

KARL JASPERS

RECHENSCHAFT
UND AUSBLICK



Jaspers Versuch der unfaßbaren Unbedingte Kom-
munität sich zu machen, verlagst so voll
unbedingt wie der Fall und die relative Relativität
von jenen diese Relativität wird parallel von
der Relativität nur durch die selbst Unbeding-
te Abhängigkeit von der Abhängigkeit.

303

Uebungsbücher gegen Selbstbestimmung 299

Der Versuch der Jaspers über Philosophie
Helle.

Walden: 26/7, 340

Die Hoffung der Technik der Palmenberg und Kinn-
worte die Dunkelheit über Kinn il liegt am
meinen Pfad abgeben. - (Kinn 2) 34/5

Abhängigkeit der Politik - 28/9, 26, 46

Freiheit, 41, 335: Einsicht = Appell auf die Freiheit.

Bezug zum Gesetz der in nur als Unwissenheit
wählende Unwissenheit gegen die ein Felder in der Stelle. 91.
341

Bezug zur Technik: 92

Einsamkeit - 350 - Einige Worte der Jaspers gegen den
Wald, die die Unfähigkeit geben hat. 352.

Philosophie -- anilla vito - 357

KARL JASPERS

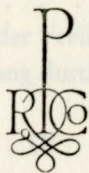
RECHENSCHAFT
UND
AUSBLICK

REDEN UND AUFSATZE

Erneuerung der Universität. 1943	107
Gedanken für die Zeitschrift „Die Wandlung“. 1943	142
Aufsatz an Sigrid Undset. 1943	153
Von lebendigen Geist der Universität. 1946	159
Die Wissenschaft im Humanität. 1946	186
Volk und Universität. 1947	197
Philosophie und Wissenschaft. 1948	204
Zur Kritik der Psychoanalyse. 1950	221

III

Vom europäischen Geist. 1946	233
Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. 1947	265
Über Gefahren und Chancen der Technik. 1950	283
Das Geraden vor der Technik und die Atom Bombe. 1950	299



Mein Weg zur Philosophie. 1951	323
Über meine Philosophie. 1951	333
Einleitung zum Band „Reden und Aufsätze“ von Karl Jaspers. 1. u. 2. Auflage. KG. München.	
München 1951	346

R. PIPER & CO. VERLAG

MÜNCHEN

INHALTSÜBERSICHT

I

Max Weber. 1920	9
Unsere Zukunft und Goethe. 1947	26
Goethes Menschlichkeit. 1949	50
Solon. 1948	69
Der Prophet Ezechiel. 1947	80
Das radikal Böse bei Kant. 1935	90
Kierkegaard. 1951	115

II

Erneuerung der Universität. 1945	137
Geleitwort für die Zeitschrift „Die Wandlung“. 1945	148
Antwort an Sigrid Undset. 1945	152
Vom lebendigen Geist der Universität. 1946	159
Die Wissenschaft im Hitlerstaat. 1946	186
Volk und Universität. 1947	192
Philosophie und Wissenschaft. 1948	204
Zur Kritik der Psychoanalyse. 1950	221

III

Vom europäischen Geist. 1946	233
Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. 1949	265
Über Gefahren und Chancen der Freiheit. 1950	293
Das Gewissen vor der Bedrohung durch die Atombombe. 1950	314

IV

Mein Weg zur Philosophie. 1951	323
Über meine Philosophie. 1941	333
Nachweise	366

UNSERE ZUKUNFT UND GOETHE

1947

Eine Katastrophe des Abendlandes, ja der Menschheit, wurde geahnt vom alten Goethe, – mit wachsender Klarheit gesehen von Niebuhr, Stendhal, Tocqueville, Burckhardt, – in ganzer Tiefe erfaßt von Kierkegaard und Nietzsche – als Weg zum endgültigen Heil erwartet von Marx.

Solche Gedanken erhalten ihr ganzes Gewicht als Element geschichtlicher Totalanschauung. Jederzeit machen wir uns Gesamtbilder, in denen die Zukunft der unerfüllte Raum ist, auf den doch alles, was war, zugeht.

Die *Vorgeschichte*, sich nur spärlich erhellend, dehnt sich nachweislich in Hunderttausende von Jahren. Die Menschwerdung ist voller Antinomien, für unser gegenwärtiges Erkenntnisvermögen schlechthin unbegreiflich, ja unmöglich. In dieser langen Vorgeschichte wurde der Grund unseres angeborenen Wesens gelegt.

Die hellere Geschichte der *letzten drei Jahrtausende* bringt uns heute zum Bewußtsein, daß wir als Menschheit geschichtlich gerade erst anfangen. Zwar stehen wir am Ende dieser wunderbaren, in sich zerteilten Geschichte mit drei selbständigen Ursprüngen in China, Indien und dem Abendland, die allen Gehalt unserer Überlieferungen in sich bergen, und ohne die wir uns ins Nichts gleiten fühlen. Aber mit dieser Überlieferung, die heute der radikalsten Verwandlung ausgeliefert ist, stehen wir doch jetzt eigentlich erst wie am Anfang.

Denn wir können mit Gewißheit feststellen, daß das *technische Zeitalter*, dem wir angehören, den tiefsten Einschnitt aller bisherigen Geschichte bedeutet. Äußerlich ist es handgreiflich: Von nun an ist der Planet ein Ganzes und alles Leben des Menschen in Abhän-

UNSERE ZUKUNFT UND GOETHE

gigkeit von der durch ihn selbst ohne Plan hervorgebrachten Welt. Auf dem Wege über die Produktionsweise, die Arbeitsorganisation und Gesellschaft wird unser gesamtes Dasein revolutioniert wie nie vorher. Das fließende Leben der Vergangenheit ist mit einem Ruck beendet. Nur ein Symptom dessen: Der Planet ist vergeben; der Mensch kann nicht mehr wie in allen früheren Zeiten auswandern; das Ventil ist geschlossen; die Spannung wächst. Was durch die moderne Technik und mit ihr gleichzeitig aber im Menschen innerlich geschieht, ist noch völlig unklar. Die erste, aber gewiß nicht letzte Erscheinung ist der seit Nietzsche erblickte totale Nihilismus.

Was nach diesem tiefsten Einschnitt aus dem Menschen werden wird, weiß niemand. Sicher sind alle *Zukunftsbilder* falsch. Es kommt immer anders, als irgend jemand vorher gedacht hat. Denn der Mensch vermag innere Revolutionen und Wiedergeburten zu vollziehen in Sprüngen, die kein Verstand vorher konstruieren kann. Eine Phantasie, die solche Wirklichkeit vorwegnehmen würde, hätte sie schon hervorgebracht.

Im Schatten der geschichtlich bezeugten und erwarteten Menschenwirklichkeit im Ganzen sehen wir nun unsere eigene. Wir *Deutschen* stehen, innerhalb des Gesamtprozesses der Menschheit, in einer besonderen weltpolitischen Situation: Wir sind in dem Übergang der Geschichte von den europäischen Nationalstaaten auf die Weltmächte als politische Großmacht abgetreten, und zwar endgültig, weil unsere militärische Vernichtung in diesem einmaligen Augenblick geschehen ist. Wir sind darüber hinaus in einer verzweifelten Lage, vielleicht nur zu vergleichen mit der der Juden nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar und der Deportation eines Teils ihrer Bevölkerung nach Babylonien. Aber wir haben nicht wie sie ein heiliges uns zusammenhaltendes Buch.

Was wird aus uns?

Entweder werden wir als eine amorphe Bevölkerungsmasse, uns selber verhaßt, weiter abgleiten, als Material von anderen verbraucht werden und schließlich verschwinden, ehrlos, verachtet in der Erinnerung der Welt.

Oder wir kommen zu einer inneren Revolution unserer Seele und damit zu einem Leben des Geistes, das auch in der Ohnmacht und selbst unter schweren Daseinsbedingungen möglich ist. Von dieser inneren Revolution, die über unseren Wert in der Zukunft entscheiden muß, läßt sich sagen:

1. Sie wird nicht im Ganzen durch Maßnahmen und nicht durch Umerziehung zustande gebracht, kann überhaupt nicht gewollt und nicht geplant werden, sondern sie ist zunächst *Sache des Einzelnen*, jedes Einzelnen. Wir sind im Grunde nur noch Einzelne, abhängig wie noch nie, aber zugleich zurückgeworfen auf uns selbst als Ursprung, ein Jeder auf sich. Jeder muß wissen, daß es auf ihn ankommt. Verlassen von objektiver Geborgenheit in verlässlichen Zuständen von Sitte, Gesetz und Ordnung, statt dessen oft angeschrien mit weltanschaulichen Phrasen, kann jeder nur selbst sich Wert verleihen durch den Ernst seines Menschseins. Geschieht das, so wird aus den sich gegenseitig erkennenden Einzelnen auch Gemeinschaft sich bilden als Wiedergeburt der Substanz des auf Gott bezogenen Menschseins.

2. Es kommt auf das *Hier und Jetzt* an. Der Mensch will Gegenwartigkeit. Er darf nicht warten (außer in äußeren Dingen), sondern muß, was eigentlich ist, sogleich ergreifen. Er will durch sein Tun in der Zeit gleichsam quer zur Zeit leben. Er will sich nicht durch Verheißung einer Zukunft betrügen lassen um das einzig Wirkliche, die Gegenwart. Allein durch gegenwärtige Verwirklichung des Menschseins dient er auch der Zukunft.

3. Bedingung für die innere Revolution ist die Klarheit des Wissens um unsere geschichtlich entstandene Situation, der der Menschheit und darin unserer deutschen. Wir dürfen nicht sagen: Lassen wir das Vergangene auf sich beruhen, richten wir den Blick nicht zurück, sondern vorwärts! Denn das Vorwärts hat eine Chance nur in dem Maße der Durchdringung, Aneignung und Überwindung des Gewesenen.

Die Besinnung auf das Vergangene ist eine doppelte: Das Durchschauen der Idole, denen wir verfallen waren, – und das Leben mit

unseren hohen Ahnen, unter deren Ansprüchen wir zu uns selber kommen.

In der Katastrophe aber gibt es auch aus der Vergangenheit nichts Festes. Jede Beziehung, auch zu den Besten unserer Ahnen, auch zu den gültigsten Überlieferungen, bedarf der Nachprüfung und der neuen Aneignung.

Ein Teil unter solchen positiven Besinnungen ist heute mein Thema: Unter den Deutschen steht *Goethe* voran. Wie wird Goethe uns in unsere Zukunft helfen? Vielleicht ist die Bildung durch Goethe so wie sie geschehen ist nicht zu wiederholen, vielleicht ist sie gar zum Teil ein Verhängnis gewesen. Vielleicht ist eine neue Aneignung Goethes gefordert. Mir scheint, daß sie schon begonnen hat.

Obgleich der größte deutsche Lyriker und trotz der Weltgeltung seines Faust steht Goethe nicht durch einen Werktypus als Gleichgroßer neben Homer, Dante, Shakespeare. Wohl aber ist er unvergleichlich und ohne Nebenbuhler als dieses *Ganze von Mensch und Werk*, in dem Dichtung, Forschung, Kunst und Praxis nur Momente sind. Vielleicht ist er der einzige Mensch der Geschichte, der in solcher Vollständigkeit sich verwirklicht hat, und der zugleich in den Dokumenten real sichtbar und dazu durch Selbstdarstellung zum Bilde geworden ist. Wir lesen seine Werke, Briefe und Gespräche, die Berichte der Augenzeugen. Der Mensch steht so leibhaftig vor uns, vom Kinde bis zum Greise, als ob wir ihm in allen seinen Lebensphasen persönlich begegnet wären. Er verträgt es, in nächster Nähe gekannt zu sein; er wächst, je besser wir ihn kennen.

Es ist, als ob einmal ein Mensch so gründlich kennbar sein sollte, daß nichts mehr verborgen scheint. Und doch, je mehr wir ihn in den Dokumenten kennen, um so größer wird das *Geheimnis*. Das ständige Sichmitteilen dieses unendlich reichen Geistes verbirgt ein tiefes Schweigen. Wir versuchen vergeblich, Goethes Charakter zu bestimmen. Er scheint unendlich wie die Natur selber. Sein Wesen ist voller Spannungen, Polaritäten und Gegensätze. Sein Werk ist fast wie die Bibel, in der wir uns nicht zurechtfinden, wenn wir den

Maßstab anlegen von logischer Konsequenz und Widerspruchslosigkeit, und wenn wir einen definierbaren festen Standpunkt erwarten.

Das wesentliche Geheimnis aber hat nicht den Charakter einer Lösbarkeit durch etwa neu bekannt werdende Realitäten. Erst recht ist es nicht durch Dichtung zu erhellen. Die so ungewöhnlich breite dokumentarische Faßlichkeit Goethes hat eine großartige Folge: Goethe ist *kein Mythos*, sein Leben *keine Legende*, er ist nachweisbare Realität, von einem hellen, aufgeklärten Zeitalter und gemäß seinem eigenen Willen in allen Einzelheiten bewahrt, Gegenstand grenzenloser Erforschbarkeit. Darum sträuben wir uns gegen eine Phantasie, die Goethe'sche Realitäten vergessen möchte, oder die gar in Goethes Leben etwas hinzuimaginiert. Der Realitäten sind, wenn auch nie genug, doch vollauf genug, um der Ausmalung der Erfindung Einhalt zu gebieten.

Statt als Mythos oder in Erfindungen aber ist Goethe bildhaft für uns geworden durch *seine Selbstdarstellung*. Wir sehen ihn, wie er zuerst in seinem Leben sich gleichsam zum Kunstwerk geformt, dann in der Darstellung seines Lebens dieses wirklich als Kunstwerk gestaltet hat. Aber auch diese Selbstdarstellung ist wieder aufgehoben in das umfassende Ganze der Wirklichkeit selber, die, auch wenn sie sich in sich spiegelte, doch im Spiegel nicht das reale Ganze zeigt.

Es ist Goethe gemäß, jedes Jahr in ihm zu lesen, in Werken, Briefen und Gesprächen *teilzunehmen an seinem Leben*. Er wird unser Begleiter, hilfreich durch alle unsere Lebensphasen. Mit Goethe zu leben, vielleicht macht uns das erst eigentlich zum Deutschen und im Deutschen zum Menschen.

Aber es ist nicht leicht. Goethes Welt ist vergangen. Ein Goethe war nur in solcher Welt möglich. Wir dürfen ihn mit seiner Welt lieben und in ihr uns bewegen nur, wenn wir keinen Augenblick vergessen, daß sie nicht unsere Welt ist, und daß sie nie wiederkehrt. Goethes Welt ist der Abschluß von Jahrtausenden des Abendlandes, eine letzte, noch erfüllte, und überall doch schon in Erinnerung und Abschied übergehende Verwirklichung. Es ist die Welt, aus der zwar

die unsrige hervorgegangen ist, von der sich aber die unsrige schon so weit entfernt hat, daß Goethe Homer näher zu stehen scheint als uns. Obgleich die eigenen, von uns fast noch leibhaftig gekannten Ahnen dabei waren, kann uns zumute sein, als ob wir von Märchen hörten aus einem uns real schon fremd gewordenen, innerlich doch so tief verwandt gefühlten Bereich. In dieser schlechthin vergangenen Welt mitzuleben, das bringt uns zwar Maßstäbe des Menschseins, aber zeigt nicht Lebenswege, die wir identisch wiederholen könnten.

