

Das Problem des Menschen

Diese in ihrem ersten Teil wesentlich problemgeschichtliche, im zweiten wesentlich erörternde Schrift soll die in anderen Arbeiten dargelegte Erkenntnis des dialogischen Prinzips historisch einordnen und gegen einige zeitgenössische Theorien kritisch abheben. Zugleich mag sie als Einleitung zu einer noch ausstehenden Veröffentlichung dienen. Sie ist die Ausarbeitung eines Kollegs, das ich im Sommersemester 1938 an der Hebräischen Universität Jerusalem gehalten habe. Die hebräische Buchausgabe erschien 1942. Das letzte Kapitel ist hier in einer veränderten, für die englische Ausgabe – enthalten in meinem Buch ›Between Man and Man‹, 1947 – niedergeschriebenen Fassung gegeben.

M. B.

Erster Teil

Der Weg des Problems

Erster Abschnitt

Die Fragen Kants

1

Von Rabbi Bunam von Przysucha, einem der letzten großen Lehrer des Chassidismus, wird erzählt, daß er einmal zu seinen Schülern sprach: 5
 »Ich habe ein Buch verfassen wollen, das sollte, ›Adam‹ heißen, und es sollte darin stehen der ganze Mensch. Dann aber habe ich mich besonnen, dieses Buch nicht zu schreiben.«

In diesem naiv klingenden Wort eines wirklichen Weisen spricht sich – wiewohl dessen eigentliche Absicht auf Anderes geht – die ganze Ge- 10
 schichte des menschlichen Nachdenkens über den Menschen aus. Der Mensch weiß von Urzeiten her, daß er sich selbst der würdigste Gegenstand ist, aber er scheut sich auch, gerade diesen Gegenstand als ein Ganzes, also seinem Sein und Sinn nach zu behandeln. Er nimmt zuweilen einen Anlauf dazu, aber bald überwältigt und erschöpft ihn die Proble- 15
 matik dieser Beschäftigung mit seinem eigenen Wesen, und er zieht sich mit einer verschwiegenen Resignation zurück, – sei es, um alle anderen Dinge zwischen Himmel und Erde mit Ausnahme des Menschen zu bedenken, sei es, um den Menschen in Bezirke aufzuteilen, mit denen man sich einzeln, in einer weniger problematischen, weniger beanspruchenden 20
 und weniger verbindlichen Weise zu befassen vermag.

Der Philosoph Malebranche, der bedeutendste unter den französischen Fortsetzern der kartesischen Untersuchungen, schreibt in der Vorrede seines 1674 erschienenen Hauptwerkes »De la recherche de la 25
 vérité«: »Von allen menschlichen Wissenschaften ist die Wissenschaft vom Menschen die des Menschen würdigste. Dennoch ist diese Wissenschaft nicht die am meisten gepflegte, noch die am meisten ausgebildete, die wir besitzen. Die Allgemeinheit der Menschen vernachlässigt sie völlig. Unter denen selber, die sich der Wissenschaft befleißigen, gibt es sehr wenige, die sich ihr widmen, und es gibt noch viel weniger, die sich ihr 30
 mit Erfolg widmen.« Er selbst wirft zwar in seinem Buch so echt anthropologische Fragen auf wie die, inwiefern das Leben der Nerven, die zu den Lungen, zum Magen, zur Leber führen, die Entstehung von Irrtümern beeinflusst; aber eine Lehre vom Wesen des Menschen hat auch er nicht begründet. 35

Am eindringlichsten hat Kant die Aufgabe, die einer philosophischen Anthropologie gestellt sei, ausgesprochen. In dem »Handbuch« zu seinen Vorlesungen über Logik, das zwar nicht von ihm selbst herausgegeben worden ist und auch seine zugrundeliegenden Aufzeichnungen nicht wortgetreu wiedergibt, das er aber ausdrücklich anerkannt hat, unterscheidet er eine Philosophie nach dem Schulbegriff und eine Philosophie nach dem Weltbegriff (in sensu cosmico). Diese bezeichnet er als die »Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft« oder als die »Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauches unserer Vernunft«. Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich nach ihm auf folgende Fragen bringen: »1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie.« Und Kant fügt hinzu: »Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.« Diese Formulierung wiederholt die drei Fragen, von denen Kant in dem Abschnitt seiner »Kritik der reinen Vernunft«, welcher »Von dem Ideal des höchsten Guts« überschrieben ist, sagt, daß alles Interesse der Vernunft, das spekulative sowohl als das praktische, sich in ihnen vereinige. Zum Unterschied von der »Kritik der reinen Vernunft« führt er sie hier aber auf eine vierte Frage, die nach dem Wesen des Menschen, zurück, und weist diese einer Disziplin zu, welche Anthropologie genannt wird, worunter, da es sich um die Grundfragen des menschlichen Philosophierens handelt, nur die philosophische Anthropologie verstanden werden kann. Diese wäre also die fundamentale philosophische Wissenschaft.

Aber merkwürdigerweise leistet Kants eigene Anthropologie, sowohl die von ihm selbst herausgegebene, als auch seine reichhaltigen Vorlesungen über Menschenkunde, die erst lange nach seinem Tode erschienen, ganz und gar nicht, was er von einer philosophischen Anthropologie fordert. Sowohl ihrer ausgesprochenen Absicht als ihrem ganzen Inhalt nach bietet sie etwas anderes: eine Fülle wertvoller Bemerkungen zur Menschenkenntnis, z. B. über Egoismus, über Aufrichtigkeit und Lüge, über Phantasie, über Wahrsagen, über den Traum, über Geisteskrankheiten, über den Witz. Aber danach, was der Mensch ist, wird hier überhaupt nicht gefragt, und von den Problemen, die für uns zugleich mit dieser Frage implizit gegeben sind, wie: die Sonderstellung des Menschen im Kosmos, sein Verhältnis zum Schicksal, seine Beziehung zur Welt der Dinge, sein Verstehen des Mitmenschen, seine Existenz als Wesen, das

weiß, daß es sterben muß, seine Haltung in all den gewöhnlichen und außergewöhnlichen Begegnungen mit dem Geheimnis, die sein Leben durchziehen, wird auch nicht ernstlich berührt. Die *Ganzheit* des Menschen geht in diese Anthropologie nicht ein. Es ist, als hätte Kant Bedenken getragen, die von ihm als die Grundfrage formulierte Frage 5 nun auch wirklich philosophierend zu stellen.

Ein Philosoph unserer Tage, Martin Heidegger, der sich (in seiner Schrift »Kant und das Problem der Metaphysik«, 1929) mit diesem seltsamen Widerspruch befaßt hat, erklärt ihn aus der *Unbestimmtheit* der Frage, was der Mensch sei. Die Art des Fragens nach dem Menschen sei 10 selber fraglich geworden. In den drei ersten Fragen Kants gehe es aber durchaus um die *Endlichkeit* des Menschen: »Was *kann* ich wissen?« involviere ein Nichtkönnen, also eine Beschränktheit, »Was *soll* ich tun?« schließe ein, daß man etwas noch nicht erfüllt habe, also eine Beschränktheit, und »Was *darf* ich hoffen« bedeute, daß dem Fragenden 15 eine Erwartung zugestanden und eine andere versagt sei, also bedeute es eine Beschränktheit. Die vierte Frage sei die Frage nach der »Endlichkeit im Menschen«, diese aber sei überhaupt keine anthropologische Frage mehr, denn sie sei die Frage nach dem Wesen des Daseins selber. Als Grundlegung der Metaphysik trete an Stelle der Anthropologie die 20 »Fundamentalontologie«.

Was immer dieses Ergebnis darstellt, Kant ist es nicht mehr. Heidegger hat die Akzente der drei Fragen Kants verlagert. Kant fragt nicht »Was *kann* ich wissen?«, sondern: »Was *kann* ich *wissen*?« Das Wesentliche ist hier nicht, daß ich nur etwas kann und anderes also nicht kann; das We- 25 sentliche ist aber nicht einmal, daß ich *nur* etwas weiß und anderes also nicht weiß; das Wesentliche ist, daß ich überhaupt etwas *wissen kann*, und daß ich danach fragen kann, was das ist, was ich wissen kann. Nicht um meine Endlichkeit geht es hier, sondern um meine reale Teilnahme am Wissen dessen, was es überhaupt zu wissen gibt. Und ebenso bedeu- 30 tet »Was soll ich tun?«, daß es ein Tun *gibt*, das ich soll, daß ich also von dem »rechten« Tun nicht abgetrennt bin, sondern, eben dadurch, daß ich mein Sollen *erfahren* kann, den Zugang zum Tun finde. Und schließlich besagt »Was darf ich hoffen?« nicht, wie Heidegger meint, daß hier ein Dürfen fraglich werde, und daß sich in dem Erwarten eine 35 Entbehrung dessen offenbare, was man nicht erwarten darf, sondern es besagt, erstens, daß es für mich etwas zu hoffen gibt (denn Kant meint offenkundig nicht, daß die Antwort auf die dritte Frage laute: »Nichts!«), zweitens, daß es mir erlaubt ist das zu hoffen, und drittens, daß ich, eben weil es mir erlaubt ist, erfahren kann, was das ist, das ich 40 hoffen darf. Das ist es, was *Kant* sagt. Und also ist der Sinn der vierten

Frage, auf die die drei ersten zurückgeführt werden können, bei Kant dieser: Was ist das für ein Wesen, das wissen kann, das tun soll, das hoffen darf? Und daß die drei ersten Fragen auf diese zurückgeführt werden können, bedeutet: Die Wesenserkenntnis dieses Wesens wird mir
 5 eröffnen, *was* es, eben als ein solches Wesen, wissen kann, *was* es, eben als ein solches Wesen, tun soll, und *was* es, eben als ein solches Wesen, hoffen darf. Damit ist aber auch gesagt, daß mit der Endlichkeit, die damit gegeben ist, daß man *nur* dies wissen kann, unlösbar verbunden ist die Teilnahme an der Unendlichkeit, welche Teilnahme damit gegeben
 10 ist, daß man überhaupt wissen kann. Es ist also damit gesagt, daß wir *zugleich* und *in einem* mit der Endlichkeit des Menschen seine Teilnahme an der Unendlichkeit erkennen müssen, nicht als zwei Eigenschaften nebeneinander, sondern als die Doppelheit der Prozesse, in der als solcher erst das Dasein des Menschen erkennbar wird. Das Endliche
 15 wirkt an ihm, und das Unendliche wirkt an ihm; er hat teil an der Endlichkeit und hat teil an der Unendlichkeit.

Gewiß, Kant hat in seiner Anthropologie die Frage, die er der Anthropologie stellte: Was ist der Mensch? weder beantwortet, noch zu beantworten unternommen. Er trug eine andere, ich möchte philosophiegeschichtlich sagen: frühere, noch mit der unkritischen »Menschenkunde« des 17. und 18. Jahrhunderts verknüpfte, Anthropologie vor als die er forderte. Aber die Formulierung der Aufgabe, die er der geforderten philosophischen Anthropologie stellte, bleibt als Vermächtnis.
 20

3

25 Ob eine solche Disziplin dazu taugen wird, eine Grundlegung der Philosophie oder, wie Heidegger formuliert, eine Grundlegung der Metaphysik zu liefern, ist freilich auch mir fraglich. Denn es ist zwar wahr, daß ich immer wieder erfahre, was ich wissen kann, was ich tun soll und was ich hoffen darf; und es ist weiter wahr, daß die Philosophie dazu
 30 beiträgt, daß ich es erfahre, nämlich zur ersten Frage, indem sie als Logik und Erkenntnistheorie mir sagt, was Wissenkönnen bedeutet, und als Kosmologie, Geschichtsphilosophie usw. mir sagt, was es zu wissen gibt, zur zweiten Frage, indem sie als Psychologie mir sagt, wie Tunsollen sich seelisch vollzieht, und als Ethik, Staatslehre, Ästhetik usw., was es zu tun
 35 gibt, und zur dritten Frage, indem sie mir wenigstens als Religionsphilosophie sagt, wie Hoffendürfen sich in dem konkreten Glauben und der Glaubensgeschichte darstellt, wogegen sie mir freilich nicht mehr sagen kann, was es zu hoffen gibt, denn die Religion selbst und ihre begriffliche

Explikation, die Theologie, die sich dies zur Aufgabe machen, gehören nicht der Philosophie an. All dies halte ich für wahr. Aber dazu, mir solche Hilfe zu leisten, gelangt die Philosophie in ihren einzelnen Disziplinen eben dadurch, daß jede dieser Disziplinen *nicht* auf die Ganzheit des Menschen reflektiert und nicht reflektieren kann. Entweder schaltet eine philosophische Disziplin den Menschen in seiner komplexen Ganzheit aus und betrachtet ihn nur als ein Stück Natur, wie es die Kosmologie tut; oder aber (so tun es alle anderen Disziplinen) sie entreißt der Ganzheit des Menschen ihr eigenes Sondergebiet, grenzt es gegen die anderen Gebiete ab, legt seine eigenen Grundsätze fest und bildet seine eigenen Methoden aus. Dabei muß sie offen und zugänglich bleiben, erstens den Ideen der Metaphysik selber als der Lehre vom Sein, vom Seienden und vom Dasein, zweitens den Ergebnissen der philosophischen Teildisziplinen und drittens den Entdeckungen der philosophischen Anthropologie. Aber abhängig machen darf sie sich gerade von dieser am wenigsten; denn die Möglichkeit ihrer eigenen denkerischen Arbeit beruht gerade auf ihrer Objektivierung, auf ihrer Entmenschlichung gleichsam, und sogar eine so dem konkreten Menschen zugewandte Disziplin wie die Geschichtsphilosophie muß, um den Menschen *als Geschichtswesen* erfassen zu können, auf die Betrachtung des ganzen Menschen, zu dem der geschichtslose, im gleichbleibenden Rhythmus der Natur lebende Mensch wesentlich mitgehört, verzichten. Was die philosophischen Disziplinen dazu beitragen können, mir die drei ersten Fragen Kants zu beantworten, sei es auch nur dadurch, daß sie diese Fragen selbst klären und mich die Probleme erkennen lehren, die in diesen Fragen eingeschlossen sind, – das können diese Disziplinen nur dadurch, daß sie auf die Beantwortung der vierten Frage *nicht* warten.

Aber auch die philosophische Anthropologie selbst kann sich nicht zur Aufgabe setzen, eine Grundlegung sei es der Metaphysik, sei es der einzelnen philosophischen Wissenschaften zu schaffen. Sie würde, wenn sie die Frage »Was ist der Mensch?« in solcher Allgemeinheit zu beantworten suchte, daß daraus Antworten auf die anderen Fragen abzuleiten wären, gerade die Wirklichkeit ihres Gegenstandes verfehlen. Denn sie würde statt seiner echten Ganzheit, die nur durch Zusammenschau all seiner Vielfältigkeit sichtbar werden kann, eine falsche, wirklichkeitsfremde, wirklichkeitsleere Einheit erreichen. Eine legitime philosophische Anthropologie muß wissen, daß es nicht bloß eine Menschengattung, sondern auch Völker, nicht bloß eine Menschenseele, sondern auch Typen und Charaktere, nicht bloß ein Menschenleben, sondern auch Altersstufen gibt; erst aus der systematischen Erfassung dieser und aller anderen Differenzen, aus der Erkenntnis der innerhalb jeder Son-

derheit und zwischen ihnen waltenden Dynamik und aus dem stets neuen Erweis des Einen im Vielen kann sie die Ganzheit des Menschen erblicken. Aber eben deshalb kann sie den Menschen nicht in jener Abso-
luthheit fassen, wie sie zwar nicht aus der vierten Frage Kants spricht, aber
5 sich sehr leicht einstellt, wenn man sie zu beantworten sucht, – was Kant selbst wie gesagt vermieden hat. Wie sie innerhalb des Menschengeschlechts unterscheiden und immer wieder unterscheiden muß, um *rechtschaffen* zusammenfassen zu können, so muß sie den Menschen in allem Ernst in die Natur einstellen, muß ihn mit den anderen Dingen,
10 den anderen Lebewesen, den anderen Bewußtseinsträgern vergleichen, um ihm seine Sonderstellung zuverlässig zu bestimmen. Erst auf diesem Doppelweg der Unterscheidung und Vergleichung erreicht sie den ganzen, wirklichen Menschen, der, welchem Volk, Typus, Alter er auch angehört, weiß, was außer ihm kein Erdenwesen wissen kann: daß er den
15 schmalen Weg von der Geburt auf den Tod zu geht, erprobt, was außer ihm keins erproben kann: das Ringen mit dem Schicksal, Auflehnung und Versöhnung, und zuweilen sogar, einem anderen Menschen aus Wahl zugesellt, im eigenen Blut erfährt, was sich geheim im andern be-
gibt.

20 Die philosophische Anthropologie geht nicht darauf aus, die philosophischen Probleme auf die menschliche Existenz zurückzuführen und die philosophischen Disziplinen sozusagen von unten statt von oben zu begründen. Sie geht lediglich darauf aus, selber den Menschen zu erkennen. Aber damit ist ihr freilich eine von allen anderen Aufgaben des Denkens schlechthin verschiedene Aufgabe aufgestellt. Denn in der philoso-
25 phischen Anthropologie ist dem Menschen eben er selbst im genauesten Sinn zum Gegenstand gegeben. Hier, wo es um die Ganzheit geht, kann der Forscher sich nicht, wie in der Anthropologie als Einzelwissenschaft, damit begnügen, den Menschen wie irgend einen anderen Teil der Natur
30 zu betrachten und davon abzusehen, daß er, der Forscher, selber Mensch ist und sein Menschsein in der inneren Erfahrung in einer Weise erfährt, wie er schlechthin keinen Teil der Natur zu erfahren imstande ist, in einer ganz anderen Perspektive nicht nur, sondern in einer ganz anderen Di-
35 mension des Seins, in einer Dimension, in der er von allen Teilen der Natur eben nur diesen einen erfährt. Philosophische Erkenntnis des Menschen ist ihrem Wesen nach eine Selbstbesinnung des Menschen, und der Mensch kann sich auf sich selbst eben nur so besinnen, daß sich zunächst die erkennende Person, der Philosoph also, der Anthropologie treibt, auf sich selber als Person besinnt. Das Prinzip der Individuation, das grund-
40 legende Faktum der unendlichen Mannigfaltigkeit der menschlichen Personen, von denen diese eben nur eine, so und nicht anders beschaffe-

ne ist, relativiert die anthropologische Erkenntnis nicht, im Gegenteil, sie gibt ihr den Kern und das Gerüst. Um das, was der sich auf sich besinnende Philosoph entdeckt, muß sich alles, was er sonst am geschichtlichen und am gegenwärtigen Menschen, an Männern und Frauen, Indianern und Chinesen, Landstreichern und Imperatoren, Schwachsinnigen und Genies findet, aufbauen und kristallisieren, um echte philosophische Anthropologie zu werden. Das ist aber ein ganz anderer Vorgang, als wenn etwa der Psycholog das, was er aus der Literatur und Beobachtung weiß, durch Selbstbeobachtung, Selbstanalyse, Experiment an sich selbst ergänzt und erklärt. Denn hier geht es immer um einzelne, objektivierte Prozesse und Phänomene, um etwas aus dem Zusammenhang der ganzen leibhaften Person Gelöstes. Der philosophische Anthropolog aber muß nicht weniger als seine leibhafte Ganzheit, sein konkretes Selbst einsetzen. Und mehr noch. Es genügt nicht, wenn er sein Selbst als *Objekt* des Erkennens einsetzt. Die *Ganzheit* der Person und durch sie die Ganzheit des *Menschen* erkennen kann er erst dann, wenn er seine *Subjektivität* nicht draußen läßt und nicht unberührter Betrachter bleibt. Sondern er muß in den Akt der Selbstbesinnung in Wirklichkeit ganz eingehen, um der menschlichen Ganzheit inne werden zu können. Mit anderen Worten: er muß diesen Akt des Hineingehens in jene einzigartige Dimension als *Lebensakt* vollziehen, ohne vorbereitete philosophische Sicherung, er muß sich also alledem aussetzen, was einem widerfahren kann, wenn man wirklich lebt. Hier erkennt man nicht, wenn man am Strande bleibt und den schäumenden Wogen zusieht, man muß sich dran wagen, sich drein werfen, man muß schwimmen, wach und mit aller Kraft, und mag da sogar ein Augenblick kommen, wo man fast die Besinnung zu verlieren meint: so und nicht anders wird die anthropologische Besinnung geboren. Solang man sich »hat«, sich als ein Objekt hat, erfährt man vom Menschen doch nur als von einem Ding unter Dingen, die zu erfassende Ganzheit ist noch nicht »da«; erst wenn man nur noch *ist*, ist sie da, wird sie erfaßbar. Man nimmt nur so viel wahr, als einem die Wirklichkeit des »Dabeiseins« wahrzunehmen freigibt, das aber nimmt man wahr, und der Kristallisationskern bildet sich aus.

Zweiter Abschnitt

Von Aristoteles bis Kant

1

Zu der Selbstbesinnung, von der ich spreche, ist am ehesten der sich vereinsamt fühlende Mensch geneigt und am ehesten befähigt, der Mensch also, der seiner Art nach oder seinem Schicksal nach oder beiden nach mit sich und seiner Problematik allein ist und dem es in dieser ausgesparten Einsamkeit gelingt, sich selbst zu begegnen, in seinem eigenen Selbst den Menschen und in seiner eigenen Problematik die menschliche Problematik zu entdecken. Die Zeiten der Geistesgeschichte, in denen bisher der anthropologische Gedanke seine Erfahrungstiefe fand, waren eben jene Zeiten, in denen sich des Menschen das Gefühl einer strengen, unabweichlichen Einsamkeit bemächtigte; und es waren die Einsamsten, in denen da der Gedanke fruchtbar wurde. Im Eis der Einsamkeit wird sich der Mensch am unerbittlichsten zur Frage, und eben daher, da die Frage grausam sein Heimlichstes aufruft und ins Spiel zieht, wird er sich zur Erfahrung.

In der Geschichte des Menscheistes unterscheide ich Epochen der Behaustheit und Epochen der Hauslosigkeit. In den einen lebt der Mensch in der Welt wie in einem Hause, in den andern lebt er in der Welt wie auf freiem Feld und hat zuweilen nicht einmal vier Pflöcke, ein Zelt aufzuschlagen. In den ersten gibt es den anthropologischen Gedanken nur als einen Teil des kosmologischen, in den zweiten gewinnt der anthropologische Gedanke seine Tiefe und mit ihr seine Selbständigkeit. Für beides will ich hier ein paar Beispiele geben und damit einen Blick in ein paar Kapitel der *Vorgeschichte* einer philosophischen Anthropologie.

Bernhard Groethuysen, ein Schüler meines Lehrers Wilhelm Dilthey, der die Geschichte der philosophischen Anthropologie begründet hat, hat in einer Arbeit, die »Philosophische Anthropologie« betitelt ist (1931), mit Recht von Aristoteles gesagt, der Mensch höre hier auf problematisch zu sein, der Mensch spreche hier gewissermaßen stets von sich in dritter Person, der Mensch sei für sich selbst nur »ein Fall«, er gelange nur als »er«, nicht als »ich« zum Bewußtsein seiner selbst. Die Sonderdimension, in der der Mensch sich selbst erkennt wie nur er sich selbst erkennen kann, bleibt unbetreten, und eben deshalb bleibt die Sonderstellung des Menschen im Kosmos unentdeckt. Der Mensch wird nur in der Welt, nicht auch die Welt in ihm erfaßt. Die Tendenz der Griechen,

die Welt als einen in sich geschlossenen Raum zu fassen, in dem auch der Mensch seinen festen Platz hat, hat sich in dem geozentrischen Kugel-system des Aristoteles vollendet. Die Hegemonie des Gesichtsinns über die anderen Sinne, die im griechischen Volk zum ersten Mal und als ungeheures Novum in der Geschichte des Menschengesistes erscheint, eben- 5 die Hegemonie, die dieses Volk befähigt hat, ein Leben aus dem *Bilde* zu führen und eine Kultur auf das Bilden zu gründen, waltet auch in seiner Philosophie. Ein optisches Weltbild entsteht, aus den optischen Sinnes-eindrücken geschaffen, gegenständlich objektiviert wie nur der Gesicht-sinn gegenständlich zu objektivieren vermag, und die Erfahrungen der 10 anderen Sinne sind in dieses Bild gleichsam nachträglich eingetragen. Auch die Ideenwelt Platons ist eine optische Welt, eine Welt geschauter Gestalten. Aber erst bei Aristoteles erfährt das optische Weltbild seine unüberbietbar deutliche Realisierung, als eine Welt von *Dingen*, und der Mensch ist nun ein Ding unter diesen Dingen der Welt, eine objektiv 15 erfäßbare Gattung neben anderen Gattungen, nicht mehr ein Gast in der Fremde wie der platonische Mensch, sondern mit einer eigenen Wohnstätte im Welthaus belehnt, nicht in einem der obersten Stockwerke zwar, aber auch nicht in einem der untern, vielmehr in einer ansehnlichen Mitte. Für eine philosophische Anthropologie im Sinne der vier- 20 ten Frage Kants fehlt hier die Voraussetzung.

2

Der erste, der, mehr als sieben Jahrhunderte nach Aristoteles, die echte anthropologische Frage neu stellt, und zwar in der ersten Person, ist Augustinus. Die Einsamkeit, aus der hervor er sie stellte, kann erst verstan- 25 den werden, wenn man sich vergegenwärtigt, daß jene runde einige Welt des Aristoteles längst zerfallen war. Sie zerfiel, weil die Seele des Menschen, in sich entzweit, nur noch eine in sich entzweite Welt als Wahrheit fassen konnte. An die Stelle der zerfallenen Kugel sind nun zwei selbständige und einander feindliche Reiche, die Reiche des Lichtes und der Fin- 30 sternis getreten. Wir finden sie in fast allen Systemen der weiten und vielfältigen Geistesbewegung wieder, die damals den ratlosen Erben der großen altorientalischen und antiken Kulturen ergriff, ihm die Gottheit zerspaltete und die Schöpfung entwertete, der Gnosis; und in dem folgerichtigen dieser Systeme, dem Manichäismus, gibt es folgerichtigerweise 35 sogar eine doppelte Erde. Hier kann der Mensch nicht mehr Ding unter Dingen sein, und er kann keinen festen Platz auf der Welt haben. Er ist, weil er aus Seele und Körper besteht, zwischen die beiden Reiche auf-

geteilt, ist Kampfschauplatz und Kampfpreis zugleich. In jedem Menschen stellt sich der Urmensch dar, der gefallen ist, in jedem trägt sich die Problematik des Seins lebensmäßig aus. Aus der Schule des Manichäismus ist Augustin hervorgegangen. Hauslos in der Welt, einsam zwischen oberen und unteren Gewalten, bleibt er beides, auch nachdem er sich ins Christentum, als in die *schon geschene* Erlösung gerettet hat. So fragt er die Frage Kants in der ersten Person, und zwar nicht wie Kant als objektiviertes Problem, das die Hörer seiner Logikvorlesung gewiß nicht als an sie gerichtete Frage verstehen konnten, sondern in wirklicher Anrede nimmt er die Frage des Psalmisten »Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest?« mit anderem Sinn und Ton wieder auf: er fragt einen, der Auskunft geben kann, um Auskunft: quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea? Er meint nicht nur sich selbst; das Wort *natura* sagt deutlich, daß er in der Person des Menschen meint, eben den Menschen, den er das grande profundum, das große Geheimnis nennt. Und er zieht auch schon die anthropologische Folgerung, dieselbe, die wir von Malebranche gehört haben; er tut es in jenem berühmten Satz, der die Menschen anklagt, daß sie Bergespitzen, Meeresflut und den Lauf der Sterne bewundern, sich selber aber »verlassen« ohne über sich zu erstaunen. Dieses Staunen des Menschen über sich selbst, das Augustinus von seiner Selbsterfahrung aus fordert, ist etwas ganz anderes als das Staunen, mit dem Aristoteles in Platons Gefolgschaft alles Philosophieren beginnen läßt. Der aristotelische Mensch staunt unter anderem auch über den Menschen, aber eben nur als über einen Teil einer durchaus erstaunlichen Welt. Der augustinische Mensch staunt über das am Menschen, was nicht als ein Teil der Welt, als ein Ding unter Dingen zu verstehen ist, und als jenes andere Staunen schon längst in methodisches Philosophieren übergegangen ist, wird das seine erst ganz tief und unheimlich. Das ist nicht Philosophie, aber es wirkt in alle künftige Philosophie hinaus.

Nicht die Naturbetrachtung, wie bei den Griechen, sondern der Glaube ist es, der im nachaugustinischen Abendland für die einsame Seele ein neues kosmisches Haus baut. Der christliche Kosmos entsteht, so wirklich für jeden Christen des Mittelalters, daß jeder, der die Divina Commedia las, die Reise zur untersten Höllenspirale und über Lucifers Rücken durch das Fegefeuer hinauf zum Dreifaltigkeitshimmel nicht wie eine Expedition in noch unbekannte Länder, sondern wie ein Befahren von Gegenden, von denen es bereits Landkarten gibt, im Geiste mitmachte. Wieder ist es eine in sich geschlossene Welt, wieder ein Haus, in dem der Mensch wohnen darf. Diese Welt ist noch endlicher als die des Aristoteles, denn hier ist auch die endliche Zeit in allem Ernst mit ins

Bild genommen, die biblische endliche Zeit, die hier aber ins Christliche verwandelt erscheint. Das Schema dieses Weltbildes ist ein Kreuz, als dessen Längsbalken der endliche Raum vom Himmel bis zur Hölle mitten durch das Herz der menschlichen Person führt, und dessen Querbalken die endliche Zeit von der Erschaffung der Welt zum Ende der Tage ist, wobei ihre Mitte, der Tod Christi, bedeckend und erlösend auf die Mitte des Raumes, das Herz des armen Sünders, fällt. Um dieses Schema baut sich das mittelalterliche Weltbild auf. Dante hat das Leben, Leben der Menschen und der Geister, hineingemalt, aber die begrifflichen Umrisse hat ihm Thomas von Aquino vorgezeichnet. Auch von Thomas, obgleich er Theolog war, und also verpflichtet war, um den wirklichen Menschen zu wissen, der »ich« sagt und mit »du« angeredet wird, gilt wie von Aristoteles, daß der Mensch hier »gewissermaßen stets in der dritten Person« spricht. Der Mensch ist in Thomas' Weltsystem zwar eine eigene Gattung ganz besonderer Art, weil in ihm die Menschenseele, der niederste der Geister, mit dem Menschenleibe, dem höchsten der körperlichen Dinge, substantiell vereinigt ist, so daß er gleichsam als »der Horizont und die Grenzscheide der geistigen und der körperlichen Natur« erscheint. Aber ein besonderes Problem und eine besondere Problematik des menschlichen Wesens, wie Augustin sie mit zitterndem Herzen empfand und aussprach, kennt Thomas nicht. Die anthropologische Frage ist hier wieder zur Ruhe gekommen; in dem behausten und unproblematischen Menschen regt sich zur fragenden Selbstkonfrontierung kaum noch ein Antrieb, der nicht bald beschwichtigt wäre.

