiritualität.[c] Lange Jahrhunderte war das Christentum alleiniger Träger der[d] Kultur. Nur ihm ist die Überlieferung der antiken Welt in die folgenden Jahrhunderte zu verdanken.

Aber mit all dem geht ständig eine Unwahrhaftigkeit einher.[e] Psychologische Verkehrungen der Erlebnisweisen, Ausleben des Machtwillens und perverser Instinkte, sogar Erscheinungen wie der Hexenwahn gehören zum Christentum. Gedanklich müs-

---

a *nach* gegen *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* viele, keineswegs gegen alle

b unerhört *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* verwirrend

c *nach* Spiritualität. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Die Transcendenz hat in der Gestalt christlicher Bilder, Gedanken, Handlungen und Menschen eine unerhört reiche und tiefe Sprache gewonnen.

d *nach* der *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* abendländischen

e *nach* einher. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Die hohen, ja unmöglichen Ansprüche sind durchweg nicht zu verwirklichen.

sen ständig unredliche Versöhnungen zwischen offenbarten Glaubensforderungen und den Ansprüchen der Welt vollzogen werden. Was[a] Kultur heisst, muss[b] im Christentum gegen das Christentum sich durchsetzen, entweder faktisch bekämpft oder mit schlechtem Gewissen oder in unwahrhaftigen Compromissen oder in glücklichen Gedankenlosigkeiten. Eine unreine Atmosphäre geht durch das Christentum.

Grundprincip der Verkehrungen ist, dass der Mensch, der Christus glaubt, doch Christus nicht folgen kann, mit wenigen Ausnahmen, wie Franz von Assisi. Wer nicht unwahrhaftig ist, kann sich nicht verbergen, dass sein Leben aus anderen Grundsätzen geführt wird als das Leben Jesu. Es ist nicht der Mangel einer mehr oder weniger grossen Annäherung an das Ideal Jesu, das praktisch anerkannt würde, sondern der radikale Mangel, dass im Princip die Nachfolge verleugnet wird durch die Gesamtrealität des eigenen Daseins und seiner Behauptung in der Welt. So geschehen innerhalb des Christentums die Brüche als Umkehrungen in das Gegenteil, von den[c] Forderungen der Bergpredigt zu innerweltlichem Ethos bis zur heldischen Gesinnung des Kriegers, vom Monotheismus zur Trinität bis zur praktischen Vielgötterei, von weltloser Glaubensgemeinschaft zur politisch allumfassenden Machtorganisation von Kirchen. Und solche Umkehrungen geschehen unter Begleitung geistig ungemein intensiver Anstrengungen; durch raffinierte Deutungen, Unterscheidungen und Combinationen will man den Bruch leugnen, vielmehr alles in die eine ursprüngliche,[d] nie preisgegebene Wahrheit hineinnehmen.

Darum ist der Rückblick auf die christliche Geschichte so zweideutig. Das Entsetzlichste, vorher nie dagewesene, nämlich geistig begründete (nicht mehr naiv vitale) Greuel und die hellsichtigsten, unbefangensten, liebendsten Menschen sind in ihr zu finden.

Es ist nicht zu leugnen, dass in diesen Unlösbarkeiten eine Steigerung des Seelenlebens stattgefunden hat. Zugleich mit einer abgründigen Heuchelei ist eine empfindliche Redlichkeit erwachsen. Mit dem Reichtum seelischer Erfahrungen wurde eine nie vorher da gewesene Durchleuchtung der Seele verwirklicht. Es ist, als ob hier vermöge einer Aufgabe, die unerfüllbar ist, die Seele des Menschen, die an sich einer naturgegebenen, endgiltigen, wahren Verfassung nicht fähig ist, hineingetrieben wurde in Verwirklichungen, die ohne den Zwang des Absurden und Unmöglichen nicht gelungen wären. Es wurden Erfahrungsregionen betreten, die nun der Ausgangspunkt werden konnten für eine Wahrhaftigkeit, die unter Durchleuchtung der Entgleisungen neue Wege ihres Ganges in der Zeit betritt.

---

a *nach* Was *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* heute

b muss *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* musste

c *nach* den *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* ausserweltlichen

d *nach* ursprüngliche, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* vermeintlich

Wo die einzelne Seele sich wehrt gegen nicht mehr gewollte historische Wirkungen aus dem christlichen Ursprung, will sie doch nicht rückgängig machen, was ihr an Gehalten, Horizonten, Antrieben erwachsen ist. Wie aber ist das möglich? Die religiösen Glaubenswirklichkeiten dürfen nicht fallen. Die unlösbare Aufgabe muss in neuer Gestalt bleiben, wenn die Seele nicht in geistige Bewegungslosigkeit versinken, durch falsche Ruhe eindeutiger Wahrheit nicht ihre Möglichkeiten verlieren soll. Im Blick auf die Geschichte wird der Philosophierende sich bewusst, dass er die Erhaltung sogar dessen muss wünschen können, was er bekämpft, und dass er bekämpfen muss, was er doch nicht entbehren kann. Er ist als einzelner Mensch nicht umfassend, nicht alles, nicht vollendet, sondern er steht in der Welt und ihren Möglichkeiten. Er vollzieht eine nicht absehbare geistige Bewegung, die[a] ihm nur möglich ist[b] in dem Ernste der Verwirklichungen durch sie[c] hindurch. Daher hören alle Einwände auf, sinnvoll zu sein, die voraussetzten, eine endgiltig richtige Position, Realisierung, Einrichtung sei aufzeigbar. Aber innerhalb der Möglichkeiten ist der Mensch als Einzelner nur wirklich, wirkend und schaffend, wenn er Positionen einnimmt, im Kampfe sich entscheidet, kämpfend hervortreibt, was ohne Kampf in der Verborgenheit schliefe.

bb. Das inhaltlich Unmögliche: Im Christentum kommen ausser dem[d] Menschen, der Gott ist (Christus)[,] Glaubensinhalte vor, die in ihren verstehbaren Aussagen in irgendeinem Sinne unhaltbar scheinen. Und doch ist das Merkwürdige, dass im Unhaltbaren etwas steckt, das nicht schlechthin als falsch abzutun ist. Einige Beispiele:

1. Unhaltbarkeiten in der ethischen Grundlage: Im Ethos der Jesusworte[357] sind drei sachlich von einander unabhängige Motive zu unterscheiden[e]:

Erstens der Anspruch unbedingter Reinheit: Gesetze lassen sich durch äussere Handlungen befolgen. Aber die Wahrheit liegt in den Antrieben. Es kommt auf die innersten Antriebe, die letzten, leisesten Gefühlsregungen an, auf den möglichen Keim böser Taten. Diese sind sittlich entscheidend. Wollen kann ich ein bestimmtes Tun, aber woraus ich will, das entscheidet über den Wert meines Wollens. Daher erhebt Jesus den Anspruch über alle Gesetzlichkeit hinaus an den Grund des Tuns. Die Gesetze will er nicht auflösen durch Erklärung ihrer Ungiltigkeit, sondern erfüllen durch For-

---

a Bewegung, die *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Bewegung, indem er sich auf das bezieht, was er nicht selber ist. Die Bewegung ist

b ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 gestr.*

c sie *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* die sich abstossenden und im Abstoss verbundenen Positionen

d *nach* dem *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* erörterten Glauben an den

e *nach* unterscheiden *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Bei Vergegenwärtigung dieser Ursprünge der christlichen Ethik werden wir den ersten für uneingeschränkt wahr und giltig, den zweiten für eingeschränkt wahr, den dritten für grundsätzlich unhaltbar erkennen

derung der inneren Bedingungen der wahren Gesetzestreue. Ein Mehr als Gesetzesgehorsam gibt dem Gehorsam gegen das Gesetz erst seinen Wert:

»Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist: Du sollst nicht töten. Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist schuldig.«[a358]

»Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch: Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.«[b359]

»Wie könnt ihr Gutes reden, dieweil ihr böse seid?«[360] »Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel.«[361] Das heisst: Kein Sagen beweist ein Sein. Reinheit ist nur im vollen Einssein von Reden und Tun.

»Niemand kann zweien Herren dienen. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.«[362] Das heisst:[c] Unklarheit im Unbedingten hebt das Gute auf.

»Wenn du Almosen gibst, so lasse deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut, auf dass dein Almosen verborgen sei.«[363] »Wenn du betest, so gehe in dein Kämmerlein und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist.«[364] Das heisst: Der Gute, der sich vor dem anderen zeigt, um gesehen zu werden, ist nicht mehr gut, weil unrein in den Motiven. Der Gute, der sich seines Gutestuns bewusst wird, ist nicht mehr gut, weil er sich sich selber zeigt. Kein Mensch ist darum endgiltig gut. Jesus sagt: »Was nennst du mich gut, gut ist allein der eine Gott.«[365]

Reinheit ist Bedingung des Guten. Reinheit fällt zusammen mit Wahrhaftigkeit und Einfachheit.

Einfach wie das Gute ist auch das wahre Gebet, das, weil es nichts Bestimmtes will, rein geworden ist und nichts ist als das Sichöffnen der Seele für Gott: »Unser Vater in dem Himmel! Dein Name werde geheiligt. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel.«[366]

Reinheit der Seele öffnet das Sein: »Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.«[367]

Zweitens die Menschenliebe: Rechtssatzungen und Conventionen ordnen das menschliche Zusammenleben. Aber solche Ordnung ist äusserlich, sie verschleiert die Antriebe des Eigenwillens, des Hasses und des Neides. Wirkliche Gemeinschaft zwi-

---

a *nach* schuldig.« *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 kein Absatz*

b *nach* Herzen.« *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Das heisst: Antriebe, die noch garnicht zu Handlungen geführt haben, ausser zu Blick und Wort, sind schon böse. Unrein bin ich, solange solche Antriebe in mir auftauchen.

c *nach* Das heisst: *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Wird das Unbedingte des Gottesdienstes unter die Bedingung eines andern, des auch zu vollziehenden Mammonsdienstes, gestellt, so geht es verloren.

schen Menschen ist[a] Liebe. Liebe ist ineins[b] zu Gott und Liebe zum Nächsten. Ihr entspricht eine Seelenhaltung: Jesus preist »die Sanftmütigen«,[368] »die Barmherzigen«,[369] »die Frieden stiften«.[370] Er wehrt ab: »Richtet nicht ... Was siehst du den Splitter in deines Bruders Auge und wirst nicht gewahr des Balkens in deinem Auge?«[371] Jesus fordert die tätige Liebe: »Alles nun, was ihr wollt, das[s] euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch«[372] (anders klingt der[c] negative Satz: was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem anderen zu). Jesus ermutigt das Vertrauen zum Menschen: »Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan.«[373]

Drittens die Forderung eines radikalen ausserweltlichen Verhaltens: Wir richten uns in der Welt ein, indem wir uns in ihr behaupten. Aber jede Welteinrichtung bringt Übel mit sich, jede Selbstbehauptung den Kampf. Jesus fordert den Verzicht auf weltliche Ordnung:

»Ihr habt gehört, dass es den Alten gesagt ist: Du sollst keinen falschen Eid tun. Ich aber sage euch, dass ihr überhaupt nicht schwören sollt.«[374]

»Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt der Bosheit; sondern, wenn dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete auch den anderen[d] dar.«[375]

»Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; tut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen.«[376]

»Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet. Sehet die Vögel unter dem Himmel an: sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen; und euer himmlischer Vater nähret sie doch ... Schaut[e] die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen: sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. Ich sage euch, dass auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht gekleidet gewesen ist, wie eine von ihnen ... Darum sollt ihr nicht sorgen. Trachtet am ehesten nach Gottes Reich, so wird euch solches alles zufallen ... Darum sorget nicht für den anderen Morgen. Es ist genug, dass ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe.«[377] Vordenken soll der Mensch auch nicht für sein Verhalten und Reden in etwa bevorstehender drohender Not: »sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt, denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden.«[378]

Also: Nicht schwören, nicht kämpfen, auch keinen Widerstand leisten gegen Angriffe, Unrecht und Bosheit, den Feind lieben, nicht sparen und nicht vorsorgen.

Dazu kommen asketische Forderungen gewaltsamer Art: »Will dich aber dein rechtes Auge verführen, so reiss es aus und wirf es von dir. Es ist besser, dass eins deiner Glie-

---

a *nach* ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* durch

b *nach* ineins *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Liebe

c *nach* der *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* nicht christliche

d den anderen *nach der Abschrift Schott statt* die andere *in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

e Schaut *nach dem Vorlesungs-Ms. 1945/46 statt* Schau *in den Abschriften Gertrud Jaspers, A. F. und Schott*

der verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde.«[379] – Ferner die Antwort Jesu auf das Wort des Jüngers:[a] Es ist nicht gut[,] ehelich zu werden: »Das Wort fasst nicht jedermann, sondern dem es gegeben ist.«[380]

Die drei Antriebe, die in diesem Ethos nebeneinander stehen – Forderung der Reinheit des Herzens, der liebenden Communication zwischen Menschen, der Ausserweltlichkeit – sind zunächst einzeln aufzufassen:

1) Der Anspruch an Reinheit ist restlos wahr. Sein Sinn, einmal erfasst, ist unverlierbar. Der Anspruch ist unendliche Aufgabe. Der direkte Wille kann ihn nicht erfüllen. Alles Wollen ist indirekt zu ihm, steht unter seiner Voraussetzung.

2) Die Forderung der liebenden Communication ist wahr. Sie bringt die Erfüllung des Daseins. Sie ist die Quelle der Ordnung der Menschenwelt, sofern sie im Innersten des Herzens, nicht nur in Recht und Zwang entspringt. Aber Jesus hat die Aufgabe liebender Communication nicht in ihrem ganzen Umfang ergriffen. Er betont die passive Seite, das Dulden und Leiden[,] und andererseits die allgemeine tätige Hilfe[b]. Nicht dagegen liegt in seinem Blickfeld die Communication der darin sie selbst werdenden einzelnen Menschen. Seine Communication bleibt unpersönlich, ohne Sinn für die Geschichtlichkeit der je besonderen in der Welt sich verwirklichenden Communication.

3) Die ausserweltlichen Forderungen und Ratschläge beruhen auf einer Unmöglichkeit. Sie fordern eine specifische, weltlose, selbstmörderische Ethik vollständiger Hingabe ohne Selbstbehauptung in der Erwartung des bevorstehenden, noch für die lebende Generation eintretenden Weltuntergangs. Diese Ethik praktisch durchzuführen, würde das Dasein vernichten. Es ist eine Entscheidung für oder wider notwendig.[381] Es gibt hier keine Annäherung an ein Ideal, kein mehr oder weniger. Die Forderung zu verwirklichen, bedeutet Untergang in dieser Welt.[382] Ihre unter zufälligen Bedingungen mögliche Scheinverwirklichung bedeutet Selbsttäuschung.[c]

Aber eine Wahrheit in diesem Anspruch an Weltlosigkeit ist der Entwurf eines Reiches Gottes, das zwar in der Welt von keinem Menschen zu betreten ist, aber über allem Menschentum als Maasstab steht, an dem Grundeigenschaften dieses menschlichen Daseins offenbar werden. Wenn es heisst: Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist,[383] so kann dieser Satz wesentlich zum Bewusstsein bringen, dass dem Menschen diese Vollkommenheit grundsätzlich unmöglich ist. Nicht diesen Forderungen zu genügen, kann der Sinn sein, auch nicht, sich ihrer Erfüllung anzunähern, sondern an ihnen zu spüren, was menschliches Dasein ist. Sie in

---

a Jüngers: *nach der Abschrift Schott statt* Jüngers. *in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

b *nach* Hilfe *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* gleichmässig für jedermann, für jeden, der gerade räumlich anwesend, nahe ist

c *nach* Selbsttäuschung. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Ein bedingtes und absichtliches Verhalten nach diesen Grundsätzen wird zu einer unreinen Aggressivität in Gestalt verlogener Demut.

der Welt wirken zu lassen, kann nicht bedeuten, ihnen auch nur im ersten Schritt zu folgen, sondern nur, das Wissen um die Weltlichkeit zu erhellen.[384]

Das Ethos der Jesusworte ist kein Programm für eine neue Einrichtung der Welt. Er gibt keine Vorschläge. Was aber Jesus fordert – Reinheit des Herzens, Menschenliebe, Bewusstsein des Maasstabs für die Weltlichkeit unseres Daseins –[,] das würde bei Verwirklichung mit der Verwandlung des Menschen die Welt des Menschen verwandeln. Diese Verwandlung ist nicht als Zweck zu wollen, sie wäre eine Folge. Jede Verkehrung des Aufrufs der innersten Motive in eine Zielsetzung des[a] Wollens verdirbt deren Sinn.

Weiter ist die Frage, ob Wahrheit nicht in der Verbindung der drei Motivbereiche des Ethos der Jesusworte liege. Alles ist bezogen auf Gott. Die Reinheit hat ihren Sinn darin, für Gott offen zu werden, die Menschenliebe hat ihren Sinn als Verwirklichung der Gottesliebe, die weltlose Radikalität ihren Sinn als Maasstab für die Weltlichkeit all unseres Tuns. In keinem der drei Gebiete werden Gesetze aufgestellt; vielmehr gehen alle Forderungen auf den Grund, aus dem die Antriebe auch der Gesetzeserfüllung kommen sollen. Aber innerhalb der Forderungen besteht eine Scheidung zwischen solchen, denen in unendlicher Annäherung zu folgen ist (erste und zweite Gruppe), und solchen[b], denen nicht zu folgen, sondern an denen nur zu messen ist (dritte Gruppe). Der redliche Mensch muss sich entscheiden, in welchem Sinn er die Forderungen der dritten Gruppe begreift. Er wird sie unausweichlich nicht als seinen Weg anerkennen, sondern ihnen schon im ersten Ansatz die Nachfolge versagen.

Aber nachdenklich macht, dass diese Scheidung scheint wieder aufhören zu können, wo das Weltlose selber weltlich, die Ewigkeit zeitlich wird, – irrend in der Erwartung gegenwärtigen Weltendes, wahrhaft im geschichtlichen Tun, für das nur ein einziges Beispiel in den Jesusworten vorkommt, nämlich die Forderung der Unauflösbarkeit der Ehe. Unter innerweltlichen Maasstäben gibt es auch Bedingungen, unter denen eine Ehe auflösbar wird[c]. Jesus aber fordert für die Ehe, eine Einrichtung in der Welt, absolut und bedingungslos: »Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden.«[385] Diese Forderung in der Welt hat vermöge der Tiefe ihres Sinns und ihres Strandens an Realitäten ein Moment jener wahren Weltfremdheit, das in der Welt wirklich ergriffen werden kann.

2. <u>Enge des Gottesgedankens im Schema von Richtertum[d] und Gnade:</u> Der Christusgläubige fühlt sich primär vor Gott als dem Richter, primär sündig, verloren vor dem Zorn Gottes. Er kann sich nicht aus der Sünde befreien, kann sich selber nicht helfen. Ihm kann nichts helfen als die Gnade Gottes im Gericht. Der Richtergott naht

---

a *nach* des *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* äusseren

b solchen *nach der Abschrift Schott statt* solche *in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

c *nach* wird *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* [,] und das weltliche Recht gibt diese Bedingungen an

d <u>Richtertum</u> *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* <u>Gericht</u>

sich ihm gnädig durch Christus. Christi Opfertod ist die Heilstat Gottes für die Verlorenheit des Menschen. Gotteserkenntnis ist Erfahrung dieser Gnade.

In dieser Haltung zu Gott ist der Ursprung der Erfahrung des Sichgeschenktwerdens des Menschen von der Transcendenz in eine bestimmte Gestalt verengt. Denn alles Schuld- und Strafdenken bezieht sich auf innerweltliches Geschehen zwischen Menschen. Auf Gott bezogen kann dieses Denken nur ein Gleichnis – neben anderen Gleichnissen – für etwas sein, das übersinnlich und ewig ist. Strafe liegt metaphysisch in der Handlung selbst, nicht in einer Folge, im Sein, das dieses tut, nicht in einem hinzukommenden Akt.[a]

Wer in der Welt vorwiegend in Richtertum und Strafe denkt, wem moralistisch ein ständiges Beurteilen eigen ist, der neigt zur Übertragung dieser negativen Verhaltungsweisen auf Gott. Diese Neigung wird schwach, wo der Mensch ursprünglich liebt, Recht tun will und demütig vor Gott sein Leben lebt. Dann duldet er und beurteilt nicht den anderen, blickt auf das, was ist, und hilft, wenn er kann; dies aber nur als Alltagsform des Daseins, aus dem er in das unergründliche Geheimnis blickt, das sich in allen Antinomien der Welt, des Denkens, der Seele zeigt.

Die Gestalt Gottes als Richter und Christi Opfertod als Gnadenakt, in dem jedem Glaubenden die Gnade geschenkt wird, muss daher fremd und unwahr anmuten, wenn sie, statt eines Spiels an der Grenze zum Centrum des Glaubens wird. Dieser Glaube bewirkt nicht nur den wahren Schrecken, die abgründige Vergewisserung des Schuldigseins des Menschen als Menschen und das Vertrauen auf einen Grund der Transcendenz, worin dies aufgehoben wird, sondern eine künstliche, nicht notwendige Seelenunruhe. Die christliche Befangenheit im Schuld- und Strafgedanken – verbreitet als Furcht, im Feuer der Hölle brennen zu müssen und davor für alle Fälle sich bewahren zu wollen – ist eine Herabwürdigung Gottes zu einem Richter.

Wie der Strafgedanke verdirbt auch der Lohngedanke schon manche Formulierungen der Jesusworte. Er verführt zu Sicherung und Stolz und bringt in das Ethos des Neuen Testaments mit seiner wunderbaren Tiefe eine Unreinheit.

Immer die Verheissung: Es wird euch im Himmel wohl belohnt werden;[386] – oder: dein Vater wird dir's vergelten;[387] – oder: mit welcherlei Maass ihr messet, wird euch gemessen werden[388] (also eine neue Form des verworfenen Aug um Auge, Zahn um Zahn).[389] Gott wird seinen Auserwählten, die zu ihm Tag und Nacht rufen, Recht schaffen in Kürze.[390] Jesus droht: Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem will ich mich bekennen vor meinem himmlischen Vater. Wer mich aber verleugnet vor den

---

a *statt* Strafe liegt metaphysisch in der Handlung selbst, nicht in einer Folge, im Sein, das dieses tut, nicht in einem hinzukommenden Akt. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* || Gott ist die Wirklichkeit, die alles trägt, die einzige eine Wirklichkeit. Sie wird verschleiert durch Realisierung von Gleichnissen, die nur als relative Aspekte im verschwindenden Übergang den Wert einer Sprache haben. ||

Menschen, den will ich auch verleugnen vor meinem himmlischen Vater.[391] Das Guthandeln wird dem Besitzwillen nahe gebracht durch das Gleichnis vom Schätzesammeln im Himmel.[392]

Die Abwehr des Richtergottes und des zu ihm gehörenden Christusglaubens ist gegen solche Verengung gerichtet, die[a] den Menschen hässlich macht und der Möglichkeit seiner nobilitas ingenita beraubt. Die Abwehr will die Wiederherstellung des eigentlichen, offenen und freien Menschen, der aus anderem Ursprung als aus solchen Lohn- und Strafgedanken ein Vertrauen zu Gott haben darf.

Wollte man das Strafschema sich aufklärerisch näher bringen durch den Gedanken einer unverbrüchlichen Weltordnung, in der den Taten Lohn und Strafe folge, so ist solche Weltordnung selber nur wieder ein Gleichnis für das undurchdringliche Ganze. Das Gleichnis wird zum Irrtum, als ob die Weltordnung bestehe oder gar erkennbar sei, während es nur relative Ordnungen gibt und jede Ordnung auch durchbrochen wird.

Trotz allem liegt im Richter-Gnade-Gedanken eine Wahrheit. Es ist eine Form, wie ich mir den absoluten Ernst verständlich mache. Wenn der schlechthin nicht Glaubende von der Strafe in seiner Handlung selbst nichts spürt und eine Strafe als Folge ihm irreal geworden ist, dann ist für ihn die einzige Rettung, dass er in den Mythus der Höllenstrafen zurückkehrt, damit er in Form der Realität vor Augen hat, was ihm metaphysisch verloren ist. Alles Unheil der Welt, die Greuel von Kriegen, die Seuchen, der Hunger und die Anarchie reichen – wie Kierkegaard meinte[393] – vielleicht nicht aus, den Menschen, dem der Glaube in jedem Sinne verloren ist, wieder zum Menschen zu machen. Es kann sein, dass erst der Richtergott und die Höllenstrafen wieder real werden müssen, damit es ihm ernst wird und er auf dem Wege über eine[b] enge Absurdität den Aufstieg gewinnt[c].

3. Unmöglichkeit der Theodicee auf christlicher Grundlage: Wenn Gott der Schöpfer der Welt und des Menschen ist, dann ist, wie Welt und Menschen sind, Gottes Verantwortung aufzuerlegen.[394] Er hat sie so geschaffen, also so gewollt. Eine Rechtfertigung Gottes scheint unmöglich. Er ist entweder nicht allmächtig oder nicht allgütig.

Wenn das Heil durch Christi Opfertod kommt und der Glaube an Christus Bedingung des Heils ist, was wird dann aus den Menschen, an die nie die Verkündigung des Evangeliums gelangt ist, und aus all denen, die vor Christus lebten, und aus denen, die das Evangelium hören, aber nicht verstehen? Sie alle sind der Hölle verfallen. Das Christentum hat eine unmenschliche Consequenz.

---

a *nach* die *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* die Wirklichkeit Gottes verschleiert und die

b eine *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* diese

c *nach* gewinnt *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* aus dem unvergleichlich Absurderen eines glaubenslosen Nihilismus

Gegen diese Einwände gelten die theologischen Sätze vom deus absconditus und dem decretum horribile.[395] Beide sind ein Ausdruck des Verstummens im Nichtwissen. Der verborgene Gott geht Wege, die wir nicht begreifen. Er legt kraft seines undurchdringlichen Entschlusses den Grund der Verlorenheit oder der Rettung jeder einzelnen Seele: vor seinem entsetzlichen Entschluss, den wir in keinem Falle kennen, mögen wir erstarren oder in Angst und Zittern, in Demut der Hingabe leben.

Dieses theologisch formulierte Nichtwissen ist charakterisiert als Ende eines theologischen Wissens, das, weil es soviel verspricht, gerade umso schlimmer enttäuscht. Gegen dieses Nichtwissen steht das nicht minder gehaltvolle philosophische Nichtwissen.[396]

4. Wunder: Wenn alle Religionen in ihrem Glauben irgendwo auf ein Absurdes sich stützen, so ist nur die Frage, was jeweils dieses Absurde sei. Im Christentum hat es zwei Gestalten, erstens als Wunder[a], und zweitens als absurdes Dogma.

Wunder spielen in den Evangelien und in dem Glauben des Christentums eine grosse Rolle.

Die groben Wunder, wie Krankenheilungen,[397] Totenerweckungen,[398] Verwandlung von Wasser in Wein,[399] Vermehrung weniger Brote zur Nahrung von Tausenden[400] treten auf als Gegenstand und als Wirkung des Glaubens. Dieser Glaubensbegriff ist nun dem Sinn jedes philosophischen und philosophisch anzuerkennenden Glaubens fern. Denn dieser Glaube richtet sich auf Ereignisse in der Welt[b]. Einige Beispiele:

Dem Vater des Besessenen, der für seinen Sohn Heilung erbittet, wenn es möglich sei, antwortet Jesus: »Was sagst du: Möglich! Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt!« Da schrie des Kindes Vater: »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!«[401]

Jesus sprach in der Absicht, den Glauben der Jünger zu stärken: »Wahrlich, ich sage euch: wenn einer spricht zu diesem Berge: Hebe dich auf und wirf dich ins Meer! und zweifelt nicht in seinem Herzen, sondern glaubt, dass geschehen wird, was er sagt, so soll es ihm werden.«[402]

Als Petrus, auf das Wasser tretend, fürchtete, zu sinken, sagte Jesus: »O du Kleingläubiger, warum zweifeltest du?«[403] Dem Vater, den die Nachricht vom Tode seiner Tochter trifft, sagt Jesus: Fürchte dich nicht, glaube nur, – und weckt sie vom Tode auf.[404]

Den von ihrer Krankheit Befreiten wird gesagt: Dein Glaube hat dich gesund gemacht.[405]

Gelegentlich wird in diesen Erzählungen mit der Anerkennung des Glaubens Sündenvergebung verbunden. Immer ist in ihnen der Glaube an Jesus die Bedingung des

---

a *nach* Wunder *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* wie in allen Religionen

b *nach* Welt *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* , die nicht Sache des Glaubens, sondern der Erkennbarkeit sind

Glaubens an das Wunder. Aber dieser Glaube an die Kraft Jesu steht doch psychologisch in Analogie zum Glauben an die Macht eines Hypnotiseurs oder zum Glauben an die Wirkungskraft von Heilmitteln, welche auf psychischem Wege in der Tat solche Wirkungen in einem durch Erfahrung feststellbaren[a] Umfang, aber nicht darüber hinaus, erzielen können.

All solcher Glaube inbezug auf Ereignisse in der Welt, auf Gegenstände des Wünschens und Fürchtens in der Welt, ist[b] nicht der eigentliche Glaube[c]. Dieser ermöglicht gerade,[d] die Ungewissheit in allen Weltereignissen und das gegen alle Wünsche Geschehende, auch das Entsetzliche, auszuhalten und tätig zu bleiben[e] im scheinbar Ausweglosen. Der Glaube an Gott ist etwas radikal anderes als solcher Aberglaube. Aberglaube hält sich an Dinge in der Welt, Glaube transcendiert alles Weltsein. Der Glaube[,] der Berge zu versetzen meint,[406] ist kein Glaube. Geglaubte Wunder sind ein Ruin des Glaubens.

Das centrale und für den Christusglauben[f] unerlässliche Wunder ist die leibliche Auferstehung Jesu. Einmal ist ein Toter wiedergekehrt. Dieses geglaubte und für den Glauben durch Zeugen bestätigte Ereignis ist eine Garantie aller Auferstehung. Und das Wunder der Auferstehung birgt darüber hinaus einen Gehalt wie sonst nur die tiefsinnigsten Mythen.

5. Absurdität in Dogmen: Die Dogmengeschichte des Christentums ist ungemein eindrucksvoll. Sie zeigt Ausprägungen tiefsinnigen Denkens. An den entscheidenden Punkten in Denkentwicklungen kommt es für den Glaubenden darauf an, zuletzt als wirklich und wahr anzunehmen, was denkunmöglich ist.

So lässt sich die Geschichte des Trinitätsdogmas geradezu charakterisieren als eine Folge von Versuchen, Christus in der göttlichen Trinität zu begreifen derart[,] dass jede Weise eines widerspruchslosen Begreiflichmachens eine typische Haeresie wurde, bis die Absurdität ihre sublimste Formulierung erhielt.