Es kommt darauf an, Goethes Welt anzueignen durch Übersetzung seiner Wahrheit in die eigene Welt. Goethe würde uns erst verlorengehen, wenn wir nicht nur in die so radikal anderen modernen Weltzustände übergegangen wären, sondern auch die menschlichen Grunderfahrungen nicht mehr machten, die dort Gestalt gewonnen haben, – wenn wir nicht mehr kennten den Ernst der Liebe, die überwindende Güte, die Forderung, sich selbst zu durchdringen in einem nicht aufgehenden Bildungsprozeß.

Goethe kann uns in der Tat *noch gegenwärtig sein*:

Er hilft uns, uns zu befreien von unserer unmittelbaren Natur, um uns wieder zu gewinnen in der menschgeborenen und geistig gegründeten Natürlichkeit.

Herzensträgheit kann in Goethes Nähe nicht standhalten. Er lehrt uns, den anderen Menschen in seinem eigenen Wesen zu sehen, ihn gelten zu lassen, uns an ihm zu freuen, nicht ihn zu messen an fremden Maßstäben.

Er hilft uns, uns nicht zu verlieren in der Schwärmerci, nicht in den Illusionen eines Fernen, eines Jenseitigen, eines Zukünftigen, sondern real zu werden. Goethe lehrt uns, daß wir nicht versäumen das einzige für uns Greifbare, das Wirkliche, das für uns gegenwärtig ist.

Er bringt uns zur Besinnung, wenn wir verworren sind. Dann lehrt er uns Distanz zu uns zu gewinnen. Tätigkeit wird uns selbstverständlich für das, was der Tag fordert.

Er lehrt uns Maß und Entsagung. Dadurch bringt er uns zur Konzentration auf das für uns Wesentliche.

Aber diese gesamte Erkenntnis hat nichts zu tun mit der eigentümlichen *modernen Naturwissenschaft*. Diese, für Goethe in dem Namen und der Schöpfung Newtons repräsentiert, fand in ihm einen Gegner. Goethe hat nicht nur nicht verstanden, sondern abgelehnt. Es ist erstaunlich und keine Zufälligkeit, daß Goethe hier mit einer erbitterten Hartnäckigkeit kämpfte und mit einer Leidenschaft, die bis zur moralischen Verdächtigung Newtons ging. Goethe war im Irrtum. Wie ist es möglich, daß Goethe, dieser Mann, der wie kaum einer alles verstand, der grenzenlos aufgeschlossen war, der liebend in allem auch ein Wahres fand, hier wie besessen scheint? Dieser Irrtum war die Erscheinung von Goethes Entsetzen vor der heraufkommenden Welt der technischen Naturbeherrschung und vor der von ihr vorausgesetzten Erkenntnisart. Wir dürfen uns nicht täuschen lassen durch Goethes freundliche Äußerungen über Panamakanal, Suezkanal, Weltverkehr der Zukunft, durch seine Entwürfe der Kolonisation auf dem dem Meere abgerungenen Boden (am Ende des Faust), der sozialistischen geistigen Kadettenerziehung (in den Wanderjahren) und vieles andere, das als Voraussicht und Bejahung der Zukunft des technischen Zeitalters gedeutet wird. Hier handelt es sich in der Denkungsart Goethes einerseits nur um quantitativ gesteigertes Handwerk, um Massenorganisation, die, seit der Regulierung der Stromtäler am Beginn der Geschichte, schon immer geschehen ist, andererseits um konstruierend spielende Entwürfe ohne Programmcharakter. Ganz abgesehen davon, daß alle diese Entwürfe Goethes am Ende zweideutig in seiner Wertschätzung bleiben, es ist in ihnen gerade nicht die moderne Welt getroffen oder vorausgesagt. Denn die Grundlage dieser modernen Naturbeherrschung ist jene gewaltige Abstraktion von der unmittelbaren Menschen- und Naturwelt (die Goethe so einzig in den Gestalten und Farben begriffen hat, besser als Aristoteles), eine Abstraktion, die von Goethe schon verworfen wird, wenn er Abneigung gegen Mikroskop und Fernrohr hat. Diese Abstraktion hat bis in die Gegenwart ihre Schritte unaufhaltsam voran getan. In Goethes Entsetzen steckte die Wahrheit, daß hier in der Tat heraufkam, was zum Bruch mit der

gesamten bisherigen Menschheitsgeschichte führen mußte. Goethe, helllichtiger fühlend als seine Zeitgenossen, erkannte zwar nicht mit Klarheit diesen Weg, sah weder die Wahrheit noch die Unausweichlichkeit dieses Weges, aber er spürte, daß alles bedroht war, was ihm und was bisher wesentlich und wertvoll war. Die Grenze Goethes ist, daß er sich vor dieser heraufkommenden Welt verschloß, ohne sie begriffen zu haben, daß er nur Unheil sah, wo der Grund der Zukunft des Menschen gelegt wurde. Die Aufgabe, in dieser neuen Welt den Weg des Menschen zu finden, erkannte er nicht. Daher ist Goethe nach dieser Seite uns in unserer heutigen Welt so fremd. Hier hilft er uns gar nicht. Er kann nur fälschlich von romantisch unwilligen Zeitgenossen beschworen werden gegen das, was längst wirklich geworden und als wahr erkannt ist.

Goethes Unverständnis und seine ahnungsvoll schauernde Verwerfung gegenüber der eigentümlich modernen – wenn auch heute immer noch nur wenigen eigenen – Denkungsart, aus der die Naturwissenschaft und Technik großen Stils, anders als alle frühere Technik, hervorgegangen sind, das bannt ihn für uns in eine zwar wunderbar geschlossene, aber vergangene Welt. Diese Welt ist verloren vor dem, was jetzt jedenfalls unser Schicksal ist und was eine Größe des Menschen bedeutet und eine neue unerhörte Aufgabe, die wir ergreifen müssen, wenn wir leben wollen.

2. Es gibt eine Empörung gegen das, was man wohl die *harmonische Grundauffassung* Goethes nennt, seine heidnische Weltbejahung. Denn die Anklage gegen das Leid der Welt, gegen die Herrschaft des Bösen verlangt den Schrei des Entsetzens und erträgt nicht das liebende Einverständnis mit der Welt im Ganzen. Wir haben Situationen kennengelernt, in denen wir keine Neigung mehr hatten, Goethe zu lesen, in denen wir zu Shakespeare, der Bibel, Äschylus griffen, wenn wir überhaupt noch lesen konnten.

Es gibt Grenzen des Menschen, um die Goethe weiß, vor denen er aber zurückweicht. Vor der Tragödie des Äschylus oder vor dem Hamlet steht er mit Bewunderung und Ehrfurcht, aber auch mit Abwehr oder gar mit erleichternder Deutung (wie bei Hamlet). Er be-

Goethe selbst hat das Unbedingte, das notwendig irgendwo gewaltsam und „unnatürlich“ wird, ergriffen – so scheint es – in seiner Liebe zu Frau von Stein. In diesem Jahrzehnt voller Geheimnisse, dieser Phase der Unerbittlichkeit des Forderns von sich, hat Goethe vielleicht anders wie vorher und nachher gelebt. Es ist die Zeit der tiefsten Offenbarungen seiner Gesichte und Impulse, der Ursprung seiner Schöpfungen, damals fand er den Glauben an den Adel des Menschen, den Ton der Iphigenie, des „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut . . .“, und eine so geheimnisvolle, unvergeßliche Gestalt wie Mignon.

Es ist aber auch die Zeit schließlich wachsender Unerträglichkeit. Indem Goethe das „Unmögliche“ aufgibt – seit der italienischen Reise – verschwindet ihm auch die Eingebung neuer Gesichte von wirklich gegenwärtiger übersinnlicher Bedeutung, verschwindet der reine unvergleichliche Adel jener Jahre. Es bleibt die Schöpferkraft, die, genährt von jenem Ursprung, in Dichtung und Wissenschaft weiter Unersetzliches in größtem Reichtum hervorbringt, und die in der Altersweisheit sich vollendet, diese wunderbare allumfassende Menschlichkeit, die doch gemessen an dem Vorhergehenden, an Goethes höchster Möglichkeit, auch wie ein Absinken erscheinen kann. Im Sichbewahren seiner Natur unter Verwerfung des Unmöglichen erwächst der ganze, vollendete Goethe.

Seit 1787 vollzieht Goethe den endgültigen Eintritt in die gegebenen Formen des Daseins. Er will Boden, er will zu Hause sein, er will Glück – und findet es im Hausstand mit Christiane. Er verzichtet auf das Unmögliche, aber vollzieht zugleich auch die endgültige Einkehr in die Einsamkeit, in verborgene Verzweiflungen, in die sich schützende Abkehr von der Welt, die ihm ständig Mißvergnügen bereitet. Es bleibt die Entsagung. Der Schwung des Unbedingten scheint im Vergleich zu vorher erlahmt. Aber es wächst die auf dem Grunde solcher Erfahrungen sich unvergleichlich ausbreitende Menschlichkeit des Verstehens – in den Werken der Naturwissenschaft, der späteren Romane, der nie versiegenden Lyrik, der Selbstdarstellung, der Weisheit.

sehen, durch anschauendes Hervorbringen dessen, was im Objekt entgegenkommt. Was immer Goethe erfährt und erblickt, er findet ein bedeutendes Wort dafür. Es ist, als ob er für jede Lebenslage eine erhellende Äußerung hätte, in einer Haltung, die auf das Ganze gerichtet ist, aber nicht als Gegenstand, sondern im Gegenständlichen, geführt vom Umgreifenden.

Für große Zusammenhänge kehren *Grundanschauungen* wieder in reichen Abwandlungen für die immer konkreten Erörterungen. Goethe nützt alle Denkweisen, alle Systeme und Schemata, um Sprache zu gewinnen für das jeweils von ihm Erhellte. Er hat bezeugt, was ihm Spinoza bedeutete, er hat Kant, Plotin, Plato gelesen. Schelling hat ihm gefallen. Er hat sich angeeignet, was an Gedanken ihm zusagte. Man würde ihn darum mit Unrecht einen Eklektiker nennen. Goethe sammelte nicht miteinander kombinierbare Gedanken, sondern ließ sie als selbstgedachte neu geboren werden. Sein Neuplatonismus, sein Spinozismus, sein Kantianismus sind freie Verwandlungen. Goethe ist in höchstem Maße Herr seiner Gedanken.

Weil Goethe sich an keinen im Satz fixierten Gedanken bindet, sondern stets wieder seinem ursprünglichen Blick vertraut, überläßt er sich unbefangen den *Widersprüchen*. Beispiele sind zahllos. 1774 spricht er im „Prometheus“ den Trotz gegen Gott aus: „Ich dich ehren? Wofür? Hier sitz ich, forme Menschen nach meinem Bilde, zu genießen und zu freuen sich, und dein nicht zu achten, wie ich!“ – 1778 aber heißt es in den „Grenzen der Menschheit“: „Denn mit Göttern soll sich nicht messen irgendein Mensch“. – Oder ein anderes Beispiel, dessen sich Goethe ausdrücklich als einer Palinodie bewußt ist: 1821 (in „Eins und Alles“): „Denn alles muß in Nichts zerfallen“, und 1829 (in „Vermächtnis“): „Kein Wesen kann zu nichts zerfallen“.

Goethe ist nicht zu bekämpfen, sofern er *keinen Standpunkt* einnimmt. Der Kampf mit ihm ist am Ende vielleicht nur Teilnahme an dem Kampfe, den sein Geist in sich selber führte, nicht anders, wie unsere Teilnahme an den wenigen großen Philosophen sich vollzieht, denen gegenüber wir nicht besser wissen, sondern durch die wir zu uns selbst kommen. Goethes umfassendes Seinsbewußtsein

als darin im Umgang mit Goethe zu wachsen. Wir glauben es nicht. Obgleich wir so unendlich viel weniger sind als Goethe, gerade die Goethe'schen Grenzen haben wir durchbrochen, gerade da liegt in unserem Zeitalter für uns als die je Einzelnen eine unumgängliche Aufgabe. Hier liegen die Fragen, die uns vorantreiben.

Vor uns steht, wenn wir geistig leben werden, eine *Revolution der Goethe-Aneignung*. Der früheren Aneignung verdanken wir Außerordentliches in der Bewahrung und Reinigung der Dokumente, der Sicherung der Überlieferung, der bequemen Zugänglichkeit alles dessen, was von Goethe kommt, darin ist sie vorbildlich und fortzusetzen, – aber ihre Goethebilder sind bei allem Respekt nicht zu übernehmen, und ihr Goethekult ist nicht fortzusetzen.

Hier nun zeigt sich ein wunderliches Problem. Wie kann uns nahe sein und unserem Leben unentbehrlich, was wir selbst nicht sind und nicht werden können? Wie können wir in der Anschauung von etwas leben, uns durch es bilden und erziehen lassen, ohne daß wir ihm nachstreben?

Mit dem immer tiefer werdenden Abgrund zwischen uns und aller früheren Geschichte wird dies allgemein eine Grundfrage unseres Lebens: Wie kann etwas, das ganz und gar vergangen und unwiederholbar ist, das wir nicht hervorbringen und nicht fortsetzen können, uns doch in der Erinnerung zu eigen sein, ja uns Raum, dann Maßstab, schließlich Bewegungsantrieb werden? Wie kann, was an Kunst, Dichtung und Philosophie einst war, von uns aufgenommen werden weder in traditionalistischer Dogmatik noch in relativistischer Indifferenz noch in ästhetisch unverbindlicher Ergriffenheit, sondern als Anspruch an uns, der Folgen hat für unser ganzes Wesen?

Wir wollen nicht mehr verwechseln. Auch unsere Philosophie ist heute keine originale große Philosophie, aber erst recht nicht die rationale Wiederholung vergangener Lehrstücke. Vielmehr ist sie das Organ der Aneignung des Vergangenen, darum zwar karg, aber gegenwärtiges Leben, zwar bescheiden, aber mit dem empfindlichen Gewissen der Wahrhaftigkeit.

sondern aus dem je Gegenwärtigen. Das erste ist die Spontaneität und nicht die Regel, ist das Ganze und nicht das durch den Verstand Getrennte. „Man lernt nichts kennen, als was man liebt.“

Diese Liebe bedeutet jedoch nicht das Hinnehmen alles Menschlichen, so wie es ist. Goethesche Freiheit ist der Wille zur Norm. Er selbst rechtfertigt sich nicht, wenn er sie verletzt hat, sondern nimmt die Schuld auf sich.

Gehorsam gegen Ordnung und Überlieferung bleibt ihm unantastbare Forderung in der Gesellschaft. Der Dichter des Faust bejaht als Minister das Todesurteil gegen eine Kindsmörderin. Wie Goethe sich gegen Fichte und dessen respektlos pathetische Provokationen oder gegen Schellings philosophisch-diktatorische Ansprüche wendet, das sind Beispiele eines Ordnungswillens, der sich so sehr den Vorrang gibt, daß er sagt, er könne eher eine Ungerechtigkeit als Unordnung ertragen, eher die Ungerechtigkeit als ungerechte Aufhebung der Ungerechtigkeit. Nirgends duldet er das Extreme, weder das Radikale noch das Verstiegene.

Doch darf harmonisches Totalwissen und Leben der Ordnung keineswegs als das letzte Wort Goethes gelten.

Wenn er sagt: „die vernünftige Welt ist als ein großes unsterbliches Individuum zu betrachten, das unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn macht“, so sagt er doch, sie ist „zu betrachten“, nicht „sie ist“.

Wenn Carlyle Goethe die Fähigkeit zuschreibt, „ein tolles, von Zweifelsucht, Uneinigkeit und Verzweiflung erfülltes Universum in ein weises Universum des Glaubens, des Wohlklangs und der Ehrfurcht zu verwandeln“, so darf man nicht vergessen, daß Goethe alle Schrecken bekannt sind, und daß seine Lösung doch nicht durch das philosophische Totalbild, sondern auch bei ihm durch einen Sprung – zur Gnade der „ewigen Liebe“, zur Gottheit, in der die „ewige Ruhe“ ist – erreicht wird.