3

Schon im späten Mittelalter taucht ein neues Ernstnehmen des Menschen als Menschen auf. Noch hegt die endliche Welt den Menschen sicher ein; *hunc mundum haud aliud esse, quam amplissimam quandam hominis domum*, sagt Carolus Bovillus noch im 16. Jahrhundert. Aber derselbe Bovillus ruft dem Menschen zu: *homo es, sistere in homine*, und nimmt damit das Motiv auf, das vor ihm der große Cusanus ausgesprochen hatte: *homo non vult esse nisi homo*. Damit allein war freilich nicht gesagt, der Mensch trete seinem Wesen nach aus der Welt hervor. Für Cusanus gibt es kein Ding, das nicht sein eigenes Sein allem Sein und seine eigene Seinsart allen anderen Seinsarten vorziehen würde; alles was ist, wünscht in Ewigkeit nichts anderes zu sein als es selbst, dieses eine nur immer vollkommener in der seiner Natur gemäßen Weise; und

eben daraus erwächst die Harmonie des Universums, denn jedes Wesen enthält alles in einer besonderen »Zusammenziehung«.

Aber beim Menschen kommt das Denken, die messende und wertende Vernunft, hinzu. Er hat alle geschaffenen Dinge in sich wie Gott, aber dieser hat sie in sich als die Urbilder, der Mensch als Beziehungen und Werte; Cusanus vergleicht Gott mit dem prägenden Münzmeister, den Menschen mit dem schätzenden Wechsler; Gott kann alles schaffen, wir können alles erkennen; wir können es deshalb, weil auch wir alles potentiell in uns tragen. Und aus dieser stolzen Selbstgewißheit zieht bald nach Casanus Pico della Mirandola die anthropologische Folgerung, die uns wieder an den Satz von Malebranche erinnert: *nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus, unde et dignitas ei propria et imago divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperiatur*. Hier erscheint das Thema der Anthropologie schon deutlich. Aber es erscheint ohne die zur echten Grundlegung der Anthropologie unentbehrliche Problematik, ohne den tödlichen Ernst des Fragens nach dem Menschen. Der Mensch tritt hier so autonom und machtbewußt auf, daß er die eigentliche Frage gar nicht wahrnimmt. Diese Denker der Renaissance versichern, daß der Mensch wissen könne, aber die kantische Frage, *was er wissen könne*, ist ihnen noch ganz fremd: er kann alles wissen. Zwar nimmt der letzte in der Reihe dieser Denker, Bovillus, Gott aus: ihn könne der menschliche Geist nicht erreichen; aber er läßt die ganze Welt vom Menschen erkennbar sein, der außerhalb ihrer als ihr Zuschauer, ja als ihr Auge erschaffen worden sei. So sicher sind auch diese Bahnbrecher einer neuen Zeit noch in einer sicheren Welt behaust. Zwar spricht Cusanus die räumliche und zeitliche Unendlichkeit der Welt aus, spricht damit der Erde den Charakter des Mittelpunkts ab und vernichtet im Gedanken das mittelalterliche Schema. Aber diese Unendlichkeit ist nur erst eine gedachte, noch nicht eine geschaute und gelebte. Der Mensch ist noch nicht wieder einsam, er hat noch nicht wieder gelernt, die Frage des Einsamen zu fragen.

Aber in derselben Stunde, in der Bovillus die Welt als die *amplissima domus* des Menschen preist, brechen schon tatsächlich alle Mauern des Hauses unter den Schlägen des Kopernikus zusammen, von allen Seiten dringt das Unbegrenzbar ein, und der Mensch steht in einer Welt, die sich konkret nicht mehr als Haus empfinden läßt, ungesichert, aber erst mit einer heroischen Begeisterung für die Größe dieser Welt wie Bruno, dann mit einer mathematischen Begeisterung für ihre Harmonie wie Kepler, schließlich jedoch, mehr als ein Jahrhundert nach dem Tode des Kopernikus und dem Erscheinen seines Werkes, erweist sich die neue Wirklichkeit des Menschen stärker als die neue Wirklichkeit der Welt.

Ein großer Forscher, ein Mathematiker und Physiker, jung und zu frühem Sterben bestimmt, Pascal, erfährt unter dem gestirnten Himmel nicht bloß wie später Kant, dessen Erhabenheit, sondern gewaltiger noch dessen Unheimlichkeit: le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie. Mit einer Klarheit, die bis auf unsere Tage nicht überboten worden ist, durchspürt er die beiden Unendlichkeiten, die des unendlich Großen und die des unendlich Kleinen, und lernt so die Beschränktheit, die Unzulänglichkeit, die Beiläufigkeit des Menschen erkennen: combien de royaumes nous ignorent! Die den Menschen gleichsam überspringende Begeisterung der Bruno und Kepler ist hier durch eine furchtbar klar-sichtige, schwermütige, aber gläubige Nüchternheit ersetzt. Es ist die Nüchternheit des noch tiefer als je zuvor vereinsamten Menschen, und mit einem nüchternen Pathos spricht sein Mund die anthropologische Frage neu aus: qu'est-ce qu'un homme dans l'infini? Der Selbstherrlichkeit des Cusanus, in der der Mensch alles in sich zu tragen und daher alles erkennen zu können sich rühmte, tritt hier die Einsicht des Einsamen entgegen, der es aushält, der Unendlichkeit als Mensch ausgesetzt zu sein: Connaissons donc notre portée: nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini. Aber gerade aus der Tatsache, daß die Selbstbesinnung mit solcher Klarheit vollzogen wird, ergibt sich in dieser Erneuerung des anthropologischen Gedankens die Sonderstellung des Menschen im Kosmos. L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien. Das ist nicht etwa eine Wiederholung der stoischen Haltung, es ist die neue Haltung der in der Unendlichkeit hauslos gewordenen Person, denn alles hängt hier an dem Wissen, daß die Größe des Menschen aus seinem Elend geboren wird, daß der Mensch nämlich deshalb ein anderer ist als alles, weil er noch im Vergehen ein Sohn des Geistes sein kann. Der Mensch ist das Wesen, das seine Lage in der Welt erkennt und, solange es bei Sinnen ist, diese Erkenntnis fortzusetzen vermag. Das Entscheidende ist nicht, daß diese Kreatur unter allen es wagt, an die Welt heranzutreten und sie zu erkennen – so erstaunlich dies auch an sich ist; das Entscheidende ist, daß sie das Verhältnis zwischen der Welt und ihr selbst erkennt. Damit ist der Welt mitten aus der Welt ein Gegenüber entstanden. Das bedeutet aber, daß dieses »mitten heraus« seine besondere Problematik hat.

Wir haben gesehen, daß die strenge anthropologische Frage, die den Menschen in seiner spezifischen Problematik meint, in Zeiten laut wird, in denen gleichsam der Urvertrag zwischen der Welt und dem Menschen gelöst wird und der Mensch sich in der Welt als ein Fremder und Einsamer vorfindet. Auf das Ende eines Weltbildes, d.h. einer Welt-sicherheit, folgt bald ein neues Fragen des unsicher, heimlos und daher sich selbst problematisch gewordenen Menschen. Aber es kann gezeigt werden, daß von einer derartigen Krisis zur nächsten und von dieser wieder zur nächsten ein *Weg* führt. Die Krisen haben Wesentliches gemeinsam, aber sie gleichen einander nicht. Das kosmologische Weltbild des Aristoteles zerbricht von innen her, dadurch daß die Seele das Problem des Bösen in seiner Tiefe erfährt und eine entzweite Welt um sich fühlt; das theologische Weltbild des Thomas zerbricht von außen her, dadurch, daß die Welt sich als unbegrenzt kundtut. Wodurch also die Krisis bewirkt wird, ist das eine Mal der Mythos, der dualistische Mythos der Gnosis, das andere Mal ist es der von keinem Mythos mehr umkleidete Kosmos der Wissenschaft selber. Die Einsamkeit Pascals ist wirklich geschichtlich *später* als die Augustins; sie ist vollständiger und schwerer zu überwinden. Und in der Tat ergibt sich etwas Neues, noch nicht Dage-wesenes: es wird zwar an einem neuen *Weltbild* gearbeitet, aber ein neues *Welthaus* wird nicht mehr gebaut. Hat man erst einmal den Begriff der Unendlichkeit ernst genommen, dann kann man aus der Welt keine Wohnung des Menschen mehr machen. Und in das Weltbild muß man die Unendlichkeit selbst einbeziehen – ein Paradox, denn ein Bild, wenn es wirklich ein Bild, eine Gestalt also ist, ist begrenzt, nun aber muß das Unbegrenzte selber ins Bild hinein. Mit andern Worten: ist man da angelangt, wo das Bild endet, also etwa, um in der Sprache unserer heutigen Astronomie zu sprechen, bei Sternnebeln, die hundert Millionen Lichtjahre von uns entfernt sind, so muß man mit äußerster Dringlichkeit spüren, daß es nicht endet und nicht enden kann. Ich bemerke nebenbei, obgleich es sich von selbst versteht, daß Einsteins Begriff eines endlichen Weltraums keineswegs etwa die Welt wieder zu einem Haus des Menschen umzubauen geeignet wäre, da diese »Endlichkeit« eine wesensmäßig andere ist als diejenige, die das Gefühl eines Welthauses erzeugt hat. Mehr noch: Es ist zwar recht wohl möglich, daß dieser heute von dem sinnlichkeitsbefreiten Ingenium des Mathematikers erschlossene Weltbegriff einst dem natürlichen Menschenverstand zugänglich werden kann; aber ein neues *Weltbild* wird er nicht mehr zu erzeugen imstande sein, auch nicht ein paradoxes wie es der kopernika-

nische vermochte. Denn der kopernikanische erfüllte nur das, was die Menschenseele geahnt hatte in den Stunden, wo ihr das Haus des Welt-
 raums, das aristotelische oder das thomistische, eng schien und sie an
 seine Mauern zu schlagen wagte, ob man da nicht Fenster in ein Drüben
 durchbrechen könnte, – er erfüllte es freilich in einer Weise, die eben
 diese Menschenseele tief beängstigte: so ist sie nun einmal; der Einstei-
 nische Weltbegriff aber bedeutet keinerlei Erfüllung einer Ahnung der
 Seele, sondern den Widerspruch zu allen ihren Ahnungen und Vorstel-
 lungen, diese Welt kann noch gedacht, aber nicht mehr vorgestellt wer-
 den, der Mensch, der sie denkt, lebt nicht mehr wirklich in ihr. Die Ge-
 neration, die die moderne Kosmologie in ihr natürliches Denken
 verarbeitet haben wird, wird nach einigen Jahrtausenden wechselnder
 Weltbilder die erste sein, die darauf wird verzichten müssen, ein Bild
 ihrer Welt zu besitzen; eben dies, in einer nicht bildbaren Welt zu leben,
 wird wohl ihr Weltgefühl, sozusagen ihr Weltbild sein: *imago mundi*
nova – imago nulla.

5

Ich habe dem Gang unserer Untersuchung weit vorgegriffen. Kehren wir
 nun zu unserem zweiten Beispiel zurück und fragen wir, wie wir von da
 aus zu unserem Zeitalter, zu seiner besonderen Hauslosigkeit und Ein-
 samkeit des Menschen und zu seiner neuen Stellung der anthropologi-
 schen Frage gelangen.

Der größte Versuch, die neue Situation des nachkopernikanischen
 Menschen, wie Pascal sie uns vermittelt, zu bewältigen, ist kurz nach Pas-
 cals Tod von einem Mann unternommen worden, dem es bestimmt war,
 fast ebenso jung zu sterben. Spinozas Versuch bedeutet, von unserem
 Problem aus betrachtet, daß die astronomische Unendlichkeit zugleich
 unbedingt akzeptiert und ihrer Unheimlichkeit beraubt wird: die Aus-
 dehnung, von der diese Unendlichkeit ausgesagt und dargetan wird, ist
 nur eins von unendlich vielen Attributen der unendlichen Substanz, und
 zwar ist sie eins von den nur zweien, von denen wir überhaupt wissen –
 das andere ist das Denken. Die unendliche Substanz aber selber, von Spi-
 noza auch Gott genannt, im Verhältnis zu der diese Raumunendlichkeit
 nur eins von unendlich vielen Attributen sein kann, *liebt*, sie liebt sich
 selber, und sie liebt sich selber auch und besonders im Menschen, denn
 die Liebe des Menschengestes zu Gott ist nur *pars infiniti amoris*, quo
 Deus se ipsum amat. Hier wird gleichsam auf Pascals Frage, was ein
 Mensch im Unendlichen sei, geantwortet: ein Wesen, in dem Gott sich

selber liebt. Kosmologie und Anthropologie erscheinen hier auf eine großartige Weise versöhnt, aber der Kosmos ist nicht wieder dazu geworden, was er bei Aristoteles und bei Thomas war: zu einer bildhaft geordneten Vielfältigkeit, in der jedes Ding und jedes Wesen seinen Platz hat und das Wesen »Mensch« sich im Verein mit ihnen allen daheim fühlt. Eine neue Sicherheit des In-der-Welt-seins ist nicht gegeben; jedoch für Spinoza bedarf es ihrer nicht: seine Andacht zur unendlichen natura naturans hebt sich über den rein umrißhaften Charakter seiner natura naturata empor, die nur dem Begriff nach, als Inbegriff des göttlichen Modi, nicht aber der realen Erfassung und Zusammenschließung der Arten und Ordnungen des Seins nach in das System einbezogen ist. Da ist kein neues Welthaus, da ist kein Grundriß zu einem Haus und kein Baustoff dazu: ein Mensch nimmt seine Hauslosigkeit, seine Weltlosigkeit an, weil sie ihn zur *adaequata cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei* befähigt, ihn also befähigt zu erkennen, wie Gott in *ihm* sich selber liebt. Ein Mensch aber, der das erkennt, kann sich nicht mehr problematisch sein.

In der denkerischen Abgelöstheit Spinozas war die Versöhnung vollzogen. Aber in dem konkreten Leben des faktischen Menschen mit der faktischen Welt, in dem unabgelösten und unablösbaren Leben, von dem aus Pascal sprach und die Brüchigkeit des Menschen zugleich mit der Furchtbarkeit der Welt aussprach, wurde es immer schwerer, sie zu vollziehen. Das Zeitalter des Rationalismus, das Spinozas Objektivierung des Seins, in dem Welt und Mensch vereint sind, abschwächte und mundgerecht machte, bricht den Stachel der anthropologischen Frage ab; aber seine Spitze bleibt im Fleisch stecken und schwärt heimlich.

Gewiß, man kann auf einen Menschen hinweisen, der im nachrationalistischen Zeitalter als echter Erbe Spinozas und von dessen »Friedenslust« beglückt, »ein Kind des Friedens« und gesonnen Frieden zu halten »für und für mit der ganzen Welt«, diese Welt in ihrer lebendigen Fülle faßt und durchdringt, als ein Ganzes, das uns in seiner Synthese mit dem Geist »von der Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt«. Aber Goethe, der uns an seiner geschichtlichen Stelle in manchem Belang wie eine gnädige Euphorie vor dem Ende eines Zeitalters anmutet, hat es zwar wirklich noch vermocht, real im Kosmos zu leben; aber er, der die Tiefe der Einsamkeit ausgelotet hatte (»über viele Dinge kann ich nur mit Gott reden«), war der anthropologischen Frage im Innersten ausgesetzt. Wohl war ihm der Mensch »das erste Gespräch, was die Natur mit Gott hält«, aber er hat doch wie Werther »die Stimme der ganz in sich gedrängten, sich selbst ermangelnden und unaufhaltsam hinabstürzenden Kreatur« vernommen.

Erst Kant hat die anthropologische Problematik kritisch so erfaßt, daß damit Pascal auf sein wirkliches Anliegen eine Antwort gegeben war, eine Antwort, die zwar nicht metaphysisch auf das Sein des Menschen, sondern erkenntnistheoretisch auf sein Verhältnis zur Welt gerichtet war, aber hier die fundamentalen Probleme ergriff: Was ist das für eine Welt, die der Mensch erkennt? Wie kann der Mensch, so wie er in seiner konkreten Wirklichkeit ist, überhaupt erkennen? Wie steht der Mensch in der so von ihm erkannten Welt, was ist sie ihm und was ist er ihr? 5

Um zu verstehen, inwiefern die »Kritik der reinen Vernunft« als Antwort auf Pascals Frage aufgefaßt werden darf, müssen wir diese selbst noch einmal betrachten. Der unendliche Weltraum ist Pascal unheimlich und bringt ihm die Fragwürdigkeit des Menschen, der dieser Welt ausgesetzt ist, zum Bewußtsein. Aber was ihn so schreckt und aufrührt, das ist ja nicht die neu entdeckte Unendlichkeit des Raumes im Gegensatz zu seiner vorher geglaubten Endlichkeit. Vielmehr ist es dies, daß durch den Eindruck der Unendlichkeit der Raum überhaupt ihm unheimlich wird, ein endlicher nicht weniger als ein unendlicher, denn einen endlichen Raum wirklich vorstellen wollen ist ein ebenso halsbrecherisches Unternehmen und bringt dem Menschen ebenso nachdrücklich zum Bewußtsein, der Welt nicht gewachsen zu sein, wie einen unendlichen wirklich vorstellen wollen. Ich selbst habe dies mit etwa vierzehn Jahren in einer Weise erlebt, die mein ganzes Leben tief beeinflußt hat. Es war damals eine mir unbegreifliche Nötigung über mich gekommen: ich mußte immer wieder versuchen, mir den Rand des Raums oder seine Randlosigkeit, eine Zeit mit Anfang und Ende oder eine Zeit ohne Anfang und Ende vorzustellen, und beides war ebenso unmöglich, ebenso hoffnungslos, und doch schien nur die Wahl zwischen der einen und der anderen Absurdität offen. Unter einem unwiderstehlichen Zwang taumelte ich von der einen zur anderen, zuweilen von der Gefahr des Wahnsinnigwerdens in solcher Nähe bedroht, daß ich mich ernstlich mit dem Gedanken trug, ihr durch einen rechtzeitigen Selbstmord zu entweichen. Die Erlösung brachte dem Fünfzehnjährigen ein Buch, Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, das ich zu lesen wagte, obgleich es mir in seinem ersten Satze sagte, daß es nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer bestimmt sei. Dieses Buch erklärte mir, Raum und Zeit seien nur die Formen, in denen meine menschliche Anschauung dessen was ist sich notwendig vollzieht, sie hafteten also nicht dem Innern der Welt an, sondern der Beschaffenheit meiner Sinne. Und weiter lehrte es, es sei für alle meine Begriffe ebenso unmöglich zu sagen, 40

die Welt sei dem Raum und der Zeit nach unendlich, als sie sei endlich. »Denn keins von beiden kann in der Erfahrung enthalten sein« und keins von beiden kann in der Welt selber liegen, da diese uns eben nur als Erscheinung gegeben ist, »deren Dasein und Verknüpfung nur in der Erfahrung stattfindet«. Beides kann behauptet und beides bewiesen werden; zwischen These und Antithese besteht ein unauflösbarer Widerspruch, eine Antinomie der kosmologischen Ideen; das Sein selber wird durch keine von beiden berührt. Ich war nun nicht mehr genötigt, mich damit zu peinigen, daß ich mir erst das eine Unvorstellbare, dann das entgegengesetzte ebenso Unvorstellbare vorzustellen versuchte: ich durfte denken, daß das Sein selber der raumzeitlichen Endlichkeit und der raumzeitlichen Unendlichkeit gleicherweise entrückt ist, weil es in Raum und Zeit nur erscheint, aber in diese seine Erscheinung nicht selber eingeht. Damals begann ich zu ahnen, daß es das Ewige gibt, das etwas ganz anderes ist als das Unendliche, genau ebenso wie es etwas ganz anderes ist als das Endliche, und daß es doch zwischen mir, dem Menschen, und dem Ewigen eine Verbindung geben kann.

Kants Antwort an Pascal läßt sich so etwa formulieren: Was dir aus der Welt, dich schreckend, entgegentritt, das Geheimnis ihres Raums und ihrer Zeit, ist das Geheimnis deines eigenen Fassens der Welt und deines eigenen Wesens. Deine Frage »Was ist der Mensch?« ist also eine echte Frage, der du die Antwort suchen mußt.

Hier erweist sich Kants anthropologische Frage in aller Deutlichkeit als ein Vermächtnis an unser Zeitalter. Es wird kein neues Welthaus für den Menschen entworfen, es wird von ihm als vom Baumeister der Häuser Besinnung gefordert, sich selber zu erkennen. Kant versteht die nach ihm kommende Stunde in all ihrer Unsicherheit als eine Stunde der Selbstbescheidung und Selbstbesinnung, als die anthropologische Stunde. Erst sah er, wie aus jenem bekannten Brief von 1793 hervorgeht, in der Behandlung der vierten Frage eine Aufgabe, die er sich selbst stellte und deren Lösung auf die der drei ersten folgen sollte; er ist nicht mehr wirklich daran gegangen, aber er hat sie in solcher Klarheit und Eindringlichkeit gestellt, daß sie den folgenden Geschlechtern gestellt blieb, bis das unsere sich endlich anschickt, sich in ihren Dienst zu stellen.

Dritter Abschnitt

Hegel und Marx

1

Zunächst freilich erfolgt eine so radikale Abwendung von der anthropologischen Fragestellung, wie es sie wohl nie vorher in der Geschichte des menschlichen Denkens gegeben hat. Ich meine das System Hegels, das System also, das nicht bloß auf die Denkweise eines Zeitalters, sondern auch auf sein soziales und politisches Handeln einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hat, – einen Einfluß, der die Depossedierung der konkreten menschlichen Person und der konkreten menschlichen Gemeinschaft zugunsten der Weltvernunft, ihrer dialektischen Prozesse und ihrer objektiven Gebilde gefördert hat. Dieser Einfluß hat sich bekanntlich auch in Denkern ausgewirkt, die von Hegel ausgegangen sind, aber sich von ihm entfernt haben, wie einerseits Kierkegaard, der Kritiker des modernen Christentums, der zwar wie kein anderer Denker unserer Zeit die Bedeutung der Person erfaßt hat, aber das Leben der Person noch durchaus in den Formen der Hegelschen Dialektik, als ein Umschlagen vom Ästhetischen zum Ethischen und von da zum Religiösen sieht, andererseits Marx, der so vordringlich wie kein anderer auf die Tatsächlichkeit der menschlichen Gesellschaft eingeht, aber ihre Entwicklung in Formen Hegelscher Dialektik, als Umschlagen von der primitiven Gemeinwirtschaft zum Privateigentum und von da zum Sozialismus betrachtet.

In seiner Jugend hat Hegel die anthropologische Fragestellung Kants, die zwar damals in ihrer endgültigen Fassung noch nicht publiziert, aber ihrem Sinn nach dem tief mit Kant befaßten jungen Menschen sicherlich bekannt war, in sich aufgenommen und von hier aus echt anthropologisch weiter gedacht, indem er durch das Verständnis des organischen Zusammenhangs der Seelenvermögen zu dem zu gelangen suchte, was Kant selbst nur als regulative Idee, nicht als lebendiges Sein kannte, zu dem was der junge Hegel selbst (um 1798) die »Einigkeit des ganzen Menschen« nannte. Was er damals anstrebte, hat man mit Recht eine anthropologische Metaphysik genannt. Dabei nimmt er die konkrete menschliche Person so ernst, daß er gerade an ihr seine Auffassung der Sonderstellung des Menschen demonstriert; ich führe dafür einen schönen Satz (aus der Aufzeichnung »Der Geist des Christentums und sein Schicksal«) an, weil er deutlich zeigt, in welcher Weise Hegel über Kant hinaus in das anthropologische Problem einzudringen sucht. »In jedem

Menschen selbst ist das Licht und Leben, er ist das Eigentum des Lichts; und er wird von einem Lichte nicht erleuchtet, wie ein dunkler Körper, der nur fremden Glanz trägt, sondern sein eigener Feuerstoff gerät in Brand, und ist eine eigene Flamme«. Hegel redet hier bemerkenswerterweise nicht von einem Allgemeinbegriff des Menschen, sondern von »jedem Menschen«, von der wirklichen Person also, von der die echte philosophische Anthropologie in allem Ernst ausgehen muß. Aber diese Problemstellung wird man in dem späteren Hegel, dem also, der das Denken eines Jahrhunderts beeinflußt hat, vergebens suchen. Ich möchte geradezu sagen: man wird den wirklichen Menschen darin vergebens suchen. Wenn man etwa den Abschnitt der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« aufschlägt, der »Anthropologie« überschrieben ist, sieht man, daß er mit Aussagen über Wesen und Sinn des Geistes beginnt, von denen dann zu Aussagen über die Seele als Substanz vorgeschritten wird; wertvolle Hinweise über die Unterschiede innerhalb des Menschengeschlechts und des Menschenlebens, insbesondere über die Unterschiede der Lebensalter, der Geschlechter, des zwischen Schlaf und Wachen usw. folgen, aber ohne daß wir all dies auf eine Frage nach der Wirklichkeit und Bedeutung dieses menschlichen Lebens zu beziehen vermöchten; auch die Kapitel über das Gefühl, das Selbstgefühl, die Gewohnheit helfen uns hierin nicht weiter, und sogar in dem Kapitel, das »Die wirkliche Seele« überschrieben ist, erfahren wir nur, die Seele sei wirklich als die »Identität des Innern mit dem Äußern«. Der Systematiker Hegel geht nicht mehr, wie der junge Hegel, von dem Menschen aus, sondern von der Weltvernunft; der Mensch ist für ihn nur noch das Prinzip, in dem die Weltvernunft zu ihrem vollkommenen Selbstbewußtsein und damit zu ihrer Vollendung gelangt; aller Widerspruch im Leben und in der Geschichte des Menschen führt nicht auf die anthropologische Fraglichkeit und Frage hin, sondern erklärt sich als eine bloße »List«, deren sich die Idee bedient, um gerade durch die Überwindung des Widerspruchs zu ihrer eigenen Vollendung zu gelangen. Kants Grundfrage »Was ist der Mensch?« ist hier dem Anspruch nach endgültig beantwortet, in Wahrheit als Frage verdunkelt, ja aufgehoben. Aber auch schon die erste der drei philosophischen Fragen Kants, die der anthropologischen Frage vorausgehen, die Frage »Was kann ich wissen?«, ist zum Schweigen gebracht. Ist der Mensch der Ort und das Medium, darin die Weltvernunft sich selber erkennt, dann gibt es schlechthin keine Begrenzung dessen, was der Mensch wissen kann. Der Idee nach weiß der Mensch alles, wie er der Idee nach alles, nämlich alles was in der Vernunft ist, verwirklicht. Beides geschieht in der Geschichte, in der der vollkommene Staat als Vollendung des Seins und die vollkommene Me-

taphysik als Vollendung der Erkenntnis erscheinen. Indem wir beides erfahren, erfahren wir zugleich den Sinn der Geschichte und den Sinn des Menschen in adäquater Weise.

Hegel unternimmt es, dem Menschen eine neue Sicherheit zu geben, ihm ein neues Welthaus zu bauen. Im kopernikanischen Raum läßt sich 5
kein Welthaus mehr bauen; Hegel baut es in der *Zeit* allein, die »die höchste Macht alles Seienden«¹ ist. Die Zeit, in der Form einer in ihrem Sinn vollkommen erfahrbaren und begreifbaren Geschichte, soll das neue Haus des Menschen sein. Hegels System ist innerhalb des abend- 10
ländischen Denkens der dritte große Sicherungsversuch: nach dem kosmologischen des Aristoteles und dem theologischen des Thomas der logologische Versuch. Alle Unsicherheit, alle Unruhe um den Sinn, aller Schrecken um die Entscheidung, alle abgründige Problematik ist bewältigt. Die Weltvernunft hat ihren unverschiebbaren Weg durch die Ge- 15
schichte, und der erkennende Mensch erkennt ihn, vielmehr, seine Erkenntnis ist erst das eigentliche Ziel und Ende des Wegs, in dem die sich verwirklichende Wahrheit in ihrer Verwirklichung sich selber weiß. Die Stadien des Wegs folgen aus absoluter Ordnung aufeinander: das Gesetz der Dialektik, wonach These durch Antithese und Antithese durch Synthese abgelöst wird, waltet souverän in ihnen. Wie man sicheren 20
Fußes, von Stockwerk zu Stockwerk und von Zimmer zu Zimmer eines wohlgebauten, an Fundamenten, Wänden und Dach unerschütterlichen Hauses geht, so geht der alles wissende Mensch Hegels durch das neue Welthaus der Geschichte, die er ihrem ganzen Sinn nach erkannt hat. Wenn er die endgültige Metaphysik nur redlich mitdenkt, ist sein 25
Blick vor dem Schwindel behütet, denn alles ist überschaubar. Der junge Mensch, den seit der kopernikanischen Achsendrehung die Bangigkeit des Unendlichen überströmte, wenn er nachts das Fenster seines Kämmerleins öffnete und einsam in der Finsternis stand, soll die Beruhigung erfahren; wenn auch der Kosmos, im unendlich Großen und im unendlich 30
Kleinen, sich seinem Gemüte versagt, die zuverlässige Ordnung der Geschichte, die »nichts ist als die Verwirklichung des Geistes«, nimmt ihn heimatlich auf. Die Einsamkeit ist überwunden und die Frage nach dem Menschen ausgetilgt.

Nun ergibt sich aber ein merkwürdiges geschichtliches Phänomen. In 35
früheren Zeiten bedurfte es des kritischen Werkes einiger Jahrhunderte, um eine kosmische Sicherheit zu zerstören und die anthropologische Frage wieder mächtig zu machen. Jetzt aber wirkt zwar das Hegelsche Weltbild mit ungebrochener Stärke über ein Zeitalter hin und in alle Be-

1. Jenenser Realphilosophie von 1805/06

reiche des Geistes hinein; aber die Auflehnung dagegen stellt sich so-
gleich ein und mit ihr erneuert sich die Forderung einer anthropologischen
Perspektive. Das Hegelsche Welthaus wird bewundert, erklärt und nach-
geahmt; aber es erweist sich als unbewohnbar. Der Gedanke bestätigt es
5 und das Wort verherrlicht es; aber der wirkliche Mensch betritt es nicht.
In der Welt des Aristoteles hat sich der wirkliche antike Mensch heimisch
gefühlt, in der Welt des Thomas der wirkliche christliche Mensch; die
Welt Hegels ist für den wirklichen modernen Menschen nie die wirkliche
Welt geworden. Im Denken der Menschheit hat Hegel die anthropologi-
10 sche Frage Kants nur für einen Augenblick zurückzudrängen vermocht;
im Leben des Menschen hat er die große anthropologische Unruhe, die
sich in der neuen Zeit zuerst in der Frage Pascals äußert, auch nicht für
einen Augenblick gestillt.

