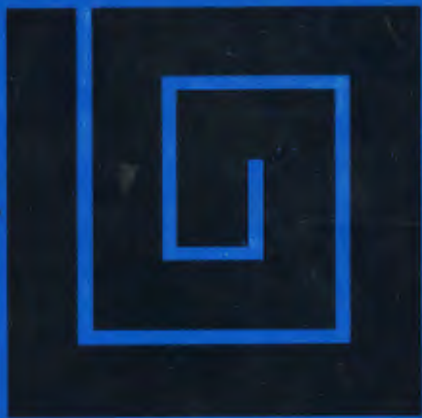


Arnold
Gehlen

Theorie der
Willensfreiheit
und frühe
philosophische
Schriften



Luchterhand

Arnold Gehlen

Theorie der Willensfreiheit
und frühe philosophische Schriften

Luchterhand

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
Idealismus und Existentialphilosophie	9
Jaspers' Philosophie	28
Wirklichkeitsbegriff des Idealismus	38
Theorie der Willensfreiheit	54
<i>Vorrede</i>	54
<i>Freiheit im Organischen</i>	57
<i>Freiheit unter den Trieben</i>	63
<i>Freiheit in der Vorstellung</i>	98
<i>Eine erkenntnistheoretische Erörterung</i>	125
<i>Wesensgemäßheit. Charakterproblem</i>	138
<i>Das Freiheitsproblem in der Reflexion auf die Reflexion</i>	155
<i>Freiheit unter dem Gesetz (formale Freiheit)</i>	181
<i>Teleologie</i>	205
<i>Freiwillige Aufgabe der Freiheit</i>	226
Die Struktur der Tragödie	239
Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln	252
Die Bedeutung Descartes' für eine Geschichte des Bewußtseins	286
Descartes im Urteil Schellings	299
Über Kants Persönlichkeit	304
Die Resultate Schopenhauers	312
Anmerkungen	339
Register	341

ten, das System des Wissens zu entwerfen, alle Gegensätze in diesem Wissen für versöhnt zu erklären und zu behaupten, daß die Logik die Bewegung der Wirklichkeit selber sei – das entzieht, so fand Kierkegaard, den Menschen seinen eigentlichen Aufgaben, das macht ein phantastisches Wesen aus ihm, und zuletzt ein komisches: der Herr Professor als notwendiges Glied des Weltprozesses gedacht. Wenn jemand vorstellt, alle Gegensätze fänden sich in einer höheren Versöhnung zusammen, das Werden sei vernünftig und die Wahrheit, auch der Gang der Geschichte die Offenbarung Gottes usw., so setze das alles voraus, daß er von den dringenden Aufgaben seiner eigenen Existenz sich wegdenke in ein Reich vorgestellter und phantastischer Harmonie, und die Existenz verrate, in der *vielleicht* eine jede Handlung eine unendliche Bedeutung für die ewige Seligkeit hat. Hier hat Kierkegaard einen Begriff eingeführt, den Jaspers heute wieder aufnimmt: die gedachte Harmonie und der positive Abschluß sind »Sicherungen« eines Denkens, das sich scheut, der »Hinterlist der Existenz« in die Augen zu sehen. »Und daß es gerade ein Mißverständnis ist, heißt es, sich objektiv sichern und dadurch dem Risiko entgehen zu wollen, in welchem die Leidenschaft wählt, und in welchem die Leidenschaft ihre Wahl fortwährend behauptet.« Denn die Existenz ist angelegt nicht auf Beruhigkeit und Versöhnung, sondern auf Krisis und Entscheidung. So stellt er gegen die Synthese Hegels das Paradox: undenkbar, ein Ärgernis des Verstandes, und doch die Aufgabe, denn das Hauptparadox ist das Christentum selber, das er so bestimmt: »Hätte die gleichzeitige Generation nichts hinterlassen als die Worte: wir haben geglaubt, daß anno soundsoviel Gott in geringer Knechtsgestalt sich gezeigt hat, unter uns gelebt und gelehrt hat und darauf gestorben ist – das wäre mehr als genug.« Denn das ist das Paradox, das jedes nähere Wissen nur noch unwahrscheinlicher macht. Hier gibt es nichts zu wissen, der Verstand wird abgestoßen, die objektive Ungewißheit steht fest, und nun wird doch gesagt: vom Glauben an dieses Absurde hängt deine ewige Seligkeit ab, für die man ja unendlich interessiert ist. »Glaube«, sagt Kierkegaard, »ist gerade der Widerspruch zwischen unendlicher Leidenschaft und objektiver Ungewißheit«, und daraus folgt, daß die einzige Weise, auf welche der Existie-

rende in ein Verhältnis zu Gott kommt, die ist, daß der Widerspruch die Leidenschaft zur Verzweiflung bringt, und mit der Kategorie der Verzweiflung, dem Glauben, Gott ergreifen hilft. Noch nie ist die Aufgabe der Existenz in ähnlicher Deutlichkeit aus allem Schleier von Illusionen herausgehoben worden; sie besteht im Wagnis, auf ein Paradox hin zu leben, das nie zu begreifen ist, ja das den Verstand abstößt, und vor allem darin, sich immer in dieser Krise der Entscheidung zu halten, indem man alle Sicherungen und objektiven Ruhepunkte auflöst, denn die Wahrheit »besteht eben in dem Wagemut, das objektiv Ungewisse mit der Leidenschaft der Unendlichkeit zu wählen«. Dann ist natürlich jeder Augenblick, in dem man nicht dieses Verhältnis ausdrückt, verloren, und »die Entscheidung so wichtig und dringend, als wäre die Gelegenheit schon unbenutzt vorübergegangen«. Denn irgend etwas Gedankenloses oder Gleichgültiges zu tun ist nur möglich, wenn ich weiß oder zu wissen mir einbilde, Gott ist da und ich bin Christ und getauft und Sonntag wird das Verhältnis wiederhergestellt. Aber das kann ich ja gerade nicht wissen, der Glaube ist nicht ein bißchen Wissen, sondern die Verzweiflung des unendlichen Interesses an einem Paradox, und diese Haltung bezeichnet Kierkegaard mit dem einfachen Namen der Subjektivität. »Subjektiv zu werden, würde also die höchste Aufgabe sein, die jedem Menschen gestellt ist, . . . und das Subjektivwerden würde einem Menschen, solange er lebt, vollauf zu tun geben«, und dann würde er wohl keine Zeit haben, »wie ein phantastisches Wesen am Schreibtisch zu sitzen und zu schreiben, was man nie selbst getan hat«. Deshalb lebt nun der Existierende beständig in zwei Sphären, in der täglichen Unmittelbarkeit, wie jeder Mensch, und in dem unendlichen Interesse an sich, das am Paradox des Christentums verzweifelt und sich keinen Moment in der Unmittelbarkeit verlieren darf, so wie sich der Spekulierende und Hegelianer im Gedanken eines Weltprozesses verliert, in dem jeder seinen notwendigen Ort habe und die Wahrheit allmählich zu sich komme, durch eine Reihe notwendig unvollkommener Entwicklungsstufen hindurch, deren jede für sich angesehen ein Irrtum ist – aber gerade da steht ein Einzelner und ist unendlich an der Wahrheit und an seiner Existenz interessiert, und es ist ihm wenig geholfen,

wenn der Idealist ihm sagt, die nächste Generation würde schon wieder näher daran sein. Deshalb sagt Kierkegaard, »es wäre zu wünschen, daß man sich psychologisch darüber orientierte, wie dessen Seelenzustand sei, der das Logische denkt, welche Art Abgestorbensein von sich selbst dazu erforderlich sei, und welche Rolle die Phantasie dabei spiele«. »Aber in Wahrheit existieren, also im Bewußtsein in seine Existenz eindringen, zugleich ewig gleichsam weit über sich hinaus und doch in ihr gegenwärtig, und doch im Werden, das ist fürwahr schwierig.«

So wird also die Entscheidung der ewige Protest gegen alle Fiktionen und Sicherungen, alle Objektivität und Unmittelbarkeit Anfechtung, weil sie einen der Aufgabe entziehen. Da wir aber doch leben, so muß jedes unmittelbare Ereignis und jeder unmittelbare Gedanke, in dem wir etwas für wahr halten oder an etwas glauben, in Beziehung zu der eigentlichen Aufgabe gesetzt werden, und dieses die Unmittelbarkeit auflösende Mittel ist die *Reflexion*. Der positive Sinn der Reflexion ist zu begreifen in dem Worte Nietzsches »seine Wunden offen halten«. Diese Wunde liegt darin, daß ich unendlich interessiert bin an meiner Existenz und daß eben gesagt wird: »wenn du das Paradox nicht glaubst, bist du verloren«. Der Glaube ist eine Form der Verzweiflung, und die Reflexion hält ihn wach, indem sie jede Sicherung, etwa daß ich das mögliche getan hätte, angreift.

Es wird niemand das Selbstquälerische und Selbstzerstörende in diesen Gedanken verkennen, und im Begriff des Paradoxen hat Kierkegaard, wie später Nietzsche in dem der Dekadenz, einen fürchterlichen Stachel gefunden, den beide selbst in ihren Herzen festhalten. Beim geringsten Versuch der Beruhigung, bei jedem naiv sich erhebenden Wunsch, bei jeder Ahnung eines Glücks im Ästhetischen oder Erotischen stößt dieser Stachel zu und jagt die Verzweiflung wieder hoch, die eine Weile schlummern wollte. Dabei ist es bemerkenswert, daß die Reflexion als das Medium dieser Haltung von den Idealisten in ihrer eigentlichen Bedeutung erst erkannt worden ist. Von den Existentialphilosophen wird sie benutzt, um nachzuweisen, daß das Leben für das Denken nicht erreichbar ist, also daß es, wie ja Kierkegaard sagte, etwas gäbe, was sich nicht denken lasse, das Existieren. Um diesen Nachweis zu führen, kann man haupt-

Jetzt gehen wir einen Schritt weiter über diesen Standpunkt hinaus. Diese eben geschilderte Reflexion ist nun selbst unmittelbar, das heißt, man kann sich darin verlieren und einen bewußtlosen Wechsel alltäglichen Lebens und auflösender Reflexion überlassen. Erst dieses Stadium zeigt den vollen Begriff der Skepsis und des unglücklichen Bewußtseins, wobei der innere Widerspruch der ist, daß für die Reflexion die Welt verschwindet, und für die Handlung in der Welt die Reflexion, daß aber beide sich in der Zeit sehr gut vertragen und mühelos abwechseln. »Mit einem Wort,« sagt Schelling, »über der theoretischen Gewißheit geht uns die praktische, über der praktischen die theoretische verloren.«

Ein Widerspruch, der sich etwa so darstellt, daß die Reflexion versichert, es käme auf das Handeln an und das dürfe nicht vernachlässigt werden, und selbst damit etwas getan zu haben glaubt.

Es gibt also ein unmittelbares Leben in der Reflexion und neben der Reflexion her, im Wechsel, und *das ist die Skepsis*, die eben als Skepsis immer noch an Unmittelbarkeit glaubt. Diese unmittelbare Reflexion ist daher nicht mehr *Mittel*, wie für Kierkegaard, die Wunden offenzuhalten, sondern selbständig, und wird so eine merkwürdige hin- und hergehende Gerechtigkeit mit der Formel »es gäbe eben«. Es gäbe eben Selbstmord aus Feigheit, aber auch catonischen. Es gäbe eben das christliche Gesetz, das ihn verbietet, und das antike, das ihn anerkennt. Es gäbe eben die Approximation des Verständnisses dafür, etwa für den Psychiater, und auf der anderen Seite die baren Gründe, die einer hinterläßt. Also, sagt Jaspers, ist der Selbstmord eine »Grenzsituation« und ein Faktum der einsamen Existenz, wo das Denken nicht hingeht. Es gäbe eben etwas, was sich nicht denken lasse, nämlich das Existieren.

In diesem Verfahren, sage ich nun, drückt sich das Wesen der Skepsis selber aus, mit der Unmittelbarkeit verträglich zu sein, und Jaspers benutzt die Reflexion, um alle wissenschaftlichen und harmonischen Weltbilder sowie alle der Reflexion nachgebenden Wirklichkeiten aufzulösen, um zu zeigen, daß in den Grenzsituationen das Leben seine eigentlichen Aufgaben zugleich mit seiner Unerreichbarkeit für den Gedanken zurückhalte:

ein Zustand der Person das Absolute sein, denn man kann wesentlich nicht auf sich handeln. Das unmittelbare Verhältnis des Menschen zu einer Idee von sich, die Sehnsucht, etwas sein zu wollen, und die Hineinbildung eines ersehnten Zustandes in sich selbst ist die Einbildung, die Unechtheit und Unfruchtbarkeit. Das weiß Jaspers genau, und deshalb hat er für das Verhältnis des Menschen zu seinen großen Momenten nur die Auskunft des Wartens, während doch etwa alle Religionen, die an Objektivität glauben, ihre Aufgabe darin sehen, das tägliche Leben bis ins Einzelne im Sinne ihrer objektiven Bestimmungen durchzuarbeiten.

Jetzt haben wir den positiven Begriff: die unmittelbare Reflexion ist die, die sich selbst vergißt und in der Betrachtung des Dialektischen versinkt, und so ist sie *ästhetisch*. Kierkegaard sagt einmal: »Ist der Mensch in sich undialektisch und hat er seine Dialektik außer sich, so haben wir die ästhetischen Auffassungen.« Wenn etwa Heidegger, auf den ich nur in diesem Zusammenhang kurz eingehen kann, vom »Umhaften der Umwelt« redet, vom »Zeugcharakter des Zuhandenen«, von den Daseinsweisen der »Aufsässigkeit« oder »Aufdringlichkeit« des Zuhandenen, oder vom »gelichteten Dasein« oder der Verslossenheit der Dinge, so sind das Beschreibungen sehr feinfühlig bemerkter Unmittelbarkeiten, und die Beschreibung von Unmittelbarkeiten wird in aller Welt Kunst genannt. Genau so ist das, was Jaspers als Chiffre bezeichnet, oder Transparenz, oder Anschaulichkeit des Seins im Dasein ein durchaus ästhetischer Tatbestand. Wenn er sagt: »In der Straßenpfütze und im Sonnenaufgang, in der Anatomie eines Wurmes und in einer Mittelmeerlandschaft ist etwas, was mit dem bloßen Dasein als Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung nicht erschöpft ist« – so wird man sagen ja, das wissen die Künstler.

Ein großer Teil der existentialphilosophischen Reflexionen betrifft die Beschreibung der Änderungen unseres Weltgefühls im Verhältnis zu unseren wechselnden Zuständen, und solche Beschreibungen würden den Gegenstand einer nicht vorhandenen Wissenschaft, der Triebästhetik, ausmachen, begründen aber in gar keiner Weise Ontologie. Diesen Anspruch des Heideggerschen Werkes wird man heute schon als unhaltbar ansehen können.

Und es besteht die typisch ästhetische Zufälligkeit in der Benennung der Zustände, die für absolut erklärt werden: Angst, Erotik, Macht – letztere von Nietzsche.

Ich fasse zusammen: die skeptische Unmittelbarkeit der Reflexion und die ästhetische Unmittelbarkeit der Situationen, die diese Reflexion ablösen, sind wechselnde Seiten eines Lebenszustandes, und wenn sich die Reflexion auf diese unmittelbaren Zustände wirft und dann wieder von ihnen zurückzieht, so haben wir die Existentialphilosophie, die aus innerer Notwendigkeit immer das Bedürfnis nach einer biographischen Ergänzung erweckt, und an die unmittelbaren Reste und absoluten Versicherungen – es käme auf Macht an, oder auf Angst hinaus – hängt sich sofort die Psychologie, um sie zu erklären.

Jetzt haben wir, glaube ich, einen ziemlich vollständigen Begriff der Reflexion, der hin- und hergehenden, auflösenden und wieder zusammenwerfenden Denkkraft, die sich selbst unmittelbar verhält, was nicht nur heißt, daß man sich in ihr verlieren kann, sondern auch bedeuten muß, daß sie selber von etwas abstrahiert. Wovon sie aber abstrahiert, das sind die Zustände des Reflektierenden selbst, von denen versichert wird, sie seien absolut. Ich stellte daher den Satz auf: die unmittelbare Reflexion berücksichtigt nicht das Verhältnis dieser Reflexion zu dem, der sie anstellt. Daher das Bedürfnis der biographischen Ergänzung. Dieses Verhältnis ist nun Gegenstand der *Reflexion auf die Reflexion*. Und hier fängt der Idealismus überhaupt erst an.

Fichte sagt einmal in der Sittenlehre von 1798, »das Vernunftwesen ist so eingerichtet, daß, indem es denkt, es in der Regel sein Denken nicht betrachtet, sondern nur das Gedachte, und sich selbst, als das Subjekt, im Objekte verliert. Doch liegt der Philosophie alles daran, das Subjekt als solches zu kennen, um seine Einflüsse auf die Bestimmung des Objekts zu beurteilen. Dies kann nur dadurch geschehen, daß die bloße Reflexion zum Objekt einer neuen Reflexion gemacht werde«. Hier liegt der Satz Hegels, daß die Logik das Denken des Denkens sei, und überhaupt erst in dieser Dimension die Behauptung, daß es einen Punkt gäbe, in dem Sein und Denken zusammenfallen. Es ist eine geringe Mühe, sich zu verdeutlichen, was die Reflexion auf die Reflexion ist.

Durch sie kommen zustande Reflexionsgesetze. Wir hatten oben eins gefunden und gesagt: wenn ich ein Ding für sich denken will, so abstrahiere ich von seiner Beziehung zu mir und darin sogleich und in einem Akt auch von der Beziehung dieses Dinges zu anderen Dingen. Es gibt zahllose solche Gesetze. Einer sagt »die Handlungen des Menschen sind streng determiniert und könnten nicht anders ausfallen, als es geschieht«. Diesen Satz zieht die einfache Reflexion in Zweifel und sagt »es gibt wohl auch Freiheit«. Darauf wieder eine Reflexion gerichtet, gibt ein Gesetz: das Denken ist genötigt, wenn es ein allgemeines Urteil gedacht hat, sofort zur Behauptung des Gegenteils überzugehen – der Grundsatz der dialektischen Methode. Das Urteil ist also, wie Hegel sagt, nicht die Form, in der Wahrheit auftreten kann.

So wird es deutlich, daß die Aufgabe der idealistischen Theorie zunächst die wurde, »das System unserer notwendigen Vorstellungen abzuleiten«, wie es Fichte ausdrückte oder näher: die wesentlichen Zusammenhänge der Realität mit den notwendigen Zusammenhängen unseres Denkens darüber in Beziehung zu setzen und gegenseitig zu bestimmen. Wieder deutlicher: die Welt und die unmittelbare Reflexion bilden unmittelbare Zusammenhänge, deren Gesetze die Reflexion auf die Reflexion findet.

