

PHILOSOPHIE

VON

KARL JASPERS

ERSTER BAND

PHILOSOPHISCHE
WELTORIENTIERUNG



BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1932

PHILOSOPHISCHE WELTORIENTIERUNG

VON

KARL JASPERS



BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1932

ISBN 978-3-642-98527-0
DOI 10.1007/978-3-642-99341-1

ISBN 978-3-642-99341-1 (eBook)

**ALLE RECHTE, INSBESONDERE DAS DER ÜBERSETZUNG
IN FREMDE SPRACHEN, VORBEHALTEN
COPYRIGHT 1932 BY JULIUS SPRINGER IN BERLIN
DRUCK DER SPAMERSCHEN BUCHDRUCKEREI IN LEIPZIG
SOFTCOVER REPRINT OF THE HARDCOVER 1ST EDITION 1932**

GERTRUD JASPERS
GEWIDMET

Vorwort.

Philosophie, das Wagnis, in den unbetretbaren Grund menschlicher Selbstgewißheit zu dringen, müßte *als Lehre* der für jedermann einsichtigen Wahrheit in die Irre geraten. Zwar kommt es ihr selbst darauf an, zu begreifen, was zwingend wißbar ist; aber sie wiederholt weder, was in den Wissenschaften erkennbar wurde, noch tritt sie mit eigenem Gegenstand und gleichem Anspruch in deren Bereich. Im Philosophieren ist nicht noch einmal die Befriedigung zu erwarten, welche die Sachkunde von Dingen in der Welt gewährt. In ihm wird mehr gesucht und gefordert: Das *Denken*, das *mein Seinsbewußtsein verwandelt*, weil es erweckend mich zu mir bringt in den ursprünglichen Antrieben, aus denen im Dasein handelnd ich werde, was ich bin. Das vermag kein objektives Wissen. Wie dieses gemeint ist, ist es vielmehr eines der Momente des Seinsbewußtseins, das im Philosophieren sich erzeugt.

Philosophie, in der Idee die vollendete Helligkeit des Seins am Ursprung und Ende aller Dinge, begriff sich, obgleich in der Zeit stehend, als *zeitlose Kristallisation des Zeitlosen*. Jedoch ist Philosophieren der *Weg des Menschen, der, geschichtlich in seiner Zeit, das Sein ergreift*. Nur in dieser Erscheinung, nicht an sich selbst ist es ihm zugänglich. Im Philosophieren spricht sich ein Glaube ohne jede Offenbarung aus, appellierend an den, der auf demselben Wege ist; es ist nicht ein objektiver Wegweiser im Wirrsal; ein jeder faßt nur, was er als Möglichkeit durch sich selbst ist. Aber es wagt die Dimension, welche Sein im Dasein für den Blick auf Transzendenz zum Leuchten bringt. In einer Welt, die in allem fragwürdig geworden ist, suchen wir philosophierend Richtung zu halten, ohne das Ziel zu kennen.

Zwar führt auf den Weg zum philosophischen Selbstbewußtsein die eigene Lebensführung erst im Hören der wenigen großen Philosophen, welche aus der *Vergangenheit* zu uns sprechen. Weil aber Philosophie nicht schon wirklich ist als Wissen von früherer Philosophie, muß jederzeit *aus gegenwärtigem Ursprung* philosophiert werden. Das Philosophieren der Zeitgenossen macht sichtbar, wie der

Mitlebende im Dasein sich hilft. Die in denselben Möglichkeiten einer Seinserfüllung sind, können einander sagen, was nirgends sonst gehört werden mag. Erst ein gegenwärtiges Philosophieren vermag vergangene philosophische Größe verwandelnd zu neuer Gegenwart zu bringen.

Philosophie, das Ziel wahrer Gemeinschaft selbstseiender Menschen, war das Werk von Einzelnen, welche in unerhörtem Überschwang ihres Schmerzes und ihrer Gewißheit *aus einsamer Ferne* uns Kunde gaben, ohne uns aufzufordern, ihnen zu folgen. Aus der unwiederholbaren Einmaligkeit zeigten sie uns, was sie erfuhren. Sie selbst waren gleichsam Opfer, durch deren ins Gedachte übertragene Gesichte vermittelt uns gegeben wurde, was in ungefährlicherem Schicksal nie sichtbar geworden wäre. In unserem Philosophieren verehren wir, was so Menschen möglich war. Wir möchten jedes Wort hören, das uns von dort her kommt; eine wißbare Ordnung für die einzig wahre zu halten, ist uns durch sie unmöglich geworden. Aber wir selbst philosophieren nicht aus der Einsamkeit, sondern aus der *Kommunikation*. Uns wird der Ausgangspunkt: wie der Mensch zum Menschen, als Einzelner zum Einzelnen, steht und handelt. Gefährten in ihrer Verbundenheit scheinen wie eigentliche Wirklichkeit in unserer Welt. Aus Kommunikation entspringen die lichtesten Augenblicke, in ihrer Folge das Gewicht des Lebens. Mein Philosophieren verdankt allen Gehalt denen, die mir nahe traten. Es hält sich für wahr in dem Maße, als es Kommunikation fördert. Der Mensch kann sich nicht über den Menschen stellen; an ihn kommt nur, wer ihm auf gleichem Niveau begegnet; er kann ihn nicht lehren, was er soll, aber mit ihm finden, was er will und ist; er vermag mit dem Anderen solidarisch zu sein in dem, wovon Dasein beseelt sein muß, wenn es sich uns zum Sein wandelt.

Unser Philosophieren wurzelt in der *Tradition* freien Denkens der vergangenen Jahrtausende. Als Klarheit des griechischen Philosophen, als Haltung des nördlichen heroischen Gemüts und als die Tiefe der jüdischen Seele war längst, was wieder durchbricht, unserem Dasein seine Richtung zu weisen. Von daher geführt, verdankt mein Philosophieren, wie natürlich, die Grundgedanken den Philosophen, in deren aneignendem Verständnis es erwachsen ist. Zwar nimmt es selten auf sie ausdrücklich Bezug. Aber ich nenne die erlauchten Namen: *Kant*, den Philosophen schlechthin, keinem anderen vergleichbar in dem Adel seiner besonnenen Menschlichkeit, die sich offenbart als die Reinheit und Schärfe seines unendlich bewegten Denkens, durch das auf keinen Grund zu stoßen ist; *Plotin*, *Bruno*, *Spinoza*, *Schelling*,

die großen Metaphysiker als Schöpfer zu Wahrheit werdender Träume; *Hegel* in seinem Reichtum an erblickten Gehalten, die er mit einziger sprachlicher Kraft in konstruktivem Denken zum Ausdruck bringt; *Kierkegaard*, den in der Wurzel Erschütterten, dessen Redlichkeit vor dem Nichts aus der Liebe zum Sein als dem anderen Möglichen philosophiert; *W. v. Humboldt*, die Verkörperung deutscher Humanitas in der Weite einer großen Welt; *Nietzsche*, den Psychologen und unerbittlichen Enthüller aller Täuschungen, der inmitten seiner glaubenslosen Welt der Seher geschichtlicher Substanzen wurde; *Max Weber*, der der Not unserer Zeit ins Auge blickte, und sie mit umfassendem Wissen erkannte, in einer zerfallenden Welt sich auf sich selbst stellend.

Im gegenwärtigen Philosophieren handelt es sich wie von jeher um das Sein. Es kreist um einen Pol, den es nie gradezu betritt. Es ist der immer wieder ansetzende Versuch, im Kreisen dennoch den Pol zu treffen. Daher ist es stets ganz oder gar nicht. Es bemüht sich um ein Maximum an Direktheit; was schlechthin nicht eingeht in Wissen und Form, bleibt indirekt wider Willen.

Der Sinn des Philosophierens ist ein einziger als solcher unaussagbarer Gedanke: das *Seinsbewußtsein* selbst; es müßte in diesem Werke von jedem Kapitel her zugänglich sein; jedes soll im *Kleinen* das *Ganze* sein, aber läßt jeweils im Dunkel, was erst durch die übrigen sich erhellt.

Philosophieren hat seine eigentliche Konsequenz in einem nicht ursprünglich logischen Fortschreiten, doch müßte es sich ohne Bewußtheit der Weisen des Denkens und des gültigen Wissens verstricken. Die *philosophische Logik*, welche dem hier vorgelegten Versuch zugehört, wird an wesentlichen Stellen angedeutet; sie ist aber in methodischer Entwicklung einem anderen Buche vorbehalten. Logik kann das spezifisch philosophische Denken bestimmen, aber nicht rechtfertigen; denn es muß sich selbst tragen.

Meinem Freunde, dem Arzte *Ernst Mayer*, danke ich seit unserer Studentenzeit eine Gemeinsamkeit des Philosophierens. Bei der Ausarbeitung dieses Werkes war er durch schöpferische Kritik wirksam. Er brachte mir im zweifelnden Augenblick, der immer von neuem die unerläßliche Artikulation im Gang des Denkens ist, kommunikative Gewißheit.

Heidelberg, September 1931.

Karl Jaspers.

Inhaltsübersicht des Gesamtwerkes.

Erster Band.

Einleitung in die Philosophie.

Kapitel **Erstes Buch: Philosophische Weltorientierung.**

1. Welt.
2. Grenzen der Weltorientierung.
3. Systematik der Wissenschaften.
4. Sich schließende Weltorientierung (Positivismus und Idealismus).
5. Ursprung der Philosophie.
6. Daseinsform der Philosophie.
7. Philosophie im Sichunterscheiden.

Zweiter Band.

Zweites Buch: Existenzerhellung.

1. Existenz.

**Erster Hauptteil: Ich selbst in Kommunikation
 und Geschichtlichkeit.**

2. Ich selbst,
3. Kommunikation,
4. Geschichtlichkeit,

Zweiter Hauptteil: Selbstsein als Freiheit.

5. Wille.
6. Freiheit.

**Dritter Hauptteil: Existenz als Unbedingtheit in Situation,
 Bewußtsein und Handlung.**

7. Grenzsituationen.
8. Absolutes Bewußtsein.
9. Unbedingte Handlungen.

Vierter Hauptteil: Existenz in Subjektivität und Objektivität.

10. Die Polarität von Subjektivität und Objektivität.
11. Gestalten der Objektivität.
12. Existenz unter Existenzen.

Dritter Band.

Drittes Buch: Metaphysik.

1. Transzendenz.
2. Das formale Transzendieren.
3. Existentielle Bezüge zur Transzendenz.
4. Lesen der Chiffreschrift.

Inhaltsverzeichnis des ersten Bandes.

	Seite
Einleitung in die Philosophie	1
Kapitel Erstes Buch: Philosophische Weltorientierung.	
1. Welt	61
2. Grenzen der Weltorientierung	85
3. Systematik der Wissenschaften	149
4. Sich schließende Weltorientierung (Positivismus und Idealismus)	212
5. Ursprung der Philosophie	240
6. Daseinsform der Philosophie	263
7. Philosophie im Sichunterscheiden	292

Einleitung in die Philosophie.

	Seite
Ausgang des Philosophierens von unserer Situation	1
Erster Teil: Das Suchen des Seins	4
Allgemeine, formale Seinsbegriffe (Objektsein, Ichsein, Ansichsein)	4
Die Aufgabe der Daseinsanalyse als Bewußtseinsanalyse	6
1. Bewußtsein als Gegenstandsbewußtsein, Selbstbewußtsein, nur daseiendes Bewußtsein. — 2. Möglichkeiten der Bewußtseinsanalyse. — 3. Bewußtsein als Grenze.	
Abheben der Existenz	13
1. Ich als empirisches Dasein, als Bewußtsein überhaupt, als mögliche Existenz. — 2. Existenz. — 3. Welt und Existenz.	
Das Sein	19
1. Erscheinung und Sein. — 2. Die vielfachen Seinsweisen und das Sein.	
Zweiter Teil: Das Philosophieren aus möglicher Existenz	24
Zugehen auf Existenz	25
Gliederung des Philosophierens	27
1. Weltorientierendes Denken. — 2. Existenzerhellendes Denken. — 3. Metaphysisches Denken.	
Dritter Teil: Die Weisen des Transzendierens als Prinzip der Gliederung	36
Transzendieren überhaupt	37
1. Überschreiten der Gegenständlichkeit. — 2. Dasein und Transzendieren. — 3. Erscheinungshaftigkeit des Daseins. — 4. Weisen des Transzendierens.	
Transzendieren in Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik	44
1. Transzendieren in der Weltorientierung. — 2. Transzendieren in der Existenzerhellung. — 3. Transzendieren in der Metaphysik. — 4. Die drei Weisen des Transzendierens gehören zueinander.	
Vierter Teil: Übersicht über die Gebiete des Philosophierens	53
1. Wege der philosophischen Weltorientierung. — 2. Wege der Existenzerhellung. — 3. Wege der Metaphysik.	

Ausgang des Philosophierens von unserer Situation.

Wenn ich Fragen stelle wie diese: was ist das Sein? — warum ist etwas, warum ist nicht nichts? — wer bin ich? — was will ich eigentlich? — so bin ich mit solchen Fragen nie am Anfang. Ich stelle sie

aus einer *Situation* heraus, in der ich mich, herkommend aus einer Vergangenheit, finde.

Zum Bewußtsein meiner selbst erwachend, sehe ich mich in einer Welt, in der ich mich orientiere; ich hatte Dinge ergriffen und sie wieder fallen lassen; es war alles fraglos selbstverständlich und rein gegenwärtig. Jetzt aber, mich verwundernd, frage ich, was denn eigentlich ist; denn alles ist schlechthin vergänglich; ich war nicht am Anfang und bin nicht am Ende. Selbst zwischen Anfang und Ende frage ich nach Anfang und Ende.

Auf diese Frage möchte ich Antwort, die mir *Halt* gibt. Denn in dem Bewußtsein meiner Situation, die ich weder restlos erfasse noch in ihrer Herkunft durchschaue, bin ich von einer unbestimmten Angst gedrängt. Ich vermag sie nur zu sehen in der Bewegung, in der ich mit ihr in steter Verwandlung hinübergleite aus einem Dunkel, in dem ich nicht war, in ein Dunkel, in dem ich nicht sein werde. Ich bekümmere mich um Dinge und zweifle, ob an ihnen etwas gelegen ist. Ich lasse dem Gleiten seinen Lauf und erschrecke in dem Gedanken, daß etwas für ewig verloren wird, wenn ich es nicht jetzt ergreife, und weiß doch nicht, was es ist. Ich suche das Sein, das nicht nur verschwindet.

Es scheint, ich müßte eine Antwort auf meine Fragen bekommen können, die mir *allgemeingültig* sagt, *was ist* und begrifflich macht, daß ich mich so in meiner Situation finde, und worauf es in ihr für das Ganze und für mich ankommt. Was sich so als Antwort darbietet, ist, als ob das Sein ein Gegenstand für mich wäre, über den ich als über die Einrichtung des Weltgebäudes belehrt würde. Aber jede solche Lehre wäre nur etwas, das neben anderen Gegenständen für mich in meiner Situation auftaucht, deren Gleiten doch unaufhaltsam bleibt. Wollte ich mich halten an etwas, das das lehrbare Sein als Objektivität zu sein vorgäbe, so könnte ich es nur, indem ich mich selbst vergäße. Ich würde mich zu einem Gegenstand unter Gegenständen machen. Meine Situation wäre nicht mehr der Weg, dessen Gefahren mir zunächst nur als Angst gegenwärtig sind, ohne gewußt zu werden, sondern ein Abzuleitendes, in dem ich mich richtig verhalten kann, weil ich Ursprung und Ziel kenne.

Doch die Selbstvergessenheit in dieser täuschenden Flucht aus der Situation ist nicht vollendbar. Wohl könnte ich mich eine Weile treiben lassen, verfangen in der Bindung an das gewußte Objektive, das auch ohne mich ist und geschieht. Aber wird dann dieses Objektive mir

fragwürdig, so stehe ich aus einem Bewußtsein der Verlorenheit immer wieder vor mir selbst in der Situation, in der ich mit ihr mich wandle. Ich bleibe zwischen Anfang und Ende in der Angst des Nichtseins, wenn ich nicht *selbst zu sein wage* dadurch, daß ich ergreife und entscheide. Denn zu mir erwachend mache ich die doppelte Erfahrung: in meiner Situation ist das Andere als das Fremde, das gegeben ist und ohne mich geschieht, so wirklich und widerstehend, wie ich selbst in meinem Wählen und Ergreifen wirklich und frei bin.

Statt zu erkennen, was das Sein ist, aus dem alles wird, beschränkt sich in dieser Erfahrung meine objektive Erkenntnis auf das Seiende, das mir in meiner Situation vorkommt. Die Dinge in der *Welt*, in der ich mich orientiere, sind zu kennen und, soweit es gelingt, zu beherrschen. Weltorientierung erweist sich mir als die endlos fortschreitende Situationserhellung in der Richtung auf das Sein als Objektsein.

Denke ich jedoch das Weltwissen zum Wissen vom Sein überhaupt zu vollenden durch Erfassen der ganzen Situation mit mir selbst, so dringe ich zu keinem Grunde. Denn Situation-Sein ist nicht der Anfang des Seins, sondern nur der Anfang der Weltorientierung und des Philosophierens. Die Situation kommt aus Früherem und hat geschichtliche Tiefe; sie ist nie fertig, sondern birgt Zukunft in sich als Möglichkeit und Unausweichlichkeit. Sie ist die alleinige Gestalt der Wirklichkeit für mich als mein Dasein in ihr. Aus ihr denkend kehre ich zu ihr zurück. Hier ist die jeweilige Unmittelbarkeit als Gegenwart und die einzige Vergewisserung.

Denke ich meine Situation als solche und direkt, so entwerfe ich nur Schemata; sie als wirkliche ist immer noch anderes und mehr. Sie ist *nie etwas nur Unmittelbares*. Als geworden trägt sie vergangene Wirklichkeit und Freiheitsentscheidung in sich. Als gegenwärtige läßt sie mich atmen in den Möglichkeiten des Künftigen. Sie ist *nie nur allgemein* — obgleich sich allgemeine Strukturen der Situation als Netzwerk einer Daseinsanalyse entwerfen lassen —, sondern ist wesentlich als die geschichtlich vermittelte jeweilige Erfüllung der Erscheinung des Seins.

Die Situation zu durchschauen, ihre Ursprünge und alle mögliche Zukunft vor Augen zu haben, vermöchte ich gegenüber einem Sein am Ende aller Tage als einer abgeschlossenen Welt, deren Anfang und Ende übersehbar geworden wären. Wie ich mich finde, suche ich noch das Sein, und zwar dadurch, daß ich selbst etwas tue in dem, was geschieht. Aus der Situation richte ich den Blick auf andere und

auf vergangene Situationen. Doch immer endigt der Blick im unbestimmbaren Dunkel.

Mich in meiner Situation kann ich nicht aus wißbaren Voraussetzungen und wißbarer historischer Wirklichkeit, nicht aus der Welt, zureichend begreifen; aber ich kann auch nicht aus meiner Situation die Welt begreifen. Das Philosophieren aus der Situationserhellung bleibt in Bewegung, weil die Situation selbst nur rastlose Bewegung als Weltgeschehen und als Entscheidung durch Freiheit ist. Bei aller Bestimmtheit im einzelnen bleibt daher wie die Situation so das Philosophieren als Ganzes *unvollendet*. Ergreife ich Situationserhellung als Ausgang des Philosophierens, so verzichte ich auf objektive Erklärungen, welche das ganze Dasein als einheitliches Sein aus Prinzipien ableiten wollten. Alle objektiven Gedankenbauten haben nur eine je besondere Funktion.

In der Situation betroffen zu mir selbst erwachend stellte ich die Frage nach dem Sein. Mich in der Situation als unbestimmte Möglichkeit findend, muß ich *das Sein suchen*, um mich eigentlich zu finden. Doch nur im Scheitern dieses Suchens, das das Sein schlechthin finden wollte, komme ich in das Philosophieren. Es ist *Philosophieren aus möglicher Existenz* und dieses der Methode nach *Transzendieren*.

Erster Teil.

Das Suchen des Seins.

Allgemeine, formale Seinsbegriffe (Objektsein, Ichsein, Ansichsein).

Sein wird als erfaßtes sogleich ein bestimmtes Sein. Auf die Frage, was Sein sei, bietet sich uns daher *vielerlei Sein* an: das empirisch in Raum und Zeit Wirkliche, Totes und Lebendiges, Dinge und Personen, Werkzeuge und fremder Stoff, Gedanken, die von dem Wirklichen gelten, zwingende Konstruktionen idealer Gegenstände, so der mathematischen, Phantasieinhalte, mit einem Wort: Gegenständlichkeit überhaupt. In der Situation vorgefundenes Sein ist für mich *Objekt*.

Anders bin ich. Ich stehe mir nicht gegenüber wie den Dingen; ich bin der Fragende, dem sich jene objektiven Seinsweisen als Antworten

darbieten, und der sich als den Fragenden weiß. Wie ich mich auch wende, mich zum Objekt zu machen, immer bin auch ich da, dem ich Objekt werde; es bleibt ein Ichsein.

Sein als Objektsein und *Sein als Ichsein* sind die zunächst sich aufdrängenden wesensverschiedensten Seinsweisen. Unter den Objekten sind zwar Personen, die als für sich seiend Ich sind, wie ich für sie Objekt werden kann, und auch ich kann mir, wie ich da bin, Objekt werden. Aber im Ichsein bleibt ein Punkt, wo Ich als Objekt und Ich als Subjekt trotz der Spaltung eins sind.

Das Sein der Dinge weiß nichts von sich; ich, das denkende Subjekt, weiß von ihm. Denke ich mir dieses Sein, wie es unabhängig von seinem Gegenstandsein für ein Subjekt d. h. nicht als Erscheinung für Anderes ist, so nenne ich es ein *Sein an sich*. Dieses Ansichsein aber ist mir nicht zugänglich, denn im ersten Zugriff mache ich es zu einem Gegenstand, damit aber zur Erscheinung als einem Sein für mich. Ein Sein, das für sich selbst ist, in dem Sein und Gewußtsein zusammengehören, kenne ich nur in mir. Ich als Sein bin in der Wurzel verschieden von allem Sein der Dinge, weil ich sagen kann „ich bin“. Mache ich aber mich selbst als empirisches Dasein zum Objekt, dann bin ich als solches nicht, was „Ich“ an sich selbst ist. Was ich an mir selbst bin, weiß ich nicht, sofern ich mir Gegenstand bin. Ich müßte meiner inne werden auf eine Weise, die nicht erkennendes Wissen ist. Auch dann bliebe mir das Ansichsein der anderen Dinge schlechthin fremd.

Wenn ich das Sein auflöse in Objektsein, Ansichsein und Fürsichselbstsein, so habe ich nicht drei nebeneinander bestehende Seinsarten, sondern die voneinander unlösbaren Pole des Seins, in dem ich mich finde. Ich kann die Neigung haben, *einen der drei Pole für das eigentliche Sein zu halten*. Dann konstruiere ich mir entweder ein Ansichsein als das alleinige Sein — ohne zu merken, daß ich es schon zum Objekt für mich mache —; oder konstruiere das Sein als dieses Objekt für mich — ohne bei dieser Verwandlung allen Seins in Erscheinung zu bemerken, daß dieses Sein als Objekt Erscheinung von etwas und für etwas sein muß —; oder konstruiere das Fürsichsein, indem ich das Ich als Subjekt zur letzten Wirklichkeit mache — ohne zu bemerken, daß ich immer nur bin in einer Situation Gegenständen gegenüber, als ein Bewußtsein, das auf Ansichsein suchend gerichtet ist. Das Sein als Objektsein wird mir in endloser Mannigfaltigkeit und in unendlichem Reichtum gegeben; es bedeutet die Welt des Erkenn-

baren. Das Sein als Ichsein ist ebenso unmittelbar gewiß wie unbegreiflich und wird nur soweit erkannt, wie es als empirisches Dasein zum Objekt geworden nicht mehr eigentliches Ich ist. Das Sein als Ansichsein ist unzugänglich für Erkenntnis und als denknöwendiger Grenzbegriff die Infragestellung alles dessen, was ich als Objekt weiß; denn es relativiert, wenn ein Objektsein für eigentliches Sein im Sinne des Absoluten genommen werden sollte, dieses sogleich zur Erscheinung.

Es gelingt also nicht, ein Sein als das eigentliche festzuhalten. Keines ist das Sein schlechthin, und keines ohne das andere; jedes ist ein Sein im Sein. *Das Ganze dieses Seins aber finden wir nicht.* Es ist weder das Gemeinsame, von dem als der Gattung die drei Weisen des Objektseins, Fürsichselbstseins, Ansichseins Arten wären, noch der Ursprung, aus dem sie sich entfalten. Sie stoßen als heterogene sich ebenso entschieden voneinander ab, wie sie einander bedürfen, um überhaupt, d. i. für ein Bewußtsein, zu sein. Es ist, als ob sie aus dem Unausforschlichen herausgefallen wären, weil sie einander fremd doch ein Zusammengehören ausweisen. Wie die Seinsweisen sich nicht binden, so ist auch nicht die eine aus der anderen zu begreifen. *Kein Sein kann einen Vorrang beanspruchen*, es sei denn unter einem bestimmten Blickpunkt. So hat für naive Metaphysik, die sich des eigentlichen Seins direkt bemächtigen möchte, das Ansichsein den Vorrang. Aber sie kann es nur bevölkern mit Vorstellungen aus der Welt des Seins als Objektseins, die sie als allem Dasein zugrunde liegend zu denken versucht. Das Objektsein wieder hat für alles Erkennen den Vorrang, weil nur Gegenstände erkennbar sind und im Erkennen das Erkannte als das Sein gilt, nicht auch der Erkennende, der zu diesem Sein nur hinzukommt. Für das Philosophieren als Seinserhellung aber tritt einen Augenblick das Sein, das als Fürsichselbstsein fragt und erkennt, in den Vordergrund; es hat auf diesem Standpunkt des Sichselbsterfassens die Tendenz, sich den Vorrang zu geben.

Die Aufgabe der Daseinsanalyse als Bewußtseinsanalyse.

Sein war in Begriffen von Gegenständen als bestimmtes Sein gedacht, in der Selbstbezüglichkeit des Ichseins unmittelbar erfaßt, im Grenzgedanken des Ansichseins verschwindend ergriffen und als unaßlich erkannt.

Was so gedacht wurde, entspringt einem gemeinsamen Boden, dem *Dasein* des *Denkenden*. Das Sein zu suchen, dringe ich auf diesen

Grund, von dem aus die Seinsweisen als Perspektiven für den Gedanken erscheinen. Der Gedanke selbst, das, worin alle Perspektiven sind, ist das Sein als das jeweils gegenwärtige All, das übergreift, was auch immer als Sein vorkommt. Er ist das Bewußtsein, das als *Zeitdasein* in der Situation ist, in der es sich findet.

Weil Dasein Bewußtsein ist und ich als Bewußtsein da bin, sind für mich die Dinge nur als Gegenstände des Bewußtseins. Alles, was für mich ist, muß ins Bewußtsein treten. Bewußtsein als Dasein ist das Medium von allem, wenn auch, wie sich zeigen wird, als das bloße Wasser des Seins.

Daseinsanalyse ist Analyse des Bewußtseins. Sie zeigt, was in aller Zeit dem Bewußtsein als dem beliebig wiederholbaren und vertretbaren Dasein eines lebendigen Ich zukommt und begreift als Lehre vom Bewußtsein dieses als ein unwandelbares und entwirklichtes. Sie ist als diese Lehre ein überliefertes Gut von Einsichten.

1. Bewußtsein als Gegenstandsbewußtsein, Selbstbewußtsein, daseiendes Bewußtsein. — Bewußtsein ist nicht ein Sein wie das der Dinge, sondern ein Sein, dessen Wesen ist, *auf Gegenstände meinend gerichtet* zu sein. Dieses Urphänomen, ebenso selbstverständlich wie wunderbar, hat man Intentionalität genannt. Bewußtsein ist intentionales Bewußtsein, das heißt Bewußtsein verhält sich zu Gegenständen nicht wie ein Ding, das auf ein anderes stößt oder von ihm gestoßen wird, es hat kein Kausalverhältnis zu ihnen, überhaupt kein Wechselverhältnis als Relation zweier Gleichartiger auf einer Ebene. In ihm habe ich vielmehr einen Gegenstand vor mir. Gleichgültig, auf welche Art ich ihn habe, ob in Wahrnehmung (deren biologische Grundlage Kausalverhältnisse zwischen physischen Vorgängen sind, die als solche nie schon Intentionalität erzeugen können, sondern erst durch intentionale Akte zur Wahrnehmung beseelt werden) oder in Vorstellung (die sein kann als Phantasie oder Erinnerung) oder im Denken (das anschaulich oder abstrakt, auf reale oder imaginäre Gegenstände gerichtet sein kann), immer bleibt eines gleich, das Wesen des Bewußtseins als meinende Gerichtetheit.

Das Bewußtsein wendet sich auf sich selbst. Es ist nicht bloß in Richtung auf Gegenstände, sondern in Rückbiegung, es reflektiert auf sich; d. h. es ist nicht nur Bewußtsein, sondern auch Selbstbewußtsein. Die Reflexion des Bewußtseins auf sich ist etwas ebenso Selbstverständliches und Wunderbares wie die Intentionalität. Ich bin auf mich gerichtet, bin eins und doppelt. Ich bin kein Dasein wie ein

Ding, sondern in innerer Gespaltenheit, Gegenstand für mich selbst, darum Bewegung und innere Unruhe. Kein Bewußtsein ist als Stehendes, nur Bestehendes zu fassen. Weil es nicht ist wie das Sein der räumlichen und ideellen Dinge, um die ich herumgehen, die ich festhalten und vor Augen bringen kann, daß sie vor mir dastehen, so entgleitet es, wenn man es als Sein nehmen will. Während Bewußtsein die Gegenstände als ein nur anderes faßt, faßt es sich selbst zwar auch als Gegenstand, aber so, daß es mit sich als Gegenstand zusammenfällt. Zwar nimmt diese Gegenüberstellung in psychologischer Selbstbeobachtung die Gestalt an, daß das als erlebt Gewußte und das Wissen davon so aufeinander gerichtet sind, daß im gleichen Bewußtsein doch zwei Verschiedene im Wissen und Gewußten bestehen. Aber im Zentrum steht das Ichbewußtsein, in welchem in der Tat das „ich bin mir meiner bewußt“ das eine identische Ich verdoppelt. Das „ich denke“ und das „ich denke, daß ich denke“ fallen so zusammen, daß eins nicht ohne das andere ist. Was logisch widersinnig scheint, ist hier wirklich: daß eins nicht als eins, sondern als zwei ist, und doch nicht zwei wird, sondern grade dieses einzigartige eins bleibt. Es ist der Begriff des formalen Ich überhaupt.

Das allgegenwärtige, auf nichts anderes zurückführbare Urphänomen des Bewußtseins als der Spaltung in Subjekt und Objekt bedeutet die *Zusammengehörigkeit von Ichbewußtsein und Gegenstandsbeußtsein*. Wohl verliere ich mich in den Dingen so völlig, daß ich ganz bei der Sache mich vergesse. Aber es bleibt stets ein letzter Subjektpunkt übrig, ein unpersönlicher, bloß formeller Ichpunkt, dem die Sache, indem sie da ist, gegenübersteht, d. h. Gegenstand ist. Umgekehrt vermag ich mein Ichbewußtsein nicht so zu isolieren, daß ich mich allein weiß; ich bin nur, indem mir anderes gegenübersteht. Kein Ichbewußtsein ist ohne irgendein noch so dürftiges Gegenstandsbeußtsein.

Schließlich kann rückwärts ein Bewußtsein erfaßt werden, das weder wie das äußere Sein der Dinge noch gegenstandslose Intentionalität ist; es ist ein Erleben als bloße Bewegung der Innerlichkeit, die in plötzlicher Intentionalität sich erhellen und nur dadurch rückgreifend gewußt werden kann, selbst aber mangels jeder Gespaltenheit schläft und als Dasein nur in der Erinnerung erhascht wird, z. B. in Erlebnissen beim Erwachen und in unbestimmbaren Gefühlen. Dieses *nur daseiende Bewußtsein* ist vom gespaltenen Bewußtsein her gesehen eine *Grenze*, die empirisch erhellbar ist als Anfang und Über-

gang und als der umfangende Grund. Von den äußerlich bestehenden Dingen her gesehen ist es schon Innerlichkeit; das nur daseiende Bewußtsein wäre, ohne Spaltungen in Ichbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein, ein Erfülltsein, das von einem objektiven, dinglichen Vorgang sich dadurch unterscheidet, daß ein Ich sich dieses Erlebens als eines Daseins in der Zeit, zu der das Ich nicht bei sich war, erinnern und es nachträglich vergegenwärtigen, das heißt selbstbewußt machen und durch Gegenständlichkeit verdeutlichen kann. —

Wenn Dasein Bewußtsein ist, so doch nicht nur in einem der bestimmten Bewußtseinsbegriffe oder ihrer Einheit. Ihnen gegenüber steht das *Unbewußte*. Dieses aber hat sein Sein für uns nur dadurch, daß es entweder als es selbst bewußt oder Gegenstand des Bewußtseins wird, also eine Erscheinung annimmt, die sein Sein für Bewußtsein als Gegenstand im Bewußtsein erst möglich macht.

Das Unbewußte denken wir in mehreren Bedeutungen, entsprechend den bestimmten Bewußtseinsbegriffen. Im Sinne des intentionalen Bewußtseins (Gegenstandsbewußtsein) ist unbewußt das Ungegenständliche. Im Sinne des Selbstbewußtseins ist unbewußt, was als erlebt und gegenständlich gegenwärtig doch nicht ausdrücklich reflektierend als gewußt beurteilt wurde. Im Sinne des nur daseienden Bewußtseins ist unbewußt, was überhaupt in keinem Sinne innerlich erlebt da ist, das schlechthin Außerbewußte.

Daß alles Dasein Bewußtsein ist, heißt nicht, daß Bewußtsein alles ist, wohl aber, daß für uns nur ist, was ins Bewußtsein tritt, dem es erscheint. Das Unbewußte ist für uns so, wie es bewußt wird.

2. Möglichkeiten der Bewußtseinsanalyse. — Wirkliches Bewußtsein ist jeweils ein einzelnes Dasein mit anderem Dasein in der Zeit; es hat Anfang und Ende. Als solches ist Bewußtsein Gegenstand empirischer Beobachtung und Erforschung. Der Reichtum der Welt bewegt sich in ihm, insofern Welt nur ist als jeweilige Welt des wirklichen Bewußtseins.

Das *Dasein des Bewußtseins als Wirklichkeit in der Zeit* ist unablässiges Getriebensein zur Befriedigung vielfältigen Begehrens. Aus der Natur herausgehoben durch Wissen und durch die Möglichkeit des Wählens hat es den Tod vor Augen, den es um jeden Preis zu meiden sucht. Der Trieb, sein Dasein zu erhalten, läßt es Angst vor Bedrohungen erfahren und deren Art erfassen, um sich ihnen zu widersetzen. Es sucht Lust im Daseinsgenuß und im Gefühl der Daseins-erweiterung, für die es täglich sich müht. In Erwartung des Künftigen

denkt es an ferne Möglichkeiten, Ziele und Gefahren. Sorge, entsprungen aus dieser Reflexion auf das Kommende, zwingt, Zukünftiges zu sichern. Der grenzenlose Lebenswille und die Machtinstinkte des Daseins verlangen ihre Befriedigung im Überwinden Anderer und im Genuß der eigenen Geltung im Spiegel der Umwelt. Es ist, als ob es erst darin sein eigentliches Daseinsbewußtsein hätte. Jedoch mit allem nur einen Augenblick befriedigt, drängt es weiter. Mit nichts eigentlich zufrieden, erreicht es kein Ziel, sondern hört auf mit seinem Tode.

Neben solchen Beschreibungen des Bewußtseins als *empirischer Daseinswirklichkeit* eines Triebens steht seine Beschreibung als des formalen *Bewußtseins überhaupt*: im *Ichbewußtsein*, vom anderen Ich und vom Gegenstand, auf den ich mich richte, unterschieden, weiß ich mich aktiv und als identisch mit mir durch die Zeit; ich weiß mich als Ich, das nur eines ist. Im *Gegenstandsbewußtsein* gibt es für mich die Weisen des gegenständlichen Seins in den Kategorien; ich erfasse, was als bestimmtes Sein mir entgegentritt, und kenne als allgemeingültig eine mögliche Erkenntnis von allem Welt-dasein. Ich bin als Bewußtsein überhaupt durch jedes andere vertretbar, das mit mir zwar nicht numerisch identisch, aber der Art nach gleich ist.

Soweit Bewußtsein mit seiner Welt, als Daseinswirklichkeit und als Bewußtsein überhaupt, *Objekt* und damit erkennbar ist, wird es entweder Gegenstand einer *Psychologie*, sofern es empirisches Dasein ist, oder einer *Logik*, sofern es allgemeingültiges Wissen hat.

Aber Bewußtsein ist nicht schon naturgegeben das, was es ist, sondern läßt sich drittens analysieren als ein erfülltes wirkliches Bewußtsein, das, nie gleich bleibend, Wandlungen durchmacht, darum ein historisches ist. Das *historisch sich verändernde Bewußtsein* ist eine mögliche Einheit im Werden, weil es sich auf sich zurück bezieht; es geschieht nicht nur wie ein Naturprozeß, sondern erinnert sich, wirkt auf sich, treibt sich hervor in seiner Geschichte. Aktiv lebt der Mensch das Leben in der Folge seiner Generationen, statt es nur wiederholend zu erleiden.