Von den Ursachen dieser Erscheinung will ich hier nur auf eine hin-
15 weisen. Ein auf der *Zeit* aufbauendes denkerisches Weltbild kann nie-
mals jenes Gefühl der Sicherheit verleihen wie ein auf dem Raum auf-
bauendes. Um diese Tatsache zu erfassen, müssen wir aufs bestimmteste
zwischen der kosmologischen und anthropologischen Zeit unterschei-
den. Die kosmologische Zeit können wir gleichsam umfassen, das heißt,
20 ihren Begriff verwenden, als ob die gesamte Zeit in einer relativen Weise
vorhanden wäre, wiewohl die Zukunft uns überhaupt nicht gegeben ist.
Dagegen läßt sich die anthropologische Zeit, das heißt, die Zeit in Hin-
sicht auf die besondere Wirklichkeit des konkreten, bewußt wollenden
Menschen, nicht umfassen, weil die Zukunft nicht vorhanden sein kann,
25 da sie nach meinem Bewußtsein und Willen in einem gewissen Maße
von meiner Entscheidung abhängt. Die anthropologische Zeit ist nur
demjenigen Teil nach wirklich, der zu kosmologischer Zeit geworden ist,
d. h. dem Teil nach, der Vergangenheit heißt. Die Unterscheidung ist so-
mit nicht mit der bekannten von Bergson identisch, dessen *durée* eine
30 fließende Gegenwart bedeutet, wogegen das Organ für die von mir ge-
meinte anthropologische Zeit im wesentlichen das Gedächtnis ist, frei-
lich das stets nach der Gegenwart zu »lockere« Gedächtnis: sowie wir
etwas *als Zeit* erfahren, die Zeitdimension als solche uns bewußt wird,
ist bereits das Gedächtnis im Spiel; mit anderen Worten: die reine Ge-
35 genwart kennt kein spezifisches Zeitbewußtsein. Zwar ist uns auch die
kosmologische Zeit, trotz unserer Kenntnisse über die regelmäßigen Be-
wegungen der Sterne usw., nicht zur Gänze bekannt, aber auch damit,
was uns davon nicht bekannt ist, und selbstverständlich auch was uns
an künftigen Handlungen der Menschen nicht bekannt ist, dürfen wir
40 uns in unseren Gedanken als mit etwas Wirklichem befassen, da im Au-
genblick des Denkens all ihre Ursachen vorhanden sind. Dagegen dür-

fen wir uns mit der anthropologischen Zukunft in unseren Gedanken nicht als mit etwas Wirklichem befassen, da meine Entscheidung, die im nächsten Augenblick erfolgen wird, noch nicht erfolgt ist. Das gleiche gilt von den Entscheidungen der andern Menschen, da ich auf Grund des anthropologischen Begriffs des Menschen, als eines meinend 5
 wollenden Wesens, weiß, daß man ihn nicht einfach als einen Teil der Welt verstehen kann. Im Umkreis der Menschenwelt, der durch das Problem des menschlichen Seins gegeben ist, gibt es keine Sicherheit der Zukunft. Die Zeit, die Hegel in die Grundlagen seines Weltbilds aufnahm, die kosmologische Zeit, ist nicht die konkrete Zeit des Menschen, 10
 sondern seine gedankliche. Die Vollendung in die Wirklichkeit des Seienden einzubeziehen liegt im Vermögen des menschlichen Gedankens, aber es liegt nicht im Vermögen der lebendigen, menschlichen Vorstellung; es ist etwas, was man denken kann, aber mit dem man nicht leben kann. Ein denkerisches Weltbild, das »das Ziel der Weltgeschichte« in 15
 sich aufnimmt, hat in diesem seinem Teil keine sichernde Kraft; die ungebrochene Linie geht hier gleichsam in eine punktierte über, die auch der gewaltigste Philosoph für uns nicht in Wahrheit in eine feste Linie zu verwandeln vermag. Eine Ausnahme bildet nur ein Weltbild, das auf dem Glauben gegründet ist: die Kraft des Glaubens – und sie allein – 20
 kann auch die Vollendung als etwas Gesichertes erfahren, weil als etwas, das uns verbürgt ist von jemand, dem wir vertrauen, – dem wir als einem Bürgen auch für das noch nicht in unserer Welt Seiende vertrauen. Wir kennen in der Religionsgeschichte vor allem zwei große Weltbilder dieser Art: das des iranischen Messianismus, in dem der künftige 25
 endgültige und vollkommene Sieg des Lichtes über die Finsternis auf die Stunde genau verbürgt ist, und das des israelitischen Messianismus, der eine solche Festlegung ablehnt, weil er den Menschen selbst, den brüchigen, widerspruchsvollen, fragwürdigen Menschen selbst als ein Element versteht, das sowohl zur Erlösung beitragen als sie behindern 30
 kann; aber auch ihm ist die endgültige und vollkommene Erlösung verbürgt in dem Glauben an die erlösende Macht Gottes, die mitten in der Geschichte ihr Werk an dem ihr widerstrebenden Menschen tut. In dem christlichen Weltbild, wie wir es bei Thomas fertig ausgebildet sahen, wirkt der Messianismus, wenn auch abgeschwächt, nach. In Hegels System 35
 wird der Messianismus säkularisiert, d.h. er wird aus der Sphäre des Glaubens, in der der Mensch sich mit dem Gegenstand seines Glaubens verbunden fühlt, in die Sphäre der evidenten Überzeugung übertragen, in der der Mensch den Gegenstand seiner Überzeugung betrachtet und bedenkt. Das ist wiederholt ausgesprochen worden. Man hat 40
 aber nicht genügend beachtet, daß in einer solchen Übertragung das

Element des *Vertrauens* nicht mit übertragen werden kann. Mag auch der Glaube an die Schöpfung durch die Überzeugung von der Entwicklung ersetzt werden, der Glaube an die Offenbarung durch die Überzeugung von der zunehmenden Erkenntnis, der Glaube an die Erlösung wird durch die Überzeugung von der Vollendung der Welt aus der Idee nicht wirklich ersetzt, weil nur das Vertrauen zu einem Vertrauenswürdigen ein Verhältnis unbedingter Gewißheit zur *Zukunft* zu begründen vermag. Ich sage: nicht *wirklich* ersetzt, d. h.: nicht im wirklichen Leben und für das wirkliche Leben. Denn im bloßen Denken leistet die Überzeugung von der Selbstverwirklichung einer absoluten Vernunft in der Geschichte auch für das Verhältnis des Menschen zur Zukunft nicht weniger als ein messianistischer Gottesglaube, ja, sie leistet sogar mehr, weil sie sozusagen chemisch rein ist und keinerlei störende konkrete Beimischung aufweist; aber das Denken allein hat nicht die Macht, das wirkliche Leben des Menschen aufzubauen, und die straffste philosophische Sicherheit kann der Seele jene intime Gewißheit nicht schenken, daß die so unvollkommene Welt zu ihrer Vollendung geführt wird. Hegel freilich ist die Problematik der Zukunft letztlich nicht gegeben, da er im Grunde in seinem eigenen Zeitalter und in seiner eigenen Philosophie den Anbruch der Erfüllung erblickt, so daß die dialektische Bewegung der Idee durch die Zeit eigentlich bereits zu ihrem Ende gelangt ist; aber welcher hingeebene Verehrer des Philosophen hat diesen weltlichen Automessianismus je wahrhaft mitgemacht, d. h. nicht bloß mit dem Denken, sondern mit dem ganzen wirklichen Leben, wie es in der Religionsgeschichte immer wieder geschehen ist?

2

Freilich gibt es im Umkreis des Einflusses Hegels eine bedeutsame Erscheinung, die dem, was ich von dem Verhältnis zur Zukunft sagte, zu widersprechen scheint. Ich meine die auf der Hegelschen Dialektik gegründete Geschichtslehre von Marx. Auch hier ist ja eine Sicherheit hinsichtlich der Vollendung verkündigt, auch hier ist der Messianismus säkularisiert; und doch ist der wirkliche Mensch in der Gestalt der proletarischen Massen unseres Zeitalters in diese Sicherheit eingegangen und hat aus diesem säkularisierten Messianismus seinen Glauben gemacht. Wie ist das zu verstehen? Marx hat der Methode Hegels gegenüber etwas vollzogen, was man die soziologische Reduktion nennen kann. Das heißt, er will kein Weltbild mehr geben, es bedarf keines Weltbildes mehr. (Was Engels später – 1880 – unter dem Titel »Dialektik der

Natur« an Darlegung eines Weltbildes versucht hat, eine ganz unselbständige Wiedergabe der Lehre Haeckels und anderer Evolutionisten, widerspricht völlig der von Marx geübten grundsätzlichen Beschränkung.) Was Marx dem Menschen seines Zeitalters geben will, ist kein Weltbild, sondern nur ein Gesellschaftsbild, genauer gesagt: das Bild des Weges, auf dem die menschliche Gesellschaft zu ihrer Vollkommenheit gelangen muß. An die Stelle der Hegelschen Idee oder Weltvernunft treten die menschlichen Produktionsverhältnisse, aus deren Wandlung die Wandlung der Gesellschaft hervorgeht. Die Produktionsverhältnisse sind für Marx das Wesentliche und Tragende, das wovon er ausgeht und worauf er zurückführt; es gibt für ihn keinen anderen Ursprung und kein anderes Prinzip. Gewiß kann man sie nicht wie die Weltvernunft Hegels als das Erste und Letzte betrachten; aber die soziologische Reduktion bedeutet eben den unbedingten Verzicht auf eine Perspektive des Seins, in der es Erstes und Letztes gibt. Aus den Produktionsverhältnissen allein baut sich nach Marx das Heim auf, in dem der Mensch wohnen kann, d. h. in dem er, wenn es einst fertig sein wird, wohnen können. Die Welt des Menschen ist die Gesellschaft. Durch diese Reduktion wird in der Tat eine Sicherheit errichtet, die die proletarischen Massen, zumindest für die Dauer eines Zeitalters, wirklich angenommen und in ihr Leben aufgenommen haben. Wo man innerhalb des Marxismus versucht hat, wie Engels die Reduktion aufzuheben und dem Proletarier ein Weltbild zu liefern, hat man die erprobte vitale Sicherheit mit einer ganz grundlosen intellektuellen vermengt und dadurch ihrer eigentlichen Kraft beraubt. Zu der Reduktion tritt freilich noch etwas anderes, besonders Wichtiges hinzu. Hegel erblickt den Anbruch der Erfüllung in seiner eigenen Zeit, in der der absolute Geist zu seinem Ziele gelangt. Marx kann die Erfüllung schlechthin nicht in der Zeit der Hochblüte des Kapitalismus, der vom erfüllenden Sozialismus abgelöst werden soll, schon anheben sehen. Er sieht aber in seiner Zeit etwas Existierendes, in dessen Existenz die Erfüllung bekundet und verbürgt erscheint: eben das Proletariat. In dessen Existenz sagt sich die Aufhebung des Kapitalismus, die »Negation der Negation«, leibhaft an. »Wenn das Proletariat«, sagt Marx, »die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eigenen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung.« Diese Grundthese ermöglicht es Marx, dem Proletariat eine Sicherheit zu geben. Es braucht an nichts anderes zu glauben als an sein eigenes Weiterleben bis zu der Stunde, in der aus seiner Existenz seine Tat wird. Die Zukunft erscheint hier an die unmittelbar erlebte Gegenwart gebunden und durch sie gesichert. Das Denken hat danach nicht die Macht, das wirkliche Leben des Menschen aufzubauen; aber das

Leben selbst hat diese Macht, und der Geist hat sie, wenn er die Macht des Lebens anerkennt und seine eigene Macht, die nach Art und Wirkung eine andere ist, der Macht des Lebens verbindet.

In dieser seiner Anschauung von der Macht des gesellschaftlichen Lebens selber hat Marx recht und unrecht. Er hat recht, da in der Tat das gesellschaftliche Leben, wie alles Leben, selber die Kräfte hervorbringt, die es zu erneuern vermögen. Aber er hat unrecht, da das menschliche Leben, zu dem das gesellschaftliche gehört, sich von allen andern Arten des Lebens darin unterscheidet, daß es hier eine von allen andern Arten der Kraft unterschiedene Kraft der Entscheidung gibt: sie ist von ihnen allen dadurch verschieden, daß sie nicht eine Quantität darstellt, sondern das Maß ihrer Stärke nur in der Handlung selber zu erkennen gibt. Und nun hängt es von der Richtung und Gewalt dieser Kraft ab, wie weit die erneuernden Lebenskräfte als solche wirken können, und sogar, ob sie sich nicht in zerstörende Kräfte verwandeln. Die Entwicklung hängt wesentlich von etwas ab, was sich nicht aus ihr erklären läßt. Mit anderen Worten: man darf die anthropologische Zeit weder im persönlichen Leben des Menschen noch in seinem gesellschaftlichen Leben mit der kosmologischen Zeit verwechseln, auch nicht, wenn man dieser die Form des dialektischen Prozesses verleiht, wie es Marx z. B. in seinem berühmten Ausspruch tut, die kapitalistische Produktion erzeuge ihre Negation »mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses«. Bei all seiner soziologischen Reduktion führt er nur in den Spuren Hegels die kosmologische Zeit in die Betrachtung der Zukunft ein, das heißt eine Zeit, der die Wirklichkeit des Menschen fremd ist. Das Problem der menschlichen Entscheidung als Ursprung von Geschehen und Schicksal, und auch von gesellschaftlichem Geschehen und Schicksal, besteht hier überhaupt nicht. Solch eine Lehre kann nur so lange in der Herrschaft beharren, als sie nicht mit einem historischen Moment zusammenstößt, in dem die Problematik der menschlichen Entscheidung sich in einem erschreckenden Grade fühlbar macht. Ich meine einen Moment, in dem katastrophale Vorgänge einen bestürzenden und unterbindenden Einfluß auf die Entscheidungskraft ausüben und sie häufig zum Verzicht zugunsten einer negativen Elite von Menschen bewegen, Menschen, die innerlich hemmungslos sind und sich daher nicht aus wirklicher Entscheidung so verhalten, wie sie sich verhalten, sondern nur ihre Macht behaupten. In solchen Situationen kann der Mensch, der nach der Erneuerung des Gesellschaftslebens strebt, der sozialistische Mensch, an der Entscheidung des Schicksals seiner Gesellschaft nur dann teilnehmen, wenn er an seine eigene Entscheidungsmächtigkeit glaubt, wenn er weiß, daß es auf sie ankommt, denn nur dann aktualisiert er im Wirken seiner Entscheidung

die höchste Stärke seiner Entscheidungskraft. In solch einem Moment kann er an der Entscheidung des Schicksals seiner Gesellschaft nur dann teilnehmen, wenn seine Lebensanschauung in keinem Widerspruch zu seiner *Lebenserfahrung* steht.

Hegel verband gleichsam zwangsweise die Sternenbahn und den Weg 5
der Geschichte zu einer spekulativen Sicherheit. Marx, der sich auf die
Menschenwelt beschränkte, sprach ihr allein eine Zukunftssicherheit zu,
die ebenfalls dialektisch ist, aber wie eine faktische wirkt. Heut ist die
Sicherheit im geordneten Chaos einer furchtbaren geschichtlichen Wen-
dung untergegangen. Vorbei ist die Beruhigung, eine neue anthropologi- 10
sche Bangigkeit ist emporgekommen, die Frage nach dem Wesen des
Menschen steht vor uns in all ihrer Größe und ihrem Schrecken wie nie
zuvor, und nicht mehr in philosophischer Gewandung, sondern in der
Nacktheit der Existenz. Keine dialektische Garantie hindert den Men-
schen vor dem Sturz; ihm selber liegt ob, den Fuß zu heben und den 15
Schritt zu tun, der ihn vom Abgrund entfernt. Die Kraft, diesen Schritt
zu tun, kann ihm aus keiner Zukunftssicherheit kommen, sondern allein
aus jenen Tiefen der Unsicherheit, in denen der Mensch, von der Ver-
zweiflung überschattet, die Frage nach dem Wesen des Menschen durch
seine Entscheidung beantwortet. 20

Vierter Abschnitt

Feuerbach und Nietzsche

1

Mit Marx sind wir aber auch schon mitten in der anthropologischen
5 Auflehnung gegen Hegel. Und zwar nehmen wir an Marx zugleich in
voller Deutlichkeit den eigentümlichen Charakter dieser Auflehnung
wahr: man greift auf die anthropologische Beschränkung des Weltbilds
zurück, ohne auf die anthropologische *Problematik*, auf die anthropo-
logische Fragestellung zurückzugreifen. Der Philosoph, der sich so ge-
10 gegen Hegel auflehnt und als dessen Schüler in dieser Hinsicht wir Marx
trotz aller Unterschiede und sogar Gegensätze zwischen ihnen anzuse-
hen haben, ist Feuerbach. Der soziologischen Reduktion Marxens geht
die anthropologische Reduktion Feuerbachs voraus.

Um Feuerbachs Kampf gegen Hegel und die Bedeutung dieses Kamp-
15 fes für die Anthropologie recht zu verstehen, geht man am besten von der
Grundfrage aus: welches ist der *Anfang* der Philosophie? Kant hatte,
dem Rationalismus entgegentretend und auf Hume gestützt, das Erken-
nen als das für den philosophierenden Menschen unmittelbar Erste an
den Anfang gesetzt; er hatte damit zum entscheidenden philosophi-
schen Problem gemacht, was Erkennen sei und wie es möglich sei. Die-
20 ses Problem hatte ihn dann, wie wir sahen, zur anthropologischen Frage
geführt: was denn das für ein Wesen sei, das solchermaßen erkenne, der
Mensch? Hegel überspringt dieses Erste, und zwar mit äußerster Be-
wußtheit. An dem Anfang der Philosophie darf nach ihm, wie er es mit
25 aller Deutlichkeit schon in der ersten Auflage seiner »Enzyklopädie der
philosophischen Wissenschaften« (1817) ausspricht, gerade *kein* unmit-
telbarer Gegenstand stehen, weil die Unmittelbarkeit dem philosphi-
schen Denken ihrem Wesen nach widerstrebe; mit anderen Worten, die
Philosophie darf nicht, wie Kant und vor ihm Descartes es tat, von der
30 Situation des Philosophierenden ausgehen, sondern sie muß »antizipie-
ren«. Dieses Antizipieren vollzieht er durch den Satz: »Das reine Sein
macht den Anfang«, was sogleich in folgender Weise erläutert wird:
»Das reine Sein ist nun die reine Abstraktion«. Von dieser Grundlage
kann Hegel die Entwicklung der Weltvernunft an Stelle des mensch-
lichen Erkennens zum Gegenstand der Philosophie machen. Dies ist der
35 Punkt, an dem Feuerbachs Kampf ansetzt. Weltvernunft ist nur ein neu-
er Begriff für Gott; und wie die Theologie, wenn sie »Gott« sagte, nur
das menschliche Wesen selbst von der Erde in den Himmel versetzte, so

versetzt die Metaphysik, wenn sie Weltvernunft sagt, nur das menschliche Wesen vom konkreten Sein in ein abstraktes Sein. Die neue Philosophie – so formuliert es Feuerbach in seiner Programmschrift, den »Grundsätzen der Philosophie der Zukunft« (1843) – hat zu ihrem Prinzip »nicht den absoluten, d. i. abstrakten Geist, kurz nicht die Vernunft in abstracto, sondern das wirkliche und ganze Wesen des Menschen«. Demnach will Feuerbach nicht, wie Kant, das menschliche Erkennen zum Anfang des Philosophierens machen, sondern den ganzen Menschen. Auch die Natur ist nach ihm nur als »Basis des Menschen« zu verstehen. »Die neue Philosophie«, so sagt er, »macht den Menschen ... zum alleinigen, universalen ... Gegenstand der Philosophie, die Anthropologie also ... zur Universalwissenschaft«. Damit ist die anthropologische Reduktion, die Reduktion des Seins auf das menschliche Dasein, vollzogen. Man könnte sagen: Hegel folgt in der Stellung, die er dem Menschen anweist, der ersten Schöpfungsgeschichte, der des ersten Genesiskapitels, der Schöpfung der *Natur*, wo der Mensch zuletzt geschaffen und an seinen Platz im Kosmos gesetzt wird, so aber, daß damit die Schöpfung nicht nur endet, sondern sich auch ihrem Sinn nach vollendet, da nun erst das »Bild Gottes« erstanden ist; Feuerbach folgt der zweiten Schöpfungsgeschichte, der des zweiten Genesiskapitels, der Schöpfung der *Geschichte*, wo es keine andere Welt gibt als die Welt des Menschen, der Mensch in ihrem Mittelpunkt, jedem Lebenden dessen wahren Namen gebend. Nie zuvor ist eine philosophische Anthropologie mit solchem Nachdruck gefordert worden. Aber Feuerbachs Postulat führt nicht über die Schwelle hinaus, an die Kants vierte Frage uns geführt hatte. Mehr noch: in einer entscheidenden Hinsicht fühlen wir uns hier nicht bloß nicht weiter als bei Kant, sondern weniger weit. In Feuerbachs Forderung ist nämlich die Frage »Was ist der Mensch?« gar nicht eingegangen; ja, seine Forderung bedeutet recht eigentlich den Verzicht auf diese Frage. Seine anthropologische Reduktion des Seins ist die Reduktion auf den *unproblematischen* Menschen. Aber der wirkliche Mensch, der Mensch, der einem nicht menschlichen Sein gegenübersteht, der von ihm immer wieder als von einem unmenschlichen Schicksal überwältigt wird und der dennoch dieses Sein und dieses Schicksal zu erkennen wagt, ist nicht unproblematisch; vielmehr, er ist der Anfang aller Problematik. Eine philosophische Anthropologie ist nicht möglich, wenn sie nicht von der anthropologischen *Frage* ausgeht. Nur dadurch kann man zu ihr gelangen, daß man diese Frage noch tiefer, noch schärfer, noch strenger, noch grausamer faßt und ausspricht, als es bisher geschehen ist. In dem Unternehmen solch einer Vertiefung

und Verschärfung der Frage liegt, wie wir noch sehen werden, die eigentliche Bedeutung Nietzsches.

Aber wir müssen zunächst noch bei Feuerbach verweilen, um einer Sache willen, die für das Denken unserer Weltstunde über den Menschen von außerordentlicher Wichtigkeit ist. Feuerbach meint nämlich mit dem Menschen, den er als den höchsten Gegenstand der Philosophie ansieht, nicht den Menschen als Individuum; er meint den Menschen mit dem Menschen, die Verbindung von Ich und Du. »Der einzelne Mensch für sich«, heißt es in der Programmschrift, »hat das Wesen des Menschen nicht in sich, weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt.« Diesen Satz hat Feuerbach in seinen späteren Schriften nicht weiter ausgeführt. Marx hat in seinen Gesellschaftsbegriff das Element der realen Beziehung zwischen den real verschiedenen Ich und Du nicht aufgenommen und eben deshalb dem wirklichkeitsfremden Individualismus einen ebenso wirklichkeitsfremden Kollektivismus entgegengestellt. Aber über ihn hinaus hat Feuerbach mit seinem Satze jene Du-Entdeckung eingeleitet, die man »die kopernikanische Tat« des modernen Denkens und »ein elementares Ereignis« genannt hat, »das genau so folgenschwer ist wie die Ich-Entdeckung des Idealismus« und »zu einem zweiten Neuanfang des europäischen Denkens führen muß, der über den ersten Cartesianischen Einsatz der neueren Philosophie hinausweist«¹. Mir selbst hat er schon in meiner Jugend die entscheidende Anregung gegeben.

2

Nietzsche fußt weit stärker, als man gewöhnlich annimmt, auf Feuerbachs anthropologischer Reduktion. Er bleibt hinter Feuerbach zurück, indem er die selbständige Sphäre des Verhältnisses zwischen Ich und Du aus den Augen verliert und sich hinsichtlich der zwischenmenschlichen Beziehungen damit begnügt, die Linie der französischen Moralphilosophen des 17. und 18. Jahrhunderts fortzusetzen und durch eine Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Moral zu vollenden. Aber er geht weit über Feuerbach hinaus, indem er, wie kein Denker vor ihm es

1. Karl Heim, *Ontologie und Theologie*. Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge XI (1930) 333. Karl Heim, *Glaube und Denken*, 1. Auflage (1931) 405 (in die Neubearbeitung von 1934 hat Heim diese Stelle nicht aufgenommen). Ähnlich insbes. Emil Brunner.

getan hat, den Menschen und zwar nicht wie Feuerbach den Menschen als klares und eindeutiges Wesen, vielmehr den Menschen als problematisches Wesen in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung rückt und damit der anthropologischen Frage eine beispiellose Kraft und Leidenschaft verleiht.

Die Problematik des Menschen ist Nietzsches eigentliches großes Thema, das ihn von den ersten philosophischen Versuchen bis zum Ende beschäftigt. Schon in der Betrachtung über Schopenhauer als Erzieher (1874) stellt er eine Frage, die wie eine Randbemerkung zu Kants vierter Frage wirkt und in der sich unser Zeitalter spiegelt wie das Zeitalter Kants in seiner Frage: »Wie kann sich der Mensch kennen?« Und er fügt erklärend hinzu: »Er ist eine dunkle und verhüllte Sache«. Ein Jahrzehnt danach folgt eine Erklärung dieser Erklärung: der Mensch ist »das noch nicht festgestellte Tier«. Das heißt: er ist keine bestimmte, eindeutige, endgültige Gattung wie die andern, er ist nicht eine fertige Gestalt, sondern etwas, das erst wird. Wenn wir ihn als eine fertige Gestalt ansehen, dann muß er uns »als die höchste Verirrung der Natur und als Selbstwiderspruch« erscheinen, denn er ist das Wesen, das, als »Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der tierischen Vergangenheit« an sich selbst, an dem Problem seines Sinns, leidet. Aber das ist nur ein Übergang. In Wahrheit ist der Mensch, wie Nietzsche es zuletzt, in den Aufzeichnungen, die man aus seinem Nachlaß unter dem Titel »Der Wille zur Macht« vereinigt hat, ausdrückt, »gleichsam ein Embryo des Menschen der Zukunft«, des eigentlichen Menschen, der eigentlichen Gattung Mensch. Die Paradoxie der Lage besteht aber darin, daß die Entstehung dieses eigentlichen, zukünftigen Menschen durchaus nicht gesichert ist; der jetzige Mensch, der Mensch des Übergangs, muß ihn erst aus dem Stoff schaffen, der er selbst ist. »Der Mensch ist etwas Flüssiges und Bildsames – man kann aus ihm machen, was man will.« Der Mensch, das *Tier* Mensch hatte »bisher keinen Sinn. Sein Dasein auf Erden enthielt kein Ziel; ›wozu Mensch überhaupt?‹ war eine Frage ohne Antwort.« Er litt, »aber nicht das Leiden selbst war sein Problem, sondern daß die Antwort fehlte für den Schrei der Frage, ›wozu leiden?‹« Das asketische Ideal des Christentums will den Menschen von der Sinnlosigkeit des Leidens befreien; es tut das dadurch, daß es ihn von den Grundlagen des Lebens abtrennt und auf das Nichts zu führt. Den Sinn, den der Mensch sich selbst geben soll, muß er dem Leben entnehmen. Das Leben aber ist »Wille zur Macht«; alles große Menschentum, alle große Kultur hat sich aus dem Willen zur Macht und dem guten Gewissen zu ihm entfaltet. Diesen Willen haben die asketischen Ideale, die dem Menschen das »schlechte Gewissen« gaben, niedergehalten. Der

eigentliche Mensch wird der sein, der zu seinem Willen zur Macht das gute Gewissen hat. Das ist der Mensch, den wir »erschaffen« sollen, den wir »züchten« sollen, um dessen willen wir das, was Mensch genannt wird, »überwinden« sollen. Der jetzige Mensch ist »kein Ziel, sondern
 5 nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein großes Versprechen«. Das unterscheidet ja nach Nietzsche den Menschen von allen Tieren: er ist »ein Tier, das versprechen darf«; das heißt, er behandelt ein Stück Zukunft als etwas, das von ihm abhängt und wofür er einsteht. Das kann kein Tier. Erst aus dem Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger
 10 und Schuldner, aus der Verpflichtung des Schuldners, ist diese menschliche Eigenschaft entstanden. »Der moralische Hauptbegriff ›Schuld‹ hat seine Herkunft aus dem sehr materiellen Begriff ›Schulden‹ genommen«. Und die menschliche Gesellschaft hat die so entstandene Eigenschaft mit allen Mitteln hochgezogen, um das Individuum zur Erfüllung
 15 seiner sittlichen und sozialen Pflichten anzuhalten. Als des höchsten Mittels bediente sie sich eben der asketischen Ideale. Der Mensch muß von alledem, von seinem schlechten Gewissen und von der schlechten Erlösung von diesem Gewissen frei werden, um in Wahrheit Weg zu werden. Nun verspricht er nicht mehr anderen Erfüllung von Pflichten,
 20 sondern er verspricht sich selbst die Erfüllung des Menschen.