Das ist die transzendente Sphäre, und hier allein gibt es Wahrheit, schon aus dem Grunde, weil gar keine in Frage stellende Reflexion mehr möglich ist, die sich neben jede unmittelbare Meinung setzen kann, und sie anstecken mit ihrem Zweifel.

Es sind nur noch wenige Punkte in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Die idealistische Behauptung, es gäbe einen inneren Punkt der Identität von Denken und Sein, ist von diesem Standpunkt aus gemeint. Denn der Unterschied von Denken und Sein ist ein unmittelbarer, das heißt, ich lebe handelnd und bewegt, dann, in einer unmittelbaren Reflexion auf diese Handlungen und Ereignisse, schwindet mir die unmittelbare Realität, und wenn die unmittelbare Reflexion zu Ende ist, geht es wieder zurück in das empirische Leben und die Reflexion wird vergessen. Oder kürzer: die Wirklichkeit geht in das Denken über die Wirklichkeit über und dieses wieder in die Wirklichkeit zurück, und

wenn ich an der Realität der Außenwelt genug gezweifelt habe, höre ich damit auf und handle wieder in ihr. Das kann man auch so ausdrücken: im unmittelbar daseienden Leben abstrahiere ich von der Reflexion, die dieses Dasein problematisch machen würde, und in dieser Reflexion abstrahiere ich davon, daß das Dasein dableibt und wieder einbrechen wird, oder diese Reflexion einmal aufhören. Wir haben also wieder ein Gesetz: der Unterschied zwischen Sein und Denken ist ein unmittelbarer, und jetzt wird uns auf einmal klar, warum die cartesische Frage nach der Realität der Außenwelt, als einfaches Reflexionsproblem, in der echten idealistischen Theorie gar keine Rolle spielt, und warum Kant sagen konnte, das Dasein der Dinge zu bezweifeln sei ihm nie in den Sinn gekommen.

Es besteht nun ein starker triebmäßiger Widerstand dagegen, sich aus dem unmittelbaren Sichverlieren in Handlung oder Reflexion zurückzuholen in diese Reflexion auf die Reflexion, oder auf den Zusammenhang der Welt mit mir und meinem Denken über die Welt. Das Denken auf das Denken ist zugleich das Sichlosreißen von allen unmittelbaren Interessen, Trieben und jedem Vorstellungshang. Und hier, in dieser moralischen Bedeutung, gilt zuerst der Satz, daß Sein und Denken dasselbe ist: nämlich die sich losreisende Handlung, in der das Ich sich frei macht und sein Sein überhaupt erst herstellt, und die zugleich und im selben Akt Denken auf das Denken ist. Wirklich ungezählte Male hat Fichte diesen Angelpunkt des Idealismus beschrieben. Ich verstehe auch die berühmte *ἐποχή* bei Husserl, das Einklammern des Realitätscharakters der Welt für den Philosophen als eine Technik, das Sichverlieren in die Unmittelbarkeit zu verhindern und die Reflexion auf die Reflexion möglich zu machen. Dieser Handlung des Abstoßens der Unmittelbarkeit, in der das Denken auf das Denken zugleich erfolgt, ist eine unbestreitbare Einheit des Seins und des Denkens. Das ist der Satz, den der Idealismus dem Kierkegaards »Es gäbe etwas, das sich nicht denken lasse, das Existieren« entgegenzusetzen hat.

Jeder Satz der idealistischen Theorie des Denkens auf das Denken kann also nur richtig sein von diesem transzendentalen Standpunkt aus, in dem der steht, der sich und seine Welt von sich abgestoßen hat und nun den reinen Notwendigkeiten ihrer

die einfach zugreifende Handlung das Problem der Fraglichkeit der Realität der Außenwelt.

Es besteht ferner eine Gesetzmäßigkeit der Rückwirkung seiner Handlungen auf den Menschen, eine Typik selbst herausgeforderter Schicksale, die in uns die Bedingungen zu neuen *notwendigen* Denkweisen und Einsichten hervorbringen. Man überlebt – idealistisch angesehen – Probleme, indem man sie nicht theoretisch, sondern in notwendigen Handlungen überwindet, die also für den Idealisten von vollkommener Durchsichtigkeit sind. Damit wäre es ermöglicht, daß Einsichten, die man nicht aktuell denkt, in die Person dennoch übergegangen sind, und das ist der Hegelsche Begriff des Aufhebens, einer der Schlüsselpunkte seiner Metaphysik. Der idealistische Denker beurteilt also eine Handlung nie in der Frage »Was hat er vor«, sondern er fragt »Welche Voraussetzung über das Verhältnis des Menschen zur Welt *erscheint* in dieser Handlung?« Daß ein Gesetz in einer Handlung erscheint, ist nur von der Reflexion auf die Reflexion aus denkbar, und Hegel ist gar nicht zu verstehen ohne diese Einsicht, daß in Handlungen sich gesetzliche Beziehungen des Menschen zur Welt und umgekehrt realisieren; so sagt er etwa vom »praktischen Bewußtsein«, daß es die Voraussetzung der Einheit und Übereinstimmung seiner und der Dinge mache, und daß diese schon vorhanden wäre und »nur ihm noch durch es zu werden hat, oder daß sein Machen ebenso das Finden derselben ist. Indem diese Einheit Glück heißt, wird dies Individuum hiermit sein Glück zu suchen von seinem Geiste in die Welt hinausgeschickt.«

Übrigens hat Schelling schon 1795 in den Philosophischen Briefen diesen Begriff des Aufhebens eingeführt. Er sagt dort von einer Frage, die uns hier nicht weiter interessiert, sie sei nur so auflösbar, »daß wir die Frage selbst aufheben. Sie ist also schlechthin unbeantwortlich, weil sie nur so beantwortlich ist, daß sie gar nicht mehr aufgeworfen werden kann. Aber nun springt es auch von selbst in die Augen, daß eine solche Auflösung dieser Frage nicht mehr theoretisch sein kann, sondern notwendig praktisch wird«.

Es wäre nun einfach zu zeigen, daß die Kritik der modernen Existentialphilosophie am Idealismus den hier entwickelten Be-

griff desselben gar nicht trifft, aber das würde wohl zu sehr ins Einzelne gehen. Worauf ich nur noch hinweisen möchte, ist, daß Kierkegaard und Nietzsche die Doppelreflexion wohl gekannt haben. Im zweiten Teile der Philosophischen Brocken überlegt Kierkegaard das Paradox, daß ein in der Innerlichkeit existierender Einzelner sich mitteilen will, und zwar das Fehlen der Gewißheit mitteilen, und sagt nun: »Die direkte Mitteilung fordert Gewißheit, aber Gewißheit ist für den Werdenden unmöglich und ist gerade Betrug.« Darum sieht der subjektive religiöse Denker, »daß die direkte Mitteilung ein Betrug gegen Gott ist (und) ein Betrug gegen sich selbst, als hätte er aufgehört, sich in der Existenz zu befinden«. So erklärt sich der Gebrauch des Pseudonyms in seinen reflektierenden Schriften als die Einführung einer künstlichen Indirektheit seiner Aussagen, da es wirklich nicht angeht, in der Öffentlichkeit und in Büchern die direkte Mitteilung zu machen, das Gottesverhältnis des Menschen sei ein Geheimnis. Bei Nietzsche ist doppelt reflektiert der Dekadenzbegriff, sofern er gewonnen ist aus der eigentlichen Grund-erfindung Nietzsches, der Beziehung einer Aussage auf den, der sie nötig hat. Der Dekadenzgedanke könnte an Furchtbarkeit wetteifern mit dem verlorenen der Erbsünde, denn er besagt, daß man lebend vom Leben ausgeschlossen sein kann. Gerade auch Kierkegaard kannte ihn, und er spricht einmal in den Tagebüchern von ihm als von der tiefsten Anfechtung: »Es ist und bleibt doch die schwerste Anfechtung, wenn ein Mensch nicht weiß, ob der Grund des Leidens Sinnesschwachheit ist oder Sünde. Die Freiheit, die sonst zum Kämpfen verwendet wird, ist hier in ihrem schrecklichsten Widerspruch dialektisch geworden.« Es ist in der Tat dieser Gedanke im Herzen eines jeden, der ihn einmal gedacht hat, eine offene Wunde, und heute noch eine ganz unausgemachte und nun einmal wirkliche Existenzfrage. Die doppelte Reflexion ist also der Ort der Wahrheit für den Denker und der Ort seiner tiefsten Problematik für den Existierenden.

Wenn Sie daraus den Schluß ziehen, sie sei dann auch die Erscheinungsform des Absoluten im Bewußtsein, und also selbst wesentlich Religiosität, so haben Sie schon den letzten Gedanken berührt, den ich erwähnen muß: ich halte zutiefst den Streit

zwischen Kierkegaard und dem Idealismus für einen Streit zwischen zwei ewigen Formen des Christentums, dem paulinischen und dem johanneischen. Nietzsche steht hier durchaus auf der Seite Kierkegaards, denn sein ganzes Werk ist ein Erlösungskampf, und er ist Zeit seines Lebens von der Religion nicht fortgekommen. So steht das Christentum der Sünde und Rechtfertigung – der Begriff der Angst – neben dem der Erlöstheit und Versöhnung –, der Anweisung zum seligen Leben. Fichte war es, der das Johannesevangelium als das eigentlich beweisende christliche Dokument hinstellte. »Das Christentum ist kein Ausöhnungs- oder Entsündigungsmittel. Der Mensch kann mit der Gottheit sich nie entzweien, und inwiefern er sich mit derselben entzweit, ist er ein Nichts.« Hier stellt er zusammen »die abergläubische Scheu vor der Gottheit als einem feindseligen Wesen« mit dem »Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit«. Sündenbewußtsein, Angst und Rechtfertigungswille verfälschen, so sagt er, den eigentlichen Sinn der Religion der Liebe.

Fichte betont deshalb in der Religionslehre, daß er allein den Evangelisten Johannes als Lehrer des echten Christentums gelten lasse, und daß nur mit Johannes der Philosoph zusammenkommen könne. Und wenn ich oben schon zeigte, daß ein moralischer Akt der Aufgabe des unmittelbaren Interesses der idealistischen Theorie zugrunde liege, so verstehen Sie, daß die von Fichte beschriebene selbstlose und von jedem Eigenwillen befreite Religiosität ganz mühelos aus dem festgehaltenen idealistischen Ausgangspunkt folgt, und daß sie die Einsicht in die völlige Logizität der Welt – *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* – vereinigt mit dem Wesen der Religion, dem indirekten Verhältnis zu sich selbst, das heißt dem Aufgegangensein des eigenen Willens in dem Willen Gottes, ganz ähnlich dem Hegelschen Weltgefühl, der das Bewußtsein der Versöhnung bis in die Logik durchführte. »Sowie durch den höchsten Akt der Freiheit und durch die Vollendung derselben dieser Glaube – nämlich an die Selbstständigkeit des Ich – schwindet, fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Dasein und man kann der Strenge nach nicht einmal sagen: daß der Affekt, die Liebe und der Wille dieses göttlichen Daseins die seinigen würden; indem überhaupt gar nicht mehr zweie, sondern nur Eins, und nicht mehr zwei Willen,

sondern überhaupt nur noch einer und eben derselbe Wille Alles in Allem ist. Der Mensch kann sich gar keinen Gott erzeugen, aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten und sodann versinkt er in Gott.«

Es ist etwas von Seinsgier in der Existentialphilosophie, ganz deutlich bei Nietzsche, selbst erkannt von Kierkegaard, der in den Tagebüchern über seine Ungeduld klagt und sein Bemühen, das Reich Gottes mit Gewalt an sich zu reißen. Zu jedem höheren Leben gehört das Opfer, und das Opfer des Denkers liegt in der Handlung, die Ideale seiner Sehnsucht aus seinem Herzen zu reißen, weil sie sein Denken umhertrieben, anstatt es zum reinen Spiegel des Wahren zu machen.

Es gibt einen Weg des reinen Denkens zur Religion, denn es widerspricht dem Wesen des Denkens, etwas nicht als seiend zu denken, und widerspricht ihm ebenfalls, etwas als seiend zu denken und dann fort- und weiterzudenken. Lassen Sie mich mit einem Wort Hegels schließen: »Zur Religion gehört wesentlich das Moment der Objektivität, daß die geistige Macht für das Individuum, für das einzelne empirische Bewußtsein als Weise des Allgemeinen gegen das Selbstbewußtsein erscheint; diese Objektivität ist eine wesentliche Bestimmung, auf die es ankommt.«

Lessing sagt, der »Kunstrichter« solle sich gegen den Meister »mit Bewunderung zweifelnd, mit Zweifel bewundernd« verhalten. Dieses Werk, das mit sehr hohen Ansprüchen auftritt und eine Strenge und Reife der Betrachtung durchhält, die höchst ungewöhnlich ist, entzieht sich völlig dem Rahmen der gewöhnlichen Rezension: auf wenigen Seiten den Inhalt einer 920 Seiten langen Reflexion wiederzugeben, ist ebenso unmöglich, wie einzelne Anstände oder Zustimmungen gegenüber einer unerhörten Fülle der Gesichtspunkte anzubringen gleichgültig sein muß.

Die Bewunderung sei also von vornherein versichert, und mein Zweifel richtet sich hauptsächlich gegen den Standpunkt des dritten Bandes, den ich deshalb allein etwas eingehender referieren will.

Die Absicht des Ganzen ist die Grundlegung einer existential-philosophischen Weltansicht, die so vorgenommen wird, daß im ersten Band »Philosophische Weltorientierung« gezeigt wird, daß »die Welt in sich keinen Grund hat«, daß keine Methode des objektiven Forschens uns der Einheit der Welt versichert und eine einheitliche Weltansicht hergibt. Der zweite Band »Existenzerhellung« untersucht die eigenen Weisen, in denen Existenz gegenüber dem Welt-dasein erscheint – der Gedanke, daß es einen nicht objektivierbaren Bereich von Realität gäbe, aus dem heraus der Mensch existiert, kann ja, seit man wieder Kierkegaard versteht, als zugestanden gelten, und Jaspers gibt nun, vergleichbar etwa Hegels Phänomenologie, eine Analyse oder »Erhellung« der Formen, in denen der Mensch sich aus dem Dasein zur Existenz erhebt.

Diese Existenzerhellung des 2. Bandes ergibt folgende Hauptpunkte. Die Kommunikation, das existenzielle Sichverhalten der Menschen zueinander ist für Jaspers von absoluter Wichtigkeit: ich bin ich selbst nur durch den jeweils unvertretbaren anderen. »Ich muß veröden, wenn ich nur ich bin« (I 156). Kommunikation ist Existenzursprung (60). Sie ist immer dialektisch, ein lieben-

der Kampf (65 ff.), ein Prozeß des gegenseitigen Sicherwerbens. Nun hat jede Existentialphilosophie die Tendenz, die unzureichenden Weisen, die »defizienten Modi«, wie Heidegger sagt, oder die »Ableitungen« (Jaspers) deskriptiv zu bevorzugen, weil das Vollkommene sich immer der Beschreibung entzieht und der nach Deutlichkeit ringende Gedanke von selbst sich dem Empirischen, also den Ableitungen nähert. In allen Bänden entfaltet Jaspers eine außerordentliche Kunst in der negativen Erhellung der Existenzphänomene durch Aufweis dessen, was jeweils *nicht* gemeint ist. Die Mängel der Kommunikation, das Schweigen, die Einsamkeit, die Gestalten des Abbruchs, die Verzweiflung werden erhellt. Hier steht (II 110) der wesentliche Satz: »Philosophisch wahr ist ein Gedanke in dem Maße, als der Denkvollzug Kommunikation fördert.« (vgl. 117).

Die Geschichtlichkeit jeder Existenz betont Jaspers mit äußerstem Nachdruck: die Existenz tritt ins Dasein nicht schlechthin, sondern unter geschichtlich gewordenen faktischen Bedingungen ein, die sie ergreifen muß. Autorität, Selbstvergötterung, Treulosigkeit, Relativismus sind Formen der hierher gehörigen Ableitungen. Höhepunkte des Bandes sind etwa noch die Analysen der »Grenzsituationen«, in denen die Existenz überhaupt sich erst gegenüber allem bloßen Dasein findet. Tod, Leiden und Kampf gehören zur notwendigen, nicht mehr theoretisch zugänglichen und nur im Durchmachen erfahrbaren Konkretheit der Existenz. Im Abschnitt »Unbedingte Handlungen« verweise ich noch auf die in Haltung und Übersicht völlig überzeugende Stellungnahme zum Selbstmord (300 f.). Die Methode ist immer diese: die durchgeführte, reife und vorurteilslose, durch keinen fixierten Standpunkt gebundene Reflexion zeigt der Reihe nach alle Seiten der stets tief dialektischen Existenzphänomene auf, und endet bei der »Erhellung« der konkreten Situation, in der ich das Sein vollziehe, die der Gedanke nicht antizipieren, der Begriff nicht erreichen und die Beschreibung nicht treffen kann: hier muß ich das Sein, wie es mich geschichtlich angreift, auf mich nehmen oder in die unzähligen Niederungen der Ableitungen verfallen.

Hier sollen gleich einige besonders wesentliche Stellen des 3. Bandes angedeutet werden.

Das Sein wird, als absolutes, nie Objekt, ist nie beliebig gegenwärtig, es erscheint nicht jedem, sondern nur der möglichen Existenz und es wird erfaßt in »Chiffren«, Symbolen. Alle Versuche, die Symbole zu deuten, sind inadäquat, weil »die Wirklichkeit der Transzendenz auf keine Weise in den metaphysischen Gedanken eingeht« (10) – und nur für Existenzen sind die symbolischen Sprachen der Chiffren oder die Formulierungen des Transzendenzerlebnisses, wie sie Mythos und prophetische Philosophie geben, verständlich. Das Lesen der Chiffren geschieht geschichtlich, die Transzendenz wandelt ihre Erscheinung und jeder erfährt aus seiner Geschichte das Sein in anderen Situationen. Trotzdem ergreife ich die Transzendenz als nicht nur meine, sondern als ein Sein, das unabhängig von mir ist (22). Hypothetisches oder hypostasierendes metaphysisches Denken ist »in jedem Sinne gehaltlos«, die große transzendierende Methaphysik früherer Zeit heute unwiederbringlich verloren, und es gilt »die in Jahrtausenden erworbene Sprache der Transzendenz aus der Verschüttung zurückzugewinnen« und im »spielenden« metaphysischen Denken die Möglichkeiten des Transzendenzerlebnisses gewissermaßen zu lockern und sich in die Bereitschaft für die Erfahrung der echten, unmittelbaren Transzendenz zu bringen (34).