Eine *objektive Betrachtung* dieser Umbildungsprozesse wird Weltorientierung (als Anthropologie, verstehende Psychologie und historische Geisteswissenschaft). Sie wendet sich der Dumpfheit des Primitiven zu, erblickt dann die historischen Sprünge in der menschlichen Geschichte von einer Gestalt zur anderen, sieht in ihr einmal Keime sich langsam entfalten, dann das plötzliche Aufblitzen histo-

risch neuer Bewußtseinsursprünge. Im einzelnen Menschen verfolgt sie verstehend die inneren Wandlungen, an deren Grenze wieder die unverständlichen Prozesse. Sie sucht einzudringen in die Welten und Selbsterhellungen der persönlich und historisch fremdesten und fernsten Bewußtseinsgestaltungen.

Die Erforschung des historisch wandelbaren Bewußtseins lehrt die Unmöglichkeit, irgendein gehaltvolles wirkliches Bewußtsein als „*natürliches Bewußtsein*“ und seinen Inhalt als „*natürliche Weltanschauung*“ zu fassen. Eine solche wäre die Reduktion auf die abgeschliffene Gestalt einer bestimmten Erscheinung des Bewußtseins, wie sie in einer Gesellschaft historisch zusammengehöriger Menschen als allgemeine und selbstverständliche vorausgesetzt wird, oder auf das psychologische Schema der Triebe des lebendigen Daseins in seiner Umwelt. Ein *unmittelbares Dasein* als das natürliche, das auf eine allein richtige Weise wissenschaftlich analysiert würde, gibt es nicht. Der Versuch seiner Konstruktion und Charakteristik hat objektiv stets nur eine relative Bedeutung. Wird er für radikale Seinserkenntnis genommen, so bestimmt er die Selbstauffassung des in die Enge dieses Denkens gebannten Menschen. Man kann zwar versuchen, hinter alles Geschichtliche und Konkrete zurückzugehen, um *gleichsam das nackte Dasein* zu suchen. Aber auf diesem Wege wird man nur ärmer; am Ende besitzt man ein Wissen vom Dasein mit dem Anspruch, es in seiner universalen Unmittelbarkeit zu treffen, hat jedoch faktisch nur ein historisch besonderes, zeitlich bestimmtes Seinsbewußtsein in äußerster Dürftigkeit und formaler Leere ausgesprochen. Geht man aber auf das vermeintlich Unmittelbare zu in der Konstruktion einer Primitivität von Naturvölkern, die als genetisch früher erscheint, so erweist sich deren Dasein bei näherer Kenntnis als gar nicht natürlich, sondern vielmehr als spezifisch künstlich und uns fremd.

Für das erwachende Bewußtsein gibt es *keinen radikalen Anfang*. Niemand beginnt von vorn. Ich trete in keine Ursituation. Wenn es kein allgemein zu bestimmendes, natürliches, unverdecktes Dasein gibt, zu dem ich durch Aufhebung von Täuschungen kommen könnte, so kann ich, was in der Wurzel eigentlich ist, nicht durch Absehen von Erworbenem suchen, sondern nur durch Infragestellung des angeeigneten Gewordenen. Das Begreifen alles Erworbenen und Gewordenen bleibt der gehaltvolle Grund, aus dem Dasein erfaßt wird. Was *Wissenschaften vom Geist in seiner Geschichte* bereits erreicht haben, wird *Bedingung der Daseinsklarheit* in ihrer maximalen Prägnanz.

Dasein wird mir nicht schon durchsichtig durch Wissen der allgemeinen Strukturen, sondern durch konkrete Teilnahme an der faktischen tätigen und erkennenden Weltorientierung in ihrem geschichtlichen Prozeß.

Was als *Daseinsanalyse* vor jeder partikularen Forschung in der Welt — faktisch aber erst nach vollzogener Forschung — gedacht wird, ist also entweder ein Schema für das *Bewußtsein überhaupt*, welches das Netzwerk der Seinsweisen und des Geltungssinns zeigt; oder es ist ein Grundriß der *Daseinswirklichkeit* des Bewußtseins, deren psychische Mächte als libido, Angst, Sorge, Machtwille, Todesangst und Todestrieb bestimmt werden; oder es ist das *geschichtliche Selbstverständnis* eines Bewußtseins in seiner Gewordenheit.

In keiner Form bewußt gemachten Daseins bin ich am Grunde. Wenn ich nicht den in eine künstliche Enge fixierenden Versuch mache, durch ein vermeintliches Wissen den Anker in das Dasein zu werfen, wo er keinen Halt findet, so bringt mich alle Daseinsanalyse vielmehr zum Schweben in meiner Situation. Daß ich, wenn ich in den Grund von allem als in ein Daseiendes dringen will, wie in einen Abgrund falle, ist Ausdruck davon, daß es statt auf ein Dasein überhaupt auf mich selbst ankommt, wenn ich das Sein ergreifen will. Nicht durch Konstruktionen des Daseins komme ich zum Sein, sondern mit ihrer Hilfe durch einen Sprung. An dessen Möglichkeit aber appelliert nicht mehr eine Daseinsanalyse, sondern Existenzerhellung.

3. Bewußtsein als Grenze. — In den Richtungen der Bewußtseinsanalyse werden konstruktive Schemata für Logik (als die formale Vergegenwärtigung des für das Bewußtsein überhaupt Gültigen), für Psychologie (als die Erforschung empirisch daseienden Bewußtseins) und für die Geschichte des Bewußtseins (als die Reproduktion des geistigen Prozesses) erarbeitet.

Aber diese objektivierenden Analysen, welche zum Teil in großartigen Entwürfen vorliegen, vermögen sich nirgends zu schließen. Sie *stoßen an Grenzen*, an denen fühlbar wird, was ihnen selbst nicht zugänglich ist. Logik schlägt um in ein formales, metaphysisches Transzendieren (Plotin), Psychologie in Existenzerhellung (Kierkegaard), Geschichte des Bewußtseins in erfüllte Metaphysik (Hegel). Das Philosophieren kann sich daher nicht erfüllen in der Selbstbeobachtung eines empirisch daseienden Bewußtseins, nicht in der Konstruktion des stets gegenwärtigen Bewußtseins überhaupt, nicht im historischen Wissen.

Das Bewußtsein ist eine Grenze. Es ist noch Gegenstand der Betrachtung und doch schon, was jeder gegenständlichen Betrachtung entrinnt. Der Satz, daß wir im Philosophieren vom Bewußtsein ausgehen, ist unwahr, wenn er die allgemeinen logischen, psychologischen und historischen Analysen eines Bewußtseins, wie es jedem jederzeit zur Verfügung steht, als ein schon philosophisches Denken zu bestätigen scheint. Er meint in Wahrheit die Erhellungen, welche als Ausgang und Erfüllung das *existentielle Bewußtsein* haben.

Abheben der Existenz.

Das Sein blieb in der Schweben durch das unfaßliche Ansichsein. Es machte sich als eine Grenze in der Daseinsanalyse fühlbar. Während aber das Ansichsein das ganz Andere war, das als ein Nichts für den Gedanken mir schlechthin unzugänglich bleibt, bin ich selbst, der ich da bin, als die Grenze, die der Daseinsanalyse gesetzt wird. Im Suchen des Seins ist hier der nächste Schritt zu tun.

1. Ichsein als empirisches Dasein, als Bewußtsein überhaupt, als mögliche Existenz. — Wenn ich frage, was ich meine, wenn ich „Ich“ sage, so ist die erste Antwort: Ich habe mich, wenn ich über mich nachdenke, zum Objekt gemacht; ich bin dieser Körper als dieses Individuum, mit einem unbestimmten Selbstbewußtsein im Spiegel meiner Geltung für meine Umgebung: Ich bin als *empirisches Dasein*. — Ich bin zweitens als ein „Ich“ wesentlich identisch mit jedem anderen Ich: ich bin vertretbar. Diese Vertretbarkeit ist nicht gemeint als die Identität der Durchschnittseigenschaften empirischer Individuen, sondern als das Ichsein überhaupt, das die Subjektivität als Bedingung allen Objektseins bedeutet: ich bin als *Bewußtsein überhaupt*. — Drittens erfahre ich mich in der Möglichkeit zur Unbedingtheit. Ich will nicht nur wissen, was da ist, in Grund und Gegengrund, sondern aus der Unbegründbarkeit eines Ursprungs wissen, und habe handelnd Augenblicke, in denen ich mir gewiß werde: was ich jetzt will und tue, das will ich eigentlich selbst. So will ich sein, daß dieses Wissenwollen und Handeln zu mir gehört. In der Weise, wie ich wissen und handeln will, überkommt mich mein Wesen, das ich, seiner gewiß, dennoch nicht kenne. Als diese Möglichkeit, daß Freiheit des Wissens und Handelns ist, bin ich „*mögliche Existenz*“.

Das Ich also ist nicht eindeutig bestimmt, sondern mehrdeutig. Als *Bewußtsein überhaupt* bin ich die Subjektivität, für die die Ob-

jekte als die Wirklichkeit der Gegenstände und als allgemeingültig sind. Jedes wirkliche Bewußtsein hat teil an diesem gedachten Bewußtsein überhaupt, sofern es das gegenständlich werdende Sein erfaßt, wie es für alle ist. Ich bin *empirische Individualität* als Objekt gewordene Subjektivität. Als solche bin ich in der endlosen Mannigfaltigkeit der Individuen ein besonderes so nur einmal vorkommendes. Diese Individualität bin ich als empirisches Dasein wieder für das Bewußtsein überhaupt und werde als solches Gegenstand für die Psychologie, und zwar ein unerschöpflicher. So kann ich mich betrachten und erforschen, aber nicht als Ganzes erkennen. Ich bin schließlich als *mögliche Existenz* ein Sein, das sich zu seiner Möglichkeit verhält und als solches für kein Bewußtsein überhaupt da ist. Mit dem Erfassen des Sinns von möglicher Existenz wird der Kreis aller Weisen des objektiven und subjektiven Seins durchbrochen.

Das *Philosophieren verhält sich zu den Weisen des Ichseins* durch den Sinn, in welchem es jede Weise zuläßt, ohne sie in eins als identisch zu fassen. Jede hat für es in einem begrenzten Sinn einen Vorrang, der jedoch im Philosophieren durch den absoluten Vorrang der möglichen Existenz unter Bedingungen gestellt wird:

Es erkennt den Vorrang des *empirischen Ichs* als einen unter den Bedingungen der Daseinsnot erzwungenen an, jedoch relativ und nicht für sich selbst.

Das *Bewußtsein überhaupt* gewinnt den Vorrang, insofern es Bedingung jeden Seins für mich als das Subjekt ist. Der Sinn dieses Vorrangs als eines formalen alle Subjektivität und Objektivität übergreifenden ist in den beiden folgenden Gedankenreihen zu erhellen: Ich bin nicht nur da, wie das Leben, sondern weiß, daß ich da bin. Ich denke: es wäre möglich, daß ich nicht da wäre. Doch will ich mich als überhaupt nicht seiend denken, so bemerke ich, daß ich mit der Welt unwillkürlich auch mich selbst bestehen lasse als ein punktuelles Bewußtsein überhaupt, für das diese Welt wäre. Ich denke weiter: es wäre möglich, daß überhaupt nichts wäre. Auch dies kann ich nur aussprechen, nicht wirklich vollziehen, denn ich denke doch immer noch als „Ich“, als ob ich, aber keine Welt wäre. Jedesmal bleibt das Sein des Fragenden als sein Bewußtsein überhaupt erhalten. Alles andere Sein, scheint es, kann ich wirklich fortdenken. Das Sein des Denkenden beansprucht daher seinen spezifischen Vorrang als Bewußtsein überhaupt in dem begrenzten Sinn, daß es vorübergehend als das letzte Sein gedacht werden kann, ohne das kein anderes ist.

Ich als *mögliche Existenz* hat den entschiedenen Vorrang für das Philosophieren im Durchbruch durch den Seinskreis von Objektsein und Ichsein. Mögliche Existenz ist die Bewegung auf das in diesem Kreise nur negativ zu begrenzende Ansichsein. Sie öffnet vielleicht den Weg, der in der Welt der Objekte für ein Bewußtsein überhaupt verschlossen ist. Dieses Philosophieren, für empirisches Dasein ein Nichts, für Bewußtsein überhaupt eine unbegründbare Imagination, ist für mögliche Existenz der Weg zu sich selbst und dem eigentlichen Sein.

2. Existenz. — Existenz ist, was nie Objekt wird, *Ursprung*, aus dem ich denke und handle, worüber ich spreche in Gedankenfolgen, die nichts erkennen; Existenz ist, was sich *zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz* verhält¹.

Kann sein, was nicht als Objekt unter Objekten wirklich sein soll? Offenbar kann es nicht das „ich bin“ sein, das als empirisches Dasein, Bewußtsein überhaupt, als Begreifbares und Erschließbares ergriffen würde. Die Frage ist, ob ich mit dem Erfassen des Seins in aller Objektivität und Subjektivität am Ende bin, oder ob ich mir noch auf andere Weise als ich selbst gegenwärtig werde. Wir berühren den Punkt, um den uns der Sinn des Philosophierens kreist.

Sein heißt, es ursprünglich *entscheiden*. Für meine Selbstbetrachtung zwar bin ich, wie ich nun einmal bin; obgleich Individuum bin ich Fall eines Allgemeinen, unterworfen dem Kausalgesetz oder folgend der gültigen Forderung des objektiv fixierten Sollensgebotes. Wo ich aber Ursprung meiner selbst bin, ist noch nicht alles nach allgemeinen Gesetzen und im Grunde entschieden. Ich weiß nicht nur wegen der Endlosigkeiten der Bedingungen nicht, wie es etwa als entschieden wäre, sondern auf ganz anderer Ebene bin ich, was noch selbst entscheidet, was es ist.

Dieser in objektiver Vergegenständlichung unvollziehbare Gedanke ist das *Freiheitsbewußtsein* möglicher Existenz. In ihm kann ich nicht denken, daß schließlich ja alles seinen Gang gehe, und ich nur tun möge, was mir grade am besten gefällt, und es rechtfertigen dürfe mit immer zur Verfügung stehenden allgemeinen Argumenten. Sondern in aller Abhängigkeit und Bestimmtheit meines Daseins wird mir gewiß,

¹ Das Sein der Existenz kann durch einen definierbaren Begriff, der ein wie auch immer geartetes Objektsein voraussetzen müßte, nicht ausgesagt werden. Das Wort ist zunächst nur eines von denen, welche Sein bedeuten. Aus dunklem Beginn trat diese Wirklichkeit in die Geschichte ein, aber im philosophischen Gedanken war nur ein Ahnen von dem, was dann durch *Kierkegaard* in diesem Wort für uns geschichtlich verbindlichen Gehalt der Aussage bekam.

daß etwas zuletzt allein an mir liegt. Was ich ergreife oder fahren lasse, was ich als das Erste und das Eine vorziehe, wo ich noch in der Haltung der Möglichkeit bleibe, und wo ich verwirkliche, das ergibt sich nicht aus allgemeinen Regeln, nach denen als den rechten ich handle, noch aus psychologischen Gesetzen, denen ich unterworfen bin, sondern entspringt in der Unruhe meines Daseins durch die Gewißheit des Selbstseins aus Freiheit. Wo ich aufhöre, mich psychologisch zu betrachten, und doch nicht in naiver Unbewußtheit handle, sondern aus der Positivität meines Aufschwungs in der Helligkeit einer mir kein Wissen gebenden, aber mein eigenes Sein begründenden Gewißheit, dort entscheide ich, was ich bin.

Ich kenne ein Angesprochenwerden, auf das ich als eigentlich ich selbst innerlich antworte durch Verwirklichung meines Seins. Was ich bin, dessen werde ich aber nicht als isoliertes Wesen inne. Gegen die Zufälligkeit meines empirischen Daseins in seinem Eigenwillen erfahre ich mich in der *Kommunikation*: Daß ich selbst bin, ist mir nie gewisser, als wenn ich in voller Bereitschaft zum Anderen bin, so daß ich ich selbst werde, weil im offenbarenden Kampfe auch der Andere er selbst wird.

Aus möglicher Existenz ergreife ich das *Geschichtliche* meines Daseins, das aus der bloßen Mannigfaltigkeit wißbarer Wirklichkeiten zur Tiefe des Existierens wird. Was äußerlich Bestimmtheit und Schranke ist, ist innerlich Erscheinung eigentlichen Seins. Wer nur die Menschheit liebt, liebt gar nicht, wohl aber, wer diesen bestimmten Menschen liebt. Wer rational konsequent ist und Verträge hält, ist noch nicht treu, sondern wer als eigen übernimmt und sich gebunden weiß an das, was er tat, und wo er liebte. Wer die richtige Einrichtung der Welt für immer will, will gar nichts, sondern wer in seiner geschichtlichen Situation das Mögliche als das Seinige ergreift.

Wenn ich im Geschichtlichen verwurzelt bin, hat das Zeitdasein Gewicht nicht an sich und von selbst, sondern in dem Sinne, daß *in der Zeit für die Ewigkeit entschieden* wird. Dann ist die Zeit als zukünftige: Möglichkeit, als vergangene: Gebundenheit durch Treue, als Gegenwart: Entscheidung. Dann ist sie nicht nur Ablauf, sondern *Erscheinung der Existenz*, die in der Zeit durch ihre Entscheidungen sich erwirbt. Indem das Zeitliche dieses Gewicht hat und so gewußt wird, ist es zugleich überwunden; nicht zugunsten einer abstrakten Zeitlosigkeit, sondern so, daß ich in der Zeit über der Zeit, nicht außerhalb der Zeit stehe. Sofern ich Bewußtsein eines Lebens bin, von

vitalen Trieben und ihrem endlichen Glückswillen beherrscht, will ich Dauer in aller Zeit, als ob Erlösung von Daseinsangst in blinder Dauer wäre. Diesen Willen kann ich als lebendes Bewußtsein ebensowenig vernichten wie das Leid des Vergänglichen aufheben. Sie gehören zu meinem Dasein als solchem. Sofern ich aber in der Zeit unbedingt handle, unbedingt liebe, ist die Ewigkeit in der Zeit. Das begreift mein Verstand nicht, das erhellt sich nur im Augenblick, und nachher nur in zweifelnder Erinnerung. Ich habe es nie als äußeren Besitz.

Als unterscheidende Formel ist dem Verstand als Bewußtsein überhaupt nichtssagend, aber Appell für mögliche Existenz: das wirkliche Sein entwirkt sich in aller erkannten Objektivität zu der Dauer in aller Zeit, der Natur unter Gesetzen oder zur Nichtigkeit des nur Vergehenden; Existenz aber verwirklicht sich während im zeitlich Geschichtlichen und darin trotz objektiven Verschwindens zur erfüllten Zeit. Ewigkeit ist weder Zeitlosigkeit noch Dauer in aller Zeit, sondern die Tiefe der Zeit als geschichtliche Erscheinung der Existenz.

3. Welt und Existenz. — Existenz findet sich mit anderer Existenz in der Situation als in der Welt, ohne *als* Weltsein erkennbar zu werden. Was in der Welt ist, wird durch mich als Bewußtsein überhaupt als Sein erfaßt; Existenz ist allein im Transzendieren möglicher Existenz für diese gewiß.

Das *zwingend anzuerkennende Sein* ist direkt als Sache da. Ich kann es geradezu ergreifen, aus ihm und mit ihm *etwas machen*, technisch mit den Dingen oder argumentierend mit mir und mit dem anderen Bewußtsein. In ihm ist der *Widerstand* eines Gegebenen, sei es der reale Widerstand der empirischen Wirklichkeit oder der logische Widerstand des Denknötigen und Denkmöglichen. Es ist überall ein *Gegenständlichsein*, als ursprüngliches Objekt oder als in einem solchen adäquaterweise gegenständlich werdend, etwa in den Modellen und Typen als Werkzeugen der Forschung.

Existenz, an sich selbst nicht daseiend, *erscheint* für mögliche Existenz als Dasein. Zwar ist der Sprung zwischen Welt und Existenz, zwischen Erkennbarkeit und Erhellbarkeit, zwischen Sein als Objektsein und Sein als Freisein der Existenz unaufhebbar im Denken. Aber beide Seinsweisen sind faktisch so sehr in Berührung, daß die Durchführung der Scheidung für ein Bewußtsein, das zugleich mögliche Existenz ist, eine unendliche Aufgabe ist, in deren Erfüllung die Erkenntnis des Weltseins und die Erhellung der Existenz in einem sich hervorbringt.

Nur abstrakt läßt sich *die Scheidung* von objektivem Sein und Existenz als Sein der Freiheit in *Formeln* aussprechen: Objektives Sein als Mechanismus, Leben und Bewußtsein ist gegeben. Ich als Existenz aber bin Ursprung; zwar nicht Ursprung des Seins überhaupt, aber Ursprung für mich im Dasein. Gemessen am Sein der Dinge ist keine Freiheit, gemessen an der Freiheit das Sein der Dinge kein eigentliches Sein. — *Sein als Bestand* und *Sein als Freiheit* bilden nicht den Gegensatz zweier koordinierbarer Seinsarten. Sie sind aufeinander bezogen, aber schlechthin unvergleichlich; Sein im Sinne von Objektsein und Sein im Sinne von Freisein schließen sich aus. Das eine tritt aus der Zeit in die Zeitlosigkeit oder in die endlose Dauer, das andere aus der Zeit in die Ewigkeit. Was in aller Zeit ist oder gültig ist, ist Objektivität, was im Augenblick verschwindend doch ewig ist, Existenz. — Das eine ist nur für ein es denkendes Subjekt, das andere zwar nie ohne Objekt, aber als wirklich nur für Existenz in Kommunikation.

Von der Welt her gesehen ist alle Erscheinung der Existenz nur Objektsein; von daher ist Bewußtsein, Ich, aber nicht Existenz; von hier kann man nicht einmal verstehen, was mit Existenz gemeint ist. *Von der Existenz her* gesehen ist all ihr eigenes Sein doch nur als Erscheinung im Dasein, und Dasein, das nicht Erscheinung der Existenz, nicht eigentlich Selbst ist, Abfall. Es ist, als sollte ursprünglich dieses ganze Dasein Existenz sein, und könnte, was an ihm nur Dasein ist, begriffen werden als Entleerung, Verstrickung, Verlust der Existenz.

Es führt also kein Zeiger von dem objektiven Sein zu anderem Sein, es sei denn indirekt die Zerspaltenheit und Ungeschlossenheit dieses Seins. Wohl aber durchdringt Existenz die Gestalten des objektiven Seins als Medien ihrer Verwirklichung und als Möglichkeiten ihrer Erscheinung. *Auf der Grenze von Welt und Existenz* stehend, sieht mögliche Existenz alles Dasein als nicht nur Dasein. Von dem Fernsten, dem Mechanismus, kommt das Sein über Leben und Bewußtsein sich gleichsam näher, um in der Existenz sich als eigentliches zu finden. Oder es wird von dieser Grenze her zwar Dasein rein als Dasein durch das Bewußtsein überhaupt gedacht; aber alles Dasein hat den Charakter, möglicherweise relevant für Existenz zu sein dadurch, daß es Anstoß oder Medium von Existenz wird.

Obwohl Existenz nur ist mit und durch andere Existenz, behält es objektiv doch keinen Sinn, von einer *Vielfachheit der Existenzen* zu sprechen. Denn sie sind jeweils geschichtlich in der Kommunikation

von Existenz zu Existenz im Dunkel des Weltseins als ein Füreinander, und als Nurfüreinandersein wieder ohne Geltung für ein zuschauendes Bewußtsein überhaupt. Von außen unsichtbar sind sie nicht als ein Sein der Vielen übersehbar.

Möglicher Existenz bietet sich nach der einen Seite das in Seinsweisen zerrissene Sein der Welt im Medium des Bewußtseins überhaupt dar; nach der anderen Seite sind die Existenzen. *Nach keiner Seite gibt es ein sich schließendes Sein*, weder objektiv als das eine Welt-dasein noch existentiell als eine Welt der Existenzen, die denkbar und übersehbar wäre. Denke ich ein Sein, so ist es immer ein bestimmtes, nicht das Sein. Vergewissere ich mich möglicher Existenz, so habe ich weder eine Existenz zum Gegenstand, noch vergewissere ich mich einer Existenz überhaupt, sondern nur meiner selbst und der mit mir kommunizierenden Existenz. Wir sind ein jeweils schlechthin Unvertretbares, nicht Fälle eines Gattungsbegriffs „Existenz“. Existenz wird signum, um auf die Richtung dieser Selbstvergewisserung eines objektiv weder denkbaren noch gültigen Seins zu weisen, das niemand weder von sich noch von anderen weiß und sinnvoll behaupten kann.

Das Sein.

Die Frage des Anfangs: was ist das Sein? hat nicht die eine Antwort gefunden. Antwort auf diese Frage befriedigt den Fragenden, sofern er sein eigenes Sein darin erkennt. Aber die Seinsfrage selbst ist nicht eindeutig; es kommt an auf den, der fragt. Für Dasein als Bewußtsein überhaupt hat sie keinen ursprünglichen Sinn. Dies Bewußtsein läßt sich zerstreuen in die Vielfachheit bestimmten Seins. Erst aus möglicher Existenz kommt die Leidenschaft der Frage nach dem *Sein an sich* im Transzendieren über alles Dasein und Objektsein. Ihr aber bleibt die entscheidende Antwort durch ein bestimmtes Wissen aus. Was da ist, ist *Erscheinung*, nicht das Sein, und doch nicht nichts.

1. Erscheinung und Sein. — Der Sinn von „Erscheinung“ in solchen Aussagen hat seine kategoriale *Herkunft* in einem partikularen, objektiven Verhältnis: zwischen dem, wie etwas von einem Standpunkt erscheint, und wie es auch ohne diesen Standpunkt in sich selbst ist. Im *objektivierenden Sinn* ist dann Erscheinung der Aspekt von einem als objektiv zugrunde liegend Hinzuzudenkenden, aber noch nicht selbst Gegenständlichen, das als Gegenstand nur gedacht wird,

weil es im Prinzip mir als solcher bekannt werden könnte (z. B. die Atome).

In der Kategorie Erscheinung, mit ihr transzendierend über diese bestimmte objektivierende Beziehung von Zugrundeliegendem und Erscheinendem, wird alles Sein gedacht, wenn *das* Sein gesucht wird.

Jetzt aber bleibt das Sein, das erscheint, in einer dem Zeitdasein unüberwindbaren Doppelheit: des unzugänglichen Ansichseins der *Transzendenz*, die nicht als das objektiv Zugrundeliegende gedacht werden kann, und des sich gegenwärtigen Seins der *Existenz*, die nicht das daseiende Bewußtsein ist. Existenz und Transzendenz sind heterogen, aber aufeinander bezogen. Diese Beziehung selbst erscheint sich im Dasein.

Sofern Dasein Gegenstand der Forschung ist, ist es Erscheinung eines *theoretisch* Zugrundeliegenden. Weder Existenz noch Transzendenz sind der Forschung zugänglich. Aber das in der Forschung als Erscheinung Erkannte samt dem ihr als zugrundeliegend Gedachten ist im Sinne des Philosophierens Erscheinung des Ansichseins. Während wissenschaftliche Forschung der Erscheinung das *Zugrundeliegende* erdenkt, ergreift Philosophieren durch die Erscheinung das Sein im Deuten der *Chiffren* der Transzendenz und im *an Existenz appellierenden* Denken.

Auch das *Bewußtsein*, sofern es Gegenstand der Betrachtung wird, ist nicht dasselbe Bewußtsein, in dem ich mir eines Selbstseins gewiß bin und dem Transzendenz gegenwärtig ist. Wohl ist Existenz nur als Bewußtsein, aber Bewußtsein, wie es forschend erkannt wird, ist nie dieses existentielle Bewußtsein. Darum kann, was für eine gegenständliche Forschung als ein einzelnes individuelles Leben da ist, für sich selbst das umfassende Medium allen Seins werden, wenn Bewußtsein die psychologisch unzugängliche absolute Gewißheit der Existenz ist. Darum ist der Satz, daß alles im Bewußtsein sei, nicht wahr, wenn Bewußtsein nur als Gegenstand der Forschung gemeint ist; er gilt jedoch, sofern für uns nur ist, was zur Erscheinung kommt, also ins Bewußtsein tritt. Im Hinausgehen über sich selbst als das, was es als erforschbares Dasein ist, öffnet und schließt sich dem Bewußtsein, was entweder für die Forschung das Unbewußte in seiner Vieldeutigkeit ist oder für Existenz das Transzendente. Dieses das Bewußtsein Ergänzende ist aber notwendig wieder in ihm, für die Forschung als Theorie vom Unbewußten, für Existenz als Chiffre des Seins in sich selbst widersprechender und darum verschwindender Gestalt.

Der Ausdruck „Erscheinung des Seins“ muß in seiner Mehrdeutigkeit begriffen sein, wenn der Satz, *Existenz komme im Bewußtsein sich zur Erscheinung*, verstanden werden soll. Es ist darin weder die Erscheinung eines *zugrundeliegenden Objektiven*, noch die Erscheinung des *Ansichseins der Transzendenz* gemeint:

Einerseits kann Existenz als Erscheinung im Bewußtsein psychologisch nicht verstanden werden; nur die Daseinsform des Bewußtseins, das Erlebnis in seinen kausalen Bedingungen und verstehbaren Motiven, nicht dessen existentieller Grund können Gegenstand der Psychologie sein. Statt dessen erdenkt psychologische Forschung ein zugrundeliegendes Unbewußtes, das als die Wirklichkeit des Bewußtseins gilt. Im *objektivierenden Sinne* ist Bewußtsein Erscheinung (Phänomen) dieses Zugrundeliegenden. Im *existentiellen Sinne* heißt aber Erscheinung: ein Bewußtwerden und Objektgewordensein, in dem sich selbst versteht, was als Sein zugleich ganz gegenwärtig ist. Ich weiß ewig, was so nie als Objekt gewußt wird. Ich bin, was so erscheint, nicht als ein Zugrundeliegendes, sondern eigentlich und selbst. Die Erscheinung des Bewußtseins als Gegenstand der Forschung rechnen wir dem Zugrundeliegenden zu, das uns schlechthin fremd ist. Die Erscheinung der Existenz rechnen wir dem zu, was wir sind im Ursprung, wo wir uns selbst verantworten. Erscheinung des objektiven Zugrundeliegenden ist allgemeingültig für Erkenntnis, Erscheinung der Existenz offenbar in existentieller Kommunikation.

Andrerseits ist *Existenz*, als *Erscheinung* ihres Seins *für sich* im Bewußtsein, sich des eigenen Seins gewiß nur in der Spannung zur Erscheinung transzendenten Ansichseins, das ihr fühlbar wird, aber nicht sie selbst ist. Im Seinsbewußtsein der Existenz wird nicht in einfacher Gradlinigkeit erscheinendes Sein offenbar, sondern das Sein, das zu ihr, die selbst sich nur erscheint, als Möglichkeit spricht.

Die *Heterogenität des Erscheinens* — des objektiv Zugrundeliegenden in den Phänomenen, der Transzendenz des Ansichseins in den Chiffren, der Existenz in der Gewißheit absoluten Bewußtseins — hebt in jeder ihrer Richtungen den festen Bestand eines Seins auf; in ihrer Gesamtheit hält sie *für den Frager als mögliche Existenz im Zeitdasein* das Sein in endgültiger *Zerrissenheit* auch *an der Wurzel des Fragens* nach ihm.

2. Die vielfachen Seinsweisen und das Sein. — Die Frage, *was* Sein ist, läßt das Denken wohl versuchen, *etwas für das Sein schlechthin zu halten*, aus dem das andere Sein sich ableitet. Der Ver-

such hat viele Möglichkeiten; keine aber ist durchzuführen. Würde ich etwa das objektiv Erkennbare für das eigentliche Sein halten und mich aus den Objekten ableiten, mich damit selbst zu einem Dinge machen und alle Freiheit aufheben, oder würde ich die Freiheit des Subjekts zum ursprünglichen Sein machen und die Dinge aus ihm herleiten: jedesmal wäre die Ableitung des einen aus dem anderen ein phantastischer Sprung. Weder bin ich aus dem Sein der Dinge begreiflich, noch kann ich alles für mich selbst halten. Ich bin vielmehr in der Welt, es gibt Bestehendes für mich, ich vollziehe ursprüngliche Entscheidungen als in der Welt sich erscheinende mögliche Existenz. Aus keinem Seinsansatz ist alles Sein, worin wir uns finden, zu begreifen. Das ist meine Situation, die ich philosophierend nicht vergesse.

Das Suchen nach dem Sein ging aus von einem *vielfachen Sein* und führte zu ihm als den *Seinsweisen* zurück. Wenn es nicht das Sein fand, so bleibt doch die Frage, *warum denn alles Sein heiße*, was doch nicht unter ein Prinzip in einem einzigen Ursprung gebracht werden kann.

Wir stehen vor der Tatsache der *Sprachform* jeder Aussage. Wovon auch immer geredet wird, es tritt in die Form des bestimmenden Satzes mit der Kopula „ist“, auch dann, wenn der Satz gar nicht ein Sein trifft, sondern ein indirekter Hinweis oder Glied einer Gedankenbewegung ist, die als ganze erhellt, aber keinen Gegenstand bestimmt als einen, der als er selbst das Ziel war.

Diese Sprachform ist die Erscheinung des Denkens überhaupt. Ob ich gegenständlich erkenne oder ungegenständlich erhelle, in jedem Falle denke ich. Und was ich denke, muß ich in *Kategorien* denken. Diese sind Grundbestimmungen allen Denkens; sie haben keine übergeordnete Kategorie, von der die anderen Arten oder Ableitungen wären; sie haben aber als bestimmende das Gemeinsame, jeweils ein Sein auszusagen. Es ist das Denken, das selbst in irgendeinem Sinne eins ist, durch das heterogenes Sein, obgleich ein gemeinsamer Begriff von ihm nicht zu finden ist, immer Sein genannt wird.

Im Denken durch Kategorien ist die Frage, ob das in ihnen Gedachte durch sie adäquat oder nicht adäquat gedacht wird. Es ist zu scheiden zwischen dem, was direkt ist, was es ist, das zu Entdeckende, von dem sich dann gradezu in den Kategorien reden läßt, und dem, was so nicht ist, und von dem mißverstehbar, indirekt, doch gesprochen und dann notwendig ebenfalls in Kategorien gesprochen

wird. Schematisch läßt sich der Gegensatz so formulieren: *Seinsentdeckung* ist wissenschaftliche Erkenntnis in der Weltorientierung und faßt jeweils ein bestimmtes Sein auf mehr oder weniger adäquate Weise. *Seinsvergewisserung* aber ist Philosophieren als Transzendieren über Gegenständlichkeit; sie faßt im Medium von Kategorien inadäquat in vertretenden Gegenständlichkeiten, was nie selbst Gegenstand werden kann.

Die echten philosophischen Schritte sind daher der Methode nach zu fassen als Weisen des Transzendierens. Dem Gehalte nach sprechen sie ein Sein aus, das aus einem absoluten Bewußtsein als existentiellern Ursprung sich in diesem Denken als das eigentliche vergewissert.

Die Freiheit möglicher Existenz, die sich auf dem Wege des Philosophierens ergreift, kann nicht in die atemnehmende Enge eines gewußten Seins als eigentlichen Seins eintreten. Was dieses ist, wird jeweils aus Freiheit erfahren und ist nicht als Erkanntes. Hinter der Zergliederung der Seinsbegriffe steht der Impuls, unser *Bewußtsein zu lockern* durch Möglichkeiten, um zum Ursprung echten Philosophierens zu kommen, in dem ich das eine Sein als das eigentliche *suche*.

Was das Sein ist, ist also entweder die *Verwässerung des Seins* zu allem, von dem sich unbestimmt „ist“ sagen läßt, oder die *Fixierung* zu einem kategorial *bestimmten* Sein, das gewußt wird, oder die Akzentuierung *eigentlichen* Seins, dessen Vergewisserung sich im Denken vollzieht. Seinsunterschiede sind dementsprechend die von Bestimmtem und Unbestimmtem, der Bestimmungen untereinander, des Eigentlichen und Nichtigten.

Das eigentliche Sein, in einem wißbaren Sinn nicht zu finden, ist in seiner *Transzendenz* zu suchen, zu der kein Bewußtsein überhaupt, sondern nur jeweils Existenz in Bezug tritt.

Man könnte meinen, daß alles Denken, solange es seinen Sinn behalte, sich indirekt auf diese Transzendenz richten müsse, wenn es nicht in die Leere intellektueller Spielerei und gleichgültiger Tatsächlichkeit geraten solle. Es könnte sein, daß jenes Nennen allen Seins als Seins, ohne Faßbarkeit in einem Gemeinsamen außer der Sprachform, als dünnste Erscheinung des Seins in unserem Sprechen noch der Hinweis sei auf den tiefen Grund allen Seins in dem einen Sein. Doch sind das, wofern darin nicht schon ein Transzendieren spricht, unbestimmte Gedanken. Denn alle Kategorien können benutzt werden, mit ihnen über sie selbst zu transzendieren, ihre Besonderheit aufzu-

heben in einer Einheit, die keinerlei Dasein in der Welt und keinen Sinn in der Logik hat, dem einen Sein der Transzendenz, das, wenn überhaupt, nur jeweils einer geschichtlichen Existenz in die Seele tritt; aus ihr durchdringt es Dasein und Sinn, scheint beide zu bestätigen, dann aber auch beide zu durchbrechen und aufzuheben.