Alles, was an diesen Gedankengängen Nietzsches *Antwort* ist, ist falsch. Falsch ist erstens die soziologische und ethnologische Voraussetzung über die Urgeschichte des Menschen. Der Begriff der Schuld findet sich in stärkster Ausbildung schon in den primitivsten uns bekannten
 25 Gesellschaftsformen, denen das Verhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner fast fremd ist: Schuld trägt, wer eins der Urgesetze verletzt, die die Gesellschaft beherrschen und zumeist auf einen göttlichen Stifter zurückgeführt werden; versprechen lernt der Knabe, der in die Stammesgemeinschaft aufgenommen wird und ihre Gesetze erfährt, die ihn
 30 fortan binden; dieses Versprechen steht oft unter dem Zeichen des Todes, der sinnbildlich, mit sinnbildlicher Wiedergeburt, an dem Knaben vollzogen wird. Gerade weil der Mensch so versprechen gelernt hat, kann sich dann auch das privatwirtschaftliche Vertragsverhältnis zwischen dem Schuldner, der verspricht, und dem Gläubiger, dem versprochen wird, entwickeln. Und falsch ist zweitens die psychologische und geschichtliche Ansicht vom Willen zur Macht. Nietzsches Begriff eines Willens zur Macht ist nicht so eindeutig wie Schopenhauers Begriff des Willens zum Leben, dem er ihn nachgebildet hat. Er versteht darunter
 35 einmal den Willen, Macht zu gewinnen und immer mehr Macht zu gewinnen; »alles Geschehen aus Absicht« sagt er, »ist reduzierbar auf die Absicht der Mehrung von Macht«; alles Lebende strebt dem zufolge
 40

»nach Macht, nach Macht in der Macht«, »nach einem Maximalgefühl von Macht«. Ein andermal aber definiert er den Willen zur Macht als das »unersättliche Verlangen nach Bezeugung der Macht, oder Verwendung, Ausübung der Macht«. Das ist zweierlei. Immerhin mögen wir es als die zwei Seiten oder die zwei Momente des gleichen Vorgangs ansehen. Jedenfalls erkennen wir, daß die wirkliche Größe in der Geschichte, in der Geschichte des Geistes und der Kultur, aber auch in der Geschichte der Völker und der Staaten, weder durch das eine noch durch das andere charakterisiert werden kann. Größe umfaßt ihrem Wesen nach eine Macht, aber nicht einen Willen zur Macht. Zur Größe gehört eine innere Mächtigkeit, die zuweilen jäh und unwiderstehlich zur Macht über die Menschen erwächst, zuweilen still und langsam in eine still und langsam zunehmende Schar hineinwirkt, zuweilen auch gar nicht zu wirken scheint, sondern in sich besteht und ausstrahlt, Strahlen die vielleicht erst den Blick einer fernen Zeit erreichen werden. Zur Größe gehört aber weder das Streben nach »Mehrung« der Macht, noch nach »Bezeugung« der Macht. Der große Mensch, ob wir ihn in der intensivsten Tätigkeit an seinem Werk oder im ruhenden Gleichgewicht seiner Kräfte erfassen, ist mächtig, unwillkürlich und gelassen mächtig, aber er begehrt nicht nach Macht. Wonach er begehrt, ist Verwirklichung dessen, was er im Sinn hat, Fleischwerden des Geistes. Zu dieser Verwirklichung bedarf er selbstverständlich einer Macht; denn Macht – wenn wir den Begriff der dithyrambischen Pathetik entkleiden, mit der Nietzsche ihn ausgestattet hat – bedeutet nichts anderes als einfach das Vermögen, das zu realisieren was man realisieren will; aber er begehrt eben nicht nach diesem Vermögen, das ja nur ein selbstverständliches, unumgängliches Mittel ist, sondern er begehrt jeweils nach dem, was er vermögen will. Von hier aus verstehen wir die *Verantwortung*, in der der Mächtige steht, nämlich ob und wiefern er wirklich seinem Ziele dient; von hier aus aber verstehen wir auch die Verführung der Macht, dem Ziel untreu zu werden und sich ihr allein zu ergeben. Wo wir einen großen Menschen statt seines wirklichen Zieles die Macht begehren sehen, erkennen wir bald, daß er erkrankt ist, oder genauer, sein Verhältnis zu seinem Werk ist erkrankt. Er überhebt sich, das Werk versagt sich ihm, das Fleischwerden des Geistes vollzieht sich nicht mehr, und um der drohenden Sinnlosigkeit zu entgehen, greift er nach der leeren Macht. Diese Erkrankung wirft das Genie auf die gleiche Stufe mit jenen Hysterikern der Geschichte, die, unmächtig von Natur, sich nach Macht, nach immer neuer Bezeugung der Macht und nach immer neuer Mehrung der Macht abhetzen, um die Illusion der inneren Mächtigkeit zu genießen, und in diesem Streben nach Macht keine Pause eintreten lassen

dürfen, da eine Pause ja die Möglichkeit der Selbstbesinnung und diese den Zusammenbruch mit sich führen würde. Von da aus ist auch das Verhältnis von Macht und Kultur zu beurteilen. Es ist ein wesentliches Element fast aller Völkergeschichte, daß die geschichtlich wichtige politische Führung einer Nation nach Machterwerb und Machtzuwachs für diese Nation strebt, das heißt, daß eben das, was im persönlichen Leben, wie wir sahen, einen pathologischen Zug hat, in der Beziehung zwischen dem geschichtlichen Repräsentanten eines Volkes und diesem Volk das Normale ist. Aber nun scheiden sich wieder die Arten in entscheidender Weise. Es kommt entscheidend darauf an, ob der führende Mensch in seinem innersten Herzen, in seinem tiefsten Wunsch und Traum, nach dem Machtgewinn für sein Volk um des Machtgewinns willen begehrt oder damit das Volk das Vermögen erlange, das zu verwirklichen, was in seiner, des führenden Menschen Schau als das Wesen und die Bestimmung dieses Volkes erscheint, ja, was er in seiner eigenen Seele entdeckt hat als die Zeichen einer Zukunft, die auf dieses Volk wartet, um durch es verwirklicht zu werden. Begehrt der historische Mensch *so* nach Macht für seine Nation, dann wird das, was er im Dienste seines Willens oder seiner Berufung tut, zu einer Förderung, Bereicherung, Erneuerung der nationalen Kultur; begehrt er nach der nationalen Macht an sich, dann mag er die größten Erfolge erringen, – das was er tut wird die nationale Kultur, die er verherrlichen will, nur schwächen und lähmen. Die Zeiten der Kulturhöhe eines Gemeinwesens sind nur selten mit den Zeiten seiner Machthöhe identisch; die große echte unwillkürliche kulturelle Produktivität geht zumeist der Zeit des starken Machtstrebens und Machterkämpfens voraus, und die kulturelle Tätigkeit, die auf diese folgt, ist zumeist nur noch ein Sammeln, Ergänzen und Nachbilden, – es sei denn, daß ein besiegtes Volk dem mächtigen Sieger eine neue elementare Kulturkraft zubringt und mit ihm eine Verbindung eingeht, in der gerade das politisch machtlos gewordene Volk kulturell das mächtige, das befruchtende und erneuernde Prinzip darstellt. Daß die politische Übermacht und das kultur erzeugende Vermögen, die heimliche Gestalt zu verwirklichen, sich nur selten miteinander vertragen, hat niemand so klar gewußt wie der Mann, den Nietzsche wie kaum einen anderen Zeitgenossen verehrte, der sich aber zu ihm in zunehmenden Maße mit stiller Ablehnung verhielt: der Historiker Jacob Burckhardt. Merkwürdigerweise kam der Funke, der Nietzsches Begeisterung für den Willen zur Macht entzündete, wahrscheinlich aus einem Vortrag Burckhardts, den er 1870 hörte. Wir besitzen diese Vorträge jetzt in dem aus Burckhardts Nachlaß unter dem Titel »Weltgeschichtliche Betrachtungen« veröffentlichten Buch, einem der

wenigen wichtigen Bücher über die Mächte, welche das bestimmen, was wir Geschichte nennen. Da lesen wir, der eigentliche innere Sporn des großen geschichtlichen Individuums sei nicht der Ruhmessinn und Ehrgeiz, sondern »der Machtsinn, der als unwiderstehlicher Drang das große Individuum an den Tag treibt«. Aber Burckhardt versteht darunter etwas ganz anderes als den Willen zur Macht an sich. Er sieht »die Bestimmung der Größe« darin, »daß sie einen Willen vollzieht, der über das Individuelle hinausgeht«. Dieser Wille kann der Gemeinschaft, dem Zeitalter unbewußt sein; »das Individuum weiß, was die Nation eigentlich wollen müßte, und vollzieht es«, weil in ihm »Kraft und Fähigkeit von unendlich vielen konzentriert ist«. Es zeigt sich hier, wie Burckhardt sagt, »eine geheimnisvolle Koinzidenz des Egoismus des Individuums« mit der Größe der Gesamtheit. Aber die Koinzidenz kann zerreißen, wenn nämlich die angewandten Machtmittel »auf das Individuum zurückwirken und ihm auf die Länge auch den Geschmack an den großen Zwecken nehmen«. Auf Grund dieser Einsicht hat Burckhardt in einer anderen Vorlesung der gleichen Zeit, indem er das Wort eines früheren Historikers, Schlossers, aufnahm, die denkwürdigen, viel wiederholten, aber auch viel mißverstandenen Sätze ausgesprochen: »Und nun ist die Macht an sich böse, gleichviel wer sie ausübe. Sie ist kein Beharren, sondern eine Gier und eo ipso unerfüllbar, daher in sich unglücklich und muß also andere unglücklich machen.« Man kann diese Sätze nur dann im Zusammenhang der Burckhardtschen Gedanken verstehen, wenn man beachtet, daß hier von der Macht *an sich* die Rede ist. Solange die Macht eines Menschen, d. h. sein Vermögen, das zu verwirklichen, was er im Sinn hat, an eben dies, an das Ziel, an das Werk, an die Berufung gebunden ist, so lange ist seine Macht, für sich betrachtet, weder gut noch böse, sie ist nur ein geeignetes oder ungeeignetes Werkzeug. Sobald aber die Bindung an das Ziel sich löst oder lockert, sobald dieser Mensch nicht mehr die Macht als Vermögen etwas zu tun, sondern die Macht als Besitz, also die Macht an sich meint, dann ist seine Macht, die abgelöste, sich selbst befriedigende Macht böse; es ist die Macht, die sich der Verantwortung entzieht, die Macht, die den Geist verrät, die Macht an sich. Sie ist die Verderberin der Weltgeschichte. Die echte Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit muß Nietzsches falsche Antwort auf die anthropologische Frage, die Antwort, der Mensch sei vom Willen zur Macht aus zu verstehen und von ihm aus seiner Problematik zu befreien, so richtigstellen.

Eine positive Grundlegung einer philosophischen Anthropologie hat Nietzsche, wie wir sehen, nicht gegeben. Aber indem er, wie kein Denker vor ihm, die Problematik des menschlichen Lebens zum eigentlichen Ge-

genstand des Philosophierens erhob, hat er der anthropologischen Frage einen neuen gewaltigen Antrieb gegeben. Dabei ist jedoch besonders, bemerkenswert, daß er von den Anfängen bis zum Ende seines Denkens bestrebt ist, das Sonderproblem Mensch in dessen strengem Sinne zu überwinden. Das Pathos der anthropologischen Frage war bei Augustin, bei Pascal und auch noch bei Kant darin begründet, daß wir an uns selbst etwas wahrnehmen, was wir uns nicht aus der Natur und ihrer Entwicklung allein zu erklären vermögen. »Mensch« ist für die Philosophie bis auf Nietzsche, soweit sie anthropologisch interessiert ist, nicht bloß eine Gattung, es ist eine Kategorie. Nietzsche aber, der sehr stark vom 18. Jahrhundert bestimmt ist und den man zuweilen geradezu einen Mystiker der Aufklärung nennen möchte, erkennt eine solche Kategorie, ein solches Urproblem nicht an. Er versucht einen Gedanken durchzuführen, den schon Empedokles angedeutet hat, der aber seither niemals in echt philosophischer Weise erörtert worden ist: er will den Menschen rein *genetisch* verstehen, als ein aus der Tierwelt herausgewachsenes und ausgetretenes Tier. »Wir leiten«, schreibt er, »den Menschen nicht mehr vom ›Geist‹ ab, wir haben ihn unter die Tiere zurückgestellt.« Das ist ein Satz, der bei einem der französischen Enzyklopädisten stehen könnte. Aber Nietzsche bleibt sich dabei der spezifisch menschlichen Problematik tief bewußt. Eben diese Problematik will er daraus verstehen, daß der Mensch aus der Tierwelt ausbrach, daß er von seinen Instinkten abirrte; er ist problematisch, weil er eine »überspannte Tierart« ist und also eine »Krankheit« der Erde. Das Problem des Menschen ist für Kant ein *Grenzproblem*, d.h. das Problem eines Wesens, das zwar der Natur, aber nicht ihr allein, angehört, eines Wesens, das an der Grenze zwischen der Natur und einem anderen Reich angesiedelt ist; für Nietzsche ist das Problem des Menschen ein *Randproblem*, das Problem eines Wesens, das aus dem Innern der Natur an ihren äußersten Rand geraten ist, an das gefährliche Ende des natürlichen Seins, wo nicht wie für Kant der Äther des Geistes, sondern der schwindelerregende Abgrund des Nichts beginnt. Nietzsche sieht in dem Menschen nicht mehr ein Sein für sich, ein schlechthin »Neues«, das zwar aus der Natur hervorgegangen ist, aber so, daß die Tatsache dieses Hervorgehens und die Weise dieses Hervorgehens nicht mit Naturbegriffen zu erfassen sind; er sieht nur ein *Werden*, »ein Versuchen, Tasten, Fehlgreifen«, eigentlich kein Wesen, sondern bestenfalls die Vorform eines Wesens, eben »das noch nicht festgestellte Tier«, also ein äußerstes Stück Natur, wo etwas Neues zu werden erst begonnen hat, das bisher zwar sehr interessant, aber auf seine Ganzheit hin betrachtet nicht eben geglückt erscheint. Es kann jedoch, so meint er, aus diesem Unbestimmten zweier-

lei Bestimmtes entstehen. Entweder wird der Mensch vermöge seiner
 »wachsenden Moralität«, die seine Instinkte unterdrückt, »nur das Her-
 dentier« in sich entwickeln und damit das Tier, Mensch genannt, »fest-
 stellen« als die Gattung, in der die Tierwelt niedergeht, als das dekadente
 Tier. Oder aber der Mensch wird das, was an ihm »fundamental- 5
 verfehlt« ist, überwinden, seine Instinkte neu beleben, seine unaus-
 geschöpften Möglichkeiten ans Licht holen, sein Leben auf der Beja-
 hung des Willens zur Macht aufbauen und sich zum Übermensch
 heraufzuchten, der erst der wirkliche Mensch, das geglückte Neue sein
 wird. Bei dieser Zielsetzung bedenkt Nietzsche anscheinend nicht, wie 10
 es zugehen könnte, daß ein so »mißratenes« Tier sich selbst aus dem
 Sumpf seiner Zweideutigkeit zieht; er fordert eine bewußte Züchtung
 größten Ausmaßes und bedenkt nicht, was er selbst geschrieben hat:
 »wir leugnen, daß irgend etwas vollkommen gemacht werden kann, so-
 lange es noch bewußt gemacht wird«. Aber nicht diese inneren Wider- 15
 sprüche des Nietzscheschen Gedankens gehen uns hier an, sondern et-
 was anderes. Nietzsche hat, wie wir sahen, mit leidenschaftlichem Ernst
 es unternommen, den Menschen aus der Tierwelt zu verstehen; dabei
 ist aber die spezifische Problematik des Menschen nicht verblaßt, sie ist
 sichtbarer als je geworden. Nur wird auf dem Boden dieser Auffassung 20
 nicht mehr gefragt: wie ist es zu verstehen, daß es ein Wesen wie den
 Mensch gibt?, sondern: wie ist es zu verstehen, daß ein Wesen wie der
 Mensch aus der Tierwelt hervorgegangen und herausgetreten ist? Das
 aber hat Nietzsche trotz allem, was er vom Anfang bis zum Ende seines
 Denkens herangetragen hat, uns nicht verständlich gemacht. Er hat sich 25
 dabei um das kaum gekümmert, was für uns die anthropologische
 Grundtatsache und die erstaunlichste aller irdischen Tatsachen ist: es
 gibt in der Welt ein Wesen, das eine Welt als Welt, einen Weltraum als
 Weltraum, eine Weltzeit als Weltzeit und sich selbst eben darin als dies
 erkennend erkennt. Das bedeutet aber nicht, daß es die Welt, wie man 30
 gesagt hat, im Bewußtsein des Menschen »noch einmal« gibt, sondern,
 daß es eine *Welt* in unserem Sinn, eine einheitliche, raumzeitliche Sin-
 nenwelt erst durch den Menschen gibt, weil erst die menschliche Person
 ihre eigenen Sinnesdaten mit den überlieferten des ganzen Geschlechts
 zu einer kosmischen Einheit zusammenzuschließen vermag. Freilich, 35
 hätte Nietzsche sich um diese Grundtatsache bekümmert, so hätte sie
 ihn zu der von ihm verachteten Soziologie hingeführt, nämlich zur So-
 ziologie der Erkenntnis und zur Soziologie der Überlieferung, zur So-
 ziologie der Sprache und zur Soziologie der Generation, mit einem
 Wort: zur Soziologie des menschlichen Miteinanderdenkens, auf das 40
 schon Feuerbach grundlegend hingewiesen hatte. Der Mensch, der eine

Welt erkennt, ist der Mensch *mit* dem Menschen. Das von Nietzsche vernachlässigte Problem aber, daß es ein solches Wesen gibt, wird durch seine Auffassung nur von dem Bereich des Seins einer Gattung auf den Bereich des Werdens dieser Gattung verschoben. Ist aus der Tierwelt ein
5 Wesen hervorgetreten, das um das Sein und um sein eigenes Sein weiß, dann ist die Tatsache dieses Hervorgehens und die Weise dieses Hervorgehens eben doch nicht aus der Tierwelt selbst zu verstehen und eben doch nicht mit Naturbegriffen zu erfassen. Mensch ist für die nachnietzsche-
10 Philosophie erst recht nicht bloß eine Gattung, sondern eine Kategorie. Kants Frage »Was ist der Mensch?« ist uns durch Nietzsches leidenschaftliche anthropologische Bemühung mit neuer Dringlichkeit gestellt. Wir wissen, daß wir, um sie zu beantworten, nicht bloß den Geist, sondern auch die Natur anrufen müssen, daß sie uns sage, was sie zu sagen hat; aber wir wissen, daß wir auch eine andere Macht um Aus-
15 kunft anzufragen haben, die Gemeinschaft.

Ich sage: »wir wissen«. Freilich aber hat die philosophische Anthropologie unserer Zeit dieses Wissen auch in ihren bedeutendsten Vertretern noch nicht realisiert. Ob sie sich mehr an den Geist oder mehr an die Natur wandte, die Macht der Gemeinschaft ist von ihr nicht angerufen
20 worden. Ohne diese Anrufung aber führen die anderen nicht lediglich zu fragmentarischer Erkenntnis, sondern notwendig auch zu einer in sich unzulänglichen.

Zweiter Teil

Die Versuche unserer Zeit

Erster Abschnitt

Die Krise und ihr Ausdruck

1

Erst in unserer Zeit ist das anthropologische Problem zu seiner Reife gelangt, d. h. es ist als selbständiges philosophisches Problem erkannt und behandelt worden. Außer der philosophischen Entwicklung selbst, die zu wachsender Einsicht in die Problematik des menschlichen Daseins führte und deren wichtigste Momente ich dargelegt habe, und in vielfältiger Verbindung mit dieser Entwicklung haben zwei Faktoren dazu beigetragen, das anthropologische Problem zur Reife zu bringen. Ich darf nicht zur Erörterung der gegenwärtigen Situation übergehen, ohne auf den Charakter und die Bedeutung dieser Faktoren hingewiesen zu haben.

Der erste ist überwiegend soziologischer Art. Es ist der fortschreitende Zerfall der alten organischen Formen direkten menschlichen Zusammenlebens. Darunter sind Gemeinschaften zu verstehen, die quantitativ nicht größer sein dürfen, als daß die durch sie verbundenen Menschen immer wieder zusammengeführt und in unmittelbare Beziehung zueinander gesetzt werden, und die qualitativ so beschaffen sind, daß immer wieder Menschen in sie hineingeboren werden oder hineinwachsen, die eigene Zugehörigkeit zu ihnen also nicht als das Ergebnis einer freien Vereinbarung mit anderen, sondern als Schicksal und vitale Überlieferung verstehen. Solche Formen sind Familie, Werk-Genossenschaft, Dorf- und Stadt-Gemeinde. Ihr fortschreitender Zerfall ist der Preis, der für die politische Freimachung des Menschen in der französischen Revolution und für die dadurch begründete Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft zu zahlen war. Damit kommt aber zugleich eine neue Steigerung der menschlichen Einsamkeit auf. Für den Menschen der Neuzeit, der wie wir sahen das Gefühl der Behaustheit in der Welt, die kosmologische Sicherheit verloren hat, boten die organischen Gemeinschaftsformen eine Heimatlichkeit des Lebens, ein Ruhen in der direkten Verbundenheit mit seinesgleichen, eine soziologische Sicherheit, die ihn vor dem Gefühl der völligen Preisgegebenheit bewahrte. Nun entglitt ihm auch dies mehr und mehr. Die alten organischen Formen blieben vielfach in ihrem äußeren Bestande gewahrt, aber sie zersetzten sich innerlich, sie wurden immer leerer an Sinn und Seelenmacht. Die neuen Gesellschaftsformen, die die menschliche Person von neuem in den Zusammenhang mit anderen zu bringen unternahmen, wie der Verein, die Gewerkschaft,

die Partei, haben zwar kollektive Leidenschaften zu entzünden vermocht, die das Leben des Menschen, wie man zu sagen pflegt, »ausfüllen«, aber sie haben die zerstörte Sicherheit nicht wiederaufrichten können; die gesteigerte Einsamkeit wird durch das geschäftige Treiben nur betäubt und
5 niedergehalten, aber wo immer ein Mensch in die Stille, in die eigentliche Wirklichkeit seines Lebens einkehrt, da erfährt er die Tiefe der Einsamkeit, und in ihr erfährt er, mit dem Grund seines Daseins konfrontiert, die Tiefe der menschlichen Problematik.

Der zweite Faktor kann als ein geistesgeschichtlicher oder besser seelengeschichtlicher bezeichnet werden. Der Mensch ist seit einem Jahrhundert immer tiefer in eine Krisis geraten, die zwar manches gemein hat mit anderen, die wir aus der früheren Geschichte kennen, aber in einem wesentlichen Punkt eigentümlich ist. Dieser Punkt betrifft die Beziehung des Menschen zu den durch sein Handeln oder unter seiner Mitwirkung entstandenen neuen Dingen und Verhältnissen. Ich möchte diese Eigentümlichkeit der modernen Krisis das Zurückbleiben des Menschen hinter seinen Werken nennen. Der Mensch vermag die durch ihn selbst entstandene Welt nicht mehr zu bewältigen, sie wird stärker als er, sie macht sich von ihm frei, sie steht ihm in einer elementaren Unabhängigkeit gegenüber, und er weiß das Wort nicht mehr, das den Golem, den er geschaffen hat, bannen und unschädlich machen könnte. Unser Zeitalter hat dieses Erlahmen und Versagen der Menschenseele nacheinander in drei Bereichen erlebt. Der erste war die Technik. Die Maschinen, erfunden um dem arbeitenden Menschen zu dienen, nahmen ihn in ihren
15 Dienst; sie waren nicht mehr, wie die Werkzeuge, eine Verlängerung des menschlichen Arms, sondern der Mensch wurde zu ihrer Verlängerung, zu einem herbeitragenden und hinwegtragenden Glied an ihrer Peripherie. Der zweite Bereich war die Wirtschaft. Die Produktion, ins Ungeheure gesteigert, um die wachsende Zahl der Menschen mit den
20 Gegenständen ihres Bedarfs zu versehen, ist nicht zur vernünftigen Koordination gelangt; es ist, als wüchse der Betrieb der Erzeugung und Verwertung von Gütern über den Menschen hinaus und entzöge sich seinem Gebot. Der dritte Bereich war das politische Geschehen. Mit immer größerem Erschrecken erfuhr der Mensch im vorigen Weltkrieg, und zwar in
30 allen Lagern, wie er unerfaßlichen Mächten ausgeliefert war, die zwar mit dem Willen von Menschen zusammenzuhängen schienen, aber immer wieder, entfesselt, alle menschlichen Zielsetzungen niederrannten und zuletzt allen, hüben und drüben, Vernichtung brachten. So fand sich der Mensch der furchtbaren Tatsache gegenüber, daß er ein Vater von Dämonen war, deren Herr er nicht werden konnte. Und die Frage, was für
40 einen Sinn diese Macht und Machtlosigkeit in einem habe, mündete in

die nach dem Wesen des Menschen, die nun eine neue, eine gewaltig praktische Bedeutung bekam.

Es ist kein Zufall, sondern sinnreiche Notwendigkeit, daß die wichtigsten Arbeiten auf dem Gebiet der philosophischen Anthropologie in dem Jahrzehnt nach dem ersten Weltkrieg entstanden sind, aber es scheint mir auch kein Zufall zu sein, daß der Mann, in dessen Schule und in dessen Methode die stärksten Versuche unserer Zeit entstanden sind, eine selbständige philosophische Anthropologie aufzubauen, Edmund Husserl, ein Jude deutscher Kultur war, d. h. der Sohn eines Volkes, das am schwersten und verhängnisvollsten von allen Völkern den ersten jener beiden Faktoren, den fortschreitenden Zerfall der alten organischen Formen menschlichen Zusammenlebens erfuhr, und der Zögling und vermeintliche Adoptivsohn eines Volkes, das am schwersten und verhängnisvollsten von allen Völkern den zweiten der beiden Faktoren, das Zurückbleiben des Menschen hinter seinen Werken erfuhr.

Husserl, der Schöpfer der phänomenologischen Methode, in der die zwei Versuche einer philosophischen Anthropologie, von denen ich zu sprechen haben werde, der von Martin Heidegger und der von Max Scheler, unternommen worden sind, hat selbst niemals das anthropologische Problem als solches behandelt. Aber in seiner letzten, unvollendeten Arbeit, der Abhandlung über die Krisis der europäischen Wissenschaften, hat er in drei einzelnen Sätzen Beiträge zu diesem Problem geliefert, die mir um des Mannes willen, der sie geäußert hat, und um der Stunde willen, in der sie geäußert worden sind, wichtig genug erscheinen, um an dieser Stelle, ehe wir zur Erörterung und Kritik der phänomenologischen Anthropologie übergehen, angeführt und auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft zu werden.

Der erste der drei Sätze besagt, das größte historische Phänomen sei das um sein Selbstverständnis ringende Menschentum. Damit sagt Husserl, daß all die wirkungsreichen Vorgänge, die immer wieder, wie man es zu nennen pflegt, das Gesicht der Erde veränderten, und die die Bücher der Geschichtsschreiber füllen, weniger wichtig sind als das sich in der Stille vollziehende, von den Historikern kaum verzeichnete immer neue Bemühen des menschlichen Geistes, das Geheimnis des menschlichen Seins zu verstehen. Husserl bezeichnet dieses Bemühen als ein Ringen. Damit sagt er, daß der Menscheng Geist dabei großen Schwierigkeiten, großen Widerständen der problematischen Materie, um deren Verständnis er sich bemüht, also seines eigenen Wesens, begegnet und daß er mit ihnen einen Ringkampf ausfechten muß, der andauert, seit es eine Geschichte gibt, und dessen Geschichte eben die Geschichte des größten unter allen Phänomenen der Geschichte darstellt.

So bestätigt uns Husserl die Bedeutung des geschichtlichen Wegs der philosophischen Anthropologie, des Wegs von Frage zu Frage, von dem ich hier einige Stadien gezeigt habe, für das Werden des Menschen.

Der zweite Satz lautet: »Wird der Mensch zum ›metaphysischen‹, zum
5 spezifisch philosophischen Problem, so ist er in Frage als Vernunftwesen.« Dieser Satz, auf den Husserl besonderen Wert legt, ist nur dann wahr oder wird erst dann wahr, wenn damit gemeint wird, daß das Verhältnis der »Vernunft« zur Nichtvernunft im Menschen in Frage gestellt werden muß. Mit anderen Worten: es geht nicht an, die Vernunft als das
10 spezifisch Menschliche, hingegen das am Menschen, was nicht Vernunft ist, als das nicht Spezifische, als das dem Menschen mit nichtmenschlichen Wesen Gemeinsame, als das »Naturhafte« am Menschen zu betrachten, wie es besonders seit Descartes immer wieder unternommen worden ist. Vielmehr wird die Tiefe der anthropologischen Frage erst
15 dann berührt, wenn wir auch an dem im Menschen, was nicht Vernunftwesen ist, das spezifisch Menschliche erkennen. Der Mensch ist kein Zentaur, sondern durchaus Mensch. Man kann ihn nur verstehen, wenn man einerseits weiß, daß in allem Menschlichen, auch im Denken, etwas ist, was der allgemeinen Natur der Lebewesen angehört und von ihr aus
20 zu erfassen ist, andererseits aber, daß es nichts Menschliches gibt, das der allgemeinen Natur der Lebewesen ganz angehört und *nur* von ihr aus zu erfassen ist. Auch der Hunger des Menschen ist nicht der Hunger eines Tieres. Die menschliche Vernunft ist nur im Zusammenhang mit der menschlichen Nichtvernunft zu verstehen. Das Problem der philosophischen
25 Anthropologie ist das Problem einer spezifischen Ganzheit und ihres spezifischen Zusammenhangs. So ist es auch in Husserls Schule gesehen worden, die Husserl selbst freilich gerade in entscheidenden Punkten nicht als seine Schule anerkennen wollte.

Der dritte Satz lautet: »Menschentum überhaupt ist wesensmäßig
30 Menschsein in generativ und sozial verbundenen Menschheiten.« Dieser Satz widerspricht grundsätzlich der gesamten anthropologischen Arbeit der phänomenologischen Schule, sowohl der Schelers, der, obgleich er Soziolog war, in seinen anthropologischen Gedanken die sozialen Zusammenhänge des Menschen kaum beachtete, als auch der Heideggers,
35 der diese Zusammenhänge zwar als primär erkannte, sie aber im wesentlichen als das große Hindernis für die menschliche Person behandelte, zu ihrem Selbst zu gelangen. Husserl sagt in diesem Satz, das Wesen des Menschen sei nicht in isolierten Individuen zu finden, denn die Verbundenheit der menschlichen Person mit ihrer Generation und mit ihrer
40 Gesellschaft sei wesensmäßig, wir müßten also das Wesen dieser Gebundenheit erkennen, wenn wir das Wesen des Menschen erkennen wollen.