In seiner Lebenspraxis wächst mit den Jahren der Wille zur in sich geschlossenen Einheit seiner Ordnung, aber unter Preisgabe der universalen Kommunikation. Daher nimmt zu seine Neigung, aus-

dem täglichen Blick, gelten zu lassen. Die Schüler der pädagogischen Provinz erfahren von der Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, in der Gestalt der christlichen Religion des Kreuzes, erst zuletzt vor dem Abschied aus der Anstalt, um für alle Fälle gerüstet zu sein.

Mit unserer Vergegenwärtigung des Goetheschen Menschseins rundet sich *kein Bild*. Auch das ist ein Zeichen seiner Größe.

Er ist kein Typus. Vielmehr ist es, als ob sein Geist die Summe des abendländischen Dichtens und Denkens zöge, im Widerhall noch einmal verwirkliche und ganz umfasse.

Er ist in einer vollen Entfaltung Mensch, der in kein charakteristisch Besonderes sich verliert und der im Reichtum jederzeit ganz Mensch bleibt, nichts Übermenschliches oder Unmenschliches wird oder beansprucht.

Erst recht dürfen wir uns kein Bild von ihm machen, das ihn vergöttert. Denn das wäre gegen sein Wesen.

Eher noch wäre es zuzulassen, mit Nietzsche in Goethe den modernen Menschen zu sehen, den „vielfachen Menschen, das interessanteste Chaos, das es bisher gegeben hat: aber nicht das Chaos vor der Schöpfung der Welt, sondern hinter ihr“. Nietzsche begreift die Stärke dieses Wesens darin, „unbedenklich zwischen Gegensätzen zu leben, voll jener geschmeidigen Stärke, welche sich vor Überzeugungen und Doktrinen hütet, indem sie eine gegen die andere benutzt und nur sich selber die Freiheit vorbehält“. Aber in solcher Charakteristik klingt ein gewaltsamer, für Goethe falscher Ton.

Die Einheit Goethes ist da in seiner Selbstauffassung, wie er sich rückblickend zum Bilde wird und in unvergeßlichen Schriften sich darstellt. Aber dieses Bild ist weder aus einem Prinzip konstruierbar noch umfaßt es alles, sondern ist selber nur ein Element im offenen Ganzen. Der Greis kann 1831 schreiben: „Je älter ich werde, seh' ich mein Leben immer lückenhafter, indem es andere als ein Ganzes behandeln und sich daran ergötzen.“

Was Goethe sei, wird vielleicht deutlicher durch die, die ihm feindlich gesinnt sind, nämlich die Fanatiker, die das Maßlose und

Extreme begehren, die Parteiischen, die Nationalisten, die Moralisten, die Hasser des Daseins. Aber auch sie schlagen gelegentlich um zur Bewunderung des großen Dichters.

Deutlich scheint Goethe andererseits zu werden durch das, was er ablehnt: das Kranke, das Romantische, das Transzendieren, den mechanischen Materialismus – wenn er sich einen dezidierten Nichtchristen nennt – wenn er das Tragische nicht in sich einlassen möchte. Aber alles, was er verwirft, berührt er, indem er es im Verwerfen doch irgendwie anerkennt, es in sich selber überwindet.

Weil – so scheint es – alles, was ein Mensch sein kann, als Möglichkeit in ihm lag, konnte Goethe ihm Sprache verleihen. Es ist, als ob er alles wisse.

Wie verhalten wir uns zu Goethe?

Es ist unersetzlich, solchen Begleiter zu haben, der zu fragen ist, fast für jede Lebenssituation erhellende Worte bringt, an dem man sich orientiert, der Maßstäbe zeigt, der uns lehrt, unserem Tag seine Form zu geben, die uns gewährte Lebenszeit nicht zu vergeuden, Folge in unser inneres Tun zu bringen.

Weil das Vertrauen zu Goethe wächst, je mehr man ihm zuhört und zusieht, ist er uns wichtig auch da, wo er zu irren scheint. Denn es ist Goethe, der irrt. Noch in seinem Irrtum wird eine Wahrheit sich bergen, noch in seiner Schranke sich Größe zeigen.

In diesem Sinne sei die Frage erlaubt: Ist Goethes Werk von der Art, daß er auch in höchster Not, an der Grenze des Menschlichen noch spricht? Manchem gab er das letzte Wort. Vielleicht haben andere eine Erfahrung, in der Goethe nicht mehr den gesuchten Impuls gab. Aber sein Bild und das Wissen, daß solch ein Mensch da war, bleiben auch dann wie ein Strahl aus der Lichtwelt.

Goethe will das radikal Böse nicht anerkennen, er vermag es einzubeziehen, an ihm sogleich die Seite des Guten zu erblicken. Dies ist das Zeichen einer Schranke, wenigstens für den seinerseits beschränkten Blick des total Bedrohten und Gequälten und Schuldbeladenen.

Goethe hat unermesslich gelitten. Darum konnte er sagen:

„Denn Trost ist ein absurdes Wort:

Wer nicht verzweifeln kann, der muß nicht leben.“

Der Greis, als er die glücklichen Stunden seines Lebens bedenkt, meint, wenn er alle zusammennehme, sei er kaum vier Wochen wirklich glücklich gewesen.

Aber all sein Leid blieb innerhalb der Grenze des Menschlichen. Er hat wohl das Entsetzlichste in seiner Möglichkeit erblickt, doch nicht an sich herangelassen. Er selbst ging behütet durch das Leben.

Die furchtbaren Zukunftsahnungen sind ihm nicht eigentlich Realität, sie bleiben in seinem Munde vergleichsweise maßvoll und durch die Unbestimmtheit fast harmlos. Schon denkt er an die neue Schöpfung.

Sollte aber Goethe nicht jedem in jedem Augenblick genug tun, so gerade durch das, was zugleich seine liebenswerte Größe ausmacht. Er hat sein Wesen verwirklichen können, weil er nicht herausgezerrt wurde über die Grenzen des menschlich Möglichen durch eine in Vernichtung begriffene Welt. Für unsere Zeit, der alle Schleier rissen, ist ein Leben mit Goethe zwar nicht die Lösung unserer Aufgabe, aber es ist beschwingend und ermutigend, um neu zu ergreifen, was noch möglich ist an Menschlichkeit.

Wir leben mit ihm in der Stille und Dankbarkeit des natürlichen Glücks und Leids. Wir bleiben durch ihn im Zusammenhang mit der abendländischen Überlieferung in ihrer menschlichsten und unbefangenen und wundersamsten Gestalt. Wir kehren zu ihm zurück und treten bei ihm ein – aber wir müssen wieder hinaus in diese, in unsere gegenwärtige Welt.

Zum Abschluß ein Wort über den *Sinn der Goethefeiern*, die in diesen Monaten über den Erdball hin stattfinden. Wir möchten wünschen, sie würden völkerverbindend wirken. Es gibt eine Stufe, schrieb Goethe, „wo der Nationalhaß ganz verschwindet, und wo man ein Glück oder ein Wehe seines Nachbarvolkes empfindet, als wäre es dem eigenen begegnet. Diese Kulturstufe war meiner Natur gemäß“.

gemeinschaft. Er erst hat die deutsche Sprache eigentlich frei gemacht. Seit ihm hat sie aufgehört, im Abendland ein abseitiges Idiom zu sein. Weil der Geist im Sinne abendländischer Humanitas zu ihrem Träger wurde, ist die deutsche Sprachgemeinschaft vorwiegend durch ihn gestiftet als geistiger Raum, als die Sprache Goethes, Lessings, Kants. Dieses Deutsche ist in seinem Wesen nicht durch gesellschaftlich-politische Momente fixiert, nicht durch die großen Bezüge zu Kirche und Reich geformt. Es ist wesentlich frei, geistig und in persönlicher Spontaneität gegründet und kann daher durch politische und soziale Verderbnis nicht in dieser Wurzel ruiniert werden. Diesem Anspruch zu folgen, steht jedem deutsch Sprechenden offen. Und diesen Anspruch anzuerkennen, verbindet unabhängig von politischen Realitäten durch einen im Chor der Kulturvölker mitklingenden, in seiner Eigentümlichkeit zugleich weltgültigen Geist.

Im weitesten Umkreis können *Menschen* überall sich in Goethe ihrer eigenen Menschlichkeit vergewissern. Sie ist das Allverbindende. In ihr vermögen die Völker der Erde sich zu finden.

Goethe hat das Wort „Weltliteratur“ geprägt. Er hat die Heraufkunft des geistigen Verkehrs der Völker gesehen, den Dichtern, Kritikern, Schriftstellern, Forschern und Philosophen die Aufgabe gezeigt, sich zu kennen und aufeinander zu hören. Man soll sich dulden, wenn man sich fremd fühlt, sich lieben als dem einen geistigen Raum angehörend, in dem überall die allgemein menschliche Volksdichtung erwächst, und in dem die seltenen großen Werke Einzelner gültig für alle dastehen. Er ergriff mit dem Gedanken der Weltliteratur die Einheit der Menschheit.

Wir können nicht enden, ohne die Frage zu wiederholen, mit der wir begannen: Gehört nicht alles, was Goethe bedeutet, einer geschichtlichen Situation an, die unwiederbringlich vergangen ist, einer anderen Welt mit ihren geschichtlichen Gestalten, die heute wie aus einer märchenhaften Ferne noch sichtbar sind im Übergang, wo wir das Entschwindende eben noch bemerken? Wird er bald auch nur noch verstanden werden können? Hat die Welt heute ein Mensch-

dies Philosophieren in den Gegensatz von Christlichkeit und Humanitas nicht hineinzuzwingen ist, das zeigt sich in der Weise, wie rückhaltlos das radikal Böse erdacht wird aus dem Antrieb, die Möglichkeit zu suchen, uns aus seiner Verstrickung zu lösen.

Wir wollen im Sinne dieser philosophischen Aufgabe, geführt durch die Interpretation Kants, drei Fragen zu beantworten versuchen:

1. Was ist das radikal Böse?
2. Wie geschieht eine mögliche Befreiung aus diesem Bösen?
3. Was bedeutet das radikal Böse für die zweideutig so genannte philosophische Religion?

Um das *Wesen des radikal Bösen* zu denken, vergegenwärtigen wir in Kürze den Grundzug des Kantischen Gedankengangs:

Unser sittliches Handeln wird uns klar nur im Bewußtsein des Gesetzes, dem wir folgen. Dies Gesetz bringt in unser Tun die Notwendigkeit, welche wir nicht erleiden (weder von außen noch durch unser angeborenes Nun-einmal-so-sein), sondern die wir eigentlich selbst sind.

Der Inhalt des Gesetzes ist bestimmt nach der je besonderen Lage durch das Material unserer Welt. Nicht diese Inhalte will Kant deutlich machen, sondern die Form des Gesetzes überhaupt, in die die Unendlichkeit der möglichen Inhalte unseres Handelns jederzeit treten muß, um sittlich zu sein. Diese Form ist der kategorische Imperativ: Handle so, daß der letzte Grundsatz deines Handelns jederzeit Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann. Da diese Form nur das Gesetz der Gesetzlichkeit überhaupt ausspricht, so ist die Frage: wie finde ich den jeweiligen bestimmten sittlich rechten Inhalt meines Handelns?

Ich soll mich fragen, ob ich die Handlung, die ich vorhabe, wollen kann, wenn sie nicht einmal, sondern immer so geschehen würde, wie als ob sie nach einem Naturgesetze so geschehe, das ich durch mein Handeln erst hervorbringe. D. h. ich soll mich fragen: Welche Welt ich wohl durch mein Handeln schaffen würde, wenn es in

meinem Vermögen stände. Mit anderen Worten: was die Welt eigentlich ist, erfahre ich nicht durch ein Beurteilen der anderen Menschen und des nie gekannten Ganzen der Welt, nicht allein durch die Wirkung meines Tuns, sondern eigentlich und einzig durch mein Tun selbst; es ist, als ob die Welt noch nicht entschieden sei, was sie ist, sondern ich durch mein Tun mit der Wirklichkeit meines Tuns noch mit-entscheide, was sie sei; durch das, was ich bin und tue, überzeuge ich mich, was in der Welt möglich und wirklich ist; klage ich über die Welt, so weiche ich aus; an dem Punkt, wo ich stehe, liegt allein an mir und meinem Sein im Tun, was sie ist; und hier ist gegenüber allem nur von außen sichtbaren und erkennbaren Weltsein der tiefste Grund des Seins erreicht, der mir überhaupt erreichbar ist, aber nicht im Wissen, sondern im Handeln.

Dieses Handeln, das wir sollen, geschieht also keineswegs wie ein unausweichliches Naturgeschehen. Vielmehr kann das gesollte Handeln ausbleiben oder ins Gegenteil verkehrt werden. Damit erst entsteht die Frage, was das Böse sei. Um Kants Formel für das Böse zu verstehen, ist folgende Voraussetzung notwendig:

Der Mensch hat zwei Triebfedern: aus seinem Vernunftsprung – den Kant intelligibel nennt – folgt er dem Gesetz; aus seinem Zeitursprung als psychologisch erkennbarem Naturwesen folgt er seinen Neigungen, Leidenschaften, will er sein Glück in der Welt, oder vielmehr, was er dafür hält.

Die Triebfeder vermöge des moralischen Gesetzes, das sich seiner Vernunftanlage (seiner intelligiblen Natur) unwiderstehlich aufdrängt, würde ihn beherrschen, wenn gar keine andere Triebfeder dagegen wirkte; er würde ohne Kampf moralisch gut sein.

Die Triebfeder vermöge seiner Neigungen ist seine natürliche Anlage (seine empirische Natur); er würde ihr kampflös folgen, ohne böse zu sein, wie die Tiere, wenn nicht auch jene andere Triebfeder in ihm wirkte.

Da nun der Mensch beide Triebfedern (die durch das moralische Gesetz und die durch das Glücksbegehren) in die Bestimmung seines Willens aufnimmt, und da er auch jede für sich, wenn sie allein

damit alles getan sei, so erleichtere ich mir durch kämpfendes An-fassen eines bloßen Gegenübers das Hervorgehen dessen, das allein im Ursprung meiner selbst den Weg findet. Alles bestimmte Bekämpfen braucht diesen Grund im Selbstsein, ohne den es trotz aller Leidenschaft des bloßen Kämpfens doch wie verloren wäre. –

Das Wissen vom Bösen muß tiefer und wirksamer sein als irgendein gegenständliches Wissen. Aber das radikal Böse schien von Kant doch gegenständlich bestimmt gefaßt zu sein. Es war die Umkehrung des Bedingungsverhältnisses zwischen Gesetzesgehorsam und Glücksverlangen, so daß in den Grundsatz des Handelns das Unbedingte unter die Bedingung des Bedingten gesetzt wird.