Ontologie als Lehre vom Sein kann nur noch zu dem Resultat kommen, das Sein als die dem Denken vorkommenden und begegnenden Weisen des Seins bewußt zu machen. In Erfüllung dieser Aufgabe wird sie niemals das eine Sein treffen, sondern nur den Weg frei machen, sich seiner zu vergewissern. Sie wird heute nicht mehr *Ontologie* als *Metaphysik*, sondern *Ontologie* als *Kategorienlehre* sein. Was ich überhaupt denken mag, das Denken schafft mir nur den Raum des Ich als möglicher Existenz, welche immer zugleich außerhalb alles Gedachten bleibt, das ihr relative Wißbarkeit, Möglichkeit, Appell bedeutet, aber nicht mehr; ebenso wie der Andere, mit dem ich durch Denken in Kommunikation stehe, für sich selbst und für mich auch noch außerhalb des Gedachten bleibt, um sich mit mir in möglichen Gedanken zu bewegen, nicht ihnen als absoluten unterworfen zu sein. Zueinanderkommen in Kommunikation durchbricht den Gedanken, der diesen Durchbruch möglich machte.

Zweiter Teil.

Das Philosophieren aus möglicher Existenz.

Das Suchen nach dem Sein warf sich zurück in die Frage nach dem, der sucht. Er ist nicht nur Dasein; denn dieses sucht nicht nach dem Sein, da es vielmehr seine Befriedigung in sich selbst hat. Das Sein des Suchenden als solchen ist mögliche Existenz, ihr Suchen das Philosophieren. Das Sein wird erst Frage für die Betroffenheit der Existenz im Dasein, welche philosophierend auf den Wegen des Denkens zum Sein dringt.

Sofern *Bewußtsein überhaupt* das Sein allgemeingültig zu erkennen meint, würde Philosophieren nicht Philosophieren möglicher Existenz sein. Denn Bewußtsein überhaupt erkennt Gegenstände in der Welt; seine Wissenschaften sind Orientierung in der Welt; sie finden in ihrem Sinne das Sein und haben es; sie sind philosophisch, wenn sie im Dienste des Seinssuchens stehen, an sich selbst aber kein Suchen des Seins.

Ein *Philosophieren aus möglicher Existenz*, welche sich durch philosophisches Leben zur Wirklichkeit bringen will, *bleibt* Suchen. Das Ursprungsbewußtsein drängt zu diesem Ursprung als selbstbewußtes Suchen, das seine Bereitschaft steigert, das Sein zu empfangen, wo immer es zu ihm spricht.

Zugehen auf Existenz.

Der Gang in der Vergegenwärtigung der Seinsweisen hat hier einzuhalten, um eine neue Richtung einzuschlagen. Sein war deutlich, wo es sich um gegenständliches Sein handelt, das als Gegenstand nur dieser ist; es wäre die Welt des Begreiflichen. Existenz und Transzendenz als gedacht sind demgegenüber imaginäre Punkte; das Philosophieren ist eine Bewegung um sie.

Diese Bewegung hat *Existenz* zum Mittelpunkt. In ihr trifft und kreuzt sich alles, was uns von absoluter Relevanz ist. Ohne Existenz als Gegenwart oder Möglichkeit verlieren sich Denken und Leben ins Endlose und Wesenlose. Leugne ich das Sein der Existenz, nicht nur im Sprechen, sondern wirklich, und mache ich das objektive Sein zum Sein schlechthin, so ist in der Endlosigkeit der Dinge überall die Öde und Leere meines Daseins; es bleibt das Suchen und Hasten der Existenzlosigkeit, getrieben von der übrigbleibenden punktuellen Existenz, die keine Ruhe läßt, weil sie Substanz und Erfüllung fordert. Diese aber wird nirgends gefunden als in der unbegreiflichen Gewißheit der Unbedingtheit des Existierenden, die sich im Philosophieren erhellen möchte.

Will ich aber Existenz gradezu ins Auge fassen, so trifft mein Blick sie nicht. Deutlich ist etwas in dem Maße, als es gegenständlich ist. Was im Raume sichtbar vor uns steht, ist das sinnliche Urbild alles Gegenständlichen; gegenständlich denken heißt in räumlichen Bildern denken. Schon die Struktur des Bewußtseins hat nicht mehr die Gegenständlichkeit eines räumlichen Dinges; es hat eine abgeleitete gleichnishafte, immerhin eine Gegenständlichkeit, die es zu einem empirisch erforschbaren Objekt macht. Erst, wenn wir *auf Existenz zugehen*, nähern wir uns einem absolut *Ungegenständlichen*, dessen Selbstgewißheit doch das Zentrum unseres Daseins ist, aus dem das Sein gesucht wird und die *Wesentlichkeit* aller Objektivität aufleuchtet.

Wenn etwas überhaupt nicht Gegenstand werden kann, vermag man — so scheint es — auch nicht davon zu reden; wer davon redet,

macht es dennoch zum Gegenstand. In der Tat würde jedes vermeintlich wißbare Resultat solchen Denkens Existenz zum Objekt machen und damit psychologisieren. Aber wir können nicht nur von Gegenständen denken und sprechen, es gibt auch Mittel, denkend *sich selbst* klar zu werden, ohne daß uns Einsicht in eine Sache würde. Klarwerden ist Daseinsform der ungegenständlichen möglichen Existenz. Denken und Sprechen gehen auch auf ungegenständliche Selbstgewißheit, welche Bewußtseinshaltung, Bewußtseinshelle, Seinsbewußtsein, auch absolutes Bewußtsein heißen kann.

Wir sagen: Existenz, reden vom Sein dieser Wirklichkeit. „Existenz“ ist aber kein Begriff, sondern Zeiger, der auf ein „jenseits aller Gegenständlichkeit“ weist. Philosophieren aus möglicher Existenz ist das Bemühen, mit Denkmitteln über ein Weisen in eine leere Tiefe hinaus zu klarerer Vergegenwärtigung zu kommen. Wo man nicht nachläßt, auch wenn man nicht erkennen kann, sich in Existenz zu vertiefen, ist eigentliches Philosophieren.

Grade weil Philosophieren *aus* möglicher Existenz ist, kann es nicht auch diese zu seinem Objekt machen, das es erforscht und erkennt. Wie beginnendes Philosophieren leicht der Verführung erliegt, Einzelnes für das Ganze, Relatives für absolut zu nehmen, ist die Versuchung, Existenz zu einem Absoluten zu vergegenständlichen, seine eigentliche Gefahr. Denn es kann nahe liegen, die Existenz für das Absolute zu halten, wenn ihr Seinsbewußtsein sich in sich zu schließen scheint. Aber solche Verabsolutierung der Existenz würde ihr selbst, weil sie als Zeitdasein im Prozeß bleibt, verhängnisvoll.

Aus dem eigentlichen Sein als dem *Absoluten* müßte, was *überhaupt* da ist, begriffen werden können. Aber aus der Existenz wird *nicht* das Dasein begreiflich. Weil wir in keinem Sinne Welt aus der Existenz hervorgehen lassen können, kann Existenz nicht das Sein schlechthin sein.

Die Frage, ob Existenz nicht selbst das Absolute sei, ist aber endgültig nicht durch das Scheitern der Ableitung allen Seins aus ihr und durch den logischen Gedanken, sondern durch das existentielle Bewußtsein selbst zu prüfen. Es antwortet entweder durch Angst: im Bewußtsein seiner Ungeschlossenheit und Unvollendung sowie seiner Bezogenheit auf ein dunkles Anderes; oder durch Trotz: in der abwehrenden Bezogenheit als das Aufsichselbststellen, in der Verneinung ohne ruhige Geborgenheit in sich. Existenz ist Ruhe und Unruhe in einem. Sie ruht weder im Dasein noch in sich selbst, sondern im Er-

greifen des absoluten Seins durch das eigentliche Freiheitsbewußtsein in seiner transzendenten Abhängigkeit.

Wenn das bloß zuschauende Verstehen der Menschen und Dinge zu einer Auflösung der Philosophie in Phänomenologie und Psychologie führt, so die Verabsolutierung der Existenz zu einem Gefangensein in einem imaginären Punkt, der ich selbst bin, und den ich nicht denken kann. Ich denke aus ihm, was ich bin, sofern ich selbst bin; er wird kein Sein, das ich habe, sondern geht auf sich zu in der Welt durch Ergreifen des Daseins. Sein Wesen ist Indirektheit.

Daß sich Existenz nicht in sich schließt, wird daher der Prüfstein aller Existenzphilosophie. Unablässig lockernd zu tieferer Aufgeschlossenheit, auf daß sie als ihr eigentliches Sein das Suchen ihrer Transzendenz erfahre, löst ihr Denken das solipsistische Dasein, das in Weltlosigkeit gegen die Dinge verstrickt ist; sie befreit aus der Kommunikationslosigkeit zur Offenheit für andere Existenz und weist der Gottlosigkeit die Transzendenz.

Gliederung des Philosophierens.

Existenzphilosophie ist im Wesen Metaphysik. Sie glaubt, woraus sie entspringt.

Da Existenz, der Ursprung des eigentlichen Wissenwollens, unerkennbar ist, muß das philosophische Denken, auf sie zurückgewiesen, sich an ihr ursprünglich spalten, um indirekt zu treffen, was es nicht gradezu erreichen kann. Philosophieren aus möglicher Existenz ergreift im Suchen alles Denkbare und Wißbare, um darin Existenz hervorgehen zu lassen; aber Philosophieren aus möglicher Existenz hat nicht Existenz zum letzten Ziel; es drängt über Existenz hinaus, diese in der Transzendenz wieder vergehen zu lassen. Sein Denken ist der Scheinwerfer, der nicht nur meint, worauf das Licht fällt, sondern zugleich dieses Licht selbst, das im Zurückwerfen von der Möglichkeit der Existenz Kunde gibt.

Die Richtungen dieses erhellenden Philosophierens sind jedoch nicht beliebige. Aus der Bodenlosigkeit das Sein, nun als das eigentliche, wieder zu gewinnen, muß es sich gliedern, um aus getrennten Wegen erst zum Einen zurückzukehren.

Das sich gliedernde Philosophieren in seinen Ansätzen zu entwerfen, fangen wir daher von neuem dort an, wohin wir vorgedrungen sind, wenn uns in der Vielfachheit drei Namen des Seins wieder-

kehrten; sie scheinen es nicht als vereinzelt und zerspaltenes zu treffen, sondern als das *All*, das *Ursprüngliche* und das *Eine*: das All des Daseins ist *Welt*, unsere Ursprünglichkeit *Existenz*, das Eine *Transzendenz*.

Welt ist Dasein, das als jeweils bestimmtes Sein von Objekten mir vorkommt, und das ich bin als empirisches Dasein; Welterkenntnis ist gegenständlich, so daß die Sache als Objekt vor Augen steht, das All der Welt jedoch ist kein Gegenstand und kein Ganzes. Vom Sein, das als es selbst ungegenständlich ist, habe ich nur eine erhellende Vergewisserung in inadäquater Vergegenständlichung. Dieses ungegenständliche Sein ist die *Existenz*, wenn es mir in eigenem Ursprung gegenwärtig werden kann dadurch, daß ich es selbst bin; es heißt *Transzendenz*, wenn es in gegenständlicher Gestalt der Chiffre, aber nur für Existenz erfaßbar, das Sein ist.

Daß alles Dasein am Grenzbegriff des Ansichseins zur Erscheinung wird, daß Existenz sich nicht für das Sein schlechthin halten kann, daß sie sich vielmehr auf Transzendenz bezogen weiß, bereitete dem Impuls zum Suchen des Seins den Weg. Dieses Suchen hat daher drei Ziele, die sich, wie unbestimmbar sie auch bleiben, auseinander hervorbringen: es geht in die *Welt*, sich zu orientieren, dringt über die Welt im Appell an sich als mögliche *Existenz* und öffnet sich der *Transzendenz*. Es ergreift auf dem Weg in die Welt das Wißbare, um sich von ihm abzustoßen und wird so philosophische *Weltorientierung*; es erweckt aus dem bloßen Welt-dasein heraustretend die Aktivität der Selbstverwirklichung und wird so *Existenzerhellung*; es beschwört das Sein und wird *Metaphysik*.

1. Weltorientierendes Denken. — Das Sein, das für das Bewußtsein überhaupt das Sein als objektive Erkennbarkeit ist, ist als *Welt* das für unsere Erkenntnis nicht zu Vollendende, in dem alles, was erkannt wird, *Objekt* im Sinne von Gegenständlichkeit und *objektiv* im Sinne von Allgemeingültigkeit wird. Im Begriff der Objektivität verschmelzen beide Bedeutungen.

Das Wissen von den daseienden Gegenständen heißt Weltorientierung. Es ist nur *Orientierung*, weil es, stets ungeschlossen, ein unendlicher Prozeß bleibt, *Weltorientierung*, weil es ein Wissen von einem bestimmten Sein, nämlich *in der Welt* wird.

Weltorientierung als das Wissen von Dingen in der Welt ist zu unterscheiden von *Daseinsanalyse*. Diese möchte das Dasein überhaupt als das Übergreifende, Weltorientierung noch in sich Einschließende

fassen. Sie ist der Versuch einer allgemeinen Vergegenwärtigung der Strukturen dessen, worin nicht nur Weltorientierung sich vollzieht, sondern alles ist, was für mich Sein hat. Weltorientierung wird von den Forschern in den Wissenschaften vollzogen; Daseinsanalyse ist ein Schritt des Philosophierens im Suchen des Seins.

Weltorientierung ist in sich zu scheiden als *forschende* und *philosophische* Weltorientierung. Forschende Weltorientierung ist das Erkennen, das sich durch die Selbsterziehung eines die Objektivität suchenden Denkens hervorbringt. Obgleich dieses Denken nur in empirischen Individualitäten wirklich ist, deren faktische Welten zunächst gar nicht eine sind, ist es ihm möglich, das Erkannte gemeinsam mit jedem als Bewußtsein überhaupt zu haben. Zwar sind soviel Welten, wie es Individuen denkenden Bewußtseins gibt; aber diese Vielfachheit selbst wird der Weltorientierung wieder zum Gegenstand.

Es vollzieht sich eine sich erweiternde Kreisbewegung. Das empirische Individuum, zunächst gebunden in seiner Subjektivität, möchte in der Objektivität die wirkliche Welt erfassen, die ihm zunächst in ihrer Vielfachheit ist, und in die es die eigene Individualität als eine von zahllosen Fällen mit aufnehmen müßte. Es würde ein Sein gewonnen, das als das allgemeingültige losgelöst wäre von der individuellen Gebundenheit. Das Subjekt, das als Schein darin eingehend sich als diesen Faktor der Täuschung auch erkennen und zugunsten solcher Objektivität aufheben müßte, ist sich jedoch als seine besondere Wirklichkeit stets wieder da in seiner Gebundenheit. Es kennt den Sprung ins Allgemeine der Welt als mögliche Befreiung von Schranken, wie es die Rückkehr kennt zu einer Wirklichkeit seiner selbst. Es bleibt sich das Wunder, aus winziger Besonderheit das Ganze der Welt als das Allgemeine und das Gültige zwar nicht faktisch, doch in der Absicht ergreifen zu können.

Objektive Erkenntnis als Weltorientierung finden wir allein in den Wissenschaften, wie sie bis heute geworden sind. Ohne sie ist keine *philosophische* Weltorientierung möglich. Ohne unablässige Aneignung der wissenschaftlichen Weltorientierung und ohne eigenes Forschen wird das Philosophieren leer, weil stofflos. Es muß an die harte, zwingende Weise des Daseins stoßen, um zum eigentlichen Sein als Möglichkeit über das Wissen hinaus vorzudringen. Nur wer leidenschaftlich sich in der faktischen Weltorientierung bewegt hat, kann wahrhaftig die philosophische Weltorientierung darin finden.

Philosophische Weltorientierung faßt nicht letzte Ergebnisse der

Wissenschaften zu einem einheitlichen Weltbild zusammen, sondern zeigt die Unmöglichkeit eines solchen gültigen Weltbildes als des einen und absoluten; sie sucht die *Fragwürdigkeiten* der faktischen Weltorientierung.

Es ist wie eine selbstverständliche Voraussetzung des Verstandes in seiner Weltorientierung, daß das *Weltall da ist*. Ob der Verstand, alle Weltorientierung überschreitend, den metaphysischen Prozeß der Welterschöpfung denkt, oder ob er ein positivistisches Bild des mechanischen Weltgeschehens oder ein soziologisches Bild der Notwendigkeit des Geschichtsablaufs entwirft, jedesmal wird ein Ganzes vermeintlich selbst in den Griff der ihre Gegenstände erobernden Erkenntnis genommen. Es bedarf ausdrücklicher Gedankengänge, um diese Fixierung zum Ganzen, insbesondere eines Weltalls im Weltbilde, rückgängig zu machen: durch Reduktion auf die faktische Bewährung des gemeinten Wissens in meiner Situation, und durch Gedanken, welche Risse, Widersprüche und Grenzen in jedem Weltalldenken aufzeigen. Philosophische Weltorientierung wendet sich auf die Prinzipien und den Sinn der in den Wissenschaften zur Erscheinung kommenden Erkenntnisvollzüge.

Eine zweite Voraussetzung des Verstandes ist, daß alles, was *sei*, auch *gegenständlich* und *wißbar* sei, daß Sein identisch sei mit Objektsein oder damit, als Objekt gedacht werden zu können. Diese Verabsolutierung des Verstandes wird durch den Gedanken in Frage gestellt, daß das Sein als Objektsein *nicht aus sich* besteht, sondern als solches Sein für ein erkennendes Subjekt ist, wie es diesem erscheint. Wenn das in der Weltorientierung sich zeigende Sein die Tendenz hat, sich uns als das Sein schlechthin aufzudrängen, so macht philosophische Weltorientierung bewußt, daß alles Sein der weltorientierenden Wissenschaften als ein jeweils bestimmtes und darum besonderes gar nicht das Sein schlechthin ist; sie dringt im Wissen dieser Seinsweisen von einer zur anderen und über alle hinaus. Das objektive Sein der Weltorientierung ist in keiner Gestalt für sich selbst zu isolieren. Philosophisch fasse ich erst Fuß in ihm, wenn ich ursprünglich weiß, daß ich es durchbrechen muß.

Die dritte Voraussetzung des Verstandes ist, das Mächtige und eigentlich Seiende sei das *in der Zeit Dauernde*: die Materie, in die alles Leben zurücksinkt; danach das biologische Leben, von dem das Seelische und Geistige abhängig bleibt; danach die Menschenmassen und der Mensch in seinem Durchschnitt sowie die materiell bedingten

soziologischen Prozesse (die den Ideen des Geistes höchstens zufällig und vorübergehend Raum lassen oder sie benutzen). Der Verstand legt Wert und Akzent dorthin, wo Erfolg durch sichtbare kausale Wirkung ist. Das der Existenz als das Beste Geltende ist ihm das Ohnmächtigste. Die Stille der existentiellen Kommunikation ist dem Weltwissen nicht zugänglich als nur im Äußerlichgewordensein. Die Nichtobjektivität der Macht der Ideen, ja ihre völlige Machtlosigkeit für den redlichen Blick empirischen Wissens, ist grade Kennzeichen, daß es sich hier um Sein als Freiheit, nicht um Sein als Bestand handelt. Was Sache der Freiheit ist, ist unmöglich in ein Wissen um Verlauf und Geschehen zu verwandeln.

Alle diese Voraussetzungen sind für das Wissen in empirischer Weltorientierung in der Tat richtig. Wäre die Welt als wißbares Objektsein alles, so sprächen sie letzte Wahrheiten aus; dann wäre Welt als Ansichsein, Sein identisch mit objektiv gültigem Gewußtsein, darin das zeitlich Dauernde das eigentlich Seiende. Erst das Durchbrechen der Weltgeschlossenheit in der philosophischen Weltorientierung macht in der Rückkehr zu mir selbst möglich, daß ich offen werde für Transzendenz.

2. Existenzerhellendes Denken. — Vergegenwärtigte Philosophie im Rückgang von jedem bestimmten Sein *zum Dasein* als dem allumfassenden Bewußtsein, in dem allein ist, was überhaupt für uns ist, die Ansätze einer Daseinsanalyse, so ergreift sie im Rückgang von allem Sein als Objektsein in der Welt *zur Existenz* die Aufgabe einer Existenzerhellung. Daseinsanalyse und Existenzerhellung sind von heterogenem Sinn.

Daseinsanalyse ist als solche existentiell unverbindlich; sie ist durch das Bewußtsein überhaupt zu vollziehen, das auch sich selbst darin erfaßt. Sie zeigt das Allgemeine des Daseins. In ihr erkennt sich jeder nicht als dieser Einzelne, sondern als ein Ich überhaupt. Sie teilt sich eindeutig und direkt mit. *Existenzerhellung* dagegen ist verbindlich, wird Sprache des Einzelnen zum Einzelnen. Statt allgemeiner Einsichten mögliche Erhellungen gebend, zeigt sie die Möglichkeit des Einzelnen in seinen unbedingten Wurzeln und Zwecken. In ihr erkennt sich nicht jedermann, sondern jeder mehr oder weniger, im Aneignen wie im Abstoßen, durch ein Übersetzen in eigene Wirklichkeit, als grade dieser Einzelne. Sie teilt sich nur vieldeutig und mißverstehbar mit. Sie spricht, wen sie überhaupt anspricht, so an, daß es sich um ihn selbst handelt.

Dagegen ist Daseinsanalyse weniger an sich selbst philosophisch relevant, als um sie von der Existenzhellung zu scheiden, deren Voraussetzung sie ist: je klarer die Daseinsanalyse wird, desto entschiedener ist Existenzhellung möglich. Denn die Klarheit der Daseinsanalyse ist es, an ihrer Grenze fühlbar zu machen, daß Bewußtsein in seiner Immanenz mich selbst, der seiner bewußt ist, schlechthin ausschließt. Daseinsanalyse wird darum zur *Grenzkonstruktion* gegen Existenzhellung.

Existenzhellung im *weitesten Sinne* kann alles Philosophieren heißen; sie ist in der philosophischen Weltorientierung und der Metaphysik nicht weniger als in dem im besonderen Existenzhellung genannten Denken. Auf das All mich richtend, verliere ich mich in seiner Ungeschlossenheit und werde auf mich zurückgeworfen; in diesem Rückwurf fällt der Akzent nicht auf das Dasein, in das ich vom All hinabglitte, sondern auf mich selbst in meiner Freiheit. Habe ich in der Metaphysik die Erfahrung gemacht, daß keine ihrer Objektivitäten gültig für jedermann ist, trifft wieder der Rückstoß mich selbst, so daß sich im Selbstsein mein Sein zur Transzendenz erhellt.

Ist daher kein Philosophieren, das nicht auf seinem Wege Existenz erhellt, so ist doch von Existenzhellung in einem *besonderen Sinne* zu reden: als von dem Sprechen in den signa des Ursprungs und der Möglichkeiten meiner selbst, um fühlbar zu machen das Unbedingte gegen das Relative, die Freiheit gegen das bloß Allgemeine, die Unendlichkeit möglicher Existenz gegen die Endlichkeit des Daseins. Aber die so im Denken sich hervortreibende Gegenständlichkeit muß wieder mich von sich auf mich selbst zurückwerfen. Dieser Abstoß aber hat einen anderen Charakter als der vom All und von der Transzendenz: verhält sich dort Existenz zu einem Anderen, so hier zu der gedachten Möglichkeit ihrer selbst. Es ist der Rückstoß existenzhellenden Denkens von sich; Existenzhellung ist daher hier im Kreisen um sich selbst.

Existenzhellendes Denken, unfähig zur Seinserkenntnis, *bringt* vielmehr *Seinsgewißheit hervor*, wenn es das aktive Denken im Leben selbst ist; es *ermöglicht* die Seinsgewißheit, wenn es in philosophischer Sprache appellierend sich mitteilt. Es wagt rückhaltlos die in der philosophischen Weltorientierung gewonnene Schwebel. Mit der Klarheit aber, welche im ganzen erreichbaren Umfang des Philosophierens die Freiheit der Existenz durchdringt, offenbart sich nur um so entschiedener ihre Transzendenz. Jeder ihrer Wege führt in die Metaphysik.

Solange der Mensch sich über sein Dasein zu erheben vermag, wird daher das Philosophieren zum Aufschwung in der Metaphysik drängen. Sie ist dem Existierenden die Erhellung, in der — aus der Welt in Kommunikation unter Existenzen — Transzendenz anspricht. Hier ist, worauf es dem Menschen eigentlich ankommt. Hier kann er sich am tiefsten betrügen, hier auch als Denker die tiefste Gewißheit seiner selbst finden.

3. Metaphysisches Denken. — In Grenzsituationen unbedingt handelnd, erfährt Existenz ihre Orientierung in den Chiffren der Transzendenz, welche als *absolute Gegenständlichkeit* ihr Bewußtsein erfüllen, wie Gegenstände in der Welt das Bewußtsein überhaupt.

Geht man aber in der Metaphysik *direkt* auf absolute Gegenständlichkeit zu als Chiffre der Transzendenz, so kann man sie nicht fassen. Es ist Berührung mit ihren *existentiellen Wurzeln* zu suchen. Erst durch Erhellung der eigenen Grenzsituationen und der eigenen Unbedingtheit des Handelns geschieht diese Berührung, für welche die Gegenständlichkeit der Symbole Geltung erhält, weil ihr Gehalt fühlbar wurde. Die systematische Analyse der absoluten Gegenständlichkeit, ihre Aneignung und — soweit sie nicht bloß als Anschauung und Geschichte, sondern als gedachter Begriff ist — ihre Schöpfung ist die philosophische Metaphysik.

Auf Fragen, die nicht vom Bewußtsein überhaupt, sondern von möglicher Existenz in den Grenzsituationen gestellt werden, finde ich in der Welt keine Antwort, die als ein allgemeines Wissen für alle gültig wäre. Aber Existenz hört, wenn sie geschichtlich sich selbst versteht im Blick auf das Sein, Antwort: in Bildern und Begriffen, die als jeweils endlicher Gegenstand *Symbol* sind, ergibt sie sich der Tiefe transzendenten Grundes. Zum Bewußtsein in befragter Gegenständlichkeit gebracht wird das Symbol *Chiffre*: Handschrift eines Anderen, welche, allgemein unlesbar, existentiell entziffert wird. Sofern der Gegenstand festgehalten werden soll, als ob er selbst in seiner Objektivität die Transzendenz sei, erweist er sich ohne Bestand und zerfällt. Wo aber in ihm ein Absolutes für Existenz zur Erscheinung kommt, ist er auf unvergleichliche Art wirklich. Er bringt im Verschwinden seines Gegenstandseins das eigentliche Sein für Existenz zur Gegenwart.

Damit tritt eine Gegenständlichkeit auf, die in den Analysen der Seinsbegriffe nicht vorkam. Die ihr zugehörigen Gegenstände sind keine Wirklichkeiten in dem Sinne, daß sie mir irgendwo empirisch als Objekte gegeben werden könnten. Als diese sind sie vom Stand-

punkte realistischer Forschung des Daseins in der Welt vage Phantasien des Bewußtseins. Sie sind im Bewußtsein absolute Gegenstände für Existenz, sofern diese sich in ihnen durchsichtig und ihrer Transzendenz gewiß wird. Nicht der Verstand, sondern die Phantasie, aber nicht die beliebige des Bewußtseins, sondern sie als das Spiel des existentiellen Grundes, wird Organ, durch das Existenz sich des Seins vergewissert.

Einem noch nicht fragenden substantiellen Bewußtsein sind die absoluten Gegenstände als Erscheinung der Transzendenz ganz selbstverständlich da, das Symbol nicht als Chiffre bewußt. Die Scheidung empirischen und transzendenten Seins wird noch nicht gemacht. In fragloser Objektivität ist als Dasein mit allem anderen Dasein vor Augen, was später Transzendenz ist. Es gibt keine darauf gerichtete Reflexion und kein Bewußtsein einer Subjektivität. Noch sind Glaube und Unglaube nicht im Gegensatz. Eine der großen *Krisen* der Existenz im Bewußtsein ist der Augenblick, in der die Selbstverständlichkeit des Seins aufhört. Erst damit werden empirisch realer und transzendenter Gegenstand unterschieden. Diese Krise — in der Geschichte des objektiv werdenden Geistes historisch mehrmals in den großen Aufklärungszeiten geschehen — ist keinem Einzelnen erspart. Sie ist nicht rückgängig zu machen, nicht einmal fortzuwünschen; nun erst entspringen Klarheit und Wahrheit, Frage und Wagnis für das Selbstsein.

Aus der Geschichtlichkeit menschlicher Existenzen, wie sie objektiv geworden ist in der *Überlieferung*, begegnet uns eine unermeßliche Welt der metaphysischen Gegenstände, welche kein empirisches Dasein haben, das ihrem Sinn adäquat wäre. Sie sind entsprungen der im Gegenständlichen zur Transzendenz greifenden Existenz. Sie sind Sprache von einem Anderen her, aber als so sprechende nicht die objektiven Gegenstände, als die sie auch für das Bewußtsein überhaupt ihren nichtigen Bestand haben, sondern etwas vertretend, das als es selbst nie gegenständlich werden kann. Darum sind sie Symbole, nicht Wirklichkeit, die man greifen kann, oder Gültigkeit, die man zwingend denken muß, sind sie Chiffren von Wirklichkeiten, die in ihrem Gedachtwerden sich offenbaren, als solche nur vernehmbar für Existenz, die sie liest als Sprache im Medium des Bewußtseins überhaupt.

Dies in der Reihe bewußter Erhellung letzte Philosophieren ist *historisch das erste*: denn in symbolischen Gegenständen vergewisserte sich der Mensch des Seins, auf das als das eigentliche er sich bezieht,

noch bevor er zur Reinheit der Weltorientierung, zur Klärung von deren Grenzen und zur Existenzerhellung im Selbstsein kommt.

Als geschichtlich ist das metaphysische Denken weder *vollendbar* noch als das *eine, allein wahre* zu fixieren. Es bleibt in Spannung mit sich selbst und mit jeweils ihm fremden Gestalten:

Im Wesen des Gegenständlichwerdens liegt die Gefahr aller Metaphysik, *abzugleiten*. Nach der Krise des Bewußtseins, in der getrennt wurde, was eins war, bleibt die Versuchung: absolute Gegenständlichkeiten trotz kritischer Reflexion doch wieder *als daseiende Objekte* zu nehmen. Eine jenseitige Welt wird wie ein anderes Land vorgestellt, das Dasein von ihm aus entwertet. Dieser Versuchung widersteht Existenz, wenn Transzendenz ihr nur wahr ist, wo sie in der Welt gegenwärtig zu ihr spricht; nur immanente Transzendenz gibt der Existenz im Dasein Gewicht. Weil wahre Transzendenz in keinem Falle als Dasein für ein Subjekt, sondern nur als Wirklichkeit für Freiheit ist, so muß jede objektive Fixierung eines gegenständlich gewordenen Seins, ob zu einem fernen Jenseits oder zu einem verzauberten Diesseits, Ableitung sein.

Daher wird das Absolute *in keinem Bestand endgültig* gefunden. Die Objektivitäten schmelzen ein. Ein existentieller Glaube als absolutes Bewußtsein bewegt sich dialektisch an der Grenze des Unglaubens als bloßen Daseinsbewußtseins. Es kann sich das volle Eigenleben der Existenz vollziehen, für die es eine jeweils spezifische, sich auflösende, aber im Verschwinden erhellende absolute Gegenständlichkeit gibt. —

Die Erfahrung der letzten Grenze führt zu einem Streben aus der Welt, das zur *Weltverneinung* verführt und Veranstaltungen zur *Weltflucht* treffen läßt, die mich, noch während ich lebe, von aller Teilnahme am Welt-dasein befreien sollen. Jedoch das Hinaustreten aus der Welt ist nur als Möglichkeit wahrhaftig, jede Relativierung der Weltlichkeit vollzieht sich sofort als *Wiedereintritt in die Welt*. Ihr stehe ich gegenüber als ein *Unabhängiger*, verbunden einer Wirklichkeit, die ich aus dem möglichen Hinaustreten mitbrachte. In der Welt als dieser Wirklichkeit mich orientierend und ihr hingegen, ergreife ich mein Schicksal und glaube es als Unbedingtheit.

Als ein in der Welt Unabhängiger kann ich Gott suchen. Dem Mystiker zwar antwortet er direkt; dieser hat seine Antwort darin, daß sein Suchen erlosch, als er aus der Zeit trat. Dem Glaubenden aber wird nur Antwort aus der Welt heraus; es ist die Antwort, die er sich selbst geben muß durch Hinhören auf die Wirklichkeiten des Welt-

daseins und seines eigenen Tuns. Die Unabhängigkeit von der Welt in der Beziehung zur Transzendenz ist nur real als Wirken in der Welt. —

Ein vermeintliches Wissen von der Transzendenz scheint *das Ganze des einen in sich ruhenden Seins* täuschend zu zeigen. Doch Anfang und Ende bleiben *dunkel*. Alles ist noch *im Prozeß*, Wagnis und Gefahr noch im Ganzen, nicht nur für mich. Die Existenz behält eine unüberwindliche Angst und einen zu dieser gehörenden Glauben nicht an ein Ansichsein einer Substanz, sondern an das Wesen der durch Existenzen sich realisierenden, aber ihnen sich verhüllenden Transzendenz. —

Jedoch wie wir auch unsere Wahrheit ergreifen, es bleibt stets *ein Anderes*, das uns nicht schlechthin unwahr ist, sondern als beunruhigende Möglichkeit etwas Eigenes und Ursprüngliches bedeutet.

Wenn wir darum sagen, für uns sei die im Verschwinden jeweils erhellende absolute Gegenständlichkeit, sei das Hinaustreten aus der Welt, das nur innerweltlich sich erfüllt und Antwort gewinnt, sei das Dunkel von Anfang und Ende und die Gefahr — so bleibt doch das jeweilige Gegenteil, die fixierte Objektivität, die außerweltliche Mystik, die abschließende Lebensgestalt im transzendenten Rahmen eines autoritativ gegenwärtigen absoluten Ganzen nicht als nichts. Im Blick auf sie, und ihre gegenständlichen Gestalten uns zu eigen machend, bleibt bis zum Ende die Frage, wie wir uns entscheiden, selbst wenn wir entschieden zu haben glauben. Die *andere Möglichkeit* läßt die Unruhe nicht aufhören, die daraus entspringt, daß wir die für uns wesentliche Wahrheit nicht als Besitz endgültig gewinnen, sondern im Prozeß unserer Existenz erringen und wandeln müssen; indem sich das Andere als die eigentliche Wahrheit gibt, wirkt es als die zur Ruhe lockende Verführung, der ich mich widersetze, und die ich doch nicht schlechthin verneine, weil ich mich offen halten will.

Dritter Teil.

Die Weisen des Transzendierens als Prinzip der Gliederung.

Fragen sind entweder solche der Weltorientierung (ihre Lösung durch Wissenschaften ist ein zwingendes gegenständliches Wissen), oder solche der Philosophie (in ihnen wird transzendiert mit dem

Resultate nicht eines bestehenden Wissens, sondern einer Bewußtseins-haltung). Jede mir entgegretende Aussage, befragt, was sie sei, ist daher entweder eine durch Methoden des Verstandes prüfbare und allgemeine Geltung beanspruchende Wissensaussage der forschenden Weltorientierung oder ist philosophische Aussage.

Philosophische Aussagen, sofern sie nicht zerstreut bleiben in aphoristischer Treffsicherheit, wollen als Zusammenhang in sich geordnet sein. Die Ordnung des Philosophierens in philosophische Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik, hervorgegangen aus den Weisen des Seins, die nicht nur Dasein sind, entspringt *methodisch* im Transzendieren. Alles Philosophieren *überschreitet*, was in klarer Objektivität als Sein für jedermann dasselbe ist. Die *Weisen* dieses Überschreitens sind das Prinzip für die Gliederung des in Aussagen sich mitteilenden Philosophierens. Aus diesem Prinzip *begründet* sich die uns entstandene Teilung in philosophische Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik.

Das Transzendieren ist zwar ein einziges als das Transzendieren überhaupt; in ihm haben die drei Modifikationen ihren Grund dadurch, daß sie sich mit einem jeweils eigentümlichen Gehalt erfüllen.

Transzendieren überhaupt.

1. Überschreiten der Gegenständlichkeit. — Philosophie ist das denkende Vergewissern eigentlichen Seins. Weil kein Sein, das als erforschbarer Gegenstand gegeben wäre, als das eigentliche Sein haltbar ist, muß Philosophie über alle Gegenständlichkeit transzendieren.

Der Gegenstand, den ich erkenne, ist im Erkenntnisakt gemeint, aber nicht Bestandteil dieses Erkenntnisaktes; Erkenntnisakt und Gegenstand stehen auch im Meinen eines idealen, etwa eines mathematischen, Gegenstandes einander gegenüber. Sowohl beim Sein des Gegenstandes als dem distanzierten Gegenüberstehen eines nur Gemeinten, das man *logische Transzendenz* nennt, wie im analogen Gegenüberstehen des empirischen Gegenstandes selbst, als der *realen Transzendenz*, wird lediglich ein vom Subjekt Unabhängiges, d. h. nicht willkürlich zu Änderndes, vielmehr Vorgefundenes und Ergriffenes und auch ohne mich Bestehendes intendiert. Wir lassen beiden nicht den Namen Transzendenz, sondern nennen sie im Unterschied vom eigentlichen Begriff der Transzendenz das *Transsubjektive*. Denn sie sind das Objekt, das man immanent nennen darf, sofern es als

Gegenstand für mich gegenwärtig in meinem Bewußtsein vor Augen oder vor dem Denken steht, während transzendent heißen würde, was jenseits aller Gegenständlichkeit liegt.