Es ist unumgänglich, dass der vernünftig denkende Mensch sich wehrt gegen das sacrificium intellectus. Er wird für philosophische Spekulation auch die Widersprüche in dialektischen Bewegungen benutzen können, um Unsagbares indirekt auszusprechen, aber er wird die starre Widersprüchlichkeit als Absurdität als für ihn stets unwahr verwerfen müssen. Er wird den absurden Gedanken in seiner Absurdität auffassen dürfen, vielleicht mit der Frage, wofür ein Absurdes ein adaequates Symbol sein

---

a feststellbaren *nach der Abschrift Schott statt* feststellbarem *in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*
b ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* kann
c *nach* Glaube *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* sein
d *nach* gerade, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* das Erkennbare nicht zu umgehen,
e *nach* bleiben *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* noch
f *nach* Christusglauben *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* vielleicht

könne, nicht aber in der Meinung, durch das Absurde geradezu eine Wirklichkeit erfassen zu können.

Sich der Absurdität zu ergeben, ist die Verzweiflung des Denkens. Die Geltung des Absurden in der Welt ist umso schauriger, weil in ihr etwas Fascinierendes liegt.[a] Es gibt für den Philosophen keine Rechtfertigung. Wo er steht, muss er das Absurde aufhellen und geistig bekämpfen.

cc. Gegen die Ausschliesslichkeit:[407] Es ist ein Grundzug des Christusglaubens, den er nur selten verliert: der Glaubensinhalt wird nicht nur für absolute Wahrheit, sondern für ausschliessende Wahrheit gehalten. Der Christ sagt nicht: das ist mein Weg, sondern: das ist der Weg, und lässt Christus sprechen: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.[408] Dem Christusglauben wird der Hochmut erlaubt: Ihr seid das Salz der Erde; ihr seid das Licht der Welt (und daraus die Forderung[b], dass das Salz nicht dumm werde, das Licht nicht unter den Scheffel gestellt werde).[409]

Einwände:[c] Wenn Gott Menschen als Kinder haben kann, so liegt es näher, dass alle Menschen und nicht[d] ein einzelner allein seine Kinder sind. Der Anspruch, nur wer an Christus glaube, werde das ewige Leben haben, ist angesichts der menschlichen Realitäten garnicht überzeugend. Menschen hohen Adels sind überall auch ausserhalb des Christentums sichtbar; es wäre absurd, wenn sie verloren sein sollten, zumal im Vergleich zu menschlich so fragwürdigen, kaum liebenswerten Gestalten der grössten Christen wie Paulus, Augustin, Luther (trotz der unersetzlichen Leistungen ihres theologischen Denkens).[410] Die innere Umkehr, die Metanoia heisst, zu der grenzenlos opfernden Hingabe, ist nicht nur im Christentum geschehen. Innere Umwandlung, Tiefe des Opfergedankens, Verwirklichung des Sichselbstopferns sind ausserhalb des Christentums nicht weniger wahr, grossartig und wirklich. Auch der Ausschliesslichkeitsanspruch ist doch Menschenwerk und nicht in Gott gegründet, der dem Menschen viele Wege zu sich geöffnet hat. Doch alle diese rationalen Einwände treffen nicht das Centrum.

Wo immer in der Welt Menschen eine Glaubenswahrheit ergreifen, ist ihnen diese Wahrheit giltig. Durchweg jedoch schliessen sie damit keineswegs andere Wahrheit für andere aus. Philosophisch ist dieses allgemeine Verhalten der Menschen zugleich das sachlich zutreffende: Was geschichtlich, was existentiell wahr ist, ist zwar unbedingt, aber in seinem Ausgesagtsein und seiner Erscheinung darum nicht Wahrheit für alle. Umgekehrt: was allgemeingiltig für alle ist (wie die wissenschaftlichen und

---

a *nach* liegt. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Das christlich Absurde ist wie eine Ermutigung alles anderen Absurden.

b die Forderung *in der Abschrift Gertrud Jaspers hs. Vdg. für* der Anspruch

c Einwände: *nach dem Vorlesungs-Ms. 1945/46 statt* Einwände. *in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F. sowie* Einwände. *in der Abschrift Schott*

d *nach* nicht *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* einige oder

alle Verstandesrichtigkeiten)[,] ist gerade darum nicht unbedingt, sondern auf einem Standpunkt mit bestimmter Methode unter diesen Bedingungen richtig in der Welt. Dass aussagbare Glaubensinhalte behandelt werden wie allgemeine Richtigkeiten, dass Unbedingtheit des Inneseins des Wahren verwechselt wird mit Allgemeingiltigkeit der immer partikularen Richtigkeiten, ermöglicht den Anspruch der Ausschliesslichkeit einer Glaubenswahrheit. Nur im Christentum nun scheint, wenigstens in einem historisch wirksamen Umfang, die Ausschliesslichkeit der ergriffenen Glaubenswahrheit zum Glauben selbst zu gehören, bewusst ausgesprochen und bis in alle Consequenzen getrieben zu sein. Das kann für den Gläubigen ein neues Stigma für die Glaubwürdigkeit seines Glaubens sein; der nicht Christusgläubige muss es wegen seiner Folgen als die ursprüngliche Teufelei im Christentum erkennen.

Werfen wir einen Blick auf die Folgen der Ausschliesslichkeit. Schon das neue Testament lässt den sonst so milden Christus[a], der keinen Widerstand leistet und die Bergpredigt lehrt, die Worte sprechen: ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern das Schwert.[411] Es wird die ungeheure Alternative aufgestellt, ihm zu folgen oder nicht zu folgen, damit den Weg des Heils oder des Verderbens zu beschreiten. Er stellt vor die Wahl: wer nicht für mich ist, der ist wider mich[412] (was nicht ausschliesst, dass es in anderem Zusammenhang heisst: wer nicht wider uns ist, der ist für uns).[413]

Dem entspricht das weitere Verhalten der Christusgläubigen. Nach ihrer Heilsordnung sind alle Menschen verworfen, die vor Christus oder ohne Christus lebten. Die vielen Religionen sind eine Summe von Unwahrheiten oder bestenfalls Teilwahrheiten, ihnen Angehörige sind insgesamt Heiden. Sie sollen alle ihre Religion aufgeben und dem Christusglauben folgen. Die universale Mission verkündet diesen Glauben allen Völkern, propagandistisch mit allen Mitteln der Propaganda, im Hintergrund mit dem Willen, den Glauben aufzuzwingen, wo er nicht willig angenommen wird (coge intrare).[414] In der Welt werden Gewaltakte, Vernichtungsmassnahmen, Kreuzzüge entfesselt. Die Politik wird das raffiniert angewandte Mittel der Kirchen. Der Machtwille wird zu einem Grundfaktum christlicher Wirklichkeit. Anspruch auf Weltherrschaft ist die Folge des göttlichen Ausschliesslichkeitsanspruches. In dem grossen Process der Saecularisierung des Christentums – das heisst einer weltlichen Bewahrung christlicher Gehalte unter Abstreifung ihrer Glaubensgestalt – steht noch der Fanatismus des Unglaubens in Dependenz zum christlichen Ursprung[b]. Die saecularisierten Gesinnungen und weltanschaulichen Positionen innerhalb der christlichen Kulturen haben so häufig diesen Zug der Absolutheit, der Verfolgung anderer Gesinnungen, des aggressiven Bekennens, der inquisitorischen Prüfung des anderen, immer in Folge des

a Christus *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Jesus

b in Dependenz zum christlichen Ursprung *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* unter dem Einfluss des Fanatismus des christlichen Ursprungs

Ausschliesslichkeitsanspruchs der von jedem vermeintlich vertretenen absoluten Wahrheit.

Angesichts dieser gesamten Wirklichkeit[a] bleibt dem philosophischen Glauben nur die schmerzvolle, schwer zu übernehmende Einsicht, dass gegen Intoleranz nur Intoleranz möglich ist; dass gegen Communicationsabbruch und gegen das Verbot der nur noch unter Bedingungen zugelassenen Vernunft der beste Wille zu offener Communication versagt; dass restlose Communicationsbereitschaft allein mit der Haltung philosophischen Glaubens zusammenzugehören scheint.

Ich verstehe, wie man sich zu Jesus neutral verhalten kann, indem man diesen Menschen, soweit er sichtbar ist, sich vergegenwärtigt. Diese Neutralität ist erlaubt, wenn es auch dem Philosophierenden angemessener ist, von der Wirklichkeit dieses ausserordentlichen Menschen betroffen zu sein. Aber Jesus ist etwas ganz anderes als Christus. Ich verstehe nicht, wie man zum Christusglauben, der Ausschliesslichkeit beansprucht, sich neutral verhalten kann. Es ist gedankenlos, gegen Intoleranz tolerant zu sein. Das wäre nur möglich, wo man die Intoleranz als faktisch ungefährlich wie eine wunderliche seelische Anomalie nach Analogie psychiatrischer Realitäten behandeln dürfte. So ist es aber mit dem Christusglauben ganz und gar nicht. Er erstrebt aus der Natur seines Wesens den ausschliesslichen Anspruch durch immer wieder mächtige Institutionen und steht ständig auf dem Sprunge, von neuem die Scheiterhaufen für Ketzer zu entflammen. Das liegt in der Sache des Christusglaubens, mögen auch noch so viele wohlmeinende Christen das Gegenteil versichern und für ihre Person nicht die geringste Neigung zu Gewalt und zur Vernichtung der in ihrem Sinn Ungläubigen haben.

Weil Intoleranz gegen Intoleranz (aber auch nur gegen sie) unumgänglich ist, ist Intoleranz gegen den Christusglauben dann notwendig, aber auch nur dann, wenn er mit dem Anspruch alleiniger und ausschliesslicher Wahrheit für alle auftritt, wenn er also seinen Glauben nicht nur verkündigt zur Prüfung durch andere, sondern ihn aufzwingen will durch listige Propaganda und durch Gewalt. Der Christusglauben in der Welt muss sich beschränken auf eine geschichtliche Gestalt der Gottesbeziehung, die er ist. Als solcher weiss er sich neben anderen berechtigten und – wie diese – nur für sich selbst unbedingt, nicht als allgemeingiltig wahr. Nur so kann und darf Glaubenswahrheit, die inbezug auf sich selber wahrhaftig ist, sich selbst verstehen. Vollzieht der Christusglaube diese Beschränkung nicht, so bleiben die Möglichkeiten, dass er durch Gewalt, aber wie alle Gewalt nur für eine Zeit in der Welt triumphiert, dass er zu anderer Zeit von den nicht an Christus glaubenden Menschen wieder vernichtet wird, während er dann in einer von ihm für vorübergehend gehaltenen Ohnmacht sich in einer Scheintoleranz verbirgt.

---

a Wirklichkeit *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Realität

Ganz anders ist der Christusglaube zu beurteilen, der sich von dem Anspruch und den Folgen der Ausschliesslichkeit befreit. Es ist eine Frage des Zeitalters, ob die Abnahme des eigentlichen Christusglaubens – die keineswegs das Ende des Christentums bedeuten würde – ein vorübergehender Tiefstand oder Folge einer weltgeschichtlich[a] entscheidenden Bewegung ist. Es scheint heute, dass immer weniger Menschen an Christus als den einen, alleinigen Sohn Gottes, als den von Gott gesandten Mittler glauben. Aber es wird noch an ihn geglaubt. Der Glaube erfüllt Menschen persönlich hohen Ranges. Es ist eine nicht vorweg zu beantwortende Frage, ob der Christusglaube wieder wachsen wird oder ob er verwandelt aufgefangen werden kann als Moment der biblischen Religion, befreit von dem Stigma der Ausschliesslichkeit. Was er dann bedeuten würde, oder anders, was von ihm bliebe, wenn er nicht mehr eigentlicher Christusglaube ist, das ist eine Frage innerhalb der biblischen Religion, wenn sie aus ihrer umgreifenden Wirklichkeit im Ganzen diesen verabsolutiert heraustretenden Glauben wieder einschmilzt.

dd. Über den Sinn der Angriffe gegen das Christentum: Dem Leser unserer Erörterungen wird vielleicht der Eindruck einer widerspruchsvollen, unentschiedenen, sich entziehenden Haltung entstanden sein. Die Einwände und die Einwände gegen diese Einwände, das hin und her, scheinen zu verwerfen und doch anzunehmen, abzustossen und doch halten zu wollen. Es scheint[,] als ob mit der einen Hand genommen würde, was mit der anderen wieder gegeben wird. Der Verstand, der eindeutige Entscheidung im Sagbaren will, empört sich und fragt: was ist denn nun eigentlich gemeint und gewollt? Dazu ist zu sagen:

Wir gerieten zwar wiederholt an einen Punkt, wo kein Einwand mehr gegen einen Einwand blieb, sondern der Einwand in seiner Negativität zu eigen gemacht wurde. Aber das geschah doch nur inbezug auf eine Auswirkung, eine Erscheinung, ein endlich Fassliches, nicht inbezug auf das Ganze.

Inbezug auf das Ganze ist es sachlich notwendig, im Medium von Gedankenbewegungen ansprechen zu lassen, was an keiner Stelle der Bewegung als fester Gedanke direkt hingestellt werden kann. Es kommt darauf an, den Ursprung in uns selbst zu erwecken, den Entschluss, durch den wir leben, zu klären, den Grund spürbar zu machen, auf dem wir stehen. Das ist nur indirekt möglich durch die dialektische Gedankenbewegung.

Die tiefsten Unterscheidungen unserer Existenz sind rational nicht angemessen aussprechbar, aber sie erscheinen durch Entscheidungen in der Welt inbezug auf endliche Dinge. Die Grundentscheidungen sind nicht solche zwischen aussprechbaren und damit fixierbaren Positionen. Sie gehen vielmehr verloren, wenn sie mit solchen

---

[a] weltgeschichtlich *nach dem Vorlesungs-Ms. 1945/46 statt* weltgeschichtlichen *in den Abschriften Gertrud Jaspers, A. F. und Schott*

verwechselt werden. Worauf es zuletzt ankommt, ist nicht Gegenstand einer gedanklichen Errechnung oder Ableitung, sondern ein Grund unserer selbst und damit auch allen unseren Denkens.[a]

f. Vorwürfe seitens der Christusgläubigen gegen die Philosophen. – Vorwürfe, die von dem religiösen Glauben her gegen Philosophie überall aufgetreten sind, wo Philosophie selbständig wurde, sind im Christentum grundsätzlich geworden. Die bewusste Ausschliesslichkeit der christlichen Wahrheit fordert diese Steigerung. Aber der allgemeinen Form nach sind diese Vorwürfe nicht nur von Christen, nicht nur von Religionen, sondern von allen autoritativen Mächten in der Welt seit alters und bis heute mehr oder weniger klar ausgesprochen worden. Beispiele solcher typischen Vorwürfe sind:

aa. Der Philosoph sei eigenmächtig: Statt gehorsam gegen Gott zu sein, verlasse er sich auf sich selbst; statt sich der göttlichen Gnade anzuvertrauen, wolle er für sich durch eigene Macht verfügbar machen, was er sei und sein wolle. In diesem Vorwurf stecken eine Reihe von Verwechslungen.

Es ist wahr, dass Freiheit gehaltvoll nur ist im Gehorsam gegen Transcendenz. Die Frage ist nur, wo und wie ich den Willen Gottes höre. Wenn ich ihn nicht dort höre, wo der Christusgläubige ihn zu hören meint, so verurteilt er mich als eigenmächtig.

Keineswegs will der Philosoph eigenmächtig verfügbar machen, was nur im Sichgeschenktwerden geschehen kann. Dieses Sichgeschenktwerden ist aber nicht gebunden an eine bestimmte Offenbarung für alle, nicht an einen objektiven Vorgang des Heilsgeschehens. Es ist nicht ein für allemal geschichtlich für jedermann begründet, sondern ständig neu zu erfahren in der Ungewissheit. Es ist nicht an Christus gebunden, sondern allein an den einen Gott. Das[,] was dem Menschen geschenkt werden muss in seiner Freiheit als Freiheit, die[b] Nichtverfügbarkeit der Ursprünge[c], ist nicht angewiesen auf eine ausschliessend wahre geschichtliche Offenbarung, wohl aber auf den jeweiligen geschichtlichen Grund und auf die Überlieferung aus der »Achse der Weltgeschichte« im Ganzen.

Der Gehorsam gegen Gott wird verwechselt mit dem Gehorsam gegen von Menschen gemachte Instanzen in der Welt, gegen Buch, Gesetz, Befehl einer Institution. Wenn gegen die Eigenmächtigkeit des Menschen geeifert wird, so steckt dahinter die

---

a *nach* Denkens. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* || Sehen wir das Christentum im Ganzen, so bedeuten alle unsere Erörterungen offenbar nicht eine Verwerfung des Christentums oder auch nur eine Tendenz dahin. Ich kann nicht wählen, ob ich Christ sein will, ich bin es schon, weil ich Abendländer bin. Aber ich kann innerhalb der christlichen Welt wählen, ob ich der Linie der Wunder, der Linie des specifischen Christusglaubens, der Linie der Katholicität folge oder der der Vernunft. ||

b Freiheit, die *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Freiheit wegen der

c *nach* Ursprünge *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* für ihn

Forderung der Unterwerfung unter etwas Faktisches in der Welt, das sich ausgibt als Stimme Gottes, Wort Gottes, Gesetz Gottes, Stellvertreter Gottes. Aber es ist in der Welt nie dieses, sondern bestimmte menschliche Realität. Daher denn auch das Eifern und das Unsaubere. Dagegen steht die Reinheit und Unpathetik, das Unpropagandistische und Weltüberlegene in Sokrates, und in der Idee der echten Philosophie bei Kant.

Der Vorwurf der Eigenmächtigkeit ist zurückzugeben. Es ist im Christusglauben eine uneingeschränkte Eigenmächtigkeit, die sich rechtfertigt, indem sie sich auf vermeintlich ausschliessliche Gottesoffenbarung beruft. Es ist aber jederzeit ein Irrtum, sich zur objektiven Rechtfertigung eigenen Tuns auf Gott zu berufen. Was nur zwischen dem einzelnen Menschen und Gott gilt, und in der Zeit auch immer noch mehrdeutig bleibt, was daher im Wagnis des Einzelnen seine Wirklichkeit hat, das kann nicht in eindeutiger Fixierung eine Objektivität für alle, nicht Grund und Recht in Auseinandersetzung mit anderen werden.

Die sich selbst nicht durchschauende Eigenmächtigkeit, welche sich verschleiert in der Berufung auf Gott, muss die ursprüngliche Beziehung auf Gott, das Suchen von Gottes Stimme, die Gewissheit des so Sollens verwerfen als Eigenmächtigkeit, wenn nicht Menschen in der Welt (durch Amt und Institution) das Sollen bestätigen.

Ein besonderer Akt der Eigenmächtigkeit ist für den Christen der Selbstmord. Was in den Erörterungen des Selbstmords in der griechischen Philosophie gedacht wurde: der Mensch dürfe nicht eigenmächtig den Posten verlassen, auf den Gott ihn gestellt habe, das wird vom Christen absolut genommen: in jedem Falle, ohne Ausnahme, habe Gott den Selbstmord verboten. Anstatt für die Rätsel der Grenze offen zu bleiben, anstatt für die Geschichtlichkeit des Einmaligen bereit zu sein, weiss der Christ auf mitteilbare Weise allgemein, was Gott will. Er weiss es rational, gesetzesgehorsam[a], befangen in fixierten Gedanken einer vermeintlich gekannten Weltordnung. Dass Selbstmord auf Irrtum, Eigenmacht, Gottferne beruhen könne, bedeutet ihm, dass jeder Selbstmord so aufzufassen sei. Er verhält sich, als ob er wüsste, dass jeder Mensch auf einen Posten gestellt sei und noch eine Aufgabe habe, und dass jeder Mensch ein Bewusstsein von solchem Posten mit seiner Aufgabe haben könne und müsse, und er vergisst, dass es Grenzsituationen als Ausnahmesituationen gibt, in denen dem Menschen sein Weiterleben als Schuld erscheinen kann. Dann soll er sich[b] durch seinen freien Tod bewähren. Durch diese letzte ihm bleibende Freiheit darf er im Verzicht auf Dasein Schuld und Verfall seines Wesens verwehren, in dem Bewusstsein, durch seinen freiwilligen Tod Gott gehorsam zu sein und gleichsam zu Gott zurückzukehren.[415]

---

a *nach* gesetzesgehorsam *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* – »du sollst nicht töten« –

b *nach* sich *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* vielleicht

bb. Der Philosoph sei gottlos: Der Christusgläubige pflegt alle Andersgläubigen für ungläubig zu halten. Nur sein Glaube ist der wahre. Alles andere ist Ersatz, Phantom, Lüge.

Diese simple Alternative, »christlicher Glaube – Gottlosigkeit«[,] enthält die Wahrheit, dass es den grossen Gegensatz Glaube – Unglaube gibt, diesen Gegensatz, der in jedem Menschen als Spannung liegt, und der die Geistigkeit der Menschheit in zwei Lager teilt, deren Fronten nie klar sind.

Dieser Gegensatz zeigt sich u.a. auch in der Ehrfurcht vor der Überlieferung, in der Bereitschaft, Autorität anzuerkennen. Aber die Fixierung der Autorität kann nur für begrenzte Gruppen von Menschen giltig sein. Je tiefer die Erhellung des Menschen in seinem Leben aus der Überlieferung dringt, desto klarer wird die Alternative Glauben aus der Autorität der Achsenzeit oder Nihilismus.

Gerade die autoritativ begrenzte Ehrfurcht allein vor der fixierten Überlieferung der Institution, der einer angehört, verbindet sich leicht mit dem Nihilismus im Ganzen. Denn es ist oft keine echte, sondern eine daseinsinteressierte Ehrfurcht, eine Form der zweckmässigen Selbstbehauptung, nicht der echten Hingabe. Erst die eigentliche Ehrfurcht ist für das offen, was der Menschheit gehört, beugt sich diesen Gehalten in ganzem Umfang, verliert die Aggressivität, ist gebunden allein an die Transcendenz, welche unfassbar in der Welt, ihrerseits nicht gebunden an eine einzige Institution oder Kirche oder an den Inhalt von Dogma und Gesetz ist.

cc. Die Philosophie führe zu Abkehr von Welt und Realität: Dieser Vorwurf ist vom Christen gegen eine Spiritualisierung der Philosophie erhoben. Der philosophische Gedanke führe in einen falschen Idealismus, verdecke schwärmerisch die Realität, weil ihm die Wirklichkeit Gottes verloren sei. Ganz ähnlich sprechen Glaubenslose, nur dass sie statt von Gott allein von der Realität reden. Es heisst:

Die Philosophie lehrt die Welt verachten. Da aber die Welt für die Gesinnung der Weltmächte alles ist, so gilt ihnen Philosophie als illusionär. Philosophie ist gefährlich, weil sie versäumen lehrt, was allein Realität hat. Philosophie lehrt ein falsches Jenseits (seit Parmenides[’] Zweiweltentheorie);[416] sie ist einem Dualismus verfallen; der Philosoph pflegt dementsprechend in seiner Haltung weltfremd zu sein.

Die Philosophie stellt sich über die Natur. Sie meint aus einer imaginären, transcendenten Quelle Wahrheit zu schöpfen. Aber die Wirklichkeit ist nicht solche übernatürliche Transcendenz, sondern die Natur selber. Was ich für wahr halte, entspringt meiner Artung, meine Artung ist biologisch bestimmt. Was ich glaube, liegt nicht an Gott und mir selbst, sondern darin spricht die Rasse, die ich bin. Nicht Gott ist die Voraussetzung, die Wahrheit, sondern das Leben, welches die Rasse ist.

Gegen solche Einwürfe ist zu erwidern: Jeder dieser Einwände beruft sich seinerseits auf eine als absolut beanspruchte Realität. Die in solchem Einwand jeweils liegende, unbefragte falsche Philosophie oder Unphilosophie ist ans Licht zu ziehen.

dd. Die Philosophie verführe zum Individualismus und Egoismus: Da alles Leben auf Gemeinschaft und Hingabe an die Gemeinschaft beruht, ist Philosophie Quelle der gefährlichen Absonderung. Der Philosoph kümmert sich um sich selbst, nicht um das Ganze. Der Einzelne ist das Höchste.

Alle Vorwürfe pflegen sich zu concentrieren in diesem einen, die Philosophie sei nur für den Menschen als Einzelnen da, und darum sei sie Ursprung der Eigenmächtigkeit, des Egoismus. Hier ist die echte Philosophie von ihrem Missbrauch zu unterscheiden.

Die Philosophie hat die ihr eigene Aufgabe, dem Menschen zu helfen, indem sie zunächst dem Einzelnen in seinem Innersten hilft, sich an den Einzelnen wendet. Denn der Mensch ist nicht nur Glied eines Ganzen, nicht nur im Dienst einer Sache, nicht nur solidarisch mit allen anderen, sondern dieses alles wesentlich in dem Maasse, als er als Einzelner er selbst ist. Dass er sein ewiges Heil sucht, und darin wirklich er selbst wird, ist Bedingung für seinen Wert als Glied, für die Verlässlichkeit seiner Solidarität, für den Gehalt seines Dienstes. Wo der Einzelne als Einzelner erlischt, da verschwindet das Menschsein. Wo Menschsein im Ganzen sich verwirklicht, da ist der Einzelne doch die concrete Wirklichkeit des Menschen, ist Ursprung und Gipfel. Obgleich Philosophie als solche ohne sociologische Gestalt wirklich ist und wie eine blosse Liebhaberei aussehen kann, ist sie berufen, das Menschsein zu tragen, und tut dies in der Tat jederzeit in einer klaren[a] oder unbewussten Gestalt.

Dass es unter Berufung auf Philosophie verwerfliche Erscheinungen in Menge gibt, so auch willkürliche Eigenmächtigkeiten und Egoismen, ist unleugbar. Dass diese aber notwendig seien und im ursprünglichen Wesen der Philosophie lägen, ist nicht wahr.

Es gibt eine Animosität gegen Philosophie, die auf ihre Antriebe zu prüfen ist: die Neigung, sich dem Äussersten, den Grenzen zu entziehen; sich Maasstäben nicht auszusetzen, deren Ansprüche unbequem sind; Hass gegen geistige Überlegenheit; universale Tendenz zur Verschleierung, in deren Trübe zu leben als Erleichterung empfunden wird.

3. Die biblische Religion im Ganzen

Religion ist real nur in der historischen Gestalt bestimmter Konfessionen. Wenn aber die Wahrheit des Glaubens diese concrete Gestalt des Bekenntnisses und der praktischen Verwirklichung in einer Gemeinschaft hat, so scheint darin immer nur eine Teilwahrheit ergriffen werden zu können. Die volle Wahrheit der Religion scheint erst in der Totalität aller Religionen zu liegen. Wenn aber der Versuch der Hinwendung an dieses nirgends bestehende Ganze gemacht wird, so löst sich die Realität des Glaubens ins Abstrakte und Unbestimmte einer gemeinschaftslosen Wahrheit auf.

---

a klaren *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* bewussten

So würde also Realität des Glaubens Enge des Bekenntnisses fordern um den Preis der vollen Wahrheit des Glaubens. Wahrheit des Glaubens dagegen würde die Weite der Seinszuwendung bringen um den Preis der wirksamen Realität dieses Glaubens.

Diese Antinomie wird eine Grundfrage nach der eigentlichen Wahrheit und Wirklichkeit des Glaubens. Ihr wenden wir uns zu, indem wir vorläufig drei Grundsätze aufstellen, deren Sinn dann weiter zu erörtern sein wird:

1. Christentum umfasst mehr als den Christusglauben: Wenn das Christentum identisch ist mit dem Glauben an Jesus als Gottes Sohn und Gott, an seinen Tod als Opfertod für die Sünden der Menschheit, an sein Leben, Sterben und Auferstehen als Heilsgeschehen für alle, die an ihn glauben, derart, dass allein der Glaube an ihn selig macht und rettet, dann wäre das Christentum heute nach allen Zeichen der Zeit in schnellem Vergehen. Sogar die sich bekennenden Christusgläubigen scheinen in der Mehrzahl nicht eigentlich diesen Glauben zu vollziehen. Aber das historische Christentum ist unendlich mehr. Es umfasst die biblische Religion. Wenn diese auch vom Christusglauben her für diesen umgedeutet wurde, so hat sie doch in ihrer Ganzheit eine eigene, umfassendere Gewalt und Wahrheit, von der aus jene einseitigen Deutungen historischer Vergewaltigung wieder aufgehoben werden können. Mit der Preisgabe des verabsolutierten Christusglaubens fällt keineswegs das Christentum als biblische Religion.

2. Biblische Religion umfasst mehr als das Christentum: Wenn das Christentum biblische Religion ist, so gibt es doch das Christentum in vielerlei Gestalten der biblischen Religion und darüber hinaus gibt es biblische Religion, die nicht Christentum ist. Daher ist biblische Religion ein Umfassendes, das im Ganzen in keiner realen Konfession wirklich ist.

Das gesamte Abendland lebt aus der biblischen Religion. Alle berufen sich auf die Bibel, die vielen christlichen Kirchen und Sekten, die Ostkirchen, das Judentum und auch der Islam, der hier den Ursprung seines Gehaltes hat (der so dürftig wurde, weil ihm die Bibel nicht zum Kanon gehörte). Jeder behauptet die echte, alleinige Wahrheit zu haben.

Offenbar darf man das Ganze der biblischen Religion nicht verwechseln mit den einzelnen aus ihr kommenden Ausprägungen, nicht mit nationaler Jahwereligion, nicht mit jüdischer Gesetzesreligion, nicht mit dem Christusglauben. Die Bibel umfasst mehr als jede dieser Besonderungen, die sie in sich schliesst.

In der Bibel sind die äussersten Polaritäten wirklich: Magie und Magieüberwindung; rauschhafter Naturkult und nüchtern leidenschaftliche Anbetung des bildlosen Schöpfergottes; Kultreligion der Priester und kultfremder Glaube der Propheten; gottnahes Vertrauen und verzweifelnde Gottferne; nationale Religion und Menschheitsreligion; eschatologische weltfreie Religion und weltgestaltende Religion. Das Sichausschliessende ist in der einen Bibel ausgesprochen. Fast zu jeder Position findet man in ihr auch die Gegenposition. Die historischen Entwicklungsschichten und die

Verzweigungen der Entwicklungen lagern in diesen Schriften übereinander und durcheinander. Die Bibel hört mit diesen fortgesetzten Ablagerungen in den Texten erst auf durch die abschliessende Kanonbildung der späten Priesterreligionen, der jüdischen und christlichen.

So ist die Bibel als Ganzes Ausdruck des Umgreifenden, das als solches gegenwärtig werden muss. Man darf sich nicht verlieren in die Fixierungen und Abgleitungen, die überall schon in der Bibel selber aus den Ursprüngen heraus vollzogen sind.

Nun darf man nicht meinen, dass jede der vielen in der Bibel sich gründenden Religionen nur eine Teilwahrheit aus ihr sich hole. Vielmehr ist die faktische Realität einer jeden Kirche oder Konfession ein Ganzes und birgt in sich die Möglichkeit der ganzen biblischen Religion. Sie betonen zwar Verschiedenes, sie gestalten ihre Erscheinung abweichend, sie haben ihre Besonderheit nur durch ein Moment aus der Bibel. Aber es wäre ungerecht, einer von ihnen abzusprechen, was in der Bibel möglich und gegeben ist, wenigstens ungerecht gegenüber dem wirklichen Leben der Frommen, während es richtig wird gegenüber dogmatischen Fixierungen von Glaubenssätzen, Riten, Kultordnungen, Gesetzen. Denn im Leben der Einzelnen kann bei allen Glaubensgemeinschaften die Bibel im Ganzen lebendig sein.