Um aber diese Formel zu verstehen, muß dem Verstehenden das Unbedingte gegenwärtig sein. Dieses jedoch geradezu selbst als Zweck gemeint, wäre schon bestimmt geworden und damit wieder ein Bedingtes. Ja, durch direktes Meinen und Wollen des Unbedingten würde man es gerade zerstören, indem man ihm unvermeidlich ein in der Tat Bedingtes in der Welt unterschöbe. Das Unbedingte als das Gesetz der Gesetzlichkeit überhaupt müßte sich als identisch mit bestimmten Gesetzen zeigen. *Der Sprung jedoch vom allgemeinen Gesetz zum bestimmten Gesetz* ist das große Fragezeichen: *Wie soll er geschehen?*

Das Unbedingte braucht nicht notwendig nur als Gesetz formuliert zu werden. Das ist daran zu erkennen, daß Kants Satz von der Umkehrung – der Form nach – alt ist: Bei Augustin wird er formuliert, aber so, daß das Unbedingte die Liebe zu Gott heißt, die im *frui deo* sich vollendet, das Bedingte die Freude an den Dingen und Wesen dieser Welt, die im *uti* nur in bezug auf Gott geliebt, an sich selbst aber gleichsam nur gebraucht werden sollen. Übersetzen wir *uti* mit gebrauchen, *frui* mit lieben, so formuliert Augustin: wir sollen die Welt gebrauchen, Gott zu lieben seiner selbst wegen (*omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui*). Kant dagegen formuliert: wir sollen in der Welt unser Dasein verwirklichen und unser Glück finden unter der Bedingung, darin jederzeit das Gesetz der Gesetzlichkeit

mag – gegen die christlich-augustinische Position – das Bewußtsein des Menschen von seiner Würde auszusprechen, von der Erhabenheit unserer vernünftigen Natur zu reden, von dem Werte, den der Mensch allein sich selbst geben kann, von der Achtung vor uns selbst, die wir durch unsittliches Handeln nicht verlieren wollen, von der „inneren Beruhigung“, ja, von der „Selbstzufriedenheit“ als einem „Wohlgefallen an seiner Existenz“, ja, von dem „Genusse“, dessen die Freiheit fähig ist, und der „seinem Ursprung nach der Selbstgenügsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann.“

Jederzeit aber bringen bei Kant alle diese Formeln sogleich ihre Einschränkung mit sich und zwar erstens in Folge der Endlichkeit unseres Wesens, das stets auf Anderes angewiesen bleibt: Die Erhabenheit unserer Natur ist nur unsere Bestimmung und bewirkt, daß der Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens zu ihr vielmehr unseren Eigendümel niederschlägt; die innere Beruhigung ist „bloß negativ“, die „Selbstzufriedenheit“ ist ein „nur negatives Wohlgefallen an meiner Existenz“, beides infolge Abwesenheit eines als solchen wahrgenommenen Bösen. Die Selbstgenügsamkeit ist nur analogisch zur Selbstgenügsamkeit der Gottheit, ist nur „Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen“, nicht positive Erfüllung.

Kant wendet sich daher entschieden gegen die stoische Idee des Weisen, insofern mit ihr etwas in diesem Leben als erreichbar vorgestellt wurde, was nicht erreichbar ist, zumal die Stoiker – die Endlichkeit unseres immer beschränkten Wesens verkennend – „die Glückseligkeit gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehungsvermögens wollen gelten lassen, sondern ihren Weisen gleich einer Gottheit im Bewußtsein der Vortrefflichkeit seiner Person von der Natur ganz unabhängig machten“, was unmöglich ist.

Zweitens aber ist Ruhe und Zufriedenheit mit sich unmöglich wegen des ständig bleibenden Nichtwissens. Hier ist es für Kant nicht genug, daß er die Unlauterkeit der Gewissensruhe „so vieler (ihrer Meinung nach gewissenhaften) Menschen“ charakterisiert,

Zunächst ist der Umfang dessen, was Kant Vernunft nennt, zu vergegenwärtigen. Kant hat den Begriff der Vernunft in ungewohnter Weise gefaßt. Vernunft ist nicht nur der Verstand, der vermöge der Kategorien gegenständlich denkt. Vernunft ist auch die dem Besonderen in einem Ganzen erst systematische Einheit gebende Idee, Vernunft ist der Grund des sittlichen Handelns. Vernunft ist das Anschauen des Schönen. Während wir im vernünftigen Erkennen Wirklichkeit erfassen, aber nur in der Bestimmtheit des einzelnen Gegenstands auf dem unendlichen Wege der immer weiter sich erhellenden, aber nie in der Zeit erreichten Einheit des Ganzen; während wir im Handeln verwirklichen, aber in der Endlichkeit der Welt, und darum immer auch in Diskrepanzen bleiben – zwischen gemeintem Zweck und Erfolg, zwischen sittlicher Würdigkeit und faktischer Glückseligkeit –, werden wir im Schauen des Schönen des Ganzen des Seins und unserer Vernunft ineins inne, aber nur im Spiel. Alles das ist Vernunft; und soweit Vernunft reicht, gilt die Form.

Kants Philosophieren ist seinem Sinne nach eine einzige Erhellung der Vernunft in allen ihren Gestalten: im Erkennen, im Handeln, im Anschauen des Schönen. Aber in jeder Erhellung stößt er auch auf die Grenze, wo die Vernunft angewiesen ist auf ein Anderes, oder in ihrem Ursprung unbegreiflich ist. Daher ist Kants Philosophieren stets begleitet von dem „Rätsel“, das er jeweils erst vermöge seiner Erhellung der Vernunft klar auszusprechen vermag. Das radikal Böse ist eines der im Kantischen Philosophieren wesentlichsten Rätsel:

Denn unbegreiflich ist erstens die Herkunft des radikal Bösen: „Warum in uns das Böse gerade den obersten Grundsatz verderbt habe, obgleich dieses gerade unsere eigene Tat ist“, davon können wir keine Ursache angeben, „sowenig als von irgendeiner Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört“.

Es ließe sich nur sagen, worin der Grund des Bösen nicht liegt: nicht in unserer Sinnlichkeit und unseren natürlichen Neigungen, die als anerschaffen wir nicht zu verantworten haben, – und nicht in einer Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft selbst: diese

falls hat ein solches Moment im Begriff der Gnade philosophisch interpretiert. Diese Gnade lehnt Kant nicht ab, denkt sie als Möglichkeit, aber verwehrt es, mit ihr gleichsam zu rechnen. Es gilt ihm „der Grundsatz: Es ist nicht wesentlich und also auch nicht jedermann notwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit tue oder getan habe; – aber wohl, was er selbst zu tun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden“. Gnade als ein Wißbares, Gnade gar als irgendeine zeitliche Erfahrung, auf die ich mich berufen oder verlassen würde, würde den Anspruch schwächen an die Freiheit des Menschen, zu tun, was ihm möglich ist, und jedem Sollen mit einem Bewußtsein seines Könnens zu antworten.

Aber so entschieden der Mensch in diesem Denken zurückgeworfen wird auf seinen eigenen Willen und seine Kraft, so entschieden bleibt in ihm das Grenzbewußtsein gegenwärtig.

Diese Grenze ist im Kantischen Philosophieren das Allgegenwärtige. Es ist die Paradoxie dieses Philosophierens, daß es die Erhellung der Vernunft in allen ihren Gestalten vollzieht mit einer Leidenschaft der Vernünftigkeit, die sich doch grade durch Vernunft ihrer eigenen Grenzen vergewissert.

Diese Grenze der Vernunft ist für Kant der Ursprung dessen, was bei ihm noch Religion heißen könnte. Religion ist bei Kant nicht ein Ursprung neben dem andern, daher kein „Gebiet“ in der Systematik der Vernunftfunktionen. Ihm ist noch fremd die spätere Weise, Religion als eine Kultursphäre anzusehen. Religion ist ihm noch allumgreifend oder gar nicht. Sie ist in der gesamten Vernünftigkeit an allen Grenzen das, worin die sich auf sich selbst stellende Vernunft sich findet.

Die geschichtliche Religion – die christliche Offenbarungsreligion – hat daher für Kant nicht die Bedeutung einer Wahrheit an sich. Er verachtet sie nicht; sie ist ihm nicht gleichgültig; sie hat eine geschichtliche Bedeutung für die Erziehung der Menschen und entsprechend eine gegenwärtige Bedeutung. Aber sie ist für Kant nur ein Gegenstand der Deutung „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Er prüft ihre Wirkung: in der Erziehung der Menschen,

in dem vernünftigen Gehalt der Dogmen, und auch in der statutari-
schen Religion der Kirchen mit ihren teilweisen Verirrungen.

Das Umgreifende des Philosophierens, das an allen Grenzen der Vernunft auftaucht – das, wenn auch mißverständlich, selbst religiös genannt werden kann – ist dagegen die faktisch beherrschende Macht des Kantischen Denkens. Es ist für ihn kennzeichnend, daß er kritisch nicht nur die Grenzen der Vernunftfunktionen gegeneinander bestimmt, sondern nicht minder die Grenzen der Vernunft gegen das sie Umgreifende erhellt. Es ist dies der radikale Unterschied zwischen einer Philosophie, die das Absolute erkennen, alles wissen, alldurchdringend Gottes Gedanken selbst nachdenken will – daher auch das Böse begreift – und dem Kantischen Philosophieren, das, als Inhalt nie Genüge leistend, seinen ganzen Sinn erst in dem Menschen hat, der es denkt und erfüllt.

Wir fragen bei Kant, welche Motive an den Grenzen als die gesamte Philosophie bewegend religiös genannt werden können, darum, weil sie nicht neben anderen, sondern umgreifend sind, und die doch ihre gedankliche Entfaltung durch die Philosophie selbst, nicht in einer besonderen Religion und deren Theologie erreichen.

Auf drei Stufen ist dies Umgreifende anzutreffen:

Es ist erstens in der Erhellung unseres Wissenkönnens das Bewußtsein der Erscheinungshaftigkeit allen Daseins (davon haben wir heute nicht gesprochen).

Es ist zweitens in der Erhellung des Sinnes unseres sittlichen Handelns der Gedanke des höchsten Gutes als der Einheit von sittlichem Handeln und Glück in der Weltverwirklichung, die – bei der völligen Indifferenz beider gegeneinander in der empirischen Welt – nicht möglich ist ohne die Postulate Gott und Unsterblichkeit (auch davon war heute nicht die Rede).

Es ist drittens in der Erhellung des radikal Bösen der Stoß auf den Ursprung unserer Freiheit. Das radikal Böse wird der Punkt, an dem sich Kants Religion in eigentlicher Tiefe entzündet. Denn die „Erscheinungshaftigkeit“ als Ergebnis der theoretischen Vernunft

die mit der Realität ihres Wirkens und durch sie allein die Transzendenz ergreift.

Daß das Sein der Transzendenz durch kein Wissen und keine direkte Erfahrung, durch keine schließende Erkenntnis, durch kein Erlebnis und durch keine Mystik zu erreichen ist, das ist selbst wie ein Sprechen der Gottheit, aber eine indirekte Sprache. Denn würde uns hier Wissen zuteil, so würde unsere Freiheit gelähmt. Es ist, als ob die Gottheit das uns Höchste – das aus sich selber Sein der Freiheit – schaffen wollte, aber, um es möglich zu machen, sich selbst verbergen mußte.

Die Unzulänglichkeit der Vernunft – fühlbar an den Grenzen der Vernunft – könnte die Meinung hervorbringen, daß „die Natur uns nur stiefmütterlich versorgt“ habe. Aber was wäre die Folge, wenn unsere Vernunft Gottes Dasein und Wesen erkennen könnte?

Kant fragt: Wie wäre es, wenn Gott nicht verborgen wäre? Statt des Kampfes, in dem der Mensch nach einigen Niederlagen doch eine moralische Stärke seiner Seele zu erwerben vermag, „würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen . . . Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene getan werden“. Aber es „würden die meisten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht . . . geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen . . . würde gar nicht existieren. Das Verhalten der Menschen . . . würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo wie im Marionettenspiel alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde. Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir mit aller Anstrengung unserer Vernunft nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur mutmaßen, nicht erblicken und klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen oder zu drohen, von uns uneigennützig Achtung fordert, übrigens aber, wenn die Achtung tätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch Ausichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen

Blicken erlaubt: so kann wahrhafte sittliche . . . Gesinnung stattfinden . . . Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben . . . , daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ.“

Die Unzulänglichkeit der reinen Vernunft, die sich ganz auf sich selbst allein stellen wollte, am radikal Bösen am abgründigsten fühlbar gemacht, bedeutet, sich mit ganzer Energie und ausschließlich seiner Vernünftigkeit – Vernunft im Sinne der Kantischen Weite – anzuvertrauen, um nur durch sie an ihren Grenzen des umgreifenden Grundes inne zu werden.

Werfen wir nun zuletzt einen Blick zurück:

Kants Philosophie des „radikal Bösen“ muß enttäuschen, wenn man erwartete, Einsichten zu finden, die ein besseres Handeln dadurch ermöglichen, daß ich die allgemeinen Formulierungen zum Ausgangspunkte für die Entscheidung über den Inhalt meines konkreten Tuns mache.

Im philosophischen Denken gibt es jedoch zwei Wege, deren Sinn radikal verschieden ist. Entweder wird – jener Erwartung entsprechend – aus dem allgemeinen Grundsatz das Besondere abgeleitet und damit gegenständlich erkannt, was das bestimmte Gute sei. Oder es wird über alles gegenständlich Erkennbare hinaus in einen Grund geleuchtet, wo zuerst der Wille selbst und nicht ein Etwas-wollen seine Verwandlung erfahren muß. In diesem letzteren Denken allein scheint uns die Kraft des Kantischen Philosophierens zu liegen.

Wenn wir das Wesentliche des Tuns immer noch als ein Etwas erfassen, über das wir sprechen, das wir begreifen und zu rechtfertigen suchen, wenn wir das Entschiedenste, Klarste auszusprechen und zu tun scheinen, aber so, daß etwas in uns selbst nicht dabei ist, sich noch in Reserve hält – womit, da diese Reserve im Grunde wieder irgendeinen Glückswillen oder eine Lebensangst, irgendein selbstsüchtiges Daseins-, Geltungs-, Macht-Interesse deckt, grade das dezidiert Moralische durch die heimliche Verkehrung sophistisch und radikal

ZUR KRITIK DER PSYCHOANALYSE

1950

Es ist kaum möglich, von der Psychoanalyse als einer Einheit zu reden, es sei denn, daß alle Psychotherapeuten, die sich ihrer bedienen, an Freud sich orientieren – in orthodoxer Gefolgschaft oder in kritischer Ablehnung. Es ist kein Zweifel, daß Freud der überragende Kopf ist. Das Gewicht seines Wesens, die Radikalität, mit der er bis zum Absurden geht, sein Bezug auf die Krisis eines verlogenen Zeitalters, sein Stil und seine Eigenwilligkeit wirken stärker als irgendeiner der Nachfolger es vermochte. Alle grundlegenden Erkenntnisse stammen von ihm. Seine Befangenheit in naturwissenschaftlichen Begriffen, ohne eigentlich naturwissenschaftlich zu forschen, seine Abhängigkeit vom psychologischen Denken der Art Herbarts gehören dem Manne des 19. Jahrhunderts. Seine eigentümliche Kälte, ja sein Haß beflügeln die Weisen seiner Untersuchung. Es ist längst durch Kritiken gezeigt worden, was in seinen Schilderungen, Deutungen, Thesen Erkenntnisbedeutung hat, was pseudowissenschaftliches Verfahren, was in der Folge nicht etwa Fortschritt einer haltbaren Theorie, sondern bloßer Wandel der Einfälle des Autors ist. Freud nimmt teil am Sinne moderner Wissenschaft. Er bewirkt mit seinen Entschleierungen selber neue Verschleierungen. Er macht in der Geistesgeschichte aufmerksam auf unbeachtete Möglichkeiten, aber kommt immer schnell zu ahnungslosen, ja frechen Gedanken (wie im Mosesbuch u. a.).