Hier ist es ein großes Verdienst von Jaspers, wesentliche Formulierungen und Kategorien des Idealismus, besonders Kants, Hegels und Schellings, in seine Gedanken völlig eingeschmolzen und wiedererzeugt zu haben, so daß, dazugerechnet die unglaublich breite psychologische Erfahrung und Weltkenntnis, über die der Autor verfügt, ein Reichtum philosophischer Beziehungen erscheint, der in der sonstigen modernen Literatur kaum Vergleichbares hat. Der deutsche Idealismus könnte das Denken der Zeit unendlich befruchten, wenn er einmal wirklich gekannt, wirklich gedacht und wirklich erworben wird, endlich aus der Sphäre der Zitate verschwindet und in das unmittelbare Denken übergeht. Ein Beispiel statt vieler sei hier III. 174 oben, die Wiederaufnahme eines ganz abseitigen und merkwürdigen Schellingschen Gedankens, der in den eigenen Zusammenhang fruchtbar und lebendig einbezogen wird.

Das zweite Kapitel des III. Buches gehört zu den besten Teilen

des Werkes. Hier werden grundlegende Kategorien des Denkens in ihrer Antinomie und Undenkbarkeit aufgezeigt; ein »formales Transzendieren« besteht in der Möglichkeit, in widersprechenden Kategorien ein nicht anders Gegenwärtiges zu berühren. Sein und Nichts, Einheit und Vielheit, Form und Material, Möglichkeit, Wirklichkeit, Zeit, Raum, Substanz usw. werden durchdacht, die Grenzen der Denkbarekeit genau gezeigt und auf die Transzendenz gewiesen, die sich diesen Grenzen noch entzieht: so etwa die »Ewigkeit des Augenblicks« (58), die in Zeitbegriffen nicht gegeben, zu der darin nur formal zu transzendieren ist. Wichtig ist besonders 39: »es ist eine außerordentliche Anstrengung, die Festsetzung der Transzendenz in irgendeiner Gestalt innerhalb der Welt zu verhindern, zumal Gestalt als vorübergehende Form für die Erscheinung der Transzendenz unausweichlich ist . . . das scheiternde Denken schafft Raum, der aus der geschichtlichen Existenz und im Lesen der Chiffren des Daseins eine selbst immer geschichtliche Erfüllung finden kann.«

Das dritte Kapitel beschreibt existenzielle Spannungen zwischen Gegensätzen des Erlebens, in deren Bewältigung die Voraussetzung für weitere Weisen des Transzendierens liegt: aus der Spannung von Trotz und Hingabe etwa erwächst das transzendente Problem der Theodizee, aus der von Abfall und Aufstieg das der Unsterblichkeit und des Genius. Mit anderen Worten: die Chiffren der Transzendenz, die in den Problemen der Rechtfertigung des Bösen, des Grundes in Gott usw. erscheinen, sind nur für Existenzen zugänglich, die in der Spannung des Trotzes und der Hingabe, des Tages und der »Leidenschaft der Nacht«, des Abgleitens und Aufschwungs ohne Sicherungen leben und leben können. Dieser Gedanke ist nicht nur der Existentialphilosophie, sondern auch für den Idealismus wesentlich: er erscheint bei Kant im Begriff der »nur praktischen Realität der Ideen«, bei Fichte sehr deutlich in der These, daß die Fragestellungen des Idealismus nur dem Freien verständlich sind. Auch nach Jaspers sind echt metaphysische Chiffren nicht für jedermann und nicht immer offen, sondern die Existenz des Menschen bestimmt den Umkreis der ihm noch eigentlich gegebenen Gedanken. Schon diese Voraussetzung macht es unmöglich, der Philosophie den Charakter einer beliebig mitteilbaren

Wissenschaft geben zu wollen, und sie darf nicht wieder verloren gehen.

In diesem dritten Kapitel nun sind etwa die Höhepunkte der Darstellung die Beschreibung des Rechtes und der möglichen Größe des Trotzes (74), einige Gedanken S. 82 u., und die Reflexion über die Erotik (106, 134, 188 f.). Zumal in diesem Punkte muß sich ja die Tiefe eines Denkens vor Jedermanns Erfahrung legitimieren können; und an dieser Stelle wird Jaspers mit Recht undialektisch und greift zu absoluten Formulierungen: »die Art seiner Erotik entscheidet sein (des Menschen) Wesen«... »in der existierenden Liebe... wird die Natur in der unaufhebbaren Gegenwart ihres Daseins zur Erfüllung der Existenz«. Es ist vielleicht diese Überzeugung, die Jaspers zu einer mir sonst unverständlichen affektiven Ablehnung der Psychoanalyse veranlaßt, deren große philosophische Bedeutung ja von den Neuere fast nur Scheler gewürdigt hat. (Dazu III 145, 148.) Ferner sei aus diesem Kapitel noch hervorgehoben S. 109, wo die Idee der menschlichen Existenz, die Jaspers hat, sehr deutlich wird, sowie S. 112, 113 die, schon sprachlich hervortretend, wohl dem Zentrum des Lebensgefühls, aus dem dieses Buch herkommt, sich entscheidend nähern.

Das vierte Kapitel erläutert die Transzendenz der Chiffre: es gibt eine »Transparenz« des Empirischen, eine »Durchsichtigkeit des Seins im Dasein«, ein symbolisches Anschauen des Transzendenten in einer Erscheinung, eine metaphysische Erfahrung, die jeder Nachprüfbarkeit entbehrt. Chiffre ist nicht nur Ausdruck für Gegenstände der Kontemplation, das eigene Handeln selbst kann mir Chiffre der Transzendenz werden: »weil ich dahin kommen will, wo keine Möglichkeit mehr ist, sondern das entschiedene Wirkliche, das nur ist, weil es Sein schlechthin ist. Dieses kann mir im Zeitdasein nie selbst begegnen, aber seine Chiffre zu lesen wird der Sinn alles anderen Tuns und Erfahrens« (131). Der Versuch, das in der Chiffre ergriffene Sein zu denken, führt zu den »zweiten« und »dritten« Sprachen des Seins: dem Mythos und der Spekulation. Die Chiffre ist also Transzendenz in der Immanenz, erscheint nicht dem bloßen Dasein, sondern der Existenz (über das Verhältnis von Existenz und Transzendenz besonders S. 65 und 151). »Im echten Transzendieren voll-

zieht sich die tiefste Weltbejahung, welche möglich ist.« (139.) »Von der Transzendenz vernehme ich nur so viel, als ich selbst werde.«

Der Mensch hat also immer nur ein indirektes Verhältnis zum Absoluten, jede Objektivierung in ein Dogma, ein System, einen Mythos löst den Gehalt des Moments von seinem existentiellen Grunde ab, und macht mich einer fixierten Autorität gegenüber unfrei. Die Erfüllung in der Zeit im Lesen der Chiffre, vollzogen in einer freien, kontemplativen Phantasie, ist nur in einem »verschwindenden Augenblick« möglich. (154) Diese Grundansicht wird dann in subtiler Beschreibung durchgeführt und gewinnt in den einzelnen Folgerungen – der Ablehnung aller Ontologie, der Schilderung der Bereiche der Chiffren, als Natur, Mensch, Geschichte, Kunst, in der Widerlegung der Gottesbeweise (200 f.) nähere Deutlichkeit.

Das Denken ist also in diesem System notwendiges Mittel zur Existenz, besonders im Sichaufheben an den Grenzen aller objektiven Weltbilder, wird auch – aber nur als Chiffre, als gedachtes Symbol – Organ der Berührung mit dem Sein, ist aber nie Medium des Seins selbst und nie Ort einer allgemeinen Wahrheit. Und hier melden sich doch Einwände: ist nicht der Realitätsverlust des Begriffs die andere Seite des Verharrens in der Problematik der Existenz? Und das »Warten« (34, 81) auf den Moment der Transzendenz eine tiefe Art Unglaube? Ich könnte mir einen Standpunkt denken, dem das Sichoffenhalten, die Bereitschaft, die Allmöglichkeit – gewiß hohe Kategorien – zurücktreten würden hinter dem einfachen Gedanken, den Hebbel so ausdrückt: »Nur das Geendete ist unendlich. Ein unsinnig scheinender Gedanke, der mir dennoch in diesem Augenblick sehr klar ist«. Und trotzdem Jaspers die »absoluten Handlungen« genau sieht, so steht doch im Mittelpunkt seines Erlebens der Begriff der Erfüllung und nicht der der Handlung. Was kann man denn auch tun, wenn das Sein einem nur als Geschenk begegnet, wenn es nur im Zustande liegt und selbstverständlich der Mensch seine eigenen Zustände nicht intendieren kann? Etwas zu wollen wird unmöglich, weil Handlung und Wille Glauben voraussetzen, und es gibt keinen dialektischen Glauben und kein Wollen »als ob«. Gewiß wird, wie Schelling (III 549) sagt, das

Individuum immer unfreier je mehr es handelt, und gewiß ist »jedes entschiedene Wollen Partei« (89) – aber heißt nicht Fraglichlassen die Enttäuschung antizipieren? Liegt nicht auf dem Grunde mancher Seelen die Ahnung einer Aufgabe, die unbedingt sei, und das Ringen um das Wissen dessen, was zu tun ist? Daß Wissen und Handeln eine tiefste Identität haben, hat Fichte gezeigt, und daß beide nur aneinander kategorisch werden, ist offenbar. Wenn man gewollt hat, treten die Begriffe in ihre Wahrheit ein, und die Reflexion, die sicherlich alle Bestimmungen aufzehrt, überall das Negative hervorzieht und neben jede These mit Recht das Fragezeichen setzt, ist doch wohl der Wille selbst im Zustande der Unentschiedenheit, von der erst der Entschluß zeigt, daß sie fruchtbare Unentschiedenheit war. Es ist wahr, ich kann nicht geradezu sein wollen, was ich sein möchte (87) – aber kann ich nicht sein *wollen*, was ich schon bin?

Jaspers würde hier einiges wohl zugeben, aber dann wäre mir die Möglichkeit schwer denkbar, einen entschiedenen Willen, der gerade im Festhalten eines Objektiven besteht, und die beunruhigte Reflexion, die doch lähmt und aus sich zu keiner Entscheidung der Gegensätze kommt, in einer Brust nebeneinander zu halten. Die Frage ist, ob Hegel und Kierkegaard die Reflexion mit Recht für ein wesentlich Vorläufiges halten: »die Reflexion ist die Tätigkeit, die Gegensätze festzustellen und von dem einen zum andern zu gehen, ohne aber ihre Verbindung und durchdringende Einheit zustande zu bringen« (Heg. 11, 126). Ich glaube, daß der echte, gesammelte Entschluß die Reflexion für immer aushängt, daß im menschlichen Leben eine innere Nötigung zur Vereinseitigung und Verhärtung liegt, daß Entschlossenheit und Verschllossenheit zusammengehören und daß das Resultat eines *tätigen* Lebens doch wohl notwendig eine gewachsene und organische Intransigenz ist.

189
Diesen Gedanken, daß die Idealität auch eine Form der Sehnsucht und des Ichverlustes sein kann, wie die Moralität, nach Freud, eine Weise des Hängens an sich, wünschte man deutlicher betont. Wer sagt denn, daß dem, der das Ideal aus dem Herzen reißt, weil es ihn auszehrte, der dem untergehenden Willen die Hand reicht und nun die Zähne wieder im Munde fühlt – daß dem nicht ins *Dasein* die verlorene Wirklichkeit

wieder eintritt, und daß jetzt die gräßliche Scheu, sich festzulegen, die allerdings die Reflexion begleitet, vergehen muß, weil sie die Angst des Ideals vor der Welt war? Ich kann dem Gedanken der Kommunikation die absolute Wichtigkeit, die er bei Jaspers hat, nicht zugeben. Schließlich muß doch, wie Luther sagt, ein Jeder allein davon. Das aber zu wissen, und doch an der Liebe festzuhalten, ist nun wirklich jenseits von Reflexion und Moment eine *objektive* Aufgabe. Du *sollst* Vater und Mutter lieben, sagt das Gebot – lieben zu *sollen* ist heute wohl sehr paradox.

Diese Einwände sind nicht als bessere Einsichten gemeint, sondern absichtlich als Fragen formuliert. Denn die Existentialphilosophie hat mit dem Verzicht auf Allgemeingültigkeit und Objektivität sich selbst unangreifbar gemacht – man kann nur eine andere Ansicht dieses oder jenen Punktes danebenstellen. Also kommt der Rezensent von vornherein mit dem Autor zu einem Dialog, in dem er nur fragen kann, ob der Autor seine Einwände schon kenne, ob er gewisse undialektische Formulierungen wirklich kategorisch meine – ich denke hier an den Satz (III 110), daß die Existenz von dem absoluten Daseinsschmerz (!) wisse, sowie an die Formulierungen S. 6 von dem unendlichen Ungenügen und S. 82 von der hoffnungslosen Furchtbarkeit des menschlichen Daseins. Im übrigen wird ein so tief durchdachtes und so ernst durchgeführtes Buch kaum die Möglichkeit einer faktischen Widerlegung einer These lassen.

Und hier muß auf eine der Grundpositionen des Buches eingegangen werden, nämlich auf den negativen Dogmatismus Jaspers' in Ansehung der Erkennbarkeit des Seins. Hat Jaspers nämlich in diesem Punkte recht, so kann man niemals wieder anders philosophieren, als er. Seine Stellung hier hat gewisse Ähnlichkeit mit der klassischen Jacobis: verfestigen sich die Gedanken, in denen die Chiffre ausgedeutet wird, und die nur dieser Existenz an diesem geschichtlichen Ort die Transzendenz bedeuten, zu objektiven Sätzen, »verabsolutieren« (ein oft gebrauchter Ausdruck) sie sich, so geschieht das immer auf Kosten der Existenz, die jetzt einer Reihe von Sätzen als angeblichen Absolutheiten gegenüber die Freiheit verliert (bes. III 161). Erst von dieser Grundvoraussetzung aus versteht man eine Reihe

und Beweisbares würde, daß das Individuelle der geschichtlichen Existenz von einem allgemeinen Ich aufgesogen werde, sogar daß das Existenzbewußtsein dem Idealismus unzugänglich sei (I 232). Der letzte Einwand kann sich ja wohl gegen den klassischen Idealismus, gegen Hegels Phänomenologie und Fichte kaum richten, welch letzterer in dem Satze »das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesses ist das für uns selbst«, ja mit Kierkegaard völlig einig wäre. Die Grundthese alles Idealismus, daß es ein nicht mehr reflektierendes, sondern zugleich freies und notwendiges, also *produktives* Denken gäbe, in dem die genetische Notwendigkeit des Denkprozesses zugleich die objektiven Notwendigkeiten der Realität entfalte, dieser von Kant bis Hegel und Husserl identische Gedanke, wird von Jaspers, soviel ich sehe, nicht widerlegt, so wenig, daß meines Wissens in dem ganzen Werke das Wort Produktivität kaum vorkommt. Unter den Voraussetzungen Jaspers' wäre auch jeder Versuch, eine solche transzendente Sphäre in sich freizulegen, hoffnungslos, denn wenn alle darin auftretenden Gedanken nur Chiffren sein können, so kann es keine Produktivität, kein Denkenmüssen geben, das sich zu sich selbst »als ob« verhielte und sich nicht unbedingt nähme.

Sicherlich hängt das Absehen von diesen Dingen mit der, ich möchte sagen, glühenden Passivität zusammen, die den Grundton dieses Buches ausmacht. Vielleicht seit Weininger ist keine philosophische Schrift erschienen, die einen so tiefen Ernst, eine so hohe Idealität und einen solchen Reichtum einer apriorischen Welt- und Menschenkenntnis bis in alle Nuancen vereinigte. Die Ratlosigkeit des modernen Geistes ist mit absoluter Ehrlichkeit durchgeführt, alle Vorsichten, Vorwände, Sicherungen und Illusionen sind verloren, die Grenze der Scham gewahrt und Wissen und Gewissen auf das nicht mehr Mitteilbare der Existenz zurückgeworfen. Über den Wert hinaus, den jede völlig adäquate Beschreibung eines Lebensgefühls immer hat, ist hierin doch etwas Allgemeines erreicht, insofern die Verzweiflung am »Geist der Gegenwart« hier Ausdruck gewann und selber Chiffre wurde. Für diejenigen, die nachfolgen, ein großer polemischer Gegenstand.

Außenwelt vermittelnde Wahrnehmung gewinne ich die rein *gedachte*, in der Gegebenheit nie nachzuweisende Ordnung primärer sinnlicher Empfindungen. Dieses Empfindungsfeld bildet die Ausgangsordnung des Problems, die also nur durch *Abstraktion* von der Realität der Außenwelt entsteht, welche ich aber doch immer *voraussetzen* muß, weil ich sie ja erklären will. Aus dieser Welt bloß gedachter »ursprünglicher Empfindungen« soll jetzt vermittelt einer Reihe von Schlüssen und Interpretationsakten die Außenwelt »entstehen«, wobei ich zu einer gedachten Außenwelt komme. Jene gedachte und diese wirkliche Außenwelt, zu der ich jetzt zurückkehre, sollen nun »dieselbe« sein. Also sollen auch die gedachten Kausalschlüsse wirklich vollzogene sein, – da aber im geringsten nichts davon gegeben ist, so müssen sie eben »unbewußt« verlaufen. In diesem Begriff der »unbewußten Schlüsse« zieht sich der Widersinn zusammen: wenn ich von der Realität der Außenwelt abstrahiere und sie dabei doch voraussetze, so brauche ich natürlich einen Prozeß, der sie erklärt und entstehen läßt, ohne daß sie auch wirklich und eigentlich selbst dasein darf: eben dies ist der »unbewußte Kausalschluß«. Diejenigen philosophischen Begriffe sind oft die wirksamsten, in denen eine Reihe notwendiger Reflexionsirrtümer wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt ist.

II

Diese Analyse, die durch eine gewisse Schwierigkeit von den interessanten Erzählungen so vieler Erkenntnistheoretiker leider unvorteilhaft absticht, vermittelt doch ein wirkliches Resultat: es muß einen Bereich des Bewußtseins geben, bei dem man das Ausweichen von der Realität in die Vorstellung dieser Realität und das Für-real-halten der letzteren unmittelbar gar nicht merkt. Man braucht das nur so zu formulieren, um sofort die Antwort zu finden: das ist die *Erinnerung*. Das erkenntnistheoretische Problem vom Verhältnis unserer Vorstellungen zur Wirklichkeit *erwächst* also am Problem der Erinnerung, und war folgerichtig dann zum Abschluß gebracht, als Bergson diesen Tatbestand in die Erkenntnistheorie hineinnahm.