3. Die Autorität der Überlieferung der Achsenzeit umfasst mehr als biblische Religion: Auch die Inder, Buddhisten, Chinesen haben ihre heiligen Bücher, die aus derselben Zeit stammen wie die Bibel. Diese sind durch ihren Gehalt für einzelne Abendländer von Bedeutung gewesen, einen merkbaren Einfluss auf das Abendland neben der Bibel haben sie nicht gewonnen. Bei einer Besinnung, die philosophisch auf das Ganze des geschichtlichen Menschseins geht, dürfen sie jedoch nicht übersehen werden.

Zunächst spricht ein Vorurteil für sie: Was grosse Menschen verstanden haben, was ganze Völker und Kulturen getragen hat, das kann nicht einfach als Irrweg fallen. Gott spricht durch alle Menschen, deren Wesen aus Unbedingtheit lebte. Was er hier spricht, gilt zwar nirgends identisch für alle, aber es gilt als etwas, worauf zu hören ist und wovon der Communication suchende Mensch sich innerlich treffen lassen soll.

Dann spricht aus diesen fremden Welten uns Wahrheit an, die – man weiss nicht wie und in welcher Verwandlung – auch Wahrheit für uns werden kann. Es ist Wahrheit, die in der eigenen Überlieferung so nicht zu hören ist. Wir würden uns berauben, wenn wir unseren Blick davor verschlössen.

Schliesslich liegt hier das Geheimnis der Achsenzeit, eine objektive Realität. Der Grund der Menschheit für ihre bisher höchsten Möglichkeiten ist ein dreifacher für die drei Hauptmassen der Menschheit. –

Die drei Grundsätze bringen nur die formale Aussage eines »mehr als …« [.] Dieses Mehr birgt stets die Gefahr eines Weniger in sich, während die Beschränkung auf das Weniger die Gefahr unwahrer Enge, Fixierung, Erstarrung bringt.

Durch die Perspektive der abstrakten Raumerweiterung wollen wir nur eine Voraussetzung für unsere Erörterung der biblischen Religion bewusst machen. Wir versuchen zuerst, für die Bibellektüre Richtlinien zu entwerfen, dann die biblische Religion im Ganzen zu charakterisieren, dann die aus ihrem Wesen entspringende Aufgabe ihrer Verwandlung zu entwerfen, schliesslich das Verhältnis der auf die Achsenzeit im Ganzen blickenden Philosophie zur biblischen Religion auszusprechen.

Die Bibel ist der Niederschlag von mehr als einem Jahrtausend religiöser Entwicklung. Wer offen sich ihr zuwendet, für den ist lebendig immer das Ganze, wenn auch im Gange der Geschichte Glaubenspositionen stets etwas einzelnes, das in der Bibel vorkommt, in den Vordergrund geschoben und von da her alles andere gedeutet, umgedeutet, abgewertet haben.

a. Bibellektüre

Nur durch eigene Bibellektüre kann der Mensch der Substanz inne werden, deren Verwandlung in der Erscheinung durch das Jahrtausend der Bibelentstehung und durch die beiden folgenden Jahrtausende der Bibelwirkung geschehen ist. Ihre Gehalte sind anzueignen in der Auslegung und in der Auslegung geschehener Auslegung, einem unübersehbaren Process der Anstrengung höchster Geister des Abendlandes. Auch im Philosophieren kann der Boden dieser Gehalte nur durch eigene Bibellektüre betreten werden.

Dazu gehört eine Technik des Lesens mit Hilfe der alttestamentlichen und neutestamentlichen Forschung, ein Bewusstsein der geschehenen Interpretationen und des eigenen Interpretierens, Klarheit über das Ursprüngliche und das Abgeglittene der Erscheinung der biblischen Wahrheit in den biblischen Texten.

aa. Technik des Lesens: Glücksfälle lassen beim Treffen auf günstige Stellen ein sachlich wesentliches Verstehen ohne weiteres erwachsen. Bibellektüre im Ganzen aber ist heute sinnvoll nicht mehr möglich ohne Hilfe der Gelehrten. Erforschung und Interpretation des alten und neuen Testaments durch die Theologen gehört neben den exakten Naturwissenschaften und der klassischen Philologie zu der höchstwertigen wissenschaftlichen Literatur überhaupt.

Nur durch die Gelehrten lässt sich klar vor Augen bekommen, was dann ohne sie als Wahrheit rein ausgesprochen oder als Falschheit verworfen werden kann! Man braucht zum Verständnis das Wissen um die historische Lokalisation der Schriften, um die Situation, in der sie entstanden sind. Erst in der nur historisch zu vergegenwärtigenden Erscheinung kann die Ergriffenheit vom Ewigen und die sachliche Auffassung des Giltigen möglich werden.

Da die Bibel nicht eine Sammlung vollständiger und unversehrter Schriften ist, sondern zum grössten Teil eine Sammlung von Texten, die in vielfachen Bearbeitungen, Gruppierungen, Zusätzen durch Jahrhunderte als eine Schichtenablagerung mit Verwerfungen entstanden sind, muss die gelehrte Analyse erst die einzelnen Schich-

ten sondern, die hohen ursprünglichen Texte, etwa des Jeremias oder der echten Jesusworte, heraussondern, die Zusätze und Redaktionen erkennen. Was hier im Laufe zweier Jahrhunderte geleistet ist, wirkt trotz der Ungewissheiten im einzelnen als einzigartige Wiederherstellung. Eine Textgeschichte ist klar geworden im Zusammenhang mit religionsgeschichtlichen, formgeschichtlichen, literaturgeschichtlichen Einsichten. Diese sind nun unumgänglich für ein Bibelverständnis, das die Voraussetzungen von Wahrhaftigkeit und Realitätssinn moderner Wissenschaft anerkennt, und das erst durch diese hindurch, sie dann im Rücken lassend, den eigentlichen Glaubensgehalten sich zuwendet.

Wenn wir in der Jugend an eine grosse geistige Arbeit gehen, so vertrauen wir dem Urteil verehrungswürdiger Männer, dass es sich lohne. Nicht immer sind wir sogleich gefesselt, oft muss man sich durchquälen in lernender Arbeit eines Verstehens des vorher schlechthin Unverständlichen. Für kein Buch lassen sich wie für die Bibel so viele Urteile unserer grossen Männer bis zu Nietzsche einschliesslich aufzeigen in dem Sinne, dass dieses Buch einzig, unersetzlich, unerlässlich sei.

Man hat den Versuch gemacht, die Bibel nahe zu bringen durch Auswahlen, Verkürzungen, andere Anordnungen.[417] Mir scheint dies – abgesehen von dem Unterricht in biblischer Geschichte für Kinder[418] – nicht förderlich. Die Fremdheit dieser Schriften, die zwei bis drei tausend Jahre zurückliegen, wird doch nicht aufgehoben, ein anschauliches Verständnis nicht erreicht. Es soll durch solche Auswahlen ein unmittelbares Verstehen[,] wie es früher der gläubige Leser vollzog, erreicht werden. Das ist nicht mehr möglich. Es geht nur durch vermitteltes Verstehen hindurch, um dann am Ende in jene erworbene Unmittelbarkeit zu kommen, in der die einzige Wahrheit nunmehr unzerstörbar aufgehen kann. Für die Lektüre aber ist die Lutherbibel nicht mehr das zuerst geeignete Buch. Man braucht die kommentierte, moderne, vollständige Übersetzung.[419]

bb. Interpretation: Glaube im Zusammenhang mit Überlieferung kann nur denkend glauben: was er glaubt, gewinnt er in der Auslegung des Wortes, d.h. der Texte.

Die Bibel war zwei Jahrtausende die Schatzkammer der menschlichen Vorbilder und Gegenbilder. Dort fand man für alle religiösen und weltlichen Möglichkeiten die Auffassungsschemata, gleichsam die vorgezeichneten Gleise, in denen die nachkommenden Menschen ihre Bahn gingen. Staatsmänner und Kirchenfürsten, Mönche und Weltleute, in hohen Situationen der Geschichte und in privatesten Angelegenheiten[,] suchten ihre Entscheidung aus der Bibel. Die menschlichen Grundverhältnisse und Grundsituationen, das Natürliche und das Extreme, alles war hier vorgebildet, aber in den daraus entspringenden Forderungen auf Gott bezogen. So fand man, was man sollte, erfuhr den Halt, der unerschütterlich machte, und die Kraft des Ertragens, des Erleidens, der Aktivität, der Hoffnung auch in verzweifelter Lage. Die Urtypen menschlichen Verhaltens waren für Jahrtausende hingestellt. Daher wurde die Bibel aber auch

die Rüstkammer für Argumente im geistigen Kampf. Man holte sich im Streit der Parteien dort die Begründungen zur Meisterung der Gegenwart. Es ist selbstverständlich, dass in der Auffassung der Vorbilder und dem Ausbau der Begründungen eine ständige Verwandlung des in der Bibel Gegebenen stattfand, ein Aneignen im Auslegen aus der jeweiligen Gegenwart für deren Zwecke, aber mit dem Bewusstsein, nur eine Wiederholung des Uralten zu vollziehen.

Es ist etwas historisch Ausserordentliches, die Menschen in ihrer Masse an ein hohes geistiges Werk zu binden. In den Jahrhunderten, als die Bibel in der Tat auch Volksbuch war, war der Mensch täglich, statt wie heute mit der Zeitung, mit ihr verbunden. Diese Bindung und Überlieferung ist das Werk der Kirchen. Durch sie wurde das Buch im Ganzen kanonisiert. Durch sie wurde es mit allem, was darin steht, auch wenn dessen Sinn sich faktisch gegen sie selber kehrte, als ein unermesslicher Reichtum in die Seele aller gebracht. Die einfachen Grundwahrheiten, die Abgründe des Daseins, und auch die Verzerrungen und Verbrechen, alles stand in Grundtypen vor Augen. Das Wahre wird zugleich mit seinen Entgleisungen und durch sie deutlich. Die Bibel gilt, ob der Einzelne es mag oder nicht. Gegen die billige Abwertung eines Werks nach zufälligen Gefühlen und Gesichtspunkten des Augenblicks steht die durch die Jahrtausende gegründete Autorität.

Auslegung (Interpretation) der Texte geschieht von unmittelbarem Aneignen bis zum methodisch entwickelten philologischen Auffassen. Stellen wir zunächst zwei Weisen der Auslegung Einander gegenüber:

Entweder wird das Wort unmittelbar verstanden, unhistorisch, als ob es gegenwärtig gesprochen werde. Alle Bibeltexte sind dann auf einer Ebene gleichzeitig und gleichwertig als Gottes Wort. Prüfung des rechten Verständnisses sind nicht Textuntersuchungen und historische Vergegenwärtigungen, sondern das unmittelbare Aneignen im Glauben. Zum Beispiel: Jakob ringt mit einem Dämon in der Nacht, wird von ihm an der Hüfte verletzt, hält ihn aber fest und wird von dem gefangenen Dämon bei der Morgenröte gebeten, ihn loszulassen. Jakob antwortet: Ich lasse dich nicht los, ausser du segnest mich. Diese magische Erfahrung wird schon im Text (Genesis 32, 25 ff.) auf Jahwe bezogen, der Jakob den Namen Israel gibt: denn du hast mit Gott gekämpft und hast gesiegt.[420] Als fast ein Jahrtausend später die innerlichen Erfahrungen des Hiob vollzogen waren, der Mensch gegen Gott bei Gott Einspruch zu erheben vermochte, um das reine Gottesbild kämpfte in den Zweifeln der schaurigen Realitäten, den Enttäuschungen des »so ist es« in der Welt[a], da wurde jene primitiv grossar-

[a] den Enttäuschungen des »so ist es« in der Welt *nach der Abschrift Schott statt* die Enttäuschungen, des ›so ist es‹ in der Welt *in der Abschrift Gertrud Jaspers und* die Enttäuschungen des ›so ist es‹ in der Welt *in der Abschrift A. F.*

tige Erfahrung eines nächtlichen Dämonskampfes als inneres Ringen mit Gott verstanden in dem Wort an Gott: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.

Oder die Grundlage des Verstehens ist die Absicht, den ursprünglich gemeinten Sinn des Textes seitens dessen, der ihn schrieb oder zuerst gesprochen hat[,] zu finden. Dann sind vergleichende Untersuchungen, Festhalten am genauen Wortsinn, historische Vergegenwärtigungen notwendig. Man fragt, von wem und für wen und in welcher Lage gesprochen wurde. Zum Beispiel: Jahwes Antwort auf die Frage nach seinem Namen: ich bin, der ich bin,[421] ist Ausweichen vor eigenem möglichen Namenszauber, das Wort ist aber geeignet, einen ganz anderen tiefen Sinn zu ermöglichen, der mit Namen und Magie nichts mehr zu tun hat.

Diese beiden Weisen des Verstehens, die des glaubenden Verwandelns und die des historischen Verstehens,[422] sind aber nicht sich ausschliessende Gegensätze. Weil nämlich das historische Verstehen, wo es auf Wesentliches geht, auch den Glauben im damals gemeinten Sinn verstehen muss, Verstehen des Glaubens aber nur durch Teilnahme eigenen Glaubens möglich ist, so fordert die sachliche Auffassung selber auch glaubendes Verständnis. Dies umso mehr, als sachlich in einer Erscheinung des Glaubens an sich verborgen keimt, was später ausdrücklich ans Licht tritt. Das Falschverstehen im historischen Sinn kann sachlich zutreffendes, aneignend hervorbringendes Verstehen sein, und zwar nicht durch ein zufälliges »fruchtbares Missverständnis«, sozusagen durch einen glücklichen Irrtum, sondern durch Teilnahme eigenen Lebens an dem Glauben, der in treffender Auffassung angeeignet jetzt in der neuen Gestalt sich ausspricht, die nur der äusserlich bleibenden historischen Betrachtung als Fälschung erscheinen muss.

Die erörterten Weisen des Verstehens gelten gegenüber allen gehaltvollen Texten der Vergangenheit. Gegenüber der Bibel kommt eine Voraussetzung hinzu, da der Glaube in ihr nicht ein Buch wie andere, sondern ein heiliges Buch sieht. Die Bibel ist nicht Menschenwerk, sondern in Menschenworten Gottes Wort.

Wir sollen uns nicht einreden, dass für unser aufgeklärtes Wissen zwischen Bibel und anderen Büchern jenes Jahrtausends kein Unterschied sei. Der Schnitt zwischen der Bibel und allen anderen Texten besteht allein dadurch, dass zwei Jahrtausende an ihn geglaubt haben. Dass die Bibel das heilige Buch war und ist, ist nicht einfach als[a] Irrtum abzustreifen. Die eindeutige saecularisierende Behauptung von der Bibel als Depositum der Literatur eines Volkes analog der Literatur anderer Völker scheint trotz Richtigkeit an einem ebenso einfachen Gefühl der Ehrfurcht zu scheitern, das aus unserem geschichtlichen Grunde kommt als Treue zu unseren Ahnen, die, soweit unsere durch Überlieferung belegte Erinnerung reicht, von dieser Ehrfurcht durch anderthalb Jahrtausende erfüllt waren.

---

a als *nach den Abschriften A. F. und Schott statt* auf *in der Abschrift Gertrud Jaspers*

Wir haben nicht dieselbe Ehrfurcht, möchten aber die eigene wohl über die Treue hinaus begründen. Hören wir die Berufung auf »das Wort«, so klingt etwas an vom Unheimlichen, Übermächtigen, einer grenzenlosen Deutung und Entfaltung Zugänglichen[a]. Es ist in der Tat das Geheimnis der Tiefe schaffenden Geistes, dass, was er sagt, mehr enthält, als er weiss und meint. Aber dies gilt dann von den Worten der Vorsokratiker, der Tragödie, Platos nicht weniger als denen der Bibel. – Oder vergegenwärtigen wir uns das Rätsel der Kontinuität eines Glaubens in dem Jahrtausend der Bibel durch alle Widersprüche, Heterogenitäten in äusserst verschiedenen Umwelten hindurch, so kann das wie ein zwingender Hinweis wirken auf Gott als Ursprung, der sich in der Abwandlung dieser Erscheinungen als das Eine offenbart, das alles trägt und worauf alles bezogen ist. Es ist kein blos sociologisches, psychologisches, geistesgeschichtliches Nacheinander, sondern darin geschieht die Mitteilung der einen Transcendenz – eine Grundüberzeugung, die in der Objektivierung zu einer wörtlichen Inspiration nur abgeglitten und daher falsch ausgesprochen wird. Aber solche in der Tat wundersam wirkende Continuität haben wir nicht weniger in griechischer Geistesgeschichte und anderen gehaltvollen Zusammenhängen. – So gelingt es nicht, die Ehrfurcht uns begreiflich zu machen, ausser durch Gründe, welche die Bibel gerade nicht als eine einzige Ausnahme stehen lassen. Noch weniger kann das Ferne und Fremde, Uralte mit seinem Geheimnis und seiner Weite der Grund sein. So bleibt uns, die wir im Übergang zu weiterer Saecularisierung leben, entscheidend nur der Grund der Treue zu dem Faktum des Glaubens zweier Jahrtausende, Pietät, nicht eigener ursprünglicher Glaube.

Es bleibt aber doch die doppelte Haltung. Das heilige Buch mit Ehrfurcht spüren, das schliesst nicht aus, es unbeschränkt zu analysieren und zu interpretieren als eine Erscheinung in der Welt, d.h. als menschliches Geistesgebilde, das historisch geworden ist. Schliesst eins das andere aus, so wird es unwahr. Denn ehrfurchtslose Positivität des Historikers verliert die Gehalte; was er erkennt, mag richtig sein, es wirkt gleichgiltig, bleibt im Äusserlichen hängen. Ehrfürchtige Blindheit aber wird unredlich und verliert zudem eine Tiefe des Ergriffenwerdenkönnens, die nur durch das Wissen sich öffnen kann.

Alle Interpretation, die sich lohnt, muss den Weg finden vom Buchstaben zum Geist, vom Fasslichen zum Unfasslichen, vom Verstehbaren zum Geglaubten, vom wörtlichen Wort zum geoffenbarten Wort.

Dann wird die Philologie zwar Feind aller falschen Orthodoxie, aller Fixierung an unverlässliche Berichte. Sie vermag nicht zu erkennen, was Gottes Wort ist. Denn alles, was durch sie erkennbar ist, das ist als solches nicht Gottes Wort. Aber, wenn dieses sprechen sollte, so doch nur in der Reinheit der Atmosphäre, die durch Philologie

---

a *statt* Zugänglichen *in den Abschriften Gertrud Jaspers, A. F. und Schott* Zugänglichem

geschaffen wird. Denn sie stellt wieder her, was verschüttet war, klärt, was trübe war, säubert, was entstellt war.

cc. Ursprung und Ableitung biblischer Wahrheit: Wenn die Bibel als Ganzes inspiriert, durchgehends das Wort Gottes ist, so liegt im Text alles auf gleicher Ebene, ist alles gleicherweise giltig. Wenn aber die Aneignung vollzogen wird, so setzt sich doch immer eine Rangordnung des Wertvollen und Wesentlichen durch. Es geschieht, ob bewusst oder unbewusst, eine Unterscheidung des Ursprünglichen und des Abgeglittenen, der Sprache hoher Augenblicke und der Trivialisierungen, des Kerns und der sich anlagernden Schalen, der Wahrheit und ihrer Verkehrungen. In der Bibel selber, in den alten Urkunden sichtbar, ist auch schon ständig der Weg in die Ableitungen beschritten.

Der Glaube, der in der Bibel die absolute Wahrheit offenbart weiss, sieht vom Innesein dieser Wahrheit her im Bibeltext zwar auch selber wohl Ableitungen und menschliche Verkümmerungen, denn der wörtliche Text kann auch ihm von Fall zu Fall einmal als menschliches Gewand gelten. Aber durch diese Texte hindurch, trotz aller philologischen Erkenntnisse, spricht ihm doch Gott geradezu. In der historischen Realität der Bibeltexte und dessen, was sie berichten[,] erscheint eine zweite Wirklichkeit, etwa die Offenbarung von Gesetz, Gnade und Erlösung. Dieser für den Glauben ergreifbare Grundtatbestand ist eine Paradoxie. Die Realität des Biblischen ist nicht die Wirklichkeit Gottes, aber diese Bibel ist doch Gottes Offenbarung. Will der Glaube sich aussprechen, muss er in den Realitäten der Bibel sprechen, er interpretiert, aber er lässt die Ebene philologischer und historischer Einsicht nicht gelten, wenn solche Einsicht in Widerspruch zum Glauben gerät.

Für das philosophische Verständnis der Bibel ist es notwendig, die vom Glauben vollzogenen Interpretationen wahrzunehmen. Soweit diese in rein innerer Aneignung die Bedeutung ewiger Wahrheit für die Existenz der einzelnen Seele haben, sind sie unzugänglich, weil in der Wurzel unmitteilbar. Soweit sie aber ausgesprochen, behauptet und Verständnis einer Gemeinschaft werden, sind sie auch der Prüfung in der Welt ausgesetzt und bedürftig.

Jene Interpretationen sind schon innerhalb der Bibel vollzogen, und sie setzen sich nach abschliessender Kanonisierung der Bibel durch bisher zwei Jahrtausende als auslegende Aneignung durch den Glauben fort.

Besondere Interpretationsrichtungen kommen schon in der Bibel selbst inbezug auf das Ganze vor, so vor allem die der jüdischen Gesetzesreligion und die der Christusreligion. Die jüdische Gesetzesreligion hat seit dem Exil die gesamte biblische Religionsentwicklung auf einen einzigen Gesichtspunkt zu bringen gesucht; sie hat die Unbefangenheit der religiösen Haltung der Davidszeit wie die Tiefe der Propheten vergewaltigt zugunsten ihrer eigenen Enge. Die Christusreligion hat das ganze alte Testament als eine Reihe von Prophezeiungen auf Christus gedeutet oder als einen Offenbarungsweg, der von vornherein auf Christus hinzielt; damit hat sie das Ursprüngliche, Herbe, umgrei-

fend Wahre im alten Testament beiseite geschafft. Das neue Testament ist historisch nur ein später Anhang der Bibel, der nicht ausreicht, den Gehalt des alten aufzufangen. Daher hat die faktische Wirklichkeit der christlichen Religion sich auch durch zwei Jahrtausende in so weitem Umfang auf das alte Testament gestützt und stützen müssen.

Solche besonderen Interpretationsrichtungen legen sich wie ein Schleier über alles andere. Die biblische Religion im Ganzen geht verloren, wenn eines ihrer Momente sich für das Ganze setzt und das übrige nach sich umdeutet, verfälscht, verschweigt. Will man sich offen halten für die Wahrheit, die im Ganzen der Bibel durch das Ganze spricht, so muss man jede bestimmte Fixierung, jede Versinnlichung, Dogmatisierung, Vergesetzlichung, wie sie an Stellen der Bibel vorkommen, an anderen aufgehoben sind, in die Schwebe bringen, die ihnen vom Ganzen der Bibel her zukommt. Man muss die unüberwindlichen Widersprüche und die polaren Spannungen, die sich durch die ganze Bibel ziehen, auffassen. Sie sind als der Rahmen zu bewahren, innerhalb dessen das Wahre erscheint.

Dafür sind Forderungen ernst zu nehmen, die aus dem Glauben selber kommen, wo er als Kirche allgemeinen Anspruch erhebt: Erstens: die Bibel ist im Ganzen das heilige Buch, jeder in ihr vorkommende Text ist wahr. Dabei ist aber die Schwierigkeit, dass keine sinnvolle Auffassung ohne wesentliche Gliederung nach Wert und Wahrheit der Bibeltexte auskommt. Zweitens: der Glaube als absolute Wahrheit ist die ganze Wahrheit, er schliesst daher jede mögliche Wahrheit in sich. Dabei ist aber die Schwierigkeit, dass die ganze Wahrheit, wenn sie als einzige und entscheidende Wahrheit gewusst wird, im Aussprechen immer zu einer Fixierung eines in der Tat Besonderen führt, von dem her anderes als Vorstufe, als Moment, als Teil behandelt wird, was jedoch seinerseits von anderem Glauben wiederum in die Mitte gesetzt werden kann, von der jene erste absolute Wahrheit nun nur als Teilmoment angesehen wird.

b. Charakteristik der Bibel

aa. Historische Herkunft der biblischen Religion:[423] Die Bibel ist der Niederschlag religiöser Entwicklung von Menschen, die dem Äussersten ausgesetzt fast jederzeit, um leben zu können, anders sein mussten als glückliche Völker. Nur einen Augenblick hatten sie zur Davidszeit in einer Pause der Weltgeschichte einmal politische Freiheit; ihr Schicksal war es, als kleines Volk zwischen den Grossmächten Ägyptens und Babyloniens zerrieben werden zu müssen. Die biblische Religion hat in den kritischen Augenblicken den Glauben geschaffen, der diesen Menschen das Dasein ermöglichte. Der Glaube des Moses führte sie aus der Knechtschaft Ägyptens. Als sie, ein kleines Volk unter vielen anderen Völkern, Palästina eroberten und behaupteten, versanken sie weitgehend, aber nicht völlig, in der kananäischen, vorderasiatischen Religion. Aus dieser Verführung befreiten sie Propheten. Unter der Drohung der Grossmächte, in grausamen Kriegen, in Vernichtung und Deportation, schliesslich im nationalen Un-

tergang rettete sie die nun voll entfaltete prophetische Religion durch ein unbeirrbares Vertrauen. In ohnmächtiger Lage lebten sie fort als Exilierte und bauten aus den Trümmern ihrer Überlieferung die Gesetzesreligion, durch die sie in politischer Vernichtung als Hierarchie unter Fremdherrschaft leben konnten.[424] Aber die Gesetzesreligion schloss in sich die Spannung, die sie zugleich unerträglich machte. Der lebendige Glaube sprach sich aus in Hiob und Psalmen. In den furchtbaren Zeiten der Entstehung des römischen Kaiserreichs erwuchs durch Jesus die weitere Verwandlung dieser Religion, die sich nach seinem Tode bald zur Christusreligion umgestaltete, in welcher die unterdrückten und wurzellosen Menschen des Imperiums als Einzelne und in Gemeinden jedem Unheil Trotz boten.

Durch alle Situationen hindurch, in allen Verwandlungen des Glaubens blieb der ununterbrochene Zusammenhang durch die alles beherrschende Wahrheit des Gottesglaubens, des einen Gottes, blieb etwas von Gesetzen Gottes, vom Bund mit ihm, vom Gebet zu ihm.

Es war ein radikaler Unterschied von allen anderen Menschen. Diese gründeten ihr Dasein primär auf die Realitäten dieser Welt und eine Religion gab dazu die Weihe. Die Menschen der biblischen Religion gründeten ihr Dasein selber zuerst auf Gott. Sie haben von daher bis heute den bisher unüberwindlichen Antrieb, aus dem Gottesglauben und seinen Folgen alles, was sie tun, wie sie ihre Welt einrichten, Staaten bauen, ordnen, verwalten, herzuleiten. Vor Gott wollen sie es rechtfertigen. Gut und böse, Gott und Mensch sind das zuerst und absolut Giltige, alles andere, das Innerweltliche, Völker, Mächte, Interessen sollen unter diese Bedingung treten. Was in Ohnmacht geboren wurde, das Hören auf Gottes Offenbarung, wurde in den christlichen Staaten des Abendlandes – mit ausserordentlichen Einschränkungen, versteht sich – zu weltgestaltender Macht. Die Herkunft dieses in Ohnmacht erwachsenen Glaubens ist deutlicher zu charakterisieren:

Im Unterschied von den glücklichen in dieser Welt sich verwirklichenden Völkern, denen ihr Gott gegenwärtig ist, und die mit diesem sterben, wenn die Schicksalsstunde schlägt, standen die Menschen der biblischen Religion immer fern zum Wesentlichen, das sie verloren oder nie besessen hatten. Bodenlos in der Welt fanden sie auf die Dauer ihren Boden nur in dem einen Gott. Dieser eine Gott aber war fern und wurde immer wieder auf andere Weise fern. Wo er nahe wurde, schien die echte Religion verloren zu gehen.

Jahwe war der ferne Gott, fern auf dem Sinai. Er war nicht anwesend; wollte er in besonderer Not helfen, so in der entscheidenden Schlacht gegen Sisera,[425] so kam er von fern her, um einzugreifen. Bei sich hatte man nur die Lade, auf der er sich niederlassen konnte, nicht ihn selber, nicht einmal ihn im Bilde. Als man anfing, Gottesbilder zu schnitzen, empörte sich der Glaube an Gott gegen diesen Frevel. Verwehrt wurde die ständige leibhaftige Gegenwart Gottes.

Als die Ansässigkeit in Kanaan Verführung wurde, da wurde das Leben in der Kultur eine Quelle des Glücks in örtlichen, landesgebundenen Kulten, in Festen für Fruchtbarkeitsgötter, im bäuerlichen Genuss der Jahreszeiten, im Rausch der Orgien. Aber sogleich schlug das Gewissen. Ihren Ahnen, den Wüstennomaden, war der eine Gott offenbar geworden. Er verwehrte die Göttlichkeit von Blut und Boden. Das Wüstenideal wurde festgehalten, aber nun als fernes, nicht gegenwärtiges, als ein vergangenes und zugleich idealisiertes Leben mit Gott selbst. Ein Kampf gegen das Aufgehen des fernen, bildlosen, unerbittlichen, allmächtigen, einen Gottes in dem Leben eines Volkes, das zwar fromm wie alle Völker lebt, aber das Ferne, Ausserordentliche, Einzige, Eine vergisst, wurde das Grundgeschehen bis zur Concentration allen Kultes in Jerusalem unter Abschaffung sämtlicher mit dem Boden verbundenen und verbindenden Kulte. Diese Halbheit, die doch Jerusalem (Zion) als Wohnsitz Gottes und seinen Kult an diesem Ort – also erdgebunden – als wesentlich behielt, wurde durch das Schicksal der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar und der Deportation nach Babylonien zunichte. Wieder war nun für den Juden auf neue Weise der Gott fern, in Jerusalem, dessen Tempel nicht mehr stand: Die Loslösung von Boden, Heimat und Staat brachte den alten Glauben in neue[,] aber damit seine eigentliche Gestalt. Verwehrt wurde die nationale Religion. In der Losgelöstheit von allem in der Welt wurde Jahwe nunmehr in vollem Bewusstsein Allgott, Menschheitsgott, der eine transcendente Schöpfergott. In der Bodenlosigkeit gab es keinen Halt als nur in Gott.

Wieder aber kam die Verführung. Nicht Jeremias und nicht der Gottesknecht des Deuterojesaias öffnet den Weg, sondern eine neue Bindung an Boden und Volk wurde gefunden in der nunmehr voll ausgestalteten Gesetzesreligion (Hesekiel,[426] Esra,[427] Nehemia[428]). Heimkehr, Tempelbau, Mauerbau, Hierokratie waren die Folge. Aber in den Juden wurde diese Verführung so wenig wie die früheren vernichtend. Hiob, Ruth und einige der herrlichsten Psalmen entstanden in dieser Zeit als ein einziger Protest.