Heute gibt es innerlich unabhängige Psychotherapeuten, die den Menschen lieben und ihm helfen möchten. In je einmaliger persönlicher Gestalt tun sie vernünftig das Mögliche. Sie benutzen auch psychoanalytische Methoden, ohne ihnen zu verfallen. Sie organi-

verliert. Erkennbarkeit, in das Fließen der endlosen Deutung gebracht, ist nicht mehr Erkennbarkeit.

2. Es erwächst der Anspruch eines Totalwissens vom Menschen, von seiner eigentlichen Substanz, die noch vor der Scheidung in Leib und Seele liegt. Diese Totalisierung der Menschenauffassung ist wissenschaftlich unmöglich. Sie ist als Denkstruktur dem Totalitarismus in der historisch-soziologischen Auffassung analog. Sie beruht auf der Verwechslung von Erkennbarkeit und Freiheit. Freiheit, zum Gegenstand gemacht, ist nicht mehr Freiheit.

3. Krankheit wird zur Schuld. Was in begrenzten Bereichen ein möglicher Standpunkt gegenüber Krankheitserscheinungen ist – in keinem Falle ein ärztlicher Standpunkt –, das wird mehr oder weniger deutlich auf alle Krankheiten ausgedehnt. Eine falsche und in ihren Folgen inhumane Philosophie verdirbt den Sinn und das Ethos ärztlichen Helfens.

4. Es entsteht, mehr oder weniger bewußt, eine Vorstellung von menschlicher Vollkommenheit, die Gesundheit genannt wird. Die Einheit des Menschen, die Einheit der Wissenschaft, die Einheit der Medizin werden pathetisch betont – aber gemeint als Unterwerfung unter die fragwürdigen Glaubensgehalte der schlechten, schwankenden, in verwirrenden dialektischen Kreisen unklar sich bewegenden Philosophie.

5. Es ist eine verborgene, fanatische und zerstörerische Tendenz am Werk. Sie wird selten ausgesprochen, deutlich aber einmal von Viktor von Weizsäcker. Er hat die „Sorge . . . , daß, wenn einmal die psychotherapeutische Auflösung und Heilung einer schweren Organkrankheit gelingt, im Gefolge ein Zustand auftreten kann, der an eine Psychose grenzt. . . . wenn die Krankheit also gleichsam eine Materialisierung des Konflikts ist, dann ist mit ihrer Spiritualisierung auch der Konflikt wieder da . . . die gelungene Psychotherapie ist dann eine Neuproduktion eines Konflikts. – Wenn aber der Konflikt nun zu vorher unerhörten Gedanken, zu größeren Taten führt, dann wird es eine Umwelt geben, welcher das gar nicht gefällt. Ob Ehescheidung, politischer Umsturz oder religiöse Revo-

dem der andere er selbst wird. Was am Leitfaden der hohen philosophischen Überlieferung von den Stoikern, Augustin bis zu Kierkegaard und Nietzsche, an der Hand der Dichter und Weisen allein durch eigenen Vollzug erworben werden kann, das muß verlorengehen in einem technisierten Prozeß der Analyse durch einen sogenannten Sachkenner. Hier gibt es für das Urteil keine Halbheit. Es handelt sich nicht mehr nur um Wissenschaft, sondern um Vernunft und Freiheit selbst (ganz abgesehen von der Fülle von Albernheiten, die in der psychoanalytischen Literatur mitschwimmen und denen nicht ausgesetzt zu werden, niemand gewiß sein kann, der sich auf wirkliches Mitmachen als Objekt einer Lehranalyse einläßt).

Eine Frage wird durch diese Forderung der Lehranalyse – und nur durch sie – unausweichlich: kann eine Hochschule, welche freie Forschung pflegt, allen Erkenntnismöglichkeiten, also auch der Psychoanalyse ihren Raum öffnet, damit in freier Diskussion und objektiv prüfbarer Leistung bewährt werde, was da herauskomme, – kann eine Hochschule, die dabei nur eine Voraussetzung macht, die der Liberalität und Wissenschaftlichkeit und Unbefangenheit ihrer Glieder, – kann sie Institute errichten, die für ihre Zöglinge zur Bedingung eine Lehranalyse machen in mindestens 300 oder 150 oder wieviel Sitzungen? Mir scheint: nein, sie kann gestatten, daß Lehranalysen stattfinden, nicht daß sie zur Bedingung des Erwerbs von Diplomen gemacht werden. Hier ist eine Grenze erreicht. Die Hochschule könnte auch kein Institut brauchen, das durch buddhistische Meditationstechniken in Stufen der Bewußtseinsverwandlung höhere, übersinnliche Erkenntnisse schaffen wollte. In dieser Frage scheint mir Klarheit unerläßlich. Jedem, der es will, ist es erlaubt, es zu versuchen und an sich eine Lehranalyse machen zu lassen. Aber es kann nicht Bedingung werden, ohne den Sinn der wissenschaftlichen Forschungshaltung zu verkehren. Wo die Lehranalyse zur Bedingung eines Forschungsweges gemacht wird, ist die freie Wissenschaft verneint. Übrigens hat Freud an sich keine Analyse machen lassen.

Die Lehranalyse ist wie alle Experimente am Menschen keine in-

Heute aber steht Europa nicht nur in einer Phase antihumanistischer Forderungen, die aus den Grenzsituationen der gegenwärtigen Katastrophen entspringen. Auch das Christentum und die biblische Religion werden von vielen bewußt, von anderen in der Tat verneint. Die ganze Polarität von Humanismus und Christentum droht zu versinken.

Stellt man aber die Frage, ob und was Europa ohne Bibel aus seinem vorbiblischen und vorgriechischen Ursprung sein könnte, so zeigt sich immer wieder: was wir sind, sind wir durch biblische Religion und durch die Säkularisierungen, die aus dieser Religion hervorgegangen sind, von den Grundlagen der Humanität bis zu den Motiven der modernen Wissenschaft und zu den Antrieben unserer großen Philosophien. Es ist in der Tat so: ohne Bibel gleiten wir ins Nichts. Wir können unseren geschichtlichen Ursprung nicht preisgeben. Der Weg des Nihilismus als Ergebnis christlicher Entwicklung, also als selber noch christlich bedingt, war das große Thema Nietzsches. Aber Nihilismus kann nur Übergang eines Augenblicks sein. Denn er ist nichts aus sich, sondern nur gegen anderes.

Europa scheint in dem kritischen Augenblick der Vorbereitung zu stehen. Im Zusammenbrechen alles bis dahin Festen wird der Europäer frei für Wege, die wir spüren, ohne sie zu kennen. Es ist die große Freiheit vor dem noch Leeren, die uns Angst macht.

Wir leben, als ob wir pochend vor den Toren ständen, die noch geschlossen sind. Bis heute geschieht vielleicht im ganz Intimen, was so noch keine Welt begründet, sondern nur dem einzelnen sich schenkt, was aber vielleicht eine Welt begründen wird, wenn es aus der Zerstreung sich begegnet.

Niemand kann sich ausdenken, was sein wird. Es zu entwerfen, würde bedeuten, es zu schaffen. Nur unbestimmt läßt sich sagen: Bibel und Antike in der Gestalt, wie sie bisher für uns sind, genügen nicht. Beide müssen in neuer Aneignung verwandelt werden. Die Metamorphose der biblischen Religion ist die Lebensfrage der kommenden Zeit.

Woraus kann die Verwandlung geschehen? Nur aus dem ursprüng-

bei dem Abreißen der Überlieferung wird einiges Können bleiben. Vor allem der Mensch selbst, in jeder neuen Generation neu geboren, neu versuchend, in ursprünglicher Reinheit jedes Einzelnen wieder beginnend, wird in seinen Möglichkeiten unvorhersehbar reich sein können.

Angesichts der unheilvollen Möglichkeiten in jeder Prognose muß man der Übertreibung widerstehen. Was nicht gewußt und überhaupt nicht wißbar ist, darf nicht als Wissen behandelt werden. Ein vermeintliches Wissen von der Weltgeschichte im Ganzen können wir stets kritisch zersetzen. Als Wissen kann es uns nur dann niederschlagen, wenn wir unkritisch unser Nichtwissen verleugnen.

Das Ganze der Geschichte ist für uns ein unendlich Offenes. Die Zeit ist unabsehbar. Die 6000 Jahre bisheriger Geschichte sind nur ein Anfang, ein Augenblick an dem Maß der wirklichen Zeit.

Wir sollen die Weltgeschichte im Ganzen nicht zum Gegenstand unserer Sorge machen. Sie ist nicht unsere Aufgabe. Denn niemand steht über ihr, hätte sie zu gestalten in der Hand. Wir müssen gegenwärtig leben in Sorge um das, was wir sind und wirklich tun können im unendlichen Horizont der Möglichkeiten: klar erkennen, was in unserer Macht liegt und was nicht, das schafft uns den Raum unserer wirklichen Freiheit. Und dieser liegt immer zuerst und zuletzt in dem, was wir als unser Leben alle Tage verwirklichen. Darin liegt das Wesentliche des Menschseins auch für die Zukunft gegründet.

Wenn uns das Bewußtsein überkommt, mit allem, was uns wert ist, nur noch eine Galgenfrist zu haben, so soll uns das nicht lähmen. Es ist stets noch ungewiß, was kommen wird. Was wahrscheinlich aussieht, braucht keineswegs – wir haben es oft erfahren – wirklich zu werden. Dann aber kann gerade die Wahrscheinlichkeit des Unheils uns kräftigen in dem Bewußtsein, daß es auf jeden einzelnen ankommt, sein Dasein durchstrahlen zu lassen von Ursprung und Ziel. Die höchste Spannung des Möglichen kann auch die ganze Kraft des vernünftigen Menschseins in uns steigern, zu tun, was wir können, in den Anstrengungen um das Wesentliche.

bringen, daß es Freiheit gibt – aber wir können auch ihr Nichtsein nicht beweisen.

Der Nachweis der Freiheit erfolgt nicht durch ein Wissen, sondern durch die Tat, aber nicht durch irgendeine einmalige Tat, sondern durch das Tun aller Tage, durch die Existenz des einzelnen Menschen, der dadurch erst mit dem anderen in eine echte, freie Gemeinschaft gelangt.

Entscheidend dafür, uns des Ursprungs unserer Freiheit unverlierbar gewiß zu werden, ist die Umkehr unserer Denkungsart aus dem im Gegenständlichen verlorenen Denken in das Denken aus dem Umgreifenden. Wir beschreiten, wo es sich um Freiheit handelt, eine andere Dimension im Tun und Denken zugleich.

In dieser Dimension sind wir eins mit einem Unbedingten, aus dem wir wollen. Nur scheinbar unbedingt ist der Fanatismus eines blinden, gewaltsam lenkenden und gehorchenden Willens. Dieser ist vielmehr bedingt und Gegenstand psychologischer und soziologischer Erkenntnis, die uns seine Herkunft, seine Erzeugbarkeit und Verwandelbarkeit zeigt. Das eigentlich Unbedingte wird sich fort-dauernd heller, setzt sich jedem Lichte und jeder Frage aus, hat seinen Ort in der umfassenden Vernunft und bringt uns in die Gemeinschaft des sich entfaltenden Unbedingten.

Freiheit, Hellwerden des Unbedingten, Gemeinschaft selbsteinder Wesen – das ist dasselbe.

Ist dies Umgreifende offenbar gegenwärtig geworden, dann liegt alles Erkennen innerhalb seiner. Wohl ist der Inhalt der Erkenntnis zwingend richtig, aber wir sind im Anerkennen dieser Richtigkeit nicht als ein Ganzes von ihr beherrscht, weil das Ganze selbst nie zu ihrem Inhalt werden kann.

Dann kann, nach Kants Worten, „nichts Schädlicheres und Unwürdigeres gefunden werden als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung“, wo der Gegenstand der Erfahrung erst durch unsere Freiheit wirklich werden soll. Hier vermögen „rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft werden, alle gute Absicht zu vereiteln“.

Ein Verbot von Forschungen und Erfindungen, die zu immer schrecklicheren Zerstörungsmitteln führen können, wäre vergeblich. Es ist vielmehr umgekehrt zu erwarten, daß die Öffentlichkeit der freien Forschung eingeschränkt wird durch die Geheimhaltungsinteressen von Staaten. Wie weit solche Einschränkungen gehen werden, ist unabsehbar. Es ist möglich, daß dies schließlich zu einer Hemmung, wenn nicht zu einer Lähmung von großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen wird.

Bis dahin aber ist es vielleicht die Möglichkeit der freien Welt, daß vermöge des in ihr lebendigen Geistes freier Forschung immer wieder ein Vorsprung in den Kriegswaffen erreicht wird, dem eine unfreie Welt, die das Erfundene sich aneignet, jedoch nicht schafft, nachhinkt. Der Gefahr, daß die ungeheuren Menschenmassen der Welt, im Besitz der Waffen, die nicht sie, sondern die Abendländer erfunden haben, diese kleine abendländische Menschenwelt am Ende vernichten, wurde bisher durch diese Chance begegnet. Aber diese freie Forschung steht zugleich unter der Frage der Schuld für das Unheil, das aus ihr entsprungen ist und entspringen wird. Die Waffen der europäischen Technik zeigen von Anbeginn diese Zweideutigkeit: Sie verwirklichen das neue Schreckliche, um dadurch das alte Schreckliche in den fremden Händen, die es gleich bedenkenlos angewendet haben, für den Augenblick zu lähmen, um Frieden durch eigene Übermacht zu haben. Dieser Vorgang aber ist nur durch ständige Steigerung der Zerstörungswaffen zu erhalten. Denn jede Erfindung wird trotz Geheimhaltung nach einiger Zeit Allgemeinbesitz. Hier ist kein Weg außer der Steigerung bis zur Zerpulverung des Erdballs in Weltstaub.

Eine Chance aber ist auch die Gefahr selbst. Es ist eine denkwürdige Tatsache, daß im letzten Weltkrieg die Giftgase nicht zur Anwendung gekommen sind. Man hörte, daß sie in Deutschland in großen Mengen fabriziert wurden. Die Nichtanwendung hat ihren Grund gewiß nicht in einer Humanität Hitlers, sondern in der Gefahr, die aus der Anwendung der Giftgase für die eigene Macht drohte. Wenn Waffen den Charakter gewinnen, beide Gegner glei-

wird sich nicht mehr täuschen durch Ablendung seines Bewußtseins vor den gegenwärtigen Schändlichkeiten und durch Isolierung des Blicks auf ein einzelnes ungeheures Entsetzen wie die Atombombe. Eine Welt, in der es Zwangsarbeit in Konzentrationslagern, Deportationen ganzer Bevölkerungen, Lüge in jeder Gestalt, planmäßiges Ausrotten ganzer Menschengruppen gibt, kann nicht dies alles dulden und zugleich die Atombombe ausschließen. Wir lassen uns allzu leicht verführen durch das Quantitative. Eine Niedertracht, durch die ein einzelner zu Tode gequält wird, ist qualitativ das gleiche, als wenn es Millionen geschieht. Solange wir die quantitativ scheinbar geringere Niedertracht vergessen oder als geringfügig behandeln, werden wir dem quantitativ Ungeheuren im Grunde widerstandslos verfallen.

Mit diesen Gesichtspunkten ist ein grundsätzlich anderer Horizont eröffnet als mit der bloßen Betrachtung der Realitäten. Der Verstand muß im Blick auf diese Realitäten das Schlimmste für das Wahrscheinlichere halten, aber er selbst schon erkennt es keineswegs als unausweichlich gewiß. Weil es nicht gewiß ist, ist jener andere Horizont offen, in dem der Mensch um das Menschsein selber ringt. Dort ist jeder Mensch aufgerufen, zu tun, was er kann, um das Furchtbare zu verhindern. Wo aber ist der Ansatz möglich?