Aus den gezeigten Zusammenhängen lassen sich die Merkmale einer entgegengesetzten Philosophie leicht ablesen, die gefunden werden muß, wenn das jahrtausendlang treu gehütete Feuer nicht gerade unter unseren Händen verlöschen soll. Der Ausgangspunkt derselben kann gar kein Begriff einer objektiven Tatsache »Geist« sein, sondern allein die Erkenntnis, daß der Geist wesentlich selbstvollzogen ist. Das Verhältnis des Geistes zur Wirklichkeit ist nicht zu *reflektieren*, sondern *herzustellen* und *darzustellen*, und diese Darstellung eben ist das Wesen der *Handlung*. Die grundsätzliche Kategorie ist also nicht mehr die der Erfüllung, sondern die der *Realisierung*. Eine Erkenntnistheorie darf nicht das Verhältnis unserer Vorstellungen zur Wirklichkeit reflektieren, weil diese Reflexion gerade die Handlung umgeht, in der jenes Verhältnis allein zu bestimmen ist; sie kann nur eine Lehre vom Verhältnis des selbstvollzogenen Geistes zum selbstgeleisteten Handeln sein, die die unendliche Kluft zwischen dem Denken und der Wirklichkeit besonders darin zu respektieren hat, daß sie einsieht: zwischen dem gedachten und dem wirklichen Handeln klafft diese Kluft am tiefsten.

Wenn der Erfüllungshang sich *unmittelbar* an die Wirklichkeit hing, und in der Erinnerung an deren Entweichen die Grenze zwischen Wirklichkeit und Vorstellung verlor, so setzt die Handlung allererst ein *indirektes*, vermitteltes Verhältnis meines Denkens zur Realität: eine *Idee* von der Welt, wie sie gerade nicht ist, sondern sein sollte, geht der Handlung voraus, und die *Erkenntnis* der Wirklichkeit *folgt ihr* und ist durchaus durch sie vermittelt. Ich muß allerdings handeln, ohne den Erfolg vorher wissen zu können, und so wenig die Wirklichkeit dem Tatenlosen *gegeben* wird, so wenig die Erkenntnis dem, der sie *direkt* intendiert. Ist der Mensch mit sich selbst im reinen, so kommt an den Gereiften die Aufgabe seiner Auseinandersetzung mit der Welt: jetzt realisiert er ihre Wirklichkeit mit und erwirbt sich tätig seine Weisheit. Die wesentliche innere Beziehung des Handelns zum Erkennen zeige ich an drei näheren Bestimmungen des echten Wissens.

1. Das mathematische Wissen ist im Begriff der Konstruktion

allein richtig beschrieben. Es ist kein »Schauen« von idealen, objektiven Verhältnissen, sondern ein handelndes Bestimmen meiner Raum- und Zeitvorstellungen *nach Regeln*. Der mathematische Begriff *faßt* Reihen solcher gesetzmäßigen Denkhandlungen *zusammen*: ich teile etwa eine gesetzte (denkend beschriebene) Linie in einem bestimmten Verhältnis (der Hälfte) zu wiederholten Malen. Die als vollendet gedachte Reihe dieser Handlungen wird gedacht im Verhältnis der Linie zum Punkt. Oder ich ziehe um einen gedachten Punkt in einem gesetzmäßigen Verhältnis eine Linie. Der Begriff des Kreises *faßt* diese Handlung zusammen. In der »Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral« von 1763 hat Kant dieses synthetische Verfahren des mathematischen Denkens zuerst beschrieben. Synthesen sind *Denkhandlungen*.¹

2. Das Wissen aus Erfahrung wächst allein aus dem tätigen Umgang mit den Dingen. Ein allgemeines Resultat, eine »Theorie«, ist ein *indirektes* Ergebnis einer langen Reihe von praktischen Erfahrungen, in deren Verlauf sich erst Überzeugungen festigen können. Von diesem Prozeß abgehoben und durch bloße abstrakte Mitteilung (»Lernen«) weitergegeben, sind allgemeine Wahrheiten in keiner Weise evident und werden sofort in den Prozeß der Reflexion hineingezogen und problematisch gemacht. Die psychoanalytischen Theorien z. B. mögen im langen und intimen Umgang mit Kranken eine praktische Brauchbarkeit haben, werden aber, davon abstrahiert, sofort *allgemein* und sind dann falsch. Sogenannte »geistige Orientierungen« beruhen auf der Fehlschaltung, Wahrheiten als abstrakte Resultate ohne den Prozeß ihrer »Einverseelung« (Nietzsche), nämlich den handelnden Erfahrungserwerb, in Besitz nehmen zu

¹ Daraus ergibt sich für den konkreten, echten Denker oft eine historisch belegbare Abneigung gegen die Mathematik (Hegel, Fichte). Diese nämlich käme nicht weiter, ohne abstrakt und gedächtnismäßig ihre Lehrsätze vom Prozeß des Beweises abzuheben und mit den so gewonnenen Formeln rein schematisch weiterzuarbeiten. Der Denker dagegen hat bei einem Lehrsatz, einer Formel, das unmittelbare Bedürfnis des Beweises, d. h. des anschaulichen Nachvollzugs. »Denn nicht das Resultat ist das Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden« (Hegel). Das konkrete Denken hat einen natürlichen Antrieb, solche leeren Formeln durch den Prozeß der Konstruktion sich erst wieder zur völligen Evidenz des handelnden Anschauens zu bringen.

wollen. Man kann ebensowenig ohne wirkliche Durcharbeitung des Lebens zur Weisheit gelangen. Diese Fehlschaltung wird durch die moderne Zivilisation geradezu erzwungen, die die *Totalität* der menschlichen Tätigkeit, an die vielleicht die Ausbildung von Überzeugungen, die den *ganzen* Menschen tragen, gebunden ist, nicht mehr zur Entfaltung kommen läßt, weil die meisten Bedürfnisse mechanisch und mühelos erfüllt werden.

»Die Mitteilungsfähigkeit ist das Palladium der Menschheit. Die Tiere würden vielleicht von uns nicht so ungeheuer weit abstehen, wenn der Alte das Erlebte und Erfahrene seinen Jungen als Vermächtnis hinterlassen könnte. Aber in diesem Vorzuge liegt auch eine Gefahr des Verfalls. Die Frühergewesenen haben sich ihre geringen Kenntnisse mit vieler Mühe, durch Erfahrung und oft getäushtes Nachdenken erworben. Sie sind dadurch in Fleisch und Blut übergegangen und zu Überzeugungen geworden. Die Späteren bauen auf dem Überlieferten fort und je höher sie bauen, um so schwächer werden ihnen die gar zu leicht, fast nur mit dem Gedächtnis erworbenen Grundlagen. Ist es endlich so weit gekommen, daß die Empfindungen zu Worten, die Überzeugungen zu Notizen geworden sind, so verliert die Generation ebensoviel an Charakter, als sie an Kenntnis gewinnt, und dann tritt jener Umsturz ein, der die alten Bildungsepochen zerstört und die unsere nicht verschonen wird.« (Grillparzer 1860.)²

3. Das *wissenschaftliche Erkennen* erfüllt sich allein in genetischen Definitionen, d. h. in einer vorgestellten Rekonstruktion des Gegenstandes durch unsere eigene Denktätigkeit. Diese Einsicht ist formulierbar in dem Satz: wir können nur das erkennen, was wir wirklich herstellen oder als dessen Erzeuger wir uns wenigstens vorstellen können. Dieser Satz ist der *einzigste*, in dem die folgende Reihe von Denkern der verschiedensten Richtungen einstimmig zusammenkommt:

Hobbes, de homine x: »itaque earum tantum rerum scientia per demonstrationem illam a priore hominibus concessa est, quarum generatio dependet ab ipsorum hominum arbitrio.«

² Das abstrakte Lernen ist die Aufgabe des Menschen in den Zeiten, da seine Produktivität nicht entwickelt ist, und ist in höherem Alter eine problematische Sache. Als dauernde Leidenschaft des Menschen ein freiwilliges Bekenntnis zur ewigen Unmündigkeit.

können, was wir tun können, wenn es überhaupt ein Begreifen gibt.«

Unter den Dichtern nenne ich zu diesem Grundgedanken Novalis, Goethe (»Auch in Wissenschaften kann man eigentlich nichts wissen, es will immer getan sein«) und Hebbel (»Die Perser glauben, daß jedes ausgesprochene Wort zu einem geisterartigen Wesen sich umwandle, welches die Welt unablässig bis an die Pforten des Paradieses durchstreift, bis es zur Tat wird«).

(Eine *Umkehrung* des gedachten Grundsatzes würde lauten: wir können nur das machen, was wir erkennen können; d. h. nur diejenigen Handlungen sind solche des Ich, deren innerer Mechanismus ihm bewußt werden kann. Dieser Satz ist von erheblicher Schwierigkeit. Ihn hat Geulincx (impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat) und Bayle, dem darin Leibniz (Theod. § 400) widersprach: »er spricht, wir täten dasjenige nicht, was wir nicht wüßten, wie es verrichtet würde. Allein diesen Grundsatz räume ich ihm nicht ein« usw. Eine außerordentliche Bedeutung hat jedoch dieser zweite Grundsatz in der *Fichte'schen* Philosophie erlangt, welche auf der Behauptung steht, das Ich sei, was es sei, für sich, und in ihm sei nichts, was es nicht selbst in sich setze.)

Von diesen Feststellungen aus kann den oben (1) skizzierten allgemeinen Behauptungen: der Geist sei »exzentrisch« oder der Widersacher der Seele oder bestehe in der Fähigkeit der Trennung des »was« vom »daß« die geforderte Wesentlichkeit nicht mehr zugegeben werden.

Bisher sind von dem oben gesetzten Schema Idee – Handlung – Erfahrung nur die letzten Glieder betrachtet worden. Die Idee ist, im Gegensatz zu dem theoretischen Apriori der bloßen Reflexion, das *praktische Apriori*. Ist das Schema richtig, so folgt daß die tätige Existenz unter einer Idee die *Bedingung* echten, nicht reflektierenden Wissens ist. Die Idee ist ferner der Ort des Zusammenhangs des subjektiven Geistes mit dem objektiven Geist (Volksgeist), und dadurch ist gesichert, daß die Betrachtung nicht in der *subjektiven* Sphäre des selbstvollzogenen Geistes beharrt.

IV

Das abstrakte Resultat dieser Überlegungen wäre dies, daß die Erkenntnis zur Wirklichkeit ein *indirektes* Verhältnis hat. Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses wäre der Gegenstand der idealistischen Philosophie, die von der folgenden Reihe von Einsichten ausgeht:

1. Für die *Handlung* gilt dieses: sie ist eine reflektierte, zurückgewendete Bewegung, die sich nicht an die Dinge anhängt, sondern in der die Person durch Einbeziehung der Dinge *sich selbst setzt*. Fichte (4, 123) spricht dies aus in den Worten: »Es ist in mir ein Trieb, entstanden durch Natur und sich beziehend auf Gegenstände der Natur, um sie mit meinem Wesen zu vereinigen: nicht gerade sie in dasselbe aufzunehmen, so wie Speise und Trank durch die Verdauung, sondern sie überhaupt auf meine Naturbedürfnisse zu beziehen.« »Worauf dieser Trieb geht, gehört zu meiner Erhaltung, weil er darauf geht; und was zu meiner Erhaltung gehört, darauf geht er, weil es zu meiner Erhaltung gehört.«

Umgekehrt aber führe ich die *Dinge* durch die Handlung *ihrer eigenen Bestimmung* zu, die für den Idealismus in Übereinstimmung mit der Bibel darin besteht, dem Menschen zu dienen und seiner Herrschaft unterworfen zu sein. Denn ich kann sie ja nur zu dem machen, wozu die Möglichkeit in ihnen liegt, was sie also potentiell schon sind. Ich bin also nicht anders auf die Dinge angewiesen, als sie auf mich angewiesen sind: ich verhalte mich zu mir selbst indirekt, auf dem Umweg über die Dinge, und sie verhalten sich zu sich selbst indirekt, auf dem Umweg über mich. M. a. W. das Sein verhält sich zu *sich selbst* indirekt, und diese Grundstruktur der Wirklichkeit ist es, die die Handlung ausdrückt, die man handelnd im *Vollzug* dieses Verhältnisses an sich bringt und darstellt, die aber der *direkten* Intention des bloßen Hanges oder Erkenntnistriebes in Widersprüche auseinandertritt, sich ihr entzieht, in die Erinnerung ausweicht und eine Realitätstäuschung zurückläßt, von der die Reflexion dann zehrt.

2. In der Sphäre des *Bewußtseins* besteht *dasselbe* Verhältnis: indem ich die Dinge *denke*, denke ich mich mit; aber mich selbst kann ich nur am Nicht-Ich denken, weshalb sich ja das Ich sofort

Die idealistische Metaphysik besteht in der Beantwortung dieser hiermit aufgegebenen Probleme: wie eine Welt gedacht werden muß, in der wir zugleich erkennen und handeln können. Sie setzt also schlechthin die menschliche Handlung *voraus*.

v

Wenn, wie wir oben sahen, die Erkenntnis das Handeln voraussetzt, wenn umgekehrt nur die Handlungen unter einer Idee, unter dem »praktischen Apriori« echte Handlungen sind, also die Handlung das ideale Bewußtsein voraussetzt: so besteht zwischen der Sphäre des Bewußtseins und der der Realität, in welcher die Handlung verläuft, das Verhältnis gegenseitigen Voraussetzens. Ein solches Verhältnis ist in die logische Form: »A ist nur insofern A, als B = B ist, und umgekehrt« zu bringen und weist auf eine transzendente *Einheit* des Grundes beider hin.

Dieser transzendente Grund x legt sich also in die Realität und das Bewußtsein dialektisch auseinander, und ist darin erst der Inbegriff der Wirklichkeit, als Grund x aber nichts Wirkliches: der Grundgedanke von Schellings Altersmetaphysik. Indem er sich also zu sich selbst indirekt verhält, setzt er die Wirklichkeit. Die *Anwendungen* dieses Satzes sind wichtig: ihm entsprechend lehrte Leibniz, die Entelechie (x) werde erst durch den Körper zum Geiste, und Schelling (III, 498) drückt dasselbe aus als eine Abhängigkeit nicht des unbewußten Intellektuellen (x), aber des Bewußtseins des Intellektuellen vom Physischen. Besonders die letztere Formulierung erklärt viel und gibt dem bei direkter Intention hoffnungslosen Problem der Wahrnehmung (Abbildtheorie usw.) einen ganz veränderten, spekulativen Sinn. Daß das Bewußtsein eben Bewußtsein einer bewußtlosen Realität und diese bewußtlose Realität nur als bewußte eine Wirklichkeit ist (Idealismus!), ist bloß die nähere Entfaltung des Satzes, daß beide einander voraussetzen. Psychologisch hatte man schon lange gefunden, daß die solide physische Welt und die rationale Klarheit des Selbstbewußtseins nur aneinander entstehen können (Klages).

Dieses höchste, dialektische Verhältnis von Bewußtsein und realer Wirklichkeit drückt sich nun vollkommen in der *handelnden* Existenz, dem Leben unter einer Idee aus. Da geht die Idee von einem zu bewirkenden Zustande der Welt, das praktische Apriori, der Handlung *vorher*, und in der Durchführung derselben *vollzieht* sich die Wirklichkeit selbst auf ihrer Höhe. Die bedingungslose Voraussetzung der *Einheit* der Welt, des x des Grundes, erscheint in dem bedingungslosen Glauben an ihre Plastizität, an die *Realisierbarkeit* der Idee, welcher Glaube als absolute Gewißheit eben das Geheimnis des Lebens unter der Idee ist. Das Bewußtsein findet sich aus der Welt gerissen, und diese ihm nicht entsprechend: so wird ihre Einheit, das Apriori des Glaubens, in der Handlung wiederhergestellt, und damit die höchste Wirklichkeit im *Handeln* zugleich gewonnen und realisiert.

Eben dies aber ist der Gegenstand der idealistischen Metaphysik, welche von demselben bedingungslosen Glauben getragen wird, der im *Denker* als der Glaube an die Denkbare der Welt erscheint. Zum Idealisten geboren ist derjenige Denker, dem die Vorstellung einer *unmittelbar* daseienden, von Erkennt- oder Behandelten *unabhängigen* Welt schlechterdings unvollziehbar ist. Es ist unglaublich falsch, den Idealismus von der Handlung aus widerlegen zu wollen, da er ja gerade in der Voraussetzung einer inneren Einigkeit der Welt mit dem Gedanken und der begeisterten Idee dem Handelnden entspricht.

Die meisten Versuche, das Leben dem Begriff *unmittelbar* zu nähern, fallen in zwei stereotype Irrtümer zurück: in den sog. Realismus, der die Wirklichkeit durch bloße, obzwar notwendig gebildete Begriffe zu erweitern versucht, also die Sinnenwelt transzendiert, damit entwertet und bei einer »wirklichen geheimen Hinterwelt« endet. »Diesem System«, sagt schon Fichte, »ist das unsrige darin gerade entgegengesetzt, daß es die Möglichkeit, ein für das Leben und die materielle Wissenschaft gültiges Objekt durch das bloße Denken hervorzubringen, gänzlich ableugnet, und nichts für real gelten läßt, das sich nicht auf eine innere oder äußere Wahrnehmung gründet.« Eine solche transzendent hypostasierte Welt verschwindet, wenn man auf sein notwendiges Denken derselben reflektiert, »weil man sich

Freiheit des Willens
Freiheit des Menschen

Philosophie, die man mit Recht erwartet, wird nicht gelingen, wenn man erst wieder damit anfangen will, die Erscheinungen zu buchstabieren; sie muß aus der größten Zeit des deutschen Geistes sich Antriebe, Bestätigungen und Einsichten aneignen und wiedererwerben, wenn sie über das bloße beredte Programm heraus sich herstellen will.

Zur Wiederbelebung dieses Denkens schien es vor allem erforderlich, die historische Untersuchung in zweite Linie zu rücken, denn die historische Analyse findet immer Widersprüche, die sie nicht auflösen kann und daher dem Systematiker übergibt, der sie schon lange kennt. Hier ist also der Versuch, an einem ursprünglichen Problem die Tragweite und sacherschließende Gewalt des dialektischen Denkens und die ewige Jugendlichkeit des idealistischen Gedankens nachzuweisen, wobei in den Lauf dieser geradlinig fortschreitenden Entwicklung, so gut es ging, der reiche historische Stoff nach seinen *inneren* Gesetzen und in möglichst repräsentativer Auswahl einzufügen war. Die Gelegenheit zur Interpretation schwieriger Textstellen des deutschen Idealismus wurde möglichst wahrgenommen; der 17. Paragraph kann ohne Schaden für das Verständnis des Ganzen, wenn man will, überschlagen werden.