Als weiterhin aber die nationale Religion und neue politische Ansprüche in der Makkabäerzeit völlige Verwirrung des Glaubens, Abfall ins Heidnische oder ins Ritualgesetzliche bewirkt hatten und der Gottesglaube in der Enge starrer Formen oder in der Preisgabe an die reiche Welt des Hellenismus verloren zu gehen schien, erwuchsen aus der Tiefe der alten jüdischen Seele, die nichts als Gott wollte, Jesus und sein Widerhall im Volke. Als letzter Prophet führte er noch einmal ursprünglich zu Gott zurück, nun in voller Weltlosigkeit. Im Bewusstsein, vor dem Ende der Welt zu stehen, war an nichts als an Gott und die Liebe des Nächsten zu denken. Im weiten römischen Reich schlossen sich in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten diesem Glauben Menschen an, die ihrerseits sich bodenlos fühlten, die ausserhalb der Welt stehend das ewige Heil suchten. Aber wie immer in der biblischen Religion musste dieses Heil in der Ferne bleiben.

In der Religion der Apostel wurde Christus als der Messias geglaubt, in der Welt war die Erfüllung, die Fülle der Zeiten – verknüpft mit dem Glauben an das unmittelbar bevorstehende Weltende – erreicht. Wieder wurde eine Verführung zur Befriedigung im Gegenwärtigen möglich. Sie liegt in der christlichen Religion, insofern sie ein ursprünglich Heidnisches in sich aufgenommen hat. Aber bald blieb doch das Dagewesensein Christi nicht ausreichend. Der Gedanke der Wiederkehr Christi, an das wirkliche Weltende und die Zukunftserwartung stellten die Ferne und die Sehnsucht wieder her. Noch war die Welt, noch gab es nur Glauben, nicht Schauen.[429] Entsprechend haben die Juden ihren Messiasglauben als Glauben an den kommenden David, der in der Welt Vollendung, Herrschaft und Verwirklichung des echten Gottesglaubens bringen sollte, aufgegeben. Auch der jüdische Messias kommt am Ende der Tage, ist in grenzenlose Ferne gerückt; das Leben wird eine einzige unendliche Erwartung und Geduld, ein Hoffen und Harren mit dem einzigen Antrieb, den Dienst des wahren Gottes zu bewahren bis zum letzten Augenblick, damit er noch da sei, wenn die Stunde kommt.

Wann kommt sie? Heute kann der Prophet nicht anders antworten als vor 2500 Jahren, die nur wie eine Sekunde sind: »Aus Seir ruft man mir zu: Wächter, wie spät in der Nacht? Wächter, wie spät in der Nacht? Der Wächter spricht: Der Morgen kam und auch die Nacht. Wenn ihr fragen wollt, kommt ein ander Mal wieder« (Jes. 21, 11).[430]

Gemeinsam ist diesen Entwicklungen, die erst seit Paulus den Umkreis des jüdischen Volks durchbrachen, das Äusserste, das in jedem entscheidenden Augenblick sowohl durch die Situation in der Welt eintrat, wie vom Gläubigen selber aktiv betreten wurde: Das Äusserste im Aufgeben[a] von Volkstum und Staat, in Weltlosigkeit und Erwartung des faktischen Weltuntergangs, die Gott als einziges Sein, als Weltschöpfer und Weltregierer offenbar werden liess, – das Äusserste in Gesetz und Ordnung der Esrareligion, die die Tiefe persönlicher Frömmigkeit in unmittelbarer Beziehung zu Gott durch Gegenschlag zu voller Wucht erwecken musste, – das Äusserste des Märtyrertums, an dem sich die Siegesgewissheit der Glaubenden hielt, – das Äusserste an Zukunftserwartung, die den Messias, statt ihn in der Welt zu erwarten, an das Ende der Welt setzte.

Ausgeschlossensein, Geächtetsein, Ausnahmesein scheint in der Geschichte durchweg fruchtlos zu bleiben. Wir sehen nur das Stummwerden und das Verschwinden. Aber zuweilen entspringt die höchste geistige Fruchtbarkeit gerade dem Äussersten. Es ist sogar, als ob einfache Grundwahrheiten nur im Äussersten aufgehen. Ganze Zeitalter hämmern, bis der Mensch es begreift. In ruhigen Zeiten herrscht die grosse Vergesslichkeit, der Schleier optimistischer Vorstellungen. Das fruchtbare Ausnahmesein verwirklichen zumeist Einzelne. In der Entstehung der biblischen Religion ist es ein Volk, das durch eine ununterbrochene Reihe grosser Einzelner von Moses bis Jesus in

---

a im Aufgeben *nach der Abschrift Schott statt* in Aufgaben *in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

einer inneren Sinnkonsequenz aus der Erfahrung des Äussersten Gott erblickt und, was es sah, für immer ausgesprochen hat.

Wo biblische Religion erwuchs, wurde der Mensch aus der Welt herausgehoben. Aber dadurch kam er in der Welt, in der er doch faktisch als Dasein blieb, notwendig immer in eine schiefe Stellung. Von den in Kanaan ansässig Gewordenen, in deren Seele das Wüstenideal blieb, über die hierokratischen Gesetzesjuden, die Fremdherrschaft brauchten und doch frei sein wollten, bis zu den Christusgläubigen, denen die Welt nichts war und die doch die Welt gestalteten und gestalten wollten, immer ist eine radikale Unstimmigkeit. Denn immer findet, was in der Welt lebt, notwendig auch eine Gestalt des Weltdaseins, auch wenn es[a] die Welt nicht meint. Diese Gestalten sind widerspruchsvoll, inkonsequent, unbeständig und gehen durch die Verwirklichungen der biblischen Religion von der alten nationalen Jahwereligion über den jüdischen Kirchenstaat zur christlichen Kirchenbildung in verwunderlichen Verwandlungen und Wiederholungen des Nationalen, des Hierokratischen, des Gesetzlichen. Diese Religion schwankt zwischen Verzicht auf die Welt und Anspruch totaler Weltherrschaft, verleugnet alle Kultur und bringt die höchste Kultur hervor.

Aber sind diese Unstimmigkeiten Folge eines irrenden Glaubens? Oder ist durch diesen Glauben an den Tag gekommen, dass der Mensch Mensch ist, d.h. kein in seinen Lebensbahnen vorbestimmtes, in seiner Art wohlgeratenes Tier, sondern ein brüchiges Wesen, das zum Höchsten bestimmt ist, zum Wagnis aus seiner Freiheit, – das darum keine endgiltige Gestalt finden kann und durch immer neue Weisen seines Scheiterns den Weg durch die Zeit geht, nicht ahnend wohin.

Ich komme, ich weiss nicht woher,
Ich bin, ich weiss nicht wer,
Ich sterb, ich weiss nicht wann,
Ich geh, ich weiss nicht wohin,
Mich wunderts, dass ich fröhlich bin.[431]

Aus äussersten Situationen ist das Äusserste bewusst geworden. Aus dem Äussersten kam auch die Bereitschaft der nördlichen Völker, diesen Weg der biblischen Religion zu dem ihrigen zu machen. Beda[432] erzählt (Kirchengeschichte 2. Buch, Kap. 13):

Im Rat eines angelsächsischen Königs, der 627 n.Chr. über Annahme oder Ablehnung des Christentums entscheiden sollte, sprach einer der Fürsten: Mein König, das gegenwärtige Leben der Menschen auf Erden scheint mir im Vergleich zu jener Zeit, die uns unbekannt ist, so zu sein, wie wenn du dich zur Winterszeit mit deinen Fürsten zu Tisch setzest. Mitten auf dem Herde brennt das Feuer und wärmt den Saal, draussen aber tobt der Sturm des Schneegestöbers. Da kommt ein Sperling herangeflogen und durchfliegt schnell, an der einen Tür hinein, an der andern hinaus, den Saal.

---

a es *nach der Abschrift Schott statt* er *in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

Während des Augenblicks, wo er drinnen ist, bleibt er vom Wintersturm verschont, hat er jedoch rasch den kleinen Raum, wo es angenehmer ist, durchflogen, so entschwindet er deinen Augen und kehrt aus dem Winter in den Winter zurück. So ist auch dieses Menschenleben nur wie ein einziger Augenblick. Was ihm vorangegangen ist und was ihm folgt[,] wissen wir nicht. Wenn uns also diese neue Religion grössere Gewissheit darüber verschafft, so ist es meines Dafürhaltens recht, ihr zu folgen.[433]

bb. Historische Gestaltung der biblischen Religion: Die biblische Religion war in ständiger Verwandlung eines im Grunde Gleichen, solange ihre Schriften entstanden. Als dann die heilige Schrift durch ihren Kanon dieser Bewegung ein Ende zu setzen schien, ging die Bewegung in der Tat weiter. Nur wurden die nunmehr entstehenden Schriften nicht mehr Material für eine weitere Auswahl zur Vermehrung des ewig giltigen Niederschlags, sondern blieben[a] ausserhalb. Für eine weltliche Betrachtung aber ist kein radikaler Unterschied. Die biblische Religion hat ihre Verwandlung in der Erscheinung fortgesetzt. Zu ihren unumgänglichen Schriften gehören Augustin, Thomas, Luther. Alle sind emporgerankt an der Bibel, sind in der Bibelinterpretation zu sich gekommen.

Die historische Gestaltung der Religion ist aber kein rein geistiges Phaenomen. Religion verwirklicht sich nur in realer sociologischer Gestalt. Diese ist abhängig von den allgemeinen historisch sich wandelnden Daseinszuständen. Was als Dasein Selbstbehauptung ist, verbindet sich mit Religion. Diese Verbindung muss, wenn die Wirklichkeit der Religion in der Zeit bleiben soll, zugleich der Selbstbehauptung dienlich sein, oder jedenfalls die Selbstbehauptung nicht hindern, oder, wenn sie verneint, sie auf eine Weise und unter Bedingungen verneinen, welche ungewollt doch die Selbstbehauptung nicht aufheben. Wo aber Religion sociologisch wird – und wo sie es nicht wird, sprechen wir nicht von Religion, sondern von Philosophie oder Mystik –, da ist Selbstbehauptung im Religiösen selbst. Kirchliche Gemeinschaftsmächte kämpfen nicht anders wie weltliche um ihr Dasein und ihre Machterweiterung; sie treiben Politik. Daher sind auch die Forderungen der Verabsolutierung des eigenen Daseins, der totalen Verurteilung des Anderen, Fremden, Feindlichen, des Lebenseinsatzes für das Ganze dieses gemeinschaftlichen gegen anderes Dasein sich abgrenzenden Daseins.

Wir nennen diese Einsenkung des Religiösen in das Dasein das Geschichtlichwerden der Religion. In der biblischen Religion ist eine Steigerung dieses Geschichtlichwerdens vollzogen durch das Bewusstsein von der Lenkung der Geschichte durch Gott. Aber zugleich liegt in der biblischen Religion durch den Gedanken des Zieles und Endes dieser Geschichte ein Antrieb zur Entgeschichtlichung: die Geschichte geht auf ein Ende der Geschichte, auf eine Vollendung im Gottesreich, sei dieses in der Welt

a blieben *nach den Abschriften A. F. und Schott statt* blieb *in der Abschrift Gertrud Jaspers*

mit der Verwirklichung des Jahwedienstes seitens der gesamten Menschheit erreicht, sei es am Ende der Tage mit Anbruch eines transcendenten Reiches Gottes erwartet.

Die Tendenz zur Entgeschichtlichung ist am stärksten, wo im Bewusstsein des schon eintretenden Endes die Selbstbehauptung als solche und der Kampf radikal verneint wird – Bergpredigt (denn dann ist in dieser Welt nichts mehr zu gestalten); sie ist stark, wenn der Eintritt eines Friedensreiches durch Gottes Handlung erwartet wird (denn dann ist das Geschehen in dieser Welt nur noch Übergang ohne eigene Angriffsmöglichkeit); sie ist schon da, wenn Gott Allgott, nicht mehr Nationalgott ist (denn dann leuchtet schon ein geschichtsloses Ganzes und Vollendetes als das Wesentliche).

Wie die biblische Religion sich geschichtlich gestaltet trotz ihrer Tendenz auf Entgeschichtlichung, zeigen mehr als zwei Jahrtausende in mannigfachen Erscheinungen. Dass eine solche Gestaltung unumgänglich ist, ist klar. Wie sie stattfindet, ist bedingt durch die Lage der jeweiligen sociologischen Zustände und durch die politischen Machtkonstellationen. Die Zukunft der biblischen Religion liegt daran, ob sie sociologische Gestalten behaupten kann.

Keine dieser Gestalten wird eine dauernde sein können. Denn eine umfassende, bleibende Ordnung ist unmöglich. Auch für die Daseinsverwirklichungen auf Grund der biblischen Religion gilt: Die Welt des Menschen ist nicht nach einem Princip richtig und vollständig einzurichten. Jede Totaleinrichtung trägt, weil sie unwahr ist, den Keim des Verderbens in sich. Wir leben in einem nicht übersehbaren, darum nicht zweckhaft zu gestaltenden[a] Ganzen, in dem wir als Einzelne, als Gruppen, als Völker, als Staaten, ja als planetarisches Weltimperium je an dem gegebenen Ort partikulare Verwirklichung bedeuten, scheiternde Endlichkeit eines Möglichen sind. Daraus folgt, dass wir nicht ausserhalb des Ganzen stehen können; wir sind immer darin und das Ganze ist als Ganzes für uns nicht da; was da ist, ist im Ganzen neben anderem Dasein. So haben auch alle bestimmt ausgeprägten religiösen und philosophischen Positionen ihren Ort, einen ihnen eigenen Ursprung, aber derart, dass niemand das Ganze kennt, worin diese Orte liegen.

cc. Das Widersprechende und die Polaritäten:[434] Die Bibel enthält nicht nur keine Lehren im Ganzen, sondern in ihr kommen die schärfsten Gegensätze der Glaubenshaltung selber zum Ausdruck. Einige Beispiele:

1) Vom Opfer der Patriarchen bis zum verwickelt konstruierten täglichen Opferdienst am Tempel in Jerusalem und dem Abendmahl der Christen geht durch die Bibel die Kultreligion. Darin ist immer wieder die Tendenz zur Einschränkung des Kultus, so in der Abschaffung der »Höhen« (der vielen Kultstätten im Lande) zugunsten des einen Kultus im einen Tempel zu Jerusalem, so dort die Verwandlung des bodenständig erlebten und lebendigen Kultus in ein amtlich vollzogenes abstraktes Ritual,

---

a gestaltenden *nach den Abschriften A. F. und Schott statt* gestaltendem *in der Abschrift Gertrud Jaspers*

so die Sublimierung des Kultus aus dem Opferdienst in das Abendmahl und die Messe. Immer ist es Kultus. Aber die Propheten beginnen sich leidenschaftlich gegen den Kultus zu wenden (nicht nur gegen die Gesinnung, die den Kultus falsch bewertet). Jahwe spricht (Amos 5, 21): »Ich hasse, verachte eure Feste und kann eure Feiertage nicht riechen. Eure Gaben will ich nicht und die Opfer eurer Mastkälber sehe ich nicht an. Hinweg von mir mit dem Geplärre eurer Lieder, euer Harfenspiel mag ich nicht hören«[435] (andere[a] Stellen: Jesaias 1, 11; Micha 6, 6; Jeremias 7, 21). Und Jahwe spricht (Hosea 6, 5): »Liebe will ich, nicht Opfer, Gotteskenntnis an Brandopfer statt.«[436]

2) Vom Dekalog an und dem Bundesgesetz bis zu den umfangreichen Gesetzen des Deuteronomium und des Priesterkodex geht die Entwicklung der Gesetzesreligion. Das Gesetz ist da in der Offenbarung Gottes durch das Wort der Thora, ist geschrieben. Aber Jeremias wendet sich gegen das geschriebene Gesetz überhaupt. Die sich auf das Deuteronomium stützen, ruft er an: »Wie dürft ihr sprechen: Weise sind wir! Wir haben ja das Gesetz Gottes! Ja freilich! Aber in Lüge hat es der Lügengriffel der Schreiber verwandelt« (Jeremias 8, 8). Gottes Gesetz liegt nicht im fixierten Satz der Schrift, sondern im Herzen: »Ich will einen neuen Bund schliessen, spricht Jahwe. Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz«[437] (31, 33).

3) Vom Bundesschluss in Moses['] Zeit an zieht sich das Bewusstsein des auserwählten Volkes durch die Bibel. Die Prophetie, die dieses Volk total vernichtet werden lässt, wird früh eingeschränkt durch den Gedanken des »Restes«, der bleiben soll.[438] Doch früh auch wird der Charakter der Auserwähltheit aufgehoben. »Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, ihr Israeliten? ist der Spruch Jahwes. Habe ich nicht Israel aus Ägypten hergeführt und die Philister von Kaphtor und die Aramäer aus Kir?« (Amos 9, 7).[439] Gott wird in der Exilszeit noch einmal zum Gott Israels, aber in einem und zugleich als Weltschöpfer auch der Allgott, der für alle Völker ist und sich sogar der Heiden Ninive's gegen die Engherzigkeit des Jonas erbarmt.[440]

4) Jesus wird zum Christus[b441]. Aber von vornherein steht dagegen der Satz des Jesus: Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als der eine Gott (Mark. 10, 18).

Solche Beispiele lassen sich vermehren. Man darf die Behauptung wagen, dass in der Bibel, auf das Ganze gesehen, alles in Polaritäten vorkommt. Man wird am Ende zu jeder Fixierung im Wort die widersprechende Fixierung finden. Nirgends ist die ganze, volle, reine Wahrheit – weil sie im Satz der menschlichen Sprache oder in der bestimmten Gestalt menschlichen Lebens nicht sein kann. In unserer beschränkten Auffassung verschwindet uns jeweils der andere Pol. Die Wahrheit selber berühren wir nur, wenn wir uns in hellem Bewusstsein der Polaritäten durch diese hindurch uns ihr nähern.

---

a *statt* andere *in der Abschrift Gertrud Jaspers* Andere

b Christus *nach den Abschriften A. F. und Schott statt* Christen *in der Abschrift Gertrud Jaspers*

So stehen gegeneinander die Kultreligion und die prophetische Religion des reinen Ethos; die Gesetzesreligion und die Liebesreligion; der Einschluss in die starren Formen (um das kostbare Gut des Glaubens durch die Zeit zu retten) und die Aufschliessung für den Menschen, der Gott glaubt und liebt; die Priesterreligion und die freie Gebetsreligion Einzelner; der Nationalgott und der Allgott; der Bund mit dem auserwählten Volk und der Bund mit dem Menschen als Menschen, der die Aufgabe aller ist; Rechnung von Schuld und Strafe in diesem Leben selber (Glück und Unglück als Maass von Verdienst und Sünde) und die heroische Haltung des Glaubens vor dem Geheimnis; Religion der Gemeinschaft und Religion der Gottesmänner, Seher, Propheten; magische Religion und ethische Religion des vernünftigen Schöpfungsgedankens. Ja in der Bibel sind noch eingeschlossen die grossen Gegensätze zum Glauben im Unglauben der Dämonologie, der Menschenvergötterung, des Nihilismus (dieser letztere im Prediger Salomo).[442]

Die Folge dieser Polaritäten innerhalb der Bibel ist, dass sich alle Parteien, Tendenzen, Positionen in der nachfolgenden Geschichte irgendwo auf die Bibel berufen konnten. Die Polaritäten, die dort klar entwickelt sind, sind immer wiedergekehrt, jüdische Theokratie in christlichen Kirchen, Freiheit der Propheten in Einzelnen, in Mystikern, in Reformatoren, das auserwählte Volk in einer ganzen Reihe sich für auserwählt haltenden Völkern, Gemeinden, Sekten, Einzelnen. Es ist immer ein Wiederherstellen, ein Gegenwirken gegen Fixierungen, ein lebendiges Schaffen auf dem Grunde der biblischen Religion. Als ob es das Geschick des Abendlandes gewesen sei, durch die unerschütterliche Autorität des ihm zugrunde gelegten heiligen Buches alle Widersprüche des Lebens selber vorgebildet zu haben und dadurch frei zu werden für alle Möglichkeiten und den unaufhörlichen Kampf zum schaffenden Emportreiben des Menschen, der sich in seinem Tun von Gott geschenkt weiss.

dd. Der Eindruck der Bibel im Ganzen:[443] Die Bibel umfasst in ihren Texten geistige Niederschläge der primitivsten und der sublimsten menschlichen Wirklichkeiten. Das hat sie mit anderen grossen Urkunden der Religion gemeinsam.

Aber schon das Barbarische im Anfang hat jene antike Grösse, die uns zögern lässt, es einfach barbarisch zu nennen. Unbefangen werden die Dinge in ihrer Rohheit ausgesprochen. Etwas Ehernes spricht uns an in der Naivität.

Durch die Bibel geht eine Leidenschaft, die einzig wirkt, weil sie auf Gott bezogen ist. Gott selber ist Leidenschaft, im Feuer des Vulkans,[444] im Erdbeben,[445] im Gewitter.[446] Er steigert sich ins Unnahbare, lässt alle jene Stürme zu seinen Boten werden, während er selber im leisen Säuseln unheimlich gegenwärtig wird,[447] – er erhebt sich wie über alle Bilder auch über diese sinnlichen Erscheinungen zum schlechthin transcendenten Schöpfer, zum Allgott, der unvorstellbar, über allen Leidenschaften, undurchdringlich in seinen Ratschlüssen, aber immer noch selber gleichsam persönlich ist in dem Pathos, von dem der Mensch sich ergriffen weiss.

Weil sie vor diesem Gott stehen, wachsen die Menschen der Bibel, während sie als Menschen sich nichtig wissen, ins Übermenschliche. Diese Gottesmänner und Propheten sind Helden, die sich gegen ihre Umwelt – zuweilen als Einzelne gegen alle anderen – behaupten, weil sie sich als Knechte Gottes fühlen. Was in Legenden von Moses und Elias anschaulich[,] ganz wirklich in Amos, Jesaias und Jeremias ist, das sind in der Tat Gestalten, wie Michelangelo sie sah.

Das Heldentum in der Bibel ist nicht der unbändige Trotz der Kraft, die auf sich steht. Das Wagen des Unmöglichen geschieht im Auftrag Gottes. Der Heroismus wird sublimiert. Aber was dies ermöglicht, führt leicht auch zu einer Denaturierung des Heroismus in hässlich verzerrte Sturheit eines verkehrenden Geistes. Ein Schizophrener (Hesekiel) kann durch seine Geistesprodukte – einmalig – eine weltgeschichtliche Wirkung haben.[448]

Es gibt Bibelworte, die still, rein, wie die Wahrheit selber wirken. Aber sie sind selten. Sie sind hineingenommen in einen Wirbel der Ausschreitungen zu den äussersten Möglichkeiten. Das Maasslose, Ausschweifende, Hässliche drängt sich vor. Ein Schleier des Pedantischen, Ausgeklügelten, Monotonen legt sich darüber. Aber sogar in diesem müssen noch die Triebkräfte gewirkt haben, die es verhinderten, dass aus der Esrareligion ein tötlich erstarrtes Judentum wurde; vielmehr blieb eine Glut lebendig, der Hiob, Psalmen, Ruth, Prediger entstammen.

Eine ständige Gebundenheit der Wahrheit der Bibel an die Materie von Mythen, sociologischen Realitäten, unhaltbaren Weltbildern, primitives vorwissenschaftliches Wissen lässt die Erscheinung der biblischen Wahrheit, die für sich geschichtlich ist, nur historisch werden. Die Gewänder dieser Erscheinung sind schon in der Bibel selber auswechselbar.[449]

Es fehlt in der Bibel, mit Ausnahme verschwindender Ansätze, das philosophische Selbstbewusstsein. Daher die Stärke der sprechenden Existenz, der Ursprung des Offenbarwerdens von Wahrheit, – aber die ständigen Ausschreitungen nach entgegengesetzten Seiten. Es fehlt die ruhige, vernünftige Prüfung. Leidenschaft wird durch Leidenschaft corrigiert. Der Gedanke entspringt unmittelbar der Erfahrung.

Die Bibel ist das Depositum eines Jahrtausends menschlicher Grenzerfahrungen. Aus diesen wurde der Geist des Menschen hell, dass er Gottes gewiss wurde. Das gibt die einzige Atmosphäre der Bibel.

In der Bibel sieht man den Menschen in den Grundweisen seines Scheiterns. Aber so, dass die Seinserfahrung und die Verwirklichung gerade im Scheitern offenbar werden.

c. Aufgabe der Verwandlung der biblischen Religion

Wo der Glaube lebendig war, hat er sich in der Erscheinung verwandelt. Das zeigt die Geschichte der biblischen Religion sowohl in den Zeitaltern der Entstehung der Bibel wie nachher. Dabei meint der Glaube nur das ewig Wahre unverwandelt festzuhalten.

Erst das historische Wissen zeigt den Tatbestand[a]. Für die historisch Wissenden ist dann die Aufgabe, dass sie im geschichtlichen Verwandlungsprocess das ewig Wahre retten dadurch, dass sie sich der jeweils notwendigen Verwandlung der Erscheinung anvertrauen, indem sie sie hervorbringen, und dadurch[,] dass sie das Ursprüngliche und Ganze aus den Abgleitungen, Verengungen, Verkehrungen immer wieder zurückholen.

Die unumgängliche Grundlage unseres religiösen Bewusstseins ist die biblische Religion. Alles, was im Abendland religiös zu uns spricht, kommt von der Bibel her, auch da, wo die Bibel bekämpft wird. Daher ist die geschichtliche Grundfrage nach der Zukunft unseres religiösen Lebens: Wohin verwandelt sich die biblische Religion und ihre Erscheinung in Dogmen, Gesetzen, Symbolen, damit[b] ihr Gehalt lebendig bleibt in einer radikal erneuerten Welt der Technik und Wissenschaft, der beginnenden planetarischen Einheit der Menschheitsgeschichte? Wir haben das Historische fallen zu lassen,[c] zwar als ein Wissen vom Vergangenen, nicht aber als unser eigenes Kleid zu bewahren. Wir müssen neu in unserer Geschichtlichkeit, d.h. in ewiger Gleichzeitigkeit des Wahren leben. Die Verwandlung wird aus der Tiefe der Geschichte durch die Antriebe einzelner Menschen geschehen; sie kann nicht rational erdacht und nicht planend gemacht werden. Aber es ist in philosophischer Besinnung erlaubt, einen Raum zu konstruieren, in dem vielleicht diese Verwandlung vor sich gehen wird, und Linien zu ziehen, die vielleicht Richtungen andeuten, in denen die Verwandlung zu erwarten ist. Die neuen Gestalten selber können nur durch ursprünglich religiöse Menschen mit ihrem Leben und Tun in die Wirklichkeit treten; sie sind nicht vorwegzunehmen. Denn sie vorwegzunehmen würde bedeuten, sie zu schaffen.

Eine Religion der Zukunft sei Illusion, so hört man; alle Kirchen seien im Sterben, das Christentum tot. Der in radikaler Glaubenslosigkeit sich nicht mehr verstehende Mensch erwartet in der Tat nichts. In den leeren Raum seiner nihilistischen Anschauung setzt er verzweifelt künstliche Mythen, dämonologische, menschenvergötzende, wissenschaftsverabsolutierende Inhalte der Unphilosophie. Glaube, welcher Art er auch sei, spürt dagegen durch Nichtwissen ein Zukünftiges im Gegenwärtigen, wenn nur gegenwärtig Menschen ernst sind, wenn nur der Glaubende ernst ist. Kein Glaube verschliesst sich der Wahrheit, dass[d] – im Gleichnis gesprochen – Gott den Menschen nach

---

a *nach* Tatbestand *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* der Verwandlung

b Symbolen, damit *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Symbolen? Wohin muss sie sich verwandeln, damit

c *nach* lassen, *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* es

d *nach* dass *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* der Mensch nicht schlechthin verloren gehen kann, weil

seinem Bilde geschaffen hat.[a] Der Mensch[b] kann wohl entsetzliche Gestalten seiner Schuld und Entartung, seiner Verirrung und Verzerrung annehmen, nicht aber kann er[c] überhaupt zum Affen werden, nicht als Maschinenglied leben, nicht in glaubensloser Leere, hinabgleitend zu einem blos vitalen Dasein, seine Freiheit verlieren.

Wir haben die Aufgabe der Verwandlung der biblischen Religion bewusst zu machen. Das Wahre kann aber nur unter der Idee eines in der verwandelten Erscheinung Sichgleichbleibenden gemeint sein. Nur im Blick auf dies Sichgleichbleibende kann die Aufgabe der Verwandlung konstruiert werden.

aa. Der bleibende Grundcharakter der biblischen Religion:[450] Der eigentümlichen Wahrheit in der biblischen Religion wird man sich bewusster bei dem Versuch, die biblische Religion mit indischen und ostasiatischen Religionen zu vergleichen. Die Grundcharaktere der biblischen Religion, welche dann in die Augen springen, fehlen zwar den anderen Religionen nicht völlig, kommen aber dort nicht zur durchgreifenden Geltung. Auch in der Bibel sind diese Grundcharaktere nicht überall, einige nur an wenigen, aber wirksamen Stellen da. Wir zählen sie auf:

1) Der eine Gott: Das Eine wird Grundlage des Seinsbewusstseins, des Ethos, der Einsenkung[d] in die Welt. Keine anderen Götter neben Gott,[451] das ist der metaphysische Grund für den Ernst des Einen in der Welt.

2) Die Transcendenz des Schöpfergottes: Die Überwindung der gesamten dämonischen Götterwelt und der Magie bringt die Transcendenz des bildlosen, gestaltlosen, undenkbaren Gottes zum Bewusstsein. Der Schöpfungsgedanke bringt die Welt im Ganzen in die Schwebe. Der Mensch als Einzelner in seiner Existenz gewinnt seine Freiheit in der Welt als sein Geschaffensein von Gott; er ist in seiner Bindung an den transcendenten Gott und nur durch diese unabhängig gegenüber aller Welt.

3) Begegnung des Menschen mit Gott: Der transcendente Gott behält in der Bibel stets den persönlichen Aspekt. Er ist Person, an die der Mensch sich wendet. Es ist ein Drang zu Gott, Gott zu hören, seinem Willen zu folgen. Daraus erwächst eine Leiden-

---

a hat. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* hat (das Gleichnis darf nicht täuschen über die radikale Transcendenz Gottes, der keinesfalls nach dem Bilde des Menschen gedacht werden darf, denn das Gleichnis ist nur ein Gleichnis und nicht realisierbar und nicht umkehrbar – im Raume der biblischen Religion ist unmöglich geworden, was uns nur noch schöne historische Erinnerung ist: »Eins ist der Menschen, eins der Götter Geschlecht: von einer Mutter entsprossen, atmen wir beide« – Pindar). ||

b *nach* Mensch *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* , dem Glauben unverlierbar in der Höhe seiner Aufgabe und der Endlichkeit seines Wesens,

c annehmen, nicht aber kann er *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* annehmen. Handlungen von Menschen könnten zur Vernichtung der Menschheit führen. Wozu der Mensch fähig ist, haben wir heute Lebenden mit Grauen und Zittern erfahren. Aber der Mensch kann nicht

d des Seinsbewusstseins, des Ethos, der Einsenkung *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* des Seinsbewusstseins, und des Ethos, Ursprung der tätigen Einsenkung

schaft persönlichen Suchens der Persönlichkeit Gottes, die der biblischen Religion einen Charakter gibt, demgegenüber z.B. die Religionen Indiens, soweit sie den Verkehr mit einer persönlichen Gottheit pflegen, blass erscheinen. Biblische Religion ist Gebetsreligion. Das Gebet in reiner Form wird frei von weltlichen Wünschen, wird Preis und Dank und endet in dem Vertrauen: Dein Wille geschehe.[452]

4) Gottes Gebote: Die biblische Religion hat mit einer in der frühen Zeit einzigartigen Schlichtheit durch die zehn Gebote Grundwahrheiten menschlicher Sittlichkeit als Gebote Gottes ausgesprochen, den Unterschied von Gut und Böse in seiner Absolutheit[a] erfasst; dazu hat sie seit der Zeit der Propheten die Nächstenliebe gefordert, gipfelnd in dem Anspruch: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.[453] Hier liegt eine der Wurzeln aller Humanität.