In jedem Denkkakt transzendiere ich im ersten Sinne, sofern ich als Subjekt etwas Transsubjektives meine. Eigentliches Transzendieren heißt jedoch: Hinausgehen über das Gegenständliche ins Ungegenständliche. Das Transzendieren im ersten Sinne wird immer vollzogen, wenn wir bei Bewußtsein sind, das Wort ist hier nur ein Name für einen allgemeinen, wenn auch erstaunlichen und in aller Alltäglichkeit gar nicht selbstverständlichen Tatbestand des Daseins. Das Transzendieren im zweiten Sinne ist das Transzendieren, das wir meinen, wenn das Wort sein eigentümliches Gewicht hat, ja den Glanz, als ob in ihm das Geheimnis des Seins offenbar werden könnte.

2. Dasein und Transzendieren. — Transzendieren ist kein Tatbestand, der mit dem Dasein gegeben wäre, sondern eine Möglichkeit der Freiheit in ihm. Der Mensch ist als das Dasein, in dem mögliche Existenz sich erscheint; er ist nicht nur da; er kann transzendieren, und er kann es unterlassen.

Dasein, als Leben in seiner Welt beschlossen und befriedigt, unbefriedigt nur im Streben nach Daseinserweiterung und in der Sorge um Daseinserhaltung, ist ohne Transzendenz. Als Bewußtsein weiß es von Verlieren und von Tod, aber es ist ohne Betroffenheit. Es lebt, als ob kein Tod wäre. Die Vernichtung kommt über es; es ist faktisch kein Bestand aus sich selbst. Doch ihm fehlt das Bewußtsein davon als ein es durchdringender Antrieb. Dasein in seiner Endlichkeit wird erst rückblickend vom Transzendieren her sich rein sichtbar. Ganz darin stehend bin ich zwar fähig, blind zu genießen, brutal zu ergreifen, aber auch ratlos im Verlust, öde im Überdruß, haltlos von Tag zu Tage.

Würde das *tierische Dasein* mit solchen Worten geschildert, so wäre es falsch getroffen. Das Tier als bloßes Dasein ist nicht verloren, nicht nichtig, nicht ratlos, es ist auch nicht das Gegenteil. Wir wissen nicht, was es eigentlich ist. Es ist, weil ohne Möglichkeit der Wahl, jedenfalls rein das Dasein, das es ist. Der *Mensch* aber kann es nicht werden, da er gleich weniger würde, nämlich ein durch Verzweiflung erschüttertes Dasein, dem die Kraft und natürliche Sicherheit mangelt, die dem Tier eignet. Der Mensch vermag nicht bloß da zu sein, er muß transzendierend im Aufschwung sein oder Transzendenz verlierend sinken.

Dasein wird transparent, wo ursprüngliches Selbstsein ist und einen Augenblick in ihm die Unruhe sich aufhebt: die Zeit steht still, die Erinnerung hebt auf zum Sein; das Wissen von dem, was war, wird ewige Gegenwart des Gewesenen. Das ist nicht mehr Dasein und nicht in ihm als solchem zu finden, sondern das Transzendieren des Daseins zum Sein, das im Dasein sich erscheint.

Dies bleibt entscheidend: Bewußtsein als Dasein ist auf keine Weise schon als solches transzendierend, sondern aus Freiheit ist Möglichkeit in ihm. Diese verwirklicht die ihrer Transzendenz offene Existenz. Es liegt an ihr, ob sie im Transzendieren zu sich kommt oder ans Dasein sich in zerrüttetes Dasein verliert. Es ist ihr Wesen, daß sie nicht nur Dasein sein kann.

Transzendieren ist als Bewegung im wirklichen Dasein. Diese Bewegung ist nie ohne Denken. Philosophieren ist ursprünglich dieses in allem Transzendieren gegenwärtige Denken. Sofern dieses sich von der konkreten Existenz löst zu Aussagen im Medium eines Allgemeinen zwecks Mitteilung und Austausch von Existenz zu Existenz, entsteht *Philosophie als sprachlich fixiertes Gebilde*, das seine Wahrheit jedoch nur in der Umsetzung zu konkretem Transzendieren oder in der Herkunft aus ihm hat. Das aussagende Philosophieren kann darum nur im Grenzfall das Transzendieren adäquat zur Mitteilung bringen, wenn der Hörende im Mitdenken schon in der Bewegung dieses Denkens sein eigenes Transzendieren vollzieht. Meistens ist der Abstand des eigentlichen Transzendierens von der philosophischen Aussage erheblich, wenn ich spreche in Hinsicht auf ein wirkliches Transzendieren, das war oder erweckt werden könnte; dieses Philosophieren *ist Erinnerung oder Antizipation*. Philosophie vollzieht in ihren Aussagen entweder ein Transzendieren gradezu oder denkt im Hinblick auf ein Transzendieren.

Wo das Denken nicht transzendiert, ist keine Philosophie, sondern entweder immanente und partikulare Gegenstandserkenntnis durch Wissenschaften oder intellektuelle Spielerei. Wo transzendiert wird, ist aber der Ausdruck der Mitteilung, weil er unvermeidlich in jedem Augenblick gegenständlich wird, zugleich mißverstehbar: weil man die Gegenstände als solche festhalten und das Transzendieren fallen lassen kann. Philosophie steht als transzendierende an der Grenze. Da sie jenseits der Grenze keinen Gegenstand erwartet, ist das Überschreiten selbst nur als Vollzug, nicht als ein Resultat. Was im Philosophieren gedacht wird, ist für ein Bewußtsein überhaupt nicht nur nicht zu-

gänglich, sondern ist ihm, zwar stets nur in seinem Medium gegenwärtig, schlechthin nichts. Es ist Freiheit und nur für Freiheit.

Aber es ist zu fragen: ist irgendein *Anlaß zu solchem Transzendieren*? Sind wir in der Welt der Gegenstände nicht zufrieden? Ist nicht alles, dessen wir bedürfen, alles, dem wir ein Sein zuerkennen, gegenständlich für uns da und diese Welt nicht alles? Darauf ist zu antworten: Daß die Welt in sich keinen Halt hat, sondern als solche im beständigen Ruin ist, kann in der Tat nur *gezeigt*, nicht bewiesen werden; dem Einen ist dieser Aspekt ebenso selbstverständlich und täglich gegenwärtig wie dem Anderen die Behauptung so sinnlos, daß er sich bei den Worten eigentlich nichts Rechtes denken zu können vorgibt. Transzendieren entspringt in der ohne es unaufhebbaren Unruhe über das Vergehen allen Daseins.

3. Erscheinungshaftigkeit des Daseins. — Das Dasein, in der Spaltung von Subjekt und Objekt, ist als Bewußtsein, in dem Gegenstände von einem Subjekt wahrgenommen, gedacht, hervorgebracht, beurteilt werden. Wendet sich der Gedanke von den Gegenständen zum Dasein als dem Bewußtsein überhaupt, so vergegenwärtigt er die allumfassende Subjekt-Objektspaltung als das Medium, in dem notwendig ist, was für uns Sein hat. Dann entstehen die Schwierigkeiten in dem Fragen nach der Beziehung von Subjekt zu Objekt. Es wird rätselhaft, daß wir ein Objekt erkennen, das mit uns nicht identisch zu werden vermag, sondern fremd bleibt. Wir können nicht außerhalb der Beziehung von Subjekt und Objekt treten. Was wir auch von dieser Beziehung denken, immer müssen wir wieder ein Gegenständliches denken und haben damit dieselbe Beziehung, die wir begreifen möchten, vorausgesetzt und sogleich vollzogen. Darum pflegen wir in der Subjekt-Objektbeziehung als dem Unbefragbaren uns wie selbstverständlich zu bewegen. Sie gradezu zu erfassen, erfordert den Versuch eines Hinausschreitens über alle Gegenständigkeit.

Dies Transzendieren zu einem Gegenstandslosen hat in wunderbarer Erhellung *Kant* getan. Man hatte zuvor, was jenseits der Welt Dinge liegt, als die Transzendenz gefaßt und in der Metaphysik zu erdenken versucht. Substanz, Monade, Gott waren gegenständlich definierbar. *Kant* verlegte die Richtung des Transzendierens. Weder ein Ding an sich der Welt Dinge, noch eine unsterbliche Seele war sein Gegenstand — er erkannte die Unmöglichkeit, sie als Gegenstände zu erkennen —, es war weder ein Objekt noch ein Subjekt, das tran-

szendierend ihm zum Gegenstand wurde, sondern er hatte überhaupt keinen Gegenstand. Er vollzog, was er die transzendente Methode nannte, und unterschied sie von einem Transzendieren zu einem jenseitigen Dingsein, hielt aber in ihr das Transzendieren als solches fest, durch das alles Dasein Erscheinung wurde. Hier tauchen uns die bekannten Kantischen Begriffe auf von den Bedingungen aller Gegenständlichkeit, die selbst nicht Gegenstände sind; vom apriori der Kategorien, die aus der Einheit der Apperzeption fließen, welche Einheit aber selbst nicht Kategorie der Einheit, sondern deren Grund sei.

Dies Dilemma, das Kant von den Bedingungen aller Gegenständlichkeit doch nur in Begriffen sprechen ließ, die unvermeidlich wieder vergegenständlichen, so daß er stets transzendieren will, aber im Aussprechen seines Transzendierens in die Immanenz und Partikularität eines Gegenständlichen zurückgleitet, dies hat die unendliche Mühe in der „Kritik der reinen Vernunft“ zur Folge — zumal in dem von ihm selbst für das Tiefste erklärten Abschnitt über die transzendente Deduktion. Diese Schwierigkeiten werden durch keine bestimmte Einsicht, überhaupt nicht gegenständlich gelöst, sondern allein im Vollzug des Transzendierens selbst, zu dem Kant uns in der Mühsal seiner immer wieder neu und anders gewendeten Erörterungen veranlaßt, ohne ihn uns abnehmen zu können.

Denn schon hier an einer dem Gehalt nach scheinbar noch armen, weil formalen Grenze tritt mit größter Deutlichkeit nicht des Wissens, sondern des Innewerdens der Unterschied von falschem und wahren Transzendieren zutage: in falschem Transzendieren komme ich zu einem jenseitigen Gegenstand, den ich nun „habe“. Kant mißverstehend habe ich so das apriori, die transzendente Einheit der Apperzeption usw. als definierbare, feste Begriffe von Etwas. Wahres Transzendieren aber ist nur an der Grenze von Gegenstand und Nichtgegenstand, im Übergehen vom Einen zum Anderen; jene Begriffe sind nur Funktionen, nicht Einsichten, sind Marken, nicht Gegenstände. Es ist unmöglich, den Kantischen Gedanken zu verstehen, wenn man ihn sich *durch Vergegenständlichung seiner selbst fälschlich nahe bringt*. Dadurch entstehen die typischen, notwendig wiederkehrenden, in Kantischen Worten unvermeidlich angelegten *Mißverständnisse*, von denen das *psychologisch-anthropologische* und das *methodologisch-erkenntnistheoretische* die bekanntesten sind. Beide heben das Transzendieren auf. Jenes, indem es die Welt durch die Bildung der menschlichen Hirn- und Seelenorganisation entstehen läßt; dieses,

dingliche Objekt nur ein „Ich“ ist, „wie ich mir erscheine“. Subjekt und Objekt sind beide Erscheinung, wenn ich mein gedankliches Transzendieren über alle Welt in solchen notwendig mißverstehbaren Worten aussage. Das Bewußtsein überhaupt ist also nicht ein empirisches Subjekt, nicht ein psychisches Bewußtsein, sondern der Name für das Dasein der Welt in jener Subjekt-Objektspaltung, in die eintretend allein ich an der Welt teilhabe.

4. Weisen des Transzendierens. — Da Philosophie im Unterschied von Wissenschaft Denken ohne spezifischen Gegenstand ist, so hat sie, weil doch kein Denken ohne Gegenstand vollziehbar ist, als ihr Material alles, was als bloße Objektivität in der Weltorientierung der Wissenschaften vorkommt. Sie macht von den Methoden wissenschaftlicher Erkenntnis ihren eigenen Gebrauch, indem sie sich ihrer zu einem über deren eigenen Sinn hinausgehenden Ausdruck bedient. Will sie ihr Denken in sich gliedern, muß sie sich orientieren an den Weisen ihres Transzendierens. Diese *werden zum Prinzip*, nach dem sie sich zur methodischen Entwicklung ihres Gehalts in sich selbst unterscheiden kann. Es zeigt sich, daß die in der Metaphysik gesuchte Transzendenz nur die letzte Transzendenz ist, auf die in einer Reihe transzendierender Vollzüge hingeschritten wird.

Wir unterscheiden Transzendieren in der *Weltorientierung*, in der *Existenzerhellung*, in der *Metaphysik*. Es wird sich zeigen, daß die eine dieser drei Weisen des Transzendierens der anderen nicht nur folgt, sondern ihr rückwärts neuen Sinn gibt. Sie durchdringen sich so, daß eine ohne die andere verlorengehen müßte. Ihre Trennung ist darum nur eine relative für die Ordnung des philosophischen Denkens, das seinem faktischen Vollziehen Klarheit in der Reflexion geben will.

Transzendieren in Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik.

1. Transzendieren in der Weltorientierung. — Philosophische Weltorientierung, als Transzendieren, hat nirgends die Aufgabe einer Enzyklopädie: der Zusammenfassung allen Wissens zu einem harmonischen und vollständigen Weltbilde —, sondern sucht an den Grenzen den Sprung zu vollziehen. Welt als Dasein zerfällt ihr.

Das Transzendieren *zum Kantischen Bewußtsein überhaupt* hebt die Welt aus den Angeln ihres in sich ruhenden objektiven Bestehens, beraubt mich dadurch einer naiven Geborgenheit in ihr, aber gibt mir

Transzendieren setzt sich um in das Bewußtsein der *Erscheinungshaftigkeit* allen Daseins. Dieses Bewußtsein sieht weder auf zwei Welten noch auf die eine Welt. Transzendieren vom Dasein zum Sein ist weder als In-der-Welt-sein noch als Außer-der-Welt-sein. Das Ergebnis ist, daß das naive In-der-Welt-sein in wissendes sich wandelt, das wieder nur ist, weil ein zwar nie wirkliches, aber mögliches Außer-der-Welt-sein erfahren wurde und das In-der-Welt-sein auf ursprüngliche Weise zum Bewußtsein brachte. Das Bewußtsein dieses einzigartigen Schwebens zwischen In- und Außer-der-Welt-sein vermag keine Psychologie zu beschreiben. Es ist Akt der Freiheit aus dem absoluten Bewußtsein. Es ist sowohl formal die Umsetzung des transzendierenden Gedankens wie existentiell der sich erhellende dunkle Grund, aus dem ich den Weg zum Transzendieren suchen mußte.

Spricht sich das transzendierende Bewußtsein aus in dem Satze, die Welt sei Erscheinung, so findet sich doch nichts, wovon sie Erscheinung wäre. Sie ist Erscheinung nicht in dem Sinne der Kategorie Erscheinung, so wie ich von einem Dinge in der Welt (z. B. von den Farben gegenüber dem zugrundeliegenden physikalischen Bewegungsvorgang) sagen kann, daß der Gegenstand mir so erscheint, während ich zugleich von ihm selbst, der so erscheint, eine klare Vorstellung gewinnen kann. Wenn die Welt Erscheinung heißt, so ist das, wovon sie Erscheinung wäre, prinzipiell kein Gegenstand und kein möglicher Gegenstand, nicht einmal ist es an sich im kategorialen Sinne irgendeines bestimmten Seins. Welt als Erscheinung ist nur der Ausdruck für das Grenzbewußtsein oder für jenes Transzendieren, das mir die Welt, und mich in ihr, gleichsam zur Schwebel bringt, ohne mich zu einem Anderen aus ihr hinauszuführen. In der Welt hat daher die Aussage, sie sei Erscheinung, keinen Sinn. Dieser Sinn kommt nur von der Grenze her.

Der transzendierende Gedanke kann in die Formel gefaßt werden: *kein Objekt ohne Subjekt*. Jedoch tritt dann sogleich das Mißverständnis ein, als ob das Subjekt oder das Bewußtsein an sich da wären und alles Objekt nur allein durch ihre Bedingung sei. Demgegenüber ist der Satz mit demselben Recht umgekehrt auszusprechen: *kein Subjekt ohne Objekt*. Denn es ist kein Bewußtsein ohne etwas, worauf es sich richtet. Gegenüber dem Vorwurf, der Kant gemacht wurde, er hebe die Wirklichkeit der Welt zur Subjektivität eines Scheins auf, hat er von vornherein mit unübertrefflicher Klarheit entwickelt, daß das Subjekt oder das Ich, wie ich mich beobachte, genau wie das

dingliche Objekt nur ein „Ich“ ist, „wie ich mir erscheine“. Subjekt und Objekt sind beide Erscheinung, wenn ich mein gedankliches Transzendieren über alle Welt in solchen notwendig mißverstehbaren Worten aussage. Das Bewußtsein überhaupt ist also nicht ein empirisches Subjekt, nicht ein psychisches Bewußtsein, sondern der Name für das Dasein der Welt in jener Subjekt-Objektspaltung, in die eintretend allein ich an der Welt teilhabe.

4. Weisen des Transzendierens. — Da Philosophie im Unterschied von Wissenschaft Denken ohne spezifischen Gegenstand ist, so hat sie, weil doch kein Denken ohne Gegenstand vollziehbar ist, als ihr Material alles, was als bloße Objektivität in der Weltorientierung der Wissenschaften vorkommt. Sie macht von den Methoden wissenschaftlicher Erkenntnis ihren eigenen Gebrauch, indem sie sich ihrer zu einem über deren eigenen Sinn hinausgehenden Ausdruck bedient. Will sie ihr Denken in sich gliedern, muß sie sich orientieren an den Weisen ihres Transzendierens. Diese *werden zum Prinzip*, nach dem sie sich zur methodischen Entwicklung ihres Gehalts in sich selbst unterscheiden kann. Es zeigt sich, daß die in der Metaphysik gesuchte Transzendenz nur die letzte Transzendenz ist, auf die in einer Reihe transzendierender Vollzüge hingeschritten wird.

Wir unterscheiden Transzendieren in der *Weltorientierung*, in der *Existenzerhellung*, in der *Metaphysik*. Es wird sich zeigen, daß die eine dieser drei Weisen des Transzendierens der anderen nicht nur folgt, sondern ihr rückwärts neuen Sinn gibt. Sie durchdringen sich so, daß eine ohne die andere verlorengehen müßte. Ihre Trennung ist darum nur eine relative für die Ordnung des philosophischen Denkens, das seinem faktischen Vollziehen Klarheit in der Reflexion geben will.

Transzendieren in Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik.

1. Transzendieren in der Weltorientierung. — Philosophische Weltorientierung, als Transzendieren, hat nirgends die Aufgabe einer Enzyklopädie: der Zusammenfassung allen Wissens zu einem harmonischen und vollständigen Weltbilde —, sondern sucht an den Grenzen den Sprung zu vollziehen. Welt als Dasein zerfällt ihr.

Das Transzendieren *zum Kantischen Bewußtsein überhaupt* hebt die Welt aus den Angeln ihres in sich ruhenden objektiven Bestehens, beraubt mich dadurch einer naiven Geborgenheit in ihr, aber gibt mir

die unbestimmte Möglichkeit einer Freiheit vermöge dieses noch rein formalen auf der Grenze Stehens.

Das Transzendieren in dem Kantischen Gedanken gehört zu den elementaren Funktionen unseres Philosophierens. Aber wir vertiefen das in ihm liegende Transzendieren nicht durch bloße Wiederholung, in der es vielmehr in leerer Form nichtssagend würde; sondern wir erfüllen diese Form dadurch, daß wir in der faktischen Weltorientierung, die für uns ohnehin zu den Lebensnotwendigkeiten gehört und unsere Lust am gegenständlichen Wissen befriedigt, auch aus philosophischem Grunde unermüdlich sind: wir suchen *an die Grenzen zu stoßen*, die wir erwarten, weil die Welt, als Erscheinung nicht in sich ruhend, keinen eigengegründeten Bestand hat. Diese Grenzen sind unabsehbar in ihren konkreten Gestalten. Ich kenne sie nicht, wenn ich von ihnen im allgemeinen weiß, sondern werde ihrer inne allein durch die empirische Wirklichkeit selbst: Je erfüllter theoretische und praktische Welterfahrung ist, desto heller kann über die Welt transzendiert werden. Ohne Welt keine Transzendenz.

In Naturwissenschaften und Historie ist daher der erste noch naive Impuls, an Grenzen zu dringen. Im Fortschreiten zu den Fernen der astronomischen Welt und zu den möglichen kleinsten Teilchen der Materie entspringt die Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt; jede Grenze läßt sofort die Frage entstehen, was darüber hinaus sei. Die Interessiertheit an Urformen in der lebenden Natur, an allen Anfängen und Ursprüngen, die Verwunderung an dem nur Festzustellenden, nicht zu Durchdringenden läßt überall von Grenzen betroffen werden.

Jedoch veranlassen die Grenzen, an die ich nur stoße, als solche noch kein Transzendieren. Sie rütteln an meinem Dasein, machen mich betroffen, hinterlassen aber nichts für mein Bewußtsein. Es kommt darauf an, die Grenzen zu unterscheiden. Grenzen können als *jeweilige* sein und sind dann überschreitbar; sie sind der Reiz für den Forscher, aber sie geben keinen philosophischen Anstoß. Oder Grenzen sind *prinzipielle*; an ihnen hört die Forschung auf, aber es öffnet sich die Möglichkeit philosophischen Transzendierens.

Noch ohne dieses Unterschiedsbewußtsein pflegt nach der ersten Betroffenheit durch die Grenzen im weltorientierenden Wissen die bloße Leere zu folgen. Wenn hier der empirischen Forschung die Erfüllung mangelt, wendet sich etwa der Historiker von den Anfängen im unzugänglichen Fernsten ab, um Gehalt zu suchen in ihm nahen

Objekten, schreitet der Naturforscher zum besonderen Forschungsgegenstand. Stoßen wir an die nur nicht zur Zeit, wohl aber im Prinzip überschreitbaren Grenzen, so transzendieren wir noch nicht. Das Rätsel bleibt noch ohne rechte Frage und Sinn. Es wird verschoben und fälschlich gelöst mit gegenständlich hypothetischen Antworten über die Materie an sich selbst, über den Menschen vor seinem Anfang usw. Bei diesen Grenzen bleibt die Populärphilosophie stehen, welche, statt zu transzendieren, Lösung sucht in einem phantastischen Scheinwissen von einem fremden und verschlossenen Fernen.

Das Transzendieren in der philosophischen Weltorientierung sucht die jeweiligen von den prinzipiellen Grenzen zu unterscheiden. Würden prinzipielle Grenzen als jeweilige angesehen, welche durch die Forschung einmal überschritten werden könnten, so wäre die Welt alles Sein und das wissenschaftliche Wissen alle Gewißheit. Werden aber die prinzipiellen Grenzen erfaßt, so wird nicht erörtert, was noch nicht gewußt wird, aber eines Tages gewußt werden könnte, nicht beklagt, daß man hinter etwas nicht kommen könne, sondern es geschieht das konkrete Transzendieren, das, ohne die Welt zu verlieren, die Möglichkeit öffnet, die Welt zu überschreiten.

2. Transzendieren in der Existenzerhellung. — Der *Einzelne* als dieser Einzelne transzendiert von sich als empirischer Individualität zu sich als eigentlichem Selbst in einer unübertragbaren geschichtlichen Konkretheit seines Seins im Dasein. Mitteilbare Gedanken einer philosophischen Existenzerhellung wurzeln jeweils in diesem Einzelnen und beziehen sich auf *seine* Möglichkeit. Im Medium des *Allgemeinen*, auf das jeder Gedanke als Gedanke angewiesen ist, transzendiert die reflektierende Erhellung über die psychologischen und logischen Inhalte, mit denen sie operiert, zum ursprünglichen Transzendieren, das sich nur verwirklicht als Sein meiner selbst in meiner Geschichtlichkeit. Das allgemeine Transzendieren philosophischer Mitteilung fällt nicht zusammen mit dem existentiellen Transzendieren zu sich selbst, das, durch den philosophischen Gedanken zwar vergewissert oder erweckt, nicht auch selbst in ihm schon wirklich ist.

Gedanke und Ausdruck kann hier im unmittelbar Gemeinten und Gesagten nicht haben, was sein eigentlicher Sinn ist. Nur indirekt geht er auf das „ich selbst“, das in „Kommunikation“ als „geschichtliches Bewußtsein“ aus „Freiheit“ ist; dieses kommt zu sich in „Grenz-situationen“, wird sich gewiß in „unbedingten Handlungen“ und er-

füllt sich als „absolutes Bewußtsein“. Es hat kein Dasein, weder als „Subjektivität“ noch als „Objektivität“, erscheint sich aber im Dasein durch die Spannung in der Polarität beider. Alle diese Worte wieder, die nicht Begriffe, sondern signa sind, treffen kein Sein, das, Gegenstand geworden, noch bliebe, was es ist. Was in diesen Gedanken getroffen werden soll, ist nicht zu finden durch mich als Bewußtsein überhaupt. Für dieses, in dessen Medium doch allein sie sich ausdrücken können, bleiben sie unverständlich. Denn in ihnen ist kein vorkommendes Dasein getroffen. Nur in dem Maße als ich ich selbst bin, finden sie Prüfung und Wiederhall, Abstoßung und Aneignung. Wo eine Rechtfertigung in der Welt durch Allgemeines gesucht wird, hat Existenzerhellung zu schweigen. Sie gibt sich selbst auf, wenn mit ihr argumentiert wird. Sie wendet sich von möglicher Existenz an mögliche Existenz (denn sie will appellieren und erwecken), nicht an das Bewußtsein überhaupt (denn sie kann nicht begründen).

Wenn in der Existenzerhellung *psychologisch* gesprochen wird, so ist nicht die Seele als empirisches Objekt gemeint, sondern das, was nie Gegenstand der Psychologie wird, aber jeweils ich selbst bin. Es ist nicht das Verstehbare, sondern das durch Verstehen sich offenbarende Unverstehbare. Wird von der empirisch-historischen Individualität, welche Objekt werden kann, zur geschichtlichen Tiefe des eigentlichen „ich bin“ transzendiert, das nie Objekt wird, so ist die darin wirksame Existenz noch nicht das Sein. Weder ist sie letzter Ursprung von allem und damit auch des ganz Anderen, noch durch sich selbst: sie erfaßt sich in ihrer Freiheit aus ihrer Gegebenheit als Dasein in der Zeit. Ich selbst bin weder nur Dasein noch das Sein schlechthin.

In diesem ursprünglichen Transzendieren zu mir weiß ich also nicht, was ich bin, sondern trete ein in ein Innewerden jenes „ich bin“. In reflektierender philosophischer Existenzerhellung in bezug auf solches Transzendieren zu denken, verschafft mir zwar keinen objektiven Halt, aber ermöglicht die größere Helligkeit des faktischen Transzendierens. Existentielle Wirklichkeit und Gedankenvollzug, in der philosophischen Weltorientierung, soweit hier der Gedanke selbst zugleich das ursprüngliche Transzendieren ist, zusammenfallend, bleiben in der Existenzerhellung getrennt, auch wenn sie sich ganz nahe rücken.

Wenn in der Existenzerhellung *logisch* gesprochen wird, so kehrt sich um, was in der Weltorientierung als selbstverständlich gültig scheint. Die Kategorien verschieben ihren Sinn. Das Besondere wird

mehr als das Allgemeine; das dem geschichtlichen Wissen Relative wird Gestalt des Absoluten; die innigste Verwurzelung in geschichtlicher Situation ist eigentliches Selbstwerden, während bloße Aufhebung ins Allgemeine Vernichtung bedeutet; ich selbst stehe über der Idee, der ich doch existierend mich als empirisches Individuum im Dasein dienend unterwerfe, die ich aber als Existenz durchbreche. Der Sinn der Wahrheit wird ein anderer; in der Existenzerhellung gilt weder: es gibt eine Wahrheit für alle, noch: es gibt mehrere Wahrheiten. Sondern im Selbstwerden bin ich mir in Kommunikation mit anderem Selbst der Wahrheit bewußt, die keine allgemeingültige und doch mehr als das Wasser des Richtigen ist, nämlich der einzigen, welche Wahrheit für mich ist, weil ich ihr unbedingt folge.

Ich bin, sofern ich zu mir als eigentlichem Selbst transzendiere, als Existenz mit Existenzen, kann aber nicht, wozu ein solcher Satz verführt, als außerhalb stehendes Bewußtsein überhaupt den Existenzen zusehen. Das Bewußtsein überhaupt sieht in objektiver Betrachtung keine Existenz. Diese ist nur für Existenz in der Kommunikation wirklich. Philosophieren in der Existenzerhellung bedeutet nicht den Erwerb des Wissens von einem Anderen, sondern den Weg der Offenbarung wesentlichen Seins im Zusichselbstkommen. Es ist das Sein, das selbst ist und sich nicht noch einmal gegenüberreten kann. Ein existenzphilosophisches Scheinwissen von mir würde mich verführen, mich der Wirklichkeit zu entziehen; statt wirklich ich selbst zu sein, würde ich nur ein Selbstsein von mir behaupten.

3. Transzendieren in der Metaphysik. — Fragte ich nach dem Sein, so gelang es nicht, das Sein als Eines objektiv zu erkennen, einen Seinsbegriff aufzustellen, der so umfassend ist, daß er alles Sein als seine Arten umschlösse oder sie als Momente in seiner Ganzheit enthielte.

Als dem *Dasein in seiner Vielfachheit* wenden wir uns dem Sein zu in den Wissenschaften. Diese ergreifen ihre Wahrheit um so entschiedener in der Klarheit des Faßlichen, je entschiedener sie zugleich ihre Grenzen bemerken und sich zur Erhellung eines Unfaßlichen bereit machen.

Angesichts dieser Grenzen durchbricht Existenz die Immanenz des Bewußtseins. Ich werde mir des *existentiellen Seins* gewiß in der Kommunikation, aber erreiche grade in ihr *nicht das Sein als Eines*. Denn wir sind aus einem Ursprung mit anderem Ursprung. Die *Ruhe des einen Seins*, wenn überhaupt, offenbart sich nur als Transzendenz.

Zu ihr richtet sich das letzte Transzendieren. Dieses ist nur der *aus dem Dasein zu sich* kommenden Existenz möglich. Die Gegenständlichkeit, in welcher Transzendenz erscheint, ist nur für Existenz transparent und zugleich als Gegenständlichkeit verschwindend; sie ist nicht für ein theoretisches Bewußtsein überhaupt, für das diese Gegenstände opak und nichts als Gegenstände sind. Das heißt: das Offenbarwerden der Transzendenz ist gebunden an ihre Erscheinung im Dasein, in der das Sein zerrissen bleibt und nur auf dem Boden der Geschichtlichkeit der als vielfache sich begegnenden Existenz als das Eine gesucht und ergriffen werden kann.

Die Möglichkeit dieses Transzendierens verneint der *Satz des Bewußtseins*: Alles, was ist, sofern es *für mich* da ist, muß für mein Bewußtsein da sein, dem es gegenwärtig wird. Wohl komme ich als empirisches Individuum in der Welt hinzu, teilzunehmen an ihr. Aber diese Teilnahme gewinne ich nur durch Eintritt in das allgemeine eine „Bewußtsein überhaupt“. Ich transzendiere über die besonderen und bestimmten Begriffe von einem als daseiend gedachten Bewußtsein zu jenem umgreifenden Bewußtsein, das ein Ausdruck für die letzte Grenze des Weltseins überhaupt ist, und neben dem kein anderes Sein als Nichtbewußtsein steht. Ein Dasein, ohne für ein Bewußtsein als Objekt da zu sein, können wir nur scheinbar denken. Es gibt gewiß in der Welt unendlich vieles, das niemand wahrnimmt oder kennt. Aber denke ich sein Dasein, so denke ich sogleich ein Bewußtsein mit, für das es dieses Dasein wäre. Sein Sein ist bereits die Möglichkeit, als Dasein wahrgenommen und erkannt zu werden. Ein Dasein an sich, das weder sich selbst kennt noch von anderen gekannt wird oder gekannt werden kann, ist ein unvollziehbarer Gedanke. Denke ich ein Sein, so denke ich es sogleich als die Möglichkeit eines Daseins für ein Bewußtsein.

Auf diesem Wege ergibt sich der Satz des Bewußtseins: *Alles, was für uns den Charakter des Seins hat, muß dem Bewußtsein entweder als Gegenstand oder als Erlebnis immanent sein.* Da ein anderes Sein als Bewußtsein für uns unausdenkbar ist, und wenn es wäre, für uns so wäre, als ob es nicht wäre, wird der „Satz des Bewußtseins“ auch ausgesprochen als: „alles ist Bewußtsein“, wird „Satz der Immanenz“ genannt, um alle Transzendenz als ihm widersprechend abzuwehren.

Der Satz des Bewußtseins gehört zu jenen Sätzen der Philosophie, die sich auszeichnen durch apodiktische Simplität. Er ist nicht nur von entschiedener Evidenz; er verführt auch durch den bequemen

Gebrauch, den man davon machen kann. Mit scheinbar zwingender formeller Syllogistik ist durch ihn, ohne auf das Bewußtsein möglicher Existenz zu hören, alles zu vernichten, was darüber hinaus will. Für das nur zwingende Denken ist er mächtig, dem philosophierenden lähmt er die Schwingen, weil er in das Bewußtsein als Dasein gebannt hält. Allerdings gelingt es nicht, den Satz mit einem ebenso einfachen Gedanken zu überwinden. Die Kategorien von der „Erscheinung“ der Transzendenz im Bewußtsein oder vom „Zeiger“ auf etwas Nicht-daseiendes sind in der Tat keine zwingenden. Grade hier hat der formelle Gedanke gar nichts überzeugendes, sondern erst der erfüllte als Ausdrucksmittel einer Wahrheit, die nicht in dem leeren Gedanken als solchem, auch nicht in einer Sichtbarkeit, sondern in der Möglichkeit der Existenz wurzelt.

Die Grenze dieses Satzes kann nicht durch Aufstellung eines imaginären Objektes gefunden werden. Vielmehr ist die *Grenze* allein die objektlose *Selbstgewißheit in Freiheit und Unbedingtheit*. Wir sprechen zwar von Existenzbewußtsein und Erfahrung der Freiheit. In der Tat erscheint diese Erfahrung als wirklich im Bewußtsein, das wiederum Objekt wird. Aber Existenzbewußtsein für Betrachtung ist für diese nicht als das, was es wirklich war. Freiheit ist nicht gegenständlich und nicht zu erforschen. Sie ist nur zu *tun* in jener ursprünglichen Selbstgewißheit, die nicht mehr nach objektiver, niemals total zu leistender Begründung fragt. Ich suche mein Sein nicht auf dem Wege der Forschung in der Welt festzustellen, in der es nicht vorkommt. Von ihm zu sprechen, bedarf schon einer anderen Weise der Vergewärtigung, welche von derjenigen unterschieden ist, in der gegenständliche Betrachtungen geschehen müssen. Indem dieser *Weg* aus der Bewußtseinsbetrachtung zur *Erhellung der Existenz* führt, ist erst der *Grund* gelegt zum *metaphysischen Denken*.

Existenz im Bewußtsein sich erscheinend faßt den Gedanken des Transzendenten, das nicht im Bewußtsein ist, sondern über es hinausgeht als ein ganz anderes. Transzendenz ist das Sein, das nicht Dasein und Bewußtsein und auch nicht Existenz ist, sondern alle transzendiert. Es ist das Absolute im Gegensatz zur Endlichkeit, Bezogenheit und Ungeschlossenheit von allem, was für Bewußtsein und im Bewußtsein ist. Dieser Begriff des Transzendenten meint nicht etwa, was über meine gegenwärtige Erfahrung hinausgeht, aber prinzipiell der Möglichkeit nach von mir erfahren werden könnte, sondern transzendent ist, was schlechthin nie Gegenstand werden kann wie Dasein,

und nie als es selbst bewußtseinsgegenwärtig wird wie mögliche Existenz.

Ist der Gedanke der Transzendenz *formal* dadurch gegeben, daß grenzbestimmend und nur negativ ohne irgendeine Erfüllung gesagt wird: *das Bewußtsein und im Bewußtsein sich erscheinende Existenz sind nicht alles*, so wird, was dieser Gedanke intendiert, in seiner Erfüllung wieder immanent. Transzendenz kann jeweils für Existenz einen geschichtlichen Augenblick in der absoluten Gegenständlichkeit als eigentliche Wirklichkeit gegenwärtig sein; aber sie bleibt nicht gegenständlich, sondern ist im Verschwinden des Gegenstandes. Denn Existenz erfährt im Bewußtsein nicht nur sich selbst als unvollendet, sondern auch in jeder Gestalt der Transzendenz den *Mangel ihres Bewußtseins*. Man kann sagen: Wohl will alles Denken aus möglicher Existenz in Wissen und Phantasie seine größte Ausbreitung, aber nur, um am Ende sich selbst zerstören zu können; das Bewußtsein, in seinem tiefsten Grunde sich erfassend, will sich vernichten, wenn das Absolute das Transzendente ist.

Daher wird jedes eigentliche Philosophieren zwar den Satz des Bewußtseins ablehnen, aber zugleich ihn anerkennen in seiner Kraft gegen allen Aberglauben und Zauberei, die die Transzendenz als ein besonderes Dasein vortäuschen möchte. Denn jedes Objekt ist als solches gemeint sogleich wieder nur ein besonderes Etwas in der Welt. Transzendieren als ein ausdrückliches und echtes würde kein Ding finden, das hier in der Welt oder außer der Welt neben anderen Dingen ist, aber es würde im Welt-dasein etwas tun, was mehr als Dasein und mehr als Existenz zur Gegenwart bringt.