Damit ist gesagt, daß eine individualistische Anthropologie entweder nur den Menschen im Stande der Isolierung, also in einem seinem Wesen nicht entsprechenden Stande zum Gegenstand hat, oder daß sie den Menschen zwar im Stande der Verbundenheit betrachtet, aber in den Wirkungen dieser Verbundenheit eine Beeinträchtigung seines eigentlichen Wesens erblickt, also nicht jene fundamentale Verbundenheit meint, von der Husserls Satz spricht. 5

2

Ehe ich zur Erörterung der phänomenologischen Anthropologie übergehe, muß ich auf den Mann hinweisen, auf dessen Einfluß ihr individualistischer Charakter zu einem großen Teil zurückzuführen ist: auf Kierkegaard. Dieser Einfluß ist freilich von einer besonderen Art. Die phänomenologischen Denker, von denen ich zu reden habe, vornehmlich Heidegger, haben zwar die Denkweise Kierkegaards übernommen, aber sie haben ihre entscheidende Voraussetzung herausgebrochen, ohne die Kierkegaards Gedanken, insbesondere die über das Verhältnis zwischen Wahrheit und Existenz, ihre Farbe und ihren Sinn ändern. Und zwar haben sie, wie wir sehen werden, nicht bloß das Theologische an dieser Voraussetzung herausgebrochen, sondern die ganze, also auch das Anthropologische an ihr, so daß der Charakter des von Kierkegaard vertretenen »existenziellen« Denkens und damit auch seine Wirkung sich fast ins Gegenteil verkehrt. 10 15 20

Kierkegaard hat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts als ein Einzelner und Einsamer das Leben der Christenheit mit ihrem Glauben konfrontiert. Er war kein Reformator, er betonte immer wieder, daß er keine »Vollmacht« von oben habe, er war nur ein christlicher Denker, aber er war unter allen Denkern derjenige, der am eindringlichsten darauf hingewiesen hat, daß das Denken sich selbst nicht beglaubigen kann, sondern nur von der Existenz des denkenden Menschen aus beglaubigt wird. Doch war das Denken ihm nicht im letzten Sinn der wichtige Gegenstand, er sah eigentlich darin nur eine begriffliche Übersetzung des Glaubens, je nachdem eine gute oder schlechte Übersetzung. Für den Glauben aber galt es ihm noch mit besonderer Intensität, daß er nur dann echter Glaube sei, wenn er in der Existenz des Glaubenden gegründet sei und in ihr bewährt werde. Kierkegaards Kritik des bestehenden Christentums ist eine innere; er stellt das Christentum nicht, wie z. B. Nietzsche, mit einem angenommenen höheren Wert zusammen und prüft und verwirft es daran; es gibt für ihn keinen höheren und im Grund keinen anderen 25 30 35

Wert; er mißt das von den Christen gelebte sogenannte Christentum an dem wirklichen, an das sie zu glauben vorgeben und das sie verkündigen, und verwirft dieses ganze sogenannte christliche Leben mitsamt seinem falschen, weil nicht zur Verwirklichung gelangenden Glauben und mitsamt seiner Verkündigung, die zur Lüge geworden ist, weil sie sich selbst genügt. Kierkegaard erkennt keinen unverbindlichen Glauben an. Der sogenannte religiöse Mensch, der mit noch so großem Enthusiasmus an den Gegenstand seines Glaubens denkt und von ihm redet, auch wohl dem, was er für seinen Glauben hält, Ausdruck im Mitmachen von Gottesdiensten und Zeremonien verleiht, bildet sich nur ein zu glauben, wenn sein Leben dadurch nicht im Kern verwandelt wird, wenn die Präsenz dessen, woran er glaubt, nicht seine, des religiösen Menschen Wesenshaltung von der heimlichsten Einsamkeit bis zum öffentlichen Handeln bestimmt. Glaube ist Lebensbeziehung zum Geglaubten, das ganze Leben umfassende Lebensbeziehung, oder er ist unwirklich. Das kann aber selbstverständlich nicht bedeuten, daß das Verhältnis des Menschen zum Gegenstand seines Glaubens durch den Menschen gestiftet werde oder gestiftet werden könnte. Dieses Verhältnis ist seinem Wesen nach, nach Kierkegaards Einsicht ebenso wie nach der jedes religiösen Denkers, erstens ein ontisches, d. h. ein nicht bloß die Subjektivität und das Leben des Menschen, sondern ein objektives Sein betreffendes, und zweitens wie jedes objektive Verhältnis ein doppelseitiges, von dem wir aber nur eine Seite, die des Menschen, zu kennen vermögen. Es kann aber, jedenfalls dieser einen Seite nach, vom Menschen beeinflußt werden; d. h. es ist in einem gewissen, von uns nicht abmeßbaren Grade die Sache des Menschen, ob und inwieweit er seine Seite des Verhältnisses in seiner Subjektivität und in seinem Leben verwirklicht. Nun aber entsteht die Schicksalsfrage: ob und inwieweit die Subjektivität dieses Menschen in sein Leben eingeht, mit anderen Worten ob und inwieweit sein Glaube zu Substanz und Gestalt des von ihm gelebten Lebens wird. Sie ist die Schicksalsfrage, weil es eben nicht um ein vom Menschen gesetztes Verhältnis geht sondern um eins, durch das der Mensch gesetzt ist; weil es darum geht, daß dieses das menschliche Sein konstituierende und ihm seinen Sinn gebende Verhältnis nicht bloß in der Subjektivität der religiösen Anschauung und des religiösen Gefühls gespiegelt werde, sondern daß es sich in der Ganzheit des menschlichen Lebens leibhaft erfülle, daß es »Fleisch werde«. Das Streben nach dieser Verwirklichung und Verleiblichung des Glaubens nennt Kierkegaard das existenzielle Streben, denn Existenz ist der Übergang von der Möglichkeit im Geist zur Wirklichkeit in der Ganzheit der Person. Um der Schicksalsfrage willen macht Kierkegaard die Stadien und Zustände der Existenz selber, Schuld, Angst, Ver-

zweiflung, Entscheidung, den Ausblick auf den eigenen Tod und den Ausblick auf die Erlösung, zu Gegenständen eines metaphysischen Denkens. Er enthebt sie der lediglich psychologischen Betrachtung, für die sie indifferente Vorgänge innerhalb des seelischen Ablaufs sind, er erkennt in ihnen Glieder eines Daseinsprozesses im ontischen Verhältnis zum Absoluten, Elemente eines Daseins »vor Gott«. Die Metaphysik bemächtigt sich hier, zum erstenmal in der Geschichte des Denkens mit solcher Stärke und Folgerichtigkeit, der Konkretheit des lebenden Menschen. Daß sie sich ihrer bemächtigen konnte, liegt daran, daß der konkrete Mensch nicht als isoliertes Wesen, sondern in der Problematik seiner Verbundenheit mit dem Absoluten betrachtet worden ist. Es ist nicht das selber absolute Ich des deutschen Idealismus, das hier Gegenstand des philosophischen Denkens ist, das Ich, das sich eine Welt schafft, indem es sie denkt, sondern die wirkliche menschliche Person, diese aber im Zusammenhang des ontischen Verhältnisses, das sie mit dem Absoluten verbindet. Dieses Verhältnis ist für Kierkegaard ein reales gegenseitiges Verhältnis von Person zu Person, d. h. auch das Absolute geht in dieses Verhältnis als Person ein. Seine Anthropologie ist demgemäß eine theologische Anthropologie. Aber die philosophische Anthropologie unserer Zeit ist durch sie ermöglicht worden. Diese philosophische Anthropologie mußte, um ihre philosophische Grundlage zu gewinnen, der theologischen Voraussetzung entsagen. Das Problem war, ob es ihr gelingen würde das zu tun, ohne auch die metaphysische Voraussetzung der Verbundenheit des konkreten Menschen mit dem Absoluten zu verlieren. Das ist ihr, wie wir sehen werden, nicht gelungen.

Zweiter Abschnitt

Die Lehre Heideggers

1

Wir haben bei der Besprechung von Heideggers Interpretation der vier
5 Fragen Kants gesehen, daß Heidegger als Grundlegung der Metaphysik
nicht die philosophische Anthropologie, sondern die »Fundamental-
ontologie«, d. h. die Lehre von dem Dasein als solchem, einsetzen will.
Unter Dasein versteht er ein Seiendes, das ein Verhältnis zu seinem eigen-
10 kennen wir nur den Menschen. Die Fundamentalontologie hat es aber
nicht mit dem Menschen in seiner konkreten Vielfältigkeit und Kom-
plexheit zu tun, sondern einzig mit dem Dasein an sich, das sich durch
ihn darstellt. Alle Konkretheit des Menschenlebens, die von Heidegger
herangezogen wird, geht ihn nur an, weil und insofern daran sich die
15 Arten des Verhaltens des Daseins selber zeigen lassen, sowohl das Ver-
halten, in dem es zu sich selbst kommt und ein Selbst wird, als das Ver-
halten, in dem und durch das es verfehlt und versäumt, zu sich selbst zu
kommen und ein Selbst zu werden.

Wenn auch Heidegger selbst seine Philosophie nicht als philosophi-
20 sche Anthropologie versteht und verstanden wissen will, müssen wir sie
doch, da sie die Konkretheit des Menschenlebens, also den Gegenstand
der philosophischen Anthropologie auf philosophische Weise heran-
zieht, auf die Echtheit und Richtigkeit des anthropologischen Gehalts
prüfen, d. h. wir müssen sie ihrer Absicht entgegen als Beitrag zur Beant-
25 wortung der anthropologischen Frage der Kritik unterwerfen.

2

Es ist zu allererst dem Ausgangspunkte Heideggers gegenüber zu fragen,
ob die Herauslösung des »Daseins« aus dem wirklichen Menschenleben
anthropologisch gerechtfertigt ist, d. h. ob Aussagen, die über das aus-
30 gesonderte Dasein gemacht werden, überhaupt noch als philosophische
Aussagen über den tatsächlichen Menschen anzusehen sind, und ob
nicht vielmehr die »chemische Reinheit« dieses Daseinsbegriffs die Kon-
frontation der Lehre mit der Wirklichkeitsvoraussetzung ihres Themas,
die Probe also, die alle Philosophie, auch alle Metaphysik, bestehen kön-
35 nen muß, vereitelt.

Das *wirkliche* Dasein, also der wirkliche Mensch in seinem Verhalten zu seinem Sein, ist nur in Verbindung mit der Beschaffenheit des jeweiligen Seins, zu dem er sich verhält, erfassbar. Zur Erläuterung dessen, was ich meine, wähle ich eins der kühnsten und tiefstinnigsten Kapitel des Heideggerschen Buches, das das Verhältnis des Menschen zu seinem Tode behandelt. Da ist alles Perspektive, es geht durchaus um die Art, wie der Mensch auf sein Ende hinsieht, es geht darum, ob er den Mut dazu aufbringt, das *Ganzsein* des Daseins, das sich erst im Tode erschließt, vorwegzunehmen. Aber nur wenn vom Verhalten des Menschen zu seinem Sein die Rede ist, ist der Tod auf den Endpunkt zu beschränken; meint man das objektive Sein selbst, dann ist er auch in der gegenwärtigen Sekunde als Kraft da, die mit der Kraft des Lebens ringt; der jeweilige Stand dieses Kampfes bestimmt die gesamte Beschaffenheit des Menschen in diesem Augenblick mit, er bestimmt sein Dasein in diesem Augenblick, sein Verhalten zum Sein in diesem Augenblick mit, und wenn der Mensch eben jetzt auf sein Ende hinsieht, so ist die Art dieses Hinsehens von der Realität der Todesmacht in eben diesem Augenblick nicht zu trennen. Mit anderen Worten: der Mensch als Dasein, als das Verständnis des Seins auf den Tod zu, ist von dem Menschen als Wesen, als Wesen, das zu sterben beginnt, wenn es zu leben beginnt, und das Leben nie ohne das Sterben, die erhaltende Kraft nie ohne die zerstörende und zersetzende haben kann, nicht zu trennen.

Heidegger entnimmt der Wirklichkeit des menschlichen Lebens Kategorien, die in dem Verhältnis des einzelnen Menschen zu dem, was nicht er selbst ist, ihren Ursprung und ihren Geltungsbezirk haben, und wendet sie auf das »Dasein« im engeren Sinn, also auf das Verhalten des einzelnen Menschen zum eigenen Sein an. Und zwar tut er das nicht etwa bloß zur Erweiterung ihres Bezirks, sondern erst im Bereich des Verhältnisses des Einzelnen zu sich selbst soll uns nach Heideggers Ansicht die wahre Bedeutung, die wahre Tiefe, der wahre Ernst dieser Kategorien erschlossen werden. Aber was wir dabei erfahren, ist einerseits ihre Verfeinerung, ihre Differenzierung und Sublimierung, andererseits ihre Entkräftung, ihre Entvitalisierung. Die modifizierten Kategorien Heideggers erschließen uns einen merkwürdigen Teilbezirk des Lebens, nicht ein Stück des ganzen wirklichen Lebens, wie es tatsächlich gelebt wird, sondern einen Teilbezirk, der seine Selbständigkeit, seinen selbständigen Charakter und seine selbständigen Gesetze dadurch erhält, daß man gleichsam den Blutkreislauf des Organismus an einer Stelle abschnürt und nun zusieht, was sich in dem abgeschnürten Teil vollzieht. Wir betreten ein seltsames Gemach des Geistes, aber es ist uns zumute, als sei der Boden, auf dem wir wandeln, ein Brett, auf dem ein Brettspiel ge-

spielt wird, dessen Regeln wir erfahren, indem wir vorwärts dringen, tief-sinnige Regeln über die wir nachdenken und nachdenken müssen, die aber doch nur dadurch entstanden sind und dadurch bestehen, daß man sich einmal entschlossen hat, dieses geistvolle Spiel zu spielen, es eben so zu spielen. Freilich empfinden wir zugleich, daß dieses Spiel keine Willkür des Spielenden ist, sondern seine Notwendigkeit und sein Verhängnis.

3

Zur Erläuterung wähle ich den Begriff der Schuld. Heidegger, der immer von der »Alltäglichkeit« ausgeht (wovon noch zu reden sein wird), geht hier von der durch die deutsche Sprache dargebotenen Situation aus, daß jemand einem Anderen »schuldig ist«, sodann von der Situation, daß jemand an etwas »schuld ist«, und dringt von da aus zu der Situation vor, daß jemand an einem Andern »schuldig wird«, d. h. daß er einen Mangel im Dasein eines Anderen verursacht, daß er Grund wird für einen Mangel im Dasein eines Anderen. Aber auch dies ist nur eine Verschuldung und nicht das ursprüngliche und eigentliche Schuldigsein, aus dem es erst hervorgeht und durch das es ermöglicht wird. Das eigentliche Schuldigsein ist nach Heidegger, daß das Dasein selbst schuldig ist. Das Dasein ist »im Grunde seines Seins ›schuldig‹«. Und zwar ist das Dasein dadurch schuldig, daß es sich selbst nicht erfüllt, daß es in dem sogenannten Allgemeinmenschlichen, in dem »Man« stecken bleibt und nicht das eigene Selbst, das Selbst des Menschen, zum Sein bringt. In diese Lage hinein erklingt der Ruf des Gewissens. Wer ruft hier? Das Dasein selbst ruft. »Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst«. Das Dasein, das durch die Schuld des Daseins nicht zum Sein des Selbst gelangt ist, ruft sich selber auf, sich auf das Selbst zu besinnen, sich zum Selbst freizumachen, aus der »Uneigentlichkeit« zur »Eigentlichkeit« des Daseins zu kommen.

Heidegger hat recht darin, daß alles Verständnis von Verschuldung auf ein ursprüngliches Schuldigsein zurückgehen muß. Er hat recht darin, daß wir ursprüngliches Schuldigsein zu entdecken vermögen. Aber wir vermögen es nicht dadurch, daß wir einen Teil des Lebens abschnüren, den Teil, wo das Dasein sich zu sich selber und zu seinem eigenen Sein verhält, sondern dadurch, daß wir des ganzen Lebens ohne Reduktion inne werden, des Lebens, darin der einzelne Mensch sich gerade zu etwas anderem als er selbst wesentlich verhält. Das Leben vollzieht sich nicht darin, daß ich mit mir selbst das rätselhafte Brettspiel spiele, sondern darin, daß ich vor die Gegenwärtigkeit eines Seins gestellt bin, mit dem

ich keine Spielregeln vereinbart habe und mit dem sich keine vereinbaren lassen. Die Gegenwärtigkeit des Seins, vor die ich gestellt bin, wechselt ihre Gestalt, ihre Erscheinung, ihre Offenbarung, sie ist anders als ich, oft erschreckend anders, und anders als ich sie erwartet habe, oft erschreckend anders. Halte ich ihnen stand, gehe ich auf sie ein, begegne ich ihnen wirklich, d.h. mit der Wahrheit meines ganzen Wesens, dann, und nur dann, bin ich »eigentlich« da: ich bin da, wenn ich *da* bin, und wo dieses »Da« ist, das wird jeweils weniger von mir, als von der ihre Gestalt und Erscheinung wandelnden Gegenwärtigkeit des Seins bestimmt. Wenn ich nicht wirklich da bin, bin ich schuldig. Wenn ich auf den Ruf des gegenwärtigen Seins »Wo bist du?« antworte: »Da bin ich«, aber ich bin nicht wirklich da, d.h. nicht mit der Wahrheit meines ganzen Wesens, dann bin ich schuldig. Das ursprüngliche Schuldigsein ist das Bei-sich-bleiben. Zieht aber eine Gestalt und Erscheinung des gegenwärtigen Seins an mir vorüber, und ich war nicht wirklich da, dann kommt aus der Ferne ihres Verschwindens ein zweiter Ruf, so leise und heimlich, als käme er aus mir selbst: »Wo bist du gewesen?« *Das* ist der Ruf des Gewissens. Nicht mein Dasein ruft mich, sondern das Sein, das nicht ich ist, ruft mich. Antworten aber kann ich nun erst der *nächsten* Gestalt; die gesprochen hat, ist nicht mehr zu erreichen. (Diese nächste Gestalt kann selbstverständlich zuweilen derselbe Mensch sein, aber eben eine andere, spätere, veränderte Erscheinung von ihm.)

4

Wir haben gesehen, wie in der Geschichte des menschlichen Geistes der Mensch immer wieder einsam wird, d.h. er findet sich allein mit einer ihm fremd und unheimlich gewordenen Welt, er kann den Weltgestalten des gegenwärtigen Seins nicht mehr standhalten, ihnen nicht mehr wirklich begegnen. Dieser Mensch, wie er sich uns in Augustin, in Pascal, in Kierkegaard darstellte, sucht nach einer nicht in die Welt einbezogenen, also nach einer göttlichen Gestalt des Seins, mit der er, einsam wie er ist, Umgang haben kann; dieser Gestalt streckt er, über die Welt hinweg, die Hände entgegen. Aber wir haben auch gesehen, daß von einer Einsamkeitsepoche zur nächsten Einsamkeitsepoche ein *Weg* führt, d.h. jede Einsamkeit ist kälter, strenger als die vorhergehende, und die Rettung aus ihr schwerer als die aus der vorhergehenden war. Schließlich aber gelangt der Mensch in eine Verfassung, wo er aus seiner Einsamkeit die Hände nicht mehr einer göttlichen Gestalt entgegen strecken kann. Dies ist es, was dem Wort Nietzsches zugrunde liegt, Gott sei tot. Es bleibt

nun dem Einsamen scheinbar nichts mehr übrig, als intimen Umgang mit sich selbst zu suchen. Das ist die situationsmäßige Grundlage der Philosophie Heideggers. Damit aber wird an die Stelle der anthropologischen Frage, die der einsam gewordene Mensch immer wieder neu entdeckt, der Frage nach dem Wesen des Menschen und nach seinem Verhältnis zum Sein des Seienden, eine andere Frage gesetzt, eben die, die Heidegger die fundamentalontologische nennt, die Frage nach dem menschlichen Dasein in seinem Verhältnis zum *eigenen* Sein.

Es bleibt jedoch eine unumstößliche Tatsache, daß man zwar seinem Bild oder Spiegelbild, aber nicht seinem wirklichen Selbst die Hände entgegenstrecken kann. Heideggers Lehre ist bedeutsam als Darstellung der Beziehungen verschiedener, aus dem menschlichen Leben abstrahierter Wesenheiten zu einander, aber für das menschliche Leben selbst und für sein anthropologisches Verständnis ist sie nicht gültig, so wertvolle Hinweise sie auch dafür liefert.

5

Das menschliche Leben hat seinen Absolutheitssinn darin, daß es seine eigene Bedingtheit faktisch transzendiert, d. h. daß der Mensch das, dem er gegenübersteht und mit dem er in ein reales Verhältnis von Wesen zu Wesen treten kann, als nicht weniger wirklich sieht denn sich selbst, es nicht weniger ernst nimmt als sich selbst. Das menschliche Leben rührt an die Absolutheit durch seinen dialogischen Charakter, denn trotz seiner Einzigkeit kann der Mensch, wenn er auf seinen Grund taucht, nie ein Sein finden, das in sich ganz ist und als solches schon das Absolute rührt; nicht durch ein Verhältnis zu seinem Selbst, sondern nur durch ein Verhältnis zu einem anderen Selbst kann der Mensch ganz werden. Dieses andere Selbst mag ebenso begrenzt und bedingt sein wie er, im Miteinander wird Unbegrenztetes und Unbedingtes erfahren. Heidegger wendet sich nicht bloß von dem Verhältnis zu einem göttlich Unbedingten ab, sondern auch von einem Verhältnis, in dem der Mensch ein anderes als sich selbst im Unbedingten erfährt und das Unbedingte daran erfährt. Heideggers »Dasein« ist ein monologisches Dasein. Und der Monolog mag sich wohl eine Weile kunstreich als Dialog verkleiden, wohl mag eine unbekannte Schicht des menschlichen Selbst nach der andern auf die Innenanrede antworten, so daß der Mensch immer neue Entdeckungen macht und dabei vermeinen kann, wirklich ein »Rufen« und ein »Hören« zu erfahren; aber die Stunde der nackten, letzten Einsamkeit kommt, wo die Stummheit des Seins unüberwindlich wird und die onto-

logischen Kategorien sich auf die Wirklichkeit nicht mehr anwenden lassen wollen. Wenn der einsam gewordene Mensch zu dem »toten« bekannten Gott nicht mehr »du« sagen kann, kommt alles darauf an, ob er es noch zu dem lebenden unbekanntem dadurch sagen kann, daß er mit seinem ganzen Wesen zu einem lebenden bekannten anderen Menschen »du« sagt. Kann er auch das nicht mehr, dann bleibt ihm wohl noch die erhabene Einbildung des abgelösten Denkens, ein in sich geschlossenes Selbst zu sein, als Mensch ist er verloren. Der Mensch des »eigentlichen« Daseins im Sinne Heideggers, der Mensch des »Selbstseins«, der nach Heidegger das Ziel der Existenz ist, ist nicht der Mensch, der wirklich mit dem Menschen lebt, sondern der Mensch, der nicht mehr wirklich mit dem Menschen leben kann, der Mensch, der ein wirkliches Leben nur noch im Umgang mit sich selbst kennt. Das aber ist nur ein Schein des wirklichen Lebens, ein hohes und unseliges Spiel des Geistes. Dieser Mensch von heute, dieses Spiel von heute haben ihren Ausdruck in Heideggers Philosophie gewonnen. Heidegger schnürt den Bereich, in dem der Mensch sich zu sich selbst verhält, von der Ganzheit des Lebens ab, weil er die zeitlich bedingte Situation des radikal vereinsamten Menschen verabsolutiert, weil er aus dem Alptraum einer mitternächtigen Stunde das Wesen des menschlichen Daseins bestimmen will.

6

Dem scheint zu widersprechen, daß Heidegger erklärt, das Sein des Menschen sei seinem Wesen nach ein Sein *in der Welt*, in einer Welt, in der der Mensch nicht bloß von Dingen umgeben sei, die sein »Zeug« sind, d. h. die er benütze und verwende, um zu »besorgen« was zu besorgen ist, sondern auch von Menschen, *mit* denen er in der Welt ist. Diese Menschen sind nicht wie die Dinge bloßes Sein, sondern wie er selbst Dasein, d. h. ein Sein, das im Verhältnis zu sich selbst steht und sich selbst weiß. Sie sind für ihn ein Gegenstand nicht des »Besorgens«, sondern der »Fürsorge«, und zwar sind sie es dem Wesen nach, existenziell, auch dann, wenn er an ihnen vorübergeht und sich um sie nicht kümmert, wenn sie ihn »nichts angehen«, ja, wenn er sie mit völliger Rücksichtslosigkeit behandelt. Sie sind des weiteren dem Wesen nach ein Gegenstand seines Verständnisses, da erst durch das Verständnis anderer Erkenntnis und Kenntnis überhaupt möglich wird. So verhält es sich in der Alltäglichkeit, von der Heidegger in einer ihm besonders wichtigen Weise ausgeht. Aber auch auf der höchsten Stufe, die Heidegger das eigentliche Selbstsein oder die Entschlossenheit, genauer: die Entschlossen-

senheit zu sich selbst, nennt, betont er, daß sie das Dasein nicht von seiner Welt ablöse, es nicht auf ein freischwebendes Ich isoliere. »Die Entschlossenheit«, sagt er, »bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen.« Und weiter: »Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander.« Es hat demnach den Anschein, als kennte und anerkannte Heidegger durchaus das Verhältnis zum Anderen als wesentlich. Aber in Wahrheit ist dem nicht so. Denn das Verhältnis der Fürsorge, das allein er im Auge hat, kann *als solches* kein wesentliches Verhältnis sein, weil es nicht das Wesen des einen Menschen zu dem Wesen des anderen unmittelbar in Beziehung setzt, sondern eben nur die fürsorgende Hilfe des einen zu dem fürsorgebedürftigen Mangel des anderen. Ein solches Verhältnis kann nur dann der Wesentlichkeit teilhaftig sein, wenn es nur Auswirkung eines in sich wesentlichen bedeutet, wie zwischen Mutter und Kind; es kann natürlich zur Entstehung eines solchen führen, wie wenn zwischen dem Fürsorgenden und dem Gegenstand seiner Fürsorge eine echte Freundschaft oder Liebe entsteht. Fürsorge geht ja wesentlich in der Welt nicht aus dem bloßen Mitsein mit den Anderen hervor, das Heidegger meint, sondern aus wesentlichen, unmittelbaren, ganzheitlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch, sei es solchen, die durch bluthafte Zusammengehörigkeit objektiv fundiert sind, sei es solchen, die der Wahl entstammen und entweder objektive, institutionelle Formen annehmen können oder, wie die Freundschaft, sich aller institutionellen Formung entziehen und doch die Tiefe der Existenz berühren. Aus diesen unmittelbaren Beziehungen, sage ich, die am Aufbau der Lebenssubstanz wesentlich wirken, entsteht nebenbei auch das Element der Fürsorge, das sich dann weit ins nur Objektive und Institutionelle außerhalb der wesentlichen Beziehungen ausdehnt. Nicht die Fürsorge ist also im Dasein des Menschen mit dem Menschen das Ursprüngliche, sondern die wesentliche Beziehung. Und nicht anders verhält es sich, wenn wir vom Problem der Entstehung ganz absehen und reine Daseinsanalyse treiben. In der *bloßen* Fürsorge bleibt der Mensch, auch wenn er von stärkstem Mitleiden bewegt wird, wesentlich bei sich; er neigt sich handelnd, helfend dem Anderen zu, aber die Schranken seines eigenen Seins werden dadurch nicht durchbrochen; er erschließt dem Anderen nicht sein Selbst, sondern gibt ihm seinen Beistand; er erwartet ja auch keine wirkliche Gegenseitigkeit, ja er wünscht sie wohl kaum, er »geht«, wie man sagt, »auf den Anderen ein«, aber er begehrt nicht, daß der Andere auf ihn eingehe. Durch die wesentliche Beziehung hingegen werden die Schranken des individuellen Seins faktisch

durchbrochen, und es entsteht ein neues Phänomen, das nur so entstehen kann: eine Aufgeschlossenheit von Wesen zu Wesen, die zwar nicht gleichmäßig bleibt, sondern ihre äußerste Wirklichkeit nur sozusagen punkthaft erreicht, aber doch auch in der Kontinuität des Lebens Gestalt gewinnen kann; eine Vergegenwärtigung des Anderen nicht in der bloßen Vorstellung, und auch nicht einmal im bloßen Gefühl, sondern in der Tiefe der Substanz, so daß man im Geheimnis des eigenen Seins das Geheimnis des anderen Seins erfährt; eine faktische, nicht bloß psychische, sondern ontische Partizipation aneinander. Gewiß ist das etwas, was dem Menschen im Lauf seines Lebens nur in einer Art von Gnade widerfährt, und mancher wird sagen, er kenne es nicht; aber auch wem es nicht widerfahren ist, in dessen Dasein ist es als konstituierendes Prinzip, weil der *Mangel* daran, mit oder ohne Bewußtsein dieses Mangels, Art und Beschaffenheit des Daseins wesentlich mitbestimmt. Gewiß wird auch manchem im Lauf seines Lebens eine Möglichkeit dazu gegeben, die er nicht daseinsmäßig erfüllt; er gewinnt Relationen, die er nicht verwirklicht, d. h. von denen er sich nicht aufschließen läßt; er verschleudert das kostbarste, unersetzlichste, nicht wieder zu gewinnende Material; er lebt an seinem Leben vorbei. Aber auch hier dringt eben diese Unerfülltheit in das Dasein ein und durchdringt es in seiner tiefsten Schicht. Die »Alltäglichkeit« ist in ihrem unauffälligen, kaum wahrnehmbaren, aber der Daseinsanalyse immerhin noch zugänglichen Teil von dem »Unalltäglichen« durchwoben.

Aber wir haben ja gesehen, daß nach Heidegger der Mensch auch auf der höchsten Stufe des Selbstseins nicht über »das fürsorgende Mitsein mit den Anderen« hinausgelangt. Die Stufe, die der Heideggersche Mensch erreichen kann, ist eben die des freien Selbst, das sich, wie Heidegger betont, nicht von der Welt ablöst, sondern nun erst zum rechten Dasein mit der Welt reif und entschlossen ist. Aber dieses reife entschlossene Dasein mit der Welt kennt die *wesentliche* Beziehung nicht. Heidegger würde vielleicht erwidern, auch zu Liebe und Freundschaft sei erst das freigemachte Selbst wirklich fähig. Da aber das Selbstsein hier ein Letztes ist, eben das Letzte, wozu das Dasein gelangen kann, ist gar kein Ansatz dazu vorhanden, Liebe und Freundschaft hier noch als wesentliche Beziehung zu verstehen. Das freigemachte Selbst wendet der Welt nicht den Rücken zu, seine Entschlossenheit schließt den Entschluß ein, wirklich mit der Welt zu sein, in ihr zu handeln, auf sie zu wirken, aber sie schließt nicht den Glauben ein, daß in diesem Sein mit der Welt die Schranken des Selbst durchbrochen werden könnten, und sie schließt nicht einmal den Wunsch ein, daß es geschehe. Das Dasein vollendet sich im Selbstsein; einen ontischen Weg darüber hinaus gibt

es für Heidegger nicht. Worauf Feuerbach einst hingewiesen hatte: daß der einzelne Mensch das Wesen des Menschen nicht in sich trägt, daß das Wesen des Menschen in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten ist, davon ist in die Philosophie Heideggers nichts eingegangen. Der einzelne Mensch trägt bei ihm das Wesen des Menschen in sich und bringt es zum Dasein, indem er zu einem »entschlossenen« Selbst wird. Das Selbst Heideggers ist ein *geschlossenes System*.

7

»Jeder soll«, hatte Kierkegaard gesagt, »nur mit Vorsicht sich mit den
 10 ›Anderen‹ einlassen und wesentlich nur mit Gott und mit sich selbst reden.« Und dieses »Soll« hatte er im Hinblick auf das Ziel und die Aufgabe ausgesprochen, die er dem Menschen stellt: ein Einzelner zu werden. Scheinbar stellt Heidegger dem Menschen das gleiche Ziel. Aber bei Kierkegaard bedeutet »ein Einzelner werden« nur die Voraussetzung für den
 15 Eintritt in die Beziehung zu Gott: erst wenn er ein Einzelner geworden ist, kann der Mensch in diese Beziehung eintreten. Der Einzelne Kierkegaards ist ein offenes System, wenn es auch lediglich zu Gott offen ist. Heidegger kennt keine solche Beziehung; und da er auch keine andere wesentliche Beziehung kennt, bedeutet bei ihm »ein Selbst werden«
 20 etwas völlig anderes als bei Kierkegaard »ein Einzelner werden«. Der Mensch Kierkegaards wird ein Einzelner für etwas, nämlich für den Eintritt in eine Beziehung zum Absoluten; der Mensch Heideggers wird ein Selbst nicht für etwas, denn er kann seine Schranken nicht durchbrechen: seine Teilnahme am Absoluten, sofern es für ihn eine solche gibt, besteht
 25 in seinen Schranken und in nichts anderem. Heidegger spricht davon, daß der Mensch zu seinem Selbst »erschlossen« wird; aber dieses Selbst selber, zu dem er erschlossen wird, ist seinem Wesen nach die Verschlossenheit. Der Satz Kierkegaards erscheint hier modifiziert: »Jeder soll wesentlich nur mit sich selbst reden.« Aber auch das »Soll« fällt bei Heidegger im Grunde weg. Was er meint, ist: Jeder kann wesentlich nur mit sich
 30 selbst reden; was er mit den anderen redet, kann nicht wesentlich sein – d. h. das Wort kann nicht das Wesen des Einzelnen transzendieren und ihn in eine andere Wesenheit, in eine erst zwischen den Wesen und durch ihr wesentliches Verhältnis zu einander entstehende, versetzen. Wohl ist
 35 der Mensch Heideggers auf das Sein mit der Welt und auf das verstehende und fürsorgende Leben mit den Anderen hingewiesen; aber in aller Wesenhaftigkeit des Daseins, überall wo das Dasein wesenhaft wird, ist er allein. Die Sorge und die Angst des Menschen wurden bei Kierkegaard

wesenhaft als Sorge um die Beziehung zu Gott und Angst vor dem Verfehlen dieser Beziehung; sie werden bei Heidegger wesenhaft als die Sorge um das Werden des Selbstseins und die Angst vor dem Verfehlen dieses Selbstseins. Der Mensch Kierkegaards steht in seiner Sorge und Angst »allein vor Gott«, der Mensch Heideggers steht in seiner Sorge und seiner Angst vor sich selbst, vor nichts als sich selbst, und da man in letzter Wirklichkeit nicht vor sich stehen kann, steht er in seiner Sorge und Angst vor dem Nichts. Der Mensch Kierkegaards muß dem wesentlichen Verhältnis zu einem Anderen entsagen, um der Einzelne zu werden und in das Verhältnis des Einzelnen zum Absoluten einzutreten, wie Kierkegaard selbst dem wesentlichen Verhältnis zu einem Anderen, dem zu seiner Braut, entsagt hat, – eine Entsagung, die das große Thema seiner Werke und seiner Tagebücher bildet; der Mensch Heideggers hat kein wesentliches Verhältnis, dem er zu entsagen hätte. In der Welt Kierkegaards gibt es ein Du zum anderen Menschen, das mit dem Wesen selbst gesprochen wird, wenn auch nur um diesem Menschen unmittelbar (wie in einem Brief Kierkegaards an seine Braut lange Zeit nach Lösung des Verlöbnisses) oder mittelbar (wie mehrfach in seinen Büchern) zu sagen, warum man auf das wesentliche Verhältnis zu ihm verzichtet hat; in der Welt Heideggers gibt es kein solches Du, kein wahrhaftes, von Wesen zu Wesen, mit dem ganzen eigenen Wesen gesprochenes Du. Zu dem Menschen, an dem man bloße Fürsorge übt, sagt man dieses Du nicht.