5) Bewusstsein der Geschichtlichkeit: Es tritt auf im Zeitalter politischer Katastrophen als universalgeschichtliches Bewusstsein der von Gott gelenkten Geschichte. Es wird der Grund der religiösen Centrierung des Lebens, das im Hier und Jetzt das Weltganze mit einbezieht. Es vertieft, sublimiert und verengt sich schliesslich in die existentielle Geschichtlichkeit des Einzelnen.

6) Das Leiden: Das Leiden erhält Würde. Leiden wird Weg zur Gottheit. In der Geschichte des Gottesknechts (Deuterojesaias) und im Symbol des Kreuzes (Christus) wird es der Gegenpol zum Tragischen der Griechen. Die biblische Religion lebt ohne tragisches Bewusstsein oder in überwundener Tragik.

7) Offenheit für die Unlösbarkeiten: Die Gewissheit des Glaubens setzt sich der äussersten Bewährung aus. Es wird gewagt, bei gegebenen religiösen Positionen – und jede Aussage wird unausweichlich zu einer Position – das darin erwachsende Unlösbare aufzuzeigen. Die Leidenschaft des Kampfes um Gott gegen Gott ist einzig im Hiob. Die Verzweiflung des Nichts – als für den Redlichen unumgänglicher Übergang – ist unübertroffen im Prediger ausgesprochen. –

Jeder dieser Grundcharaktere ist mit specifischen Entgleisungen verbunden.

1) Der eine Gott wird abstrakt und ist dann nur noch negativ gegen alles Weltsein und gegen dessen Vielfachheit und Fülle. Das Eine tötet das Viele.

2) Der transcendente Gott löst sich von der Welt. Gott ohne Schöpfung ist ein Gedanke, in dem alles verschwindet. Indem die Welt nicht nur nichtig, sondern nichts wird, wird[b] auch die Transcendenz[c] zu einem Nichts, ohne dass[d] noch etwas ist.

---

a in seiner Absolutheit *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* in der Absolutheit des Entweder-oder

b *nach* wird *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* für uns

c *nach* Transcendenz *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* gleichsam

d dass *nach dem Vorlesungs-Ms. 1945/46 statt* das *in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

3) Die Begegnung mit Gott wird eigennützig, oder sie wird sentimentale Gefühlsschwelgerei, in beiden Fällen Täuschung. Eine Gefahr dieser Gebetsreligion wird die Zudringlichkeit zur Gottheit in anspruchsvoller und egocentrischer Seelenhaltung.

Eine andere Gefahr vermeintlicher Gottesbegegnung ist die Neigung zur Absolutheit und Sicherheit im Wissen von Gottes Willen, die die Quelle von Fanatismen wird. Alles[a] Entsetzliche, das in der Welt getan wurde, ist durch Gottes Willen begründet worden. Damit hängt zusammen das Überhören der Vieldeutigkeit[b] in allen Erfahrungen von Gottes Stimme. Wer gewiss weiss, was Gott sagt und will, macht Gott zu einem Wesen in der Welt, über das er verfügt, und ist damit auf dem Weg zum Aberglauben. Auf Gottes Stimme aber ist kein Anspruch und keine Rechtfertigung in der Welt zu gründen. Was im einzelnen Menschen entscheidend, begründend, Gewissheit[c] ist und zuweilen in Gemeinschaft werden kann, gilt als solches keineswegs objektiv[d].

4) Die Gebote Gottes werden aus den einfachen Grundlagen menschlicher Sittlichkeit zu abstrakten Sätzen juristischen Sinnes, entwickeln sich zu endloser Gesetzlichkeit besonderer Bestimmungen.

5) Das Bewusstsein der Geschichtlichkeit verliert sich in historisch-objektiver Anschauung. Dann entsteht ein vermeintliches Verfügen über die Weltgeschichte, sei es gedanklich in einem Wissen vom Ganzen, sei es gar aktiv aus dem Bewusstsein, Vollstrecker des dem Handelnden bekannten Planes Gottes zu sein. Oder es entsteht eine aesthetische Anschauung unter Verlust des Ernstes der eigenen Existenz, sei es vor dem ungeheuren Ganzen der Geschichte, sei es vor dem eigenen Dasein, das wie ein Kunstwerk als eigenes Gebilde geformt wird.

6) Das Leiden wird in psychologischen Umsetzungen zu masochistischer Lust oder wird sadistisch bejaht, oder es wird gedacht als Opfer in längst überwundenen magischen Kategorien.

7) Die Offenheit für Unlösbarkeiten führt zur Verzweiflung oder in den Nihilismus, in die Empörung einer ungeheuren Negativität.

In der Geschichte der biblischen Religion zeigen sich bis heute diese zu ihr gehörenden Entgleisungen. Die leidenschaftliche Wildheit, die nicht selten darin erscheint, ist wie eine Verkehrung des ursprünglichen Glaubenspathos. Die alten Antriebe des Glaubens zwingen noch in der Verstrickung die falschen Consequenzen zu vollziehen in einer schaurigen Vereinigung mit vitalen Trieben und ihren Pervertierungen.

---

a Alles *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Vieles

b Damit hängt zusammen das Überhören der Vieldeutigkeit *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Fanatiker überhören die Vieldeutigkeit

c entscheidend, begründend, Gewissheit *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* begründende Gewissheit

d gilt als solches keineswegs objektiv *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* das gilt keineswegs in inhaltlich aussagbarer Bestimmtheit für alle

bb. Das Wiedergewinnen der sich gleich bleibenden Wahrheit:[454] Wahre Verwandlung ist Rückkehr zum Ursprünglichen. Alt gewordene Kleider müssen abgeworfen, gegenwärtig angemessene hervorgebracht werden. Das Ursprüngliche ist aber nicht das Anfängliche, sondern das Jederzeitige, das eigentlich, das ewig und darum in der Zeit dauernd ist. Ausgesprochen aber hat es sofort sein zeitliches Kleid. Doch in der Zeit ist in der Gestalt dieser Zeit der Glaube seinem Kleide gemäss.

Nicht blos alt gewordene Kleider sind abzuwerfen, sondern das Ursprüngliche aus den Fixierungen und den Einseitigkeiten, den Verkehrungen und Verstrickungen zu retten. Es selber wird, indem es sich klärt, gesteigert.

1) Zurückholen aus specifischen Fixierungen: Die Wahrheit der biblischen Religion steht gegen die Fixierungen, die in ihr selber vollzogen wurden, die vielleicht einmal geschichtlich giltig waren, es aber jetzt für eine philosophische Besinnung nicht mehr sind, z.B. die nationale Religion, die Gesetzesreligion, die specifische Christusreligion:

Preiszugeben ist die nationale Religion, wie sie in den frühen Stadien der biblischen Religion als israelitische Jahwereligion wirklich war, und wie sie besonders von protestantischen, zumal calvinistischen Richtungen wiederholt wurde, als sie sich in ihrem Christentum mehr auf Teile des alten als auf das Ganze und auf das neue Testament stützten.

Preiszugeben ist die Gesetzesreligion, wie sie in Esra und Nehemia, in den Hauptteilen des Priesterkodex und vielen Redaktionen der alttestamentlichen Schriften als das Judentum im engeren Sinne Gestalt gewonnen hat. Preiszugeben ist mit der Gesetzesreligion die Priesterherrschaft (Hierokratie), wie sie vom Judentum unter Fremdherrschaft geschaffen und verwirklicht, von christlichen Kirchen fortgesetzt oder beansprucht wurde.

Preiszugeben ist die Christusreligion, die in Jesus Gott sieht und auf einen Opfergedanken des Deuterojesaias, angewandt auf Jesus, das Heilsgeschehen gründet.

Jede dieser drei Religionsformen wird eng, obgleich jede ausgeht von einem Wahrheitsmoment. Aber die nationale Religion kann als solche nicht die absolute sein und kann nur eine vordergründliche Erscheinungswahrheit aussprechen. Die Gesetzesreligion veräusserlicht die Tiefe des Gesetzesgedankens und lässt ihn in eine Mannigfaltigkeit von Absurditäten sich auflösen. Die Christusreligion enthält die Wahrheit, dass Gott zum Menschen durch Menschen spricht, aber Gott spricht durch viele Menschen, in der Bibel durch die Reihe der Propheten, in der als letzter Jesus steht; Gott spricht durch keinen Menschen absolut, durch jeden auch noch vieldeutig.

2) Zurückgewinnen der polaren Spannungen: Es gehört zur Aneignung der in der Bibel zur Erscheinung kommenden ursprünglichen Wahrheit, dass die in der Bibel vorkommenden Widersprüche bewusst vergegenwärtigt werden. Widersprüche haben einen mehrfachen Sinn. Rationale Widersprüche führen zu Alternativen, von denen nur die eine Seite richtig sein kann. Widerstreitende Kräfte bilden je ein polares Ganzes,

durch das das Wahre wirkt. Dialektische Widersprüche bedeuten eine Gedankenbewegung, durch die hindurch das Wahre spricht, das einer direkten Aussage nicht zugänglich ist.

Die biblische oder abendländische Religion ist ausgezeichnet durch die Fülle des Widersprechenden, des polar Gespannten und des Dialektischen. Es liegt nicht im Willen, sondern in der Bereitschaft, für das Widersprechende sich offen zu halten, dass die vorantreibende Energie der Spannung erhalten, oder dass sie wiedergewonnen wird, wo sie verloren ging. Verstand und Ruhebedürfnis ebenso wie zerstörender Kampfeswille wollen die Gegensätze vernichten, um die Herrschaft des Eindeutigen und Einseitigen aufzurichten.

In den biblischen Schriften sind die Grundspannungen wiederzuerkennen, die das Abendland bis heute in Bewegung erhalten haben: Gott und Welt, Kirche und Staat, Religion und Philosophie, Gesetzesreligion und prophetische Religion, Kultus und Ethos.

Die gleichbleibende Wahrheit ist daher nur zugleich mit der Offenheit für die Unlösbarkeiten der Daseinsaufgaben, mit der Infragestellung jeder verwirklichten Erscheinung, mit dem Blick auf das Äusserste, mit dem Scheitern zu ergreifen.

3) Klärung und Steigerung des ewig Wahren: Durch die Erfahrung der Spannungen, der Dialektik und der zur Entscheidung drängenden Widersprüche ist positiv zu ergreifen, was sich in Worten nur abstrakt sagen lässt, die Wahrheit, die in den Grundcharakteren der biblischen Religion umrissen wurde. Momente dieser Wahrheit, ausgesprochen als philosophischer Glaube, sind:

der Gedanke des einen Gottes, Schöpfers der Welt,
das Bewusstsein der Unbedingtheit im endlichen Menschen,
die Liebe als Grundwirklichkeit des Ewigen im Menschen,
die Tat[a] als Bewährung des Menschen,
die Ordnungsideen[b] der Welt als zwar jeweils geschichtliche unbedingt, aber ohne Absolutheit und Alleingiltigkeit ihrer Erscheinung,
die Ungeschlossenheit der geschaffenen Welt, ihr Unbestand aus sich, das Versagen aller Ordnungen an Grenzen, die Erfahrung des Äussersten,
die letzte und einzige Zuflucht bei Gott.

4) Die theologische Aufgabe: Wie unerheblich[c] wirkt alles Gesagte angesichts der eigentlich religiösen Wirklichkeit! Sowie wir die Frage erörtern, geraten wir[d] sogleich auf die Ebene philosophischen Glaubens. Die Erneuerung religiösen Glaubens aus dem

---

a *nach* Tat *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* – inneren und äusseren Handelns –

b Ordnungsideen *nach dem Vorlesungs-Ms. 1945/46 statt* Ordnungsideen *in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

c unerheblich *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* blass

d wir *nach der Abschrift Schott statt* sie *in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

Ursprung wird von uns unwillkürlich gesehen als Erneuerung des im Religiösen verborgenen philosophischen Glaubens, als[a] Verwandlung der Religion in Philosophie (oder philosophische Religion). Das aber wird gewiss nicht der Weg der Menschheit sein, wenn auch vielleicht der Weg einer Minderheit.

Der Philosoph kann unmöglich dem Theologen und der Kirche sagen, wie sie es machen sollen. Der Philosoph kann nur hoffen, Voraussetzungen zu bringen, die gründlich zu erwägen dem wahrhaftigen Theologen unerlässlich wird. Er möchte helfen, den Boden zu bereiten und den Raum der geistigen Situation fühlbar zu machen, in dem wachsen muss, was er nicht schaffen kann.

Was seit einem halben Jahrhundert immer mehr Menschen aussprechen, wird, trotzdem bald alle es sagen, immer wieder schnell vergessen: Ein neues Zeitalter ist im Entstehen, das den Menschen bis zum letzten Individuum einer so radikalen Verwandlung unterwirft, wie sie in historischen Zeiten noch nie geschehen ist. Weil aber die Verwandlung der Lebensverhältnisse so tief geht, muss die Wandlung religiöser Gewissheitsformen entsprechend tiefer gehen, um das Neue tragbar und beseelbar zu gestalten. Es ist eine Verwandlung dessen zu erwarten, was wir die Materie, das Kleid, die Erscheinung, die Sprache des Glaubens nannten[,] und zwar eine Verwandlung so stark wie alle anderen Verwandlungen unseres Zeitalters, – oder aber es geht die sich gleichbleibende ewige Wahrheit der biblischen Religion dem Gesichtskreis des Menschen verloren; er erfährt sie nicht mehr und kein Gedanke kann ersinnen, was an deren Stelle treten könne. Daher ist ein Ausholen zur Wiederherstellung der ewigen Wahrheit zu fordern, das bis in die letzten Ursprünge geht und unbekümmert um historische Vergänglichkeiten diese ewige Wahrheit in neuer Sprache zur Erscheinung bringt.

Der Philosoph gerät nur in Fragen, auf die er die Antwort nicht finden kann, während er doch weiss, dass die Zukunft die Antwort gewiss geben wird.

Was kann an Dogmen fallen, weil sie dem modernen Menschen in der Tat fremd geworden und ohne Glaubhaftigkeit sind (z.B. Christus als Gott, die Bedeutung seines[b] Opfertodes, die Trinität)? Mag man vom Fallenlassen der Dogmen zunächst schweigen, so muss doch der Denkende fragen: welche sind es, die sogar von den Bekennenden durchweg nicht mehr geglaubt werden?

Wo ist der sichtbare feste religiöse Boden, der bleibt (z.B. der eine Gott, die zehn Gebote)?

Gibt es ein eigentümlich Absurdes, das als Glaubensinhalt heute tragbar oder gar erfordert ist? Man könnte meinen, dass die Fähigkeit gerade zu gröbsten Absurditäten im modernen Menschen sogar wunderlich gesteigert ist. Er verfällt dem Aberglauben. Wo

---

a Glaubens, als *nach der Abschrift Schott statt* Glaubens als *in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

b seines *nach dem Vorlesungs-Ms. 1945/46 statt* eines *in den Abschriften Gertrud Jaspers und A. F.*

Aberglaube ist, kann aber nur Glaube siegen, nicht Wissenschaft. Welche Absurdität kann heute etwa noch unumgängliches signum eines echten Glaubensinhalts sein?

Wenn eine Verwandlung aller Dogmen vollzogen wird, wer schafft sie?

Gibt es heute noch in den Volksmassen ein Schwergewicht durch kirchliche Gebräuche als Ausdruck unbedingten Glaubens? Oder müssen die Volksmassen in ihrer Fähigkeit zur Hingabe bis zum Märtyrertum neu entzündet werden durch Gehalte aus restloser Wahrhaftigkeit? Oder ist[a] schliesslich doch am Ende bewusste Unwahrhaftigkeit überlegener Geister eine Bedingung des Fortgangs der Massenprägung und der Überlieferung auch der tiefsten Gehalte?[b455] Welche Lügen wären dann heute die unumgänglichen und wirksamen?[c]

Wieder werden wir uns bewusst, mit all solchen Fragen nicht das zu treffen, worauf es eigentlich ankommt. Es ist das dem Philosophen unzugängliche Religiöse selber, das vorgegeben schon da sein muss. Es kann nicht geplant, nicht von aussen angeschaut werden. Die Bedeutung des Kultus, der Riten, der Feste, der dogmatischen Vergewisserung, der Priester wird bei philosophischer Erörterung gewichtslos. Ist das ein entscheidender Gegeneinwand gegen alle Philosophie? Ist die Idee einer philosophischen Religion heute wie zu allen bisherigen Zeiten eine blutleere Illusion?[456]

d. Biblische Religion und Philosophie[457]

Es ist nicht nur unzureichend, was der Philosoph zur Religion sagt. Er scheint die Religion auch nie erreichen zu können, wenn er von ihr redet.

Philosophie hat den Antrieb zur ständigen Erweiterung ihres Horizontes. Sie geht mit ihrem Blick von der bestimmten Bekenntnisreligion zur umfassenderen biblischen Religion, von dieser zur Wahrheit in allen Religionen. Damit geht ihr aber gerade das verloren, was wirkliche Religion auszeichnet. Während Philosophie meint, durch Ausweitung zum Universalen in die Tiefe der Religion zu dringen, verliert sie die Leibhaftigkeit der Religion. Während sie sieht, dass diese Leibhaftigkeit des gemeinschaftlich in bestimmter Überlieferung vollzogenen Glaubens die notwendige Gestalt der Religion ist, ist sie selber ihr fern, weil sie das nicht vollziehen, ja nicht eigentlich begreifen kann, was sie sieht.

Philosophie, ob sie nun die Religion bejaht oder bekämpft, entzieht sich in der Tat der Religion, aber auf eine Weise, in der sie sich ständig mit ihr beschäftigt.

aa. Philosophie setzt sich ein für die biblische Religion: Philosophie im Abendlande kann sich dem Tatbestand nicht verschliessen, dass noch keiner der grossen Philosophen ihres Bereichs bis Nietzsche einschliesslich ohne gründliche Kenntnis der Bibel

---

a ist *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* sollte

b Gehalte? *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Vdg. zu* Gehalte sein? Nein.

c *nach* wirksamen? *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* Gewiss keine.

philosophiert hat. Dieser Tatbestand ist nicht zufällig. Wir wiederholen noch einmal, was schon erörtert wurde:

Erstens: Philosophie kann nicht leisten, was Religion dem Menschen gibt. Daher lässt sie zum mindesten den Raum frei. Sie zwingt sich nicht als alleinige und ganze Wahrheit für alle jedermann auf.

Zweitens: Philosophie kann auf die Dauer nicht in der Welt bleiben, wenn die menschliche Gemeinschaft nicht religiös lebt. Denn die philosophischen Gehalte leben im Volke allein durch religiösen Glauben. Die philosophische Mitteilung im Denken hat keine bezwingende Macht, sondern klärt nur im einzelnen Menschen, was aus diesem selbst entgegenkommt. Philosophie würde in immer seltener werdenden Einzelnen sich zerstreuen und schliesslich verschwinden, wenn die Menschengemeinschaft nicht lebt aus dem, was auch im philosophischen Glauben hell wird. Philosophie kann die sociologisch wirksame Überlieferung der dem Menschen unerlässlichen Gehalte nicht verwirklichen, welche allein in der religiösen Überlieferung von früher Kindheit an stattfindet und mit dieser auch die Philosophie trägt.

Drittens: Die Gehalte der Bibel sind für unser Absehen durch kein anderes Buch ersetzbar.

bb. Philosophie überschreitet die biblische Religion: Der Verkehr der Menschen, der alles, was auf der Erde hervorgebracht wurde, in Berührung gebracht hat und zu immer ernsthafterer gegenseitiger Mitteilung drängt, hat neben der Bibel zwei andere grosse Kreise der Religion für uns sichtbar werden lassen: Indien mit den Upanischaden und dem Tripitaka,[458] China mit Konfucius, Laotse. Dem nachdenklichen Menschen, der seine Seele öffnet, kann die Tiefe der von dort sprechenden Wahrheit nicht verschlossen bleiben. Philosophie aber will Wahrheit hören, wo immer sie spricht. Sie will sich ins Grenzenlose erweitern.

Hier nun liegt ein typischer Irrweg nahe. Gegen jede Religion in ihrer bestimmten historischen Gestalt mit ihren offenbaren Mängeln bestehen Einwände. Aufklärung versuchte, die wahre Religion dadurch zu finden, dass aus allen Religionen das Beste, gleichsam als ein objektiver Bestand des Wahren, gesammelt wurde. Das nun ist durchaus unmöglich. Das Ergebnis ist nicht die eigentliche Wahrheit, gereinigt von historisch zufälligen Irrungen, sondern eine Sammlung durch Aufklärung verwässerter Abstraktionen. Die Quelle dieses universalen Glaubens wurde in der Tat nur ein kritisch messender Verstand. Ihm ging überall der Gehalt verloren. Das Ergreifende verschwand. Triviale Allgemeinheiten blieben übrig.

Da aller gehaltvoller Glaube in seiner Erscheinung notwendig geschichtlich ist, liegt seine Wahrheit nicht in einer Summe von Ergebnissen als Glaubenssätzen, sondern im einen Ursprung, der sich in mannigfachen Gestalten geschichtlich zur Erscheinung bringt. Wie viele Wege zu einem Mittelpunkt führen, so die vielen Religionen zur einen Wahrheit. Diese ist aber nicht geradezu, sondern immer nur auf den

Wegen, die wirklich gegangen werden müssen und nicht alle zugleich und gleicher Weise gegangen werden können, erreichbar.

Daher ergreift rationale Kritik nicht dieses Wahre. Vielmehr muss der Mensch im Zusammenhang seines eigenen Schicksals mit dem Angesprochenwerden aus der Überlieferung die Wahrheit sich offenbar werden lassen, d.h. sie aneignen. Das kann beim Hören aus der Tiefe des Vergangenen nur geschehen im Sichgeschenktwerden durch inneres Handeln.[a]

cc. Autorität für die Philosophie: Der Mensch als Philosoph ist ein je Einzelner, er lebt auf eigene Gefahr aus eigenem Ursprung. Aber als Mensch ist er Glied eines Ganzen und auch sein Philosophieren steht von Anbeginn in diesem Zusammenhang.

Dieser Zusammenhang wird in der Welt durch Staat und Religion in autoritativen Formen gesichert. Ohne Autorität ist kein Leben der Menschen möglich.

Die Kirchen sehen die Notwendigkeit der Massenführung, die Notwendigkeit der giltigen Bilder der Wirklichkeit, der Handgreiflichkeit in der Welt, die Notwendigkeit der geordneten Überlieferung. Ihr Anspruch auf umfassende Wahrheit verlangt Kontrolle des Tuns der Einzelnen und Lenkung ihrer öffentlichen Wirksamkeit. Als allumfassende Autorität des Wahren vermögen sie ihrer Idee nach alles Wahre aufzunehmen, allen Gegensätzen in sich Raum zu geben, überall die Synthese zu finden; was kein Einzelner, da er endlich, besonders und einseitig ist, vermag, vermag die Kirche in ihrer Totalität.

Dagegen aber stellt sich immer wieder der Einzelne. Er muss in solchem Totalitätsanspruch, da er doch stets von Menschen erhoben wird, und keineswegs die wahre Totalität verwirklicht, im Grunde eine Täuschung sehen. Trotz Anerkennung einer wahren Absicht in diesem Anspruch kann die faktische Autorität des Ganzen für ihn nicht die ganze Wahrheit sein. Er seinerseits aber als Einzelner kann diese Wahrheit wiederum auch nicht verwirklichen. Wenn er sich in seinem geistigen Tun auf sich selber stellt, so will er daher jene Totalität als Wirklichkeit des Anspruchs in der Welt, als unersetzliche Gestaltung von Überlieferung und Erziehung, als Ordnungsform nicht beseitigen. Doch er will ihr verwehren, dass sie erstarre und ausschliesslich werde. Daher sucht er, auf eigene Gefahr, das Umfassendere im Durchbruch durch die Totalität einer in der Welt wirklich gewordenen Autorität. Er sucht dies Umgreifende in dem Entwurf seines philosophischen Glaubens.

---

[a] *nach* Handeln. *im Vorlesungs-Ms. 1945/46 hs. Einf.* || Der Religion gegenüber aber wird Philosophie folgende Sätze für die Praxis gutheissen: Um an der biblischen Religion in ihrer Überlieferung Teil zu haben, ist erforderlich, in einer bestimmten Konfession aufzuwachsen. Jede Konfession ist gut in dem Maasse, als die in ihr lebenden Menschen der biblischen Religion im Ganzen innewerden trotz der bestimmten verendlichenden Ausformungen der besonderen historischen Gestalt. Treue und geschichtliches Bewusstsein und Unbefangenheit binden an die Konfession, in der ich zum Bewusstsein erwacht bin. Konfessionswechsel ist schwer möglich ohne Bruch in der Seele. ||

Dieser Glaube wird jedoch von ihm nicht erfunden, sondern er gründet sich seinerseits auf Autorität. Denn er erwächst aus der gesamten Überlieferung von der Achsenzeit her. Nichts soll vergessen werden. Die Klarheit des Ursprünglichen soll bleiben oder wiederhergestellt werden. Die Bedingungen des heutigen Zeitalters sollen zur Wirkung, daher die Wissenschaften restlos zur Geltung kommen. Die Wahrheit in ihrer Fraglichkeit und Bewegung soll keiner Bedingung und Einschränkung unterliegen.

Autorität ist nicht nur die in bestimmtem Gehorsam hinzunehmende Führung durch eine Institution und ihre Vertreter, die Priester, sondern auch die in Ehrfurcht und vertrauendem Hören aneignend hingenommene Führung durch die Geistigkeit der Achsenzeit. Von ihr gilt in Wahrheit: Einen anderen Grund kann niemand legen als der von Anfang gelegt ist.[459] Von hier kommt die umgreifende Atmosphäre als die Autorität einer schwebenden Führung, die sich einer für alle identischen Objektivität entzieht.

In dieser Autorität zu erwachen, ist Bedingung allen gehaltvollen Philosophierens. Die Gefahr der Verwässerung dieser Autorität zu allgemeinen Abstraktionen, die für den Verstand fasslich und für ein unverbindliches Gefühl erbaulich, in beiden Fällen existentiell nichtig sind, wird überwunden durch den geschichtlichen Weg: Von der Nähe zur eigenen Überlieferung in Familie, Heimat, Volk, verwurzelt in der eigenen Vergangenheit, wird die Erweiterung und zugleich Vertiefung vollzogen über die umfassenden Welten des Abendlandes bis zur ganzen Menschheit, um am Ende in der Achsenzeit bewusst den Angelpunkt von allem zu finden. Dann wird die geschichtliche Überlieferung, statt in einem System von Gedanken sich zu nivellieren, vielmehr ein gehaltvolles Ganzes mit seinen Höhepunkten, seinen grossen Menschen und Welten, mit seinen klassischen Auslegungen und seiner vielfachen Gliederung in historischer Entfaltung.

Die Philosophie, immer in Gestalt der Bemühung eines Einzelnen, sucht die Universalität zu verwirklichen, die Offenheit zu bewahren, die Spiritualisierung alles Realen zu vollziehen, das Einfache in der endlosen Vielfachheit des Wissens, Denkens, Wertens herauszuheben, es zu koncentrieren und in seiner Unergründlichkeit zu erhellen.

Ob solches Bemühen einst zünden kann in der Erweckung ursprünglich religiöser Menschen, ob die Vorarbeit der philosophischen Spiritualisierung – die nur für Einzelne schon die Lebenserfüllung ist – durch Religionen genutzt und verwirklicht wird, unterliegt keiner Absicht und keinem Plan. Aber wie Plato einst die christliche Theologie ermöglicht hat, so liegt in allem ernsten Philosophieren eine Tendenz zur Hilfe für die Institutionen, welche in ihrer Weltwirklichkeit von der Philosophie bejaht sind, ohne dass die Philosophen[a460] geradezu an ihr teilnehmen können. Aber Philosophie soll in keiner Gedankenarbeit vorwegnehmen wollen, was nur im Ursprung des Religiösen selber erwachsen kann.

---

a *statt* Philosophen *in den Abschriften Gertrud Jaspers, A. F. und Schott* Philosophien

X. Teil[a]

Geschichte der Philosophie

Die Philosophie ist so alt wie die Religion und älter als alle Kirchen.[461] Sie ist durch die, wenn auch immer vereinzelte, Höhe und Reinheit ihrer menschlichen Erscheinungen und durch die Wahrhaftigkeit ihres Geistes der kirchlichen Welt gewachsen, vielleicht überlegen[b]. Aber sie ist ihr gegenüber in Ohnmacht mangels eigener sociologischer Gestalt. Sie lebt in zufälligem Schutz verschiedenster Mächte, auch kirchlicher. Sie bedarf glücklicher sociologischer Situationen, um sich objektiv im Werk zu zeigen. Ihre eigentliche, innere Wirklichkeit ist jedem Menschen jederzeit offen[c].

Die Kirche zeigt durch historisch bestimmte, nur in ihrer eigenen jeweiligen Geschichte gegründete Ordnungen die in dieser Gebundenheit ergreifbaren Möglichkeiten. Die Philosophie zeigt die uralten, alle Geschichte umfassenden, immer gegenwärtigen, zeitlich kulturell[d] völkisch politisch am wenigsten gebundenen Wege. Die Kirche ist für Alle, die Philosophie für Einzelne. Die Kirche ist eine sichtbare Machtorganisation der Menschenmassen in der Welt. Die Philosophie ist Ausdruck einer Aristokratie der Geister, die durch alle Völker und Zeitalter hindurch mit einander verbunden sind in einer Zugehörigkeit, von der niemand weiss, ob er[e] dazu bestimmt ist oder nicht, ohne Instanz in der Welt, die entscheidet, die ausschliesst oder aufnimmt.

Solange die Kirche dem Ewigen verbunden ist, ist ihre Macht[f] hinreissend aus dem Innersten der Seele. Je mehr sie das Ewige in den Dienst ihrer Zeitlichkeit, d.h. ihrer Macht in der Welt stellt, desto unheimlicher, aber auch vergänglicher wird dann diese böse Macht.

---

a *statt* X. Teil *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* VI. Teil

b der kirchlichen Welt gewachsen, vielleicht überlegen *in einer späteren Bearbeitung hs. Vdg. zu* der kirchlichen Welt, die sie als das Andere bejaht, nicht immer, aber zumeist gewachsen

c *nach* offen *in einer späteren Bearbeitung hs. Einf.* , – sie ist in irgendeiner Gestalt allgegenwärtig, wo Menschen leben

d *nach* kulturell *in einer späteren Bearbeitung hs. Einf.* und

e *nach* er *in einer späteren Bearbeitung hs. Einf.* selbst

f ihre Macht *in einer späteren Bearbeitung hs. Vdg. zu* ihre äussere Macht zugleich

Solange die Philosophie ewige Wahrheit berührt, beflügelt sie ohne Gewalt. Je mehr sie aber die[a] Wahrheit in den Dienst zeitlicher Mächte stellt, desto mehr verführt sie zu unwahrem Stolz, zur Selbsttäuschung in Daseinsinteressen, zu Anarchie der Seele. Je mehr sie schliesslich Wissenschaft wird und nichts als Wissenschaft sein will, desto leerer und gleichgültiger wird sie dann als eine Spielerei, die weder Wissenschaft noch Philosophie ist.