Der Ansatz unseres Tuns liegt entweder in einem Machen, Planen unter Leitung unseres bis dahin erworbenen Wissens, oder er liegt in jenem inneren Handeln, in dem wir *wir selbst* werden, frei sind und diese Freiheit beweisen durch unser Tun, nicht durch ein Wissen davon. Was wir mit diesem inneren Handeln als Vernunftwesen werden, das bringt erst die Führung für jenes Machen und Planen.

Aber sprechen wir damit nicht von imaginären Dingen? Das Geschehen ist in der Natur für unser Erkennen an Notwendigkeiten gebunden, die, ohne von sich zu wissen, sich durchsetzen. Soweit wir menschliches Tun und Geschehen erkennen, gegenständlich erkennen, unterliegt es ebenfalls solchen Notwendigkeiten. Wir erinnern an sie.

Doch das ist nicht alles. Zwar alles, was wir in der Welt außer uns

mich empörte. Es folgte eine persönliche Begegnung 1913. Als Psychiater hatte ich einige phänomenologische Arbeiten über Sinnes-täuschungen und Wahnerlebnisse veröffentlicht. Husserl erfuhr, daß ich in Göttingen sei, und ließ mich auffordern, ihn zu besuchen. Ich wurde freundlich empfangen, belobigt und – Welch Befremden bei mir! – als sein Schüler behandelt. Ich fragte etwas trotzig: was eigentlich Phänomenologie sei, das sei mir unklar. Darauf Husserl: Sie treiben Phänomenologie in Ihren Schriften ausgezeichnet. Sie brauchen nicht zu wissen, was es ist, wenn Sie es richtig tun. Machen Sie nur weiter! Dann erzählte er von seinem Jahrbuch, wie ärgerlich und für ihn herabsetzend es sei, daß man ihn mit Schelling vergleiche; Schelling sei doch gar kein ernst zu nehmender Philosoph. Ich verstimmt und sagte nachher: der wunderliche Mann weiß so wenig, was Philosophie ist, daß er es als Beleidigung empfindet, mit einem großen Philosophen verglichen zu werden.

Mir wurde damals deutlich, welch radikaler Unterschied sei zwischen eigentlichen Wissenschaften und Philosophie. In den Wissenschaften gelangen wir zu zwingendem, allgemeingültigem und faktisch anerkanntem Wissen, – aber um den Preis, immer im Partikularen, mit je besonderer Methode auf besondere Gegenstände unter bestimmten Voraussetzungen gerichtet zu sein. Die Philosophie erhellt den Lebensgrund, das was ich selbst bin und will, und was an den Grenzen fühlbar wird, – aber um den Preis, bei wesentlicher, ja allein wesentlicher Wahrheit in den Aussagen keine zwingende, allgemeingültige Erkenntnis zu bringen.

Die Phänomenologie für Philosophie zu nehmen, schien mir aus dem Ethos der Philosophie verwerflich. Im Philosophieren kommt man nicht voran durch ein Blicken auf Phänomene, als ob man als Zuschauer sich verhalte wie in den Wissenschaften, sondern nur durch ein Denken, das zugleich ein inneres Handeln ist. Es hat Folgen in meiner Lebenspraxis und zeigt darin, was seine Wahrheit ist.

Auf dem Wege der Wissenschaften wurde ich vorangetrieben durch große Forscher, denen ich begegnete. Nißl, mein Chef an der psychiatrischen Klinik in Heidelberg, zeigte uns Assistenten die

Charakter dessen angenommen, was ich in der Folge „Existenz-
erhellung“ nannte. Diese Psychologie war nicht mehr nur empirische
Feststellung von Tatbeständen und Regeln des Geschehens, sondern
Entwurf von Möglichkeiten der Seele, die dem Menschen im Spiegel
zeigen, was er sein, was ihm gelingen, und wohin er geraten kann;
solche Einsichten sind als Appell an die Freiheit gemeint, um im
inneren Handeln zu wählen, was ich eigentlich will. Als das Bewußt-
sein in mir herrschend wurde, zur Zeit gäbe es keine eigentliche
Philosophie an den Universitäten, glaubte ich, nun habe angesichts
des Vakuums auch der Schwache, wenn er nicht selbst eine Philoso-
phie hervorzubringen vermöge, doch das Recht, von der Philosophie
zu künden, zu sagen, was sie war, und was sie sein könne. Damals
erst, dem 40. Lebensjahr nahe, machte ich die Philosophie zu meiner
Lebensaufgabe.

2. Aneignung der Überlieferung

Wir können zwar ursprünglich fragen, aber wir stehen nie am
Anfang. Wie wir fragen und antworten, das ist mitbestimmt durch
die geschichtliche Überlieferung, in der wir zu uns kommen. Wir er-
greifen die Wahrheit aus eigenem Ursprung nur in unserer jeweili-
gen geschichtlichen Situation.

Die Bedingung des Gehalts unserer Wahrheit ist die Aneignung
unseres geschichtlichen Grundes. Die Kraft unseres eigenen Hervor-
bringens liegt in der Wiedergeburt des Überkommenen. Es darf
nichts vergessen werden, wenn wir nicht absinken wollen; aber es
muß aus eigenem Ursprung gedacht werden, wenn das Philosophie-
ren echt bleiben soll. Daher geschieht alle Aneignung aus dem Ernst
des eigenen Lebens. Ich höre die Sprache der Vergangenheit um so
klarer, fühle die Glut ihres Lebens um so näher, je entschiedener ich
aus den Voraussetzungen des gegenwärtigen Zeitalters als ich selbst
existiere.

Wie die Geschichte der Philosophie für uns da ist, das ist ein kon-
kret zu lösendes Grundproblem unseres jeweiligen Philosophierens.

Philosophiegeschichte ist nicht mit dem bloßen Verstand zu treiben wie die Geschichte der Wissenschaften. Was in uns hört und was uns aus der Geschichte entgegenkommt, das ist die Wirklichkeit des im Denken sich öffnenden Menschseins.

Eine philosophische Philosophiegeschichte hat folgende Charaktere:

1. *Der eigentliche Sinn der Geschichte ist das Große, das Einzige und Unersetzliche.* Die großen Philosophen und die großen Werke sind maßgebend für die Auswahl des Wesentlichen. Alles, was wir in philosophiehistorischer Arbeit tun, dient zuletzt zu deren reinem Verständnis. Alle anderen Fragen sind sekundär, so z. B. ob das Große auch das Wirkendste sei, oder ob vielleicht gerade das Mißverständnis der Größe als ein Durchschnittliches, Abgeglittenes vorwiegend öffentliche Breitenwirkung habe. Wie uns – in ständiger Bewegung und Infragestellung – der Rang der Größe im Gesamtbilde erscheint, was und wie wir es vorziehen, das muß sich bewähren darin, wie wir das Übrige, Breite und allgemein Geltende zu durchschauen vermögen, es gerecht beurteilen und anerkennen. Was uns fremd bleibt und unverständlich, das ist Grenze unserer eigenen Wahrheit.

2. *Verständnis der Gedanken erfordert gründliches Textstudium.* Der Philosophie ist nur durch konkretestes Verstehen nahe zu kommen. Ein großer Philosoph fordert hartnäckiges Eindringen in seine Texte. Dabei ist notwendig zugleich die Vergegenwärtigung einer ganzen Philosophie in ihrem Gesamtwerk und die Bemühung um die einzelnen Sätze, um diese bis in die Nuance bewußt zu machen. Totalanschauung und genaue Beobachtung sind die Grundlage unseres Verstehens.

3. *Verständnis der Philosophie fordert universalgeschichtliche Anschauung.* Die Philosophiegeschichte muß als Universalgeschichte der Philosophie eine einzige große Einheit werden. Es ist die Einheit des Offenbarwerdens des Seins, dieser einzige ungeheure Augenblick weniger Jahrtausende, aus drei Ursprüngen (China, Indien, Abendland) in einem einzigen Zusammenhang des Sinns wirklich, zwar

unüberschaubar als Bild, aber uns umgreifend als Welt, in die grenzenlos einzudringen die Weise des je gegenwärtigen geschichtlichen Philosophierens ist. Zwar ist es für den Einzelnen nicht möglich, überall jene konkrete Nähe zu gewinnen. Er kann vielmehr seine Wurzeln nur in relativ wenigen hohen Werken haben. Aber der Raum des Ganzen und der Klang jenes ständig zu sich hinziehenden Einen ist unerlässlich für das Philosophieren in universaler Kommunikation und für die Wahrheit auch jedes einzelnen konkret nahen Verstehens.

4. *Das unsichtbare Geisterreich der Philosophen.* Philosophierend leben wir gleichsam in einer verborgenen, unobjektiven Gemeinschaft, in die aufgenommen zu werden die heimliche Sehnsucht jedes philosophierenden Menschen ist. Die Philosophie hat keine institutionelle Wirklichkeit, ist keine Konkurrenz der Kirche, der Staaten, der realen Gemeinschaften in der Welt. Jede Objektivierung, Schul- und Sektenbildung, ist zugleich Verderben der Philosophie. Denn es gibt keine Überlieferung der Freiheit, die im Philosophieren errungen werden kann, durch die Doktrin einer Institution. Immer als Einzelner wird der Mensch zum Philosophen. Und er kann daraus keinerlei Ansprüche herleiten. Er kann nicht die Torheit haben, als Philosoph anerkannt werden zu wollen. Philosophieprofessuren sind Institutionen frei lehrender Vermittlung, die nicht ausschließen, daß sie von Philosophen eingenommen werden (Kant, Hegel, Schelling). Im Geisterreich der Philosophie aber gibt es keine objektive Garantie und keine Bestätigungen, hier werden Menschen für einander durch die Jahrtausende Schicksalsgefährten des Denkens, werden einander Anlaß, aus eigenem Ursprung den Weg zum Wahren zu finden, geben aber einander nicht geradezu und fertig, was Wahrheit ist. Es ist ein Selbstwerden des Einzelnen in Kommunikation mit den Einzelnen. Es ist ein Hineinwachsen der Einzelnen, ohne Bruch mit der Welt ihres geschichtlichen Lebens, in den gemeinsamen Raum des Verbundenseins quer zur historischen Realität. Es ist das Wagnis, auf den Grund hin und aus ihm zu leben, der ohne objektive Gewißheiten (wie in der Religion) nur in Andeutungen, indirekt,

als Möglichkeit aus dem gesamten Philosophieren hörbar wird für den, der selber philosophiert.

5. *Universalgeschichtliche Anschauung ist Bedingung für das entschiedenste Bewußtsein des eigenen Zeitalters.* Erst angesichts der Erfahrungen der Menschheit wird ganz fühlbar, was gegenwärtig erfahrbar ist, sowohl das, was heute nicht mehr erlebt werden kann, wie das, was gerade heute erstmalig erlebbar wird. Aus den Gehalten des Gewesenen, verwandelt in Möglichkeiten, werden die gegenwärtigen Gehalte erst ganz wirklich, weil bewußt. Das wahrhaftige Leben in jenem Geisterreich entfernt den Menschen nicht aus seiner Welt, sondern verwirklicht ihn zum Dienst in seiner geschichtlichen Gegenwart. –

Diese geschichtlichen Grundanschauungen haben sich mir erst langsam ergeben. Ich machte die Erfahrung, daß das Studium früherer Philosophen wenig hilft, wenn nicht eigene Wirklichkeit entgegenkommt. Erst aus ihr verstehen wir die Fragen der Denker, so daß wir ihre Texte wie gegenwärtige zu lesen vermögen, als ob alle Philosophen Zeitgenossen wären.

Die Reihenfolge, in der die großen Sterne des Philosophenhimmels mir aufgingen, ist vielleicht zufällig. Spinoza war der erste, als ich noch das Gymnasium besuchte. Kant wurde mir zum Philosophen schlechthin und blieb es mir. In Plotin, Cusanus, Bruno, Schelling ließ ich die Träume der Metaphysiker als Wahrheit zu mir sprechen. Kierkegaard begründete das Bewußtsein des für uns heute unerlässlichen Ursprungs und unserer geschichtlichen Situation. Nietzsche gewann erst spät für mich Gewicht als die großartige Offenbarung des Nihilismus und der Aufgabe, durch ihn hindurchzukommen (in der Jugend hatte ich ihn gemieden, abgestoßen vom Extremen, vom Rausch und von dem Vielerlei). Goethe brachte die Atmosphäre der Humanitas und der Unbefangtheit. Diese Atmosphäre zu atmen, mit ihm zu lieben, was an wirklichem Wesen in der Welt zur Erscheinung kommt, mit ihm die Grenzen unverschleiert, aber scheu zu berühren, war eine Wohltat in der Unruhe, wurde ein Quell der Gerechtigkeit und Vernunft. Hegel blieb für lange Zeit

ein fast unerschöpflicher Stoff des Studiums, zumal als Textgrundlage für meine Lehrtätigkeit in Seminaren. Die Griechen waren zwar immer da; war ich in ihrer Kühle diszipliniert, so ging ich gern zu Augustin, von dem dann die Unlust am Rhetorischen, an dem Mangel aller Wissenschaft, an häßlichen und gewaltsamen Gefühlen, trotz der Tiefe existentieller Erhellung, zurück zu den Griechen trieb. Zuletzt erst beschäftigte ich mich gründlicher mit Plato, der mir nun der vielleicht größte von allen schien.

Unter den schon verstorbenen Zeitgenossen danke ich, was ich zu denken vermag, außer den nahestehenden Menschen, vor allem dem einzigen Max Weber. Er allein hat mir durch sein Wesen leibhaftig gezeigt, was menschliche Größe sein kann. Nißl, der Hirnanatom und Psychiater, war mir in den Jahren, als er mein Chef war, das Vorbild kritischen Forschertums und reinsten Wissenschaftlichkeit. –

Auch angesichts der Philosophiegeschichte erblicken wir den ungeheuren Einschnitt, den unser Zeitalter bedeutet. Hegel ist ein Ende von zweieinhalb Jahrtausenden. Wohl ist Plato in seiner philosophischen Grundhaltung – nicht in seinen konkreten Positionen – heute so gegenwärtig, ja vielleicht gegenwärtiger wie jemals. Wir können auch jetzt noch aus Kant philosophieren. Aber wir können es in Wahrhaftigkeit nicht, ohne auch nur einen Augenblick zu vergessen, was seitdem durch Kierkegaard und Nietzsche geschehen ist. Wir sind auf eine Weise exponiert, die uns ständig vor das Nichts bringt. Wir sind so tief verwundet, daß wir in schwachen Augenblicken nicht wissen, ob wir nicht daran sterben. Wenn die Geborgenheit der in sich zusammenhängenden Philosophie von Parmenides bis Hegel verloren ist, so können wir doch auch jetzt nur aus dem einen tiefen Grunde des Menschseins philosophieren, aus dem auch jenes Denken der in irgendeinem Sinne abgeschlossenen Jahrtausende im Abendland hervorging. Dieses Grundes noch auf andere Weise inne zu werden, sind wir hingewiesen auf Indien und China als die beiden andern ursprünglichen Wege philosophischen Denkens. Statt beim Zerfall von Jahrtausenden ins Nichts zu gleiten, möchten wir einen unerschütterlichen Boden spüren. Wir möchten geschicht-

lich in eins fassen, was als ein einziges Gesamtphänomen die Möglichkeit öffnet, daß die Nachkommenden die Substanz tiefer gründen, als es je geschehen ist. Die Alternative „nichts oder alles“ steht als geistige Schicksalsfrage des Menschseins vor unserem Zeitalter.