8

Die Heideggersche »Erschlossenheit« des Daseins zu sich selbst ist also in Wahrheit seine endgültige, wenn auch in humanen Formen auftretende, Verschlossenheit gegen alle echte Verbindung mit den Anderen und der Anderheit. Das wird uns noch klarer, wenn wir von dem Verhältnis der Person zu einzelnen Menschen übergehen zu ihrem Verhältnis zur anonymen Allgemeinheit, zu dem was Heidegger das »Man« nennt. Auch darin ist ihm Kierkegaard mit seinem Begriff der »Menge« vorangegangen. Die Menge, in der der Mensch sich vorfindet, wenn er zur Besinnung auf sich selbst vordringen will, d. h. das Allgemeine, Unpersönliche, Gesichtlose, Gestaltlose, Durchschnittliche, Ausgleichende, diese »Menge« ist nach Kierkegaard »die Unwahrheit«. Der Mensch hingegen, der aus ihr herausbricht, sich ihrer Einwirkung entzieht und ein Einzelner wird, ist, eben als Einzelner, die Wahrheit. Denn es gibt nach Kierkegaard keine andere Möglichkeit für den Menschen, Wahrheit, menschliche, d. h. bedingte Wahrheit zu werden, als die, der unbedingten oder gött-

lichen Wahrheit gegenüberzutreten und in die entscheidende Beziehung zu ihr einzugehen; dies aber vermag man nur als Einzelner, wenn man ein personhaftes Wesen mit ganzer selbständiger eigener Verantwortung geworden ist. Ein Einzelner vermag man aber nur zu werden, wenn man sich der Menge entwindet, die einem eben die persönliche Verantwortung abnimmt oder doch abschwächt. Heidegger übernimmt den Begriff Kierkegaards und bildet ihn aufs subtilste aus. Aber das Werden des Einzelnen oder, wie er sagt, des Selbstseins hat für ihn das Ziel verloren, in die Beziehung zur göttlichen Wahrheit zu treten und dadurch eine menschliche Wahrheit zu werden. Die Lebenstat des Menschen, sich von der Menge zu befreien, behält bei Heidegger ihren zentralen Charakter, aber sie verliert ihren Sinn, den Menschen über sich selbst hinauszuführen.

Fast mit denselben Worten wie Kierkegaard sagt Heidegger, das Man nehme, dem jeweiligen Dasein seine Verantwortung ab. Statt im Selbst gesammelt zu sein, ist das Dasein des menschlichen Seins in das Man zerstreut. Es muß sich erst finden. Die Macht des Man wirkt dahin, das Dasein völlig in ihm aufgehen zu lassen. Das Dasein, das dem folgt, vollzieht eine Flucht vor sich selbst, vor seinem Selbst-sein-können, es verfehlt seine eigene Existenz. Nur das Dasein, das sich aus der Zerstreung in das Man »zurückholt« (übrigens ein gnostischer Begriff, mit dem die Gnostiker die Sammlung und Rettung der in die Welt hinein verlorenen Seele meinten) gelangt zum Selbstsein.

Wir haben gesehen, daß Heidegger die höchste Stufe nicht als Isolierung, sondern als Entschlossenheit zum Mitsein mit den Anderen versteht; wir haben freilich auch gesehen, daß diese Entschlossenheit nur das Verhältnis der Fürsorge auf höherer Ebene bestätigt, aber kein wesentliches Verhältnis zu den Anderen, kein wirkliches Ich-Du zu ihnen kennt, das die Schranken des Selbst durchbräche. Während aber hier in der Relation zwischen Person und Person immerhin eine Beziehung auch für das freigemachte Selbst bejaht wird, die der Fürsorge, fehlt bei Heidegger jeder entsprechende Hinweis auf die Relation zur unpersönlichen Vielheit der Menschen. Das Man und alles was dazu gehört, das »Gerede«, die »Neugier« und die »Zweideutigkeit«, die darin herrschen und die der dem Man verfallene Mensch mitmacht, all das ist rein negativ, das Selbst zerstörend, nichts Positives tritt an seine Stelle, die anonyme Allgemeinheit wird als solche verworfen, aber es gibt auch nichts, was sie ablöste.

Was Heidegger über das Man und das Verhältnis des Daseins zu ihm sagt, ist im wesentlichen richtig. Auch das ist richtig, daß das Dasein sich ihm entwinden muß, um zum Selbstsein zu kommen. Nun aber folgt etwas, ohne dessen Vorhandensein das an sich Richtige unrichtig wird.

Es hat sich uns ergeben, daß Heidegger den Einzelnen Kierkegaards säkularisiert, d. h. die Beziehung zum Absoluten abschneidet, für die der Mensch Kierkegaards ein Einzelner wird, sowie daß er an die Stelle dieses »Für« kein anderes, weltliches, menschliches »Für« setzt. Er geht damit an der entscheidenden Tatsache vorbei, daß erst der Mensch, der zum Einzelnen, zum Selbst, zur wirklichen Person geworden ist, ein vollkommenes Wesensverhältnis zum anderen Selbst haben kann, ein Wesensverhältnis, das nicht unterhalb der Problematik der Beziehung von Mensch zu Mensch, sondern oberhalb ihrer steht, das all diese Problematik umfängt, aushält und überwindet. Die *große* Beziehung gibt es nur zwischen wirklichen Personen. Sie kann stark wie der Tod sein, weil sie stärker als die Einsamkeit ist, weil sie die Schranken der hohen Einsamkeit durchbricht, ihr strenges Gesetz besiegt und die Brücke über den Abgrund der Weltangst von Selbstsein zu Selbstsein schlägt. Zwar sagt das Kind erst Du, ehe es Ich sagen lernt; aber auf der Höhe des persönlichen Daseins muß man wahrhaft Ich sagen können, um das Geheimnis des Du in seiner ganzen Wahrheit zu erfahren. Der Mensch, der zum Einzelnen geworden ist, ist, auch wenn wir uns auf das Innerweltliche beschränken, *für* etwas da, er ist für etwas dieser Einzelne geworden: für die vollkommene Verwirklichung des Du.

Gibt es aber auf dieser Stufe etwas Entsprechendes in dem Verhältnis zur Vielheit der Menschen, oder behält Heidegger doch hier recht?

Das Entsprechende zum wesenhaften Du auf der Stufe des Selbstseins im Verhältnis zu einer Schar von Menschen nenne ich das wesenhafte Wir¹.

Der Mensch, der Gegenstand meiner bloßen Fürsorge ist, ist kein Du, sondern ein Er oder eine Sie. Die namenlose, gesichtslose Menge, in die ich verschlungen bin, ist kein Wir, sondern ein Man. Aber wie es ein Du gibt, so gibt es ein Wir.

Es handelt sich hier um eine für unsere Betrachtung wesentliche Kategorie, die es zu klären gilt. Von den geläufigen soziologischen Kategorien aus ist sie nicht ohne weiteres zu erfassen. Zwar kann in jeder Art von Gruppe ein Wir entstehen, aber aus dem Leben keiner der Gruppen allein kann es verstanden werden. Mit Wir meine ich eine Verbindung mehrerer selbständiger, zum Selbst und zur Selbstverantwortung erwachsener Personen, die gerade auf dem Grunde dieser Selbstheit und

1. Ich sehe in diesem Zusammenhang von dem primitiven Wir ab, zu dem sich das wesenhafte verhält wie das wesenhafte Du zum primitiven Du.

Selbstverantwortung beruht und durch sie ermöglicht wird. Die besondere Beschaffenheit des Wir bekundet sich darin, daß zwischen seinen Gliedern eine wesentliche Beziehung besteht, oder zeitweilig entsteht; d.h. daß in dem Wir die ontische Unmittelbarkeit waltet, die die entscheidende Voraussetzung des Ich-Du-Verhältnisses ist. Das Wir schließt das Du potenziell ein. Nur Menschen, die fähig sind, zueinander wahrhaft Du zu sagen, können miteinander wahrhaft Wir sagen.

Man kann, wie gesagt, keine bestimmte Art der Gruppenbildung *als solche* als Beispiel für das wesenhafte Wir heranziehen, aber man kann bei manchen besonders genau die Abart bezeichnen, die die Entstehung des Wir begünstigt. Bei revolutionären Gruppen z. B. finden wir ein Wir am ehesten dann, wenn es sich um solche handelt, die sich eine stille langsame weckende und lehrende Arbeit im Volke zur Aufgabe setzen, bei religiösen Gruppen unter solchen, die eine unpathetische und opferwillige Verwirklichung des Glaubens im Leben anstreben. In beiden Fällen wird die Aufnahme eines einzigen machtgerigen, die anderen als Mittel zu seinem Zweck benutzenden, oder eines einzigen geltungssüchtigen, sich zur Schau stellenden Menschen genügen, um die Entstehung oder Erhaltung des Wir unmöglich zu machen.

Das wesenhafte Wir ist bisher in der Geschichte und Gegenwart allzu wenig erkannt worden, weil es selten ist, und weil man die Gruppenbildungen bisher zumeist nur auf ihre Energien und ihre Wirkungen, nicht aber auf ihre innere Struktur hin betrachtet hat, von der freilich die Richtung der Energien und die Art der Wirkungen aufs stärkste abhängt, wenn auch oft nicht ihr sichtbarer und meßbarer Umfang.

Zum genauen Verständnis will ich noch darauf hinweisen, daß es neben den konstanten Formen des wesenhaften Wir auch flüchtige gibt, die aber dennoch Beachtung verdienen. Zu diesen ist z. B. zu zählen, wenn beim Tod eines bedeutenden Führers einer Bewegung sich für etliche Tage ein engerer Zusammenschluß seiner echten Schüler und Mitarbeiter bildet, alle Hemmungen und Schwierigkeiten zwischen ihnen beseitigt und eine seltsame Fruchtbarkeit oder doch Leidenschaft des Miteinanderseins begründet, oder wenn einer unabwendbar erscheinenden Katastrophe gegenüber das wirklich heroische Element einer Gemeinschaft sich konzentriert, von allem Gerede und Getue abrückt, innerhalb seiner aber alle sich einander aufschließen und die bindende Gewalt des gemeinsamen Todes in einem kurzen gemeinsamen Leben vorwegnehmen.

Es gibt aber noch andere, merkwürdige Strukturen, die einander bisher unbekannte Menschen umfassen, und die dem wesenhaften Wir zumindest benachbart sind. Eine solche kann etwa unter einem terroristischen Regime entstehen, wenn bisher einander fremde Anhänger einer

von ihm bekämpften Anschauung einander als Brüder wahrnehmen und sich nicht parteihaft, sondern echt gemeinschaftlich zusammenfinden.

Wir sehen, daß es auch in der Sphäre der Relation zu einer Schar von Menschen ein Wesensverhältnis gibt, das den zum Selbstsein Gelangten aufnimmt, ja, nur ihn wahrhaft aufnehmen kann. Dies erst ist der Bereich, wo der Mensch wahrhaft vom Man erlöst wird. Nicht schon die Aussonderung erlöst wahrhaft vom Man, sondern erst die echte Verbundenheit. 5

10

Vergleichen wir zusammenfassend den Menschen Kierkegaards und den Heideggers. 10

Der Mensch hat seiner Beschaffenheit und seiner Lage nach ein dreifaches Lebensverhältnis. Er kann seine Beschaffenheit und seine Lage in seinem Leben zur vollen Wirklichkeit bringen, indem bei ihm alle Lebensverhältnisse wesentliche Verhältnisse werden. Und er kann Elemente seiner Beschaffenheit und seiner Lage in der Unwirklichkeit belassen, indem er nur einzelne Lebensverhältnisse zu wesentlichen werden läßt, die anderen aber als unwesentliche betrachtet und behandelt. 15

Das dreifache Lebensverhältnis des Menschen ist: sein Verhältnis zu der Welt und den Dingen, sein Verhältnis zu den Menschen, und zwar sowohl zu einzelnen als zur Vielheit, sein Verhältnis zu dem zwar auch durch all dies durchscheinenden, aber all dies unendlich transzendierenden Geheimnis des Seins, das der Philosoph das Absolute und der Gläubige Gott nennt, das aber auch für den, der beide Bezeichnungen verwirft, nicht faktisch aus seiner Situation ausgeschaltet werden kann. 20 25

Das Verhältnis zu den Dingen fehlt bei Kierkegaard. Er kennt die Dinge nur als Gleichnisse. Bei Heidegger ist es nur als technisches, zweckhaftes zu finden. Ein rein technisches Verhältnis aber kann kein wesentliches sein, weil hier nicht das ganze Wesen und die ganze Wirklichkeit des Dinges, zu dem man sich verhält, in das Verhältnis eingeht, sondern eben nur seine Verwendbarkeit zu einem bestimmten Zweck, seine technische Eignung. Ein wesentliches Verhältnis zu den Dingen kann nur ein die Dinge in ihrer Wesenheit anschauendes und ihnen zugeneigtes Verhältnis sein. Die Tatsache der Kunst kann nur aus diesem in Verbindung mit jenem verstanden werden. Es ist aber auch für eine Analyse des alltäglichen Daseins nicht zutreffend, daß die Dinge sich darin nur als »Zeug« vorfinden ließen. Das Technische ist nur das leicht Übersehbare, das leicht Erklärbare, das Koordinierte. Aber daneben und dazwischen gibt 30 35

es ein vielfältiges Verhältnis zu den Dingen in ihrer Ganzheit, Unabhängigkeit und Zwecklosigkeit. Der Mensch, der einen Baum ohne Zweck anstarrt, ist keineswegs weniger »alltäglich« als der, der einen Baum ansieht, um zu ermitteln, welcher Ast sich am besten zu einem Stecken eignet. Die erste Art des Ansehens gehört zur Konstituierung der »Alltäglichkeit« nicht weniger als die zweite. (Es läßt sich übrigens zeigen, daß auch genetisch, in der Entwicklung des Menschen, das Technische keineswegs das zeitlich Frühere und das, was man in seiner Spätform das Ästhetische nennt, keineswegs das zeitlich Spätere ist.)

Das Verhältnis zu einzelnen Menschen ist für Kierkegaard bedenklich, weil durch ein wesentliches Verhältnis zu menschlichen Genossen ein wesentliches Verhältnis zu Gott behindert werde. Bei Heidegger kommt das Verhältnis zu einzelnen Menschen nur als Verhältnis der Fürsorge vor. Ein Verhältnis der bloßen Fürsorge kann nicht wesentlich sein; in einem wesentlichen Verhältnis, das Fürsorge einschließt, stammt die Wesentlichkeit aus einem anderen Bereich, der bei Heidegger fehlt. Ein wesentliches Verhältnis zu einzelnen Menschen kann nur ein unmittelbares Verhältnis von Wesen zu Wesen sein, in dem die Verslossenheit des Menschen sich löst und die Schranken seines Selbstseins durchbrochen werden.

Der Zusammenhang mit der gesichtslosen, gestaltlosen, namenlosen Vielheit, mit der »Menge«, dem »Man«, erscheint bei Kierkegaard und im Anschluß an ihn bei Heidegger als die Ausgangssituation, die überwunden werden muß, um zum Selbstsein zu gelangen. Das ist in sich wahr; jenes namenlose menschliche Alles und Nichts, in das wir eingetaucht sind, ist in der Tat gleichsam ein negativer Mutterschoß, dem wir entsteigen müssen, um als Selbst zur Welt zu kommen. Aber es ist nur die eine Seite der Wahrheit und wird ohne die andere unwahr. Die Echtheit und Zulänglichkeit des Selbst kann sich nicht im Verkehr mit sich selbst bewähren, sondern erst im Umgang mit der ganzen Anderheit, mit dem Wirrwarr der namenlosen Menge. Das echte und zulängliche Selbst entzündet auch überall da, wo es die Menge berührt, den Funken des Selbstseins, es läßt Selbst an Selbst sich binden, es stiftet den Gegensatz zum Man, die Verbundenheit der Einzelnen, es bildet im Stoff des gesellschaftlichen Lebens die Gestalt der Gemeinschaft.

Das dritte Lebensverhältnis des Menschen ist jenes, das man je nachdem das zu Gott, das zum Absoluten oder das zum Geheimnis nennt. Wir haben gesehen, daß es bei Kierkegaard das einzige wesentliche Verhältnis ist, dagegen bei Heidegger völlig fehlt.

Das wesentliche Verhältnis zu Gott, das Kierkegaard meint, hat, wie wir sahen, zur Voraussetzung, daß auf alles wesentliche Verhältnis zu

etwas anderem, zur Welt, zur Gemeinschaft, zu einem einzelnen Menschen, verzichtet wird. Es läßt sich als eine Subtraktion verstehen, die, auf eine rohe Formel gebracht, so aussieht: Sein – (Welt + Mensch) = G (d.h. Gegenstand oder Partner des wesentlichen Verhältnisses); es entsteht durch wesentliches Absehen von allem, was außer Gott und mir überhaupt ist. Aber ein Gott, zu dem man nur durch Verzicht auf die Beziehung zum ganzen Sein gelangen kann, kann nicht der Gott des ganzen Seins sein, den Kierkegaard meint, nicht der Gott, der alles Seiende geschaffen hat und es erhält und beieinander hält; mag die Geschichte des sich überlassenen Geschaffenen auch Trennung heißen, das Ziel des Weges kann nur Verbundenheit sein, und alles wesentliche Verhältnis zu diesem Gott kann nicht schlechthin außerhalb dieses Zieles stehen. Der Gott Kierkegaards kann nur entweder ein Demiurg sein, den seine Schöpfung überwachsen hat und der an ihr leidet, oder ein der Schöpfung fremder, von außen an sie herantretender und sich ihrer erbarmender Erlöser; beides sind gnostische Gestalten. Von den drei großen Einsamkeitsdenkern des Christentums, Augustin, Pascal, Kierkegaard, ist der erste durchaus gnostisch bedingt, der dritte rührt, offenbar ohne es zu wissen, in seinen Voraussetzungen an die Gnosis; nur Pascal hat mit ihr nichts zu schaffen, – vielleicht weil er aus der Wissenschaft kommt und sie nie aufgibt, und weil die Wissenschaft sich zwar mit dem Glauben, aber nicht mit der Gnosis, die selber die wahre Wissenschaft sein will, vertragen kann.

Die philosophische Säkularisierung Kierkegaards durch Heidegger mußte die religiöse Konzeption einer Verbindung des Selbst mit dem Absoluten, einer Verbindung in einem realen gegenseitigen Verhältnis von Person zu Person, aufgeben. Aber sie kennt auch keine andere Gestalt einer Verbindung zwischen dem Selbst und dem Absoluten oder zwischen dem Selbst und dem durchscheinenden Geheimnis des Seins. Das Absolute hat hier seinen Ort nur in der Sphäre, zu der das Selbst in seinem Verhältnis zu sich selbst durchstößt, d. h. es erscheint jenseits der Frage nach dem Eingehen in eine *Verbindung* mit ihm. Und das Geheimnis des Seins, das in allem Seienden durchscheint und uns erscheint, hat Heidegger, der von dem großen Dichter dieses Geheimnisses, Hölderlin, beeinflusst worden ist, zweifellos tief erfahren, aber nicht als eins, das vor uns tritt und uns herausfordert, das Letzte, so schwer Erkämpfte, eben das Ruhem im eigenen Selbst, herzugeben, die Schranken des Selbst zu durchbrechen und uns hinauszugeben zur Begegnung mit der wesenhaften Anderheit.

Es gibt außer dem dreifachen Lebensverhältnis des Menschen noch ein Verhältnis, das zum eigenen Selbst. Dieses Verhältnis ist aber nicht, wie die andern, als ein als solches reales anzusehen, da die notwendige Voraussetzung dafür, die reale Zweiheit fehlt. Daher kann es auch nicht in Wirklichkeit zu einem wesentlichen Lebensverhältnis erhoben werden. Das spricht sich in der Tatsache aus, daß jedes wesentliche Lebensverhältnis seine Vollendung und Verklärung gefunden hat, das zu den Dingen in der Kunst, das zu den Menschen in der Liebe, das zum Geheimnis in der religiösen Verkündigung, daß aber das Verhältnis des Menschen zum eigenen Dasein und zum eigenen Selbst eine solche Vollendung und Verklärung nicht gefunden hat und offenbar auch nicht finden kann. (Man könnte vielleicht vorbringen, die Lyrik sei eine solche Vollendung und Verklärung des Verhältnisses des Menschen zum eigenen Selbst. Aber sie ist vielmehr gerade die gewaltige Weigerung der Seele, am Umgang mit sich selbst Genüge zu finden. Das Gedicht ist ihre Kundgebung, daß sie, auch wenn sie mit sich allein weilt, nicht auf sich bedacht ist, sondern auf das Sein, das nicht sie selber ist, und daß das Sein, das nicht sie selber ist, sie hier heimsucht, sie bestürzt und beseligt.)

Dieses Verhältnis erhält bei Kierkegaard seinen Sinn und seine Weihe von dem Gottesverhältnis. Bei Heidegger ist es sich wesenhaft und es ist das einzige wesenhafte. Das bedeutet, der Mensch könne zu seinem eigentlichen Dasein nur als ein hinsichtlich seines wesentlichen Verhaltens geschlossenes System gelangen. Dem gegenüber muß die anthropologische Anschauung, die den Menschen in seinem Zusammenhang mit dem Sein meint, diesen Zusammenhang als nur in einem offenen System aufs höchste realisierbar ansehen. Zusammenhang kann nur heißen: Zusammenhang mit der Restlosigkeit meiner menschlichen Situation. Der Situation des Menschen kann weder die Welt der Dinge, noch der Mitmensch und die Gemeinschaft, noch das über jene und diese, aber auch über ihn selbst hinausweisende Geheimnis enthoben werden. Der Mensch kann zum Dasein nur gelangen, indem sein Gesamtbezug zu seiner Situation Existenz wird, d. h. indem alle Arten seines Lebensverhältnisses wesentlich werden.

Die Frage, was der Mensch sei, kann nicht durch Betrachtung des Daseins oder des Selbstseins als solches beantwortet werden, sondern nur

durch Betrachtung des Wesenszusammenhangs der menschlichen Person mit allem Sein und ihrer Beziehung zu allem Sein. Aus der Betrachtung des Daseins oder des Selbstseins als solcher ergibt sich nur Begriff und Umriß eines fast spukhaften Geistwesens, das zwar auch leibliche Inhalte seiner Grundempfindungen, seiner Weltangst, seiner Daseins- 5
sorge, seines Urschuld-Gefühls hat, aber auch sie auf eine ganz unleibliche, allem Leiblichen fremde Weise hat. Dieses Geistwesen steckt im Menschen, lebt sein Leben und rechnet mit sich selbst darüber ab, aber es ist nicht der Mensch, und wir fragen nach dem Menschen. Versuchen wir den Menschen jenseits seines Wesenszusammenhangs mit dem übrigen 10
Sein zu erfassen, so fassen wir ihn als entartetes Tier wie Nietzsche, oder als abgeschnürtes Geistwesen wie Heidegger. Nur wenn wir die menschliche Person in ihrer ganzen Situation, in ihren Beziehungsmöglichkeiten auch zu allem, was nicht sie ist, zu fassen versuchen, fassen wir den Menschen. Der Mensch ist als das Wesen zu verstehen, das des dreifachen 15
Lebensverhältnisses fähig ist und jede Form des Lebensverhältnisses zur Wesentlichkeit zu erheben vermag.

»Keine Zeit«, sagt Heidegger in seiner Schrift »Kant und das Problem der Metaphysik«, »hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige ... Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der 20
Mensch sei, als die heutige.« In seinem Buch »Sein und Zeit« hat er versucht, uns ein Wissen vom Menschen zu geben durch Analyse seines Verhältnisses zum eigenen Sein. Diese Analyse hat er in der Tat gegeben, und zwar auf Grund einer Abschnürung dieses Verhältnisses von allem übrigen wesentlichen Verhalten des Menschen. So aber gelangt man nicht 25
zum Wissen, was der Mensch sei, sondern nur zum Wissen, was der Rand des Menschen ist. Man kann auch sagen: zum Wissen, was der Mensch am Rande ist, – der an den Rand des Seins gelangte Mensch. Als ich in meiner Jugend Kierkegaard kennen lernte, habe ich den Menschen Kierkegaard als den Menschen am Rande empfunden. Aber der 30
Mensch Heideggers ist ein großer, entscheidender Schritt von Kierkegaard aus auf den Abgrund zu, wo das Nichts beginnt.

Dritter Abschnitt

Die Lehre Schelers

1

Der zweite bedeutende Versuch unserer Zeit, das Problem des Menschen
5 als ein selbständiges philosophisches Problem zu behandeln, ist ebenfalls
aus der Schule Husserls hervorgegangen; es ist die Anthropologie Schelers.

Scheler hat zwar sein Werk über den Gegenstand nicht vollendet, aber
was an anthropologischen Aufsätzen und Vorträgen von ihm selbst und
10 aus seinem Nachlaß veröffentlicht worden ist, genügt, um uns seine Anschauung kennen zu lehren und uns eine Urteilsbildung zu ermöglichen.

Scheler spricht die anthropologische Ausgangssituation unserer Zeit
deutlich aus: »Wir sind das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig
und restlos ›problematisch‹ geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was
15 er ist, zugleich aber auch *weiß, daß* er nicht weiß.« Es gilt nun, gerade in
dieser Situation seiner äußersten Problematik mit der systematischen
Erfassung seines Wesens zu beginnen. Scheler will nicht, wie Heidegger,
von der Konkretheit des ganzen vorgefundenen Menschen abstrahieren
und nur sein »Dasein«, nämlich sein Verhalten zum eigenen Sein, als
20 das metaphysisch allein Wesentliche betrachten. Es ist ihm um die restlose
Konkretheit des Menschen zu tun, d. h. er will auch das, was den
Menschen seiner Auffassung nach von den anderen Lebewesen scheidet,
nur im Zusammenhang damit behandeln, was er mit den anderen Lebewesen
gemein hat, und zwar will er es so behandeln, daß es gerade an
25 diesem Gemeinsamen, durch die Abhebung von diesem Gemeinsamen
in seinem spezifischen Charakter erkennbar werde.

Für eine solche Behandlung kann, wie Scheler richtig erkennt, die Geschichte
des anthropologischen Denkens im weitesten Sinn, sowohl des philosophischen
als auch – diesem vorausgehend – des vorphilosophischen und außerphilosophischen,
30 also die »Geschichte des Selbstbewußtseins des Menschen von sich selbst«
nur eine einleitende Bedeutung haben. Auf dem Weg über die Erörterung aller
»mystischen, religiösen, theologischen, philosophischen Theorien vom Menschen«
muß man von ihnen allen frei werden. »Nur indem man«, sagt Scheler,
35 mit allen Traditionen über diese Frage völlig tabula rasa zu machen
gewillt ist und in äußerster methodischer Entfremdung und Verwunderung
auf das Mensch genannte Wesen blicken lernt, wird man wieder zu haltbaren
Einsichten gelangen können.«

Das ist ja nun wirklich die echte philosophische Methode, und einem so problematisch gewordenen Gegenstand wie diesem gegenüber besonders zu empfehlen. Alle philosophische Entdeckung ist Aufdeckung eines durch den Schleier Verdeckten, der aus den Fäden der tausend Theorien gewoben ist, und ohne eine solche Aufdeckung werden wir das Problem des Menschen in dieser späten Stunde nicht zu bewältigen vermögen. Es ist aber zu prüfen, ob Scheler die von ihm angegebene Methode in seinem anthropologischen Denken mit aller Strenge anwendet. Wir werden sehen, daß er das nicht tut. Hat Heidegger statt des wirklichen Menschen nur eine metaphysische Essenz und Komposition, einen metaphysischen Homunculus betrachtet, so läßt Scheler seine Betrachtung des wirklichen Menschen von einer Metaphysik durchdringen und zwar einer, die wohl selbständig erarbeitet ist und selbständigen Wert hat, aber doch von Hegel und Nietzsche tief beeinflusst ist, so sehr sie sich auch dieser Einflüsse zu entledigen sucht. Eine Metaphysik aber, die solcherweise die Betrachtung durchdringt, kann nicht weniger als alle anthropologischen Theorien den Blick behindern, sich in äußerster Entfremdung und Verwunderung auf das Mensch genannte Wesen zu richten.

Von den beiden genannten Einflüssen ist zu sagen, daß Schelers ältere anthropologische Arbeiten mehr von Nietzsche, die späteren mehr von Hegel bestimmt sind. Beiden, Hegel und Nietzsche, ist Scheler, wie wir sehen werden, in seiner Überschätzung der Bedeutung der Zeit für das Absolute gefolgt. Nietzsche freilich will vom Absoluten selbst nichts wissen, aller Absolutheitsbegriff ist ihm, nicht wesentlich anders als Feuerbach, nur ein Spiel und eine Spiegelung des Menschen; indem er jedoch den *Sinn* des menschlichen Seins in seinem Übergang zu einem »Übermenschen« finden will, setzt er sozusagen ein relatives Absolutes ein, und dieses hat seinen Gehalt nicht mehr in einem überzeitlichen Sein, sondern nur noch in dem Werden, in der Zeit. Hegel aber, zu dem Scheler von Nietzsche her gelangt, läßt das Absolute selber erst im Menschen und in dessen Vollendung die ganze und endgültige Verwirklichung seines eigenen Seins und Bewußtseins gewinnen; er sieht das Wesen des Weltgeistes eben darin, »daß er sich hervorbringt«, daß er in einem »absoluten Prozeß«, einem »Stufengang«, der in der Weltgeschichte gipfelt, »sich selbst, seine Wahrheit weiß und verwirklicht«. Von hier aus ist Schelers Metaphysik zu verstehen, die seine Anthropologie in deren späterer Gestalt wesentlich bestimmt hat, – die Lehre nämlich von dem »Grund der Dinge«, der »im zeithaften Ablauf des Weltprozesses sich selbst verwirklicht«, und von dem menschlichen Selbst als »dem einzigen Ort der Gottwerdung, der uns zugänglich ist, und der zugleich ein wahrer Teil des Prozesses dieser Gottwerdung ist«, so daß sie auf ihn

angewiesen ist wie er auf sie. Damit wird das Absolute oder Gott noch weit radikaler als bei Hegel in die Zeit eingesetzt und von ihr abhängig gemacht; Gott ist nicht, sondern er wird, er ist also eingetan in die Zeit, ihr Produkt geradezu, und ob auch im Vorübergehen von einem überzeitlichen Sein die Rede ist, das sich in der Zeit nur darstellt, in einer Lehre von einem werdenden Gott ist für ein solches Sein kein echter Platz, es gibt in ihr in Wahrheit kein anderes Sein als das der Zeit, in der sich das Werden vollzieht.