Die unabhängige Philosophie fällt keinem Menschen von selber zu. Sie muss stets neu erworben werden. Zwar ist sie der Möglichkeit nach jederzeit. Ihre Wahrheit ist zwar verborgen immer ganz gegenwärtig.[b] Aber sie ist zu ergreifen nur von dem, der sie aus seinem eigenen Ursprung heraus erblickt. Der erste noch verschwindende Blick[c] kann den Einzelnen entzünden. Dann erwächst ihm der Antrieb, zu wissen, was er bisher nur fühlt, und wirklich zu werden, was er bisher nur als Möglichkeit ist. Auf die Entzündung durch Philosophie folgt das Studium der Philosophie.

Das Studium der Philosophie ist dreifach: Praktisch an jedem Tage im inneren Handeln, sowohl im alltäglichen Tun wie in den hohen Augenblicken des Entschlusses, im Verwirklichen; – sachlich im Erfahren der Gehalte, im Lernen des Wissbaren und im Forschen, durch Studium der Wissenschaften, der Logik, der Methoden und der Systematiken; – historisch durch Aneignung der philosophischen Überlieferung.[462] Was in der Kirche die Autorität ist, ist für den Philosophierenden die Wirklichkeit, die aus der Geschichte der Philosophie ihn anspricht.

1. Bedeutung der Philosophiegeschichte[463]

Im Philosophieren haben wir keine kanonischen Bücher[,] wie sie die Religionen besitzen, keine Autorität, der einfach zu folgen wäre, keine Endgiltigkeit der Wahrheit, die da ist. Aber die Gesamtheit der geschichtlichen Überlieferung des Philosophierens ist der unumgängliche Weg zum gegenwärtigen Philosophieren, niemand kann von vorn anfangen. Ob zufällig und zerstreut oder ob bewusst und methodisch, die Überlieferung ist Quelle des eigenen Philosophierens. Die Überlieferung ist insofern gleichsam die eine umfassende Autorität. Sie ist die mit nie aufhörender Erwartung erblickte Tiefe der schon gedachten Wahrheit, ist die Unergründlichkeit der wenigen grossen Werke, ist die mit Ehrfurcht hingenommene Wirklichkeit der grossen Denker.

Das Wesen dieser Autorität ist, dass man ihr nicht eindeutig gehorchen kann. Es ist die Aufgabe, durch sie in eigener Vergewisserung zu sich selbst zu kommen, in ih-

---

a die *in einer späteren Bearbeitung hs. Vdg. zu* ihre

b Zwar ist sie der Möglichkeit nach jederzeit. Ihre Wahrheit ist zwar verborgen immer ganz gegenwärtig. *in einer späteren Bearbeitung hs. Vdg. zu* Zwar ist sie der Möglichkeit nach jederzeit, und ihre Wahrheit verborgen immer gegenwärtig.

c *nach* Blick *in einer späteren Bearbeitung hs. Einf.* auf sie

rem Ursprung den eigenen Ursprung wiederzufinden. Wie diese Bedeutung der Philosophiegeschichte sich verwirklicht, erörtern wir am Leitfaden der drei kantischen Forderungen: Selbstdenken; an der Stelle jedes Anderen denken; mit sich selbst einstimmig denken.[464] Diese Forderungen sind unendliche Aufgaben; jede vorwegnehmende Lösung, als ob man es schon hätte oder könnte, ist eine Täuschung; wir sind immer auf dem Wege dahin. Die Geschichte hilft auf diesem Wege.

Selbstdenken erfolgt nicht aus dem Leeren heraus. Was wir selbst denken, muss uns in der Tat gezeigt werden. Die Autorität der Überlieferung erweckt in uns die vorweg geglaubten Ursprünge durch die Berührung mit ihnen in den Anfängen und in den Vollendungen des historisch gegebenen Philosophierens. Alles weitere Studium setzt diesen Glauben voraus. Ohne ihn würden wir die Mühe des Plato-, des Kantstudiums nicht auf uns nehmen.

Alles eigene Philosophieren rankt sich gleichsam hinauf an den historischen Gestalten. Im Verstehen ihrer Texte werden wir selber Philosophen. Aber diese Aneignung ist nicht grundsätzlich Gehorsam. Sondern im Gehorsam prüfen wir am eigenen Wesen. Gehorsam heisst hier sich der Führung anvertrauen, erst einmal für wahr halten; wir sollen nicht gleich und jederzeit mit kritischen Reflexionen dazwischen fahren und nicht dadurch den eigenen Gang unter der Führung lähmen. Gehorsam heisst weiter der Respekt, der sich billige Kritik nicht erlaubt, sondern nur eine solche, die aus eigener und umfassender Arbeit der Sache Schritt für Schritt näher kommt und dann ihr gewachsen ist. Der Gehorsam findet seine Grenze darin, dass als wahr anerkannt nur das wird, was im Selbstdenken zu eigener Überzeugung werden konnte. Kein Philosoph, auch nicht der grösste, ist im Besitz der Wahrheit. Amicus Plato, magis amica veritas.[465]

Wir kommen zur Wahrheit im Selbstdenken nur[,] wenn wir unablässig bemüht sind, an der Stelle eines jeden anderen zu denken. Man muss kennen lernen, was dem Menschen möglich ist. Indem man ernstlich zu denken versucht, was der andere gedacht hat, erweitert man die Möglichkeiten der eigenen Wahrheit auch dann, wenn man sich dem anderen Denken verweigert. Man lernt es nur kennen, wenn man es wagt, sich ganz in es zu versetzen. Das Ferne und Fremde, das Äusserste und die Ausnahme, ja das Absonderliche ziehen an, um nicht durch Auslassen eines Ursprünglichen, durch Blindheit oder Vorbeisehen die Wahrheit zu verfehlen. Alles ist auf seinen Grund zu prüfen in der Haltung der Vernunft (das Wahre soll noch in dem, der sich der Wahrheit verschliesst, gleichsam gegen ihn und am Ende für ihn, an den Tag – es gibt nichts schlechthin Verlorenes), in der Haltung der Gerechtigkeit (allem soll die Anerkennung werden, die ihm zukommt), in der Haltung der Liebe (als ob in allem wenigstens ein Rest davon zu finden sein müsse, dass, was ist, von Gott geschaffen ist). Daher wendet sich der Philosophierende nicht nur dem zunächst gewählten Philosophen zu, den er als den seinen ganz und restlos studiert, sondern der universalen Philosophiegeschichte, [um] zu erfahren, was war und gedacht wurde.

Die Zuwendung zu der Geschichte bringt Zerstreuung in das Vielfache und Unverbundene. Die Forderung, jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken, geht gegen die Verführung, sich im Anblick des Bunten der Neugier und dem Genuss der Betrachtung hinzugeben. Was geschichtlich aufgenommen wird, soll Anreiz werden; es soll uns entweder aufmerksam machen und erwecken oder infragestellen. Es soll nicht gleichgültig nebeneinander her gehen. Was nicht schon faktisch in der Geschichte in Beziehung und Austausch gekommen ist, soll von uns miteinander zur Reibung gebracht werden. Das sich Fremdeste soll aufeinander Bezug gewinnen.

Alles kommt dadurch zusammen, dass es in dem einen Ich des Verstehenden aufgenommen wird. Mit sich einstimmig werden, heisst, das eigene Denken zu bewähren dadurch, dass das Getrennte, Gegensätzliche, Sichnichtberührende auf ein Eines bezogen wird. Die Universalgeschichte, sinnvoll angeeignet, wird zu einer wenn auch immer offenen Einheit. Die Idee der Einheit der Philosophiegeschichte, ständig in der Realität scheiternd, ist das Vorantreibende in der Aneignung.

So wird die Geschichte, nachdem sie erweckte, schliesslich zum Spiegel des Eigenen, Gegenwärtigen. Im Bilde schaue ich an, was ich selber denke.

Fasse ich zusammen, was Philosophiegeschichte für uns bedeutet. Sie ist das Ganze einer Autorität, aber ohne Fixierung. Sie ist der Raum, in dem ich denkend atme, erwache, zu mir komme. Sie zeigt Vorbilder für das eigene Suchen, in geschichtlicher, nicht nachahmbarer Vollendung. Sie stellt in Frage durch das, was in ihr versucht wurde, gelang und scheiterte. Sie ermutigt durch das sichtbare Menschsein Einzelner in ihrer Unbedingtheit auf dem Gang ihres Weges.

Eine alte Philosophie als die unsere nehmen, das ist so wenig möglich, wie ein altes Kunstwerk noch einmal hervorzubringen. Man kann es nur täuschend kopieren. Wir haben keinen Text wie die frommen Bibelleser, in dem wir die absolute Wahrheit hätten. Daher lieben wir die alten Texte, wie wir alte Kunstwerke lieben, wir versenken uns in sie, greifen zu ihnen, aber es bleibt eine Ferne, etwas Unerreichbares oder auch etwas, das wir garnicht erreichen wollen, etwas, in dem wir den Absprung zum eigenen Philosophieren gewinnen.

So ist es ein Grundcharakter des philosophierenden Menschen, wie er mit den alten Texten umgeht. Offenbar auf höchst mannigfache Weise. Aller Umgang aber beruht auf Interpretation.

2. Interpretation

Mittelpunkt philosophiegeschichtlicher Orientierung ist das Studium der Texte. »Das Wort« ist auch für das Philosophieren der Leitfaden.

a. Endziel: Teilnahme an der ewigen Gegenwart des Wahren. – Man muss lernen, verstehen, aneignen, um in die Sache zu kommen. Zu lernen sind die Sprachen und

die in den Texten vorkommenden Realien. Zu verstehen ist der unmittelbar gemeinte Sinn der Texte. Anzueignen sind die Gehalte. Endziel ist die Teilnahme an der Wahrheit, die gegenwärtig ist gleichsam in dem einen grossen Augenblick des menschlichen Erwachens zu sich selbst – vollzogen in wenigen Jahrtausenden. Wenn das aneignende Denken den Raum gewinnt, wo gleichsam das Gespräch der Geister in ewiger Gegenwart stattfindet, tritt der Denker ein in die lebendige Communication des Philosophierens.

Die Idee der Wahrheit, an der ein jeder nur im geschichtlichen Gewande teilgewinnen kann, ist die Idee der philosophia perennis, der ewigen Philosophie, die eine ist. Aber nicht nur fragwürdig, sondern unwahr wird eine philosophia perennis, die als ein bestimmtes Lehrgebäude auftritt, welches wie eine Wissenschaft allgemeingiltig, durch die Zeiten sich gleich bleibend, nur ausgebaut, aber nicht verwandelt wird. Es ist wohl richtig, dass es eine Kategorien- und Methodenlehre als Werkzeug geben kann, als ein Gebiet der philosophischen Logik, die wie eine Wissenschaft sich entfaltet, fortschreitet, sich erweitert und allgemeingiltige Erkenntnis enthält. Aber falsch wird jede philosophia perennis als fixiertes System des Seins. Denn sie ist doch nur, und mag sie so umfassend sein, wie bisher möglich wurde, eine historische Erscheinung der ewigen Wahrheit, nicht diese selber. Der Anspruch eines bestimmten Lehrgebäudes als philosophia perennis kann einen Zauber haben und eine betäubende Macht. Sie wird zum Glauben an die Continuität des einen Wahren, das im Wissen schon da ist, wird zum Widerstand gegen alles Neuere. Es ist der Grundzug des »katholischen« auch ausserhalb der katholischen Kirche, ein Zug, der sogar im Humanismus fühlbar werden kann. Wenn so in der fälschlichen philosophia perennis ein Leben in Nachfolge und Gehorsam, in Lernen und Üben, in Gelehrsamkeit erwächst, so alsbald auch ein Ressentiment gegen das Schöpferische, sofern es nicht als vergangen einverleibt wurde, gegen die Ausnahme, gegen Krise und Revolution des Geistes. All das wird zusammengeworfen mit Anarchie, der »Schulstreik«[466] wird verworfen, Bekenntnis und Unterwerfung verlangt, sei es auch im Namen einer vermeintlichen Wissenschaft.

Der Weg zur Teilnahme an der ewigen Gegenwart des Wahren fordert nicht Besitzergreifung einer schon vorhandenen, irgendwo vorzulegenden philosophia perennis, sondern nach allen Seiten ausblickende Interpretation vergangenen Denkens. Man muss die Sprache der Texte verstehen und muss Anschauung der historischen Welten gewinnen, in denen diese Texte entstanden sind.

b. Sprache. – Ein verlässliches Verständnis ist nicht zu gewinnen ohne Bewusstsein des Sprachsinns, in dem die Texte verfasst sind. Schon die eigene Sprache ist nicht ohne weiteres zugänglich. Das Deutsch Kants ist nicht durchweg unser Deutsch, sein Wortgebrauch und die Stimmung von Wendungen, Satzbildungen ist im historischen Zusammenhang aufzufassen. Die fremden Sprachen, in denen philosophische Hauptwerke geschrieben sind, erfordern besondere Anstrengung. Diese wird durchweg von

den Philologen geleistet. Sie lehren uns – zumal im Griechischen – in gewissem Umfang Wortgeschichte, literarische Formen, Sprachgebrauch kennen. Es kann vorkommen, dass an philosophisch entscheidenden Stellen das richtige Wort aus der Verfälschung der Texte wiederhergestellt und richtig verstanden werden muss. Die Philologen verschaffen uns die bestmöglichen Texte.

Ganz bei der Sache ist unser Verstehen erst dann, wenn es mit Leichtigkeit den Bewegungen der Sprache zu folgen vermag, sie in ihrem jeweils besonderen Sinn, in ihren Nuancen spürt[a]. Solches Verständnis ist nur im Studium der philosophischen Werke selber zu erwerben, nicht schon durch ein vorhergehendes Sprachstudium.[467]

Die praktische Grenze in der Erfüllung solcher Forderungen ist, dass der philosophierende Mensch nicht alles in einem Leben leisten kann. In der Mehrzahl der Fälle wird er ganz zu Hause sein nur in seiner Muttersprache, die modernen europäischen Sprachen in einer gewissen geläufigen Durchschnittlichkeit verstehen, die antiken Sprachen mit Übersetzungen begleitend lesen. Nur wenige Specialisten werden aus den fremden Sprachen philosophisch Relevantes klar machen, wenn sie Philologen und Philosophen zugleich sind.[468] Das Allermeiste, was uns philosophisch bisher zugänglich geworden ist, ist zwar nicht ursprünglich, aber wenn der Weg gewiesen wird, auch an der Hand von Übersetzungen zu verstehen.

Übersetzungen bedeuten jedesmal einen Verlust gegenüber dem Urtext. Übersetzungstexte sind nicht wie Urtexte philosophierend zu erforschen. Man blickt wie durch einen Nebel. Trotzdem sind Übersetzungen unerlässlich. Je philosophischer im Verständnis sie gemacht sind, je mehr der Übersetzer ein fast unbewusstes Medium eines durch ihn in die andere Sprache sich übersetzenden Sinns wird, desto wesentlicher die Übersetzung. Durch solche Übersetzungen allein ist es möglich, dass wir eine Anschauung von der universalgeschichtlichen Totalität des Philosophierens erhalten. Niemand, der philosophiert, versteht alle Sprachen.

c. Historische Welten. – Man muss den Philosophen in seiner Welt sehen, um sein Denken zu verstehen. Man muss die Praxis anschauen, die seinem Leben zugrundeliegt, die Umgebung, welche ihm die Gegenstände, Geschehnisse, Tätigkeiten liefert, in deren Anschauung er denkt. Sie liefern ihm seine Gleichnisse und die Leitfäden des Denkens. In ihr gelten die Selbstverständlichkeiten, denen auch der Philosoph unterworfen ist oder gegen die er sich, sich verwundernd und sie befragend, wendet. Die Situation, in der er denkt, ist für sein Denken wesentlich. Sie erweckt die Gehalte; sie formt sein Denken. Man kann sich diese Umwelten nicht leibhaftig genug vor Augen bringen, um sich dem Sinn des vergangenen Philosophierens zu nähern. Nur durch die Klarheit dieser wechselnden Erscheinung hindurch ist das durch alle Zeiten Gemeinsame zu erreichen.

---

a *nach* spürt *im Ms. gestr.* , gleichsam in ihrer Intimität anwesend ist

Zum historischen Verständnis der Philosophen gehört daher auch die Geistesgeschichte in ihrem ganzen Umfange, insbesondere die Religionsgeschichte und die Wissenschaftsgeschichte, aber auch die Geschichte aller anderen Seiten des Geistes und die wirtschaftliche, politische, sociologische Geschichte. Wenn für das Verständnis der alten Texte solche Voraussetzungen erworben sind, bedarf es immer noch im einzelnen der Kenntnis der »Antiquitäten«, aller der Besonderheiten, welche die Kommentare uns erklären.

d. Blick in die Werkstatt des Denkens. – Alles Denken geschieht in der Folge eines persönlichen Lebens. Wie darin Schritt für Schritt getan wird, Sprünge geschehen, ein Wirbel von Möglichkeiten stattfindet, überwältigende Einfälle die Führung ergreifen, methodische Wege besonnen beschritten werden, das ist in biographischer Anschauung vor Augen zu bringen.

Das ist in voller Deutlichkeit nur möglich, wo Aufzeichnungen, Vorarbeiten, Briefe in grossem Umfang erhalten sind, wie bei neueren Philosophen (Kant, Nietzsche). Von da her kommt alle begründete Anschauung, die dann auch bei den alten Philosophen, wenn auch nur in grossen Zügen und immer hypothetisch, persönliche Entwicklungen zu sehen erlaubt.

Im Biographischen ist der Einfluss der Überlieferung zu verfolgen. Was der Denker las, vor Augen bekam, hörte, ist für unsere Anschauung wichtig, wenn es empirisch belegt ist. Nur selten lassen sich die Faktoren und Ingredienzen beobachten, in deren Zusammentreffen der schaffende Denkakt entsprang. Es kommt ganz und gar auf den empirischen Nachweis an. Denn von der Anschauung tatsächlicher Gedankenentwicklung durchaus verschieden ist die Beobachtung von Sinnzusammenhängen philosophischer Begriffe und Lehrstücke durch die Zeiten. Bei solcher Beobachtung ist der reale Zusammenhang der Denker nur erschlossen, nicht bewiesen. Gewöhnlich entstehen auf diesem Wege nur Sinnkonstruktionen, die eine Gedankenmasse übersichtlich machen. Die wirklichen Geschehnisse im realen Zusammenhang der getanen Denkschritte sind ganz anders verlaufen als solche säuberlich scheidenden Entwürfe von Sinnfolgen.

Es sind seltene Glücksfälle, in denen man – nur bei neueren Philosophen – in die Werkstatt des Denkens blicken kann. Das ist möglich, wo fast tägliche Aufzeichnungen neben Briefen und Werken vorliegen. Der Gedanke in statu nascendi ist zwar auch da nie geradezu zu erblicken. Das Wunder des Einfalls bleibt. Aber schon der Blick auf die ersten Objektivierungen in Aphorismen, mannigfach variierenden Wendungen, schlagenden Treffern der Grundsätze zeigt, wie das Denken in den systematischen, methodisch verfassten Werken keineswegs ursprünglich ist. Da wird ausgearbeitet, was in jenen Ansätzen im Keime schon klar ist. Bei solchem Bau pflegen andere Ansätze verloren zu gehen. Die Werkstatt ist reicher als das Werk. Zugleich aber wird offenbar, wie erst im entfalteten systematischen Werk das volle Innewerden und die allseitige Beherrschung

des Gedankens erreicht wird. Einfall und Aphorismen sind in ihrer Zerstreutheit ohne den Accent des Wesentlichen, ohne Rangordnung und Struktur eines Ganzen. Dieses Ganze kann nie unmittelbar da sein. Es entwickelt sich in der Arbeit am Werk, das vor dem Denker steht. An dem jeweils schon Verwirklichten wird weitergearbeitet. Das Werk, soweit es schon da ist, wird Anreger und Erwecker weiterer Einfälle.

e. Gegenwart der Sache selbst. – Sind wir im Verstehen ganz dabei, so gehen wir auf das Endziel aller Interpretation, durch die Worte und Sätze hindurch zur Sache selbst zu kommen. Durch die historische Erscheinung wollen wir zum unhistorisch Ewigen gelangen. Wenn wir wesentlich verstehen, ist historische Orientierung im Wissbaren nur das Medium geschichtlichen Bewusstseins und in diesem vollzieht sich die ewige Gegenwart des Wahren.

Umgekehrt geschieht es beim historischen Verstehen. Hier wird ein in Lehrstücke verwandeltes, durch solche Fixation denaturiertes Sachverständnis zu einem Mittel historischen Verstehens. Historisches Verstehen ist dann in der Tat das Verstehen der Irrtümer und die historische Beschäftigung mit ihnen wird zu ihrer historischen Rechtfertigung. Wo das Endziel die historische Einsicht ist, da wird alles neutralisiert zu Möglichkeiten, die einmal wirklich waren. Wo die historische Einsicht aber nur der Weg ist, da wird Geschichte zur Erscheinung der Entfaltung des Wahren, das selber alle Geschichte transcendiert. Historisches Verstehen soll den Betrachter als unbeteiligten Zuschauer rechtfertigen. Sachliches Verstehen soll den Beteiligten verantwortlich machen für das Gelingen seiner Teilnahme an der in aller Geschichte sprechenden Wahrheit.

Das historische Verstehen gleitet leicht ab von seinem eigenen Ziel, indem es uneingestanden eigene Tendenzen kritiklos Herr werden lässt; sie bringen die Enge des Wahrheitsbewusstseins in gewaltsamen Verständnisakten, die sich verkleiden in trügender wissenschaftlicher Erkenntnis. Das sachliche Verstehen dagegen gleitet leicht ab von seinem Ziel, wenn es über die Realität der historischen Erscheinung hinwegsieht und die eigene Meinung dem Vergangenen interpretierend unterlegt. Dann verliert das Vergangene seine Substanz, wird nicht mehr als es selber erblickt. Der Umweg über die Geschichte ist zu einem Schein geworden, in dem gewaltsame Gegenwärtigkeit sich rechtfertigt als vermeintlich schon immer gewesen.

f. Aneignende Umdeutung historischer Erscheinungen. – Es ist eine Grunderfahrung beim Studium alter Texte, dass uns Inhalte tief ergreifen, die wir doch als solche zugleich für unrichtig halten. Die Argumentationen über die Unsterblichkeit der Seele in Platons Phädon sind als Argumentationen hinfällig. Urteile und Urteilszusammenhänge begreifen wir als falsch. Und doch meinen wir in der Gesamtbewegung dieses Denkens einer Wahrheit inne zu werden. Ist das nur ein aesthetisch unverbindlicher Eindruck oder liegt es in der Natur der Sache, dass philosophische Wahrheit noch in falsch werdender Gedanklichkeit sich zur Erscheinung bringen kann?

Das letztere ist der Fall, sofern die Gedanklichkeit ein historisches Kleid ist, gebunden an die Gedankenmöglichkeiten der Zeit, in der sie gedacht wurden. Aus späteren Zeitaltern deutet unsere aneignende Interpretation um. Die historische Erscheinung des Gedankens, auch des Mythus, des Gleichnisses, wird gleichsam ausgewechselt, um die darin liegende Wahrheit als gegenwärtige in zeitgemässem Kleide zu ergreifen, wobei uns das zeitgemässe als das wahre erscheint. Solche Umdeutung ist nicht historische Erkenntnis. Sie kann sich nicht aus historischer Forschung begründen. Und doch meint sie, dass Plato in ewiger Gegenwart zustimmen würde, weil die Aneignung treffen will, was nicht in einmaligem Kleide, sondern in vielen Kleidern dasselbe ist, wenn es auch ohne Kleid nicht fassbar wird.

Mit solch aneignender, umdeutender Interpretation kann sich das Philosophieren auch den Mythen nahen, wie z.B. der Seelenwanderung und dem Karma, dem Paradies und Sündenfall, dem Opfertod und der Auferstehung Christi.

Umdeutung kann eigentliches Erfassen sein. Es ist[,] als ob eine ewige Philosophie arbeite auch im Kleide sogar von Absichten, die die Philosophie verkehren. Wir beobachten dieses Philosophieren, das »trotzdem« geschieht, bei Descartes, noch mehr bei Spinoza, sogar bei Kant. Ja es scheint geschichtlich unvermeidlich, dass die je gegenwärtige Helligkeit des Philosophierens sich in dem Ungenügen des faktischen Denkens der Vergangenheit wiederzuerkennen sucht, während von der Gegenwart her die Absichten, bewussten Zielsetzungen, Thesen der Vergangenen oft zum Vordergrund ihrer Erscheinung, zum Kleid gehören.

Eine unphilosophische Geschichtsschreibung hält sich nur an die Kleider, an die bewussten Meinungen. Solche Historie hält sich für positiv, für allein historische Forschung. Aber ihr entgeht, was faktisch war und in den Texten für den Verstehenden indirekt zur Erscheinung kommt. Gerade dieses, was in den Denkbewegungen wirklich geschah, ist aber das philosophisch Wesentliche.

Für zutreffende historische Auffassung aber bleibt es unerlässlich, den unmittelbar in den Texten gemeinten Sinn nicht zu verwechseln mit dem wirklich geschehenen Philosophieren, das mit später erworbenen Denkmitteln zur bewussten Auffassung kommt.

3. Historische Gesamtaspekte[469]

Es gibt nicht die Philosophiegeschichte als System. Man kann nicht etwa das Ganze der Philosophie gewinnen, indem man das Wahre aus allen Philosophien zusammenholt, in jeder den Irrtum fortlässt und nun die reine Wahrheit übrigbehält und besitzt in der Gestalt historischer Zeitfolge. Nicht ein alle Philosophien überschauendes Wissen ergreift das wahre Ganze; vielmehr liegt die Wahrheit in der universalen, unabschliessbaren Kommunikation mit allem wirklichen Philosophieren.

Aber das Ganze der Philosophiegeschichte ist doch wie ein einziger grosser Augenblick des Sichbewusstwerdens des Menschen. Dieser Augenblick ist zugleich die unendliche Diskussion, zeigt die Kräfte, die aufeinander stossen, die Fragen, die unlösbar scheinen, die hohen Werke und die Abgleitungen, tiefe Wahrheit und einen Wirbel des Irrens.

Im philosophiegeschichtlichen Wissen suchen wir das Schema eines Rahmens, in dem die philosophischen Gedanken ihren historischen Ort haben. Solches Schema bedeutet einen Totalaspekt. Es ist der weiteste Horizont zu gewinnen. Daher kann der Rahmen im Ganzen nur universalgeschichtlich sein. Nur eine Weltgeschichte der Philosophie zeigt, wie Philosophie historisch zur Erscheinung gekommen ist. Es ist zu sehen, wie der Mensch unter den verschiedensten Daseinsbedingungen, gesellschaftlichen und politischen Zuständen, persönlichen Situationen gedacht hat.

a. Geographisch-chronologischer Rahmen. – Der Rahmen des Ganzen ist äusserlich ein geographisch-chronologischer Entwurf, geordnet durch die Auffassung der Achsenzeit der Weltgeschichte:

Geographisch getrennte, in sich selbständige Entwicklungen des Gedankens finden in China, Indien und dem Abendland statt. Trotz gelegentlicher Querverbindungen ist die Trennung dieser drei Welten so einschneidend, dass jede wesentlich aus sich selbst begriffen werden muss. Die stärkste Einwirkung ist die des in Indien entstandenen Buddhismus auf China, vergleichbar der des im Osten des Abendlandes entstandenen Christentums auf das westliche Abendland.

In den drei Welten hat die Entwicklung eine analoge Kurve. Nach historisch schwer aufhellbarer Vorgeschichte entstehen die Grundgedanken überall in der Achsenzeit (800–200 v.Chr.). Dann folgt eine Auflösung und die Consolidierung der grossen Erlösungsreligionen, folgen immer wiederkehrende Erneuerungen, zusammenfassende, methodisch-systematisch entworfene Systeme (Scholastik), besondere raffiniert oder sublim ins Äusserste getriebene logische Spekulationen.

Diese synchronistische Typengliederung hat im Abendland ihre Besonderheit erstens durch eine viel stärkere, in Krisen und Katastrophen sich erneuernde Bewegung, zweitens durch die Mannigfaltigkeit der Sprachen und Völker, die die Gedanken zum Ausdruck bringen, drittens durch die einzigartige Entwicklung der Wissenschaft. Die Phasen sind: Die griechische Philosophie von den Vorsokratikern bis Aristoteles. – Die Spätantike von den Stoikern, Epikureern und Skeptikern bis zu Plotin und Boethius. – Die christliche Philosophie, im Altertum als Patristik, im Mittelalter als Scholastik bis zu Suarez und in Neubegründungen in Luther und Calvin und seitdem im Epigonentum bis heute. – Die neue Wissenschaft seit dem 15.[,] endgültig seit dem 17. Jahrhundert. – Die neuen unabhängigen, wissenschaftsbezogenen Philosophien der europäischen Nationen der Neuzeit.

b. Historisch-sociologischer Hintergrund. – Um den Philosophen zu verstehen, muss man ihn in seiner Welt sehen. Was er sagt, ist in Vorstellungen und Motiven ge-

bunden an die Sachen, die ihm in seiner Umwelt begegnen, an die Realitäten der soziologischen Zustände und politischen Ereignisse, an die Sitten und Selbstverständlichkeiten der ihn umgebenden Menschen. Um Philosophiegeschichte zu sehen, muss man daher eine gewisse concrete Anschauung der Universalgeschichte sich erwerben. Die Philosophie hat jederzeit ihre sociologische Realität. Jeder Denker hat seine Herkunft, seinen Ort in der Gesellschaft und im Staate. Woher einer kommt und wo er steht, das bestimmt seine innere Verfassung, seine Erfahrungen und seine Wertschätzungen. Auch in der Losgerissenheit als Ausnahme, ausgeschlossen oder sich selber ausschliessend, bleibt die sociologische Realität in der Weise des Herausgenommenseins. Es gibt kein ausserhalb im Dasein.

Wenn wir in historischer Betrachtung die Bezüge der Philosophen zu ihrer sociologischen Umwelt und ihrem sociologischen Ort erfassen, so bringt uns das indirekt zur Selbsterkenntnis der eigenen realen Lage. Die Realität des räumlich-zeitlich Gegenwärtigen zwingt sich uns auf, als ob sie alle Realität sei, sich selber genüge. Wir sind geneigt[,] unser Selbstbewusstsein mit dem Gegenwärtigen, der Macht, zu identificieren. Die Phantasie in der Vergegenwärtigung des anderen, fernen, historisch einmal Gewesenen[a] und des zukünftig Möglichen corrigiert diese uns blind machende Gebundenheit. Wo ich stehe und was ich mit anderen bin, wird mir bewusst, wenn ich die nicht gegenwärtigen Realitäten und Möglichkeiten kenne. Die Philosophie drängt in das Allgegenwärtige aus der blossen Gegenwart hinaus. Aber gerade weil die sociologische Bestimmung für die Philosophie substantiell und inhaltlich nicht entscheidend ist, ist sociologische Erkenntnis wichtig, um die ständige Wirksamkeit des Sociologischen auf die Erscheinung des Philosophierens zu erblicken, und dadurch uns von möglichen Täuschungen zu befreien. Wir gewinnen eine klare Haltung zur historischen Erscheinung und der in ihr verborgenen Geschichtlichkeit.