3. Die Antriebe zu den Grundfragen

Philosophie war nicht schon das Wissen eines Weltbildes (das ergibt sich als die Summe der Wissenschaften in ständiger Ungeschlossenheit und Bewegung), nicht schon die Erkenntnistheorie (die ein Thema der Logik ist), nicht schon die Kenntnis der Systeme und Lehrstücke der Philosophiegeschichte (mit solchen Kenntnissen werden nur die Vordergründe des Denkens unverbindlich berührt). Philosophie erwuchs mir aus der Betroffenheit im Leben selbst. Philosophisches Denken ist *Praxis*, aber eine einzigartige Praxis.

Philosophische Meditation ist ein Vollzug, in dem ich zum Sein und zu mir selbst komme, nicht ein indifferentes Denken, bei dem ich unbeteiligt mit einem Gegenstand mich beschäftige. Bloßes Zuschauen wäre nichtig. Auch wissenschaftliches Wissen, wenn es Gehalt hat, ist nicht beliebiges Betrachten von Beliebigem; denn die kritische Objektivität wesentlichen Wissens wird als Praxis erst philosophisch im inneren Handeln erworben.

Philosophie als Praxis bedeutet nicht ihre Einengung auf Nützlichkeit und Anwendbarkeit, etwa auf das, was der Entwicklung der Moral dient oder gelassene Seelenzustände bewirkt. Das Erdenken von Möglichkeiten für einen endlichen Zweck, für den ich Erkenntnis als Mittel anwenden will, ist technische, nicht philosophische Praxis. Philosophieren ist die Praxis meines denkenden Ursprungs selbst, mit dem sich im einzelnen Menschen das Wesen des Menschen in seiner Ganzheit verwirklicht. Diese Praxis entspringt aus dem Leben in jener Tiefe, wo es die Ewigkeit in der Zeit berührt, nicht schon in den Vordergründen, wo es in endlichen Zwecken sich bewegt, wenn jene Tiefe auch für uns nur in den Vordergründen zur Erscheinung kommt. Daher ist die philosophische Praxis allein

in den Höhepunkten des persönlichen Philosophierens ganz wirklich, im objektivierten philosophischen Denken aber ist Vorbereitung für und Erinnerung an sie. In den Höhepunkten ist die Praxis das innere Handeln, in dem ich ich selbst werde, ist sie das Offenbarwerden des Seins, ist sie die Aktivität des Selbstseins, die sich doch zugleich ganz als die Passivität des Sichgeschenktwerdens erfährt. Das Geheimnis dieser Grenze des Philosophierens, wo allein Philosophie wirklich ist, wird in der Ausbreitung der philosophischen Gedanken im Werk immer nur umkreist. -

Weil die Grundfragen der Philosophie als Praxis dem Leben erwachsen, ist ihre Gestalt jeweils der *geschichtlichen* Situation angemessen. Aber diese Situation steht in der Kontinuität der Überlieferung. Die früher gestellten Fragen sind noch die unserigen, zum Teil mit gegenwärtigen bis in die Worte über Jahrtausende identisch, zum Teil ferner und fremder, so daß wir sie erst durch eine Übersetzung uns zu eigen machen. Die Grundfragen schienen mir von Kant in ergreifender Einfachheit formuliert: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Heute sind uns diese Fragen in verwandelter Gestalt wiedergeboren und werden uns damit auch in ihrem Ursprung neu verständlich. Die Umgestaltung der Fragen kam aus der Betroffenheit von dem Leben, wie es in unserem Zeitalter uns gegeben wurde und sein konnte:

1. *Die Wissenschaft* hat eine immer wachsende, überwältigende Bedeutung gewonnen, in ihren Folgen ist sie das Weltchicksal geworden. Technisch bringt sie die Grundlage allen menschlichen Daseins und erzwingt die unabsehbare Verwandlung aller Zustände. Durch ihren Inhalt bringt sie aus dem Staunen zu größerem Staunen. In ihren Verkehrungen wird sie Anlaß zum Wissenschaftsaberglauben und zum verzweifelten Wissenschaftshaß. Auszuweichen ist ihr nicht. Wissenschaft reicht weiter als zu Kants Zeiten, ist radikaler wie je, sowohl in der Klarheit ihrer Methoden, wie in den Konsequenzen, die sie bewirkt. Die Frage „was kann ich wissen?“ wird daher konkreter und unerbittlicher zugleich. Von uns her gesehen,

der Gegenstände, in die Ideen, in die Transzendenz wird er sich erst wirklich. Macht er sich selber unmittelbar zum Gegenstand seines Bildens, so geht er seinen letzten und gefährlichen Weg, sofern es möglich ist, daß er dabei das Sein des Anderen verliert und dann in sich nichts mehr findet. Der Mensch, der sich gradezu ergreifen wollte, versteht sich selbst nicht mehr, weiß nicht, was er ist und eigentlich soll.

Diese Verwirrung wurde gesteigert als Ergebnis des Bildungsprozesses des 19. Jahrhunderts. Im Reichtum des Wissens von allem, was war, geriet der Mensch in einen Zustand, als ob er sich alles Seins bemächtigen könnte, ohne selbst noch etwas zu sein. Das geschah ihm, als er sich nicht mehr an die Sache an sich hingab, sondern sie zu einer Funktion seiner Bildung machte. Eine neue Erfahrung verwirklichte sich von der Bodenlosigkeit des sich auf sich selbst allein gründenden Menschseins.

Die Frage nach dem Menschsein wird vorangetrieben. Es genügt nicht mehr, mit Kant über sich hinaus zu fragen: „was darf ich hoffen?“ Der Mensch drängt entschiedener als je zu einer Gewißheit, die ihm fehlt, zu der Gewißheit, daß ist, was ewig ist, daß das Sein ist, durch das auch er selbst erst ist. Wenn die Gottheit ist, dann ist auch alle Hoffnung möglich.

5. Daher kommt zu der Frage, was der Mensch sei, als die wesentliche Frage, ob und was Transzendenz (Gottheit) sei. Die These wird möglich: Allein die Transzendenz ist das wirkliche Sein. Daß die Gottheit ist, ist genug. Dessen gewiß zu sein, ist das Einzige, worauf es ankommt. Alles andere folgt daraus. Der Mensch ist der Beachtung nicht wert. In der Gottheit allein ist Wirklichkeit, ist Wahrheit, ist die Unerschütterlichkeit des Seins selbst, dort ist Ruhe, dort ist der Ort der Herkunft und des Ziels für den Menschen, der selbst nichts ist und das, was er ist, nur ist in bezug auf diesen Grund.

Aber es zeigt sich immer wieder: Für uns ist die Gottheit, wenn sie ist, doch nur, wie sie uns in der Welt erscheint, wie sie zu uns spricht durch die Sprache des Menschen und der Welt. Sie ist für uns nur in der Weise, wie sie Gestalt gewinnt, die in menschlichen

Maßen und Gedanken sie immer zugleich verbirgt. Nur in Weisen, die dem Menschen faßlich sind, kommt die Gottheit zur Erscheinung.

So zeigt es sich, daß es falsch ist, die Frage nach dem Menschen und die Frage nach der Gottheit gegeneinander auszuspielen. Daß nur der Mensch für uns in der Welt Wirklichkeit ist, verhindert nicht, daß die Frage nach dem Menschen gerade zur Transzendenz führt. Daß nur die Gottheit eigentlich Wirklichkeit sei, verhindert nicht, daß diese Wirklichkeit für uns nur im Weltsein zugänglich ist, aber wie im Spiegel der Ebenbildlichkeit des Menschen, weil von der Gottheit etwas in ihm sein muß, das von der Gottheit angesprochen werden kann. So wird das Thema der Philosophie im polaren Wechselspiel nach zwei Seiten hin ausgerichtet: *deum et animam scire cupio*.

Im Wiederaufgreifen der Kantischen Grundfragen erwachsen mir also die fünf: nach der Wissenschaft, der Kommunikation und der Wahrheit, nach dem Menschen und der Transzendenz. Den Sinn dieser Fragen, sowohl in den Antrieben, die zu ihnen führen, wie in den ersten Ansätzen einer philosophischen Antwort, vergegenwärtige ich nunmehr ein wenig eingehender:

1. *Was ist Wissenschaft?* – Ich suchte in der Jugend Philosophie als ein Wissen. Die Lehren, die ich hörte und las, schienen diesem Anspruch entgegenzukommen. Sie begründeten, bewiesen, widerlegten, standen in einer Reihe mit allem anderen Wissen, nur gingen sie auf das Ganze, statt auf einzelne Gegenstände.

Aber bald erfuhr ich, daß die meisten philosophischen und viele wissenschaftliche Lehren keine Gewißheit brachten. Mein Zweifel wurde zwar nicht absolut und radikal. Er war nicht der Zweifel im Stile des Descartes, den ich erst später kennen lernte und auch dann nicht wirklich, sondern nur als ein Spiel vollzog. Aber mein Zweifel stellte jeweils einzelne Behauptungen und versuchsweise eine jede in Frage, und dies zunächst in den Wissenschaften.

Es erschütterte meinen Glauben an Vertreter der Wissenschaft, nicht an die Wissenschaft selber, wenn ich erkannte, daß berühmte Gelehrte in ihren Lehrbüchern viel vortrugen, was sie ohne kritische

Vor allem aber: Wissenschaften sind als Werkzeug der Philosophie zu ergreifen, nicht aber ist die Philosophie als auch noch eine Wissenschaft danebenzustellen. Denn Philosophie ist, obgleich an Wissenschaften gebunden und niemals ohne sie, etwas ganz anderes als Wissenschaft: Sie ist das Denken, in dem ich des Seins selbst inne werde durch inneres Handeln; oder: sie ist das Denken, das den Aufschwung zur Transzendenz vorbereitet, erinnert und in hohem Augenblick selber vollzieht als ein denkendes Tun des ganzen Menschen.

2. *Wie ist Kommunikation möglich?* – Ich weiß nicht, was stärker in mir war, als ich zu denken begann: das ursprüngliche Wissenwollen oder der Drang zur Kommunikation mit dem Menschen. Das Wissen erhält seinen vollen Sinn doch erst durch das Band, das Menschen vereint. Aber der Drang nach Einstimmung mit dem anderen Menschen fand doch so schwer ein Genügen. Ich erschrak über das Nichtverstehen, und war wie gelähmt bei jeder Versöhnung, in der nicht völlig aufgehellt schien, was vorherging. Das starre Verschlussein und das Nichthören auf Gründe, die Unbetroffenheit von Tatbeständen, die Gleichgültigkeit, welche eine Erörterung gar nicht will, die abwehrende Haltung der Menschen, sich nicht zu nahe treten zu lassen, welche im entscheidenden Augenblick jede Möglichkeit verschüttet, dann wieder die schamlose Gleichgültigkeit, die die eigene Seele widerstandslos preisgibt, als ob niemand mehr vor einem stände, das alles machte mich schon früh und immer wieder ratlos. Wenn zustimmende Nachgiebigkeit erfolgte, mußte ich unbefriedigt bleiben, weil keine wirkliche Einsicht verband, sondern nur ein Überredetsein, weil freundliches Mittun, nicht aber entgegenkommendes Selbstsein sprach. Ich kannte zwar den Jubel der Freundschaft (bei gemeinsamen Studien, bei der einträchtigen Stimmung im Haus und in der Landschaft). Dann aber kamen die Augenblicke des Fremdseins, als ob man in verschiedenen Welten lebe. Ständig wuchs in meiner Jugend das Bewußtsein der Einsamkeit, aber nichts schien mir verderblicher als Einsamkeit, zumal die in der Vielfachheit geselligen Umgangs, in einer Menge von Freundschaften sich selbst täuschende Einsamkeit. Kein Drang in mir schien mir stärker als der

zur Kommunikation mit dem Andern. Wenn nur mit einem einzigen Menschen die nie vollendbare Bewegung der Kommunikation gelingt, so ist alles erreicht. Ein Kriterium dieses Gelingens aber ist auch die Kommunikationsbereitschaft gegenüber jedem wesentlich begegnenden Menschen und das Leiden am Ungenügen, wo immer sie mißlingt. Nicht schon Ansprache und Austausch mit Menschen, nicht Freundlichkeit und Geselligkeit, sondern erst das unablässige Vorantreiben zum Offenbarwerden im Ganzen ist der Weg der Kommunikation.

Der philosophisch entscheidende Stachel war die Frage, wie das Ungenügen der Kommunikation von mir selbst verschuldet wird. Das Ungenügen war unbezweifelte Wahrheit. Aber der Mangel konnte doch nicht nur von den anderen Menschen herrühren. Ich selber bin ein Mensch wie sie. In mir sind dieselben Quellen der Kommunikationslähmung wie in den anderen. Das innere Handeln, durch das ich mich erziehe, mußte die Selbstverschleierungen, Eigenwilligkeiten, trotzig Motive durchleuchten und auf ein Offenbarwerden drängen, das nie fertig wird. Die philosophische Einsicht aber wurde grade durch eigenes Versagen möglich. Das Böse erkennen wir nur, soweit es in uns selbst ist. Was wir gar nicht sein können, das würden wir auch nicht verstehen.

Durch die Erfahrung des Ungenügens in der Kommunikation wurde die philosophische Stimmung bewirkt. Jede Beschäftigung mit bloßen Sachen, die nicht irgendwo zur Kommunikation führt, schien mir nicht in Ordnung. Die einsame Hingabe an die Natur, diese tiefe Erfahrung des Alls in der Landschaft und in der leibhaftigen Nähe zu den Gestalten und Elementen, diese Quelle der Kraft für die eigene Seele, konnte mir wie eine Schuld gegen Menschen erscheinen, wenn sie ein Mittel wurde zum Ausweichen vor ihnen, und als Schuld gegen mich, wenn sie verführte zur abschließenden Selbstgenügsamkeit in der Natur. Einsamkeit mit der Natur ist zwar ein wunderbarer Ursprung möglichen Selbstseins, aber der in ihr einsam Bleibende ist auf dem Wege, sein Selbstsein zu verarmen und am Ende zu verlieren. Alle Naturnähe in der schönen Welt

wurde mir daher fragwürdig, wenn sie nicht zur Gemeinschaft mit den Menschen zurückführt und dieser Gemeinschaft als Hintergrund und als Sprache dient. In der Folge ging durch mein Philosophieren die Frage an alle Gedanken, alle Erfahrungen, alle Gehalte: Was bedeuten sie für Kommunikation? Sind sie geeignet, Kommunikation zu fördern oder zu hemmen? Sind sie Verführer zur Einsamkeit oder Erwecker zur Kommunikation?

Daraus erwachsen die philosophischen Grundfragen: Wie ist Kommunikation möglich? Welche Weisen der Kommunikation sind vollziehbar? Wie gehören sie zueinander? In welchem Sinne ist Einsamkeit und die Kraft des Einsamseinkönnens Quelle der Kommunikation? Die Antworten wurden durch Vergegenwärtigungen konkreter Art – mit psychologischen Mitteln –, besonders im zweiten Band meiner Philosophie gegeben und sollen in der Logik ihre grundsätzliche Form finden.

These meines Philosophierens ist: Der einzelne Mensch für sich allein kann nicht Mensch werden. Selbstsein ist nur in Kommunikation mit anderem Selbstsein wirklich. Allein versinke ich in dumpfe Verslossenheit, nur gemeinsam mit dem Andern vermag ich offenbar zu werden in der Bewegung gegenseitigen Aufschließens. Die eigene Freiheit kann nur sein, wenn auch der andere frei ist. Isoliertes oder sich isolierendes Selbstsein bleibt bloße Möglichkeit oder verschwindet ins Nichts. Alle Veranstaltungen, die unter unausgesprochenen Voraussetzungen und mit uneingestanden Grenzen einen beruhigenden Kontakt zwischen Menschen bewahren, sind zwar unumgänglich für das gemeinschaftliche Dasein, darüber hinaus aber verderbliche Verschleierungen, die Wahrheit im Offenbarwerden des Menschseins verhindern durch eine täuschende Zufriedenheit.