Man darf diese Grundvoraussetzung der Schelerschen Metaphysik übrigens keineswegs mit Heideggers Lehre von der Zeit als Wesen des menschlichen Daseins und damit des Daseins überhaupt verwechseln. Heidegger bezieht eben nur das Dasein auf die Zeit und überschreitet die Grenze des Daseins nicht; Scheler aber läßt das Sein selber sich in Zeit auflösen. Heidegger schweigt von der Ewigkeit, in der die Vollkommenheit ist; Scheler verneint sie.

2

Zu dieser seiner späteren Metaphysik ist Scheler nach einer katholischen Periode gelangt, in der er sich zu einem Theismus bekannte. Aller Theismus ist eine Abart jener Ewigkeitskonzeption, für die die Zeit nur Darstellung und Auswirkung, nicht aber Entstehung und Entwicklung eines vollkommen Seienden bedeuten kann. Heidegger kommt vom Nachbarbereich desselben christlichen Theismus. Aber er grenzt sich nur vom Theismus ab, Scheler bricht mit ihm.

Ich will hier eine persönliche Erinnerung einschalten, weil ihr eine, wie mir scheint, über das Persönliche hinausgehende Bedeutung inneohnt. Ich habe, seit meine eigenen Gedanken über die höchsten Dinge im vorigen Weltkrieg eine entscheidende Wendung nahmen, Freunden gegenüber meinen Standort zuweilen als den »schmalen Grat« bezeichnet. Damit wollte ich zum Ausdruck bringen, daß ich nicht auf der breiten Hochebene eines Systems weile, das eine Reihe sicherer Aussagen über das Absolute umfaßt, sondern auf einem engen Felskamm zwischen den Abgründen, wo es keinerlei Sicherheit eines aussagbaren Wissens gibt, aber die Gewißheit der Begegnung mit dem verhüllt Bleibenden. Als ich mit Scheler ein paar Jahre nach dem Krieg zusammenkam, nachdem wir uns einige Zeit nicht gesehen hatten – er hatte damals gerade jenen Bruch mit dem kirchlichen Denken vollzogen, ohne daß ich es wußte – überraschte er mich durch die Anrede: »Ich bin Ihrem schmalen Grat sehr nahe gekommen.« Im ersten Augenblick war ich betroffen,

denn wenn ich etwas nicht von Scheler erwarten konnte, war es das Aufgeben des vermeintlichen Wissens um den Grund des Seins. Im nächsten Augenblick aber antwortete ich: »Er ist anderswo als Sie annehmen.« Ich hatte nämlich inzwischen verstanden: Scheler meinte gar nicht wirklich jenen meinen damaligen – und seitherigen – Standort, sondern er verwechselte ihn mit einer Anschauung, die ich lange Zeit gehegt und vertreten hatte und der seine neue Philosophie vom werdenden Gott in der Tat nicht fern stand. Ich hatte seit 1900 zuerst unter dem Einfluß der deutschen Mystik von Meister Eckhart bis Angelus Silesius gestanden, für die der Urgrund des Seins, die namenlose, personlose Gottheit, erst in der Menschenseele zur »Geburt« kommt, dann unter dem Einfluß der späteren Kabbala, nach deren Lehre der Mensch die Macht erlangen kann, den der Welt überlegenen Gott mit seiner der Welt einwohnenden Schechina zu vereinigen. So entstand in mir der Gedanke einer Verwirklichung Gottes durch den Menschen; der Mensch erschien mir als das Wesen, durch dessen Dasein das in seiner Wahrheit ruhende Absolute den Charakter der Wirklichkeit gewinnen kann. Diese meine Anschauung meinte Scheler mit seinem Wort, er sah mich noch als ihren Träger; aber sie war mir längst vernichtet worden. Er hingegen überbot sie noch durch seinen Begriff der »Gottwerdung«. Auch er hatte jedoch während des Krieges eine entscheidende Erfahrung gemacht; sie übersetzte sich ihm in die Überzeugung von der ursprünglichen und wesenhaften Ohnmacht des Geistes.

3

Das urseiende Sein, der Weltgrund, hat nach Scheler zwei Attribute, den Geist und den Drang. Man denkt vor dieser Zweiheit der Attribute an Spinoza; aber bei ihm sind die zwei nur zwei von unendlich vielen, die zwei nämlich, die wir kennen, für Scheler besteht in dieser Dualität das Wesen des absoluten Seins; und ferner stehen bei Spinoza die zwei Attribute des Denkens und der Ausdehnung zueinander im Verhältnis einer vollkommenen Einigkeit, sie entsprechen einander und ergänzen einander, bei Scheler stehen die Attribute des Geistes und des Dranges in einer Urspannung zueinander, die sich in dem Weltprozeß austrägt und ausgleicht. Mit anderen Worten: Spinoza gründet seine Attribute in einer ewigen Einheit, die Welt und Zeit unendlich transzendiert; Scheler beschränkt – zwar nicht programmatisch, aber faktisch – das Sein auf die Zeit und den in ihr sich vollziehenden Weltprozeß. Bei Spinoza haben wir, wenn wir uns von der Welt dem zuwenden, was nicht Welt ist, das

Gefühl einer unfaßbaren, überwältigenden Fülle, bei Scheler haben wir, wenn wir es tun, das Gefühl einer kargen Abstraktion, ja ein Gefühl von Leere. Scheler, der in seiner Rede über Spinoza von der »Ewigkeitsluft der Gottheit selbst« spricht, die der Leser Spinozas »in tiefsten Atemzügen«
 5 einatme, gibt seinem eigenen Leser diese Luft nicht mehr zu atmen. In Wahrheit weiß der Mensch unserer Tage mit lebendigem Wissen kaum noch etwas von einer Ewigkeit, die alle Zeit trägt und verschlingt, wie das Meer eine flüchtige Welle, wiewohl auch ihm noch ein Zugang zum ewigen Sein offen steht, nämlich in dem Ewigkeitsgehalt jedes Augenblicks,
 10 der mit dem Einsatz des ganzen Daseins gelebt wird. Aber noch in einem anderen wichtigen Punkte scheidet sich Scheler von Spinoza. Er nennt das zweite seiner Attribute nicht wie Spinoza mit einer statischen Bezeichnung, wie Ausdehnung, Körperlichkeit, Stofflichkeit, sondern mit der dynamischen Bezeichnung Drang. Das heißt: er ersetzt die Attribute
 15 Spinozas durch die beiden Urprinzipien Schopenhauers, den Willen, den er Drang nennt, und die Vorstellung, die er Geist nennt.

4

Das Attribut des Geistes im Grunde des Seins erklärt Scheler in einer beiläufigen Bemerkung, der aber für das Verständnis seines Gedankens
 20 wesentliche Bedeutung zukommt, auch die Gottheit, deitas, in diesem Grunde nennen zu können. Die Gottheit ist also für ihn nicht der Weltgrund selbst, sondern innerhalb seiner nur das eine von zweien einander entgegengesetzten Prinzipien. Und zwar ist sie dasjenige von beiden, das
 25 »als geistiges Sein keinerlei ursprüngliche Macht oder Kraft« besitzt und daher auch keinerlei positive schöpferische Wirkung auszuüben vermag. Ihr steht der »allmächtige« Drang gegenüber, die Weltphantasie, die mit unendlich vielen Bildern geladen ist und sie zu Wirklichkeit werden läßt, aber für die geistigen Ideen und Werte ursprünglich blind ist. Um die
 30 Gottheit mit der in ihr angelegten Fülle der Ideen und Werke zu verwirklichen, mußte der Weltgrund den Drang »enthemmen« und damit den Weltprozeß in Gang bringen. Da der Geist von Haus aus aber keine eigene Energie hat, kann er auf den Weltprozeß nur dadurch einwirken, daß er den Urmächten, den Lebenstrieben die Ideen, den Sinn vorhält und sie dadurch leitet und sublimiert, bis in immer höherem Aufstieg
 35 Geist und Drang ineinander eingehen, der Drang vergeistigt und der Geist verlebendigt wird. Die entscheidende Stätte dieses Vorgangs ist das Wesen, »in dem das Urseiende sich selbst zu wissen und zu erfassen, zu verstehen und sich zu erlösen beginnt«, und in dem damit »das rela-

tive Gottwerden beginnt«, – der Mensch. »Das Sein durch sich wird nur in dem Maße zu einem Sein, das würdig wäre, göttliches Dasein zu heißen, als es im Drange der Weltgeschichte im Menschen und durch den Menschen die ewige Deitas verwirklicht.«

Dieser von Schopenhauers Philosophie gespeiste Dualismus geht letztlich auf die gnostische Vorstellung von zwei Urgöttern zurück, einem niedrigeren, dem Stoff zugewandten, der die Welt erschafft, und einem höheren, rein geistigen, der sie erlöst. Nur daß in Schelers Gedanken die beiden zu Attributen des einen Weltgrunds geworden sind. Einen Gott kann man diesen Weltgrund nicht nennen, da er eine »Gottheit« nur neben einem ungöttlichen Prinzip enthält und zu einem Gott erst werden soll; aber menschenähnlich erscheint auch er uns wie nur irgend ein Götterbild: er erscheint uns wie das verklarte Abbild eines modernen Menschen. In diesem Menschen sind die Sphäre des Geistes und die Sphäre der Triebe wohl stärker als je vorher auseinandergefallen; er spürt mit Bangigkeit, daß dem abgelösten Geiste die unfruchtbare ohnmächtige Lebensferne droht, und er spürt mit Grauen, daß die verdrängten, verbannten Triebe seine Seele zu vernichten drohen; seine große Sorge geht darauf, zur Einheit, zum Einheitsgefühl und zum Einheitsausdruck zu gelangen, und tief mit sich selbst befaßt sinnt er auf den Weg; er glaubt ihn zu finden, indem er seine Triebe losläßt, und erwartet von seinem Geist, daß er ihr Wirken nun leiten werde. Es ist ein Irrweg, denn der Geist, wie er hier ist, kann zwar den Trieben noch Ideen und Werte vorgehalten, aber er kann sie ihnen nicht mehr glaubhaft machen. Immerhin, dieser Mensch und sein Weg haben in Schelers »Weltgrund« ihre Verklärung gefunden.

5

Schelers Weltgrund-Vorstellung weist hinter den philosophischen Einflüssen, die sie empfangen hat, einen Ursprung aus der seelischen Verfassung unseres Zeitalters auf. Dieser Ursprung hat einen tiefen und unlöslichen Widerspruch in sie gebracht. Die Grundthese Schelers, die aus den Erfahrungen des Geistes in unserer Zeit vollauf zu verstehen ist, besagt, der Geist in seiner reinen Form sei schlechthin ohne alle Macht. Diesen ohnmächtigen Geist findet er im Ursein selbst als dessen Attribut vor. Damit macht er eine vorgefundene *gewordene* Ohnmacht zu einer urseienden. Aber es ist ein innerer Widerspruch seiner Konzeption des Weltgrundes, daß der Geist in diesem ursprünglich ohnmächtig sei. Der Weltgrund »enthemmt« den Drang, daß er die Welt hervorbringe, und

zwar damit in der Geschichte dieser Welt der Geist verwirklicht werde. Aber aus welcher Kraft hatte der Weltgrund seinen Drang gehemmt, aus welcher enthemmt er ihn nun? Aus welcher andern als aus der des einen seiner beiden Attribute, das nach Verwirklichung strebt, der Deitas, des Geistes? Der Drang kann doch nicht selbst die Macht hergeben
 5 ihn gehemmt zu halten, und soll er enthemmt werden, so kann auch dies nur durch eben die Macht geschehen, die seiner Macht so überlegen ist, daß sie ihn gehemmt halten konnte. Schelers Konzeption des Weltgrundes fordert geradezu eine ursprüngliche Übermacht des Geistes – eine Macht, die so groß ist, daß sie alle Bewegungskraft, aus der
 10 die Welt hervorgeht, zu hemmen und zu enthemmen vermag.

Man mag einwenden, dies sei eben doch keine eigene positive schöpferische Macht. Aber dieser Einwand beruht auf einer Verwechslung von Macht und Kraft, die freilich Scheler selbst mehrfach begehrt. Begriffe
 15 werden nach unseren höchsten als wiederkehrend erkannten Erfahrungen einer bestimmten Art gebildet. Und unsere höchsten Erfahrungen von Macht sind nicht die einer Kraft, die unmittelbare Veränderung hervorbringt, sondern die einer Fähigkeit, solche Kräfte unmittelbar oder mittelbar in Bewegung zu setzen. Ob man aber für diese Wirkung der
 20 Macht den positiven Ausdruck »in Bewegung setzen« oder den negativen »enthemmen« gebraucht, ist irrelevant. Schelers Wortwahl verdeckt die Tatsache, daß auch in seinem »Weltgrund« der Geist die Macht hat, die Kräfte in Bewegung zu setzen.

6

25 Scheler erklärt, vor seiner These einer ursprünglichen Ohnmacht des Geistes zerfalle der Gedanke einer »Weltschöpfung aus nichts«. Er meint natürlich die biblische Schöpfungsgeschichte, für die eine spätere Theologie die irreführende Umschreibung einer Schöpfung aus nichts geprägt hat. Die biblische Geschichte kennt den Begriff eines Nichts nicht: er
 30 würde das Geheimnis des »Anfangs« verletzen. Das babylonische Epos der Weltschöpfung läßt den Gott Marduk die Götterversammlung in Erstaunen versetzen, indem er ein Gewand aus dem Nichts auftauchen läßt; der biblischen Schöpfungsgeschichte sind solche Zauberkunststücke fremd. Was sie im ersten Anfang mit einem Wort, das wohl »aushauen«
 35 bedeutet, das »Schaffen« von Himmel und Erde nennt, ist ganz im Geheimnis, in einem innerhalb der Gottheit sich vollziehenden Vorgang gelassen, den die spätere Theologie in der Sprache einer schlechten Philosophie falsch umschreibt, die Gnosis aber aus dem Geheimnis in die

Welt zieht und damit das Alogische der in der Welt als solcher waltenden Logik unterwirft; nach diesem Anfang aber gibt es schon einen »Geist« – der freilich etwas ganz anderes als ein »geistiges Wesen«, nämlich der Ursprung aller Bewegung, aller geistigen und aller natürlichen ist – über einem »Wasser«, das offenbar mit Keimkräften geladen ist, da es lebende Wesen aus sich »hervorzuwimmeln« vermag, und das Schaffen durch das Wort, das berichtet wird, ist von der Wirkung des Geistes, der die Kräfte in Bewegung setzt, nicht zu trennen. Kräfte sind eingesetzt, und der Geist ist ihrer mächtig. Auch Schelers »Weltgrund« ist nur einer der zahllosen gnostischen Versuche, den biblischen Gott zu entgeheimnissen.

7

Aber wenden wir uns von der Entstehung der Welt ihrer Existenz zu, von dem göttlichen Geist unserem uns aus unserer Erfahrung bekannten. Wie ist es um ihn bestellt?

Im Menschen, sagt Scheler, wird das geistige Attribut des Seienden selbst manifest, »in der Konzentrationseinheit der sich zu sich ›sammelnden‹ Person«. Auf der Stufenleiter des Werdens beugt sich im Aufbau der Welt das urseiende Sein immer mehr auf sich selbst zurück, »um auf immer höheren Stufen und in immer neuen Dimensionen sich seiner selbst inne zu werden, um schließlich im Menschen sich selbst ganz zu haben und zu erfassen«. Der menschliche Geist aber, in dem diese Hegelsche Stufenleiter gipfelt, ist, eben als Geist, ursprünglich ohne alle Macht; er gewinnt sie nur dadurch, daß er sich durch die Lebenstriebe »mit Energie beliefern« läßt, d. h. daß der Mensch seine Triebenergie zu geistiger Fähigkeit sublimiert. Diesen Vorgang schildert Scheler so, daß der Geist zuerst den Willen leitet, indem er ihm die Ideen und Werte eingibt, die verwirklicht werden sollen; der Wille hungert nun gleichsam die Impulse des Trieblebens aus, indem er ihnen die Vorstellungen vermittelt, die sie brauchen würden, um zu einer *Triebhandlung* zu gelangen, und »stellt den lauernden Trieben« sodann »die den Ideen und Werten angemessenen Vorstellungen« »wie Köder vor Augen«, bis sie das vom Geist gesetzte Willensprojekt ausführen.

Ist der Mensch, von dessen innerem Leben diese auf den Begriffen der modernen Psychoanalyse begründete Darstellung gegeben wird, wirklich *der* Mensch? Oder ist es nicht vielmehr eine bestimmte Menschenart, die nämlich, bei der die Sphäre des Geistes und die der Triebe sich so voneinander gesondert und verselbständigt haben, daß der Geist den Trieben von seiner Höhe aus die lockende Herrlichkeit der Ideen vor-

führen kann, wie in einer gnostischen Vorstellung die Töchter des Lichts den mächtigen Planetenfürsten erscheinen, um sie zur Begier zu erregen und ihre Lichtkraft verschütten zu lassen?

8

- 5 Auf manche Asketen aus Willensentschluß, die durch die Askese zur Kontemplation gelangt sind, mag Schelers Beschreibung zutreffen. Aber die existenziale Askese so vieler großer Philosophen ist nicht so zu verstehen, daß der Geist in ihnen den Trieben die Lebensenergie entzieht oder sie sich zuleiten läßt, sondern daß schon in der Urverfassung ihres
- 10 Daseins dem Denken ein hohes Maß konzentrierter Mächtigkeit zugeteilt und eine unbedingte Herrschaft verliehen worden ist. Was in ihnen zwischen dem Geist und den Trieben geschieht, ist nicht, wie bei dem Menschen Schelers, eine Auseinandersetzung, die von seiten des Geistes mit großen strategischen und pädagogischen Mitteln geführt wird, denen die Triebe einen zunächst heftigen, allmählich überwundenen Widerstand entgegensetzen, sondern es ist gleichsam die beiderseitige Ausführung eines Urvertrags, der dem Geist die unanfechtbare Herrschaft sichert und den die Triebe nun – in einzelnen Fällen knirschend, in den meisten geradezu heiter – vollziehen.
- 20 Aber die asketische Menschenart ist gar nicht, wie es Scheler erscheint, *der* Grundtypus des geistigen Menschen. Am deutlichsten läßt sich das im Bereich der Kunst zeigen. Man versuche einen Mann wie Rembrandt, wie Shakespeare, wie Mozart von dieser Menschenart aus zu verstehen, und man wird merken: es ist geradezu das Kennzeichen des
- 25 künstlerischen Genies, daß es in seinem Wesen nicht asketisch zu sein braucht. Asketische Akte des Neinsagens, des Verzichts, der inneren Verwandlung wird auch es immer wieder vollziehen müssen, aber die eigentliche Führung seines geistigen Lebens ist nicht auf Askese gegründet. Hier gibt es keine ewige Verhandlung zwischen Geist und Trieben;
- 30 die Triebe hören auf den Geist, um die Verbindung mit den Ideen nicht zu verlieren, und der Geist hört auf die Triebe, um die Verbindung mit den Urmächten nicht zu verlieren. Gewiß verläuft das innere Leben dieser Menschen nicht in einer glatten Harmonie, ja gerade sie kennen wie kaum andere das dämonische Reich des Widerstreits. Aber es ist eine
- 35 irrige und irreführende Vereinfachung, die Dämonen mit den Trieben zu identifizieren; sie haben oft ein rein geistiges Antlitz. Die wahren Verhandlungen und Entscheidungen geschehen hier und überhaupt im Leben der großen Menschen nicht zwischen Geist und Trieben, sondern

zwischen Geist und Geist, zwischen Trieben und Trieben, zwischen einem Gebilde aus Geist und Trieb und einem andern Gebilde aus Geist und Trieb. Das Drama des großen Lebens läßt sich nicht auf die Dualität von Geist und Trieb reduzieren.

Es ist überhaupt mißlich, das Wesen des Menschen und seines Geistes vom Typus des Philosophen aus, von dessen Eigenschaften und Erfahrungen aus aufzeigen zu wollen, wie es Scheler tut. Der Philosoph ist zwar eine überaus wichtige Menschengattung, aber er stellt eher einen merkwürdigen Sonderfall des geistigen Lebens als dessen Grundform dar. Auch er jedoch ist nicht aus jener Dualität zu verstehen.

9

Scheler will uns die Eigenart des Geistes, als eines spezifischen Gutes des Menschen, zum Unterschied von der technischen Intelligenz, die der Mensch mit den Tieren gemeinsam habe, an dem Akt der Ideierung darlegen. Er gibt dieses Beispiel: Ein Mensch hat Schmerz im Arm. Die Intelligenz fragt, wie er entstanden sei und wie er beseitigt werden könne, und beantwortet die Frage mit Hilfe der Wissenschaft. Der Geist aber faßt denselben Schmerz als Exempel des Wesensverhalts, daß die Welt von Schmerz durchsetzt ist, er fragt nach dem Wesen des Schmerzes selbst, und darüber hinaus fragt er, wie der Grund der Dinge beschaffen sein müsse, damit so etwas wie »Schmerz überhaupt« möglich sei. Das heißt: der Geist des Menschen hebt den Wirklichkeitscharakter der Erscheinung des Schmerzes, den der Mensch verspürt hat, auf, und zwar schaltet er nicht bloß, wie Husserl meinte, das Urteil über das Tatsächlich-sein des Schmerzes aus und behandelt ihn seinem Wesen nach, sondern er beseitigt »versuchsweise« den ganzen Realitätseindruck, er vollzieht den »im Grunde asketischen Akt der Entwirklichung« und erhebt sich so über den schmerzgeplagten Lebensdrang.

Ich bestreite sogar für den Philosophen, sofern er aus Entdeckung eines Seins denkt, daß der entscheidende Akt der Ideierung so beschaffen sei. Das Wesen des Schmerzes wird nicht so erkannt, daß der Geist sich von ihm gleichsam entfernt, sich gleichsam in eine Loge setzt und das Schauspiel des Schmerzes als ein unwirkliches Beispiel betrachtet; wessen Geist das tut, der vermag allerlei geistvolle Gedanken über den Schmerz bekommen, das Wesen des Schmerzes wird er nicht erkennen. Es wird erkannt, indem der Schmerz faktisch entdeckt wird. Das heißt: der Geist bleibt durchaus nicht draußen und er entwirklicht nicht, er wirft sich selber in die Tiefe dieses wirklichen Schmerzes, er nimmt Wohnung im

Schmerz, er gibt sich ihm hin, er durchgeistigt ihn, und nun gibt sich ihm gleichsam der Schmerz selber in solcher Nähe zu erkennen. Die Erkenntnis geschieht nicht durch Entwirklichung, sondern gerade durch ein Eindringen in diese bestimmte Wirklichkeit, und zwar durch ein Eindringen

5 solcher Art, daß sich eben im Innern dieser Wirklichkeit das Wesen erschließt. Ein solches Eindringen nennen wir ein geistiges. Man fragt also zunächst nicht, wie Scheler meint: »was ist denn eigentlich der *Schmerz selbst*, abgesehen davon, daß *ich ihn jetzt hier habe*?« Man sieht überhaupt nicht ab. Gerade der Schmerz, den ich jetzt hier habe, sein Mein-

10 sein, sein Jetztsein, sein Hiersein, sein Sosein, gerade die vollkommene Gegenwärtigkeit dieses Schmerzes erschließt mir das Wesen des Schmerzes selbst. Unter der eindringenden Berührung des Geistes teilt gleichsam der Schmerz selber dem Geist sich in dämonischer Sprache mit. Der Schmerz – und jedes wirkliche Geschehen der Seele – ist nicht

15 einem Schauspiel, sondern frühen Mysterien zu vergleichen, deren Sinn niemand erfährt, der nicht selber im Reigen mittanz. Aus der dämonischen Sprache, die der Geist in der intimen Berührung mit dem Schmerz erfuhr, überträgt er in die Sprache der Ideen. Erst diese Übertragung findet in einer Abhebung und Entfernung vom Gegenstande

20 statt; der entscheidende Akt des Geistes hat schon vor ihr stattgefunden; die primäre Ideierung geht der abstrahierenden voraus. Das »betrachtende« Denken ist auch beim Philosophen, sofern er wirklich vom Sein der Welt ermächtigt ist, es zu künden, nicht das erste, sondern das zweite. Das erste ist die Entdeckung eines Seins in der Kommunion mit

25 ihm, und diese Entdeckung ist ein eminent geistiger Akt. Jede philosophische Idee stammt aus solch einer Entdeckung. Nur einer, der in der letzten Tiefe des eigenen Schmerzes, ohne irgend von ihm abzusehen, in seinem Geiste mit dem Schmerz der Welt kommunizierte, kann das Wesen des Schmerzes erkennen. Dafür, daß er es könne, ist aber freilich

30 eine Voraussetzung; nämlich, daß dieser Mensch schon die Tiefe des Schmerzes anderer Wesen wirklich – und das heißt, nicht mit dem »Mitleid«, das gar nicht zum Sein vordringt, sondern mit der großen Liebe – erfahren hat; dann erst wird ihm der eigene Schmerz in seiner letzten Tiefe transparent ins Leid der Welt. Nur die Teilnahme am Sein

35 der seienden Wesen erschließt den Sinn im Grunde des eigenen Seins.

Aber um genauer zu erfahren, was Geist ist, darf man sich nicht damit begnügen, ihn zu erforschen, wo er zu Werk und Beruf geworden ist;

man muß ihn auch da aufsuchen, wo er noch *Ereignis* ist. Denn der Geist in seiner ursprünglichen Wirklichkeit ist nicht etwas, was ist, sondern etwas, was sich ereignet, genauer: etwas, was nicht erwartet wird, sondern plötzlich geschieht.

Man achte auf das Kind, besonders in dem Alter, wo es die Sprache bereits in sich aufgenommen hat, aber noch nicht die in der Sprache aufgespeicherten Traditionsgüter. Es lebt bei den Dingen, drin in der Welt der Dinge, mit dem, was auch noch wir Erwachsenen kennen, und auch mit dem, was wir nicht mehr kennen, was uns durch die Traditionsgüter, durch die Begriffe, durch all das sicher Feststehende verscheucht worden ist. Und unvermittelt fängt es an zu erzählen, erzählt, verfällt ins Schweigen, wieder bricht etwas hervor. Wie erzählt das Kind, was es erzählt? Es gibt keine andere Bezeichnung dafür als: mythisch. Es erzählt genau so, wie der frühe Mensch seine aus Traum und wacher Schau, aus Erfahrung und »Phantasie« (aber ist Phantasie im Ursprung nicht auch eine Art Erfahrung?) zur unlöslichen Einheit gewordenen Mythen erzählt. Da ist plötzlich der Geist da. Aber ohne alle vorhergehende »Askese« und »Sublimierung«. Der Geist war selbstverständlich schon im Kinde, ehe es erzählt, aber nicht als solcher, nicht für sich, sondern verbunden mit dem »Triebe« – und mit den Dingen! Jetzt tritt er selber, selbständig auf – im Wort. Das Kind »hat Geist« erst wenn es spricht, es hat ihn, weil es sprechen will. Ehe es jetzt gesprochen hat, waren die mythischen Bilder nicht gesondert da, sondern eingetan, eingemengt in die Substanz des Lebens. Jetzt aber sind sie da – im Wort. Erst weil das Kind den *geistigen Trieb* zum Wort hat, treten sie nun überhaupt hervor, werden sie zugleich selbständig existent und sagbar. Der Geist beginnt hier als Trieb, als Trieb zum Wort, d.h. als der Trieb, zusammen mit den anderen in einer Welt strömender Mitteilung, gegebenen und empfangenen Bildes dazusein.

Oder man achte auf einen Bauerntypus, den es noch immer gibt, obgleich die sozialen und kulturellen Voraussetzungen für ihn geschwunden zu sein scheinen. Ich meine einen Bauern, der zeitlebens nicht anders als zweckhaft und technisch denken zu können schien, der immer nur das jeweils für die Wirtschaft und die unmittelbare Lebenslage Notwendige im Sinne trug. Nun aber beginnt er zu altern, beginnt sich anstrengen zu müssen, um bei der Arbeit seinen Mann zu stellen. Und da kommt es vor, daß man ihn einmal am Ruhetag dastehen und in die Wolken starren sieht, und wenn man ihn fragt, antwortet er erst nach einer Weile, er habe nach dem Wetter ausgeschaut, und man merkt, daß das nicht wahr ist. Um die gleiche Zeit aber sieht man zuweilen ganz unerwarteterweise seinen Mund sich öffnen – zu einem Spruch. Er hatte

freilich schon früher Sprüche geäußert, aber traditionelle, bekannte, zu-
meist pessimistisch-humoristische über den »Gang der Dinge«, und der-
gleichen äußert er auch jetzt noch, und zwar vorzugsweise, wenn ihm
5 etwas verquer gegangen ist, wenn er den Widerstand der Dinge erfahren
hat, den Scheler für das Grundwesen der Welterfahrung hält, d. h. wenn
er wieder einmal den Widerspruch, der in der Welt waltet, erfahren hat.
Aber dazwischen sagt er auch Worte ganz anderer Art, wie man sie von
ihm früher nicht hörte, aus der Tradition nicht bekannte Worte, und er
sagt sie vor sich hinstarrend, oft nur flüsternd, wie zu sich selbst, man
10 fängt sie nur eben auf; er äußert eigene Einsichten. Das tut er aber nicht,
wenn er den Widerstand der Dinge erfahren hat, sondern z. B. wenn die
Pflugschar so weich und tief in die Erde fuhr, als tue sich der Acker mit
Willen ihr auf, oder wenn die Kuh so schnell und leicht ihr Kalb warf, als
wirke eine unsichtbare Macht als Geburtshelferin mit. Das heißt: er äu-
15 ßert eigene Einsichten, wenn er die *Gnade* der Dinge erfahren hat; wenn
er wieder einmal erfahren hat, trotz allen Widerstandes, daß es eine
Teilnahme der Menschen an dem Sein der Welt gibt. Gewiß, die Erfah-
rung der Gnade ist erst durch die Erfahrung des Widerstands und in
der Abhebung von ihr ermöglicht; aber auch hier gilt es, daß der Geist
20 sich aus der Eintracht mit den Dingen und in der Eintracht mit den
Trieben erhebt.