Philosophierend überschreiten wir unsere historisch-sociologische Bindung und treffen uns mit allem Denken, das überall dieses Überschreiten vollzogen hat. Aber es ist ein grosser Unterschied, ob, in welchem Sinne und wie weit der Einzelne die historische Bindung sich zum Bewusstsein bringt, wie er sich zu ihr verhält, ob er bejahend seine geschichtliche Einsenkung vollzieht oder trotzend sich ihr gegenüberstellen möchte.

Für alles dieses ist ein concretes historisches Anschauen, Wissen und Vergleichen das universale Medium des realen Bewusstwerdens.

c. Konstruktive Zusammenhänge aus je besonderen Gesichtspunkten. – Der geographisch-chronologische Rahmen der Philosophiegeschichte ist zwar ein äusserer[,] aber für die historische Anschauung unerlässlicher. In ihm wird die Geschichte jedoch nur hell, wenn die realen Zusammenhänge, die einmaligen Schritte, die Wiederholungen, die originalen und die Massenerscheinungen, und wenn in umfassenden Verglei-

---

a Gewesenen *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* gewesenen *im Ms.*

chen die Sinnbeziehungen auch zwischen dem, was sich historisch faktisch garnicht begegnete, begriffen werden. Die geschichtliche Auffassung bringt in Communication auch das, was historisch garnicht in Communication stand, denn sie will die Überlieferung in den Sinn eines einzigen Gesprächs verwandeln.

Dabei sind philosophische Voraussetzungen wirksam, die sich bei Auffassung der Geschichte weitgehend bestätigen, und die, wo sie sich nicht zu bestätigen scheinen, uns keine Ruhe lassen: Der Mensch ist überall Mensch. Was immer gedacht wurde, es ist von Menschen gedacht in menschlichen Situationen. Es ist grundsätzlich ein sinnvolles Verstehen allerseits möglich. Denkend arbeiten die Menschen an einem gemeinsamen Ganzen. Sie sind auf gemeinsame Ziele gerichtet, mögen diese unter sich auch wiederum mehrfache und sehr abweichende und in der Verwirklichung sich gegenseitig ausschliessende sein, – noch im Ausschliessen sind sie sinnbezogen aufeinander. Alle Menschen sind zwar als Dasein getrennt und zerstreut, leben aber gemeinsam im Raum des Bewusstseins überhaupt, treffen sich im Raum des Geistes und treten als Existenz miteinander in mögliche Communication.

Psychologisch und sociologisch lässt sich sagen, dass alles überall möglich war oder ist, dass es daher sinnvoll zu fragen sei, warum hier im Keime stecken blieb, was dort sich entwickelte, warum hier zu fehlen scheint, was dort das Wesentliche des Lebens ist, warum die Wege divergieren, nachdem im Anfang die grössere Verwandtschaft war (wie in der Achsenzeit von Asien bis nach Europa), warum und worin die Wege dann auch wieder convergieren.

Wo solche Fragen in historischer Untersuchung wirksam werden, muss ein bestimmter Untersuchungsgegenstand durch je besondere Gesichtspunkte gewonnen sein. Man spricht von Grundfragen und Grundproblemen, von Entwürfen des Menschseins, der Welt, des Seins im Ganzen; man unterscheidet Philosophie von Religion und von Wissenschaften; man begreift bestimmte Kategorien und Methoden und erkennt sie in Vermischungen und in ihrer reinen Wirksamkeit; man konstruiert metaphysisch-speculative Positionen und befragt die wirklichen Gedankengebäude, wieweit sie ihnen entsprechen; man fragt nach System und Systematik. Solche und andere Unterscheidungen werden jeweils an die historischen Tatbestände herangebracht und aus ihnen herausgeholt. Wo dies geschieht, da können die Gesichtspunkte benutzt werden, um bestimmte Fragen herauszugreifen und vergleichend durch die Universalgeschichte zu verfolgen. In solcher Beschränkung der Gesichtspunkte und bei solcher Weite ihrer Anwendung wird erst klar, was Philosophie eigentlich ist.

Ein Beispiel solcher besonderen Fragestellung ist etwa, was Wissenschaft sei, wie sie sich entwickelt habe, wie Philosophie zu ihr sich verhalte, wo ihre grössten Schritte getan worden sind, und wo sie umgangen wurde oder verschwunden ist. In einer solchen konstruktiven Auffassung der geschichtlichen Entwicklung unter einem be-

stimmten Gesichtspunkt wird zugleich die gegenwärtige philosophische Wahrheit erhellt. Es ist historisch zu sehen:

1) Philosophie ist abhängig von den Wissenschaften und ihrer Entwicklung. Das Wissen einer Zeit ist das Material des Philosophierens, lässt die Philosophie ihre Fragen stellen, gibt ihr Ausdrucksmittel.

2) Philosophie übergreift alle Wissenschaft. Sie vermag[,] noch bevor die wissenschaftliche Entwicklung in nennenswertem Umfang stattgefunden hat, das Tiefste und Letzte zu berühren, wenn auch in fast noch stumm bleibender Einfachheit. Wenn Philosophie auch jederzeit in der wissenschaftlichen Atmosphäre lebt, so liegt sie selbst doch vor aller Wissenschaft, auch dann noch, wenn Wissenschaft ein Zeitalter beherrscht.

3) Philosophie hat sich bemüht, Wissenschaft zu werden. Das geschah zuletzt im Neukantianismus, der das transcendierende Denken mit theoretischer wissenschaftlicher Einsicht verwechselte. Die historischen Erscheinungen des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft zeigen naive Einheit, bewusste Identificierung, Unterscheidung aus der Einsicht ursprünglichen philosophischen Aufschwungs.

4) Echte Philosophie ist zu allen Zeiten, in denen Wissenschaften blühten, ausgezeichnet durch Teilnahme an den Wissenschaften. Aus dem ursprünglichen Wissenwollen der Philosophie erwachsen die Antriebe zu den Wissenschaften. Zur Wahrhaftigkeit des Philosophierens gehört die wissenschaftliche Grundhaltung, das Drängen zur Totalität der Wissenschaften.

d. Idee der Einheit der Philosophiegeschichte. – Die Einheit der Universalgeschichte der Philosophie ist nicht Tatbestand, sondern Idee. Wir suchen die Einheit, aber erreichen nur jeweilige, partikulare Einheiten.

So ist etwa eine Problementfaltung zu entwerfen (z.B. des Leib-Seele-Problems), aber die historischen Tatbestände in ihrer zeitlichen Folge coincidieren nur zum Teil mit irgendeiner gedanklich konsequenten Konstruktion. Es lassen sich Systemfolgen konstruieren, so die berühmteste Konstruktion der deutschen, dann aller Philosophie auf Hegel hin, wie sie von ihm gesehen wurde. Aber solche Konstruktion vergewaltigt das Kantische und das Schellingsche Denken, bemerkt nicht, was dort dem Hegelschen Denken tötlich ist, für dieses daher als nicht vorhanden gilt, lässt aus, was dem anderen Denken gerade das Wesentliche war. Keine Konstruktion der Philosophiegeschichte als einer sinnvoll konsequenten Folge von Positionen fällt mit der historischen Tatsächlichkeit zusammen. Aber als partikulare typisierende Perspektiven haben solche Konstruktionen einen Sinn, der jeweils im Einzelfall zu prüfen ist.

Auch eine logische Ordnung des Ganzen einer gegenwärtigen philosophischen Bewusstheit kann nicht als Ordnung des historischen Ganzen aufgefunden werden, wenn auch im historischen Bilde wiederkehrt, was gegenwärtig systematisch gedacht wird.

Jeder konstruktive Rahmen eines Einheitsentwurfs wird gesprengt durch die Genialität des einzelnen Philosophen. In der Bindung an nachweisbare Zusammenhänge bleibt doch das Unvergleichliche alles Grossen, das immer wie ein Wunder gegenüber der erklärbaren und verstehbaren Entwicklung da ist.

Die Idee der Einheit der Philosophiegeschichte geht ihren Weg über die jeweils gegenwärtige philosophische Einsicht. Sie möchte jene ewige Philosophie treffen, welche als ein in sich zusammenhängendes Leben sich ihre Organe und Gebilde, ihre Kleider und Werkzeuge schafft, aber in ihnen nicht aufgeht. Nur aus dem Ernst gegenwärtigen Philosophierens kann eine Berührung mit der ewigen Philosophie in historischer Erscheinung gelingen. Die historische Erscheinung ist das Mittel für die Verbundenheit in der Tiefe zu gemeinsamer Gegenwart.

Historische Forschung erfolgt daher in Stufen der Nähe und Ferne. Der gewissenhaft Philosophierende weiss, womit er jeweils zu tun hat, wenn er in den Texten forscht. Die Vordergründe müssen klar und zum sicheren Besitz verständigen Wissens werden. Aber Sinn und Gipfel historischen Eindringens sind die Augenblicke innersten Einverständnisses. Da leuchtet auf, was allen Vordergrundsforschungen erst ihren Sinn gibt und sie zugleich zur Einheit bringt. Ohne diese Mitte des philosophischen Ursprungs ist alle Historie der Philosophie am Ende der Bericht einer Kette von Irrtümern und Kuriositäten.

e. Anfang und Ursprung. – Anfang ist das einmal in der Zeit beginnende erste Auftreten eines Denkens. Ursprung ist das jederzeit zugrundeliegende Wahre.

Aus den Missverständnissen, Verwässerungen, Verkehrungen des Gedankens müssen wir zurückkehren zum Ursprung. Philosophieren ist Innewerden des Ursprünglichen.

Da uns überlieferte Texte Leitfäden auf dem Wege zum eigenen ursprünglichen Philosophieren sind, entsteht immer wieder die Verwechslung: im zeitlichen Anfang sei der Ursprung zu finden. Rückkehr zu den Ursprüngen versteht sich als Rückkehr zu dem Anfang: zu den ersten vorsokratischen Philosophen, zum anfänglichen Christentum, zur anfänglichen Buddhalehre usw. Der jederzeit notwendige Weg zum Ursprung nimmt daher durch die Jahrtausende hindurch immer wieder die Form an des Weges zur Entdeckung der Anfänge.

Aber ein Anfang ist für uns in der Tat unauffindbar. Was für unsere Überlieferung Anfang ist, ist ein relativer Anfang, war selber immer schon ein Ergebnis aus Voraussetzungen, die uns zum Teil verloren sind.

Es ist ein Grundsatz historischer Vergegenwärtigung, uns an das zu halten, was in überlieferten echten Texten wirklich da ist. Geschichtliche Anschauung gewährt allein das Sichvertiefen in das Erhaltene. Es ist vergebliche Bemühung, das Verlorene zu ergänzen, das Vorhergehende zu konstruieren, die Lücken zu füllen. Dabei wird immer nur ein uns sonst Geläufiges in einen leeren Raum projiciert, ohne dass unsere ge-

schichtliche Anschauung dadurch real im geringsten vermehrt würde. Phantasie kann im Gegebenen lebendig machen, nicht über das Gegebene hinausführen. Alle nur ausfüllenden Gebilde sind in der Tat Leerheiten, die einen Augenblick täuschen können, aber alsbald einen faden Geschmack hinterlassen.

Wo Anfänge überliefert sind, hat es einen besonderen Reiz, sie zu verstehen. Wie etwas zuerst auftritt[,] ist unersetzlich. Zwar ist überall bei wesentlichen Texten das Eindringen eine unendliche Aufgabe. Die Unaufdeckbarkeit des Ursprungs liegt in unserer Zeitsituation. Wir gehen auf den Ursprung zu und existieren aus ihm, aber wir haben ihn nicht als allgemein aussagbaren Gegenstand vor Augen. Daher ist die Auslegung, was Plato, was Kant eigentlich gemeint haben, unvollendbar, sobald nicht nur die bewusste Meinung im Wortsinn eines Satzes, sondern die Sache selbst in ihrem Umgreifenden getroffen werden soll. Aber das Eindringen in die frühen Texte der Anfänge bringt dazu noch die Aufgabe, das erste Aufleuchten, den unvermittelten Einfall, die unmittelbare Anschauung zu verstehen. Jedoch ist im Wesentlichen die Aufgabe des Verstehens früher und später Texte die gleiche. Der Ursprung ist unter allen Bedingungen des Daseins, am Anfang und am Ende, der gleiche. Seine Erscheinung und der Weg zu ihm im Denken sind ausserordentlich verschieden.

f. Entwicklung. – Es sind Gestaltenfolgen in der Philosophiegeschichte zu beobachten, z.B. der Weg Sokrates – Plato – Aristoteles, der Weg von Kant bis Hegel, von Locke bis Hume. Aber schon solche Reihen sind fragwürdig. Das jeweils Neue wird aus dem Vorhergehenden nicht begriffen, das Wesentliche im Vorhergehenden ist oft verlassen oder schon von den ersten Nachfolgern nicht verstanden.[470]

Es gibt Welten geistigen Austauschs, die für eine Weile sich halten, in die hinein der einzelne Denker sein Wort spricht, so die griechische Philosophie, die Scholastik von Anselm bis Occam, die »deutsche Bewegung« von 1760–1840. Es sind Zeitalter lebendigen Austauschs im ursprünglichen Denken. Dann gibt es andere Zeitalter, wo die Philosophie als Bildungsphaenomen fortdauert, andere, wo sie fast verschwunden scheint.

Durchaus irreführend ist der Aspekt einer Totalentwicklung der Philosophie, etwa in Analogie zur Wissenschaftsgeschichte. Die Philosophiegeschichte ist ungemein verwickelt in ihrer Erscheinung. Sie ähnelt der Kunstgeschichte durch Unersetzlichkeit und Einmaligkeit ihrer höchsten Werke (wir sind heute nicht weiter als Plato).[471] Sie ähnelt der Wissenschaftsgeschichte darin, dass eine Struktur von Kategorien und Methoden in ihrem Grunde liegt, die sich vermehren, differenzieren, bewusster zu handhaben sind. Sie ähnelt der Religionsgeschichte durch eine Folge ursprünglicher Glaubenshaltungen, die sich in ihr gedanklich aussprechen.

Auch Philosophiegeschichte hat wie alle Geistesgeschichte ihre hohen schöpferischen Zeitalter. Aber Philosophie ist jederzeit ein Wesenszug des Menschen. Und abweichend von anderer Geistesgeschichte kann in vermeintlichen Verfallszeiten plötzlich ein Philosoph ersten Ranges auftreten. Jederzeit ist philosophisch das Ausserordentli-

che möglich. Plotin, Scotus Eriugena[a] sind isolierte Gestalten, stehen im Wesentlichen nicht in der Continuität sich folgender Denker, sind einmalige Gipfel, ohne echte Nachfolge, und haben doch auf die Dauer die grösste Wirkung. Sie stehen mit dem Material ihrer Gedanken im Zusammenhang der Überlieferung, sind vielleicht in allen einzelnen Gedanken abhängig und bringen doch im Ganzen eine neue, grosse Grundstimmung des Denkens.

In der Philosophie ist es darum nie zu sagen erlaubt, es sei zu Ende. Am Ende, in der Katastrophe, in jeder Katastrophe bleibt die Philosophie. Immer als tatsächlich vollzogenes Denken Einzelner, unberechenbar auch in einsamen Werken aus geistig sonst fruchtlosen Zeiten. Philosophie ist wie Religion in jeder Zeit.

Entwicklung ist für Philosophiegeschichte auch darum nur ein partikularer Gesichtspunkt, weil jede grosse Philosophie in sich vollendet, ganz, eigenständig ohne Bezug auf geschichtlich umfassendere Wahrheit lebt. Wissenschaft geht auf einem Wege, auf dem jeder Schritt durch einen späteren übertroffen wird. Philosophie muss ihrem Sinne nach je in einem einzelnen Menschen ganz werden. Darum ist es sinnwidrig, Philosophieren zu subalternisieren als Schritte auf einem Wege, als Vorstufen. Es ist das Verfahren Hegels, der sein Denken als die Vollendung allen Denkens verstand und alle früheren als Glieder, Teilwahrheiten, Stationen auf dem Wege zu seinem eigenen Denken vermeintlich unterwarf. Der philosophische Denker steht zu anderen Ganzheiten in Communication. Weder unterwirft er sie, noch gehört er mit ihnen einem wissbaren Ganzen, einer lehrbaren umfassenden Philosophie an.

g. Rangordnung. – Trotzdem wird sich das Philosophieren im einzelnen Denker und in typischen Zeitanschauungen einer Rangordnung bewusst. Die Philosophiegeschichte ist kein nivelliertes Feld zahlloser gleichberechtigter Werke und Denker. Es gibt Sinnzusammenhänge, die nicht von allen erreicht werden, Gliederungen, Abhängigkeiten. Vor allem gibt es Höhepunkte, Sonnen im Heer der Sterne. Aber es gibt dies alles nicht in einer Weise, dass es als einzige für alle geltende letzte Wahrheit und Höhe in der geschichtlichen Zeit bestände.

Es ist ein gewaltiger Abstand zwischen dem, was in einem Zeitalter alle meinen[,] und dem Gehalt der in dieser Zeit geschaffenen philosophischen Werke. Was der Verstand aller selbstverständlich findet, kann ebenso als Philosophie ausgesprochen werden wie das unendlich Deutbare der Rätselwerke der grossen Philosophen. Die Ruhe beschränkter Einsicht einer Zufriedenheit mit der von ihr gesehenen Welt, dann der Drang ins Weite, an die Grenzen, dann das Stehen an der Grenze, – alles heisst Philosophie. Es gibt Stufen und Dimensionen des Denkbaren.

---

a Eriugena *im Ms. Vdg. für* Erigena

4. Texte und Darstellungen[a 472]

Ich beschliesse die Erörterungen mit einigen Hinweisen für das Studium der Geschichte der Philosophie.

a. Texte. – Die gesamten vorhandenen Texte der abendländischen Philosophie, ihre Ausgaben, Commentare und Übersetzungen findet man angegeben im Überweg,[473] eine kürzere brauchbare Auswahl bei Vorländer.[474]

Für das eigene Studium will man sich eine begrenzte Bibliothek der wirklich wesentlichen Texte beschaffen. Eine Liste solcher Bibliothek wird innerhalb gewisser Grenzen persönliche Abwandlungen erfahren, ein Kern ist doch fast allgemeingiltig. Auch in ihm ist die Accentuierung verschieden, sodass nirgends der allgemeingiltige Hauptaccent liegt.

Es ist gut, zunächst einen Hauptphilosophen zu wählen, in dessen vorwiegendem Studium man sich aufschwingt. Dass dieser einer der grössten Philosophen sei, ist gewiss das wünschenswerte. Jedoch ist es möglich, auch an [einem] Philosophen zweiten und dritten Ranges, der zufällig als erster begegnet und tiefen Eindruck macht, den[b] Weg [zu] finden. Jeder Philosoph, gründlich studiert, führt Schritt für Schritt in die gesamte Philosophie und in die gesamte Geschichte der Philosophie.

Eine Liste der Haupttexte ist für die Antike und das Mittelalter angewiesen auf das, was erhalten ist, für die Antike insbesondere auf die wenigen bewahrten Gesamtwerke, für die Zeiten vor dem Buchdruck auf die bisher gemachten Ausgaben. Für die neueren Jahrhunderte ist die Fülle der Texte so massenhaft, dass umgekehrt die Auswahl des wenigen Unumgänglichen hier die Hauptaufgabe ist.

Liste der Haupttexte

I. Abendländische Philosophie

1. Antike Philosophie
   - Vorsokratiker (Diels)[475] (600–400)
   - Plato (428–348)
   - Aristoteles (384–322)
   - Fragmente der alten Stoiker (Arnim)[476] (300–200)
     - Dazu: Seneca (gest. 65 n.Chr.)
       - Epiktet (ca. 50–138)
       - Mark Aurel (reg. 161–180)
   - Fragmente Epikurs (Usener)[477] (342–271)
     - Dazu: Lukrez (96–55)
   - Skeptiker (Pyrron 360–270)

a Texte und Darstellungen *im Ms. Vdg. für* Texte, Darstellungen und Wege des Studiums
b *nach* den *im Ms. gestr.* rechten

Dazu: Sextus Empiricus (um 150 n.Chr.)
Cicero (106–43). Plutarch (ca. 45–125)
Plotin (203–270)
Boethius (480–525)

2. Christliche Philosophie
   a. Patristik:
      Augustin (354–430)
   b. Mittelalter:
      Johannes Scotus Eriugena[a] (9. Jahrhundert)
      Anselm (1033–1109)
      Abälard (1079–1142)
      Thomas (1225–1274)
      Johannes Duns Scotus (gest. 1308)
      Meister Eckhart (1260–1327)
      Ockham (ca. 1300–1350)
      Nicolaus Cusanus (1401–1464)
      Luther (1483–1546). Calvin (1509–1564)
3. Moderne Philosophie
   a. Gruppe um das 16. Jahrhundert:
      Macchiavelli. Morus
      Paracelsus
      Montaigne
      Bruno
      Böhme
      Bacon
   b. Gruppe um das 17. Jahrhundert:
      Descartes
      Hobbes
      Spinoza
      Leibniz
      Pascal
   c. Gruppe um das 18. Jahrhundert:
      aa. Englische Aufklärung:
          Locke, Hume
      bb. Französische und englische Moralisten:
          Aus dem 17. Jahrh.: Larochefoucauld, Labruyère. Aus dem 18.:
          Shaftesbury, Vauvenargues, Chamfort

[a] Eriugena *im Ms. Vdg. für* Erigena

cc. Die grosse deutsche Philosophie:
Kant
Fichte
Hegel
Schelling

d. Gruppe des 19. Jahrhunderts:
aa. Deutsche Professorenphilosophie des 19. Jahrhunderts:
Fichte d.J.
Lotze

bb. Die originalen Philosophen:
Kierkegaard
Nietzsche

cc. Moderne Wissenschaften als Ort von Philosophie:
Staats- und Wirtschaftsphilosophie: Tocqueville, Lorenz von Stein, Marx
Geschichtsphilosophie: Ranke, Burckhardt, Max Weber
Naturphilosophie: K. E. v. Baer, Darwin
Psychologische Philosophie: Fechner, Freud

Bemerkungen

Zur ersten Charakteristik wage ich eine Reihe von gänzlich unzureichenden, zum Teil zufälligen Bemerkungen. Nirgends meine ich damit irgendeinen Philosophen zu klassificieren, zu erledigen, festzunageln, so sehr die Sätze unvermeidlich so klingen. Ich bitte, alle Sätze als Fragen aufzufassen. Sie sollen nur Hinweise sein, um aufmerksam zu machen. Wer noch nicht Bescheid weiss, soll vielleicht[a] merken, wohin er aus seinen Neigungen zunächst greifen könnte.

Zur antiken Philosophie:

Die Vorsokratiker haben den einzigen Zauber, der in den »Anfängen« liegt. Sie sind ungemein schwer sachentsprechend zu verstehen. Man muss versuchen, abzusehen von aller »philosophischen Bildung«, die uns in geläufigen Denk- und Sprechweisen jene Unmittelbarkeit verschleiert. In den Vorsokratikern arbeitet sich der Gedanke aus der Anschauung heraus. Wir sind dabei, wie zum ersten Mal die gedanklichen Erleuchtungen geschehen. Eine nie wiedergekehrte Stileinheitlichkeit beherrscht das Werk des einzelnen grossen Denkers als allein ihm eigen. Da nur Fragmente überliefert sind[,] erliegt fast jeder Interpret schnell der Verführung zum Hineindeuten. Alles ist hier

a vielleicht *im Ms. Einf.*

noch voller Rätsel. Es ist ein Missbrauch, an solchen Fragmenten eigenes modernes Philosophieren zu entfalten.

Die Werke des Plato, Aristoteles, Plotin sind als die einzigen aus der griechischen Philosophie einigermassen vollständig. Diese drei stehen an erster Stelle für alles Studium der alten Philosophie.

Plato lehrt die ewigen philosophischen Grunderfahrungen. In die Bewegung seines Denkens ist der ganze Reichtum der vorhergehenden griechischen Philosophie aufgenommen. Er steht in der radikalen Erschütterung seines Zeitalters an der Grenze der Zeiten. In unabhängigster Offenheit erblickt er das Denkbare. Er erreicht die klarste Mitteilung seiner Gedankenbewegungen, aber so, dass das Geheimnis des Philosophierens Sprache wird, während es als Geheimnis ständig gegenwärtig bleibt. Alles Stoffliche ist bei ihm eingeschmolzen. Der Vollzug des Transcendierens ist das allein Wesentliche. Plato hat den Gipfel erklommen, über den, so scheint es, der Mensch im Denken nicht hinauskommt. Von ihm sind bis heute die tiefsten Antriebe des Philosophierens ausgegangen. Er ist jederzeit missverstanden worden – denn er bringt keine lernbare Lehre – und muss immer wieder neu erworben werden. Im Plato-Studium – wie im Kant-Studium – lernt man nicht eine feststehende Sache, sondern kommt zum eigenen Philosophieren. Der Denker zeigt sich selbst darin, wie er Plato versteht.

Aus Aristoteles lernt man die Kategorien, die von ihm her das gesamte abendländische Denken beherrschen. Er hat die Sprache (die Terminologie) des Philosophierens bestimmt, sei es[,] dass mit ihm oder gegen ihn oder in Überwindung dieser ganzen Ebene des Philosophierens gedacht wird.

Plotin benutzt die gesamte Überlieferung der antiken Philosophie als Mittel, eine wundersame Metaphysik auszusprechen, die, in ihrer Stimmung original, seitdem als die eigentliche Metaphysik durch die Zeiten geht. Die mystische Ruhe ist in der Musik einer Speculation mitteilbar geworden, die unüberholbar bleibt und in irgend einer Weise widerklingt, wo immer seitdem metaphysisch gedacht wurde.

Die Stoiker, Epikureer und Skeptiker, dazu Platoniker und Aristoteliker (die Anhänger der neueren Akademie und die Peripatetiker) schaffen eine allgemeine Philosophie der gebildeten Schichten des späteren Altertums, für die auch Cicero und Plutarch schrieben. Bei aller Gegensätzlichkeit rationaler Positionen und trotz ständiger gegenseitiger Polemik ist hier eine gemeinsame Welt. An ihr allseitig teilzunehmen[,] macht zwar den Eklektiker, macht aber auch die specifisch begrenzte Grundhaltung dieser antiken Jahrhunderte, die persönliche Grösse, die Continuität des im Wesentlichen sich nur Wiederholenden, das eigentümlich Fertige und Unfruchtbare, aber auch das allgemein Verständliche. Hier ist der Boden der bis heute gängigen Allerweltsphilosophie. Die letzte hinreissende Gestalt ist Boethius, dessen consolatio philosophiae vermöge seiner Stimmung, Schönheit und Echtheit zu den Grundbüchern des philosophierenden Menschen gehört.

Schichten philosophischer Gemeinsamkeit in Bildung, Begrifflichkeit, Sprechweise und Haltung sind in der Folge die Kleriker des Mittelalters, die Humanisten seit der Renaissance, schwächer schon die speculativ idealistische Atmosphäre der deutschen Philosophie in der Bildungswelt zwischen 1770 und 1850 von Riga bis Zürich, von Holland bis Wien. Mit diesen Schichten sich zu beschäftigen[,] ist kulturgeschichtlich und sociologisch interessant. Es ist wichtig, den Abstand und Unterschied von den grossen philosophischen Schöpfungen zu dieser sich verallgemeinernden Form des Denkens zu erfassen. Insbesondere ist der Humanismus wichtig, weil der ihm eigene Ursprung nicht eine grosse Philosophie, sondern eine geistige Haltung der Überlieferung und Aneignung, der Unbefangenheit des Verstehens und eine menschliche Freiheit ist, ohne die unser abendländisches Dasein unmöglich wäre. Der Humanismus (in der Renaissance neu bewusst geworden, in Erasmus, Marsilius Ficinus noch heute lohnend kennen zu lernen) geht durch alle Zeiten, seit die Römer im Zeitalter der Scipionen unter griechischem Einfluss ihn zuerst verwirklicht haben. In unseren Zeiten ist er schwächer geworden bis zur Gefahr seines Unwirksamwerdens. Es wäre ein Verhängnis von unabsehbaren geistigen und menschlichen Folgen, wenn er verschwände.

Zur christlichen Philosophie:

Unter den Kirchenvätern steht in überragender Grösse Augustin. Mit dem Studium seiner Werke gewinnt man das gesamte christliche Philosophieren. Hier finden sich die zahlreichen unvergesslichen Formulierungen, in denen die Innerlichkeit Sprache gewinnt, welche in der antiken Philosophie in dieser hohen Reflektiertheit und Leidenschaft noch fehlt. Das unermesslich reiche Werk ist voller Wiederholungen, rhetorischer Breiten, im Ganzen ohne Schönheit, im einzelnen von vollendeter Knappheit und Kraft tiefer Wahrheiten. Man lernt seine Gegner aus seinen Citaten und Referaten in der Auseinandersetzung mit ihnen kennen. Er ist mit seinen Werken der unerschöpfliche Brunnen, aus dem bis heute alles christliche Denken schöpft, das die Seele in ihren Tiefen sucht.

Scotus Eriugena[a] erdenkt ein Gebäude des Seins von Gott, Natur und Mensch in neuplatonischen Kategorien mit dialektischer Freiheit der Entwicklung. Er bringt eine neue Stimmung selbstbewusster Weltoffenheit. Gelehrt, der griechischen Sprache kundig, Übersetzer des Dionysius Areopagita, entwirft er mit überliefertem Begriffsmaterial sein grosszügiges, in der Haltung original wirkendes System. Er erblickt die Gottnatur und wird Neubegründer einer speculativen Mystik, nachwirkend bis in die Gegenwart.[b] Er steht einsam in philosophieferner Zeit. Sein Werk ist das Bildungspro-

a Eriugena *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* Erigena *im Ms.*

b Er bringt eine neue Stimmung selbstbewusster Weltoffenheit. Gelehrt, der griechischen Sprache kundig, Übersetzer des Dionysius Areopagita, entwirft er mit überliefertem Begriffsmaterial sein

dukt erinnernder Aneignung hoher Überlieferung aus einer philosophisch gläubigen Lebensverfassung heraus.

Das methodische Denken des Mittelalters ist original zuerst in Anselm. In den herben Formen des logischen und juristischen Denkens liegt das Bestrickende[a] unmittelbarer Denkoffenbarungen des Metaphysischen. Uns fern und fremd, was die vermeintlich zwingende Kraft der Gedankengänge und die besonderen dogmatischen Sätze betrifft, ist er gegenwärtig und glaubwürdig in dem Offenbarwerden der Gehalte, sofern wir sie in ihrer menschlichen Allgemeinheit nehmen wie die des Parmenides, nicht in ihrem historischen Kleide der christlichen Dogmatik.