Das *Thema* betreffend, so wird gezeigt werden, daß Freiheit des Willens nur oberflächlich als Beliebigkeit, Willkür und Subjektivität verstanden werden kann, und daß sie in ihrer höchsten Form, als freiwillige Aufgabe der Freiheit, die Notwendigkeit ist. Schon dieser allgemeine Gedanke beweist die Wichtigkeit des dialektischen Verfahrens, das auch gestattet, alle unvermeidlichen, aber vorläufigen und unvollständigen Begriffe der Freiheit, die sich zuerst aufdrängen, der Reihe nach zu entwickeln und wieder aufzuheben.

Der Verfasser glaubt in dieser Schrift die Freiheit des Willens *bewiesen* zu haben. Dieser Beweis kann nur so *verfahren*, daß eine notwendige Reflexionsreihe sich im Vorschreiten immer mehr vertieft und auf ihre eigenen Voraussetzungen reflektiert, bis sich endlich logisch zwingend derjenige Gedanke entwickelt, der als solcher zugleich der befreiende Entschluß ist. Fichte hatte diesen Weg schon eingeschlagen, ohne jedoch Nachfolger zu finden, und daß er der einzig mögliche ist, wird sich im Verlaufe

*Der befreiende Entschluß: Logisch
gefolgert*

der Durchführung ergeben. Es finden sich auf diesem Wege, wie schon angedeutet, wesentliche und die Wirklichkeit schlechthin treffende Grundsätze der Trieblehre, der Psychologie des Triebhanges, des Rechtsbewußtseins, der Erziehung, der Handlung überhaupt, der politischen Handlung, der Religion usw.

Es sind zwei metaphysische Grundgedanken, die in diesem Buche durchdacht und geklärt werden. Der erste besagt, eine jede Reflexion über das Freiheitsproblem sei im Grunde ein abstrakter Versuch, sich selbst zu befreien, und es sind die tief versteckten Voraussetzungen dieses Versuchs zu finden. Der andere zeigt, daß die Lösung des Problems in der Herstellung eines Zustandes der Person liegt, in dem es nicht mehr gedacht werden kann: diesen Zustand durch das Denken über Freiheit hindurch heranzuführen (man kann ihn auch durch Handlungen erreichen) ist die eigentlich philosophische Aufgabe (vi. Abschnitt). Endlich muß gezeigt werden, daß keine andere Lösung möglich sei (§ 25).

Der vorgelegte Gedankengang ist nicht leicht, aufs äußerste konzentriert und mit der größten Sorgfalt in bezug auf Deutlichkeit und Klarheit des Gedankens dargestellt; wer ihn durchhält, wird wohl dem Idealismus gewonnen sein. An der Wissenschaftlichkeit der Philosophie wird bedingungslos festgehalten, obschon dies einer Zeittendenz widerspricht. Aber diese Tendenz hat sich bisher nicht über Programme erhoben, die das Resultat antizipieren wollen, ohne sich die Mühe seiner konkreten Entwicklung zu machen, in der es allein Wahrheit und Bedeutung gewinnen kann. Dieser mühsame Prozeß der Explikation aber eben ist die Wissenschaft, die schließlich doch den tieferen Sinn für das Wirkliche hat, wenn sie es sich versagt, die Früchte unreif abzureißen.

Es hat der Verfasser zum Schluß den Wunsch, die Worte Leibnizens gebrauchen zu dürfen: – »und ob ich mir zwar nicht schmeichle, als hätte ich etwas Neues entdeckt, so hoffe ich dennoch, dergleichen Sachen vorgetragen und erklärt zu haben, die bisher nur verwirrt bekannt gewesen«.

Leipzig 1933

Zitiert wurde Fichte nach der Gesamtausgabe bei Meyer und Müller, Schelling nach der Ausgabe 1856 f., Hegel nach der des Vereins der Freunde. Nur die Phänomenologie nach Meiner 1921. Die Theodizee von Leibniz nach einer Amsterdamer Übersetzung von 1726. Kant nach der Ausgabe von Cassirer, Schopenhauer nach Frauenstädt (Brockhaus) und Nietzsche, wo nicht anders angegeben, nach der Taschenausgabe.

1. Abschnitt Freiheit im Organischen

§ 1

Man hat oft gesagt, Freiheit sei ein negativer Begriff und in seiner näheren Bedeutung davon abhängig, *was* frei und *wovon* es frei sei. Das ist zunächst richtig. Wir haben einen bestimmten Begriff von Determiniertheit, nämlich einer mechanisch-kausalen, und was dieser Kausalität *nicht* unterworfen wäre, müßte man als »negativ frei« bezeichnen. Kausalität, exakt gedacht, ist nun immer mechanische Kausalität: »wir verstehen nur mechanische Kausalität, und es ist uns schlechterdings unmöglich, eine andere zu denken«, sagt Fichte in der ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre.

Dieser Behauptung widerspricht Driesch im Begriff der »Ganzheitskausalität« –: er meint, »daß es durchaus nicht im Wesen des Begriffs der Naturkausalität gelegen ist, unter allen Umständen »mechanische« Kausalität zu sein« (Phil. d. Organischen, 4. Aufl., 369). Ich bin jedoch von der *Denkbarkeit* einer solchen Ganzheitskausalität nicht überzeugt, denn unter allen Umständen muß man in den Begriff der Kausalität die Merkmale der Notwendigkeit und der Gesetzmäßigkeit aufnehmen, nach denen eine jede Veränderung nicht anders hätte ausfallen können, als sie ausgefallen ist. Nehme ich jedoch diesen Begriff einer Ganzheitskausalität an, demgemäß eine Entelechie auf ein summenhaftes System von Elementen (etwa Elektronen) im Sinne eines Übergangs zu einem ganzheitlichen System einwirken könne, so erhebt sich sogleich die Frage, ob diese Entelechie nicht auch eine *andere*, ganzheitliche Verknüpfung hätte her-

stellen können. Wo ich aber diese Worte »hätte können« gebrauche, denke ich negative Freiheit, und wo ein bestimmter Sinn einer sinnvollen Ganzheitsstruktur erscheint, ist auch ein *anderer* Sinn, eine andere Struktur der Ganzheit denkmöglich. Nach dem obigen Satze Drieschs würde nämlich ein anderes, physikalisch genau gleiches System, auf das *keine* Entelechie einwirkt, unter *gleichen* physikalischen Umständen eine *andere* Veränderung erleiden, als das unter dem Einfluß der Entelechie ganzheitlich gewordene, aber physikalisch von ihm *nicht* unterschiedene System. Als Ursache dieses abweichenden Verhaltens setzen wir eine Entelechie, ein X, welches *unbestimmt* bleibt und deshalb der Annahme nicht widerstehen kann, daß es auch »anders« hätte einwirken können.

Da nun aber die zweifellose Erfahrung im Gebiet der belebten Natur uns Produkte zeigt, die, »obgleich Werke des blinden Mechanismus, doch so aussehen, als ob sie mit Bewußtsein hervorbracht wären« (Schelling III, 607) –, so ist eine rein mechanische Auffassung der organisierten Natur unmöglich, wozu kommt, daß zahlreiche Erscheinungen der Natur die Möglichkeit einer mechanischen Erklärung auszuschließen scheinen (Driesch). Wir sind also genötigt, »nichtmechanische Werdebestimmer« denkend zu setzen, können aber, wie gesagt, nur mechanische Kausalität wirklich denken. Was man also als Entelechie oder überhaupt als nichtmechanisches Agens, Lebenstrieb usw. denken will, ist nur negativ denkbar, aber doch notwendig gefordert. Diese Problemlage ist bedeutend. Die Entelechie ist ein »bloßes System von Negationen«, wie Driesch (347 a. O.) richtig sieht, nämlich nichträumlich, nichtmechanisch, unteilbar, nicht Energie (297). Dieser nichtmechanische Naturfaktor ist nicht positiv denkbar, sondern nur in Negationen ohne eigentlichen Inhalt zu fassen. Und das aus mehreren Gründen.

Erstens ist ein objektiver »anderer«, außer dem eigenen Subjekt bestehender Geist, ein reines geistähnliches und unräumliches, aber objektives Etwas nicht denkbar, wie schon Berkeley (Abh. XXVII) wußte: »derartig ist die Natur des Geistes oder dessen, was wirkt, daß derselbe nicht an sich selbst perzipiert werden kann, sondern nur vermöge der Wirkungen, die er hervorbringt.

Noch aber ist zunächst die oben aufgeworfene Frage offen und zu zeigen, daß das primäre Wollen, also das Triebwollen, auf Erhaltung der Person und ihrer wesentlichen Triebziele geht. Der Trieb hängt sich nämlich nicht für kürzere oder längere Zeit an ein Äußeres, sondern er ist dialektisch zu betrachten: er kehrt im Außersichsein zu sich zurück, ist Selbsterhaltung im Einverleiben, eine ausgehende und rückgehende, also reflektierte Bewegung. Hegel (11, 100) beschreibt dies so: »alle Triebe im Menschen wie im Tier sind diese Affirmation seines Selbst, und das Tier stellt sich so her gegen die Negation in ihm (das Bedürfnis)«. »Das Lebendige ist nur im Aufheben der Schranke, und es versöhnt sich darin mit sich selbst. Diese Not in ihm erscheint zugleich als Objekt außer ihm, dessen es sich bemächtigt und so sein Selbst wieder herstellt.« Das ist keineswegs eine Hegelsche Erfindung – auch Fichte (4, 123) spricht dasselbe Verhältnis aus in den Worten: »es ist mir ein Trieb, entstanden durch Natur, und sich beziehend auf Gegenstände der Natur, um sie mit meinem Wesen zu vereinigen: nicht gerade sie in dasselbe aufzunehmen, sowie Speise und Trank durch die Verdauung, sondern sie überhaupt auf meine Naturbedürfnisse zu beziehen«. »Worauf dieser Trieb geht, gehört zu meiner Erhaltung, weil er darauf geht; und was zu meiner Erhaltung gehört, darauf geht er, weil es zu meiner Erhaltung gehört.« Das heißt allgemein: »Alles Interesse ist vermittelt durch das Interesse für mich selbst. Alles, was mich interessiert, bezieht sich auf mich selbst. In jedem Genusse genieße ich, in jedem Leiden erleide ich mich selbst« (4, 143).

Diese Reflektiertheit der Triebbewegung ist keine neuere Einsicht. Kahl, in einer noch oft zu erwähnenden Dissertation »Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes«, Straßburg 1886, zitiert eine Stelle aus Heinrich von Gent, die durchaus hierher gehört: »velle autem est quasi motus circularis aut reflexus incipiens a voluntate in obiectum et ab obiecto iterum terminatur in voluntatem«.

Die abstrakte Unterscheidung von »egoistisch« und »altruistisch« oder einer Triebtendenz zum Objekt hin oder zu sich hin findet also in den Tatsachen keine Stütze, und jede wirkliche

Leidenschaft vereinigt diese Widersprüche mit Leichtigkeit. Eine jede Triebtendenz beschreibt eben diese reflektierte Bewegung. Solange die Menschen von Trieben beherrscht sind, ist ihr Wesen im Grunde dialektisch, ein »warmer Egoismus«, wie Hebbel sagt. Denn eine jede Begierde kehrt zum Getriebenen zurück, und er erfährt und bestätigt sich darin. »Das Selbstbewußtsein ist seiner selbst nur gewiß durch das Aufheben dieser Anderen, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt; es ist *Begierde*« (Hegel, Phän. 120).

Diese reflektierte Bewegung des Triebes wird nun durch Einschaltung von Mittelhandlungen nicht geändert, sondern nur erweitert, wofür Rehmke den guten Begriff der »Zweckerweiterung« eingeführt hat (Die Willensfreiheit, 1911). Dann wird das ursprüngliche Triebziel, das Erfüllungsobjekt, durch eine Reihe vermittelnder Handlungen hindurch herangeführt, welche also Willenshandlungen im Dienste von Trieben sind, wobei wir, wie gesagt, offen lassen, ob diese vermittelnden Willenshandlungen sich von den Triebhandlungen wesentlich oder unwesentlich unterscheiden; soviel wird man sagen können, daß Willenshandlungen primär als Vermittlungen von Triebzwecken auftreten müssen, wenn die Wirklichkeit Trieberfüllungen meistens versagt, während die Triebe *immer* lebendig sind. Dann können sie nicht bis zu einer zufälligen Erfüllung warten, sondern müssen eben Mittel wählen. Das *Wählen* ist gar kein besonderes Merkmal der Mittelhandlungen, weil zu einem Ziele fast stets verschiedene Wege führen, und im konkreten Leben stets ein solcher Reichtum von Faktoren zusammentritt, daß Wille und Wahl so lange zusammengehören, als der Wille im Dienste des Triebes steht, ja vielleicht selbst nur eine »Erscheinung« des Triebüberschusses ist.

Diese Unterscheidung eines primären Triebwollens und eines sekundären, bedingten Wollens und Wählens der Mittel zur Trieberfüllung liegt auch der des »vorhergehenden« und »nachfolgenden« Willens (antecedens et consequens) zugrunde, von der Leibniz in der Theodizee so geschickt Gebrauch macht (§§ 22, 43, 80, 114, 162, 222 usw.). Der erstere geht vor der Wahl *vorher*, der nachfolgende ist nach Maßgabe der subjektiven und objektiven Bedingungen der endgültige.

Soweit hätten wir nun Anschluß bekommen an die Aristote-

lische Lehre (Nik. Eth. III, 4, 5), nach der »unsere Überlegung nicht das Ziel betrifft, sondern die Mittel, es zu erreichen.« »Der Mensch ist also, wie gesagt, Prinzip der Handlungen. Die Überlegung aber bezieht sich auf das, was er selbst tun kann; was er aber tut, ist Mittel zum Zweck. Mithin fällt der Zweck nicht unter die Überlegung, sondern die Mittel zum Zweck.«

In diesem Zusammenhang ist noch die Einsicht wichtig, daß das Zweckverhältnis das Kausalverhältnis voraussetzt: ich kann zur Herbeiführung eines Zwecks nicht alles Vermittelnde selbst tun, sondern verlasse mich darauf, daß meine Mittelhandlungen in den Endzweck »von selbst« auslaufen – ich setze sozusagen eine Kausalkette an, deren *Endglied* der Zweck ist. »Nun sind Mittel alle *Zwischenursachen*, die der Mensch in seiner Gewalt hat, um dadurch eine gewisse Absicht zu bewirken«, definiert Kant (6, 343). Unter die vortrefflichsten Teile in Nic. Hartmanns Ethik gehört das Kapitel (70), in dem dargelegt wird, wie das Finalverhältnis das Kausalverhältnis voraussetzt. »Ein aktives Wollen und Handeln, dessen kategoriale Struktur eben eine finale ist, wird überhaupt erst möglich in einer Welt, welche schon durchgehend kausal determiniert ist.«

§ 6

Wille tritt also überall zunächst als Wille im Dienste der Triebe auf, näher als überlegte Wahl der Mittel und willensmäßige Beeinflussung des Kausalverlaufs. Die Triebe selbst haben keine zentrifugale, sondern eine reflektierte Bewegung, und die Frage, ob die eingeschobenen Mittelhandlungen eigentlich schon Wille oder bloßer, vom Intellekt geleiteter Triebüberschuß sind, ließen wir offen, obschon in der zweiten Möglichkeit der Determinismus zum voraus entschieden scheint und die Tatsache »Wille« überhaupt gelegnet wird.

Das Triebinteresse verschiebt sich nun oft vom Zweck auf die Mittel, so daß die letzteren »Selbstzweck« werden. Dafür gibt es zahllose Beispiele: jemand macht von Intrigen Gebrauch, um gewisse Zwecke zu erreichen; bald aber macht ihm das Intrigieren als solches Vergnügen – er hat aus einer Willenshandlung durch »Gewohnheit« eine Triebhandlung gemacht, das Mittel ist

Ich weise darauf hin, daß die Existenz unter einer Idee die Möglichkeit der Philosophie aufheben würde. Diese geht nämlich aus von der vermißten Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit der Wirklichkeit, und da die Existenz unter einer Idee darin besteht, diese Übereinstimmung *herzustellen*, so würde der Handelnde überall, wenn seine Tat gelungen wäre, eine Wirklichkeit begrüßen, die seiner Idee entspricht.

Sich mit einer Idee identifizieren zu *können*, und in ihr handelnd zu leben, ist auch das Geheimnis des schöpferischen Politikers und gestaltenden Staatsmanns. Er findet seine eigene Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, er erreicht in seinem notwendigen Wollen die hohe Stufe, die auch der Religiöse finden muß: die *freiwillige Aufgabe der Freiheit*, wenn es wahr ist, was Schelling (III, 549) sagt, »daß man in gewissem Sinne sagen kann, das Individuum werde immer weniger frei, je mehr es handelt«. Aber er nimmt diese Unfreiheit freiwillig an, wenn er in die bestehenden Ordnungen sich verwickelt und sein Leben ein dauerndes Kämpfen ist: der echte Staatsmann lebt immer heroisch. Diese freiwillige Aufgabe der Freiheit verlangt er mit Recht auch von seinen Anhängern, und nur so ist er Führer, daß beide miteinander stehen und fallen. Was den wirklich von einer Idee Begeisterten von den anderen Menschen abhebt, ist gerade der Glaube an die Wirksamkeit des Einsatzes; der unfreie Mensch empfindet den Gang der Dinge als vorgezeichnet, und so kann er nur handeln, wenn er des Erfolges sicher zu sein glaubt, der auch ohne ihn »kommen müsse«. Das ist nicht *Handeln*, sondern bloßes Sicheinschalten in den Prozeß. »In der Idee leben, heißt das Unmögliche behandeln, als wenn es möglich wäre. Mit dem Charakter hat es dieselbe Bewandnis: treffen beide zusammen, so entstehen Ereignisse, worüber die Welt vom Erstaunen sich Jahrtausende nicht erholen kann« sagt Goethe.

Sich überhaupt mit seiner Sache zu identifizieren, ist die höchste Stufe der gelebten Moralität, die noch einem *Jeden* angeschlossen werden muß, und eine höhere, als die bloß reaktive Gesetzmäßigkeit. Für den Menschen, der sich zu keiner Idee von *allgemeiner* Wichtigkeit berufen glaubt, hat die ihm gegebene konkrete *Lebenssituation*, in der er sich findet, die Idee auszumachen:

Der Versuch, von Kants Persönlichkeit eine anschauliche Vorstellung zu gewinnen, scheint sich leichte Erfüllung versprechen zu dürfen. Wir haben eine Reihe zeitgenössischer Lebensbeschreibungen, vor allem die seiner drei Freunde Borowski, Jachmann und Wasianski, die gleich nach seinem Tode 1804 erschienen, und es gibt einen nicht geringen Vorrat anekdotischer Überlieferung, da ja Kant schon bei Lebzeiten hohe Berühmtheit genoß.