Das Unmögliche, die Transzendenz als das Absolute zu denken und zu erkennen, drückt die sogenannte *negative Theologie* seit dem Altertum dadurch aus, daß sie vom Absoluten verneinende Aussagen gebraucht: es sei nicht räumlich, nicht zeitlich, nicht Denken, nicht Sein, nicht Nichts usw. Da dem Absoluten auch nicht durch Kategorien wie „Sinn“ oder „Ganzheit“ oder „Geist“ beizukommen ist, dienen diese wie alle anderen der negativen Theologie, als ob sie einen Augenblick dem Absoluten nahe kämen, doch so, daß in das Rückgängigmachen der eigentliche Akzent gelegt wird, durch den das Absolute in seiner überwältigenden Unfaßlichkeit hervorgeht.

Dieses Negieren ist ein *dialektisches*. Man kann nicht sagen, was das Absolute nicht ist, da ja alles es sein kann. Jede Aussage setzt ferner fälschlich das Absolute als bestehend voraus, von dem etwas

auszusagen wäre, ob negativ oder positiv; sie muß also auch als Aussage überhaupt sich rückgängig machen. Wir können weder die Transzendenz als Gott denken, der ein einzelnes Wesen sei, losgelöst von der Welt, noch können wir sagen, daß alles transzendent, Gott als Sein der Inbegriff von allem wäre. Diese Dialektik führt zu *stehenden Widersprüchen*. Ihre Lösung höbe uns die Transzendenz auf.

4. Die drei Weisen des Transzendierens gehören zueinander. — Transzendieren in der Weltorientierung bringt das Seinsbewußtsein *in die Schwebe* unendlicher Möglichkeit. Der Hang des bewußten Daseins zum Festen sträubt sich gegen diese Lockerung, in der alles bodenlos zu werden scheint.

Transzendieren in der Existenzerhellung vollzieht in der erworbenen Gelöstheit des Seins den *Appell* an Freiheit des Selbstseins. Dasein wehrt sich gegen diesen Appell, sofern es nicht eigentlich frei sein möchte.

Das metaphysische Transzendieren *beschwört* für Existenz das Sein. Existenz trotzt gegen dieses Sein, das ihren eigenen Ursprung seiner Selbständigkeit beraubt; oder einig mit ihrem Grunde scheut sie die Täuschung, welche in Objektivität zu bannen scheint, was eigentlich ist, und dadurch in den Schwindel der Vieldeutigkeit bringt, was ihr allein als das Eine gegenwärtig wahr ist.

Für die drei Wege des Transzendierens sind nicht bloße Fragen, sondern diese als *existentielle Antriebe* der Ursprung, jeden Widerstand zu überwinden. Dieser Impuls ist für die Weltorientierung: *Die Welt soll erkannt werden, um zu sehen, was das Sein ist!* Für die Existenzerhellung: *Ich komme zu mir selbst nur mit dem Anderen und durch die Welt, in der ich tätig bin: Es kommt auf mich an!* Für die Metaphysik: *Ich kann Gott suchen!*

Philosophieren hört auf, wenn einer dieser Impulse erlahmt. Philosophierend trete ich darum in die Wissenschaften der Weltorientierung durch eigenes Forschen und Sehen; ich mühe mich um die Echtheit meines Lebens; ich bin offen für die Transparenz der Dinge. *Ohne Existenz* würde Weltorientierung sinnlos und Transzendenz zum Aberglauben. *Ohne Weltorientierung* würde Existenz zu leerer Punktualität, bliebe Transzendenz ohne den Stoff einer Sprache. *Ohne Transzendenz* verlöre Existenz eigentliches Selbstsein und Weltorientierung ihre mögliche Tiefe. Der Mensch ist mögliche Existenz, die sich als Bewußtsein überhaupt in der Welt orientiert und durch die Welt auf Transzendenz bezogen ist. Sachlichkeit, Selbstsein, Chiffrenlesen sind eines nur mit dem anderen und durch das andere.

Vierter Teil.

Übersicht über die Gebiete des Philosophierens.

Das Philosophieren geht durch die Zeit, in der es jeweils seine Gestalt annimmt. Es hat daher zwar keine Ordnung als zeitlosen Bestand, aber jeweils seine Ordnung, welche in den Wegen des Philosophierens aus seiner geschichtlich bestimmten Seinsgewißheit sich zur Darstellung bringt.

1. Wege der philosophischen Weltorientierung. — Die philosophische Weltorientierung versucht jede in der empirischen Weltorientierung entstehende Weltgeschlossenheit zu durchbrechen.

Es werden die *Grenzen* gesucht, hinter denen keine weitere Welt und doch nicht nichts zu sein braucht. Es wird das helle Bewußtsein der in der Welt möglichen Orientierung gesucht durch Aufzeigen der Situation, daß nirgends in der Welt oder als Welt das Sein schlechthin auftritt, sondern immer nur einzelnes Dasein. Mit diesem Grenzbewußtsein als Voraussetzung kann ich mit der Welt leben als dem, worüber sachlich-gegenständliche Orientierung möglich ist, und brauche mich doch nicht an sie zu verlieren, sondern kann in ihr mit dem eigentlichen Sein leben, über das keine Orientierung besteht.

Die faktische Weltorientierung, zunächst zersplittert im Dienste meiner Daseinsinteressen, wird eine einzige in sich zusammenhängende Erforschung der einen und ganzen Welt, indem ich transzendiere: in der Welt über alle einzelne Gegenständlichkeit *aus der Idee eines jeweiligen Ganzen* zu einer systematischen Einheit, welche ihre Vollendung in der Totalität dieser Einheiten, der einen Welt, hätte. Von diesen Ganzen als den Ideen kann ich nicht wissen wie von Gegenständen, sondern bin auf das Ganze bezogen nur, wenn ich selbst von der Idee bewegt bin. Diese ist zugleich objektiv das Ganze wie subjektiv die Bewegung in mir als der lenkende Antrieb des Suchens. Ihrer werde ich nicht im Wissen meines Verstandes, sondern im Transzendieren mächtig.

Daß *die Wissenschaften zusammengehören* und ein System bilden, dieser Gedanke entsteht nicht aus Akten je einzelner Forschung, sondern in diesem Transzendieren auf das nie gegebene Ganze. Dessen Ergreifen ist erst möglich, wo aus philosophischer Erhellung das Wissen nicht in Nebeneinanderordnung aufgezählt, sondern aus seinem Ursprung zu begreifen gesucht wird. Wie die Wissenschaften als die eine Wissenschaft im System der Wissenschaften gedacht werden, ist

Ausdruck der Weise des philosophischen Transzendierens in der Weltorientierung. Sobald der philosophische Impuls abstirbt, wird die Tendenz zum Auseinanderfallen der Wissenschaften herrschen.

Solange die eine Welt wie selbstverständlich für das Bewußtsein da ist, haben die Wissenschaften ihre Einheit in ihr, von der sie in ihrer Gesamtheit das eine universale Weltbild geben. Soll aber im Suchen der Grenzen die Weltorientierung doch noch ein Ganzes sein, so bleibt statt des einen objektiven Weltbildes, das fälschlich das Ganze des Daseins im System zeigen würde, nur die *Systematik*, und zwar als die bewegte und offene *der Wissenschaften*. Deren System bricht zwar auseinander in der Grundscheidung zwischen Wissenschaften, die sich ausschließlich an das Bewußtsein überhaupt wenden, um das Andere als Fremdes und Bestehendes rein orientierend zu erkennen, und den Wissenschaften, welche im Medium des Wißbaren sich durch Auswahl ihrer Ziele und des Materials, durch Sprache und Begriffsbildung zugleich von Existenz an Existenz wenden. Aber die Wissenschaften bleiben ein Ganzes nicht nur durch das universale Medium der Wißbarkeit, sondern durch die Grenze der scheiternden Weltorientierung. Denn von dieser Grenze kommt der Antrieb für die unendliche Wichtigkeit alles Wißbaren als des unerläßlichen Weges für uns, um in die Substanz des Nichtwißbaren zu treten.

Während die technischen und praktischen Wissenschaften einen Zweck im Dasein für dieses haben, dient die eine Wissenschaft, die sich als eine Einheit versteht und in der Systematik der Wissenschaften gliedert, keinem Zweck des Daseins mehr. Sie schafft vermöge des sie lenkenden Transzendierens zunächst eine philosophische Befriedigung, die sich ihrer unbewußt gewiß sein kann, bis die Frage nach dem *Sinn der Wissenschaft* ausdrücklich gestellt wird. Das geschieht grade in den Zeiten erlahmender Philosophie mit der Folge der Aufsplitterung der Wissenschaften. Hier ist in der Weltorientierung die Grenze erreicht, an der ein neues Transzendieren den Sinn der Wissenschaft sich zur Gegenwart bringt.

Philosophisch hat sich die Weltorientierung in zwei Typen zu *Weltbildern abgeschlossen*, die vermeintlich das Wahre und Ganze hatten, im *Positivismus* und *Idealismus*. Diese Gestalten, die gespenstisch noch das gegenwärtige Denken am Gängelbände führen, ohne geglaubt zu sein, sind durch eine philosophische Weltorientierung in ihrer Relativität anzueignen und kritisch zu überschreiten.

Da Philosophie als geistiges Gebilde Gegenstand des Wissens von

ihrem eigenen Dasein wird, ist noch in philosophischer Weltorientierung über das *Wesen der Philosophie* zu sprechen, die, mit totaler Weltorientierung nicht erschöpfbar, auf deren Grunde erst zu ihrem eigentlichen Sinn kommen muß. Der Versuch eines Sprechens über Philosophie erörtert ihren *Ursprung*, ihre *Daseinsform* und ihre *Selbstunterscheidung*, wie sie in der Welt erscheinen.

2. Wege der Existenzerhellung. — Der existenzhellende Gedanke führt jeweils an die Grenze, auf der der Appell an den Einzelnen und für diesen der Sprung möglich ist, welcher nie identisch, sondern je vom Einzelnen auf eine nicht zu verallgemeinernde Weise getan wird. Daher ist der allgemeine Gedankengang nur Weg, seine Erfüllung nicht vorwegzunehmen.

Die Möglichkeit, deren sich Existenz an den Grenzen gewiß werden kann, ist *Freiheit* in *Kommunikation* und *Geschichtlichkeit*.

Was mir im *Willkürbewußtsein* frei erscheint und für naturwissenschaftliche Psychologie nichts ist als die subjektive Spiegelung kausaler Prozesse, ist das Medium der existentiellen *Freiheit*. Während Willkür selbst bei Motivierung und Zweckbestimmtheit in der Endlichkeit ihres Sinnes noch zufällig ist, weiß sich der Mensch existierend frei als er selbst. Eigentliche Freiheit ist nicht beliebig, sondern als eine Notwendigkeit, die in der Unendlichkeit des Grundes des Selbstseins verwurzelt ist. In diesem bindet sich Existenz durch Freiheit an den Grund, aus dem sie zu sich kam, und den sie dann als eigenes Dasein in der Folge ihres Wählens gelegt hat.

Gegenüber dem Isoliertsein der äußerlich sich berührenden, aber innerlich sich nichts angehenden Dinge ist wechselseitiges Verstehen des Bewußtseins mit anderem Bewußtsein Ausdruck einer noch nicht eigentlichen *Kommunikation* als beider Gerichtetsein auf eine identisch verstehbare Sache. In dieser Kommunikation kann jedes Bewußtsein durch ein anderes vertreten werden. Die Grenze ist erreicht, wo diese Vertretbarkeit im Prinzip unmöglich wird, weil ein Selbst in seinem eigentlichen Sein zu einem anderen in Bezug tritt. Damit öffnet sich die Möglichkeit einer *existentiellen* Kommunikation als die je einmalige, als solche unverstehbare und für Dritte unmitteilbare der Einzelnen. Sie entspringt aus Freiheit, die nur als Existenz mit anderer Existenz zu sich selbst kommt.

Gegenüber dem Allgemeinen des Regelmäßigen und Wiederkehrenden ist das *Individuelle* als das Besondere und Einzelne objektiv betrachtet die endlose Mannigfaltigkeit; das Individuum in seiner

Unerschöpflichkeit wird Grenze des objektiv Durchdringbaren. Existenz wird aber an dieser Grenze möglich als das Sein, das nie Fall eines Allgemeinen und doch ganz es selbst gleichsam als ein ewig Allgemeines wird, in dem gewußtes Allgemeines erst Grund und Wesen erwerben kann. Einmaligkeit wird zur geschichtlichen Substanz, welche von Existenz mit der ihr nahen Existenz in Kommunikation frei übernommen wird. Nur in dieser treu festgehaltenen *Geschichtlichkeit* ist Gewißheit von Kontinuität und Unwiderruflichkeit. Sie ist die tiefe Befriedigung der Existenz durch ihre Einsenkung in das konkret Wirkliche, ausgedrückt im geschichtlichen Bewußtsein.

Freiheit, Kommunikation und geschichtliches Bewußtsein sind nur im sprechenden Denken getrennte Momente eines Ganzen, das jeweils nur ist als das *ich selbst*, das nicht das Selbst ist, sondern unbedingt ich selbst bin. Geschichtliches Bewußtsein ist gleichsam der Blick der Möglichkeit, Freiheit der Vollstrecker aus dem Ursprung, Kommunikation der Kampf um das Selbstsein zwischen freien geschichtlich bewußten Existenzen.

Auf einem anderen Wege sucht Existenzerhellung an den Grenzen bewußten Daseins die *Unbedingtheit* der Existenz. Im Dasein kommt das Unbedingte als objektiv denkbar nicht vor. In der Immanenz des Bewußtseins ist es schlechthin unbegreiflich, bleibt es Grenze, an die zu führen ist:

Niemals kann ich als Dasein aus dem In-Situationen-sein heraus; mein Handeln selbst, durch das ich Situationen wandle und herbeizuführen suche, tritt mir in seinen Folgen als eine von mir mitbedingte Situation entgegen, die nun gegeben ist. Situation wird zur *Grenzsituation*, wenn sie das Subjekt durch radikale Erschütterung seines Daseins zur Existenz erweckt. Solche Situationen können wir nicht überschauen; hinter ihnen sehen wir nichts anderes mehr; wir können sie nur klären.

Das Handeln in der Situation ist auf Zwecke gerichtet. *Unbedingt* wird das *Handeln* als das durch seinen Zweck in der Welt nicht genügend verstehbare und doch in der Selbstgewißheit eigentliche, weil für immer wahre.

An der Grenze von Bewußtsein und Existenz wird schließlich aus einer Haltung bloßen Gestimmtseins der Sprung zum *absoluten Bewußtsein* getan. Als dieses ist die Unbedingtheit Gewißheit des Seinsbewußtseins. Es entbehrt wie das Handeln aus Unbedingtheit der Begründung, ist vielmehr der Grund und Ursprung aller eigentlichen

Gewißheit. Es ist mein *Glaube* als ursprüngliches Erfülltsein und daraufhin *Wagen*; es ist die eine *Liebe* als die das eigene Sein begründende und nur mit ihm zu verlierende; es ist *Gewissen* als Entscheidung über das für immer Rechte in mir.

Weil Existenz nur in einer Welt ist, die ihr überall nur in der Spaltung von Subjektsein und Objektsein entgegenkommt, tritt sie in *Subjektivität* und *Objektivität*, um durch die Bewegung der Spannung und des Einswerdens beider zu sich zu kommen. Das existenz-erhellende Denken vergegenwärtigt die Weise dieser Bewegung, um die existentielle Relevanz aller Wirklichkeit in Subjektivität und Objektivität zu ergreifen.

3. Wege metaphysischen Denkens. — Was im Augenblick existentieller Wirklichkeit heute und von jeher Selbstgegenwart der Transzendenz bedeutet, wird im Philosophieren als Metaphysik *erinnert* und *ermöglicht*. Es wird im Gedanken nur erinnert, weil der Gedanke als solcher in keinem Verstande, sondern allein in der Existenz seine Quelle und Bewährung hat. Es wird ermöglicht, sofern der Gedanke reinigt, Täuschungen und Verwechslungen auflöst, und sofern er antizipierend versucht, was einmal in die Existenz als Wirklichkeit eintreten kann. Der metaphysische Gedanke erkennt nicht das Sein der Transzendenz, sondern getragen von möglicher Existenz und geleitet von philosophischer Existenz-erhellung geht er *drei Wege*: Er schafft sich Raum in einem logischen Transzendieren mit reinen Kategorien — er erfüllt diesen Raum in der Bewegung existentieller Beziehung auf Transzendenz —, er vergewissert sich der Sprache der zugleich gegenwärtigen und verschwindenden Gegenständlichkeit.

Im *logischen Transzendieren* vollzieht Metaphysik Gedankengänge, welche sich überschlagen und darin ein ursprüngliches Transzendieren verwirklichen. Es sind die in der Geschichte der Metaphysik seltenen und schwer zugänglichen Gedanken im Ergrübeln des Seins als Sein. Es taucht die Frage auf: warum gibt es überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? die Leibniz stellte, vor deren Abgrund Kant schauderte, die Schelling in unablässigem Bemühen wieder ergriff. Die hier entspringenden Gedankengänge sind formal und abstrakt, sie bleiben bezüglich des Gehalts offen, denn sie schaffen nur einen Raum, der aber erfüllt werden kann in der Existenz, welche ihnen einen einmaligen, gegenwärtigen Gehalt gibt. Sie sind wie eine Musik, die ergreift, aber aller Freiheit Möglichkeit läßt. Als solche noch nichts, sind sie doch diese Musikalität logischen Spiels, das auch ohne alle Umsetzung

ästhetisch unverbindlich genossen werden kann. Sie haben Verbindlichkeit nur durch die Möglichkeit zur Umsetzung und bezaubern beim ersten Kennenlernen um so mehr, als sie noch nichts fordern und entscheiden.

Der Raum erfüllt sich in der *existentiellen Betroffenheit*, aber einseitig in einer Beziehung auf Transzendenz, welche in ruheloser Bewegung bleibt. Der philosophische Gedanke richtet sich auf diese Beziehung, erfaßt den Sinn von Abfall und Aufstieg, von Trotz und Hingabe, von Gesetz des Tages und Leidenschaft zur Nacht, und den Sinn des Einen. Existenz bezieht sich auf ihr Anderes, das in entscheidender Gegenwart inkommunikabel, im philosophischen Ausdruck niemals sich gleich erscheint.

Was in der existentiellen Beziehung auf Transzendenz nur als Funktion vorhanden war, wird ein Gegenstand für Kontemplation im *Lesen der Chiffreschrift*. Es gibt keinen Gegenstand, der nicht transparent werden könnte und in seiner Sichtbarkeit mehr würde, als er ist, sofern er bloß Dasein hat. In einer Kontemplation, die selbst existentiellen Charakter haben, aber auch zum bloß ästhetischen Beschauen ohne Wirkungskraft im Selbstsein entgleiten kann, offenbart sich die Welt als Welt der Transzendenz. Metaphysik macht dieses Lesen bewußt. Sie versteht Mythen, Kunst und Dichtung als Offenbarwerden der Transzendenz und eignet sich das ihr Überlegene begreifend an. Philosophische Metaphysik wird selbst schöpferisch, wenn sie ihrerseits die Chiffreschrift des Weltenseins in begrifflichen Konstruktionen liest. Ihr Begriff wird Element eines Mythos. Solche Gedanken stehen als etwas anderes und doch Analoges neben den Visionen der Dichter und Künstler und neben den echten Mythen. Von unvergleichlich geringerer Eindringlichkeit wie diese, sind sie doch von einzigartiger, unersetzlicher Erhellung. Sie sind gar nicht zwingend als Argumentation, sind fern aller Hypothese über ein bestehendes Sein, sind logisch betrachtet Zirkel und Paradoxien, und scheitern zuletzt im Verschwinden alles Gedachten.

Philosophische Weltorientierung.

Erstes Kapitel.

Welt.

	Seite
1. Ich und Nichtich. — 2. Untrennbarkeit von Ich und Nichtich. — 3. Subjektives Dasein und objektive Wirklichkeit. — 4. Weder subjektives Dasein noch objektive Wirklichkeit werden zur Einheit einer Welt. — 5. Daseinsverwirklichung und Weltorientierung sind Wege der Existenz zu sich selbst und zur Transzendenz.	
Welt als subjektives Dasein und als objektive Wirklichkeit	65
1. Das unmittelbare Daseinsganze. — 2. Die eine allgemeine Welt. — 3. Rückkehr zum Dasein als meiner Welt. — 4. Dasein als Existenzobjektivität. — 5. Zusammenfassung. — 6. Welt als objektive Wirklichkeit. — 7. Daseinswirklichkeit und objektive Welt sind nur eine durch die andere.	
Welt als gegeben und als hervorgebracht	76
Weltall und Weltbild	78
Welt und Transzendenz	81

1. Ich und Nichtich. — Es bleibt in der wechselnden Situation die Situation überhaupt: daß ich bin mit anderem Sein.

Das Nichtich ist als *das Andere*, das ich als *das Äußere* sinnlich sehe, taste, höre, das mir widersteht, das ich als Nahrung verzehre, aus dem als einem Stoff ich mir Werkzeuge mache, mit dem ich handiere, kurz: das ich wahrnehme, begehre und bearbeite. Dann aber ist das Nichtich *das andere Ich*, das ist wie ich, das mich anspricht und sich ansprechen läßt, das ich in Grenzen verstehen kann, und das mich in Grenzen versteht, das mit meinem Willen geht oder ihm einen anderen Willen entgegengesetzt, kurz: mit dem ich als einem anderen umgehe, indem es mit mir umgeht. Das Ich kennt also das Nichtich als *das fremde Sein des Stoffes* und als *das verwandte Sein des anderen Ich*.

2. Untrennbarkeit von Ich und Nichtich. — *Ich kann gar nicht sein, ohne daß ich dem Nichtich gegenüberstehe*, weil ich erst durch es Dasein habe, und weil ich erst an ihm bewußt werde: als Leben bin ich im Wechselverkehr mit meiner Umwelt; als Bewußtsein

bin ich nur, soweit ich auf ein Anderes gerichtet gegen dieses zum Bewußtsein meiner selbst komme.

Das *Nichtich* mag sein Sein haben auch ohne mich. Wie es aber für mich ist, ist es, *wie es durch mich sich mir darstellt*. Wie ich sinnlich wahrnehme, wie ich bearbeitend auf mein Dasein beziehe, wie ich denkend forme, das sind Weisen, wie mir zugänglich wird, was in dieser Art des Zugänglichgewordenseins schon durch mich bestimmt ist.

Nenne ich das Nichtich die Welt, so kann ich es doch nur mit mir zusammen, nicht ohne mich, zur Welt haben. Stelle ich mich der Welt gegenüber, so bin ich doch nur in der Welt durch sie, was ich bin. So wenig die Welt, die ich kennen kann, ohne Ich ist, das sie kennt, so wenig Ich ohne Welt, in der ich erst Ich bin. Es ist keine ichlose Welt und kein weltloses Ich.

Versuche ich die *Lösung* der Untrennbarkeit von Ich und Nichtich, so trenne ich nicht diese, sondern quer zu ihrer Verbundenheit denke ich das Nichtich als die *eine objektive Welt* für das Ich als Bewußtsein überhaupt und das Ich als das *Dasein meines besonderen Selbst, das in seiner Welt* ist. Die Trennung von Nichtich und Ich wird zur Trennung der einen Welt von meiner Welt.

3. Subjektives Dasein und objektive Wirklichkeit. — Die Loslösung der einen *objektiven* Welt von dem jeweils besonderen Dasein *meiner* Welt drängt sich als Aufgabe unausweichlich auf. Jedoch vollendet sich diese Loslösung niemals, vielmehr bleibt der Prozeß, in dem in dialektischem Umschwung einmal meine Welt ein Teil der objektiven Welt, dann die objektive Welt eine Perspektive in meiner Welt wird, abwechselnd die eine Welt die andere übergreift. Diese Bewegung ist zu sehen:

Losgelöst würde die *Welt der objektiven Wirklichkeit* zur Welt für das Ich als das Bewußtsein überhaupt. Sie ist das Sein des Anderen, wenn ich es mir gegenüberstelle, wie es unabhängig von mir und jedem besonderen Subjekt besteht, es wäre eine Welt ohne Ich. — Doch bleibt auch diese Welt als objektive Wirklichkeit nur so zugänglich, wie sie in einem Ich als wirklichem und damit besonderem Dasein anschaulich erfahren und gedacht werden kann.

Losgelöst würde das jeweils *besondere subjektive Dasein* das Sein in seiner Welt, das sich alles ist. Es hätte als Kern ein Ichsein ohne Welt. — Doch ist dieses Ich, ohne den widerstehenden Stoff und ohne das selbst wollende andere Ich, als solches nichts; um von ihm zu sprechen, wird es sogleich wieder eine Wirklichkeit als Dasein, das, so

zum Objekt geworden, als ein Tatbestand zu der umfassenden objektiven Welt gehört; insbesondere mein Dasein wird für mich zum Objekt, mein Dasein in meiner Welt eine besondere Wirklichkeit, die, indem ich sie so erblicke, zugleich einem Umgreifenderen angehört.

So wurde also zuerst *die losgelöste Welt* ein in meinem Dasein wißbarer *objektiver* Inhalt. Ich versuche wohl zu denken, daß ich mit dieser von mir als *allgemein* gewußten Welt doch ein Ganzes sei auch im Sinne des Daseins des Ich in *seiner* Welt; die allgemeine Welt wäre zugleich meine besondere Welt. Doch kann ich diesen Gedanken nicht vollenden, da ich in der Bewegung des gegenseitigen Sichhervortreibens bleibe, wenn ich nicht *meine* Welt, sondern *die* Welt suche, die als die *eine* Welt überhaupt alles besondere Welt-dasein als relativ geschlossene nur jeweilige Ganzheit eines Subjektseins in der zu diesem gehörenden Welt in sich schließt.

Daher wurde zweitens das *losgelöste Ich* zum *Dasein*, als der je gegenwärtigen Wirklichkeit, welche jedoch, zum Gegenstand gemacht, sogleich wieder *Teil* der es übergreifenden *objektiven Wirklichkeit* ist; heißt diese die Welt als das Sein des Anderen, so werde ich mir selbst als Dasein zum Anderen, als das ich mich gegenständlich betrachte, erforsche und erkenne.

Wiederum jedoch vermag ich mich in meinem Dasein auf diese Weise nicht restlos als einen Gegenstand in die eine gewußte Welt eingehen zu lassen: denn *ich bleibe mir das Übergreifende, für das alles Wissen von der einen Welt als die Summe der Perspektiven des objektiv Wißbaren ist*, wie es sich in meinem Dasein zeigt.

Es bleibt der Zirkel: Jede Welt, die ich als eine mir andere erkenne, *macht mir zwar das Besondere* meines eigenen Daseins *sichtbar*, durch das ich nur *eine* Welt, nicht *die* Welt bin, *hebt mich* aber grade dadurch um so entschiedener *als Wissenden* in die allgemeine eine Welt, für die alle besonderen Welten und auch die meine nur einzelne Möglichkeiten und Wirklichkeiten sind.

Sage ich Welt, so muß ich also *zweierteil* meinen, das in aller Trennung doch durch die Bewegung aneinander *gebunden* bleibt: entweder die *Welt als das Ganze des Anderen*, das als eines und allgemeingültig erforschbar ist; oder das Dasein, das als Ichsein sich in seiner Welt, d. i. in seinem Nichtich, findet, und das als ein jeweiliges Ganze *Welt als meine Welt* ist.

4. Weder subjektives Dasein noch objektive Wirklichkeit werden zur Einheit einer Welt. — Die Polarität des Weltseins

machte wechselweise die eine Welt zum Übergreifenden der anderen, so daß, was ich als Dasein denke, damit Teil der objektiven Welt wird, und, was ich als objektive Welt denke, Perspektive ist für das sie einschließende Dasein; es stehen nicht zwei Weisen des Weltseins nebeneinander, sondern die eine ist *wechselweise* als die *umschließende* der anderen.

In dieser Polarität wurde jeweils die eine Seite als Einheit und Ganzheit behandelt, als ob es sich nicht um eine Bewegung im Weltsein für uns handelte, sondern als ob zwei Welten beständen. Jedoch kann so wenig wie der ruhende Bestand einer der beiden Welten auf *einer* der beiden Seiten *ein Eines und Ganzes* sich halten. Weltsein ist weder die eine objektive Wirklichkeit noch das eine subjektive Dasein.

Die *Welt als objektive Wirklichkeit* zunächst zeigt sich als wißbarer Bestand in *Zerrissenheit*. Als die universale Bezogenheit von allem auf alles wäre sie die eine Welt. Jedoch bleibt sie uns als eine einzige Welt weder, wenn sie visionär und systematisch vorgestellt, noch wenn sie faktisch erforscht wird. Aber wenn sie auch nicht die eine Welt als Objekt sein kann, so könnte sie vielleicht Einheit in der Idee als die unendliche Aufgabe des Fortschreitens zum einen Ganzen in der universalen Bezogenheit von Allem auf Alles sein. Jedoch jede sich konkretisierende Forschungsidee erweist sich stets wieder als eine nur besondere in der Welt. Die eine Welt als in der Idee aufgegeben ist der Stoß, den das Bewußtsein überhaupt ins Leere vollführt, wenn es über seine ihm zugänglichen erfüllbaren Perspektiven hinaus auf die eine Welt treffen möchte, die in Wahrheit als ein erkennbares Einssein für uns nicht bleibt.

Die *Welt als subjektives Dasein* sodann wäre, wofern sie zur Idee der einen vollständigen und ganzen Welt dehnbar wäre, die jeweils zum Besonderen zusammengeschrumpfte, der Möglichkeit nach alles in sich hineinnehmende Welt. Doch dieses Dasein ist sogleich als Vielheit der Daseinwelten, die sich treffen in der einen objektiven Welt, welche wieder nur ist als die in sich zerspaltene, durch die Weltorientierung erforschbare, in Perspektiven zugängliche Wirklichkeit.

Will ich also einen *Weltbegriff* aufstellen, so muß er nach beiden Seiten sogleich in Gestalt *mehrerer Weltbegriffe* sich zeigen, die *zur Einheit nicht zurückfinden*.

Will ich *die Welt* ergreifen, so muß ich die Grunderfahrung machen, daß ich sie weder in ihrem *einen Sein*, noch mich als das *eine Dasein* erreiche. *Welt* wird mir das unbegrenzte, bei aller Bestimmtheit im Besonderen im Ganzen unbestimmte Sein, das nicht Ur-

sprung, nicht Vollendung für mich hat, aber das bestehende, gegenständlich faßliche, im Besonderen bestimmte Sein ist zwischen dem Sein, das ich selbst bin, und dem eigentlichen Sein der Transzendenz.

Was Welt ist, *geht nicht auf in meiner Situation*, sondern bleibt als das Unermeßliche, Unbegreifliche, Andere noch über den weitesten Horizont hinaus, den ich erblicke. Aber Welt *wird auch als das, was sie in meiner Situation ist, in keinem Begriffe zureichend gefaßt*. Denn sie ist objektiv zerspalten in die Erkenntnisperspektiven, subjektiv in die Vielfachheit des Daseins je in seiner Welt.

5. Daseinsverwirklichung und Weltorientierung sind Wege der Existenz zu sich selbst und zur Transzendenz. — Mein Dasein bleibt mir zurück als die Wirklichkeit, in der das Selbstsein die meinem Wissen unzugängliche, nur im Tun aus Freiheit erfahrbare mögliche Existenz ist. Ich bleibe in der *Situation*, in der ich weder die eine objektive Welt erreichen kann, noch das eine Dasein; sie läßt ohne Täuschung kein Weltsein sich zum Einen konstituieren. Ich bin in der Welt nur als meiner Situation, welche, im Scheitern des Wissens von der Welt als eines Wissens vom Sein selbst, mich zu mir als möglicher Existenz erweckt.

Jedoch habe ich, um zu mir selbst und der Transzendenz als den wissensmäßig unzugänglichen Ursprüngen zu kommen, als Dasein nur den einzigen Weg, daß ich *in der Welt* mich verwirkliche. Daher bin ich von dem Drang zur *Erfüllung meiner Daseinsgegenwart* bewegt, wie meine geschichtliche Möglichkeit sie mir zeigt, und von einem *unbedingten Wissenwollen*, das auf alle objektive Wirklichkeit sich richtet. Aber ich kann nie hoffen, als reine Weltwirklichkeit, als bloßes Dasein oder als nur Gewußtes anzutreffen, worauf es mir ankommt. Und doch ist mein *Drängen in die Welt*, als Daseinsverwirklichung und als Weltorientierung, der einzige Ausdruck des Ergreifens meiner selbst und des Suchens der Transzendenz.

Als was Welt sei, wird im Absehen auf dieses Ziel nunmehr schrittweise zu klären sein.

Welt als subjektives Dasein und als objektive Wirklichkeit.

Welt war uns als *subjektives Dasein* das jeweilige Daseinsganze eines besonderen Lebens in seiner Welt; sie war uns als *objektive Wirklichkeit* das vom lebendigen Dasein als einer Subjektivität unabhängig gedachte allgemeine Sein.

1. Das unmittelbare Daseinsganze. — Das *biologische Dasein* zeigt mir als ein jeweils Ganzes einer auf ihre *Umwelt* bezogenen *Innenwelt* die Grundverhältnisse des lebendigen Daseins überhaupt. Was diesem zugänglich wird, ist seine *Merkwelt*, ein kleiner Ausschnitt aus dem möglicherweise Wahrnehmbaren; was durch seine Tätigkeit in der Umwelt benutzt oder verändert wird, ist seine *Wirkungswelt*, ein kleiner Sektor aus dem von diesem Dasein gar nicht getroffenen Sein. Das Sein des Lebens ist das Sein in einer Welt¹, aber so, daß die Weise des Lebens durch die Welt, die es hat, charakterisiert ist, und umgekehrt die Welt durch dieses Leben bestimmt wird. v. Üxküll hat diese Grundverhältnisse in ihrem Aufbau analysiert (in den „Bausteinen zu einer biologischen Weltanschauung“, München 1913). Man kann von der Welt des Seeigels, von der Welt der Ameisen sprechen. Habe ich diese Welten unterscheidend erfaßt, so ist mir klar: diese Grundbestimmungen, nicht ihre besonderen Inhalte, gelten auch für mein Dasein; ich nehme an ihnen teil, sofern ich mich als Nur-Leben denke.

Aber ich unterscheide mich von allem biologischen Dasein. Habe ich mich als Dasein in meiner Welt gefunden, so war ich von diesem Augenblick des Zumirkommens an *nicht mehr nur dieses Dasein*. Durch diesen Sprung wurde ich des *anderen Daseins* als Daseins ansichtig, das in Gestalten des Lebendigen eine unbestimmte Mannigfaltigkeit hat, die ich, der ich nicht nur Dasein, sondern hier biologischer Forscher bin, von mir und in sich unterscheide, indem ich sie untersuche. Mein eigenes Dasein bestimme ich als das allen Menschen gemeinsame *Bewußtsein überhaupt*, das Merkwelt und Wirkungswelt im Denken aufhebt zu den neuen Grundstrukturen des orientierenden Planens, gegenständlichen Erkennens und eines seine Welt in zweckhaftem Wollen hervorbringenden Tuns. Da aber diese Strukturen wiederum nur formal sind, zeigt sich solcher Betrachtung sogleich die Mannigfaltigkeit der erfüllten menschlichen Welten. Man spricht von unserer heutigen Welt, von der Welt des mittelalterlichen Menschen, von der der Griechen, und stellt sie vergleichend nebeneinander. Es sind die historisch-soziologischen Gestalten des Menschen, wie sie für eine objektivierende Betrachtung erscheinen.

Habe ich den Sprung vollzogen, durch den ich meines Daseins, es als solches erfassend, denkend bewußt wurde, so habe ich es damit zugleich *übergreifen*.

¹ Über Sein in der Welt ebenso wie über Dasein und Geschichtlichkeit hat M. Heidegger (Sein und Zeit, Halle 1927) Wesentliches gesagt.

Das Dasein, das wir sind, denkend bewußt zu machen, läßt es uns im Dasein zu einem Gegenstand werden. Eine Welt in sich, die es zu sein schien, wird es vielmehr Teil einer umfassenden Welt. Von ihm vergegenwärtigend zu sprechen, würde uns zwingen, die angedeuteten Wege des Forschens in der Welt zu gehen als Biologen, Psychologen, Historiker.

Das, *wohin wir das Dasein überschreiten*, indem wir seiner bewußt werden, ist jedoch nicht das Dasein selbst als ein umfassenderes Dasein, das radikaler zu gewinnen wäre, sondern entweder die Idee einer übergreifenden *Welt der objektiven Wirklichkeit* oder das *Selbstsein der Existenz* oder das *eigentliche Sein der Transzendenz*. Das unmittelbare Daseinsganze ist nicht Ursprung und nicht Endziel, sondern Stätte, auf der wir in diesen drei Richtungen einen Aufschwung nehmen, unbestimmt wohin.

2. Die eine, allgemeine Welt. — In konkreten Betrachtungen würde mir, je eingehender sie durchgeführt würden (in Biologie und Geisteswissenschaften), *meine eigene Welt* als eine *besondere* klar, jedoch im Verhältnis zu einem wenn auch *unbestimmten Allgemeinen oder Ganzen*. Ich unterscheide die je besonderen Welten, aber notwendig denke ich zugleich als ihre Voraussetzung *die eine allgemeine Welt*, in welcher sie möglich sind. Ich betrachte so mein eigenes Dasein als biologisches und als historisches wie ein fremdes Dasein; ich versuche mich von ihm zu lösen, indem ich, nicht nur in ihm gebunden, auf die ganze Welt mich richte. Ich versuche forschend und wissend mich von *meiner* Welt zu befreien, um *die* Welt zu finden.