Abälard lehrt die Energie der Reflexion, die Wege des logisch Möglichen, die Methode der dialektischen Gegensätzlichkeiten als Weg der Erörterung der Probleme. Indem er durch Gegenüberstellung des Widersprechenden bis ins Äusserste fragt, wird er Begründer der scholastischen Methode, welche in Thomas ihren Gipfel erreicht und zugleich auch schon die Gefahr der Auflösung der vorher naiv tragenden christlichen Substanz.

Thomas bringt das grossartige, in der katholischen[b] Welt bis heute überragend giltige, fast autoritative System, in dem das Reich der Natur und das Reich der Gnade, das vernünftig Begreifliche und das zu glaubende Unbegreifliche, das Weltliche und das Kirchliche, die widerlegten ketzerischen Positionen und das Moment der Wahrheit in ihnen zu einer Einheit zusammengegriffen und entfaltet werden, die man nicht mit Unrecht den grossen Domen des Mittelalters verglichen hat. Er hat vereinigt, was das mittelalterliche Denken hervorgebracht hat. Von ihm aus gesehen, haben sie alle Vorarbeit geleistet, für die ordnende Herbeischaffung allen Materials und die Methode der Aristotelesaneignung zuletzt noch Albertus magnus, den Thomas vielleicht nur durch Klarheit und Mass und Knappheit seines Denkens übertrifft. In Stimmung und Anschauung ist diese vollendete philosophische Realität des Mittelalters aus Dantes Göttlicher Komödie kennen zu lernen.

Duns Scotus und Ockham sind, fast im Augenblick, da der vollendete Bau mittelalterlichen Denkens fertig scheint, der Durchbruch. Duns Scotus, noch in einer Gestalt, die als orthodox gilt, erregt durch tiefsinnige Schwierigkeiten, die er im Willen und in der einmaligen Individualität als Hier und Jetzt entdeckt. Ockham bringt die erkennende Grundhaltung in eine Katastrophe, in der [sich] das moderne, zugleich sich bescheidende und in seinem Machtbereich weit ausgreifende Erkennen begründet. Politisch zerschlägt er die Ansprüche der Kirche als Publicist Ludwig[s] des Bay-

---

grosszügiges, in der Haltung original wirkendes System. Er erblickt die Gottnatur und wird Neubegründer einer speculativen Mystik, nachwirkend bis in die Gegenwart. *im Ms. Einf.*

a das Bestrickende *im Ms. Vdg. für* der Zauber

b katholischen *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* Katholischen *im Ms.*

ern. Auch er ist, wie alle mittelalterlichen Denker, deren Werke uns erhalten sind, gläubiger Christ (die Ungläubigen, die Skeptiker, Nihilisten sind zumeist nur durch Widerlegungen und Citate bekannt). Aber Ockham wurde doch exkommuniciert. Seine Werke gibt es bis heute in keiner modernen Ausgabe. Sie sind nicht ins Deutsche übersetzt. Vielleicht die einzige grosse Lücke in der bisherigen Bearbeitung der Philosophiegeschichte.

Meister Eckhart ist der unübertroffene Mystiker in deutscher Sprache. Nicht in schwärmerischem Gerede, sondern in methodischer Speculation erklingt hier die reine Musik transcendierenden Denkens im Gewande auch christlicher Formen mit der ersten Schöpfung einer deutschen philosophischen Sprache.[478]

Nicolaus Cusanus ist vielleicht der erste Philosoph des Mittelalters, dem wir in einer Atmosphäre begegnen, die uns als die eigene erscheint. Zwar ist er noch ganz Mittelalter in seinem Glauben, denn hier ist noch ungebrochen die Einheit des kirchlichen Glaubens, das Vertrauen auf die werdende, alle Völker allen Glaubens schliesslich umfassende Welteinheit der katholischen Kirche. Aber sein Philosophieren entwirft nicht mehr das eine System, wie Thomas, bedient sich nicht mehr der scholastischen Methode, welche das Überlieferte in seinen widersprechenden Gegensätzen logisch aneignet, sondern er wendet sich geradezu auf die Sachen, seien diese metaphysisch-transcendent oder empirisch-immanent. So geht er je besondere methodische Wege aus eigener Anschauung, vor der ein wunderbares, in diesen Speculationen sich auf neue Weise enthüllendes Sein Gottes liegt. In diesem Sein der Gottheit sieht er alle Realitäten der Welt, und zwar so, dass bei ihm die Speculation den empirischen Einsichten Bahn schafft, und die empirischen wie mathematischen Erkenntnisse zu Mitteln der Gottesanschauung werden. Es ist in ihm ein umfassendes, allem Realen liebend nahes und es zugleich überschreitendes Denken. Die Welt wird nicht umgangen, sondern leuchtet selber auf im Licht der Transcendenz. Hier ist eine Metaphysik gedacht, die bis heute unersetzlich blieb. In ihr zu wandeln, gehört zu den glücklichen Stunden des Philosophierenden.

Anders Luther. Ihn zu studieren[,] ist unerlässlich. Er ist zwar der theologische Denker, der die Philosophie verachtet, von der Hure Vernunft redet, der aber selbst die existentiellen Grundgedanken vollzieht, ohne die das heutige Philosophieren kaum möglich wäre. Das Ineinander von leidenschaftlichem Glaubensernst und von anpassungsbereiter Klugheit, von Tiefe und von feindseliger Grundstimmung, von erleuchtender Treffsicherheit und von rohem Poltern macht das Studium wie zur Pflicht so auch zur Qual. Die Atmosphäre, die von diesem Menschen ausgeht, ist fremd und philosophisch verderblich. Nur in der Verwandlung seines Denkens und gegen ihn finden wir Wahrheit.[479] Calvin hat eine disciplinierte, methodische Form, die Grossartigkeit der letzten Consequenzen, die eiserne Logik, die Unbedingtheit im Festhalten der Principien. Aber er ist in seiner lieblosen Intoleranz bei theoretischem wie praktischem Tun der schaurige Gegenpol des Philosophierens. Es ist gut, ihm ins Angesicht gesehen

zu haben, um diesen Geist wiederzuerkennen, wo immer er in der Welt verschleiert und bruchstückhaft begegnet. Er ist der Gipfel der Incarnation christlicher Intoleranz, gegen die es nichts als Intoleranz gibt.[480]

Zur modernen Philosophie:
Die moderne Philosophie ist im Vergleich zur antiken und mittelalterlichen ohne umfassende Ganzheit, vielmehr zerstreut in verschiedenartigste, beziehungslose Versuche, zwar voll grossartiger Systembauten, aber ohne Durchsetzung eines faktisch beherrschenden Systems. Sie ist ausserordentlich reich, voll des Concretesten und frei in speculativer Abstraktheit übermütiger Denkwagnisse, in ständigem Bezug auf neue Wissenschaft, national differenziert in italienischer, deutscher, französischer, englischer Sprache geschrieben, ausser den Werken in lateinischer Form, die noch der Gewohnheit des fast ausschliesslich lateinischen Mittelalters folgen.

Wir charakterisieren nach dem Schema der Jahrhunderte.

Das 16. Jahrhundert ist reich an unmittelbar ergreifenden, unter sich heterogenen, ungewöhnlich persönlichen Schöpfungen. Sie sind bis heute fliessende Quellen.

Politisch sind Macchiavelli und Morus Schöpfer der modernen Unbefangenheit des Fragens nach den realen Zusammenhängen. Ihre Schriften sind in ihrem historischen Gewande doch jederzeit gegenwärtig, heute so anschaulich und interessant wie damals.

Paracelsus und Böhme führen in die an Tiefsinn und Aberglauben, an Hellsicht und unkritischer Verworrenheit gleich reiche Welt dessen, was heute Theosophie, Anthroposophie, Kosmosophie genannt wird. Anschauungskräftig, bilderreich, launisch führen sie in einen Irrgarten. Die rationale Struktur ist herauszuheben, zum Teil in rationalistischer Wunderlichkeit, zum Teil, besonders bei Böhme, in dialektischem Tiefsinn glänzend.

Montaigne ist der schlechthin selbständig und unabhängig gewordene Mensch ohne Verwirklichungswillen in der Welt. Haltung und Betrachtung, Redlichkeit und Klugheit, skeptische Unbefangenheit und praktisches Sichzurechtfinden[a] sind in moderner Gestalt ausgesprochen. Die Lektüre ist unmittelbar fesselnd, philosophisch für diese Gestalt des Lebens ein vollendeter Ausdruck, aber zugleich wie eine Lähmung. Ohne Aufschwung ist diese Selbstgenügsamkeit eine Verführung.

Bruno ist im Gegensatz dazu der unendlich ringende Philosoph, im Ungenügen sich Verzehrende. Er weiss um die Grenzen und glaubt an das Höchste. Sein Dialog über die eroici furori ist ein Grundbuch der Philosophie des Enthusiasmus.

Bacon gilt als der Begründer des modernen Empirismus und der Wissenschaften. Beides zu Unrecht. Denn die eigentlich moderne Wissenschaft – die mathematische Naturwissenschaft – hat er in den Anfängen seiner Zeit nicht verstanden, und diese

---

a Sichzurechtfinden *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* Sichzurechtzufinden *im Ms.*

wäre auf seinen Wegen nie zustande gekommen. Aber Bacon hat, in einer der Renaissance eigenen Begeisterung für das Neue, sich den Gedanken von dem Wissen als Macht, von ungeheuren technischen Möglichkeiten, von Aufhebung der Illusionen zugunsten der verständigen Erfassung der Realität hingegeben.

Das 17. Jahrhundert bringt die Philosophie der rationalen Konstruktion. Es entstehen grosse Systeme in sauberster logischer Entwicklung. Es ist, als ob man in reinere Luft käme, dafür verschwindet stillschweigend die anschauliche Fülle, die wirksame Bilderwelt. Die moderne Wissenschaft ist da, sie wird Vorbild.

Descartes ist der Begründer dieser neuen philosophischen Welt, neben ihm Hobbes. Descartes ist das Verhängnis in der Verkehrung von Wissenschaft und Auffassung der Wissenschaft geworden. Wegen der Folgen und wegen des in der Sache naheliegenden Grundfehlers ist er noch heute zu studieren, um den Weg zu kennen, der zu vermeiden ist. Hobbes entwirft zwar ein System des Seins, aber seine Grösse liegt in der politischen Konstruktion, deren grossartige Konsequenz Linien des Daseins zeigt, die in solcher Helligkeit hier zum ersten Mal und für immer bewusst wurden.

Spinoza ist der Metaphysiker, der mit überlieferten und Cartesianischen Begriffen eine philosophische Glaubenshaltung zum Ausdruck bringt, nicht original in dem, was ihn Scholastik, Descartes und Hobbes gelehrt haben, aber original in der metaphysischen Stimmung, die ihm allein damals eigen war und die ihm bis heute – als einzigem[a] aus jenem Jahrhundert – eine philosophische Gemeinde anhangen lässt.

Pascal ist der Gegenstoss gegen die Verabsolutierung der Wissenschaft und des Systems seitens eines Denkens, das beide völlig beherrscht, die gleiche Sauberkeit, aber die grössere Wahrhaftigkeit und Tiefe hat.

Leibniz, universal wie Aristoteles, reicher als alle Philosophen dieses Jahrhunderts an Inhalten und an Erfindungen, immer schaffend, immer klug, ist doch in seiner Metaphysik ohne den grossen Zug einer menschlich durchdringenden Grundverfassung.

Das 18. Jahrhundert zeigt zum ersten Mal einen breiteren Strom philosophischer Literatur für ein Publikum. Es ist das Jahrhundert der Aufklärung.

Die englische Aufklärung hat in Locke ihre erste repraesentative Gestalt. Er gab der englischen Welt, die der Revolution von 1688 erwuchs[,] den geistigen Boden, auch im politischen Denken. Hume ist der überlegene Zergliederer, dessen Verständigkeit trotz aller Langeweile für uns heute nicht platt ist. Seine Skepsis ist die Härte und Redlichkeit eines Mutes, der es wagt, an den Grenzen dem Unbegreiflichen ins Auge zu sehen, ohne von ihm zu reden.

In Frankreich und auch in England gab es die aphoristischen und essayistischen Schriften der Kenner von Welt und Menschen, die man »Moralisten« nennt. Ihre Kennerschaft will im Psychologischen zugleich zu einer philosophischen Haltung erzie-

---

a *statt* einzigem *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* einzigen

hen. Aus dem 17. Jahrhundert und der grossen Welt des Hofes schreiben Larochefoucauld und Labruyère, aus dem 18. Jahrhundert Vauvenargues und Chamfort.[481] Shaftesbury ist der Philosoph aesthetischer Lebensdisciplin.

Die grosse deutsche Philosophie hat mit einer systematischen Energie und einer Offenheit für das Tiefste, und für das Ferne gedankliche Durchbildung und Fülle der Gehalte in einem Masse, dass sie bis heute unerlässliche Grundlage und Erziehung für alles ernste philosophische Denken ist: Kant, Fichte, Hegel, Schelling.

Kant: der für uns entscheidende Schritt des Seinsbewusstseins, die Genauigkeit im denkenden Vollzug des Transcendierens, die Erhellung des Seins in seinen Grunddimensionen aus dem Ungenügen unseres Wesens, die Gesinnung des weiten Raums.

Fichte: zum Fanatismus gesteigerte Speculation, gewaltsame Versuche des Unmöglichen, genialer Konstrukteur.

Hegel: Beherrschung und allseitige Durcharbeitung der dialektischen Denkformen, das Innewerden der Gehalte jeder Art im Denken, der Vollzug der umfassendsten abendländischen geschichtlichen Erinnerung.

Schelling: Unermüdliches Ergrübeln des Letzten, Aufschluss unheimlichen Geheimnisses, Scheitern im System, Öffnung neuer Bahnen.

Das 19. Jahrhundert ist Übergang, Auflösung und Bewusstsein der Auflösung, stoffliche Breite, wissenschaftliche Weite. Die Kraft der Philosophie wird bei den lehrenden Philosophen immer schwächer, verwandelt sich in blasse, willkürliche Systeme ohne Geltung und in Philosophiegeschichte, die das gesamte historische Material zum ersten Mal in ganzem Umfang zugänglich macht. Die Kraft der Philosophie selber lebt in Ausnahmen, die den Zeitgenossen kaum gelten, und in der Wissenschaft.

Die deutsche Professorenphilosophie ist lehrreich, voll Fleiss und Eifer, umfassend, und lebt doch faktisch nicht mehr aus der Energie des Menschseins, sondern aus der Universitätswelt bürgerlicher Kultur mit ihrem Bildungswert, ihrem gutwilligen Ernst und ihren Grenzen. Auch bedeutende Erscheinungen wie Fichte d.J., Lotze u.a. wird man nur der Belehrung, nicht der Substanz wegen studieren.

Die originalen Philosophen des Zeitalters sind Kierkegaard und Nietzsche. Beide ohne System, Ausnahmen, Opfer. Sie werden der Katastrophe sich bewusst, sprechen unerhörte Wahrheit aus, und zeigen keinen Weg. In ihnen dokumentiert sich das Zeitalter durch die unerbittlichste Selbstkritik, die jemals in der Menschheitsgeschichte vollzogen wurde.

Kierkegaard: Formen des inneren Handelns, der Ernst des Gedankens für die persönliche Entscheidung, das Wiederflüssigwerden allen, insbesondere des fixierten Hegelschen Denkens. Gewaltsame Christlichkeit.

Nietzsche: Endlose Reflexion, Beklopfen und Befragen von allem, Aufwühlen[a] ohne Boden zu finden ausser in neuen Absurditäten, die grenzenlose Frage. Gewaltsame Antichristlichkeit.

Die modernen Wissenschaften werden nicht in der Breite ihres Betriebes, sondern in einzelnen, aber zahlreichen Persönlichkeiten Träger einer philosophischen Haltung. Nur beispielsweise seien einige Namen genannt.

Staats- und Gesellschaftsphilosophie:[b] Tocqueville begreift den Gang der modernen Welt zur Demokratie durch sociologische Erkenntnis des ancien régime, der französischen Revolution, der Vereinigten Staaten von Amerika. Sein Sinn für die Würde des Menschen und für Autorität lässt ihn realistisch fragen nach dem Unumgänglichen und Möglichen. Er ist ein Mann und Forscher ersten Ranges. Lorenz von Stein erleuchtet auf Grund der politischen Taten und Gedanken der Franzosen seit 1789 die Folge der Ereignisse bis in die vierziger Jahre in der Polarität von Staat und Gesellschaft. Sein Blick richtet sich auf die Schicksalsfrage Europas. Marx nutzt diese Erkenntnisse, entfaltet sie in wirtschaftlichen Konstruktionen, versetzt sie mit dem Hass gegen alles Bestehende, und erfüllt sie mit chiliastischen Zukunftszielen. Den benachteiligten und hoffnungslosen Proletariern aller Länder soll ein Licht der Hoffnung leuchten, das sie einigt zu einer Macht, welche imstande ist, die wirtschaftlich-sociologisch-politischen Zustände umzustürzen, um eine Welt der Gerechtigkeit und Freiheit aller zu schaffen.

Geschichtsphilosophie: Ranke entwickelt die historisch-kritischen Methoden im Dienste universalhistorischer Anschauung, die in der Atmosphäre Hegels und Goethes bei scheinbarer Ablehnung der Philosophie selber eine Philosophie ist. Jakob Burckhardt fühlt sich gleichsam als Priester geschichtlicher Bildung, zeigt das Grosse und Beglückende geschichtlicher Erinnerung, das Heil und Unheil der Welt aus der pessimistischen Grundhaltung, am Ende einer Welt zu stehen, der allein noch in solcher Erinnerung das Herrliche beschert ist. Max Weber lockert alle Befangenheiten, erforscht mit allen Mitteln das Reale der Geschichte, macht die Zusammenhänge in einer Weise deutlich, dass die meiste frühere Geschichtsschreibung wegen ihrer Unbestimmtheit in den Kategorien ihrer Auffassung blass und ungenügend erscheint. Er entwickelt theoretisch und praktisch die ganze Spannung zwischen Werten und Erkennen, schafft gerade durch die bescheidene Prägung des wirklichen Erkennens unter Verzicht auf alles Ungefähre und Totale den Raum für alle Möglichkeiten.

Naturphilosophie: K. E. von Baer gewährt auf den Wegen entdeckender Forschung eine grossartige Anschauung des Lebendigen in seinen Grundcharakteren. Darwin,

---

a Aufwühlen *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* aufwühlen *im Ms.*

b *statt* Staats- und Gesellschaftsphilosophie: *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* Staats- und Gesellschaftsphilosophie:

sein Gegenpol, sucht in dieser Anschauung bestimmte Kausalzusammenhänge, die in ihren Consequenzen die Anschauung eigentlichen Lebens vernichten.

Psychologische Philosophie: Fechner begründet eine methodische experimentelle Erforschung des Verhältnisses von Psychischem und Physischem in der Sinneswahrnehmung (Psychophysik), dies aber als ein Glied in einer begrifflich durchgeführten, in der Tat traumhaften Konstruktion der Beseelung alles Lebens und aller Dinge. Freud treibt die entlarvende Psychologie als populär wirksame Naturalisierung und Trivialisierung der in Kierkegaard und Nietzsche in hoher Gestalt gegebenen Einsichten. Eine in der Form von Menschenfreundlichkeit in der Tat hassende und verödende Weltanschauung war einem Zeitalter gemäss, dessen Lügenhaftigkeiten hier erbarmungslos zersetzt wurden, aber so, als ob diese Welt die Welt überhaupt wäre.

II. China und Indien

1. Chinesische Philosophie
   Laotse (6. Jahrh. v.Chr.)
   Konfucius (6. Jahrh. v.Chr.)
   Me Ti (zweite Hälfte des 5. Jahrh. v.Chr.)
   Tschuang-tse (4. Jahrh. v.Chr.)

2. Indische Philosophie
   Upanischaden (ca. 1000–400 v.Chr.)
   Pali-Texte des Buddhismus
   Texte aus dem Mahabaratha: Bhagavadgita } (letzte Jahrhunderte vor Chr.)
   Arthashastra des Kautilya
   Shankara (9. Jahrh. n.Chr.)

Wie sie mit den bisherigen Mitteln an Übersetzungen und Interpretationen zugänglich wird, ist die gesamte chinesische und indische Philosophie im Vergleich zur abendländischen von unvergleichlich geringerem Umfang und geringerer Entfaltung in den Verzweigungen praegnanter Gestaltungen. Die abendländische bleibt für uns der Hauptgegenstand. Zwar ist es zu viel gesagt, wir verständen von der asiatischen Philosophie nur das, was wir auch ohne sie aus der eigenen Philosophie wüssten. Aber es ist richtig, dass die meisten Interpretationen sich so sehr der abendländischen Kategorien bedienen, dass auch für den, der die asiatischen Sprachen nicht versteht, der Irrtum fühlbar wird.

Die Parallele der drei Entwicklungen – China, Indien, Abendland – ist daher zwar historisch richtig, gibt aber doch für uns ein schiefes Bild, weil dadurch in allen dreien

ein gleiches Gewicht da zu sein scheint. Das ist für uns[a] nicht der Fall. Die unersetzlichen Blicke, die uns das asiatische Denken gewährt, können nicht darüber täuschen, dass die ganze Fülle, dass alle uns wirklich beseelenden Gehalte uns noch aus abendländischem Denken kommen. Hier allein ist die Klarheit der Unterscheidungen, die Bestimmtheit der Fragestellung, der Bezug auf Wissenschaften, der Kampf der ins einzelne gehenden Diskussionen, der lange Atem der Gedankenbewegungen, wie sie uns unerlässlich sind.

III. In Religion, Dichtung und Kunst verborgene Philosophie

Zur Aneignung der Gehalte der Philosophie in ihrer Geschichte gehört mehr als die Lektüre der Philosophen im engeren Sinne. Ausser der Klarheit über die Entwicklung der Wissenschaften ist unerlässlich, sich von den hohen Werken der Religion, der Dichtung, der Kunst ergreifen zu lassen. Man soll nicht immer anderes und vielerlei lesen, sondern in das Grosse sich anhaltend und immer wieder noch einmal vertiefen.

Religion:	Die Bibel
	Die in religionsgeschichtlichen Lesebüchern gesammelten Texte
Dichtung:	Homer
	Äschylos, Sophokles, Euripides
	Dante
	Shakespeare
	Goethe
Kunst:	Lionardo
	Michelangelo
	Rembrandt

b. Die grossen Werke. – Einige wenige Werke der Philosophie sind in dem Sinn ihres Gedankens so unendlich wie grosse Kunstwerke. In ihnen ist mehr gedacht, als der Autor selber wusste. Zwar ist überhaupt in jedem Gedanken angelegt, was der Denkende an Consequenzen nicht sogleich übersieht. Aber in den grossen Philosophien ist es die Totalität selber, die das Unendliche in sich birgt. Es ist das in allem Widersprüchlichen erstaunlich Einstimmende, derart[,] dass die Widersprüche selber zum Ausdruck der Wahrheit werden. Es ist eine Verflochtenheit der Gedanken, die der Klarheit der Vordergründe ein Unergründliches hell werden lassen. Es sind Wunderwerke, die man sieht, je geduldiger man interpretiert. So sind z.B. die Werke Platons, die Werke Kants, Hegels Phaenomenologie des Geistes – aber mit Unterschieden: bei Plato in hellster Bewusstheit die abgewogene Form, die Vollendung, das hellste Wissen um die Me-

[a] für uns *im Ms. Einf.*

thode, die Heranziehung der Kunst zur Mitteilung der philosophischen Wahrheit, ohne Einbusse der Straffheit und Praegung des Gedankens. Bei Kant die grösste Redlichkeit, das Verlässliche in jedem Satz, die schönste Klarheit, aber das Masslose in der Gestalt der Werke, der Mangel der letzten Form. Bei Hegel das Unverlässliche im Sichgestatten, auch vorbei zu denken, dafür der Reichtum der Gehalte, das Schöpfertum, das die Tiefe an Gehalten zeigt, nicht im eigenen Philosophieren verwirklicht. Dieses ist vielmehr mit Gewalt und Schwindel versetzt, hat die Tendenz zur Scholastik dogmatischer Schemata und zu aesthetischer Betrachtung.

Die philosophischen Werke und die Philosophen sind ausserordentlich[a] verschiedenen Rangs und verschiedener Art. Es ist ein philosophisches Lebensschicksal, ob ich mich in der Jugend dem Studium eines der grossen Philosophen und welchem anvertraue.

Man darf sagen, dass in einem der grossen Werke alles liege. Es ist bindend, an einem der Grossen sich gleichsam hinaufzuarbeiten in das Reich der Philosophie. Durch gründliches Eindringen in ein hohes Lebenswerk gewinne ich die Mitte, von der und zu der hin sich alles andere erleuchtet. Im Studium dieses Werkes wird alles andere herangezogen. Im Zusammenhang damit gewinnt man gleichsam eine geographische Orientierung über die gesamte Philosophiegeschichte, lernt äusserlich in ihr Bescheid zu wissen, lässt durch Stichproben von Lesen der Originaltexte Eindrücke entstehen, merkt oder ahnt, was sonst noch da ist. Infolge der uneingeschränkten Gründlichkeit an einer Stelle bewahrt man die Selbstkritik über das Mass des Wissens, das man abgestuft von den philosophischen Gedankenbildungen sich erwirbt.

Dem jungen Menschen möchte wohl ein Ratschlag erwünscht sein, welchen Philosophen er wählen solle.[482] Diese Wahl aber muss ein jeder selber treffen. Man kann ihm nur zeigen und ihn aufmerksam machen. Die Wahl ist eine Wesensentscheidung und gleichsam[b] ein Bekenntnis. Sie erfolgt vielleicht nach vielen tastenden Versuchen. Sie kann in der Folge der Jahre ihre Erweiterung erfahren. Trotzdem gibt es Ratschläge. Ein alter Rat ist es, man solle Plato und Kant studieren, damit sei alles Wesentliche erreicht.

Keine Wahl ist es, sich von fesselnder Lektüre hinreissen zu lassen, so etwa von Schopenhauer oder Nietzsche. Wahl bedeutet Studium mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln. Damit bedeutet sie ein Hineinwachsen in die gesamte Geschichte der Philosophie von einer ihrer grossen Erscheinungen her. Ein Werk, das nicht auf diesen Weg führt, ist eine unvorteilhafte Wahl, obgleich schliesslich jedes philosophische Werk bei wirklichem Studium irgendwie ergiebig werden muss.

Die Wahl eines grossen Philosophen zum Studium seiner Werke bedeutet also nicht Beschränkung auf ihn. Im Gegenteil ist beim Studium eines Grossen zugleich auch das

---

a ausserordentlich *nach der Abschrift Gertrud Jaspers statt* ausserordentlichen *im Ms.*

b gleichsam *im Ms. Einf.*

äusserste Andere möglichst frühzeitig ins Auge zu fassen. Befangenheit ist die Folge der Beschränkung auf einen, auch auf den unbefangensten Philosophen. Nicht nur gilt im Philosophieren keine Menschenvergötterung, keine Steigerung des Einen zum Einzigen, kein ausschliessender Meister. Vielmehr ist der Sinn des Philosophierens das Offenwerden für die Menschheit im Ganzen, nicht als die nivellierte, abstrakte Menschheit überhaupt, sondern als ihre Mannigfaltigkeit in den hohen Verwirklichungen.

c. Darstellungen.[483] – Darstellungen der Philosophiegeschichte haben sehr verschiedene Ziele. Sammlungen der gesamten Überlieferung, einfache Angaben der vorhandenen Texte, der biographischen Daten der Philosophen, der sociologischen Realitäten, der realen Zusammenhänge des Sichbekanntwerdens, der Diskussion, der nachweisbaren Entfaltungen oder Entwicklungen in fassbaren Schritten. Weiter die referierende Darstellung der Inhalte der Werke, Konstruktion der in ihnen wirksamen Motive, Systematiken, Methoden, Ziele. Dann Charakteristik des Geistes oder der Principien einzelner Philosophen und ganzer Zeitalter. Schliesslich Auffassung des historischen Gesamtbildes bis zur Weltgeschichte der Philosophie im Ganzen.

Auffassung der Philosophiegeschichte geht von philologischer Einsicht bis zum Philosophieren. Die gründlichste, wahrste und tiefste historische Auffassung ist notwendig zugleich eigenes Philosophieren. Gegenwärtige Philosophie nährt sich aus der Geschichte und erblickt sich in der Geschichte.

Hegel ist der Philosoph, der zuerst, bewusst und in umfassender Weite die gesamte Philosophiegeschichte philosophisch aneignete. Seine Philosophiegeschichte ist dieses Sinnes wegen bis heute die grossartigste Leistung. Aber sie ist auch ein Verfahren, das vermöge der eigenen Hegelschen Principien mit der tiefdringenden Auffassung zugleich tötete. Alle vergangenen Philosophien wirken im Hegelschen Licht einen Augenblick wie in einem wunderbar erleuchtenden Scheinwerfer; dann aber muss man plötzlich erkennen, dass Hegelsches Denken allen vergangenen Philosophien gleichsam das Herz ausschneidet und den Rest als Leichnam in den ungeheuren historischen Friedhof der Geschichte einsargt. Hegel ist mit allem Vergangenen fertig, weil er es zu übersehen glaubte. Sein verstehendes Eindringen ist nicht unbefangenes Aufschliessen, sondern vernichtende Operation, nicht bleibendes Fragen, sondern unterwerfendes Erobern, nicht Mitleben, sondern Beherrschen[a].

Es ist zu raten, stets mehrere Darstellungen der Geschichte nebeneinander zu lesen, um von vornherein davor geschützt zu sein, einer Auffassung als einer vermeintlich selbstverständlichen zu verfallen. Liest man nur eine Darstellung, so zwingt sich ihr Schema unwillkürlich auf.

---

a *statt* nicht Mitleben, sondern Beherrschen *im Ms. und in der Abschrift Gertrud Jaspers* nicht mitleben, sondern beherrschen

Ferner ist zu raten, keine Darstellung zu lesen, ohne wenigstens Stichproben der Lektüre von Originaltexten des Dargestellten zu machen.

Darstellungen[484]

I. Abendländische Philosophie

Überweg:[485]	dauernd unentbehrliches Nachschlagewerk
Vorländer:[486]	Information für den Anfänger
J. E. Erdmann:[487]	Bei hegelianischer Konstruktion der Grundlinien im einzelnen sachlich vortreffliche Analysen
Windelband:[488]	Elegante Übersichten ohne Tiefe im Stile des ablaufenden 19. Jahrhunderts
Zeller:[489]	Griechische Philosophie, stoffreich und geistarm, verständig, nicht philosophisch
Stöckl:[490]	katholische Auffassung
Gilson:[491]	moderner Historiker der mittelalterlichen Philosophie von hohem Rang

II. Indien und China

a. Indien

Deussen:[492]	Umfangreiches Werk, mit vielen Übersetzungen aus indischen Texten, bahnbrechend, befangen in Schopenhauers Philosophie
Strauss:[493]	Kurz, übersichtlich, informierend

b. China

Forke:[494]	Umfangreiches Werk. Referierend. Viele im Abendland bis dahin unbekannte Gebiete berichtend.
Zenker: Wilhelm: Hackmann:	kürzere Werke, Zenker[495] geistvoll und klug, Wilhelm[496] enthusiastisch ergriffen, Hackmann[497] in objektiver Kühle mehr äusserlich darstellend