In diesem Versuche beschäftigt, trifft man zuerst auf eine heute noch verbreitete populäre Vorstellung: eines in Königsberg eingesponnen lebenden, den unzugänglichen Feinheiten abstrakter Metaphysik hingegebenen Mannes, von dem die Tradition einige lebenswürdige Schrullen überliefert hat: seine maschinenmäßige Pünktlichkeit, seine lehrhafte und definierende Redeweise usw. Daß dieses erste Bild durchaus verfehlt ist und allenfalls an den letzten und schon absinkenden Jahren seines 80jährigen Lebens einen gewissen Anhalt findet, kann man bald einsehen. Obschon leider auch die drei erwähnten Biographien uns nur den alternden Kant zeigen, so enthalten sie doch Züge genug, die ganz anders aussehen: noch der Greis zeigte gesellige, ja lebenslustige Eigenschaften, eine großartige Vielseitigkeit seiner Interessen, und aus den zahlreichen Schriften, die nicht spekulativen Charakters sind, sprechen Phantasie, Humor und eine ganz ungewöhnliche Weltkenntnis.

Wenn man sich nun, dem nachgehend, durch die Kluft der 150 Jahre näher an die überlieferten Einzelheiten heranarbeitet, so entsteht leicht ein zweites, auch noch schiefes und vorläufiges Bild, das wir erst abtragen müssen. Dieses Bild ist nicht mehr das eines Über-Professors, wie jenes erste, sondern es ist sozusagen enttäuschend: man findet anscheinend nichts, was der Vorstellung eines »Genies« entspricht. So dachte besonders das 19. Jahrhundert, und dem verlieh Kuno Fischer Ausdruck. »Seine ganze Weise zu empfinden, zu denken, zu leben, mit einem Worte – seine ganze Geisteseigentümlichkeit hat nichts

von dem, was genialen Naturen eigen ist.« Solche Stimmen sind häufig und geben sich als tiefere Kenntnis aus, und sie beginnen schon gleich nach seinem Tode, als polemische Grabrede. Schelling sagt 1804, Kants Geist sei überhaupt nicht, wie er insgemein vorgestellt wird, von der schweren, tiefsinnigen Art gewesen, und er nennt ihn sogar einen »philosophe malgré lui«.

Diese Rede vom ungenialen Kant ist für das vorige Jahrhundert sehr charakteristisch, das so tief individualistisch dachte, daß es das Werk eines Mannes nur dann gelten ließ, wenn diese Person als solche den Vorstellungen entsprach, die man sich von einem Genie machte. Ein »Genie« ist für diese Zeit ein Wunderwesen: selten wie ein Okapi, vulkanisch irrational, verkannt, von ausgelesener Unsterblichkeit, und nach seinem Tode durch Reliquienkult zu verehren. Es gewinnt dann eine kanonische Autorität, und ein Zitat schlägt jeden Widerspruch.

Ein solches »Genie« war Kant allerdings nicht, und als die Sturm- und Drangzeit dieses Ideal in Umlauf setzte, war er klar auf der Gegenseite: wird doch berichtet, daß ihn in seinen Vorlesungen das »geniemäßige« Äußere eines Zuhörers – lange Haare, romantisch aufgelöste Kleidung usw. – außer Fassung brachte.

Es entsteht also jetzt, nachdem Kant weder als Über-Professor, noch als Genie charakterisiert werden kann, das Bedürfnis nach einem besseren Bild, und dafür sollen diese Zeilen eine Skizze sein.

Zunächst: Kant ist nur durch sein Werk zu verstehen. Ich meine das so: Kant war in voller Wahrheit ein großer Mann, denn ein großer Mann lebt in Ausschließlichkeit für sein Werk. Was also die Zeitgenossen sehen konnten, wenn sie ihn nicht philosophieren hörten, waren überhaupt nur die Restbestände, die Außenseiten eines Charakters, der völlig in seinem Werk aufging, und das mit einer furchterregenden Ausschließlichkeit.

Um diese näher zu beschreiben, so heißt »für sein Werk leben« nicht nur: sich ihm hingeben oder ganz hingeben oder opfern, sondern heißt: sich methodisch, täglich, umsichtig und gewissenhaft, mit äußerster Selbstzucht opfern, heißt sich umschaffen in dem Sinne, daß von der äußeren Lebensführung nach innen – bis in die Triebe und Anlagen – es nur *eine* Orientierung

gibt: die an der Aufgabe. Diese Aufgabe heißt bei Kant Erkenntnis, nämlich Erkenntnis und denkende Beherrschung der Wirklichkeit, der Erfahrung, nicht Spekulation ins Blaue, nicht Sicheinspinnen in ein denkendes »Innenleben«, das die Wirklichkeit immer mehr verhüllt.

Das ist der Gesichtspunkt, von dem aus Kants Persönlichkeit beurteilt werden muß. Seine Persönlichkeit ist selbst ein Teil seines Lebenswerks, und wir haben zu verfolgen, wie er alles das, was er natürlich als unmittelbarer Mensch besaß, in den Willen faßte und nach seiner Aufgabe hin ausrichtete.

Zunächst fand er in seiner schwachen Körperkonstitution eine sehr große Belastung vor. Er hatte eine schiefe Schulter und eine flache, beinahe eingesenkte Brust. Von einem Schmerze in der Brust war er nie, solange er zurückdenken konnte, ganz frei, und er hat selbst gesagt, er habe sich in seinem Leben zwar nie wirklich krank, aber auch nie wirklich gesund gefühlt. Dabei hatte er die ganze Zähigkeit alter guter Rasse, aber wenn er 80 Jahre alt wurde, so verdankte er das in erster Linie sich selbst. In unausgesetzter Wachsamkeit, bei stets sorgfältiger Diät, geplanter Lebensführung widmete er seiner Physis die genaueste Aufmerksamkeit. So nannte er mit Recht sein hohes Alter ein »Kunststück«. Schlafzeit, Bewegung, Zimmertemperatur, Diät – alles war aufs genaueste ausprobiert und unbeirrt festgehalten, Blutumlauf, Transpiration, Atem, Witterung dauernd beobachtet. Nur dieser Technik verdanken wir seine Werke, und sie war um so nötiger, als er erst mit etwa 45 Jahren seine Lebensaufgabe überhaupt deutlich zu Gesicht bekam. Die Biographien wimmeln von Anekdoten, in denen sich die Verwunderung und die Verständnislosigkeit der Zeitgenossen spiegelt. Aber diese »Schrullen« waren die Bedingungen, unter denen er aus seiner gefährdeten Anlage den letzten Impuls von Kraft herausholte, um ihn an sein Werk zu verwenden.

Diese Disziplin geht nun ins Innere weiter. Der junge Kant war phantasievoll, künstlerisch empfänglich, mit Anlagen zum Leichtsinne. Als Student verdiente er Geld mit Billard- und L'hombrespield. Er war, nach Jachmann, von Natur aus geneigt, immer dem ersten Eindruck zu folgen. Der Mann zeigt davon nichts mehr: alles ist eingeschmolzen und beherrscht in eine

erstaunliche Festigkeit des Charakters. Auch dieser ist, wie Jachmann richtig sah, »ganz ein Werk der Kunst«, der durchgeführten Selbstzucht, die nur dann gelingt, wenn eine tyrannische Produktivität sie gebieterisch fordert. Wenn ein Mensch alle Schichten seines Charakters in eisernen Griff nimmt, und wenn er sie abträgt und umbaut in Dämme, welche den Strom seiner Schöpferkraft gerade zum Ziel lenken, dann gelangt es zu einer tiefsten, unberührbaren, und letzten: dann erscheint die Kindlichkeit. Und in der Tat sieht man, an diesem Leitfaden die Zeugnisse musternd, an Kant überhaupt keine Züge eines rohnatürlichen Charakters mehr. Man sieht nur zweierlei: diese Kindlichkeit, die seine Freunde bemerkten (Borowski: »kindlicher Mann«), aber wohl kaum verstanden, und auf der anderen Seite disziplinierte, »eingefasste« und beherrschte Willenskraft. Dies war »das eigentlich Charakteristische bei Kant nach der Wahrnehmung aller, die ihn kannten, sein stetes Bestreben, nach begründeten Grundsätzen zu verfahren in Allem« (Borowski). Beide Grundeigenschaften sind nur zu verstehen, wenn man sie von seiner tyrannischen Produktivität aus sieht, welche den Menschen mit Haut und Haar in seine Aufgabe verwandelt.

Bekanntlich hat er in seiner Ethik dieses »Verfahren nach Grundsätzen« zur Pflicht gemacht und auf das bestimmteste erklärt, daß Sympathie, Mitleid und Teilnahme als natürliche Regungen gar keinen Wert hätten. In dieser Lehre spricht sich ein Charakter aus, der sich nichts mehr zuläßt und alle seine natürlichen Antriebe in gerichtete Kraft übersetzt hat, und der es sich nicht mehr gestatten darf, sich »gehen zu lassen«, und sei es in Wohlwollen oder Sympathie.

Diese Kraft ist, wo sie auftritt, in gewissem Sinne unmenschlich oder übermenschlich. In der Tat hat Kant auch niemals sein Leben nach einem Menschen hin orientiert. Er unterhielt kaum Beziehungen zu seinen Verwandten und hatte zwar viele »Freunde«, aber keinen Freund. Sein zum Ärger derselben oft gebrauchter Ausspruch »meine lieben Freunde, es gibt keine Freunde« verbarg wohl einen tiefen Sinn. Was seine Freunde liebten, war eben diese letzte und freigelegte Kindlichkeit, aber in seinem Leben waren sie auch »geplant«, und vielleicht mag er gewußt haben, worauf jener Ausspruch deutet, daß sie nicht

mit dem befreundet waren, was er eigentlich war, oder wozu er sich gemacht hatte. Die Mittagszeit – die einzige Mahlzeit am Tage – gehörte dem »Ausspannen«, der Erholung, und sie gehörte den Freunden. Die Gespräche, die er dann führte, waren genau die zugelassenen Erholungen seines Geistes, der dann für eine Weile in unmittelbare Lebendigkeit überging, aus dem Druck der Aufgabe entlassen wurde und nun sich gehen ließ. Dieses unmittelbare und behagliche Verhältnis zu seinen Freunden – streng befristet – ergab jene kindliche Freundlichkeit und blühende Erzählerkunst, die selber nur die Reste seines Wesens waren, soweit es nicht in der Aufgabe festgelegt war. Dieser Rest gehörte den Freunden. Er tat dabei gerne etwas für sie: aber, soweit ich sehe, nicht für sie als Personen, sondern soweit er in ihnen eine Sache oder Leistung unterstützen konnte, also für *ihr* Werk. So ließ er Fichtes erste Schrift, der ihn aufgesucht hatte, drucken, ohne sie gelesen zu haben. So bot er dem Bruder seines Freundes Jachmann 500 Reichstaler an, weil dieser Medizin in Edinburg studieren wollte. »Er suchte Leuten von Verdienst, ohne daß sie es wußten, zur Anstellung zu verhelfen.« (Wasianski.)

Die Jugendperiode Kants ist dann abgeschlossen, als er diese Haltung gewonnen hat. In seiner Anthropologie spricht Kant in feierlichen Worten von der »Gründung eines Charakters«, die durch den »Überdruß am schwankenden Zustand des Instinkts« erfolge, und fügt hinzu: »vielleicht werden nur wenige sein, die diese Revolution vor dem dreißigsten Jahre versucht, und noch weniger, die sich vor dem vierzigsten gegründet haben«. Diese »Revolution« muß also bei ihm etwa im Jahre 1766 ihren Abschluß gefunden haben, und dies ist das Jahr, in dem die »Träume eines Geistersehers« erscheinen – eine für Kants Entwicklung entscheidende Schrift.

Ehe wir kurz auf sie eingehen und auch die mit ihr beginnende kritische Philosophie von seiner Persönlichkeit her ins Auge fassen, ist noch die besondere geistige Anlage Kants zu beurteilen.

Die ganz außerordentliche analytische Denkkraft Kants ruht auf einer sehr starken, ganz der Welt zugewendeten, plastischen und gestaltungsmächtigen Einbildungskraft, die auch die Zeit-

äußerst lebhaft politische Interessen. Wasianski berichtet, daß seine Voraussagen über die militärischen Operationen der Revolutionskriege »pünktlich eintrafen«, und er behauptete schon zur Zeit der Landung Napoleons in Ägypten, daß nicht hier, sondern in Portugal ein englisch-französischer Krieg entschieden werden müsse.

Diese durchaus empirische Richtung, die Bemächtigung der Erfahrungswelt durch vorstellendes Wissen, ist die wesentliche Grundlage des kantischen Geistes und von ihr aus ist seine Philosophie allein entstanden und verständlich. Seine »kritische« Philosophie entspringt in der genannten Schrift »Träume eines Geistersehers« an einer sehr bestimmten Erfahrung, die gerade ein solcher Geist zu machen besonders vorbereitet war: daß nämlich die Vorstellungskraft, das anschauliche Denken sich unversehens von der Erfahrungswirklichkeit entfernen und dann bloße Einbildungen für Erkenntnisse halten könne. Diese Erfahrung entsprach genau dem damaligen, nichtexperimentellen Zustand der Wissenschaften, oder besser einem Zustand, in dem das Experiment noch in den Kinderschuhen steckte und nicht genau wußte, wonach es fragte. Die Vermischung wirklicher Erfahrung mit bloßer Deutung und Vorurteilen konnte an jeder Wissenschaft aufgezeigt werden. Kant machte sie zu einem Problem und empfand als erster das Bedürfnis nach einer Unterscheidung dessen, was wirklich haltbare Sacherkenntnis ist von dem, was bloße Hypothese, Vermutung, Denksatz ist oder was man überhaupt nicht wissen kann. So entstand in ihm die Frage nach der Leistungsfähigkeit und den Grenzen wirklich haltbarer Wissenschaft, und diese Frage ist der Gegenstand seiner gesamten kritischen Philosophie, welche sie umfassend beantwortet.

Es ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht meine Aufgabe, darzustellen, wie er diese Frage angriff. Sie verwickelte ihn in schwierige und großartige Untersuchungen über den Aufbau und die Leistungsfähigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens, und er legte darin ein ganz neues Gebiet philosophischer Forschung frei. Er fand von jedem gelösten Problem aus neue Fragen, und seine Philosophie wurde endlich, aber durchaus erst infolge des eigenen Schwergewichtes der angeschnittenen und

entdeckten Probleme, systematisch, d. h. eine Gesamtphilosophie aller Gebiete. Sie wurde es sekundär, wie schon Schelling 1804 es richtig sah, denn sie hatte von vornherein und dauernd festgehalten den Sinn, wieder zur Erfahrungswissenschaft hinzuführen. Jachmann erzählt eine sehr wichtige Tatsache: Kant habe ihm selbst versichert, er habe in seiner Kritik der reinen Vernunft keinen einzigen Satz niedergeschrieben, den er nicht zuvor seinem Freunde Green vorgetragen und von dessen unbefangenen Verstand hätte beurteilen lassen. Green war ein von Kant eben wegen seines großen Verstandes hochgeschätzter englischer Kaufmann in Königsberg. Kant hütete sich also aufs äußerste vor »Spekulation« und konnte, in seiner ganzen Philosophie zur Erfahrung hinstrebend, keine bessere Methode haben, als die dauernde Kontrolle derselben an einem klugen praktischen Kopf.

Die von Kant durchgesetzte Philosophie ergab daher einen ganz neuen Begriff von Wissenschaft: den modernen. Seit Kant, nur durch ihn möglich geworden, gibt es eine wissenschaftliche Erfahrung, welche sich in ihren Gegenständen selbst versteht, d. h. methodensichere, methodenbewußte und methodenkritische Erfahrung. Die von Kant bewiesene Einsicht, daß ganz bestimmte Tätigkeiten des Denkens, Voraussetzungen und Verfahren in die Gewinnung einer jeden haltbaren Sachaussage eingehen, leitete sich, wie Schelling sagt, »durch alle Zweige des Wissens wie durch eine elektrische Wirkung fort«. Die moderne Physik und Mathematik ist heute wie damals zu einer dauernden Auseinandersetzung mit Kant genötigt, die Grundbegriffe der theoretischen Biologie sind so, wie er sie in der Kritik der Urteilskraft darlegte, überhaupt heute noch gültig.

Es ist dies eine wirkliche Revolution im menschlichen Denken gewesen, und Kant war sich, da sie in seinem Kopfe entstand, ihrer Tragweite und Bedeutung wohl bewußt: das war seine Aufgabe. Seit er sie zu Gesicht bekam, hat er seine gesamte Person in dieses Werk verwandeln müssen, um es zu vollenden. Das ist Kants Persönlichkeit.

Natur, die Antriebe und Leidenschaften im Menschen, die Kunst und die Verzweiflung – das sind die Themen. Seine Intelligenz ist großartig, aber nur als konkrete, nur als durcharbeitend die Erfahrung; denn eine eigentlich abstrakte und begriffliche Denkkraft fehlt ihm, sehr zum Nutzen seiner Popularität, womit sich die völlige Verständnislosigkeit gegenüber Hegel oder Fichte, aber auch seine tiefe Unkenntnis des Wesens der exakten Naturwissenschaft erklärt zu einer Zeit, da Helmholtz, Faraday, Gauß und Neumann die stürmische Entwicklung dieser Wissenschaft schon führten. Auf diesen Umstand werde ich nachher noch eingehen, aber auch zu zeigen haben, welche bedeutende Entdeckung dagegen seine anschauende Denkkraft auf dem Felde biologischer Forschung machte.

Die eben erwähnte, in seiner Stellung zur Physik merklliche Rückständigkeit ist übrigens kein einzelner Zug. Sie erstaunt nicht weniger, wenn er zur Zeit des voll entwickelten englischen Imperialismus (täglich die Times lesend) seine idyllische Polizeistaatslehre vorträgt und den Problemen des Industrialismus, der Arbeiterbewegung und der Revolution keinen Gedanken zuwendet. Schopenhauer hat diese Unzeitgemäßheit selbst mit Ostentation in seiner Kleidung vorgetragen und sie besteht, genauer gesehen, in dem Mangel jeglicher Entwicklung bei ihm. Bis 1818 sind die Gedankenmassen in einiger Bewegung: in den Erstlingsmanuskripten (Bd. XI) fehlt von allen wesentlichen Positionen eigentlich nur die Rezeption des Buddhismus, aber es finden sich dort noch zentrale Formulierungen, die später wegfallen, vor allem das sogenannte »bessere Bewußtsein« (XI, 13, 91, 122, 136, 151 f.). Mit der Vollendung des Hauptwerkes »Die Welt als Wille und Vorstellung«, das 1818 erscheint, ist das System durchdacht und fertig, und er hat ihm bis 1860 nur Anwendungen, Nachträge und Ausbauten hinzugefügt. Das hinderte nicht, daß es elastisch genug ist, um eine innere Wendung vom jugendlichen, ästhetischen Idealismus zum Altersmaterialismus unverändert auszuhalten.