Wenn z. B. der *Biologe* bestimmt, welche Merkwelt und Wirkungswelt einem besonderen Lebewesen und dem leiblichen Dasein des Menschen zukommt, so doch im Blick auf *die eine mit sich identische Welt*, auf welche sich die Organe der heterogensten Tiere beziehen, weil sie die *allgemeine* ist. Statt der *spezifischen Merkwelt* meines eigenen biologischen Daseins suche ich diese *eine universale Welt* zu kennen, von der sie ein Fall ist; statt meiner mir stets noch zum Teil unbekanntem *partikularen Wirkungswelt* erobere ich die *technische Welt*, in der mit klarem gegenständlichem Wissen das Material allen Daseins zum Gebrauch für beliebige Zwecke bearbeitet und verfügbar wird. Wohl bleibe ich faktisch in meiner Merkwelt und Wirkungswelt, aber ich vermag die universale Welt und die eine allem Zweck gerechte technische Welt mir zum Ziele zu setzen.

Wenn der *Soziologe* ein besonderes historisches Dasein bestimmt,

so doch unter der Voraussetzung einer *Gesellschaft überhaupt* in allen ihren möglichen Abwandlungen. Statt der Besonderheit meiner historischen Situation verfallen zu sein, strebe ich über sie hinaus zum *Dasein des Menschen schlechthin*. Ich suche die eine wahre Daseinsform des Menschen, von welcher die historischen Welten nur partikuläre Verwirklichungen unter Störungen und Verkümmierungen sind.

In solchem Hinausdrängen über mein besonderes, biologisches und historisches Dasein zur einen Welt wird mir diese zugleich gesuchte und vorausgesetzte Welt zum Sein, die eine richtige Welteinrichtung, in der der Mensch an sich Wirklichkeit werden soll, zur einzig wahren.

Jedoch mache ich *Erfahrungen, die diesen Weg, in der einen, allgemeinen Welt zum Sein zu kommen, radikal in Frage stellen*. Nachdem der Sprung geschehen ist, in welchem die eine Welt aus dem Besonderen und Zufälligen der Welt meines einzelnen Daseins heraus und dieses überwindend gesucht wurde, bleibe ich doch stets auf einem besonderen „Standpunkt“. Nur der Wechsel des Standpunktes relativiert jeweilig den, der vorher war, und schließlich jeden. Die Lösung von der Gebundenheit an den Standpunkt eines spezifischen Welt-daseins gelingt nur relativ durch eine *universale Standpunktsverschieblichkeit*, nicht absolut durch das Erreichen eines „*Standpunktes außerhalb*“ als des einzigen und wahren. Der Prozeß der Standpunktsverschiebung aber führt ins Endlose. Das veranschaulicht folgendes Beispiel:

Die *räumliche Orientierung* ist *Gleichnis und Vorbild jeder Weltorientierung*. Wie ursprünglich jedes denkende Volk glaubte, bei sich das Zentrum der Erde und der Welt zu haben, so glaubte der Mensch lange die Erde als Zentrum des Weltalls zu kennen, bis er sich auch hier von der Unmittelbarkeit der Sinnlichkeit seines Daseins durch eine in ihren ersten Schritten außerordentliche Abstraktion zum Ergreifen eines Allgemeinen löste. Jetzt wurde die Welt, statt raumschließendes Gehäuse des lebendigen Daseins zu sein, als allgemeine zu etwas, das überhaupt kein Zentrum mehr hat; die Welt ist nicht mehr meine Welt. Aber auch die allgemeine Welt selbst hielt nicht, was sie zu versprechen schien: das Sein an sich zu sein. Was in ihr erkannt wird, ist relativ. Grade die gewisseste Erkenntnis, welche in ihrem Sinn nur durch die Wissenschaft, nicht unmittelbar zu erfassen ist, löste in der räumlichen Orientierung die Welt auf zu einem unanschaulichen, abstrakt gewußten Wirklichen. Die moderne Physik läßt auch die zentrumslose, unendliche, dreidimensionale Welt mit ihrem absoluten

Raum und ihrer absoluten Zeit, diesem Rest von Anschaulichkeit, zu einem allgemeingültigen, aber in seiner Anschauungslosigkeit unwirklich werdenden Gewußtsein versinken. So die Welt ergreifend sinke ich *ins Bodenlose* mit dem Wissen abstrakter Relationen quantitativer Daten. — Ebenso wenig aber wie im Räumlichen schließt sich für Weltorientierung irgendwo sonst die Welt als das eine allgemeine Dasein in sich. Überall wo ich, statt mich *in* der Welt zu orientieren, mich *über* sie orientieren möchte, weil ich sie für das Sein an sich halte, offenbart sich mir dieses Sein als bodenlos.

3. Rückkehr zum Dasein als meiner Welt. — In den *Betrachtungen* des Daseins, durch welche ich in den mannigfachen Gestalten die eine Welt suche, *scheint mir, was Dasein sei, grade verlorenzugehen*. Mich selbst vergesse ich, wenn ich mich nur als besonderes Teildasein aus dem Ganzen oder Fall eines Allgemeinen begreife und mich nicht anders weiß. Daher kehre ich aus der absoluten Objektivität *zurück zum Bewußtsein meiner selbst in meiner Situation*. Die Welt, welche objektiv kein Zentrum mehr hat, hat das Zentrum überall. Ich stehe wieder mitten in der Welt, wenn auch nicht mehr objektiv in einem für jedermann identisch gültigen Sinn. Kein anderes Zentrum ist als nur das meine des einzelnen daseienden Wesens. Situation wird Ausgangspunkt und Ziel, weil sie allein wirklich und gegenwärtig ist. Aber sie selbst wird mir doch nur deutlich durch Denken in bezug auf das objektive Welt-dasein, das ich immer wieder als für sich bestehend denken muß, um es immer wieder aufzuheben. Ich kann weder meine Situation erfassen, ohne zum Weltdenken fortzuschreiten, noch kann ich die Welt erfassen, ohne stets in meine Situation zurückzukehren, in der allein die Bewährung der Wirklichkeit des Gedachten stattfindet. Situation ist unentrinnbar die Weise der Wirklichkeit des Daseins.

Zwar vermag sich der Mensch *von jeder besonderen Welt zu lösen* und in andere Möglichkeiten zu treten. Er dringt in alle Klimaten und Zonen, er vermag in ihm fremde technische Gebrauchszusammenhänge übel einzudringen und sich in andere Sitten und Gebräuche einzupassen. Doch diese Beweglichkeit ist nicht absolut. Eine Bindung bleibt durch die Begrenztheit seines Daseins und durch seine bisherige Übung und Gewohnheit. Darüber hinaus vermag er gedanklich ein wenn auch immer fragwürdiges Verstehen durch mögliches Hineinversetzen in das Fremde zu erwerben, indem er alles in ein Allgemeines verwandelt, sowohl das Verlassene seines eigenen wie das zu Betretende

des neuen und fremden Daseins. Immer aber bleibt *das ganz Gegenwärtige, mit meinem Dasein im Ursprung Gegebene*, als das Unersetzliche: diese Heimatlandschaft, diese Werkzeuge, diese Weise ganz bestimmten Zusammenlebens, diese bestimmten Menschen und diese Aufgaben. Das Allgemeine substantiiert sich zum je absolut Einzelnen: dieses ist aber als solches nicht mehr für Weltorientierung und als Inhalt der Weltorientierung da — für die es nur als gleichgültige Endlosigkeit des Besonderen und Zufälligen ist —, sondern „vital“ als Wirklichkeitsbewußtsein und „existentiell“ im geschichtlichen Bewußtsein eigentlichen Seins.

Mein Dasein als Situation in meiner Welt wird also immer wieder zur *eigentlichen Wirklichkeit*, nun aber *anders* als im nur *unmittelbaren* Dasein; denn dieses ist jetzt durch die festen, wenn auch partikularen und relativen Geltungen eines objektiven, in der Weltorientierung gewonnenen Seins in allem Dasein erhellt. Das Wissen von ihnen gehört nun diesem *Dasein* an und relativiert es, wenn es sich selbst objektiv zum *Weltdasein* überhaupt machen möchte, als mein Dasein doch wieder zu einem Besonderen.

4. Dasein als Existenzobjektivität. — Wohl ist Befriedigung am Allgemeinen und dessen Vorrang anerkannt: Ich selbst in meinem bloßen Dasein bin das Abhängige und Sekundäre; die allgemeine Welt schließt mein Eigendasein ein und beherrscht es; ich habe nur durch Zufall und Glück für eine kurze Spanne Zeit meinen Daseinsraum. Aber diese von der Welt her gesehene Perspektive erkenne ich nicht als die letzte an. Ich selbst in meiner mich über das bloße Dasein erhebenden Freiheit bin mir eines Seinsgrundes bewußt, der erst in der Geschichtlichkeit meines *Weltdaseins* sich erscheint. Dieses Ich kommt mir als *Weltdasein* nirgends vor; aber *Weltdasein* wird die *Existenzobjektivität*, die sie wieder für kein weltorientierendes Wissen, sondern für Existenz als das von ihr Übernommene und Geschaffene oder Verworfenene und Zerstörte sein kann. Diese Welt, nicht mehr Welt als Dasein, noch weniger Welt als Wissensinhalt, ist eine für Freiheit ebenso vorgefundene wie durch sie mit hervorgebrachte Durchdringung des sonst nur Einzelnen und Zufälligen mit der geschichtlichen Tiefe einer darin die Sprache der Transzendenz vernehmenden Existenz.

5. Zusammenfassung. — Welt als das Daseinsganze eines je Einzelnen in seiner Welt war die *Unmittelbarkeit*, deren ich nur inne wurde, indem ich über sie hinausging. Eine *objektive und allgemeine Welt* wurde *ergriffen*, aber aus dieser stets die *Rückkehr* zur wirk-

lich gegenwärtigen Situation notwendig, in welcher sich dann aus anderem Ursprung ein *Selbstsein möglicher Existenz* offenbarte, die wieder ihrerseits diese ganze Welt als niemals enträtselte Stätte ihrer Verwirklichung im Ergreifen von Aufgaben erfaßte. *An keiner Stelle* wurde mir *endgültig Ruhe*. Das unmittelbare Daseinsganze blieb ein dem Menschen unvollziehbares nur biologisches Dasein. Im Hinausschreiten erfaßte ich allgemeine Strukturen und Tatbestände der Welt überhaupt, aber ich blickte zugleich, je heller die Weltorientierung wurde, desto entschiedener ins Bodenlose, falls ich jetzt das Allgemeine als das Sein nehmen wollte. Die Rückkehr zur eigenen Daseinswelt ergreift diese in ihrer Einmaligkeit und Unersetzlichkeit für mich, sie jedoch messend an der objektiven Welt überhaupt, ohne welche ich sofort in meiner Enge zunichte würde. Diese allgemeine Welt übergreift die eigene Daseinswelt, wenn ich objektiv denke; aber sie wird von jener übergreifen, wenn ich des Grundes meines Daseinsganzen in der Existenz als meines eigentlichen Seins gewiß werde. Grade dann aber ist dieses existentiell durchdrungene Daseinsganze wieder sich selbst nicht genug, sondern versteht sich als Erscheinung und blickt auf eine nie zur Welt werdende, nur im Weltwerden als Welt zugleich verschwindende Transzendenz, welche, ohne selbst da zu sein, allem Welthaften den Charakter der Chiffreschrift läßt.

Weltbegriffe als Daseinsbegriffe sind also drei: das *unmittelbare Daseinsganze* (in biologischer und historischer Objektivierung), das *rückkehrend ergriffene Dasein als mein Dasein* (die alles für mich einschließende Wirklichkeit), das Dasein als *mögliche Existenzobjektivität* (die objektive Erscheinung von Existenz, welche nur Existenz anspricht). Das Dasein stößt in jeder dieser drei Stufen an die Welt als die allgemeingültige Objektivität der empirischen Wirklichkeit, auf der ersten faktisch, auf der zweiten auch bewußt, auf der dritten darin die Chiffren transzendenten Seins lesend.

6. Welt als objektive Wirklichkeit. — Die objektive Wirklichkeit, die bisher als der Gegenpol des subjektiven Daseins vorkam, ist in ihrem eigenen Sinn nunmehr ausdrücklich zu bestimmen. Sie ist die Welt, welche *als das Andere, für sich Bestehende allgemeingültig* zu wissen ist. Welt *als das subjektive Dasein* würde in jeder ihrer Gestalten *Gegenstand* für dieses Wissen, und zwar als Gegenstand *neben anderen*, aber so, daß dieses Dasein im Gegenstandgewordensein nie erschöpft ist. Welt als Dasein ist für das Wissen nur eine spezifische Wirklichkeit als Leben und Bewußtsein neben dem Un-

lebendigen, das nicht selbst Welt als Dasein ist, sondern in dieser vorkommt.

Weltwirklichkeit muß als Wißbarkeit *erobert* werden. Sie ist das, was ich nie unmittelbar habe, sondern durch ein Denken vermittelt erst zur Gewißheit bringe, wenn ich entdecke oder erfinde.

Wenn ich meines Daseins in meiner Situation bewußt werde, so habe ich immer schon durch Tradition und eigene Erfahrung ein Weltwissen, das mir *fraglos gewiß* ist, das aber, wenn ich es kritisch befrage, sich als mit Vorurteilen durchsetzt zeigt. Meine auf dieses Wissen gegründeten Erwartungen erweisen sich nur zum Teil als richtig, denn dieses Weltwissen ist erfüllt von Phantasmen. *Fragen* ist die Krise, durch die ich mich löse aus einem Dasein, in dem ich meine Welt wie selbstverständlich schon weiß, ohne zu reflektieren. Ich erwache aus dem *Dasein als einem bloßen Leben in einer Welt* zu einem *Erkenntnisdasein als dem Streben zu einem imaginären außerweltlichen Punkt*, dem sich alles als allgemeingültig wißbare Welt gegenüberstellt. Ich lasse in diesem Streben nicht nach, auch nicht in der Gefahr, daß Ich und Welt ins Bodenlose versinken; mich treibt die Leidenschaft, die weiß, daß, wohin es auch führe, der Weg objektiver Erkenntnis, wenn er auch noch nicht zur eigentlichen Wahrheit führt, die Bedingung des Erringens der Wahrheit bedeute. Statt nur in meiner Welt zu leben, werde ich Forscher. Diese *Krise zum ursprünglichen Wissenwollen* ist ein Ursprung des Philosophierens.

Ich lerne jetzt unterscheiden zwischen dem, was *wirklich*, und dem, was *Täuschung* ist und nur in gewissen Situationen als wirklich schien. Jetzt ist die Welt für mich das empirische Dasein in Raum und Zeit, nachweisbar durch sinnliche Wahrnehmung in wiederholbarer Erfahrung, oder durch Schlüsse auf etwas, das nach Regeln mit sinnlicher Erfahrung zusammenhängt. Welt-dasein ist nicht mehr mein Dasein in meiner Welt, sondern objektive Wirklichkeit. Da diese mir nicht von selbst gegeben ist, sondern aufgesucht werden muß, ist Welt jetzt das aus dem ungeschiedenen Ganzen der Subjektivitäten herausgesonderte empirische, für jedermann identisch bestehende und nachweisbare Dasein.

Die *Täuschungen* sind selbst *Wirklichkeit* als Erlebnisse von Subjekten. Sie werden, nachdem sie entdeckt sind, vom Standpunkt eines Wissens übersehbar in ihrem Zustandekommen als Weisen des subjektiven Daseins.

Was aber empirisch wirklich ist, ist in allen Wissenschaften eine

Frage, deren endgültige Beantwortung nur bei zu Ende gekommener Forschung möglich wäre. Es ist das Eigentümliche der wissenschaftlichen Bildung, hier methodische Kriterien anwenden zu können, und die kritische Sensibilität zu besitzen, welche das Empirische *immer wieder prüft*, sowohl gegen Vorurteile festgewordener Wissenschaft, nach der es etwa gewisse behauptete Phänomene nicht geben könne, wie gegen voreilige Erwartungen, die schon als wirklich behandeln, was noch gar nicht nachgewiesen ist.

Wenn die Scheidung vollzogen ist zwischen dem empirisch Wirklichen und den subjektiven Illusionen, und wenn dann die Welt gedacht wird als das All des objektiv Wirklichen, so ist *im Seinsbewußtsein* des Ich *etwas zerbrochen*. Was man die Entgötterung der Welt genannt hatte, zuletzt Max Weber als die *Entzauberung* des Daseins durch die Wissenschaften erkannte, ist der Ausdruck dieses Zerbrochenseins. Doch ist die Frage, ob vorher ein Besseres war, ob Wahrheit, wie sie auch sei, nicht das Bessere ist, oder ob die Täuschungen mehr waren als nichts und ob in ihnen, obwohl sie als Täuschungen enthüllt werden, ein Anderes mit zerstört wurde, das auf neuem Wege wieder zu gewinnen ist. Dieser Bruch ist im Menschen-dasein als solchem. Er wird von Mythen und Philosophien im Werden des Menschen durch den *Sündenfall* an den Anfang gesetzt. Jedoch es ist nur so, als ob etwas zerbrochen wäre. Zwar ist immer mit der Erkenntnis der Bruch da. Doch der vergangene selige Zustand ist eine mythische Vision. Ich finde mich, wenn ich denke — und ohne Denken bin ich überhaupt nicht für mich —, immer schon in diesem Bruche, und suche das Ganze und Eine, das mir in wissender Weltorientierung allein nicht erreichbar ist — hier vielmehr immer wieder von neuem zerschlagen wird —, das aber ohne sie nur Illusion bleibt. Es war vorher als unreflektiertes Dasein kein wahres Ganze, das ich verloren hätte. Das Ganze ist nur für meine Vorstellung in Gestalt der Erinnerung und in Gestalt einer Zukunft, doch so, daß es nur in einer transzendenten, die Zeit übergreifenden Richtung ergriffen werden kann.

Philosophierend scheiden wir Weltorientierung als das Erforschen der objektiven Wirklichkeit, Existenzerhellung als Appell an das Selbstsein und Metaphysik als Suchen der Transzendenz. Wahres Sein aber finden wir nur, wo sich *die drei Seinsweisen* von Welt, Existenz und Transzendenz für uns ohne Unklarheit *in eins* verflechten, so daß keine ohne die andere ist. Das gelingt nicht allgemeingültig und nicht

endgültig, sondern nur geschichtlich je einmalig im hohen Augenblick eigentlichen Selbstseins, das, ganz in der Welt, in ihr Transzendenz vor Augen hat. *Im Zeitdasein* aber sind die drei Weisen immer schon wieder zerbrochen. Sie suchen sich und finden sich um so besser, je entschiedener jede in ihrer Spezifität ergriffen wird, weil dann sich jede in Verabsolutierung einer Seinsweise überschlägt, während ein unklares Ineinander — etwa in der Absicht, durch Zusammenfassen von Ergebnissen der Wissenschaften den Verstand und die Bedürfnisse des Gemüts in einem zu befriedigen — haltlos dahinschwankt. Nur die *bedingungsloseste forschende Weltorientierung* wird in der Zerbrochenheit des Daseinsganzen Medium des Existierens und lehrt Transzendenz spüren.

7. Daseinswirklichkeit und objektive Welt sind nur eine durch die andere. — Wissenschaftliche Weltorientierung ist der Gang durch das Dasein, den ich, meine Weltgeborgenheit verlassend, als Bewußtsein überhaupt gehe, um die objektive Wirklichkeit zu finden. Diese ist Eine nur als Ebene des Allgemeinen, aber nicht Eine als das in sich geschlossene Sein. Statt die Welt als ein Ganzes im Begriff zu fassen, orientiere ich mich in ihr durch immer partikuläre Erkenntnis. Meine *Weltbegriffe sind faktisch Begriffe von einzelnen Wirklichkeiten*, nicht von aller Wirklichkeit. Die Welt wird mir wirklich in Gestalt vieler Welten. Diese erwachsen mir *aus den Wirklichkeiten meines Daseins*, die ich, sie *als das Andere zu objektiver Welt distanzierend*, mir gegenüberstelle, ohne aufhören zu können, als Dasein in diesen Wirklichkeiten zu leben.

So stehe ich *als lebendiges Wesen* in dauerndem Verkehr mit der physischen Umwelt, vollziehe als Leib die Funktionen des Stoffwechsels, der Sinneswahrnehmungen, der Bewegungen; aber ich sehe diesem *Leben* zugleich forschend zu, erkenne es physiologisch und psychologisch, als ob ich aus ihm herausgetreten sei. — Ich lebe in einer Landschaft; aber ich löse mich und erkenne *Natur* in ihrer Bestimmtheit, wenn sie keine Seele mehr als Landschaft hat, als das schlechthin Andere nicht antwortet, sondern nur als Gegenstand da ist. Durch bewußte Beziehung der physischen Natur auf meine Bedürfnisse und Zwecke richtet sich meine Aktivität gegen sie; Naturwelt wird für mich zur *Gebrauchswelt*. Ich hantiere zunächst mit überkommenen Werkzeugen; dann stelle ich gleichsam Fragen an sie, sehe ihre Mängel und verändere sie aus einem Klären von Zweck und Mitteln. Eine überkommene Welt der Geschicklichkeiten, des Woh-

nens, der Weisen der Nahrungsbereitung und des Essens, wird verwandelt in *Techniken*, die restlos durchdacht unendlich viel mehr leisten, mich aber auch lösen von der Welt, in der ich als ein fragloses Dasein war. — Welt als Leben, als Natur und als Technik erstehen der Forschung und Erfindung auf dem losgelösten Standpunkt eines beliebig vertretbaren Ichpunkts, von dem aus ich mich über das objektive Sein in Perspektiven kontemplativ und aktiv orientiere.

So stehe ich weiter als *geselliges Wesen* in Verhältnissen, die ich nicht gesucht und nicht geschaffen habe. Ich finde mich, wenn ich bewußt fragen kann, schon in unübersehbaren Verflechtungen der Besonderheit der Institutionen und der Abhängigkeit von den Willensverhältnissen der Menschen. Die *Gesellschaft* erkenne ich, sie unterscheidend von der Natur, als eine zweite Welt, und das Handeln in ihr als wesensverschieden von dem technischen Hantieren mit dem von der Natur gelieferten Material. Das politische, wirtschaftliche, berufliche Handeln orientiert sich an möglichem und wirklichem Handeln anderer. Die Welt als Natur wird ergriffen, als ob sie dauernd dieselbe sei, die Welt als Gesellschaft, als ob der jeweilige Weltzustand sich nicht nur in einzelnen Gestalten, sondern im ganzen wandeln könnte. Ich lebe zunächst fraglos in Familie und Verbänden, in der Substantialität eines gegenwärtigen Zueinandergehörens, erwarte die gewohnten Erfolge und Regelmäßigkeiten im Gang des Daseins, ohne etwas anderes überhaupt als möglich zu erwägen; ich lebe in städtischer oder ländlicher Welt, in Formen und Unformen der Geselligkeit und der Gebräuche. Dann betrachte und erforsche ich diesen Weltzustand, in dem ich mich finde, vergleiche ihn mit anderen, werde Soziologe. Damit löse ich mich aus der festen Substanz geschichtlichen Daseins. Ich verwandle es, wie in allem Wissen das Gewußte, in ein Allgemeines und Relatives, suche die Weltzustände selbst aus ihren Wurzeln und in ihren Konsequenzen zu begreifen und sie als Daseinsganzheiten zu betrachten. Ich kehre aber notwendig doch stets in mein Dasein zurück, selbst wenn es mir in nichtiger Bedeutungslosigkeit erscheint; denn nur als einzeln bestimmtes Dasein bin ich da. Ich erfahre in der soziologischen Weltorientierung nicht nur, was sich in der Gesellschaft zweckhaft machen läßt, sondern den absoluten Unterschied zwischen dem Weltdasein als unter relativen Gesichtspunkten erkanntem Gegenstand und dem je eigenen Weltdasein, in welchem mir erst fühlbar wird, daß das jenem Zugrundeliegende immer mehr ist als seine Erkennbarkeit.

Die wirkliche Welt als objektiv empirische, die ich als *Naturwelt, Gebrauchswelt, technische Welt, gesellschaftliche, wirtschaftliche, politische Welt* erfasse, ist also herausgelöst aus der konkreten Gegenwart des Daseins, aus dem und für das sie erkannt wird. Sie wird eine aus der erfahrenen Gegenwart in ein übergreifendes Ganze hineingedachte Welt, welche ihre Wirklichkeit nur durch Erfahrung in dieser Gegenwart ausweist. Obgleich sie gemeint ist als die eine all-gemeingültige Wirklichkeit, die für jedes Bewußtsein überhaupt dieselbe ist, findet sie ihre *Verifikation* immer wieder *nur in der wirklichen Situation des Daseins eines je Einzelnen*. Dieser aber ist als erkennendes Bewußtsein im Prinzip, wenn auch nicht immer tatsächlich, in seiner Erfahrung, die auch jeder andere machen könnte, vertretbar. Beobachtende, experimentelle, kasuistische Erfahrung, astronomische, psychologische, medizinische, soziologische Erfahrung sind immer an Situationen gebunden; die einen an immer oder wiederholt herstellbare, andere an ähnlich wiederkehrende, andere an nur einmal so vorkommende. Um mir klarzumachen, was ich eigentlich durch Erfahrung weiß, muß ich in allen Wissenschaften mir in meinem unmittelbaren Dasein den Sinn der Situationen klären, in denen allein die Bewährung der betreffenden Erkenntnisse vollzogen wird.

Welt als gegeben und als hervorgebracht.

Ich bin in einer Welt, in der ich Vorgefundenes erfahre; und ich bringe meine Welt als von mir gewollt hervor. Soweit die Welt gegeben ist, gründet sich ihr Gewußtsein auf Entdeckungen, soweit sie hervorgebracht wird, auf Erfindungen.

Da Welt dem Dasein im Verwenden, Verbrauchen und Genießen zum Teil gegeben ist, zum Teil von ihm zu diesem Zweck erst hervorzubringen ist, führen die isoliert gedachte bloße Gegebenheit oder das isolierte bloße Hervorbringen zu zwei entgegengesetzt konstruierten unwirklichen Aspekten:

Auf der einen Seite liegt das *paradiesische Dasein*, in welchem alles, was ich begehre, was ich schauen und genießen will, mir von selbst entgegengebracht, Bedürfnis und Befriedigung eins wird; hier würde ich in einer Welt leben, die mir als Welt gar nicht mehr bewußt ist, ich bliebe nur als schmerzloses Bedürfnis und Verzehren ohne Zeit, im Gleichgewicht eines stets erfüllten Daseinsglücks. Auf der anderen Seite liegt die *Welt als restlos Hervorgebrachte*; der

Einzelne ist ein Rädchen in der ungeheuren Maschinerie. Er kennt sein Gearbeitetes nicht mehr als von ihm hervorgebracht; dafür hat er eine Befriedigung aller Bedürfnisse, ohne sie recht zu kennen, durch die Tätigkeit der Anderen, die arbeiten wie er, und denen er durch sein Tun dient wie sie ihm. Alle leben gleich ihm weltlos in einer Befriedigung der Bedürfnisse durch stets identisch ersetzbare Stoffe und Dinge; alle sind in gegenseitiger vollkommener Abhängigkeit in bezug auf die Beschaffung des stofflichen Daseinsmaterials, und doch ohne notwendige persönliche Beziehung. Die Berechenbarkeit des Laufes dieser endlosen Maschinerie des Hervorbringens läßt nur noch Raum für eine Freiheit des Zusehenkönnens.

Wirkliche Welt ist nur zwischen diesen Grenzen, die in ihrer Weltlosigkeit beide nur abstrakt erdacht werden können. Die Unvollendung der Welt läßt sie zwischen Gegebenheit und Hervorgebrachtsein schweben. Eines ganz geworden, wäre sie nicht mehr Welt.

Welt als das Andere ist *nie nur gegeben*. Wie sie mir gegeben ist, wird sie mir erst zugänglich durch meine Aktivität. Es ist keine Erfahrung zu machen, ohne daß ich mich verhalte. In dem Maße, als ich mich nur aufnehmend verhalte, verschwimmt mir die Welt in unbestimmte, unterschiedslose Gegebenheit. Ich ergreife sie, und sie zeigt sich mir als das Andere, das ich nicht hervorbringe, sondern finde, wenn ich mich selbst zusammenraffe.

Welt als das Andere ist *nie nur hervorgebracht*. Das entscheidende Hervorbringen erfüllt sich im neuen Ergreifen des ursprünglich Gegebenen, das auf diesem Wege erst sich offenbart. Sogar in der technischen Welteinrichtung schafft das Zeitdasein in der Besonderheit von Lokalität, menschlicher Eigentümlichkeit, zufälligen Bedingungen immer neue Spannungen zwischen Plan und Ergebnis, die die Formierung einer geschlossenen bestehenden Welt der Verbrauchenden und des Verbrauchten, welche zugleich seelenlos und bewußtlos würde, unmöglich machen. Sie variieren das Maß des berechnenden Radikalismus im technischen Ergreifen, der Ordnung in der Rationalisierung eines relativen Ganzen. Die Besonderheit läßt Raum für die Geschichtlichkeit wirklich erfüllten Daseins. Denn gegen die Technik, die der Mensch sich selbst durch seine Gesellschaft hervorbringt, wehrt er sich, sofern sie sich als allgemeingültiges Regeln von Arbeit und Leben zu verabsolutieren trachtet. Sein noch anderer Ursprung ergreift grade die Unstimmigkeiten, die Lücken und Besonderheiten, an welchen die Rationalisierung ihre Grenze findet. Was er als

Bewußtsein mit Verstand und zweckhaftem Willen ausschalten möchte, das wird ihm durch Widerstand die Möglichkeit seines jeweiligen Selbstwerdens. Jedem einzelnen Menschen, wie er auch lebe, bleibt zur Vergewisserung seines Selbstseins irgendein Dasein notwendig, in welchem ihm wieder seine Welt wird, und sei sie noch so eingengt, die kleine Welt des Eigentums und der persönlichen Kontinuität; die größere Welt des Berufskreises, möglichen Planens und Zusammenlebens im Mithervorbringen; die Welt, die als Überlieferung aus der Geschichte uns anspricht.

Forschende Weltorientierung erfaßt sowohl das Gegebene wie das Hervorzubringende als empirische Wirklichkeit. Aber sie kommt an kein Ende. Das Hervorgebrachte wird wieder zum Gegebenen, das Gegebene hat eine nicht abzusehende Modifizierbarkeit an sich, die es zum Material neuen Hervorbringens werden läßt. Das Dasein war zwar die Enge des Ausgangspunktes, von dem her die weite Welt gesucht und ergriffen wurde, aber es wird immer wieder zur eigentlichen Wirklichkeit, in welche alle Weite zurückfinden muß, um nicht als leere Abstraktion ins Bodenlose zu gleiten. Da Alles, was ist, gesehen und getan wird, sich allein in konkreter Daseinssituation als wirklich bewährt, drängt sich die Frage auf, ob es überhaupt die eine objektive Welt oder das eine allumfassende Dasein als empirische Wirklichkeit gibt, ob ein Weltall sei und ein Weltbild, das für uns das wahre ist.

Weltall und Weltbild.

Das Weltall zu denken, ist ein hinreißender Gedanke. Statt des Daseins, in dem ich bin, ergreife ich das Eine, das alles ist. Aber es ist nur ein Gedanke. Ich bin als das Wesen, das den Gedanken des Fortschreitens über alles besondere Welt-dasein zum einen All faßt, zwar selbst in dieser Welt für andere nur ein anderes Ich und als solches wie für sie so für mich als ein Teilchen. Doch bin ich ein Teil sonderbarer Art: der als fast verschwindendes Nichts an einem Punkt der Unermeßlichkeit von Raum und Zeit steht, und trotzdem sich auf das Ganze wissend richtet, als ob er es umfassen könnte. Ichsein ist sich selbst mit diesem Teilsein nicht erschöpft. Denn entweder bemächtigt es sich des Weltalls im Bilde und hat im „Weltbild“ das Ganze, zu dem es wissend wird, ohne es faktisch zu sein. Oder es erkennt dies Weltbild des einen Weltalls als Täuschung und erfaßt die Welt als nicht aus sich bestehend, sich selbst aber darin als ein Sein,

das mit der Unhaltbarkeit des einen Weltbildes auch mit seinem Teilsein in der Welt nicht erschöpft ist.

Ich bin als Dasein ein Teil wie die anderen Iche und die mir vorkommenden Dinge. Weltall wäre alles Dasein. Dieses All ist aber nur ein Begriff von der Aufgabe grenzenlosen Voranschreitens in der Weltorientierung, kein Begriff, dessen Gegenstand mir vor Augen treten könnte, oder der in der Folge erfüllender Wahrnehmungen jemals vollständig gegenwärtig würde; er ist ein Begriff, der mich an keiner Grenze haltmachen läßt, wenn ich im Fortschreiten unter den Dingen suche und wissen will, was alles da ist; er ist aber fragwürdig, wenn er das Weltall als ein Sein treffen wollte, das es gibt.

„Welt“ als der Begriff für die Gesamtheit des Daseins hat zwei mögliche Bedeutungen: Erstens die der endlosen Summe alles je als Dasein vorkommenden Gegenstand- und Ich-Seins; Welt ist nur „alle“ objektive Wirklichkeit. Zweitens die der Ganzheit des in sich bezogenen und sich dadurch in sich schließenden subjektiven Daseins. Dasein als Summe des Vorkommenden wäre zwar nur eine einzige Welt, weil alles auf der einen Ebene des empirisch Erfahrbaren liegt; aber dieses Dasein ist keine Welteinheit, weil ungeschlossen und endlos. Dasein als Ganzheit gibt es in der Tat nur relativ als das Sein der Subjekte in ihrer Welt und als partikulare Weltaspekte des Bewußtseins überhaupt in der Forschung. Diese vielen Welteinheiten sind je für sich und nicht das Weltall.

Um zum Weltall zu kommen, müßte also der eine der beiden Pole, die objektive Wirklichkeit oder das subjektive Welt-dasein utopisch zur Vollendung erweitert sein. Über die im Wissen jeweils methodisch begrenzte objektive Wirklichkeit, deren Zerrissenheit und Endlosigkeit hinaus würde das unendliche Ganze einer in universaler Wechselwirkung sich formierenden Weltwirklichkeit in leeren, weil nur formalen Gedanken gedacht. Über die Endlichkeit des subjektiven Daseins hinaus würde ein unendliches, alles in sich schließendes Dasein in einem sich ins Unmögliche überschlagenden Gedanken gedacht; denn Dasein ist seinem Wesen nach endlich; es würde aufhören, Dasein zu sein, wenn es unendlich und damit alles wäre.

Kein Welt-dasein — weder ein Universum als „Alles“ noch ein totum als „Ganzes“ — ist im Bilde durch Erkenntnis adäquat zu fassen: Ich mache mir wohl statt gegenwärtiger Erfüllung, die nie ans Ende kommt, ein Bild vom Ganzen der einen Wirklichkeit. Statt einer endlosen Summe von daseienden Dingen und Ichen wird es als

selbstgenügsam in sich ruht in seinem gleichgültigen Dasein, und über das hinaus gar nicht gefragt werden kann.

Vom *Transzendieren* her gesehen aber ist diese Welt nur Dasein, das nicht aus sich ist, sondern Erscheinung. Der Mensch, sofern er nicht bloß Teil der Welt, sondern frei er selbst sein kann, ist mögliche Existenz. Ihm als Bewußtsein überhaupt zeigt sich in der Weltorientierung die Welt als Welt, ihm als möglicher Existenz wird in der Welt Transzendenz offen. Für den Menschen als mögliche Existenz verliert die Welt ihre Gleichgültigkeit. Für ihn als daseiendes Leben ist sie Gegenstand des Begehrens und der Sorge, des Genusses und des Benutzens, für ihn als mögliche Existenz aber ist die Welt das, worin und wodurch er sich mit anderer Existenz auf Transzendenz bezieht. Die Welt wird zur zeitlichen Stätte der Existenz¹.

Die nicht mehr gleichgültig bestehende Welt wird *zweideutig*. Als Welt wird sie erkannt und technisch gemacht. Aber sie bleibt nicht nur die gegebene und hervorgebrachte Welt, sondern beide werden noch einmal vom Subjekt, das sich zu ihnen verhält, durchdrungen. Welt ist nicht mehr nur das daseiende, unabhängige, nutzbare und dienende Sein, sondern das, was ich liebe und hasse und über alle Zweckhaftigkeit hinaus beseele. Statt sie nur zu verbrauchen und zum Verbrauch hervorzubringen, bringe ich sie, mein Verhalten zu ihr mir klärend und im Gegenstand mir vergewissernd, noch einmal für mich hervor im zweckfreien Erkennen und im Kunstschaffen, die nicht mehr nur in der Welt orientieren, sondern das Sein der Welt im eigenen Betroffensein zur Gegenwart bringen. Welt bleibt entweder als Weltlichkeit das blinde undurchsichtige Dasein oder wird als Erscheinung zum Ort der Seinsentscheidung der auf Transzendenz bezogenen Existenz. Ihre Zweideutigkeit ist, daß sie stets beides sein kann.