3. *Was ist Wahrheit?* – Die Grenzen der Wissenschaft und der Antrieb zur Kommunikation, beide weisen auf Wahrheit, die mehr ist als ein Besitz des Verstandes.

Zwingende Richtigkeit der Wissenschaften ist nicht schon alle Wahrheit. Dieses Richtige in seiner Allgemeingültigkeit verbindet

uns nicht im Ganzen als wirkliche Menschen, sondern nur als Verstandeswesen. Es verbindet in der Sache, die erkannt wird, partikular, nicht total. Zwar können Menschen durch wissenschaftliche Forschung vermöge der Ideen, die darin sich verwirklichen, und der Antriebe der Existenz, die darin zur Erscheinung kommen, echte Freunde sein. Aber die Richtigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis als solche verbindet alle Verstandeswesen in ihrer Gleichheit gleichsam als vertretbare Punkte, nicht wesentlich die Menschen selbst.

Dem Verstand gilt, gemessen am Richtigen, alles übrige als Gefühl, Subjektivität, Instinkt. Bei dieser Zweiteilung gibt es neben der hellen Welt des Verstandes nur das Irrationale, in dem zusammengerät, was je nachdem verachtet oder begehrt wird. Dem Ungeünten am Richtigen entspringt die Bewegung, welche denkend die eigentliche Wahrheit sucht. Jene Zweiteilung lähmt die Bewegung, läßt den Menschen hin und her gleiten zwischen dem Dogmatismus des seine Grenzen überschreitenden Verstandes und etwa dem Rausch des Vitalen, dem Ungefähr des Augenblicks, dem Leben. Die Seele wird in aller Mannigfaltigkeit disparaten Erlebens kahl. Dann ist die Wahrheit aus dem Gesichtsfeld verschwunden und ersetzt durch eine Vielfalt von Meinungen, die sich an dem Gerippe eines vermeintlich geglaubten rationalen Schemas halten. Wahrheit ist unendlich mehr als wissenschaftliche Richtigkeit.

Auch die Kommunikation weist auf dieses Mehr. Kommunikation ist der Weg zur Wahrheit in allen ihren Gestalten. Schon der Verstand wird sich klar nur in der Diskussion. Wie der Mensch als Dasein, Geist, Existenz in Kommunikation steht oder stehen kann, das läßt alle andere Wahrheit erst zur Erscheinung kommen. Die Wahrheit, die an der Grenze der Wissenschaft fühlbar wird, ist dieselbe, die in dieser Bewegung der Kommunikation fühlbar wird. Es ist die Frage, was für eine Wahrheit das sei.

Wir nennen die Quelle dieser Wahrheit in Unterscheidung vom Gegenständlichen, Bestimmten und Einzelnen, als was uns das Seiende gegenübersteht, das Umgreifende. Dieser Begriff ist gar nicht geläufig und gar nicht selbstverständlich. Das Umgreifende

Entschluß ist die Liebe nicht mehr unverläßlich bewegende Leidenschaft, sondern die Erfüllung, der allein erst das eigentliche Sein sich zeigt.

Was im denkenden Leben getan werden muß, dem soll ein Philosophieren dienen, das erinnernd und vorausgreifend die Wahrheit offenbar macht. Dieses Philosophieren hat nur Sinn, wenn dem Gedanken eine Wirklichkeit des Denkenden ergänzend entspricht. Diese Wirklichkeit ist nicht Folge oder Anwendung einer Lehre, sondern sie ist die Praxis des Menschseins, die im Widerhall des Gedankens sich vorantreibt. Es ist eine Bewegung, deren Aufschwung gleichsam mit zwei Flügeln geschieht. Beide Flügel, das Denken und die Wirklichkeit, müssen schlagen, wenn der Aufschwung geschehen soll. Das bloße Denken würde ein leeres Bewegen von Möglichkeiten, die bloße Wirklichkeit eine dumpfe Unbewußtheit ohne Entfaltung, weil ohne Selbstverständnis, bleiben.

Dieses Philosophieren ging mir zuerst aus der Psychologie hervor, die sich verwandeln mußte und zur Existenzhellung wurde. Die Existenzhellung wiederum wies zur philosophischen Weltorientierung und zur Metaphysik. Schließlich versteht sich der Sinn dieses Denkens in einer philosophischen Logik, die nicht nur den Verstand und seine Gebilde (Urteil und Schluß) im Auge hat, sondern den Grund des Wahrseins in seinem ganzen Umfang im Umgreifenden zeigt. Das Sein ist nicht die Summe der Gegenstände. Vielmehr strecken sich unserem Verstande in der Subjekt-Objekt-Spaltung die Gegenstände gleichsam entgegen aus dem Umgreifenden des Seins selbst, das sich der gegenständlichen Erfassung entzieht, von dem her aber alle bestimmten gegenständlichen Erkenntnisse ihre Grenze und ihren Sinn haben und von dem her sie die Stimmung aus dem Ganzen erhalten, worin sie Bedeutung haben.

4. *Was ist der Mensch?* – Als ein Lebewesen unter anderen ist der Mensch Gegenstand der Anthropologie. In seiner Innerlichkeit ist er Gegenstand der Psychologie, in seinen objektiven Gebilden gemeinschaftlichen Lebens Gegenstand der Soziologie. Der Mensch in seiner empirischen Wirklichkeit kann nach vielen Richtungen erforscht

werden. Aber der Mensch ist immer mehr, als er von sich weiß und wissen kann.

Als Erkennbarkeit erscheint der Mensch in seinen vielfachen empirischen Aspekten. Als ein erkanntes Wesen ist er immer schon aufgeteilt in das, als was er sich jeweils bestimmten Methoden der Forschung zeigt. Er ist nie ein Eines und Ganzes, nie der Mensch selbst, wenn er zum Gegenstand einer Erkenntnis geworden ist.

Wenn ich philosophisch mich des Menschseins vergewissere, kann ich daher nicht bei den Erkennbarkeiten des empirischen Menschen in der Welt stehenbleiben. Der Mensch ist gleichsam alles (wie Aristoteles von der Seele sagt). Des Menschseins innwerden, heißt des Seins in der Zeit im Ganzen innwerden. Der Mensch ist das Umgreifende, das wir sind.

Aber auch als das Umgreifende ist der Mensch zerrissen. Wir werden – wie ich schon sagte – des Umgreifenden, das wir sind, auf mehrfache Weise inne, als Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist, Existenz. Der Mensch lebt als Dasein in seiner Welt. Er ist als das denkende Bewußtsein überhaupt forschend auf Gegenstände gerichtet. Er gestaltet als Geist die Idee eines Ganzen in seinem Welt-dasein. Er ist als mögliche Existenz auf Transzendenz bezogen, durch die er selbst in seiner Freiheit sich gegeben weiß. Wie der Mensch eine Einheit wird, das ist ein in der Zeit unendliches, unlösbares Problem, aber der Weg seines Suchens. Der Mensch ist sich ungewisser als je.

Im Philosophieren bleibt der Mensch nicht eine Gattung eines besonderen Daseins neben anderem Dasein, sondern der Mensch wird sich hell als ein Einziges, als ein Allumschließendes, Alloffenes, als die größte Möglichkeit und größte Gefahr in der Welt, als das Ausnahmesein des Seins, als die Kommunikation des zerstreuten Seins, das sich in ihm offenbar wird.

5. *Was ist Transzendenz?* – Der Mensch ist zwar das für uns interessanteste Wesen in der Welt. Wir, die wir Menschen sind, wollen wissen, was wir sind und sein können. Aber eine ständige Beschäftigung mit dem Menschen erweckt Überdruß. Es ist als ob darin

in der verschleiert bleibt, daß es mehrere ursprüngliche Wahrheiten im Menschen gibt. Es ist allein möglich, Verwechslungen zu vermeiden. Philosophie kann von sich aus die Religion nicht bekämpfen wollen, sondern muß sie anerkennen, aber als das ihr polar Gegenüberstehende und in der Polarität Verbundene, um das sie sich ständig bemüht, weil sie ständig von daher beunruhigt, angestoßen, aufgerufen wird. Philosophie kann auch die Religion nicht ersetzen wollen, nicht mit ihr in Konkurrenz treten, keine Propaganda für sich gegen sie machen. Im Gegenteil: Philosophie wird die Religion bejahen müssen zum mindesten als die Wirklichkeit, der auch sie selbst ihr Dasein verdankt. Wäre nicht Religion das Leben der Menschheit, so gäbe es auch keine Philosophie.

Aber Philosophie als solche kann die Transzendenz nicht in der Garantie einer Offenbarung suchen, sondern muß sich dem Sein nähern in den dem Menschen als Menschen gegenwärtigen Selbst-evidenzen des Umgreifenden (nicht etwa in Beweisen des Verstandes oder in Einsichten, die der Verstand als solcher gewinnen könnte) und durch die Geschichtlichkeit der Sprache der Transzendenz.

Auf die Frage, was Transzendenz sei, erfolgt darum keine Antwort durch eine Erkenntnis der Transzendenz. Die Antwort erfolgt indirekt im Erhellen der Ungeschlossenheit der Welt, der Unvollendbarkeit des Menschen, der Unmöglichkeit einer dauernden richtigen Welteinrichtung, des universalen Scheiterns, – bei gleichzeitiger Vergegenwärtigung, daß nicht nichts ist, daß vielmehr in Natur, Geschichte, Menschsein das Herrliche so wirklich ist wie das Furchtbare. Das Entscheidende innerhalb des Philosophierens ist, ob ich im Denken bis dahin komme, daß mir das „von außen“ der Transzendenz als Ursprung des „von innen“ gewiß wird, oder ob ich in der Immanenz bleibe mit der negativen Gewißheit: es gibt kein draußen, das Grund und Ziel von allem ist, von der Welt und dem, was ich selbst bin.

Philosophierend gelingt kein Gottesbeweis, sofern er eine zwingende Erkenntnis liefern möchte, wohl aber gelingen „Gottesbeweise“ als Wege denkenden Aufschwungs. Das rationale Denken

vermag die Kategorien aller Denkbareiten zu transzendieren zur Koinzidenz der Gegensätze, vermag in der einzelnen Kategorie – z. B. des zureichenden Grundes, des Zwecks – über sie hinauszugehen zu dem in der Tat unhaltbaren Gedanken eines letzten Grundes und eines Endzwecks. Damit wird in der Bodenlosigkeit bloß faktischen Daseins die Notwendigkeit des Suchens begriffen und unsere Seele offengehalten für den Ursprung. Die Vergegenwärtigung der Zerrissenheit des Seins in jeder Gestalt und der radikalen Widersprüchlichkeit vermag zu zeigen, daß nichts von dem, was wir zu erkennen vermögen, aus sich besteht.

Zum Draußensein der Transzendenz gehört ihre Unerkennbarkeit, ihr Drinnensein ist die Chiffreschrift aller Dinge. Weil in allem Seienden die Grenze und der Grund fühlbar zu machen ist, ist überall gleichsam der Lichtfaden zu spüren, der es mit der Transzendenz zusammenhält. Ist so die Transzendenz immanent, so doch in grenzenloser Vieldeutigkeit und in keiner Endgültigkeit faßlich. Das Philosophieren begründet nur im Allgemeinen das Recht, sich dem anzuvertrauen, was als Licht der Transzendenz zu mir zu sprechen scheint.

Wie aber ich diese Sprache verstehe, das ist gegründet in dem, was ich eigentlich selbst bin. Und was ich selbst bin, das ist gegründet in meinen ursprünglichen Bezügen auf Transzendenz: in Trotz und Hingabe, in Abfall und Aufschwung, in Gehorsam gegen das Gesetz des Tages und in der Leidenschaft zur Nacht. Philosophierend erhelle ich und erinnere ich und bereite ich vor, wie ich durch diese Bezüge die Ewigkeit in der Zeit erfahren kann. Die Erfahrung selbst ist nicht zu erzwingen und nicht zu beweisen, sondern ist die erfüllte Geschichtlichkeit meiner Existenz.

Philosophie kann weiter die Folgen zeigen, die auftreten, wenn die Seinsauffassung in reiner Immanenz sich abschließen will. Sie kann die Verschleierungen aufheben, die mit unerweislichen Sätzen des Verstandes, mit vermeintlichem Weltwissen im Ganzen, mit scheinbar wissenschaftlichen Ergebnissen, den Menschen jederzeit einhüllen möchten in Unwahrheit. Aber mit dem Aufheben fälsch-

lichen Wissens stellt die Philosophie kein dem wissenschaftlichen gleichartiges positives Wissen von der Transzendenz auf.

Philosophie kann unser Gewissen erhellen, zeigen, wie wir die Forderung erfahren allgemeinen Gesetzes, das wir als unumgänglich einsehen. Sie kann an der Grenze das reale Scheitern auch des Gehorsams gegen dieses Gesetz zeigen und die neue Forderung fühlbar machen, welche den Einzelnen aus seiner Geschichtlichkeit – aber ohne Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit – anspricht und unbedingten Gehorsam verlangt; und sie kann wiederum auch hier die Grenze und das Scheitern in der Zeit zeigen.

Es kommt auf allen Wegen darauf an, den Ursprung zu erreichen, wo in höchster Bewußtheit in der Welt die Forderung hörbar wird, welche, in der Weltverwirklichung scheiternd, doch durch Gehorsam gegen sie das eigentliche Sein gibt.

Daß solcher Ursprung möglich ist, vermag Philosophie zu erhellen. Was aber der Ursprung ist, und was er spricht, kann sie nicht vorwegnehmen. Denn die Wirklichkeit ist geschichtlich und steht jedem Einzelnen, der neu in dieser Welt erwächst, noch bevor. Alles, was die Philosophie inhaltlich sagt und historisch erinnert, bleibt als Sagbares ein Relatives, das der Übersetzung und Aneignung bedarf, um dadurch ein Weg zum eigenen ursprünglichen Ergreifen des Unbedingten zu werden.

Bei solchem Denken setzt das Philosophieren ein Doppeltes voraus, das gegenständlich unerweislich, aber praktisch vollziehbar ist: Erstens die Autonomie des Menschen gegenüber allen Autoritäten in der Welt; – der einzelne Mensch, durch Autorität erzogen, entscheidet am Ende seines jeweiligen Reifungsprozesses unmittelbar vor der Transzendenz aus eigener Verantwortung, was unbedingt wahr ist. Zweitens das Gesetzsein des Menschen durch Transzendenz; – der Transzendenz in jener unbedingten Entscheidung zu gehorchen, bringt den einzelnen Menschen zu seinem Selbstsein.

Wie es aber auch gelingt, in der Fülle des Seienden die Chiffren zu lesen, in den Bezügen zur Transzendenz konkret zu existieren, im geschichtlich gestalteten Gehorsam gegen die Transzendenz das

Konstanz: 1) Die erste Karte - 351 - in Qualität
von 1800 und Genauigkeit von 1800.

2) Traditionen von Völkern von 1800. 1. 4. 1800.
als Plan von 1800. Die Karte von 1800
funde.

3) Das Ex Libris und die Karte von 1800 -
Das Ex Libris von 1800, abgedruckt in 1800.
Die Karte von 1800 - die Karte von 1800.

Konstanz: 355: Die "Karte von 1800" - die Karte von 1800
funde von 1800, die Karte von 1800 - die Karte von 1800
357: Die Karte von 1800, 359.

200 g. 1800