11

In seiner ersten anthropologischen Abhandlung, die noch aus seiner
theistischen Periode stammt, läßt Scheler den wahren Menschen erst
25 beim »Gottsucher« anfangen. Zwischen dem Tier und dem homo faber,
dem Verfertiger von Werkzeugen und Maschinen, bestehe nur ein Grad-
unterschied; zwischen dem homo faber und dem Menschen, der anfängt,
über sich hinauszugehen und Gott zu suchen, bestehe dagegen ein We-
sensunterschied. In seinen letzten anthropologischen Arbeiten, deren
30 Grundlage nicht mehr der Theismus, sondern jene Vorstellung eines
werdenden Gottes ist, tritt an Stelle des religiösen Menschen der Philo-
soph. Zwischen dem homo faber und dem Tier, so führt er hier aus, be-
stehe kein Wesensunterschied, denn Intelligenz und Wahlfähigkeit seien
auch dem Tier zuzusprechen; erst durch das Prinzip des Geistes, das aller
35 Intelligenz absolut überlegen sei und überhaupt außerhalb alles dessen
stehe, was wir Leben nennen, werde die Sonderstellung des Menschen
begründet. Der Mensch als Vitalwesen sei »ganz ohne Zweifel eine Sack-
gasse der Natur«, dagegen »als mögliches ›Geistwesen‹« sei er »der helle

und herrliche Ausweg aus dieser Sackgasse«. Der Mensch sei also »nicht ein ruhendes Sein, nicht ein Faktum, sondern nur eine mögliche Prozeßrichtung«. Das ist fast genau dasselbe was Nietzsche vom Menschen sagt, nur daß an der Stelle seines »Willens zur Macht«, der den Menschen erst zum eigentlichen Menschen mache, hier der »Geist« tritt. Die Grundbestimmung eines »geistigen« Wesens aber ist nach Scheler seine existenzielle Ablösbarkeit vom Organischen, vom »Leben« und von allem, was zum »Leben« gehört. Das trifft in einem gewissen Maße – mit den wesentlichen Einschränkungen, die ich vorhin formuliert habe – auf den Philosophen zu; auf das geistige Wesen des Menschen überhaupt, besonders aber auf den Geist als Ereignis trifft es nicht zu. Scheler zieht in seiner frühen und in den späteren Arbeiten zwei verschiedene Trennungsstriche durch das Menschengeschlecht, aber beide sind unzulässig und in sich widerspruchsvoll. Wenn der religiöse Mensch etwas anderes ist als die existenzielle Aktuierung all dessen, was in all den »nichtreligiösen« Menschen als stumme Not, als stammelnde Verlassenheit, als aufschreiende Verzweigung lebt, dann ist er ein Monstrum; der Mensch fängt nicht da an, wo man Gott sucht, sondern wo man an der Gottferne leidet, ohne zu wissen, woran man leidet. Und ein »geistiger« Mensch, in dem ein Geist wohnt, den es anderswo nicht gibt, ein Geist, der die Kunst versteht, sich von allem Leben abzulösen, ist nur eine Kuriosität. Wenn der Geist als Beruf etwas dem Wesen nach anderes sein will als der Geist als Ereignis, dann ist er gar nicht mehr der wahre Geist, sondern ein dessen Platz usurpierendes Kunstprodukt. Der Geist ist in Funken dem Leben aller eingetan, aus dem Leben der Lebendigsten schlägt er in Flammen hervor, und zuweilen brennt irgendwo ein großes Geistesfeuer. All dies ist *eines* Wesens und *einer* Substanz. Es gibt keinen anderen Geist, als der sich aus der Einheit des Lebens und der Einheit mit der Welt nährt. Wohl widerfährt es ihm, daß er von der Einheit des Lebens abgetrennt und in einen abgründigen Gegensatz zur Welt gestürzt wird; aber auch im Martyrium der geistigen Existenz verleugnet der wahre Geist nicht seine Urgemeinschaft mit dem ganzen Sein, er behauptet sie vielmehr gegen die falschen Vertreter des Seins, die sie leugnen.

12

Der Geist *als Ereignis*, der Geist, den ich an Kind und Bauer aufgezeigt habe, beweist uns, daß es nicht zum ursprünglichen Wesen des Geistes gehört, wie Scheler meint, durch Verdrängung und Sublimierung der Triebe zu entstehen. Diese psychologischen Kategorien entnimmt Sche-

ler bekanntlich dem Begriffsschatz Sigmund Freuds, zu dessen großen Verdiensten es gehört, sie geprägt zu haben. Aber wiewohl diesen Kategorien eine allgemeine Geltung zukommt, so ist doch die zentrale Stellung, die Freud ihnen verleiht, ihre beherrschende Bedeutung für den
5 ganzen Aufbau des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens und insbesondere auch für die Entstehung und Entwicklung des Geistes, nicht im allgemeinen Wesen des Menschen, sondern nur in der Lage und Beschaffenheit des typischen heutigen Menschen begründet. Dieser Mensch aber ist erkrankt, sowohl in seinem Verhältnis zu den anderen
10 als auch in seiner Seele selbst. Die zentrale Bedeutung von Verdrängung und Sublimierung in Freuds System ergibt sich aus der Analyse eines pathologischen Zustands und gilt für diesen Zustand; die Kategorien sind psychologische, ihre beherrschende Macht ist eine pathopsychologische. Es läßt sich freilich erweisen, daß trotzdem ihre Bedeutung nicht
15 für unsere Zeit allein, sondern auch für andere, ihr artverwandte gilt; nämlich für Zeiten, denen eine ähnliche Pathologie wie der unseren innewohnt, Zeiten der ausbrechenden Krise wie die unsere; aber ich kenne in der Geschichte keine so tiefreichende und umfassende Krise wie unsere, und dem entspricht das Maß der Bedeutung jener Kategorien.
20 Wenn ich unsere Krise auf eine Formel bringen soll, möchte ich sie die Krise des Vertrauens nennen. Wir haben gesehen, wie Epochen der Sicherheit menschlichen Seins im Kosmos mit Epochen der Unsicherheit abwechseln, aber in diesen waltet zumeist noch eine *soziale* Gewißheit, das Getragenwerden von einer kleinen, in wirklichem Miteinandersein
25 lebenden organischen Gemeinschaft; das Vertrauendürfen innerhalb dieser Gemeinschaft entschädigt für kosmische Unsicherheit, es gibt Zusammenhang und Gewißheit. Wo das Vertrauen herrscht, muß der Mensch zwar oft seine Wünsche den Geboten seiner Gemeinschaft anpassen, aber er muß sie nicht in solchem Maße verdrängen, daß diese
30 Verdrängung beherrschende Bedeutung für sein Leben gewinnt; sie verschmelzen vielfach mit den Bedürfnissen der Gemeinschaft, deren Ausdruck ihre Gebote sind. Diese Verschmelzung kann sich wohl gemerkt nur da wirklich vollziehen, wo innerhalb der Gemeinschaft wirklich alles mit allem lebt, wo also nicht ein gefordertes und eingebildetes, sondern ein echtes, elementares Vertrauen waltet. Erst wenn die organische
35 Gemeinschaft von innen her zerfällt und das Mißtrauen der Grundton des Lebens wird, gewinnt die Verdrängung ihre beherrschende Geltung. Die Unbefangenheit des Wünschens wird vom Mißtrauen erstickt, alles um einen her ist feindlich oder kann feindlich werden, man erfährt keine Übereinstimmung mehr zwischen dem eignen Verlangen und dem
40 der andern, denn es gibt keine wahre Verschmelzung oder Versöhnung

mit dem, was einer tragenden Gemeinschaft nottut, und hoffnungslos verkriechen sich die dumpfgewordenen Wünsche in die Höhlen der Seele. Nun aber ändern sich auch die Wege des Geistes. Vorher war es die wesentliche Art seiner Entstehung, als konzentrierte Kundgebung der Ganzheit des Menschen aus dem Gewölk hervorzublitzen. Jetzt gibt es eine menschliche Ganzheit mit der Kraft und dem Mut sich kundzugeben nicht mehr; damit Geist werde, muß zumeist erst die Energie der verdrängten Triebe »sublimiert« werden, die Spuren dieser Entstehung haften dem Geist an, und er kann sich zumeist nur in krampfhafter Entfremdung gegen die Triebe behaupten. Die Scheidung zwischen Geist und Trieben ist hier wie oft die Folge der Scheidung zwischen Mensch und Mensch.

13

Im Gegensatz zu Schelers Auffassung ist vom Geist zu sagen, daß er in seinem Anfang reine Macht ist, die Macht des Menschen nämlich, aus inniger Teilnahme an der Welt und aus engem Nahkampf mit ihr, sie im Bild, im Klang, im Begriff zu fassen. Das erste ist die intime Teilnahme des Menschen an der Welt, intim im Streit wie im Frieden mit ihr. Hier ist der Geist als Sonderwesen noch nicht da, er ist aber mit drin in der Kraft der primitiv-konzentrierten Teilnahme. Erst mit dem wachen Antrieb, die Welt nicht bloß mit ihr ringend oder mit ihr spielend zu spüren, sondern sie auch zu erfassen, erst mit der Leidenschaft, das erfahrene Chaos zum Kosmos zu binden, ersteht der Geist als Sonderwesen. Aus dem wilden Geflimmer des Lichts löst sich das Bild, aus dem wilden Lärm der Erde löst sich der Klang, aus dem wilden Durcheinander aller Dinge löst sich der Begriff. So entsteht der Geist als Geist. Aber es ist kein Urstadium des Geistes zu denken, in dem er sich nicht auch schon äußern wollte – das Bild selbst will an die Decke einer Höhle gemalt werden und schon ist ein Rötel zur Hand, der Klang will gesungen werden und schon gibt im Zauberlied die eigene Kehle sich her. Das Chaos ist bezwungen durch die Gestalt. Aber die Gestalt will wahrgenommen werden von anderen als von dem, der sie hervorbrachte: das Bild wird mit Leidenschaft gezeigt, der Singende singt die Hörenden mit Leidenschaft an. Der Trieb zur Gestalt ist vom Trieb zum Wort nicht zu scheiden. Aus der Teilnahme an der Welt gelangt der Mensch zur Teilnahme an den Seelen. Die Welt wird gebunden, wird geordnet, die Welt wird sagbar zwischen den Menschen, jetzt erst wird sie zu einer Welt zwischen den Menschen. Und wieder ist der Geist reine Macht; mit Gebärde und Spruch bezwingt

der Mann des Geistes den Widerstand der Chaosfreunde und ordnet die Gemeinschaft. Die Ohnmacht des Geistes, die Scheler für ursprünglich hält, ist stets ein Begleitumstand des Gemeinschaftszerfalls. Das Wort wird nicht mehr aufgenommen, es bildet und ordnet das Menschliche

5 nicht mehr, dem Geist wird die Teilnahme an den Seelen verwehrt, und er kehrt sich ab, er schneidet sich von der Einheit des Lebens los, er flüchtet in seine Burg, die Burg des Gehirns. Bis dahin dachte der Mensch mit dem ganzen Leibe, und noch mit den Fingerspitzen, von da an denkt er nur noch mit dem Gehirn. Erst jetzt erhält Freud den Gegenstand seiner

10 Psychologie und Scheler den seiner Anthropologie: den erkrankten Menschen, der von der Welt getrennt und in Geist und Triebe gespalten ist. Solang wir wännen, dieser kranke Mensch sei *der* Mensch, der normale Mensch, der Mensch überhaupt, werden wir ihm keine Heilung bringen.

15 Hier muß ich die Darstellung und Kritik der Anthropologie Schelers abbrechen. Es wäre noch in einer genetischen Betrachtung zu zeigen, daß der wesentliche Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tier, der Unterschied, der das Wesen des Menschen begründet, nicht seine Ablösung von der triebhaften Verbindung mit den Dingen und Wesen ist,

20 sondern im Gegenteil seine andere, neue Art von Zuwendung zu den Dingen und Wesen. Es wäre zu zeigen, daß nicht das technische, Tier und Mensch gemeinsame Verhältnis das Primäre ist, über das sich der Mensch sodann erhebt, sondern daß die spezifische primitive Technik des Menschen, die Erfindung selbständiger, ihrem Zweck angepaßter

25 und immer wieder verwendbarer Werkzeuge, erst durch das neue Verhältnis des Menschen zu den Dingen, als zu etwas Angeschautem, Selbständigem und Dauerndem, ermöglicht worden ist. Es wäre weiter zu zeigen, daß ebenso in dem Verhältnis zu anderen Menschen nicht das allgemein Triebhafte das ursprünglich Bestimmende ist, über das der

30 Mensch sich erst später in der Auseinandersetzung des Geistes mit den Trieben erhebt, sondern daß das Menschliche erst im Zusammenhang mit einer Zuwendung zu den Menschen beginnt als zu Personen, die unabhängig von einem Bedürfnis selbständig und dauernd da sind, und daß die Entstehung der Sprache erst aus einer solchen Zuwendung heraus zu

35 verstehen ist. Sowohl hier wie dort steht offenbar eine Einheit von Geist und Trieb, die Ausbildung neuer geistiger Triebe am Anfang. Und sowohl hier wie dort ist das Wesen des Menschen nicht von dem aus zu erfassen, was sich im Innern des Einzelnen abspielt, und nicht von seinem Selbstbewußtsein aus, das Scheler für den entscheidenden Unterschied zwischen Mensch und Tier hält, sondern von der Eigenart seiner Beziehun-

40 gen zu den Dingen und den Wesen.

Vierter Abschnitt

Ausblick

Wir haben an zwei bedeutenden Versuchen unserer Zeit gesehen, daß eine individualistische Anthropologie, die sich im wesentlichen nur mit dem Verhältnis der menschlichen Person zu sich selbst, mit dem Verhältnis zwischen dem Geist und den Trieben in ihr usw., beschäftigt, nicht zu einer Erkenntnis des Wesens des Menschen führen kann. Die Frage Kants »Was ist der Mensch?«, deren Geschichte und Nachwirkung ich im ersten Teil dieser Arbeit behandelt habe, kann, soweit sie überhaupt eine Antwort zu finden vermag, nie von der Betrachtung der menschlichen Person als solcher, sondern nur von ihrer Betrachtung in der Ganzheit ihrer Wesensbeziehungen zum Seienden aus beantwortet werden. Erst der Mensch, der die ihm möglichen Beziehungen mit seinem ganzen Wesen in seinem ganzen Leben verwirklicht, hilft uns wahrhaft den Menschen erkennen. Und da, wie wir gesehen haben, erst dem einsam gewordenen Menschen sich die Frage nach dem Wesen des Menschen in ihren Tiefen eröffnet, weist der Weg zur Antwort auf den Menschen hin, der die Einsamkeit überwindet, ohne ihre fragende Kraft einzubüßen. Damit ist schon gesagt, daß hier dem menschlichen Denken eine lebensmäßig *neue* Aufgabe gestellt ist. Und zwar eben eine *lebensmäßig* neue. Denn sie bedeutet, daß der Mensch, der sich selber erfassen will, die Spannung der Einsamkeit und den Brand ihrer Problematik hinüberrette in ein trotz allem erneutes Leben mit seiner Welt und von dieser Lage aus denke. Dabei ist freilich eben vorausgesetzt, daß ungeachtet all der ungemein erschwerenden Momente ein neuer Prozeß der Überwindung der Einsamkeit beginnt, im Hinblick auf den jene denkerische Sonderaufgabe wahrgenommen und ausgesprochen werden kann. Es ist offenbar, daß ein solcher Prozeß an diesem Punkte des Menschenwegs nicht vom Geist allein zu bewirken ist; aber in einem bestimmten Maße wird auch die Erkenntnis ihn zu fördern vermögen. Dies andeutungsweise klarzustellen steht uns hier zu.

Die Kritik an der individualistischen Methode geht gewöhnlich von der kollektivistischen Tendenz aus. Wenn aber der Individualismus nur einen Teil des Menschen erfaßt, so erfaßt der Kollektivismus nur den Menschen als Teil: zur Ganzheit des Menschen, zum Menschen als Ganzes dringen beide nicht vor. Der Individualismus sieht den Menschen nur in der Bezogenheit auf sich selbst, aber der Kollektivismus sieht den *Menschen* überhaupt nicht, er sieht nur die »Gesellschaft«. Dort ist das Antlitz des Menschen verzerrt, hier ist es verdeckt.

Beide Lebensanschauungen – der moderne Individualismus und der moderne Kollektivismus –, wie verschieden auch ihre sonstigen Ursachen sein mögen: im wesentlichen sind sie Ergebnisse oder Äußerungen des gleichen menschlichen Zustands, nur in verschiedenen Stadien. Dieser Zustand ist durch das Zusammenströmen kosmischer und sozialer Heimlosigkeit, Weltangst und Lebensangst, zu einer Daseinsverfassung der Einsamkeit gekennzeichnet, wie es sie in diesem Ausmaß vermutlich noch nie zuvor gegeben hat. Die menschliche Person fühlt sich zugleich als Mensch ausgesetzt von der Natur, wie man ein verleugnetes Kind aussetzt, und als Person isoliert mitten in der tosenden Menschenwelt. Die erste Reaktion des Geistes auf die Erkenntnis der neuen unheimlichen Lage ist der moderne Individualismus, die zweite der moderne Kollektivismus.

Im Individualismus unterfängt sich die menschliche Person, diese Lage zu bejahen, sie in eine bejahende Reflexion, einen universalen amor fati zu tauchen; sie will die Trutzburg eines Lebenssystems bauen, in dem die Idee erklärt, die Wirklichkeit wie sie ist zu wollen. Eben als von der Natur ausgesetzt ist der Mensch Individuum in dieser besonderen radikalen Weise, in der kein anderes Wesen in der Welt Individuum ist, und er akzeptiert sein Ausgesetztsein, weil es sein Individuumsein bedeutet. Und ebenso akzeptiert er sein Isoliertsein als Person, weil erst die mit anderen unverbundene Monade sich als Individuum im äußersten Sinn erfahren und verherrlichen kann. Um sich vor der Verzweiflung zu retten, mit der ihn seine Vereinsamung bedroht, ergreift der Mensch den Ausweg, diese zu glorifizieren. Der moderne Individualismus hat im wesentlichen eine imaginäre Grundlage. An diesem seinem Charakter scheitert er; denn die Imagination reicht nicht zu, die gegebene Situation faktisch zu bewältigen.

Die zweite Reaktion, der Kollektivismus, folgt im wesentlichen auf das Scheitern der ersten. Die menschliche Person sucht hier ihrem Schicksal der Vereinsamung zu entgehen, indem sie sich völlig in eins der massiven modernen Gruppengebilde einbettet. Je massiver, lückenloser und leistungsstärker dieses ist, umso mehr kann sie sich als von beiden Formen der Heimlosigkeit, der sozialen und der kosmischen, erlöst empfinden. Es ist offenbar kein Anlaß zur Lebensangst mehr, da man sich doch nur in den »allgemeinen Willen« einzufügen und die eigene Verantwortung für das allzu kompliziert gewordene Dasein in der kollektiven aufgehen zu lassen braucht, die sich als allen Komplikationen gewachsen erweist. Und ebenso ist offenbar kein Anlaß zur Weltangst mehr, da an die Stelle des unheimlich gewordenen Weltalls, mit dem sich sozusagen kein Vertrag mehr machen läßt, die technisierte Natur getreten ist, mit der die Gesellschaft als solche fertig wird oder fertig zu werden scheint. Das Kol-

lektiv macht sich anheischig, die totale Sicherung zu liefern. Imaginär ist hier nichts, hier waltet eine dichte Realität, das Allgemeine selber scheint real geworden; aber illusionär ist der moderne Kollektivismus im wesentlichen. Der Anschluß der Person an das zuverlässig funktionierende »Ganze«, das die Menschenmassen umfaßt, ist vollzogen; aber es ist kein Anschluß des Menschen an den Menschen. Der Mensch im Kollektiv ist nicht der Mensch mit dem Menschen. Nicht wird hier die Person von ihrer Vereinsamung befreit, indem sie Lebendem verbunden wird, das fortan mit ihr lebt; das »Ganze« mit seinem Anspruch an die Ganzheit eines jeden geht folgerichtig und mit Erfolg darauf aus, alle Verbindung mit Lebendem zu reduzieren, zu neutralisieren, zu entwerten, zu entheiligen. Jene zarte Fläche des persönlichen Wesens, die nach Fühlung mit anderem Wesen verlangt, wird fortschreitend abgetötet oder doch unempfindlich gemacht. Die Vereinsamung des Menschen wird hier nicht überwunden, sondern übertäubt. Man verdrängt das Wissen um sie, aber der tatsächliche Stand wirkt unüberwindlich in der Tiefe und steigert sich insgeheim zu einer Grausamkeit, die mit dem Zersprühen der Illusion in die Erscheinung treten wird. Der moderne Kollektivismus ist die letzte Schranke, die der Mensch vor der Begegnung mit sich selbst aufgerichtet hat.

Die nach dem Ende der Imaginationen und Illusionen mögliche und unvermeidliche Begegnung des Menschen mit sich selbst wird sich nur als Begegnung des Einzelnen mit dem Mitmenschen vollziehen können und wird sich als sie vollziehen müssen. Erst wenn der Einzelne den Anderen, in all seiner Anderheit, als sich, als den Menschen erkennt und von da aus zum Anderen durchbricht, wird er, in einer strengen und verwandelnden Begegnung, seine Einsamkeit durchbrochen haben.

Es ist offenbar, daß ein solcher Vorgang nur aus einer Aufrüttelung der Person als Person hervorgehen kann. Im Individualismus ist die Person, infolge der nur-imaginären Bewältigung ihrer Grundsituation, von dem Kernschaden der Fiktivität befallen, so sehr sie auch meint oder zu meinen sich anstrengt, daß sie sich als Person im Sein behaupte; im Kollektivismus gibt sie, mit dem Verzicht auf die Unmittelbarkeit persönlicher Entscheidung und Verantwortung, sich selber auf. In beiden Fällen ist sie unfähig, den Durchbruch zum Anderen zu vollziehen: nur zwischen echten Personen gibt es echte Beziehung.

Trotz aller Wiederbelebungsversuche ist die Zeit des Individualismus vorüber. Der Kollektivismus hingegen steht auf der Höhe seiner Entwicklung, obgleich da und dort einzelne Zeichen der Auflockerung sich zeigen. Hier gibt es keinen anderen Ausweg als den Aufstand der Person um der Befreiung der Beziehung willen. Ich sehe am Horizont, mit der

Langsamkeit aller Vorgänge der wahren Menschengeschichte, eine große Unzufriedenheit heraufkommen, die allen bisherigen unähnlich ist. Man wird sich nicht mehr bloß wie bisher gegen eine bestimmte herrschende Tendenz um anderer Tendenzen willen empören, sondern gegen die falsche Realisierung eines großen Strebens, des Strebens zur Gemeinschaft, um der echten Realisierung willen. Man wird gegen die Verzerrung und für die reine Gestalt kämpfen, wie sie die gläubigen und hoffenden Geschlechter des Menschen geschaut haben.

Ich rede hier von Taten des Lebens; aber wodurch sie allein erweckt werden können, ist eine vitale Erkenntnis. Ihr erster Schritt muß die Zerschlagung einer falschen Alternative sein, die das Denken unserer Epoche durchsetzt hat, der Alternative »Individualismus oder Kollektivismus«. Ihre erste Frage muß die nach dem echten Dritten sein; wobei unter einem »echten« Dritten eine Anschauung zu verstehen ist, die weder auf eine der beiden genannten zurückgeführt werden kann, noch einen bloßen Ausgleich zwischen beiden darstellt. Das Leben und das Denken stehen hier in der gleichen Problematik. Wie das Leben fälschlich meint, zwischen Individualismus und Kollektivismus wählen zu müssen, so meint das Denken fälschlich, zwischen einer individualistischen Anthropologie und einer kollektivistischen Soziologie wählen zu müssen. Das echte Dritte, gefunden, wird auch hier den Weg weisen.

Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist weder der Einzelne als solcher noch die Gesamtheit als solche. Beide, für sich betrachtet, sind nur mächtige Abstraktionen. Der Einzelne ist Tatsache der Existenz, sofern er zu andern Einzelnen in lebendige Beziehung tritt; die Gesamtheit ist Tatsache der Existenz, sofern sie sich aus lebendigen Beziehungseinheiten aufbaut. Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist der Mensch mit dem Menschen. Was die Menschenwelt eigentümlich kennzeichnet, ist vor allem andern dies, daß sich hier zwischen Wesen und Wesen etwas begibt, dessengleichen nirgends in der Natur zu finden ist. Die Sprache ist ihm nur Zeichen und Medium, alles geistige Werk ist durch es erweckt worden. Es macht den Menschen zum Menschen; aber auf dessen Wegen entfaltet es sich nicht bloß, es verkommt und verkümmert auch. Es wurzelt darin, daß ein Wesen ein anderes als anderes, als dieses bestimmte andere Wesen meint, um mit ihm in einer beiden gemeinsamen, aber über die Eigenbereiche beider hinausgreifenden Sphäre zu kommunizieren. Diese Sphäre, mit der Existenz des Menschen als Menschen gesetzt, aber begrifflich noch unerfaßt, nenne ich die Sphäre des Zwischen. Sie ist eine Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit, wenn sie sich auch in sehr verschiedenen Graden realisiert. Von hier wird das echte Dritte ausgehen müssen.

Die den Begriff des Zwischen begründende Anschauung ist zu gewinnen, indem man eine Beziehung zwischen menschlichen Personen nicht mehr, wie man gewohnt ist, entweder in den Innerlichkeiten der Einzelnen oder in einer sie umfassenden und bestimmenden Allgemeinwelt lokalisiert, sondern faktisch zwischen ihnen. Das Zwischen ist nicht eine Hilfskonstruktion, sondern wirklicher Ort und Träger zwischenmenschlichen Geschehens; es hat die spezifische Beachtung nicht gefunden, weil es zum Unterschied von Individualseele und Umwelt keine schlichte Kontinuität aufweist, sondern sich nach Maßgabe der menschlichen Begegnungen jeweils neu konstituiert; man hat daher naturgemäß, was ihm zukommt, an die kontinuierlichen Elemente, Seele und Welt angeschlossen.

Ein wirkliches Gespräch (d.h. ein nicht vorher in seinen einzelnen Beiträgen verabredetes, sondern ein völlig spontanes, in dem jeder unvorhersehbare Erwiderung hervorruft), eine wirkliche Lehrstunde (d.h. weder eine betriebsmäßig wiederholte, noch aber eine, deren Ergebnisse der Lehrende schon vorweg weiß, sondern eine sich in gegenseitigen Überraschungen entwickelnde), eine wirkliche, nicht gewohnheitliche Umarmung, ein wirklicher, nicht gespielter Zweikampf, – das Wesentliche davon vollzieht sich nicht in dem einen und dem andern Teilnehmer, noch in einer beide und alle anderen Dinge umfassenden neutralen Welt, sondern im genauesten Sinn zwischen beiden, gleichsam in einer nur ihnen beiden zugänglichen Dimension. Etwas widerfährt mir – das ist ein Sachverhalt, der exakt auf Welt und Seele, auf einen »äußeren« Vorgang und einen »inneren« Eindruck, verteilt werden kann; aber wenn ich und ein anderer (um einen gewaltsamen, aber kaum umschreibbaren Ausdruck zu gebrauchen) einander widerfahren, geht die Rechnung nicht auf, ein Rest bleibt, irgendwo wo die Seelen aufhören und die Welt noch nicht begonnen hat, und dieser Rest ist das Wesentliche. Man kann diesen Tatbestand auch noch in kleinsten, momenthaften, kaum ins Bewußtsein tretenden Vorgängen ermitteln. Im tödlichen Gedränge des Luftschuttkellers treffen plötzlich die Blicke zweier Unbekannter sekundenlang aufeinander, in staunender, bezugloser Gegenseitigkeit; wenn die Entwarnungssirene ertönt, ist es schon vergessen, und doch wars geschehen, in einem Bereich, der nicht länger als jenen Augenblick bestand. Es kann sich begeben, daß im verdunkelten Opernsaal zwischen zwei einander fremden Hörern, die in der gleichen Reinheit und mit der gleichen Intensität einige Mozartsche Töne vernehmen, ein kaum spürbares und doch elementares dialogisches Verhältnis sich errichtet, das längst versunken ist, wenn die Lichter aufflammen. Man muß sich hüten, in das Verständnis solcher flüchtigen und doch konsistenten Ereignisse

Gefühlsmotive hineinzutragen: was hier erscheint, ist psychologischen Begriffen nicht erreichbar, es ist etwas Ontisches. Von diesen geringsten, im Erscheinen schon entschwindenden Vorgängen bis zum Pathos der reinen, unaufhebbaren Tragik, wo zwei einander artmäßig entgegengesetzte Menschen, in eine gemeinsame Lebenssituation verstrickt, einander stumm und eindeutig einen unversöhnlichen Widerspruch des Daseins offenbaren, ist die dialogische Situation nur ontologisch zugänglich erfaßbar. Aber eben nicht von der Ontik der persönlichen Existenz aus, und auch nicht von der zweier persönlichen Existenzen aus, sondern von dem aus was, beide transzendierend, zwischen ihnen west. An den gewaltigsten Momenten der Dialogik, wo wahrhaft »Abgrund dem Abgrund ruft«, wird es unverkennbar deutlich, daß hier weder des Individuellen, noch des Sozialen, sondern eines Dritten Stab den Kreis um das Geschehen zieht. Jenseits des Subjektiven, diesseits des Objektiven, auf dem schmalen Grat, darauf Ich und Du sich begegnen, ist das Reich des Zwischen.

Für die Lebensentscheidung der kommenden Geschlechter ist durch diese Wirklichkeit, deren Entdeckung in unserem Zeitalter begonnen hat, der Weg gewiesen, der über Individualismus und Kollektivismus hinausführt. Hier deutet sich das echte Dritte an, dessen Erkenntnis dazu helfen wird, dem menschlichen Geschlecht echte Person wiederzugewinnen und echte Gemeinschaft zu stiften.

Für die philosophische Wissenschaft vom Menschen aber ist in dieser Wirklichkeit der Ausgangspunkt gegeben, von dem aus sie einerseits zu einem gewandelten Verständnis der Person, andererseits zu einem gewandelten Verständnis der Gemeinschaft fortzuschreiten vermag. Ihr zentraler Gegenstand ist weder das Individuum noch das Kollektiv, sondern der Mensch mit dem Menschen. Nur in der lebendigen Beziehung ist die Wesenheit des Menschen, die ihm eigentümliche, unmittelbar zu erkennen. Auch der Gorilla ist ein Individuum, auch der Termitenstaat ist ein Kollektiv, aber Ich und Du gibt es in unserer Welt nur, weil es den Menschen gibt, und zwar das Ich erst vom Verhältnis zum Du aus. Von der Betrachtung dieses Gegenstandes »der Mensch mit dem Menschen« muß die philosophische Wissenschaft vom Menschen ausgehen, die Anthropologie und Soziologie umfaßt. Betrachtest du den Einzelnen an sich, dann siehst du vom Menschen gleichsam nur so viel wie wir vom Mond sehen; erst der Mensch mit dem Menschen ist ein rundes Bild. Betrachtest du die Gesamtheit an sich, dann siehst du vom Menschen gleichsam nur so viel wie wir von der Milchstraße sehen; erst der Mensch mit dem Menschen ist umrissene Form. Betrachte den Mensch mit dem Menschen, und du siehst jeweils die dynamische Zweiheit, die das Menschen-

wesen ist, zusammen: hier das Gebende und hier das Empfangende, hier die angreifende und hier die abwehrende Kraft, hier die Beschaffenheit des Nachforschens und hier die des Erwiderns, und immer beides in einem, einander ergänzend im wechselseitigen Einsatz, miteinander den Menschen darzeigend. Jetzt kannst du dich zum Einzelnen wenden und du erkennst ihn als den Menschen nach seiner Beziehungsmöglichkeit; 5
du kannst dich zur Gesamtheit wenden und du erkennst sie als den Menschen nach seiner Beziehungsfülle. Wir mögen der Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, näher kommen, wenn wir ihn als das Wesen verstehen lernen, in dessen Dialogik, in dessen gegenseitig präsentem Zu- 10
zweien-sein sich die Begegnung des Einen mit dem Anderen jeweils verwirklicht und erkennt.