Darum behält Welt den doppelten Sinn, nur Welt als Weltlichkeit sein zu können, oder erst durch transzendente Bezogenheit ihr Sein zu erhalten. Sie ist nur Welt, wenn der Mensch, seine existentielle Möglichkeit in Ursprung und Ziel vergessend, sie als solche begehrt, Welt-

¹ Das Wort „Welt“ heißt (nach Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache) althochdeutsch weralt. „Wer“ heißt wie in Wergeld: Mann, Mensch; „alt“ ist Alter, Zeitalter. Welt ist dieser Herkunft nach: Menschenalter oder Menschenzeit. Das Wort würde bedeuten die Zeit einer Generation, das Zeitalter, gemessen vom menschlichen Dasein her. Dieser Sinn ist als Übersetzung des christlich-lateinischen saeculum, das — ursprünglich Zeitalter — Welt bedeutete, zu verstehen. Das Wort „Welt“, für den modernen Menschen das Bestehende an sich treffend, das selbstgenügsam da ist als das Ungewordene, Unvergängliche, meint also im Ursprung das Gegenteil.

bildlichung zu einem gegenständlich wißbaren Ganzen zerschlagen werden muß. Ich werde auf mein eigentliches Sein in dieser Welt zurückgeworfen und bin dieses um so entschiedener, je heller das der erkennenden Weltorientierung zugängliche Gegenständlichgewordensein von mir erfahren und durchdacht ist.

Welt und Transzendenz.

Ich unterscheide die Dinge in der Welt und mich von ihnen, aber ich unterscheide nicht mehr die Welt von etwas Anderem, es sei denn, daß ich transzendiere, d. h. die Welt „überschreite“. Dazu habe ich in der Weltorientierung *kein Bedürfnis*, denn in der Welt mich orientierend frage ich immer nach Dingen in der Welt, nicht nach der Welt überhaupt, die mir ja nie vorkommt und nie vorkommen kann — und *keinen Anlaß*, denn jede Grenze ist in der Welt, und wie weit ich auch komme, die Welt ist immer noch das Umgreifende, worin ich weiterschreiten kann —, und auch *keine Fähigkeit*, denn durch die Methoden der Weltorientierung ist ein Transzendieren nicht möglich.

„Weltall“ ist daher bereits der Gedanke, der über alle wirkliche Weltorientierung transzendiert auf eine vollendete Weltorientierung. Da aber diese zerbricht in die Zerrissenheit des Daseins, welche in den Grenzen der Weltorientierung erfaßt wird, so bahnt der Gedanke des Weltalls als in sich scheiternder dem Transzendieren über die Welt den Weg.

Wenn die Welt alles wäre, so würde Welterkenntnis Seinserkenntnis schlechthin bedeuten. Welt wäre nicht nur Dasein, sondern An-sichsein. Das eigentliche Sein wäre das Weltall. Daher sind *zwei Gruppen von Weltbegriffen* möglich, je nachdem Welt an sich ohne ein Anderes gedacht wird oder als Erscheinung in bezug auf Existenz und Transzendenz.

Von *reiner Weltorientierung* her gesehen wird die Welt das dauernd Bestehende. Sie ist ohne Anfang und Ende, ohne Wandel, nur in ihr wandelt sich alles und hat Anfang und Ende. Sie selbst war und wird sein in endloser Zeit. Ob ich diese Welt räumlich und mathematisch als das astronomische Weltall denke, oder zeitlich und dynamisch als die Natur, welche das unter Gesetzen stehende Dasein ist, das mir allein als erkennbar vorkommen kann, — immer habe ich ein Umschließendes, endlos Dauerndes im Gedanken, das als Universum

selbstgenügsam in sich ruht in seinem gleichgültigen Dasein, und über das hinaus gar nicht gefragt werden kann.

Vom *Transzendieren* her gesehen aber ist diese Welt nur Dasein, das nicht aus sich ist, sondern Erscheinung. Der Mensch, sofern er nicht bloß Teil der Welt, sondern frei er selbst sein kann, ist mögliche Existenz. Ihm als Bewußtsein überhaupt zeigt sich in der Weltorientierung die Welt als Welt, ihm als möglicher Existenz wird in der Welt Transzendenz offen. Für den Menschen als mögliche Existenz verliert die Welt ihre Gleichgültigkeit. Für ihn als daseiendes Leben ist sie Gegenstand des Begehrens und der Sorge, des Genusses und des Benutzens, für ihn als mögliche Existenz aber ist die Welt das, worin und wodurch er sich mit anderer Existenz auf Transzendenz bezieht. Die Welt wird zur zeitlichen Stätte der Existenz¹.

Die nicht mehr gleichgültig bestehende Welt wird *zweideutig*. Als Welt wird sie erkannt und technisch gemacht. Aber sie bleibt nicht nur die gegebene und hervorgebrachte Welt, sondern beide werden noch einmal vom Subjekt, das sich zu ihnen verhält, durchdrungen. Welt ist nicht mehr nur das daseiende, unabhängige, nutzbare und dienende Sein, sondern das, was ich liebe und hasse und über alle Zweckhaftigkeit hinaus beseele. Statt sie nur zu verbrauchen und zum Verbrauch hervorzubringen, bringe ich sie, mein Verhalten zu ihr mir klärend und im Gegenstand mir vergewissernd, noch einmal für mich hervor im zweckfreien Erkennen und im Kunstschaffen, die nicht mehr nur in der Welt orientieren, sondern das Sein der Welt im eigenen Betroffensein zur Gegenwart bringen. Welt bleibt entweder als Weltlichkeit das blinde undurchsichtige Dasein oder wird als Erscheinung zum Ort der Seinsentscheidung der auf Transzendenz bezogenen Existenz. Ihre Zweideutigkeit ist, daß sie stets beides sein kann.

Darum behält Welt den doppelten Sinn, nur Welt als Weltlichkeit sein zu können, oder erst durch transzendente Bezogenheit ihr Sein zu erhalten. Sie ist nur Welt, wenn der Mensch, seine existentielle Möglichkeit in Ursprung und Ziel vergessend, sie als solche begehrt, Welt-

¹ Das Wort „Welt“ heißt (nach Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache) althochdeutsch weralt. „Wer“ heißt wie in Wergeld: Mann, Mensch; „alt“ ist Alter, Zeitalter. Welt ist dieser Herkunft nach: Menschenalter oder Menschenzeit. Das Wort würde bedeuten die Zeit einer Generation, das Zeitalter, gemessen vom menschlichen Dasein her. Dieser Sinn ist als Übersetzung des christlich-lateinischen saeculum, das – ursprünglich Zeitalter – Welt bedeutete, zu verstehen. Das Wort „Welt“, für den modernen Menschen das Bestehende an sich treffend, das selbstgenügsam da ist als das Ungewordene, Unvergängliche, meint also im Ursprung das Gegenteil.

lichkeit ihn fesselt an Lebensgier und Daseinssorge, an Dauer, die er als solche für Sein hält. Er vergißt die Vergänglichkeit oder verzweifelt in ihrem Anblick vor der Sinnlosigkeit; im Verfallensein an diese Welt verliert sie für ihn ihre Transparenz; im Begehren der Welt wird sie ihm stumpf und glanzlos. Doch kann sie Welt als Erscheinung einer auf Transzendenz blickenden Existenz werden, wenn sie als in sich unvollendet und als nicht aus sich bestehend in ihrer Zeitlichkeit mit dem Untergang von allem Sprache des sich darin verstehenden eigentlichen Seins ist.

Welt als Weltlichkeit ohne Grund und Welt als Erscheinung sind nicht auf gleicher Ebene zu denken. Für die wissenschaftlich forschende Weltorientierung ist nur jene grundlose Weltlichkeit. Die Welt in ihrer Transparenz als Sprache und Möglichkeit eigentlichen Seins ist keiner Erkenntnis, welche allgemeingültig ist, auch nur als Frage zugänglich. Wenn wir aber von ihr sprechen, so wird unvermeidlich auch das über das gegenständlich Wißbare Hinausliegende, als wäre es Wißbarkeit, gegenständlich ausgesprochen. Dann wird jede Ausdrucksweise als solche falsch: Ob ich eine koordinierende Dreiteilung mache: die bestehende Welt und ihr gegenüber dort die Transzendenz, hier das Ich möglicher Existenz; oder ob ich die Welt als unvollendet und eigentlich nicht bestehend negiere und in ihr als dem verschwindenden Schauplatz das Ich auf Transzendenz gerichtet denke; oder ob ich die Welt als selbst seiend denke, so daß ich und die Welt und in beiden die Transzendenz in einem gegenwärtig sind, keines ohne das andere; — immer bleibt, daß nur Welt als Weltlichkeit, als bestehendes Dasein und als Nutzbarkeit Gegenstand der Weltorientierung ist. Soweit ich auch die Grenzen ziehe, nie überschreite ich in wirklichem Wissen das Tatsächliche und das Allgemeingültige.

Wenn aber Existenz sich als Welt objektiviert und Transzendenz Bild in der Welt wird, dann wird das Äußerlichgewordene sogleich auch Gegenstand der Weltorientierung. Doch ist ein Sprung zwischen dem objektiven Erkennen in der Weltorientierung und dem existentiellen Denken jener Objektivität, in der Existenz und Transzendenz sich erscheinen. Das objektive Erkennen sieht vom Subjekt des Erkennenden ab und sieht nur die reinen Objektivitäten; daher ist das Äußerlichgewordene als Gegenstand der Weltorientierung seiner Seele beraubt. Das existentielle Verhalten dagegen begreift keine reine Objektivität, sondern durch sein eigenes Sein sieht es Wirklichkeit des Selbstseins in seiner ihm objektiv begegnenden Geschichtlichkeit. Im

Weltlichwerden des Seins bleibt daher stets etwas zurück: was ich als empirische Wirklichkeit erkenne, ist als solche nicht das, was es an sich selbst ist. Was ich existentiell bin, bin ich niemals mehr, wenn ich es zum Gegenstand des Wissens mache. Mein Dasein, als Daseins-ganzes zum Objekt der Forschung gemacht, läßt mich selbst durch die Maschen des erkennenden Netzes hindurchgleiten. Das Wissen der Weltorientierung aber hat die Tendenz, zu verwechseln: das, was sie weiß, mit dem eigentlichen Sein, das, was im Prinzip für sie wißbar ist, mit dem Sein an sich.

Zweites Kapitel.

Grenzen der Weltorientierung.

	Seite
Die Relativität des Zwingenden	89
1. Die Grenzen der drei Arten des Zwingenden. — 2. Zwingendes Wissen und Existenz.	
Die unüberwundene Endlosigkeit	94
1. Überwindung der Endlosigkeit in der Methode. — 2. Überwindung der Endlosigkeit in der Wirklichkeit. — 3. Idee und Antinomien. — 4. Endlosigkeit und Transzendenz.	
Die Unerreichbarkeit der Einheit des Weltbildes	104
1. Die vier Wirklichkeitssphären in der Welt. — 2. Das Zugrundeliegende ist ohne Einheit. — 3. Die Einheit als Idee. — 4. Einheit der Welt und Transzendenz.	
Grenzen zweckhaften Handelns in der Welt	116
1. Die Grenzen im technischen Machen, im Pflegen und Erziehen, im politischen Handeln. — 2. Die Utopie einer vollendeten Welteinrichtung und die Transzendenz. — 3. Ein Beispiel: ärztliche Therapie.	
Der Sinn der Wissenschaft	129
1. Daß Wissenschaften zusammengehören zur Einheit des Wissens. — 2. Wissenschaft und Metaphysik. — 3. Der Sinn der Wissenschaft in der spezifischen Befriedigung des forschenden Menschen. — 4. Der Wert der Wahrheit.	
Transzendieren über die Welt	145

Weltorientierung als Wissenschaft meint ein vom Erkennenden in seiner Subjektivität *unabhängiges* Dasein zu erobern. Ihr Pathos ist, zu wissen, was unbetroffen vom Wechsel der Zeiten und der geschichtlichen Individualität, immer und jeden Orts, ja über den Menschen hinaus für jedes mögliche Vernunftwesen gültig ist.

Nicht zwar ist der faktische Besitz an Wissen unabhängig. Daß und wie es erworben und begriffen wird, liegt an historischen, psychologischen und soziologischen Bedingungen. Aber seine Geltung ist unabhängig. Diese besteht wie das Dasein, von dem sie gilt, auch wenn sie niemand weiß. Naturgesetze und logische Normen haben Gültigkeit und Sinn, bevor sie entdeckt werden. Dasein ist, auch wenn es nie in den Bereich eines bewußten Wesens gerät, doch ungekannt, wenn auch für niemand, da.

Es könnte scheinen, daß nicht ist, wovon niemand weiß. Es habe keinen Sinn, von der Geltung des Pythagoreischen Lehrsatzes zu reden, als von etwas, das war, bevor es entdeckt wurde, oder von dem Dasein einer Pflanzenwelt, das nie ein Auge gesehen hat. Dagegen ist zu sagen, daß der Sinn wissenschaftlichen Forschens grade auf das geht, was war, bevor es erkannt wurde; als solches ist das Erkannte gemeint. Zwar gibt es für diese Forschung nicht, was im Prinzip nie gewußt werden könnte, wohl aber alles das, was noch nicht gewußt wird. Daher kann sie als empirisches Dasein erforschen, was jenseits direkter Wahrnehmbarkeit, aber im erschließbaren Zusammenhang mit ihr, bestand oder besteht. Ihr öffnen sich endlose Zeiten des Vergangenen, aus dem kein Mensch, wohl aber andere Wirklichkeit ihre Spuren hinterlassen hat. Sie bemächtigt sich eines gültigen Sinnes mit dem Bewußtsein, ihn durch die forschende Tätigkeit nicht hervorzubringen, sondern zu entdecken.

Die Welt der Wissenschaft fesselt den Menschen als Forscher auf einzigartige Weise. Nachdem er das in sich geschlossene nur lebendige Dasein verlassen hatte und bewußtes, denkendes Wesen geworden ist, ist er im Dasein ungewiß, was er zu erwarten hat, unruhig durch alles, was ihn überrascht, angstvoll im Nichtwissen: die Wissenschaft aber gibt ihm, soweit sie reicht, *zwingendes, allgemeingültiges Wissen* als einen festen Halt; er kann sich darauf verlassen. Im Dasein ist er überantwortet den Endlosigkeiten; er sinkt ins Bodenlose, kann mit nichts fertig werden: die Wissenschaft lehrt ihn, *das Endlose zu beherrschen*; er kann es übersehen und für jeden möglichen Fall antizipieren. Im Dasein zerfällt alles in Vielerlei: die Wissenschaft zeigt ihm die *Einheit des Wißbaren*; sie faßt ein systematisches Ganzes, in dem alles mit allem zusammenhängt.

Weder das Zwingende, noch die Beherrschung des Endlosen, noch Einheit ist ein Erwerb, der dem unmittelbaren Zugriff erreichbar ist. Die geschichtliche Entwicklung unseres menschlichen Erkennens ist der durch *Selbstkritik* und glückliche *Einfälle* gewonnene und immer wieder gefährdete *Weg* dahin; Stufen werden erklimmen, das Ziel aber ist nicht absehbar. Die Scheidung der Wissenschaft als des allgemeingültigen Wissens des Bewußtseins überhaupt von dem Dasein in seiner Subjektivität und Vielfältigkeit ist nicht die Scheidung eines schon endgültig eroberten Reiches, sondern des Weges der wahrhaften Weltorientierung.

Nach dieser Scheidung sind *zwei Grenzen* entstanden: die Grenze

durch das, wovon geschieden wurde; und die Grenze, die unerwartet dem Wege selbst sich zeigt.

Die erste Grenze fand sich, weil im Ergreifen des reinen Objekts stets *von etwas abgesehen* wurde, das als ein Anderes ausgeschieden werden mußte, um zur allgemeingültigen Wahrheit zu kommen. Das Andere wurde als das Subjektive, als perspektivische Verzerrung, als willkürliche Bewertung, als ein bloßer Standpunkt benannt, um über es hinaus das objektive Seiende zu gewinnen, zu dem das erkennende individuelle Subjekt nur hinzukommt. Dieses Ausgeschiedene nun wird selber Objekt als Gegenstand psychologischen und historischen Studiums; denn die Subjektivität war als Täuschung doch da; als psychisches Erlebnis ist Glaube und subjektiv erfahrene Absolutheit doch in seinen Äußerungen ein empirischer Gegenstand in der Welt, der zwar die Eigenschaft hat, sich zu wandeln und historisch zu entfalten, aber der deswegen nicht aufhört, zu irgendeiner Zeit wirklich gewesen zu sein und zum Inhalt der Mythen-, Religions- und Philosophiegeschichte gehört. Das Ausgeschiedene bleibt als Gegenstand empirischer Forschung aber nicht, was es war. Zum Objekt geworden, ist es seiner Seele beraubt. Auch in der großartigsten verstehenden Vergegenwärtigung bleibt es nur von außen gesehen im Vergleich zum ursprünglichen Fürwahrhalten und Glauben. Als mögliche Existenz werde ich mir darum bewußt, daß ich in meinem forschenden Sein als Bewußtsein überhaupt für mich ausgeschieden habe, was mir für dieses Bewußtsein nie wieder als es selbst zugänglich werden kann, daß die Welt im Bewußtsein überhaupt daher nicht alles ist. Von dieser Grenze, an der für Wissenschaft das von ihr Ausgeschiedene nicht mehr als es selbst gewußt, nicht einmal mehr gefühlt werden kann, lassen wir uns in Existenzerhellung und Metaphysik ansprechen.

Jetzt, in der philosophischen Weltorientierung, stoßen wir dagegen an die *andere Grenze*, welche in der reinen Objektivität als solcher dadurch erfahren wird, daß ihr Sinn keine Vollendung findet. Ich gewinne *zwingende Einsicht*, aber das Zwingende wird *nicht absolut*; ich werde der *Endlosigkeit* Herr, aber sie bleibt *auch unüberwunden*; ich erreiche *Einheiten*, aber *nicht* die Einheit der Welt.

Als Bewußtsein überhaupt lasse ich diese Grenzen mich kümmern nur dadurch, daß ich an ihrer Überwindung arbeite. Zwar kann ich ihre Endgültigkeit einsehen, aber diese ist nicht relevant, da ich faktisch voranschreite und forschend den Erwerb sehe, ohne mich schrecken zu lassen durch die Unabsehbarkeit des Weges.

Kommt mir dieser selbst jedoch zum gegenwärtigen Bewußtsein, so kann ich durch Mutlosigkeit gelähmt werden, aber nur dann, wenn ich, den Weg der Weltorientierung mißverstehend, schon antizipierend zu haben glaubte, was mir nur die Richtung für meine forschende Orientierung angibt: die Einheit der Welt als der durch ein zwingendes und darum zuverlässiges Wissen beherrschten Endlosigkeit. Ich hatte das Welt-dasein als Gegenstand der Wissenschaft für das Sein schlechthin gehalten, das mich beruhigte. Diese Ruhe, vom Wissen gebracht, konnte nicht dauern, denn in ihr waren die Grenzen vergessen. Sie muß gestört werden, damit nicht auch das Interesse am Wissen gelähmt werde, wenn es gar nicht als Wissen, sondern als Medium dieser Selbstberuhigung gemeint wird. Ihre Störung ist die Vernichtung einer Täuschung; denn was in der Welt des Wissens unerreichbar ist, die Ruhe aus der Unruhe, ist nur existentiell möglich: statt in dem objektiv Zwingenden in der Zuverlässigkeit des Selbstseins, statt in der Welteinheit in der Chiffre des Einen, statt in beherrschter Endlosigkeit in der geschenkten Unendlichkeit der Gegenwart. Wird der Sinn weltorientierenden Wissens mit dem, was allein durch Verwirklichung möglicher Existenz ins Dasein tritt, verwechselt, dann kann alle Wissenschaft gleichgültig erscheinen, weil sie nicht aus dem ihr eigenen Impuls ergriffen war, sondern aus der Täuschung einer Befriedigung, deren unwahre Ruhe nicht bleiben konnte. Dann klagt man, daß nichts Festes sei, daß alles in Frage gestellt werde, daß die Fülle unbeherrschbar, alles nur Möglichkeiten seien, daß so vielerlei Prinzipien durcheinandergehen, daß man sich nicht mehr verstehen könne; die Wissenschaft sei sinnlos. Diese Klagen sprechen das Wesen der Wissenschaft in ihrer Objektivität aus, wie es wird, wenn die Forschung den sie lenkenden zu ihr gehörenden existentiellen Antrieb verloren hat: ihre willkürliche Relativität, ihre Endlosigkeit und Beliebigkeit. Denn der *Sinn der Wissenschaft*, aus dem geforscht wird, ist nicht mehr Gegenstand des einsehbaren Wissens, sondern seine Grenze.

Diese Grenzen der Weltorientierung sind relevant für mögliche Existenz. Sie zeigen in einem, daß die Welt nicht in sich schließbar ist zum Sein an sich — mit der Welt also nicht schon alles erkannt ist —, und daß Weltorientierung ihren Sinn als Wissenschaft aus einem anderen Ursprung hat als der in ihr selbst zur Erkenntnis kommen kann. In philosophischer Weltorientierung wird ein Bewußtsein dieser Grenzen gesucht.

Die Relativität des Zwingenden.

Fragen wir, was das reine, von der individuellen Subjektivität unabhängige Objekt der Weltorientierung sei, so ist zu antworten: nur was zwingend für das Bewußtsein überhaupt besteht, ist solches Objekt. Das Zwingende ist aber vielfacher Art.

1. Die Grenzen der drei Arten des Zwingenden. — Die Arten des Zwingenden sehen wir in dem zwingenden *Gedanken* der Mathematik und formalen Logik, im zwingenden *Wirklichsein* des Empirisch-Objektiven der Natur- und Geisteswissenschaften, in der zwingenden *Anschauung* der Kategorien, Wesenheiten und Möglichkeiten des Objektseins. In der *Mathematik* gibt es die Evidenz der logischen Einsicht und der Probe; im *Empirischen* gibt es das Vorzeigen, dann das Experimentieren, das Machen und Voraussagen (aber so, daß diese Voraussagen nicht in ihrer Herkunft dunkel, sondern begründet sind, und so, daß der Grund der Voraussage und das Resultat in der Erfahrung als zueinander gehörig gemeinsam übersehbar sind); in der *Kategorienlehre* und ihrer Phänomenologie gibt es die Anschauung im Gegenwärtighaben nicht wirklicher, sondern möglicher Objekte. Hier werden mit sich identische, unverwechselbare Elemente und Strukturen der Weltorientierung, die nicht definierbar, aber in vollzogener Anschauung zur Gegenwart zu bringen sind, umschrieben, expliziert, bewußt gemacht als das Netz, worin die gegenständliche Welt für uns ist. Das mathematische und formal logische, das empirische und das kategoriale Wissen sind unter sich im Ursprung des Zwingenden und in der Methode seiner Feststellung heterogen; innerhalb jeden Feldes gibt es Gliederungen zu neuen Artverschiedenheiten des Zwingenden. Aber im „Wissen“ der Weltorientierung verknüpfen sich alle drei. Empirische Erkenntnis ist sachlich nicht ohne die beiden anderen möglich; diese sind psychologisch nicht möglich ohne empirische Erfahrungen.

In den drei Feldern sind die Grenzen des Zwingenden wieder spezifisch:

In der *Mathematik* führt das zwingende Wissen zu letzten Voraussetzungen, auf denen alle Ableitung sich aufbaut. Diese sind entweder willkürlich und beliebig festzusetzen (unter den Regeln und Einschränkungen der axiomatischen Methode) und führen dann ins Endlose, so daß die konstruktiven Bauten keinen Bestand in sich haben, sondern von dem Werte des Spiels sind (die Axiome der nichteuklidi-

schen Geometrie). Oder sie führen auf ursprüngliche Evidenzen, die dann als solche von heterogener Art sind, weil sie in das dritte Feld der Wesensanschauung fallen (Axiome der euklidischen Geometrie); die Weise des Wissens wird überschritten, um durch eine andere fundiert zu werden, die ihrerseits zu befragen ist, welche Grenze sie habe. In beiden Fällen ist das Wissen „hypothetisch“. Hypothesen sind die Voraussetzungen in den zum Teil willkürlichen, zum Teil evidenten Axiomen. Aus diesen entspringt das Wissen durch die notwendigen Axiome, welche nichts aussagen als die Form dieser Gewißheit selbst, wie der Satz des Widerspruchs. Damit ist eine Welt der Gültigkeit in sich konstituiert und abgegrenzt. Sie trägt sich selbst durch ihre sie erwirkenden notwendigen Axiome und sie ist abhängig von den willkürlichen oder evidenten Axiomen; sie hat nicht das Sein begriffen. Diese Gewißheit als solche hat ihr Interesse durch den ihr eigenen Zwang, aber sie ist zugleich durchaus gleichgültig, wenn sie inhaltsleer bleibt. —

In den *empirischen* Wissenschaften ist keine Wirklichkeit durch ein zwingendes Wissen ganz beherrscht.

Das Zwingende ist die *Tatsache*; sie ist in der Erkenntnis der feste Bestand, der, einmal gewonnen, nicht verlorengehen kann, solange diese als solche wirklich ist und fortschreitet. Die Fakten der Naturwissenschaft, die Dokumente und Denkmäler der Geisteswissenschaften, einmal als Besitz erworben, können zwar unermessliche neue Bedeutungen gewinnen, aber nicht umgangen werden. Sie stehen wie Felsen in dem Meer des kommenden und gehenden möglichen Wissens als die Gestalten des Objektiven, das einfach da ist.

Tatsachen bedürfen jedoch der Feststellung. Sie sind nicht für bloße sinnliche Wahrnehmung, sondern in ihr *durch Denken zugänglich*. Durch das Bewußtsein der Methode, in der sie zur Gegenwart kommen, wird kritisch geprüft, ob und in welchem Sinne ihre Tatsächlichkeit besteht. Die Unterscheidung von realer Sinneswahrnehmung und Sinnestäuschung, die Genauigkeit der Messung, der Sinn von Zeugnis und Dokument, die Veränderung eines beobachteten Objekts durch die Beobachtung selbst, werden nicht im Zusehen, sondern durch Vermittlung von Theorie und Deutung kritisch gewiß, ohne damit einen Rest von Unsicherheit zu verlieren, der zu dem Worte Anlaß gab: jede Tatsache ist schon Theorie. Das Zwingende der Tatsachen hat daher auf eine nach der Art des Gegenstandes wechselnde Weise ein Moment von Ungewißheit, das den kritischen Forscher in

seinem theoretischen Bewußtsein nie verläßt. Er muß Sinn und Maß der Gewißheit einer Tatsache abschätzen.

Der blinde Zwang der Tatsachen als beliebiger Wahrnehmungsinhalte führt ins Endlose. Die Tatsache muß eine Bedeutung gewinnen, um zu interessieren. Die *Theorien* als gedachte Gebilde von Zusammenhängen und Ganzheiten sind Bedingung für die Relevanz der Tatsachen und gemeinhin sogar für ihre Auffindung. Das Zwingende der Theorie erwächst aus ihrer Bestätigung durch Tatsachen. Je mehr sie ein Heterogenes zur Einheit bringt, so lange ihr kein Faktum widerstreitet, desto zwingender wird ihre Wahrheit, endgültig wird sie nie.

Denn in Theorien und Deutungen bleibt ein *Zugrundeliegendes*, das es zu keiner Identität von Wirklichkeit und Theorie kommen läßt, das *undurchsichtig* ist und nichts Zwingendes hat als nur die Unbeherrschbarkeit seines Daseins. Die Wirklichkeitsforschung endet überall am Stoff, der ihre Grenze ist als Unverständlichkeit und elementare Unordnung. So ist es selbst in der Physik bei jenen Gesetzen, die als statistische aufgefaßt werden. Das Zwingende faßt nicht die *ganze* Wirklichkeit. Daß es dieses Zwingende gibt, bedeutet das Dasein des reinen Objekts für uns. Aber dieses Objektsein ist nicht das Sein von allem.

Geht das zwingende empirische Wissen voraussehend auf Wirklichkeit in *individueller* Gestalt, so ist es bei der Endlosigkeit möglicher Faktoren stets mit Ungewißheit verbunden. Bei technischen Herstellungen und bei Voraussagen kommen Zufälle dazwischen. Selbst bei den gewissensten astronomischen Berechnungen gilt nur eine so große Wahrscheinlichkeit, daß praktisch mit Gewißheit zu rechnen ist. Von da gibt es Übergänge bis zu Voraussagen, in denen entgegengesetzte Möglichkeiten sich die Wage halten. In keinem Gebiete ist die Wirklichkeit als vollendeter Mechanismus absolut gewiß beherrschbar. Wo aber Wirklichkeit als begrenzte in Gestalt eines Mechanismus zugänglich wird, da ist auch das Höchstmaß an Gewißheit des Sichverlassens. Doch ist dieses theoretisch auch dann nie absolut zwingend, sondern nur von einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit.

Das Zwingende in der *empirischen Forschung* ist also als Tatsache gebunden an Theorie, als Theorie an Tatsache. Es grenzt an die Unbegreiflichkeit des Stoffes. Niemals erfaßt es eine Wirklichkeit ganz, weder die Wirklichkeit überhaupt noch in individueller Gestalt.

Als absolut zwingend müßte es sich von Wirklichkeit lösen, träte zurück in die logische Gewißheit und verfiere der hier bestehenden spezifisch anderen Relativität des Bezogenseins auf Voraussetzungen. —

Die dritte Weise des Zwingenden in *kategorialen und Wesensanschauungen* hat ihre Grenzen nicht in der jeweiligen Einsicht als solcher für das Bewußtsein. Denn sie ist ja ganz als sie selbst da. Die Anschauung ist gegenwärtig oder nicht gegenwärtig, darum ihre Erfüllung in sich selbst. Denn sie weist als solche nicht über sich hinaus, behauptet weder Wirklichkeit noch zwingenden Gedankengang, sondern nur Helligkeit ihrer selbst in sich. Die Grenze besteht hier *erstens* in der Mitteilung. Abgesehen davon, daß ich leeres Gerede machen kann und Worte statt angeschauter Gehalte ausspreche, bin ich nie endgültig gewiß, dasselbe zu haben wie der andere. Kein Vorzeigen, keine objektive Definition mit unverwechselbaren Merkmalen ist möglich, sondern nur eine Kombination aller Mittel des Zeigens und Aussagens, die jedoch erst in der Folge, bei weiterer Verwendung des Gemeinten, die wahre Einmütigkeit im Anschauen oder die Differenz des Verstehens offenbaren, die in einem nur gleich benannten, aber verschiedenen vergegenwärtigten Wesenselement zutage tritt. *Zweitens* ist die Grenze dieser Anschaulichkeit in der Systematik und Vollständigkeit. Beide sind nie selbst zwingend, als nur im Partikularen. Sie schließen sich nicht in sich. Die Anschaulichkeiten und das Netzwerk möglichen Daseins sind weder aus einem Prinzip zu entwickeln, noch nachträglich zu einem vollständigen Ganzen zu ordnen. Auch hier bleibt es bei Orientierung; denn das Zwingende hat überall Grenzen dadurch, daß es als Bestimmtes jeweils bezogen ist auf ein Anderes. —

Es ist zwar ein Grundfaktum unseres Daseins in der Welt, daß es *das reine Objekt* als Bestand und, was dasselbe ist, zwingendes Wissen von ihm gibt. Auf die Frage aber, was dieses Objekt sei, gibt es keine unmittelbare Aufzeigung. Sondern dieses Objekt ist rein nur im kritischen wissenschaftlichen Forschen und Wissen. Auch hier ist es stets noch in der Schweben, weil es nicht abgeschlossen ist und die aufgezeigten Grenzen hat. Immer ist die unmittelbare Wirklichkeit mehr als das reine Objekt. Sie ist getrübt durch Wertungen und Vorurteile, durch gewohnte Erwartungen und verbreitete, unbefragte Selbstverständlichkeiten. Sie ist als existentiell erfüllte mehr als empirische Wirklichkeit. Als unmittelbares Objekt, als genanntes — als ob es so gehabt und vorhanden wäre — löst es sich auf. Ob ich Materie und

Gesetz in den Naturwissenschaften als das reine vom Subjekt unabhängige Objekt nenne, oder Einheit des Organismus, oder individuelle historische Tatbestände der Natur- und Menschengeschichte in ihrer Beschreibbarkeit und räumlich-zeitlichen Fixierbarkeit, oder die geschichtlichen Ereignisse, „wie sie eigentlich gewesen“ — jedesmal ist ein Objekt auf solche Weise ebenso leicht genannt wie unmöglich festzuhalten. In jedem der genannten Fälle ist eine im Wesen andere Art von Wirklichsein und Objektsein gemeint. Die Analyse eines jeden Objekts führt an Grenzen, an denen es als Objekt zu verschwinden scheint. Aber mit dem Wissen der Grenzen bleibt innerhalb dieser für uns das Objekt im Prozeß der Weltorientierung als Bestand zwingender Wißbarkeit. Nur ist auf das Objektsein nicht das Sein überhaupt, nicht einmal unser Dasein zu gründen. Alles Wissen und Objektsein ist vielmehr in der Welt für das Bewußtsein überhaupt — ist nie das Ganze, nie Alles.

2. Zwingendes Wissen und Existenz. — Wahrheiten, die nicht zwingend sind, die also kein reines Objekt für das Bewußtsein überhaupt erfassen, geben keine Weltorientierung. Wenn solche Wahrheiten möglich sind, so besteht doch die Tendenz, auch sie, nachdem einmal die unvergleichliche Erfahrung zwingender Gewißheit gemacht wurde, in Gestalt solcher Gewißheit, wie alles, was mir relevant ist, begreifen zu wollen. Nicht nur die spezifische Befriedigung jeder zwingenden Einsicht ist das Motiv, sondern der Wunsch, überall ein Objekt zu haben, das unabhängig von mir besteht, auf dessen Bestand ich mich verlassen kann, statt in nichts als meiner Freiheit und Gefahr zu stehen. Ich würde befreit von mir selbst: Aber dieser Wille, zwingend zu wissen, was seinem Wesen nach nicht wißbar ist, wird zum Verrat an der Existenz. Das Leiden an jeder Ungewißheit führt zur Preisgabe des kritischen Bewußtseins der Grenzen des Wissens in der Anwendung auf den gegenwärtigen Einzelfall; es soll, was mir wichtig ist, *gewaltsam gewiß* sein. Aus dieser Haltung wird dann auch in den Wissenschaften, die uns in der Welt orientieren, die Form des Zwingenden verfälschend als in allen Gegenstandsgebieten gleich angenommen, woraus Verwirrung entspringt und das Schwanken zwischen dem vermeintlichen Wissen in der Autoritätsanmaßung der „Sachverständigen“, dem Glauben an ihre diktatorischen Behauptungen einerseits und dem damit im Umschlagen unvermeidlich verbundenen unkritischen Preisgeben auch des zwingend Gewissen andererseits. Nur die rationale *Besonnenheit*, welche auf dem Grunde der Existenz sich

entfaltet, vermeidet beide Irrwege. Sie weiß, was sie weiß, wie sie weiß und in welchen Grenzen sie weiß; sie vermag dieses Wissen jedem ernstlich Wollenden als solches begreiflich zu machen und zur Selbsteinsicht zu bringen.

Dem philosophischen Bewußtsein ist angesichts konkreter Situationen diese Besonnenheit Bedingung der Wahrhaftigkeit. Das jeweils *Zwingende anzuerkennen*, ohne dem abwechselnd sich anklammernden und verwerfenden Wissenschaftsaberglauben zu verfallen, hindert nicht, dieses Zwingende zugleich *in der zu ihm gehörenden Schwebe zu halten*. Dieser Besonnenheit entgegen wirken die Daseinstriebe der Angst; sie drängen zur Fixation im absoluten Wissen, um sich von Unsicherheit zu befreien, oder zum Verstecken und Verdecken, weil ihr die Tatsachen und Möglichkeiten unerträglich sind.

Offenheit für alles Zwingende und die Aneignung der Relativität des Zwingenden sind Bedingung möglicher Existenz.

Die unüberwundene Endlosigkeit.

Ein antikes Argument war, daß ein Gedanke, der in eine *Endlosigkeit* führt, *unwahr* sei. Analog kann gedacht werden: eine Welt, die nicht Anfang und Ende in der Zeit, kein Ende und keinen Mittelpunkt im Raum hat, sondern nach räumlichen und zeitlichen Dimensionen ins Endlose fortginge, versinke in ein Nichts. Würde die Zeit ohne Anfang sein, so müßte diese endlose Zeit längst alles hervorgebracht haben, was möglich ist. Wäre die Welt im Raume endlos ausgebreitet, so hätte sie keine Geschlossenheit und darum keinen Bestand in sich. Man konnte schließen, also *sei keine Endlosigkeit wirklich*. Umgekehrt kann gedacht werden, wäre die Welt endlich, so müßte sie nach dem Satz der Entropie längst in den allgemeinen Wärmetod verfallen sein; oder man müßte, wäre sie endlich, doch an ihren Anfang dringen können; aber jeder Anfang ist eine Grenze, über die sofort hinausgegangen werden muß. Daraus konnte man schließen, *die Endlosigkeit müsse wirklich sein*.

An solchen Gedanken *ist wahr*, daß wir nur endliche, geschlossene Systeme denken und erforschen können, während für alles Endlose nur ein Prinzip des Fortgangs in ihm, kein Abschluß vollziehbar ist. Darum ist die Endlosigkeit aber nicht nichts. Wir stehen überall in ihr, nicht als einer Gegebenheit, sondern als einer Möglichkeit unbegrenzten Fortschreitens. Die Endlosigkeit ist *nicht wirklich, wie Da-*

sein, das uns als Gegenstand gegeben und als solcher endlich ist. Sie ist auch nicht unwirklich, wie die endlose Zahlenreihe. Sie ist wirklich als Ausdruck der *Unabgeschlossenheit* jeder Weltrealität als *Erscheinung*, in einfachster Gestalt als die nur mit Hilfe der Zahlenendlosigkeit gedachte nie vollendete Reihe der Zeit und der Ausbreitung des Raums, die an jeder real erreichten Grenze sogleich die Aufgabe zeigen, in neue Wirklichkeit weiterzugehen, zu dem nie erreichten unendlich Großen und unendlich Kleinen.