Wenn ich hier nun von den *Resultaten* Schopenhauers sprechen will, so meine ich damit weder die zahllosen, in allen Schriften verschwenderisch ausgestreuten treffenden oder wahren Sätze und auch nichts, was mit seiner sog. geistesgeschichtlichen

Handlung des Leibes stellt, hat er den Rahmen der Bewußtseinsphilosophie gesprengt, und da er ihn doch beibehält, ergeben sich die oben gezeigten harten Widersprüche.

Der eine Brennpunkt des ganzen Systems und der Ort, an dem die Welt als Vorstellung und die Welt als Wille zusammenhängen, ist also die *Handlung*: »Jeder wahre Akt des Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung des Leibes... der Willensakt und die Aktion des Leibes sind Eines und Dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben. Die Aktion des Leibes ist nichts anderes, als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens« (W. a. W. I, § 18). Dies hat er mit Recht als »eine Erkenntnis ganz eigener Art«, als die *κατ' ἐξοχὴν* philosophische Wahrheit empfunden, und sie ist in der Tat der Nerv des ganzen Systems. Kein Denker vor ihm hat das Vollzugsbewußtsein der Handlung an den Anfang der Philosophie gestellt, und darin liegt sein erstes Resultat, wenn er es auch sofort nach den Interessen seiner Metaphysik ausdeutet: kommt er doch von hier aus zu der These, daß der ganze Leib ebenfalls Objektivation des Willens, und daher, nach Analogieschluß, alle Organismen und endlich auch die anorganische Natur eben Objektivationen des Willens sind. Ohne diese Folgerungen mitzumachen, bemerkt man doch die erstaunliche Neuigkeit: die konkrete Handlung als Ausgangs- und Schlüsselproblem der Philosophie zu setzen. Nicht Gott oder die Welt, die Erkenntnis oder die Idee liefern wie für fast alle Philosophie vorher die Ausgangsthematik, sondern der Mensch und näher der handelnde Mensch. Und damit eröffnet Schopenhauer eine neue Epoche der Philosophie, die über Nietzsche bis zur Gegenwart führt. Bei diesem Punkt muß noch kurz verweilt werden.

Der Sensualismus der Engländer hat ohne Zweifel das Verdienst, die bloß aus Begriffen spinnende Philosophie zerstört zu haben, hat aber mit seinem Gegensatz, dem Rationalismus, noch die gemeinsame Voraussetzung, vom Bewußtsein auszugehen. Nun scheint mir Schopenhauer vom Sensualismus, besonders von Hume, allerdings beeinflusst zu sein, aber nur in sekundären Punkten: so in dem von der einzigen Kategorie Kausalität und in der Lehre vom Denken als einer bloßen

abstrakten Wiederholung der Wahrnehmung. Der Begriff ist für Schopenhauer »Vorstellung einer Vorstellung«. Besonders zu seinem Satz »Kausalität erkennen ist die einzige Funktion des Verstandes, seine alleinige Kraft« vergleiche man Hume, *Enquiry* IV: »Auf die Frage: was ist das Wesen aller unserer Denkakte in betreff von Tatsachen, scheint die richtige Antwort zu sein, daß sie sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung gründen.«

Nun zeigt sich aber die Tiefe Schopenhauers darin, daß er die weitere Entwicklung des Sensualismus zum Materialismus, die in Frankreich vor sich ging, nicht mitmachte, so sehr er gerade wieder dem französischen Sensualismus, nämlich Cabanis und Bichat, verpflichtet war. Nennt er doch an einer versteckten Stelle (*Parerga* I, § 12) ausdrücklich Kant und Cabanis – und keine anderen – als seine Vorgänger. Was er nun aus Cabanis entnehmen konnte, der als Arzt von den Reflexen biologischer Vorgänge im Bewußtsein redet, waren Argumente gegen die Unterscheidung von Leib und Seele, und bei diesem Thema komme ich nachher auch auf den noch wichtigeren Bichat. Mit seiner Philosophie der Handlung hat Schopenhauer zunächst den Materialismus vermieden, in den der Sensualismus auslaufen mußte, andererseits aber sich über das Leib-Seele-Problem erhoben (s. u. das vierte Resultat), vor allem aber die anthropologische Wendung der Philosophie begründet, die dann Nietzsche als solche programmatisch aufnahm, während sein Meister doch noch in die alte Gewohnheit kosmologischer Weltdeutungen einschwenkte, ohne sehen zu wollen, daß nach Kant eine Philosophie mit dem Thema »Welt« unmöglich geworden war. Kant nämlich wußte, daß die Naturwissenschaften der Philosophie vorgegeben sind, somit eine jede philosophische Aussage über die Natur an diesen Wissenschaften ihren Richter hat und sich deshalb nur an ihrer wissenschaftlichen Fruchtbarkeit verifizieren kann. Aber die Entdeckung der realen Handlung als Ausgangsfrage der Philosophie ist Schopenhauers erstes Resultat.

Die Betrachtung des Leibes führt auf eines der letzten Motive dieses Denkers: die Intuition der lebenden organischen Form, der Physis, des stummen Daseins des Gestalteten. Wer in der Anschauung eines Tieres, eines Blattes schon einmal von der

ratlosen Verwunderung ergriffen wurde, daß es so etwas gibt, hat eins der Urerlebnisse Schopenhauers verstanden. Bezeichnend dafür ist ja die Geschichte im Treibhause zu Dresden: »einst im Treibhause zu Dresden umhergehend und ganz in Betrachtungen über die Physiognomie der Pflanzen vertieft, habe er sich gefragt, woher diese so verschiedenen Formen und Färbungen der Pflanzen? Was will mir hier dieses Gewächs in seiner so eigentümlichen Gestalt sagen? Er habe vielleicht laut mit sich gesprochen und sei dadurch so wie durch seine Gestikulationen dem Aufseher des Treibhauses aufgefallen. Dieser sei neugierig gewesen, wer denn dieser sonderbare Herr sei, und habe ihn beim Weggehen ausgefragt. Hierauf Schopenhauer: »Ja, wenn Sie mir das sagen könnten, wer ich bin, dann wäre ich ihnen viel Dank schuldig« (20. Jahrb. Schop. Ges. 126).

Ein solches Erlebnis liegt ganz in der sehenden Anschauung beschlossen, denn allein im Gegensatz gegen die Wachheit der Betrachtung entsetzt die Verslossenheit der stummen und eigensinnigen gewachsenen Formen. Nur sinnlich sehr begabte Menschen mit hoher Kapazität der Wahrnehmung können diese Intuition als Erschütterung behalten, und Schopenhauer besaß die stärkste künstlerische Sinnlichkeit, die noch Goethe erzog. In dem höchst aufschlußreichen Bd. XI der Deußenschen Ausgabe, der die Jugendmanuskripte enthält, findet sich der Satz: »Die Philosophie ist solange vergeblich versucht, weil man sie auf dem Wege der Wissenschaft, statt auf dem der Kunst suchte« (157). Faßt man seinen Idealismus als Urerlebnis, so ist es nicht der träumende des Descartes, sondern der ästhetische, ja optische Idealismus gedankenreichster Anschauung der lebendigen Formen. Ihm, in dem ein hohes Bewußtsein mit den stärksten Triebkräften stritt, mußte das Rätsel der Welt gelöst erscheinen, wenn er in der Betrachtung eines Tieres oder einer Pflanze die Klarheit der Erscheinung und die grundlose Kraft des Daseins auseinanderfallen sah: »der Leib des Menschen und Tieres ist nichts als sein Wille in der Erscheinung« (Genesis 145) – das war der Schlüssel, der ihm die Geheimschrift der Welt zu entziffern schien. Hier sehen wir, wie sein Gebäude der Grundunterscheidung der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung auf zwei ganz nahe benachbarten Fundamenten ruht. Das eine ist die

eben erörterte Intuition der Handlung: was von innen Willensakt ist, ist von außen sichtbare, in die Erscheinung tretende Aktion des Leibes. Das andere heißt: das Tier, die Pflanze ist in Erscheinung getretener grundloser Wille zum Dasein. Nahm er noch dazu die eigenste persönliche Erfahrung der Unseligkeit des Wollens und des Triumphes des Bewußtseins, so liefen alle Ansätze einer einzigen großen Selbst- und Weltdeutung zusammen.

Ein zweites bedeutendes Resultat knüpft an die Intuition des im Tiere erscheinenden Willens an: man hat noch nicht gesehen, daß er die Harmonie von Instinktausstattung, Organbau und Umwelt – eben jene moderne, seit Uexküll geläufige Einsicht der Biologie – zuerst formuliert hat. In dem Kapitel »Vergleichende Anatomie« der Schrift »Über den Willen in der Natur« macht dies ein Beweisthema aus. Hier wird die vollkommene Harmonie des Willens, des Charakters – also des Trieb- und Instinktsystems – einer jeden Tierart, seiner organischen Spezialisierung und seiner Lebensumstände unbestreitbar gezeigt. Es ist die Rede von der »augenfälligen, bis ins einzelne herab sich erstreckenden Angemessenheit jedes Tieres zu seiner Lebensart, zu den äußeren Mitteln seiner Erhaltung«, wie »jeder Teil des Tieres sowohl jedem anderen als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht, z. B. die Klauen jedesmal geschickt sind, den Raub zu ergreifen, den die Zähne zu zerfleischen und zu zerbrechen taugen und den der Darmkanal zu verdauen vermag, und die Bewegungsglieder geschickt sind, dahin zu tragen, wo jener Raub sich aufhält, und kein Organ je unbenutzt bleibt«. »Man betrachte die zahllosen Gestalten der Tiere. Wie ist doch jedes durchweg nur das Abbild seines Wollens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die seinen Charakter ausmachen. Von dieser Verschiedenheit der Charaktere ist die der Gestalten bloß das Bild.« Und wieder umgekehrt ist der Bau des Tieres der Umwelt völlig angemessen: »Will er (der Wille) als Affe auf den Bäumen umherklettern, so greift er alsbald mit vier Händen nach den Zweigen und streckt dabei ulna und radius unmäßig in die Länge: zugleich verlängert er das os coccygis zu einem ellenlangen Wickelschwanze, um sich damit an die Zweige zu hängen und von einem Ast zum andern zu schwingen.«

Dieses geniale Schema hat sich, in den Grundsätzen unverändert, gerade erst in der neuesten Zeit als unendlich fruchtbar erwiesen und mit seiner Hilfe hat sich eine Fülle von Tatsachen der Deutung erschlossen, besonders seit man mehr auf die je besondere Ausstattung einer Tierart achten lernte und nun die dem Tier gegebenen Wahrnehmungsausschnitte (Merkwelt) mit seinem Triebleben in Vergleich setzte. Die Idee dieser Frage-richtung hat Schopenhauer angegeben, die Gegenwart sie nur wieder entdeckt, mit dem zusätzlichen Fehler obendrein, den Schopenhauer vermied, diese Umwelttheorie naiv auf den Menschen zu erweitern und damit alle höheren Probleme der Anthropologie sich abzuschneiden. Beim Menschen nämlich ist, was ich hier nur andeuten kann, jenes Harmoniegesetz durchbrochen. Er ist das instinktlose, das organbiologisch unspezialisierte und das unbeschränkt weltoffene Wesen, also das intelligente und handelnde, das bis in die Struktur seiner Antriebe hinein auf orientierte und tätige Bewältigung der Welt und auf Voraus-sicht angelegt ist.

Im Gegensatz zu neueren Autoren hat also Schopenhauer einen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier gesetzt, und darin seine *dritte* Grundwahrheit formuliert, die einen sehr großen Entwurf darstellt, nämlich die von der »Oberflächlichkeit« des Intellekts. Dieser Ausdruck ist in einem streng definierten Sinn bei ihm gemeint.

Der Unterschied zwischen Mensch und Tier sagt er, bestehe darin, daß das Tier durch anschauliche Motive, also durch Wahrnehmungen in Bewegung gesetzt werde und daher vom jeweils gegenwärtigen Eindruck abhängig bleibe, während beim Menschen infolge der Vernunft die Fähigkeit für nichtanschauliche, abstrakte Motive und damit auch die Unabhängigkeit von der Gegenwart entwickelt sei. »Daher führt er überlegte Pläne aus oder handelt nach Maximen, ohne Rücksicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks« (W. a. W. I, § 8).

Man gewahrt sofort den inneren Zusammenhang dieser Anschauung mit dem ersten Resultat, der Handlung, und es ist von genialer Einfachheit, wie hier der anthropologische Ansatz weitergeführt wird. Erkenntnis ist zunächst Wahrnehmung und ver-

ständige Wahrnehmung schon beim Tiere, sie ist wesentlich »Medium der Motive«. Mit dieser Formel wird die Erkenntnis als sekundär bezeichnet, sie wird beginnende Reaktion oder Phase der Willenserregung, also »oberflächlich« im Verhältnis zum Willen. Die ganze Wahrnehmungslehre dient dem Nachweis, daß die Wahrnehmung intellektuell ist, daß sie Motive der Aktion vermittelt, also beim Tiere Triebziele anzeigt. In diesem Sinne ist sie als Medium der Motive zweifellos richtig definiert, wenn auch die strenge Trennung von Intellekt und Wille von Schopenhauer nicht begründet wird. Die Erkenntnis schon im tierischen Bereich wird als eine bloße *μηχανή* des Willens bezeichnet, sie ist Steuerung und Orientierung der Triebe nach den Inhalten der gegenwärtigen Umgebung. Da nun Begriffe nur »Vorstellungen von Vorstellungen« sind, Vernunft als Vermögen der Begriffe nur eine sekundäre Erkenntnis ist, so bleiben auch die Begriffe des Menschen wesentlich Motive, sie sind ebenfalls nur Auslösungen, Orientierungen von Handlungen. Im Begriffe wird also, wie ich sagen würde, die Wahrnehmung nur verfügbar gemacht, beliebig reproduzierbar oder »leichter zu handhaben« (Vierfach. Wurz. § 27), wodurch der Mensch der Umgebung gegenüber entlastet und fähig wird, »Unterschiede jeder Art, also auch die des Raumes und der Zeit, beliebig fallenzulassen, wodurch er, in Gedanken, die Übersicht der Vergangenheit und der Zukunft, wie auch des Abwesenden enthält« (a. a. O.). Schopenhauer hat sogar gesehen, wie diese Funktion der Vernunft, die Welt beweglich, variabel und damit die Handlung unabhängig und willkürlich zu machen, auf der Sprache ruht. Er hat dies nur sozusagen en gros gesehen, nämlich in den Worten: »Sprache ist das erste Erzeugnis und das notwendige Werkzeug der Vernunft« – »durch Hilfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigsten Leistungen zustande, nämlich das übereinstimmende Handeln mehrerer Individuen, das planvolle Zusammenwirken vieler Tausende, die Zivilisation, den Staat« (W. a. W. I, § 8). An der tieferen Erfassung der Leistung der Sprache hinderte ihn wieder der Kantische Apriorismus, der ja überhaupt ohne Sprachphilosophie auskommt und darin seinen tiefsten Fehler hat. Eine weitere Fortsetzung dieses Gedankens würde ihm gezeigt haben,

daß in der Sprache die ohnehin, auch beim Tier gegebene Symbolik der Wahrnehmung selbstbeweglich und verfügbar wird: wodurch einerseits Reiz und Aktion (Sprachlaut) unmittelbar zusammenwachsen, so daß die die Weltoffenheit überströmenden Wahrnehmungsreize nicht mehr gesamt tätig, sondern nur noch sprachlich bewältigt werden; andererseits aber die Handlung willkürlich und steuerbar, nämlich nach ihrem vorausgenommenen und vorentworfenen Erfolg hin einsetzbar wird. Deswegen ist doch die Grundansicht von nie gesehener und überraschender Wahrheit: Erkenntnis als Medium der Motive, als Phase der Handlung, und Denken als sekundäre Erkenntnis, jedoch von den äußersten Folgen, die in der Voraussetzung und Aktivität gegeben sind.

Den Zusammenhang der ersten drei Resultate sieht man jetzt deutlicher; denn sie machen eigentlich nur *einen* sehr ertragreichen Gedankenkern aus, der sich nach mehreren Seiten hin entwickelt. Eine jede Anthropologie muß den Wesensunterschied von Mensch und Tier definieren und muß dazu vor allem angeben, was Handlung und Erkenntnis in diesem Wesen Mensch bedeuten. Diese drei Probleme sind nur durch einander lösbar und ich behaupte, daß die Klassizität Schopenhauers in dieser Problemstellung und in der Angabe der grundsätzlich richtigen und überzeugenden Lösungen besteht. Unmittelbar aus diesem Komplex folgt ein *viertes* Resultat, und ein höchst überraschendes, das die größte Revolution der Anthropologie seit den Griechen einleitet: es fällt nämlich die Unterscheidung von Leib und Seele in jedem bisherigen Sinne!

Diese Unterscheidung drängt sich dem ruhig Denkenden mit zwingender Notwendigkeit auf, eben *weil* er kontemplativ und »stillgelegt« denkt. Für die *Reflexion* hebt sich das sich selbst denkende Ich vom äußeren, nicht denkenden Ich, vom Körper, zureichend ab: für dieselbe Reflexion ist das Ich eben Denken und die andere Seite der Körper. Damit ist der Dualismus festgestellt und darüber hinaus das innere, eigentliche Ich als *wesentlich bewußt* definiert, also als »Seele« mit der Hauptqualität *cogitatio*. Das alles liegt in der Situation der Reflexion schon darin, indem eben das Innere vom reflektierenden Ich her angegangen wird und damit in jeder weiteren Bestimmung, die

in der Unterhaltung mit Foucher de Careil (20. Jahrb. 366) findet man diese. In dem Brief sagt er: »Mein Zusammentreffen mit Bichat im bekannten Resultat, nachdem wir auf so höchst verschiedenen Wegen dahin gelangt sind, ist eine der schönsten Bestätigungen meiner Wahrheit und war mir, als ich es erst 1838 entdeckte, eine unendliche Herzkärkung ... Bichat und ich umarmen uns in einer Wüste.« – In der erwähnten Unterhaltung kommt Schopenhauer 1859 wieder auf diese Übereinstimmung in einem ungenauen Zitat zu sprechen. Es handelt sich um die Stelle aus den *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (3. Aufl. 1805, S. 54), über die *passions*: »il est étonnant que les passions n'aient jamais leur terme ni leur origine dans les divers organes de la vie animale; qu'au contraire les parties servants aux fonctions internes soient constamment affectées par elles, et même les déterminent suivant l'état où elles se trouvent. Tel est cependant ce que la stricte observation nous prouve. Je dis d'abord que l'effet de tout espèce de passion, constamment étranger à la vie animale, est de faire naître un changement, une altération quelconque dans la vie organique.« Bichat hat nämlich in diesem Buch die Unterscheidung der animalischen und organischen Funktionen (les deux vies) durchgeführt: die animalischen, nämlich Wahrnehmungen, Willkürbewegungen und Laute, würden wir heute als sensomotorische bezeichnen, die organischen, wie Ernährung, Kreislauf usw. als vegetative. Rechnet man nun mit Bichat das Sehen, Hören usw. den animalischen biologischen Leistungen zu, sind »les passions« dagegen organische, so haben wir in der Tat eine Biologie von innen, und es bleibt von allen Fähigkeiten, mit denen man früher die Seele ausgestattet hatte, nur das Denken zurück, womit Schopenhauer diesen Teil seiner großen Theorie bewährt finden konnte.

Damit war auch von der Physiologie her die alte dualistische Entgegensetzung von Leib und Seele überwunden, aber Schopenhauer allein drang dazu durch, dies philosophisch zu durchdenken. Bei Bichat konnte er das nicht finden, der merkwürdigerweise irgendwo noch eine Seele vorhanden sein läßt (»le cerveau est à l'âme ce que sens sont au cerveau« 23), noch die anderen Resultate, in die er diese hineinverwebt. In der obigen

Unterhaltung sagt Schopenhauer, er sei nach dreißigjähriger Vereinsamung auf Bichat gestoßen, er konnte also aus diesem, der objektiv immerhin früher ist, nur Bestätigungen holen.

Natürlich hat die eben nachgezeichnete Neuorientierung ihre Fruchtbarkeit sofort ausgewiesen: die unter der Herrschaft der Bewußtseinsphilosophie und Seelenmetaphysik nicht zur Geltung gekommenen Bewegungen des unterbewußten Innenlebens wurden jetzt sichtbar. So hebt mit Schopenhauer die moderne Triebpsychologie an, die von Nietzsche ungemein bereichert und an unser Jahrhundert weitergegeben wurde. Allerdings scheint sie gegenwärtig ihrer Vorgängerin, der Assoziationspsychologie, in den Untergang zu folgen, und zwar aus denselben Gründen wie diese seinerzeit: durch unkritischen, flachen Abusus ihrer Prinzipien, die bloß noch zu einem mechanischen Abtun der Phänomene gebraucht werden, mittels eines monotonen Zurückführens von allem auf zu diesem Zweck erfundene »Triebe«. Aber gewisse von der Psychoanalyse verbreitete Anschauungen finden sich bei Schopenhauer zuerst, und André Fauconnet hat sie in der Abhandlung »Les fondements de la psychoanalyse chez Schopenhauer« (21. Jahrbuch Schop. Ges. 1931) dargestellt. Den Mechanismus pathogener Verdrängungen hat Schopenhauer vollständig und sogar mit Verwendung dieses Wortes beschrieben (W. a. W. II, Kap. 32). Der Ursprung des Wahnsinns wird nachgewiesen als ein »gewaltsames ›Sich aus dem Sinn schlagen‹ irgendeiner Sache, welches jedoch nur möglich ist mittels des ›Sich in den Kopf setzen‹ einer anderen«. Selbst den bekannten Ausdruck von der Flucht in die Krankheit hat er bereits (»flüchtet sich ... zum Wahnsinn« W. a. W. I, § 36). Diese Vorstellungen haben ja innerhalb der psychiatrischen Praxis ihre Leistungsfähigkeit, und er vermied durchaus die Übertragung pathogener Mechanismen auf das gesunde Seelenleben.

Bekanntlich war er ebenfalls aufgeschlossen gegenüber den sogenannten okkulten Erscheinungen, denn er hatte in seiner Metaphysik des Willens, zumal in der Lehre von der nur erscheinungshaften und oberflächlichen Individuation ein Schema, welches die Aufmerksamkeit auf diese Dinge wenigstens zuließ und nicht, wie die meisten abstrakten Standpunkte, von vornherein ausschloß. Hier ist besonders an seine strikte Ablehnung

mus, die skeptische Triebpsychologie, die anthropologisch-biologische Wendung und den Willen zur Macht.

In diesem letzten Teil wende ich mich nun der Religionsphilosophie Schopenhauers zu, der mir auch eine tiefere Gültigkeit zuzukommen scheint, als man glaubt. Diese Gedanken sind nicht weniger revolutionär als die bisher erörterten gewesen. Allerdings verlangen sie eine besondere Behandlung, da man sie nicht, wie die oben erörterten vier Resultate, wörtlich übernehmen darf; vielmehr finde ich hier nicht die inhaltlichen Positionen selbst, sondern die Schnittlinien, die durch das so überaus komplexe Gebiet »Religion« gelegt werden, aufschließend bedeutsam, und man kann diese beibehalten und die so entstehenden drei Fragengebiete doch inhaltlich vollständiger und wohl richtiger denken. Mit besonderer Sorgfalt ist hier die Sachfrage von der historischen Wirkung zu trennen: setzte doch die letztere mit Nietzsche bei dem fraglichsten Punkte, der Lehre von der *Gegennatürlichkeit der Religion* ein.

Die mit der Auflösung des dogmatischen Christentums anhebende Doppelbewegung, entweder durch eine philosophische »Umdeutung« eine zweite, philosophisch begründete Reformation heraufzuführen (Fichte, Schelling, Hegel), oder aber nach einer sogenannten natürlichen Religion zu suchen, die irgendwelche religiösen Inhalte aus der Offenbarung herauszunehmen und in das »natürliche Wesen« des Menschen hineinzudefinieren gestatten würde, machte Schopenhauer überhaupt nicht mit, was zuerst festzuhalten ist. Da gerade jene beiden Versuche inzwischen abgelaufen sind, so kommt seinem dritten Weg eine besondere Chance zu, die ich allerdings der Erörterung für wert halte.

Schopenhauer verstand nun unter Religion eine der Fassungskraft des Volkes gemäße Auslegung oder Deutung der Welt und des Lebens und erklärt diese für eine symbolische, mit gemeinverständlichen und anschaulichen Bildern arbeitende Ersatzmetaphysik, die er durch seine eigene vorgeblich endgültige und wahre Metaphysik ersetzt zu haben überzeugt war. Diese »allegorische Einkleidung der Wahrheit« will ich Religion A nennen. Mit einem zweiten Schnitt trennt er aus dem Gesamtgebiet eine sogenannte *natürliche Moral* ab, die aus dem Mitleid bestehen und die Tugenden der Nächstenliebe, Demut und

Opferbereitschaft begründen, jedoch als natürliche Moral durchaus auf sich selbst stehen soll, wenn auch die historischen Religionen sie in sich eingebaut und mit ihren Deutungen (A) verschmolzen haben. Mit einem dritten Schnitt begrenzt er eine Religion B, die in rein persönlichen Charakterveränderungen des Heiligen, in einem Affekt der Askese bestehen soll. Ein individueller, nichtmittelbarer und *gegnatürlicher* Akt der »Umkehr des Lebenswillens«, der Resignation und Entsagung äußere sich als Verneinung der natürlichen Triebe, in äußersten Einzelfällen als freiwilliger Hungertod. Dieser Akt ist keiner Theorie bedürftig, erscheint unter den Formeln des Christentums oder des Buddhismus, und wird von Schopenhauer philosophisch gedeutet. Diese These der Gegennatürlichkeit hat Nietzsche, auf das Christentum zugespitzt und mit seiner Dekadenzlehre verbunden, zu einer großartigen Wirksamkeit gebracht. Im Gegenteil hat ihr Schopenhauer den höchsten Wert beigelegt.

Das wäre die Einteilung des Problems, die ich nun für außerordentlich bedeutend halte, wenn auch jede der drei Einzelthesen in sich inhaltlich ungenügend ist.

Wenden wir uns ihnen nun der Reihe nach zu, und zuerst der Religion A: »Die verschiedenen Religionen sind eben nur verschiedene Schemata, in welchen das Volk die ihm an sich selbst unfassbare Wahrheit ergreift und sich vergegenwärtigt, mit welcher sie ihm jedoch unzertrennlich verwächst« (Über Religion, Parerga II).

Nun ist es zwar richtig, daß jede Religion einen dogmatischen Teil enthält, der eine Welt- und Lebensdeutung und oft auch eine Selbstauffassung des Menschen ausspricht. Insofern ist sie, selbst als totemistische, ein System von Aussagen über die Wirklichkeit und über die Rolle, die dem einzelnen oder der Gemeinschaft in dieser Welt zukommt, und mit einer Metaphysik vergleichbar, die ähnliches leistet. Allerdings erwächst die Religion – wie die Sprache – nicht aus einer, sondern aus mehreren Wurzeln, und durch das *Interesse der Welt- und Selbstdeutung* ist keine Religion allein bestimmt. Vielmehr treten noch zwei große Gruppen von Interessen daneben: die *Interessen der Handlungsformierung* und die *Interessen der Ohnmacht*. Sie bilden den bei allen historischen Religionen immanenten prak-

Mit jener ersten Schnittlinie hat daher Schopenhauer zwar nicht eine Religion A definiert, wohl aber ein umschriebenes Interesse des Menschen abgesondert, ein Interesse an Weltdeutungen und Selbstdeutungen, das, früher von den Religionen miterfüllt, ihnen jetzt entzogen ist. Diese Einsicht ist gültig.

Der zweite in Betracht kommende Punkt wäre der von der »natürlichen Moral«. Er erklärte, er könne »die praktischen Zwecke und Notwendigkeiten der Religion, nämlich als einer unentbehrlichen Grundlage aller gesetzlichen Ordnung nicht anerkennen«. Vielmehr hat er bekanntlich das Mitleid als das allein echte moralische Motiv und als von allen Religionen unabhängig hingestellt, und andererseits Staat, Polizei und Gesetze als die zureichenden Sicherungen der menschlichen Gesellschaft bezeichnet. Unrecht nämlich sei Einbruch in die Grenze fremder Willensbejahung, als Beraubung, Lüge, Wortbruch, Gewaltantun usw. Den Ausbruch der Neigung zum Unrecht in die Tat habe der Staat zu verhindern, durch Aufstellung eines Registers von Gegenmotiven (Strafen) zu jedem möglichen Motiv der Ausübung eines Unrechts, sowie durch gnadenlose Exekution der Strafen. »Der einzige Zweck des Gesetzes ist Abschreckung von Beeinträchtigung fremder Rechte« (W. a. W. I § 62). Dagegen das Leisten von Wohltaten und Liebeswerken sei Sache der individuellen, unerswingbaren Moralität, die zuletzt aus dem Affekt des Mitleids erwachse. Die Gesetzgebung, der Staat verhält sich danach zur Sittlichkeit wie ein Negativ: »die positive Gesetzgebung ist die von der Kehrseite angewandte, reine moralische Rechtslehre«; denn die erstere verhindert, daß jemand Unrecht zu leiden hat, die letztere weist an, kein Unrecht zu tun. Der Staat ist Mittel zur Aufrechterhaltung der abschreckenden Gesetzgebung.

Natürlich ist diese Staatslehre inhaltlich ebenso unzureichend wie die Mitleidsmoral, aber wieder ist die Absonderung eines Gebietes »natürliche Moral-Staat« eine prinzipiell richtige Abgrenzung, und ebenso die Sonderung dieses Bereiches von der Religion, die ihn früher ebenfalls deckte, als sich Staat und Ethik theologisch begründeten. Die hier vorwiegenden *Interessen der Handlungsformierung* bildeten so lange eine der Wurzeln der Religion, als sie eben nicht durch immanente Führungs-

systeme und Herrschaftsordnungen erfüllt wurden. In einem anderen Bilde: Schopenhauers »Schnittlinien« würden ihn der Behauptung zustimmen lassen, daß von den drei Quellen des religiösen Stromes zwei inzwischen abgeleitet worden sind: die eine zur wissenschaftlichen Weltdeutung, die andere zur immanenten, »natürlichen« Ethik und Politik. Es ist inzwischen durch Tatbeweis gesichert, daß eine immanente Weltanschauung imstande ist, tragende Grundsätze des Handelns aufzustellen und durchzusetzen, ja sogar weit über die von Schopenhauer angegebene Aufgabe des Staates hinaus eine feste Organisation des Wachstums und der Leistung des Volkes aufzustellen, sowie notwendige gemeinsame Ziele des Handelns anzuweisen und zu realisieren. Zur Formierung der Handlungen des einzelnen und des Volkes, ethisch und politisch, muß die Religion nicht in Anspruch genommen werden.

Da die inhaltlichen Aufstellungen Schopenhauers zu den eben abgehandelten beiden Punkten durchweg zu eng und einseitig sind, kann die große Leistung, die dennoch in ihrer *Unterscheidung* liegt, am besten so hervortreten, daß man beide Punkte *negativ* formuliert, wodurch sie auch inhaltlich gültig werden. Er würde dann sagen: die Religionen sind keine notwendigen und zureichenden Deutungssysteme der Welt- und Selbstdeutung, sondern haben diese früher übernommene Leistung an die Erfahrung, Wissenschaft und Philosophie abgetreten. Die Religionen sind keine notwendigen und zureichenden Führungsmächte des einzelnen oder des politischen Ganzen, sondern die Moral und Politik kann sich »natürlich« begründen. Ich habe denselben Sachverhalt vermittelt der Begriffe »Interessen der Weltdeutung« und »Interessen der Handlungsformierung« ausgedrückt.

Bleibt noch der dritte Komplex der »Religion B« mit den »Interessen der Ohnmacht«.

Hier liegen die Gründe, die Schopenhauer verhinderten, in die abstrakte Irreligiosität abzugleiten, trotzdem er das Christentum und die theistische Religion geopfert hatte: er kennt noch gewisse Kräfte im Menschen, die echte religiöse Aktionen immer möglich machen, und zwar so, daß sie vom Wandel des Erkenntnisfortschrittes wesensmäßig unabhängig sind, in-

dem sie mit der Beschaffenheit des Lebens selbst zusammenhängen. Er läßt diesen religiösen Affekt auch als invariant gegenüber jeder bewußten Ausdeutung erscheinen: im Buddhismus und im Christentum ist er genauso möglich, wie innerhalb seiner eigenen Metaphysik.

Er bestimmt diese Religion B als *Willensänderung*, Willensumkehr, als Akt der individuellen und endgültigen Verzweiflung und Bruch des Lebenswillens, ausdrücklich die *Gegennatürlichkeit* dieses Aktes betonend, und es ist bekannt, welches Gewicht Nietzsche seinem Angriff auf das Christentum mit diesem Argument verschaffte, besonders in der Zuspitzung »was bedeuten asketische Ideale?«

Ich fasse nun diese Religion B grundsätzlich von der Frage her, was geschieht, wenn die Macht- und Lebensbedürfnisse des Menschen an Grenzen stoßen, und sich ihnen gegenüber behaupten wollen (Interessen der Ohnmacht).

Da also auch hier seine inhaltliche Auslegung als zu eng und einseitig erscheint, werde ich das Problem in drei Fragen unterteilen:

- a) Sind Interessen der Ohnmacht religionsbildende Mächte?
Wenn ja,
- b) sind diese Religionen notwendig gegennatürlich?
- c) welche Form der Religion ist zu erwarten, wenn sie als tragende Kräfte allein zurückbleiben?

In dieser Weise sind die Fragen klar zu beantworten.

Zu a: Allerdings sind die Interessen der Ohnmacht Glaubensmotive, und zwar die tiefsten und unzerstörbarsten. Die Mißerfolge des Handelns, die Unerfüllbarkeit der Ansprüche an das Leben, gerade je lebendiger diese Ansprüche sind, die unberechenbar einschlagenden Schicksale, die unausweichlichen Krankheiten und der gewisse Tod sind Punkte dauernder existenzieller Unterlegenheit und sie sind unaufhebbar, im Wesen des Daseins mitgegeben. Ein Größeres als der Mensch ist, wird darin fortdauernd und sogar mit reiferem Alter zunehmend erfahren. Dabei macht es nichts aus, daß es in der Tat gelingt, durch systematische Erkenntnis, Beherrschung der Natur und der Lebensverhältnisse die Grenzen der Ohnmacht fortdauernd herauszurücken: denn da dies tätig geschieht, bleibt der Mensch

des Schicksals, gegeben sein muß, an der jenes Interesse tätig wird, halten sich an diesen Bildern und Deutungen noch breite Reste historischer Religionen, deren theoretischer Bestand längst hinfällig geworden ist.

Die »Gegennatürlichkeit« im oben bezeichneten Sinne hat wohl im Christentum und Buddhismus breitere Möglichkeiten als in den antiken oder primitiven Religionen. Ganz davon zu trennen ist die rein historische Frage, ob die Übernahme einer historischen Religion durch andere Völker entwicklungsfördernd, wesensgemäß war oder nicht: ob jene Völker dadurch von ihrer Natur abgewichen seien und in *diesem* Sinne eine Religion gegen-natürlich gewirkt habe.

Endlich die letzte Frage: Welche Form der Religion ist zu erwarten, wenn jene Quelle allein übrig bleibt? Auch diese Frage ist zu beantworten: sie gerät in eine Art Verpuppungszustand, sie wird individuell, potentiell und scheint in die Zukunft hinauszurücken. Es ist ja dann ganz der persönlichen Lebenserfahrung des einzelnen überlassen, ob diese Interessen in ihm erwachen, und wie er sich mit der Übermacht des Schicksals abfindet. Gibt es keine allgemein überzeugenden Deutungen, keine lebenswichtigen Organisationen der Religiosität mehr, so wird sie in den einzelnen stumm, wird Angelegenheit des individuellen Lebenslaufs und möglicher, d. h. meistens als zukünftig erscheinender Lebensresultate. Die Gegenwart hat vollkommen richtig erkannt, daß sie in diesem Sinne »Privatsache« ist. So sehr nun im individuellen Falle solche Erfahrungen – auch etwa die von der anscheinenden Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen – sich im Bewußtsein der Menschen in Form irgendwelcher Vorstellungen niederschlagen mögen, so kommt diesen dann genau die von Kant für solche »Ideen« in Anspruch genommene *praktische* Realität zu, die zu keinen allgemeinverbindlichen Aussagen berechtigt. Wenn Schopenhauer vor dem Bilde des Abbé Rancé sagte: »Das ist Sache der Gnade«, und der Ausdruck Gnade in seinem System keine theologische Bedeutung haben kann, so muß er gemeint haben: das ist nicht Sache von jedermann. Und im Nichtbetroffenen ist es, vielleicht, Sache der Zukunft.

Ich darf also diesen letzten Teil so zusammenfassen, daß ich