An jenen Argumenten aber *ist unwahr*, daß sie in fragloser Selbstverständlichkeit die Welt als Objekt voraussetzen, und daß sie aus logischen Argumenten Schlüsse auf die endliche oder endlose Wirklichkeit des Ganzen machen; denn dessen Sein oder Nichtsein ist weder beweisbar noch widerlegbar, da es als vollendete Endlosigkeit schlechthin kein Gegenstand für uns werden kann, sondern als solcher nur immer in Widersprüchen auftritt. Denn wir sind nur der *endlichen Gegenstände* in der Welt gewiß, *nicht der Welt als eines Ganzen*; alle logische Argumentation des Verstandes bezieht sich auf endliche — reale oder ideale — Gegenstände; sie muß, wenn sie die Endlosigkeit als Gegenstand denkend behandelt, diese selbst fälschlich endlich machen.

Es ist begreiflich, daß das Denken unablässig *nach jenen Geschlossenheiten sucht*, die allein ihm etwas gegenständlich und erkennbar machen; es möchte auch die Welt als Ganzes zu einem solchen Gegenstand werden sehen, den Triumph des Erkennens feiernd, das damit auf den Grund der Dinge gekommen wäre. Es ist aber auch begreiflich, daß der *philosophische Impuls* dieses Denken auf denselben Weg nur treibt, um es immer tiefer *an den Endlosigkeiten scheitern* zu lassen, die Bestandlosigkeit der Welt als Erscheinung zu inhaltlich stets anderer Erfahrung zu bringen.

Schritte echter Erkenntnis *gewinnen der Endlosigkeit Raum ab*. Wo man einer Endlosigkeit denkend Herr wird, weil man die Weise ihres Fortgangs erfaßt und für jeden Ort der Reihe jeden Augenblick bestimmen kann, was dort anzutreffen ist, da hat man eine wirkliche Eroberung gemacht. Aber in der *Methode* und in der *Wirklichkeit* selbst *überfluten Endlosigkeiten*, welche eine Bemächtigung des Ganzen verhindern.

1. Überwindung der Endlosigkeiten in der Methode. — Erkenntnis will Endlosigkeiten überwinden. Ergreift sie nur einen Gegenstand unter endlos vielen anderen, so ist ihr Tun gleichgültig,

weil nicht ein Allgemeines als eine zusammengehörende Vielheit von allen Gegenständen dieser Art darin begriffen wird. Unbezweifelbare Richtigkeiten auf Richtigkeiten zu häufen, führt nicht zum Erwerb dessen, was in der Erkenntnis gesucht wird; Abgleiten ins Endlose ist zwar kein Einwand gegen Richtigkeit, aber gegen Wesentlichkeit einer Erkenntnis. Ohne Überwindung des Endlosen entartet Wissen zum Betrieb von Feststellungen, die ohne Zentrum bleiben. *Beispiele*, wie man methodisch in die Irre des Endlosen geraten kann, sind folgende:

Die psychologische Frage, wie die Charaktereigenschaften im Individuum oder wie die mannigfachen Symptome bestimmter psychotischer Prozesse im Einzelfall zusammengehören, führt, sofern man sich nicht an der Konstruktion verstehbarer apriorischer Plausibilitäten Genüge sein läßt, zu empirischer kasuistischer Untersuchung; man will wissen, wie sie wirklich zusammen vorkommen. Das versucht man auf *statistischem* Wege durch Errechnung des Maßes ihrer *Korrelationen*. Jedoch abgesehen davon, daß die Elemente („Eigenschaften“ und „Symptome“) zu keiner definierbaren, empirisch sicher zu identifizierenden Bestimmtheit kommen, führen statistisch erchenbare Korrelationen als solche ins Endlose und geben daher keine Erkenntnis. Die Elemente bilden keine bestimmt abschließbare Anzahl, noch bilden sie Formen und Ordnungen, die aus der beliebigen Permutierbarkeit einer gleichmäßig flächig ausgebreiteten Menge von Elementen herausführen. Sie geben weder einen festen Bestand zu späterem Vergleich (wie etwa ein Katalog des Sternenhimmels, der ein fixierbares Bild für spätere Beobachtung zeitlich festhält), noch folgt aus den endlosen Zahlen der Korrelationskoeffizienten irgend etwas Weiteres. Dieser Versuch empirischer Bemächtigung greift ins Leere, weil er von vornherein keine Endlosigkeit überwand.

Ähnlich liegt der Fall bei einigen Formen der *Vererbungslehre* in ihrer Anwendung auf die Psychiatrie, in der schließlich die Endlosigkeit zum Überschlagen der anfänglich sinnvollen Erkenntnis führte; es sind so viel Regeln, Möglichkeiten, Hypothesen entwickelt und beliebig viele mögliche Vererbungseinheiten denkbar, daß der konkrete Einzelfall immer, wie er auch aussehe, gedeutet werden kann. Es kann gar kein wirklicher Fall als widerlegende Instanz auftreten. Indem man scheinbar alles durchschaut, kann man weder zwingend behaupten noch zwingend widerlegen, und gar nichts voraussagen, da alles möglich ist. Man ist der Endlosigkeit beliebiger Feststellungen überliefert in einem Forschungsbetrieb, welchem diejenige Fragestellung fehlt,

welche schon im Ansatz die Endlosigkeit überwindet und damit eine entschiedene Antwort durch Untersuchung möglich macht.

Ein letztes Beispiel aus der biologischen Forschung ist das Studium der Reflexe: man hat von den einfachen *Reflexerscheinungen* auf dem Wege über die Modifikabilität der Reflexe durch Superposition und andere konkurrierende Faktoren den Gedanken der „Ganzheit“ von Erscheinungskomplexen gefaßt und die Voraussetzung gemacht, daß jeder Einzelzusammenhang abgeändert oder in sein Gegenteil verkehrt werden kann durch Kombination mit neuen Reizen. Diese Kombinationen führen ins Endlose, sofern das Ganze als Ganzes nicht erkannt, vielmehr durch Substitution des Modells eines Nervenapparates von in Korrelation stehenden Elementen und Funktionen mechanistisch denaturiert wird. Dann ist kein Ende der Feststellungen in Permutationen. —

Endlosigkeit in der reinen Abstraktion der Zahlenreihe wird *mathematisch* beherrschbar durch die Regeln, welche Eigenschaften und Beziehungen der Zahlen für jeden Ort der endlosen Reihe endgültig bestimmen und dadurch das Mittel an die Hand geben, jeden vielleicht noch von niemandem gedachten Ort in dieser Endlosigkeit zu erzeugen. Was faktisch in keiner Zeit als Gesamtheit aller möglichen Fälle aufgesucht und ausgesprochen werden kann, ist auf Grund der Regel für jeden Einzelfall nach Bedarf gewußt. Aber das Endlose wird noch kein erkannter Gegenstand, weil das Mittel zur Bemächtigung der Endlosigkeit für jeden in ihr vorkommenden Fall gefunden ist. Das Endlose hat kein Dasein, als ob es vollendet sei.

Mit den Mitteln der im mathematischen Denken rein formulierten Sätze kann auch *in empirischer Forschung das Endlose überwunden* werden. Indem die Erkenntnis antizipiert, kann sie endliche Gegenstände nach einem Plan machen; sie kann voraussagen nach Regeln, was in der Welt wirklich wird, sofern diese Wirklichkeit dem quantitativen und mechanistischen Denken zugänglich ist. Die Aufstellung des Prinzips eines Hervorbringens ist dann wirkliche Erkenntnis, wenn in concreto aus der Endlosigkeit der Fall herausgegriffen und entwickelt werden kann, den man für einen beliebigen Zweck will, und nicht nur ein Wissensschema zur subsumierenden Benennung aller Dinge unter allgemeine Gattungsbegriffe dient. Die Überwindung einer Endlosigkeit ist in theoretischer Erkenntnis erreicht; die Auswahl des Falles ihrer jeweiligen Realisierung bleibt der Praxis überlassen. Diese Überwindung ist die von der Mathematik geleitete

Beherrschung des quantitativ Endlosen. Jedes Gelingen ist eine *Entdeckung*. Es ist das *naturwissenschaftliche* Verfahren.

Wesensverschieden von dieser Überwindung des Endlosen ist der Zugang zum Unendlichen. Zusammenhänge sind in ihrer Endlosigkeit unendlich, wenn sie nicht nur ein Immer-noch-einmal als leere Wiederholung sind, sondern Vertiefung und Steigerung bedeuten. Es ist ein Fortschreiten möglich, das nicht in beliebiger Wiederholung besteht, sondern aufbaut auf dem Wege zu einem Ganzen. Dieses Ganze ist nicht durch quantitative Ordnung im Einzelnen vorwegzunehmen, sondern in qualitativer Unendlichkeit als Zeitdasein sowohl unerfüllbar als auch rational unvoraussagbar. Mathematische Methoden versagen. Hier ist kein formales Prinzip auffindbar, mit dem die Zusammenhänge beherrscht würden. Es gibt auch keinen Abschluß, in dem die Unendlichkeit zum Besitz gemacht wäre. Die Überwindung des Endlosen ist hier vielmehr Weg der Forschung, auf dem jede Verendlichung Stufe wird für den nächsten Aspekt dieser Unendlichkeit. Statt in Endlosigkeiten zu verfließen vielmehr die Unendlichkeiten zu ergreifen, ist hier die niemals lehrbare, nicht zu technisierende Überwindung einer Grenze, die als nur verschoben in neuer Gestalt wieder auftaucht. So vollzieht sich die vom verstehenden Geiste geleitete Erhellung und Aneignung des Geistes und seiner Hervorbringungen. Jedes Gelingen ist eine schaffende *Erweiterung eigenen Wesens*. Es ist das *geisteswissenschaftliche* Verfahren.

In der Forschung, durch die wir methodisch *der Endlosigkeiten Herr* werden möchten, werden wir doch stets wieder in diese *hinein-gezogen*. Das muß immer von neuem gewagt und erfahren werden, um zu sehen, wohin es führt. Dann kann, im Erschrecken vor dem Abgleiten ins Endlose, *entweder* jeweils das *mathematische Prinzip* angewandt werden, das die leere Endlosigkeit beherrscht — was gedanklich endgültig für den Raum der Anwendbarkeit dieses Prinzips gelingt —, *oder* es kann die das Erkennen auf das *Unendliche* umsetzende *ideenhafte Konzentration* vollzogen werden — welche zu einem im Blick auf Vollendung sich steigernden Prozeß wird. Immer bleibt aber an der *Grenze die Endlosigkeit*, deren die Methode nicht Herr geworden ist.

Für den Gang der *Wirklichkeitserfassung* ist die absolute Endlosigkeit und die ungeheure, aber endliche Zahl faktisch dasselbe. Die Zahl der Sandkörner am Strande von Sizilien ist eine solche ungeheure, aber endliche Zahl, bei faktischer Berechnung eine Zahl mit

einem unbestimmten Spielraum als Grenze. Die Zahl der Atome in einem bestimmten Körper ist ebenso eine riesenhafte, aber endliche Zahl. *Praktisch* nennen wir *endlos*, was in einem Leben oder in der ganzen Menschheitsgeschichte nicht durchzugehen wäre, selbst wenn es mathematisch in seinen Elementen und Möglichkeiten äußerlich errechnet werden könnte. Die Endlosigkeit ist für uns wirklich nur als praktische Unabschließbarkeit.

2. Überwindung der Endlosigkeit in der Wirklichkeit. — Die methodische Überwindung von Endlosigkeiten wäre nicht möglich, wenn nicht in der Wirklichkeit als solcher Endlosigkeit schon begrenzt und soweit überwunden wäre. *Leere Endlosigkeit* ist der mathematischen Überwindung methodisch zugänglich (und dieser methodische Prozeß ist selbst Wirklichkeit im forschenden Geiste); Endlosigkeit ist in der Wirklichkeit zur *gehaltvollen Unendlichkeit* überwunden und diese der Erkenntnis durch die Idee zugänglich. Diese Überwindungen scheitern aber an einer *Grenze des schlechthin Endlosen*. Wirklicher *Geist* als gegenwärtige, innerliche Unendlichkeit steht dem bloßen *Leben* als ihm schon äußerlicher, zerstreuter Vitalität gegenüber, an deren Endlosigkeit gebunden er selbst nicht ganz werden kann; das *Leben* wieder als in sich bezogene Unendlichkeit des einzelnen Organismus steht der anorganischen *Materie* als der Endlosigkeit gegenüber, gegen die es sich als Leben behauptet, und an die es im Tode zergeht; und diese *Materie*, wie sie naturwissenschaftlich gedacht wird, hat die nur mathematisch denkbare absolute *Endlosigkeit* als Grund und Grenze ihrer jeweiligen Gestaltungen. Nirgends also bietet sich Unendlichkeit *rein und vollendet* dar. Sie bändigt ein Endloses, dem sie immer wieder verfällt.

Für die Forschung besteht im *Leben* und im *Geiste* eine andere Unabschließbarkeit als in der leeren Endlosigkeit. In Leben und Geist übergreifen *Zweck- und Sinnzusammenhänge in endloser Folge* jede verendliche Ganzheit, die sich als vollendet gibt. Kein Zweck besteht als objektiv wirklicher in sich, sondern hat für uns eine doppelte Grenze, die der *zweckwidrigen Endlosigkeit* und die der *zweckbegründenden Unendlichkeit*. — Während aber Endlosigkeit nicht als erfüllte da ist, sind lebendige Organismen und der Geist als Unendlichkeit wirklich. Diese Unendlichkeit, die nicht nur zahlenähnliche Endlosigkeit ist, ist als *Ganzes* im einzelnen Organismus und dem einzelnen Geist für uns zwar wirklich da; aber dieses wird nicht in seiner Unendlichkeit durchschaut, weder in der in ihm gegenwärtigen noch

in der der Zusammenhänge mit der ganzen Vergangenheit des Lebens und des Geistes.

Wie gegenüber mechanischer *Endlosigkeit* geistige *Unendlichkeit* wirklich ist, wird deutlich im Kontrast zu einer bekannten Gedankenkonstruktion:

Die Äußerlichkeit geistigen Ausdrucks in der Sprache ist durch eine Kombination aus 25 Buchstaben möglich. Da nun Bücher von bestimmter Seitenzahl mit begrenzter Buchstabenmenge eines auf eine Buchstabenanzahl beschränkten Alphabets nur in einer endlichen nennbaren, wenn auch ungeheuer großen Anzahl (von praktischer Endlosigkeit) möglich sind, würden unter diesen sinnlosen Buchstabenanhäufungen als eine verschwindende Anzahl auch sinnvolle Bücher sein, und unter diesen die geschaffenen und alle nur möglichen Werke in allen möglichen Sprachen. Würde man einen Apparat erfinden, durch den vermöge der Permutation der Buchstaben alle diese Werke mechanisch hergestellt würden, so würde der Apparat zwar bei riesenhafter Schnelligkeit eine riesenhafte Zeit brauchen, um die Möglichkeiten zu erschöpfen, und vielleicht würde selbst die Einsteinsche Welt nicht genügend Platz haben für diese Büchermassen. Aber der abstrakte Gedanke zeigt, daß sinnvolle Sprachwerke als endlich berechenbare Zufälle unter den Permutationsnotwendigkeiten als sehr seltene Fälle auftreten müssen. Und doch ist der Gedanke praktisch unvollziehbar; denn jene geistigen Werke wären ja nur als Buchstabenanhäufungen vorhanden; man könnte keinen Apparat erfinden, der aus der Unsumme der Buchstabenanhäufungen diejenigen auslesen würde, die einen Sinn hätten. Zur Auffindung eines sinnvollen Buches unter den Buchstabenpermutationen wäre ein lebendiger Geist nötig. Jedoch endlichen Geistern würde es nie gelingen, ein sinnvolles Buch zu finden; man könnte wohl die ganze Erdoberfläche mit einer Zahl dieser Bücher anfüllen, ohne eine erhebliche Chance zu haben, ein sinnvolles anzutreffen; würden sie aber irgendwo ein sinnvolles Buch tatsächlich finden, so würden sie dieses mit unzweifelhafter Gewißheit als das Produkt eines Vernunftwesens ansprechen. Man müßte daher schon wegen der praktischen Endlosigkeit es verwerfen, einen solchen Apparat zu konstruieren; denn keine Zeitdauer, die mit den faktischen Möglichkeiten des Lebens verträglich wäre, könnte auf dem äußerlichen Wege das Ziel erreichen.

In der Wirklichkeit des Lebens und des Geistes ist zwar nirgends die praktische Endlosigkeit (die noch mathematische Endlosigkeit sein

kann) in der Konsequenz jenes Apparats wirklich, wohl aber kommen uns in der Welt *Wiederholungen* als eine leere Masse des Gleichgültigen bei *unabsehbaren Variationen* vor. Es gibt für uns das Endlose als den Stoff, der dem konzentrierenden Zusammenhang geistiger Sinngestaltungen *nicht zu gehorchen* scheint. Die praktische Endlosigkeit wird wohl begrenzt und relativ überwunden, nicht ausgeschaltet. Sinn und Zweck entsteht aber in der Welt nicht durch einen äußeren Mechanismus als ein Zufall im Sinnfremden. Es erscheinen uns Leben und Geist vielmehr als ein Weg des Schöpferischen, auf dem nicht aus Endlosem Sinnvolles ausgewählt, sondern in *Sprüngen* aus ganz *anderer Wurzel* verwirklicht wird.

Diese Zentrierung im Schaffen ist aber *Unendlichkeit*. Während jener Apparat, der alle Permutationen jeweils bestimmter Anzahlen von Buchstaben herstellt, selbst ganz endlich und durchschaubar wäre, seine Produkte für uns riesenhaft, aber faktisch an Zahl berechenbar blieben und darin Sprachwerke äußerlich als Buchstabenanhäufungen einschließen, ist die Unendlichkeit in der Produktivität undurchschaubar. Diese ist nicht Endlosigkeit des Mechanischen in berechenbarer Variation, sondern eine Unendlichkeit, die *Möglichkeit mit Wahl vereinigt*, nicht erst herstellt und dann wählt, sondern aus unverwirklichten Möglichkeiten schon vor ihrem Auftauchen wählt, und im Zusammenhang unbegrenzter Vertiefung und Steigerung schafft. Diese Unendlichkeit ist durch keine noch so große endliche Kombination auszudenken. Sie übergreift selbst die Endlosigkeit, die sie als ihren Abweg meidet. Was äußerlich im Buchstabenwerk eingeschlossen war in endliche Möglichkeiten (wenn auch von praktischer Endlosigkeit), wird Schöpfung der Unendlichkeit des produktiven, konzentrierenden Geistes, der alle jene Äußerlichkeiten unter sich hat und doch in keinem Werk sich selbst vollendet. Er ist Bewegung in der Zeit, in endlichen Gestalten sich offenbarend, immer aber zugleich mehr als sie. Er ist *Unendlichkeit im Wirklichen* als *Prozeß der Überwindung des Endlosen*.

3. Idee und Antinomien. — Die Weisen der Unendlichkeit in der Wirklichkeit des Geistes sind die *Ideen*. Direkt unerkennbar, weil ungegenständlich, indirekt in ihren Schöpfungen und Gestalten erscheinend, lassen sie sich nennen, ohne daß man je gewiß werden könnte, ob man sie ergriffen hat und mit Recht unterscheidet, ob sie im Grunde eine sind oder viele und dann wie viele oder unendlich viele. Da wir Ideen nicht wissen, erhellen wir sie aus dem erkennenden

Widerhall, den ihre Objektivität in uns hervorbringt. Teilhaben an den Ideen ist mehr als partikuläre, gegenständliche Weltorientierung. In ihnen transzendieren wir, aber verwirklichen dieses Transzendieren nur durch eindringendere Weltorientierung. In dieser bleibt jedoch nach der in der Idee relativ überwundenen Endlosigkeit die für die objektive Erkenntnis unüberwindbare Unendlichkeit Grenze.

Soweit dem Geiste in Natur und Leben entgegenkommt, was die Verwirklichung des in Ideen sich vollziehenden Erkenntnisprozesses möglich macht, haben die Ideen objektive Bedeutung, ohne damit als sie selbst in der Weltorientierung gegenständlich erkennbar zu werden. Die Idee als Unendlichkeit ist dann der Antrieb und die Grenze der Weltorientierung zugleich. Wollte man den Ideen objektives Dasein geben, geriete man in unlösbare Widersprüche.

Diese Widersprüche sind schon überall deutlich, wo *Endlosigkeit* in Beziehung gesetzt wird zur *Wirklichkeit* und das wirkliche Dasein oder Nichtdasein des Endlosen behauptet wird. Die Frage nach dem Verhältnis beider ist ein Grundproblem der die Grenzen suchenden Weltorientierung. Daß Endlosigkeit und Wirklichkeit (Wirklichkeit als objektiver Bestand des Daseins der Dinge in der Welt) nicht zusammengehen, hat Kant in seiner Antinomienlehre erfaßt. Wir müssen fragen, ob die Wirklichkeit aus kleinsten Teilen oder in endloser Teilbarkeit, als geschlossene oder als endlose Welt bestehe, das Kleinste und das Größte sei oder nicht sei usw. Wir können von keiner Seite dieser Alternativen sagen, sie träfen das Richtige, sondern müssen beide denken. Daher bleiben wir in der Weltorientierung auf dem Wege, haben stets eine Grenze und nach Überwindung neue Grenze. Worauf als Element, Anfang, Grund die Welt ruht, ist in der Weltorientierung nicht zu finden; das Ende und das Letzte wird nicht erreicht. *Will man Anfang und Ende denken, so gerät man in Antinomien.* — *Unendlichkeit* und *Wirklichkeit* dagegen werden zwar für uns eines als zugleich leibhaftige und undurchschaubare Gegenwart, die wir selbst sind. Sobald wir aber dieser Unendlichkeit objektiven Bestand geben wollen als erkennbarem Dasein, geraten wir in die Widersprüche, die hier als Einheit des Entgegengesetzten in der Wirklichkeit als die Wirklichkeit selbst Grenze der Weltorientierung werden. Die *Dialektik in jeder erforschten geistigen Wirklichkeit* läßt sie hervortreten, oder sie auch verdecken in der Geschlossenheit dialektischer Rundungen als Scheinlösungen.

4. Endlosigkeit und Transzendenz. — Weltorientierung ist

also *methodisches* Überwinden von Endlosigkeiten, um sie in anderer Gestalt wieder auftauchen zu sehen, Welt *wirkliches* Überwinden von Endlosigkeiten zu endlichen Gestalten als daseiender Unendlichkeit. Weder ist sie Aggregat endlicher Dinge noch Endlosigkeit, sondern dieser *Prozeß aus dem Endlosen ins Endliche und umgekehrt*.

Indem die Endlosigkeit die Grenze sowohl der Weltorientierung wie der Welt ist, wird *an dieser Grenze*, die sich immer neu als das Undurchdringliche im Seienden auftut, das objektiv nur als solche Grenze negativ fühlbar ist, *Sein aus anderem Ursprung gegenwärtig*. Es begreift sich über die Welt hinaus in der Welt als *Existenz* in bezug auf *Transzendenz*.

Wäre hingegen die Endlosigkeit endgültig überwunden, so wären Welt und Erkenntnis vollendet. Grade ihre Nichtüberwindung wird zum theoretischen Sprungbrett des Transzendierens, das jedoch seinen Gehalt aus möglicher Existenz als Freiheit zieht. Denn würde es gelingen, die Welt in sich zu runden und als eine geschlossene Wirklichkeit zu durchschauen, so wäre sie ganz nur sie selbst und in sich genug. Sie wäre in keinem Sinne mehr Erscheinung, über die zu transzendieren möglich wäre, sondern durch sich selbst das Sein an sich und Ursprung von allem. Das ist eine philosophische Grundeinsicht: Eine *geschlossene Weltwirklichkeit*, die, in unbestimmbarer Endlosigkeit, nicht stets wieder in anderer Weltwirklichkeit gründete, sondern als sie selbst ihr eigener Anfang und Ursprung wäre, *höbe die Transzendenz auf*. Die Endlosigkeit in der Erscheinung ist daher Korrelat zur Transzendenz, und das hellste Erkennen in der Weltorientierung muß als sich selbst durchschauendes den Weg über die Welt zu ihr bahnen.

Wegen dieser Korrelation von Erscheinungshaftigkeit, Endlosigkeit, Unendlichkeit in der Weltorientierung einerseits und Transzendenz andererseits, sind wir von jedem *Versuch einer Verendlichung des Weltganzen* philosophisch betroffen; so von der Behauptung der Endlichkeit der räumlichen Welt, des Anfanges der Zeit; vom Denken der Welt, das sich selbst in einer geschlossenen Kategorienlehre ganz übersieht. Der geschlossenen und sich rundenden Welt — philosophisch am eindrucksvollsten in Aristoteles und Hegel —, in der Freiheit nur als Wissen Sinn behält, nicht Existenz wird, steht eigentliche Freiheit gegenüber mit dem Blick in die offene Welt der Fraglichkeit und Gefahr, der Möglichkeit und des Schöpfertums.

Von ihr wird alles sich Schließende und damit Übersehbare nach

seinen Grenzen befragt. Es wird Stufe zum Voranschreiten. Die Welt wird nicht zu eng. Die Existenz bleibt unabhängig und die ursprüngliche, alle Weltorientierung, die ihr dienstbar wird, überschreitende Wirklichkeit; ihr ist eigen der Sinn des Eroberns und Entdeckens, aber nicht beliebig, sondern im bauenden, darin verantwortlichen Fortgang, der rational im Fortschritt von Erkennen und Planen erscheint, geschichtlich im Eindringen zur gegenwärtigen Tiefe des Daseins, in der kein Grund zu finden ist.

Existenz als Dasein hat in der Überwindung des Endlosen zugleich einen Willen zur Endlosigkeit als der Grenze, welche der negative Zeiger der Welt auf ihre Transzendenz ist, wie die Zeitlichkeit des Überwindens der positive.

Die Unerreichbarkeit der Einheit des Weltbildes.

Das unmittelbare Bewußtsein des Menschen und der methodische Wille des Forschers gehen auf die Einheit der Welt. Dem Primitiven ist sie in ihrer mythischen Beseelung ein einheitliches Ganze, einem modernen Theoretiker baut sie sich auf als ein Mechanismus aus elementaren Prinzipien und in durchgehendem rationalem Zusammenhang. Jedoch erweisen sich auf die Dauer alle gedachten Einheiten als Einheiten in der Welt, nicht als diejenige der Welt. Diese ist als erkannt in dem einen Weltbild des Ganzen unerreichbar. Sie ist für uns nicht da. Daß sie an sich da sei, ist eine unerfüllbare Aussage, die den Gesichtspunkt weltorientierender Forschung verabsolutiert, indem sie diese als vollendet denkt. Aber die Forschung kann nur abgebrochen werden, nicht ihr imaginäres Ziel erreichen; Einheit der Welt hat für sie jeweils Wahrheit nur als wegweisend, nicht als der daseiende Gegenstand dieser Einheit.

1. Die vier Wirklichkeitssphären in der Welt. — Der Erfolg der Forschung zeigt einerseits ungeahnte Einheiten durch Zusammenhänge erweisbarer Art, z. B. die zunehmende Vereinheitlichung in der Physik, andererseits gerade dadurch die tiefen Sprünge in der Welt, die es statt wahrscheinlicher nur immer unwahrscheinlicher machen, die Welt auf einen Nenner zu bringen. In ihr, die für uns kein Ganzes wird, gibt es *vier ursprüngliche Welten*. Sie sind voneinander übergangslos getrennt, und haben einen Zusammenhang nur darin, daß sie eine Reihe bilden, in der eine jede die vorhergehende als Bedingung voraussetzt. Es sind: Die *anorganische Natur* in ihrer

alle Wirklichkeit umgreifenden Gesetzlichkeit; das *Leben* als Organismus; die *Seele* als Erleben; der *Geist* als denkendes, auf Gegenstände gerichtetes Bewußtsein. Jedesmal ist ein Sprung vom Einen zum Anderen statt einer Herleitung des Einen aus dem Anderen. So ist die „ursprüngliche Organisation“ aus keinem anorganischen Dasein zu begreifen oder herzustellen: Kant hat den „Newton des Grashalms“ für unmöglich erkannt. Innerlichkeit oder Erleben als Bewußtsein ist aus keinem unbewußten Dasein abzuleiten. Der Geist als auf Gegenstände gerichtetes Denken mit der dadurch möglichen bewußten Geschicklichkeit und Planmäßigkeit des Sichverhaltens ist ein sprunghaft Anderes als bloß seelisches Leben; sein erstes, momentanes und sofort verschwindendes Aufblitzen in isolierten Intelligenzakt ist, weil es ohne Entwicklung bleibt, noch nicht er selbst, der erst als Kontinuität seiner Entfaltung Dasein hat.

Der *Wirklichkeitscharakter* wandelt sich in dieser Reihe. Die Forschung erfaßt in jeder der ursprünglichen Sphären die empirische Wirklichkeit in der ihr eigenen Objektivität. Sie ist spezifisch als *Meßbarkeit*, oder als *objektive Teleologie* des Lebendigen, oder als *Ausdruck der Seele*, oder als verstehbarer Sinn geistiger *Dokumente*. In der Weltorientierung, je klarer und bestimmter sie wird, offenbart sich die Vielfachheit der Welt, nicht ihre Einheit.

Die *Wirklichkeit* einer Weltsphäre bekommt jedesmal ein Moment des *Zweifelhaften*, wenn sie gemessen wird an der Wirklichkeit der anderen Sphäre, von der man ausgeht. So wird das *Leben* als organisches gegenüber der anorganischen Natur dennoch mechanistisch gedacht als bloßer Stoff unter physikalisch-chemischen Gesetzlichkeiten; das Eigene wird ihm genommen; es als eine komplizierte Maschinerie herzustellen, wird prinzipiell nicht als utopisch gedacht. So wird ferner der Ausdruck der *Seele* als Wirklichkeit bezweifelt; er ist nicht objektiv wie sinnliche Gegenstände des Anorganischen nach Maß und Zahl und wie die Gestalt des Lebendigen nach Form und Zweck; die Seele wird hineingenommen in das organische Leben, als psychischer Vorgang eine eigentlich überflüssige, hinzunehmende, aber nicht weiter erforschbare Begleiterscheinung organischer Prozesse. Die Wirklichkeit des *Geistes* schließlich wird in seelisches Dasein aufgelöst; während ein Denkakt etwas radikal anderes ist als bloßes Erleben, wird das Erleben des Denkaktes für dessen Wirklichkeit gehalten. In jedem dieser Beispiele wird fälschlich eine Wirklichkeit für die eigentliche genommen und die andere unter Preisgeben ihres Eigenen ihr ein-

geschlossen. Wenn aber umgekehrt der *Geist für die eigentliche Wirklichkeit* gehalten wurde, so unterlagen die *anderen dem Zweifel*; sie verloren ihr eingegründetes Dasein und wurden zu Momenten des Geistes, der in ihnen das zu sich Gehörende sich voraussetzt, oder in ihnen in noch unvollendeter Gestalt erscheint. — Jedoch hat jeder dieser Standpunkte, der eine Wirklichkeitssphäre für die einzige hält, in der Weltorientierung elementar unrecht. Alle Zurückführungen der einen auf die andere müssen, statt faktisch zu forschen, in der Sprache der Forschung, welche eine besondere Wirklichkeit trifft, ein phantastisches Schema der anderen Wirklichkeit erdenken, vor welchem diese selbst unsichtbar wird. Weltorientierung bewahrt daher ihre Wahrhaftigkeit in der Begrenzung auf das jeweils Spezifische und in dem Anerkennen der Sprünge zwischen den Weisen der Wirklichkeit.

Wohl aber sind die vier Wirklichkeitssphären nicht nur nebeneinander in der Welt. Zwischen ihnen sind *Beziehungen und Abhängigkeiten*, welche den Fehler begreiflich machen, daß man die Sphären, statt sie als solche prägnant zu erfassen, überhaupt auseinander herleiten wollte, und daß man immer wieder der Täuschung verfiel, Übergänge zu sehen, wo Sprünge sind. Für die *Beziehungen* gibt es zahllose Beispiele:

Bisher nur von Organismen produzierte Stoffe, die auch einmal synthetisch aus toter Materie hergestellt werden, werden wie tote Stoffe studiert. Das Leben wird technisch als Mittel benutzt zur Herstellung toter Produkte, die der Mensch braucht. Es werden die Leistungen erforscht, die auf biologischen Mechanismen beruhen, aber mit Bewußtsein einhergehen, darum zugleich physiologische und psychologische Befragung zulassen: in der Arbeitskurve, Ermüdungskurve, den Gedächtnisphänomenen. Geistige Akte werden psychologisch untersucht, wobei, sofern überhaupt etwas erkannt wird, nicht sie als geistige Akte, sondern das seelische Medium, worin sie sich vollziehen, der Erkenntnis zugänglich wird. — Durch ihre Produkte *setzt sich jede Welt in Daseinsweisen der früheren um*, geistige Akte in dadurch entstandene seelische Prozesse, seelische in unbewußte biologische Vorgänge, Leben in tote Stoffe. Und jede spätere Welt ist *durch die frühere* in ihrer Wirklichkeit fundiert: Leben durch anorganisches Material und seine Gesetze, Seele durch Leben, Geist durch Seele. Keine spätere Sphäre hat ohne die vorhergehende ihr Dasein, wohl aber die frühere ohne die spätere.

Die Welt ist also kein Konglomerat verschiedener Sphären, die sich gar nicht berühren. Unser ursprüngliches Bewußtsein des Zusammengehörens von allem mit allem bleibt erhalten, während es sich seines Inhalts bei wirklichem Wissen zunehmend entleeren muß. Denn für unser Wissen, je deutlicher und bestimmter es wird, ist nirgends ein Ursprung des Einen aus dem Anderen. Das *fundierende Gemeinsame* muß *tiefer* liegen als das, was uns als Objekt in der Weltorientierung zugänglich ist. Es kann nicht im gleichen Sinne da sein, wie das Sein dieser Sphären in ihrer Besonderheit. Versuchen wir die vier Welten gemeinsam zu denken, so denken wir nur in Analogien (Leben als Mechanismus, Geist als Leben, menschliche Gesellschaft als Organismus), die sich bei näherem Studium wieder auflösen. Es gibt keine erkenntnismäßig fruchtbare umfassende *Theorie der Welt überhaupt*. Alle Erkenntnis gedeiht vielmehr durch Beschränkung auf eine der Welten in der nur dadurch möglichen sachadäquaten Begriffsbildung. Scheinbar allumfassende Theorien erweisen sich immer als solche für eine der Welten, als förderlich für diese eine, schädigend für die Erkenntnis der anderen, wenn sie fälschlich auf sie übertragen werden. So waren die *mechanistischen* Theorien unendlich fruchtbar für die Erforschung der anorganischen Welt, bei partikularer Förderung aber im wesentlichen schädigend für biologische Erkenntnis; so die *biologische* Theorie der ganzen Welt in organischen Weltbildern schlechthin hemmend für mechanistische Erkenntnis des Toten, aber offenhaltend für das Leben in seinem Wesen; so die *geistigen* Theorien — besonders Hegel — fördernd für die Erkenntnis von Idee und Geschichte, aber schlechthin blind für das empirische Sein der Natur als mechanischer und biologischer; die *psychologische Welt* — im romantischen Denken berührt — hat noch keine selbständige Verwirklichung in Forschung und Theorie gefunden; denn sie wurde meistens entweder als organisches Leben oder als Geist aufgefaßt; ihre faktische Bestimmung stößt in der Forschung auf bisher unüberwundene Schwierigkeiten. — Fruchtbar waren universale Welttheorien nur, wenn sie in Beschränkung ihres Sinnes die Daseinsabhängigkeit der späteren Sphären und die Weisen ihres Daseins im Medium der früheren zur bestimmten Erkenntnis brachten.

Eine Theorie vom gesamten Dasein ist unmöglich geworden in dem Maße, als entschiedene Erkenntnis in den besonderen Weltgebieten errungen wurde. Unwillig wendet sich der Forscher von solchen Phantastereien ab. Sie können keinerlei Sinn als Weg der Weltorientierung

haben, sondern — wenn überhaupt — nur als eine an ganz anderen Maßstäben auf ihr Gewicht zu prüfende spekulativ-metaphysische Chiffrendeutung.

2. Das Zugrundeliegende ist ohne Einheit. — Unsere anschauliche gegebene Welt ist nicht auf ein Prinzip zu bringen. Sie ist im Dasein ausgebreitet zwischen dem unendlich Kleinen und unendlich Großen, das unserer Anschauung in gleicher Weise unzugänglich ist. In die atomaren Vorgänge dringt unsere unmittelbare Sinneswahrnehmung sowenig wie in die Unermeßlichkeit der Sternenwelt. Aus beiden dringen nur sinnliche Zeichen an uns. Die Wirklichkeit aber, die zugrundeliegt, kann für den Forschungswillen nur eine sein. Die Art der Modellvorstellungen, in denen wir uns das Zugrundeliegende anschaulich zu machen versuchen, ist zwar unserer Sinnenwelt entnommen, aber sie geht auf etwas diese Umgreifendes und sie nur als Sonderfall Einschließendes. Aus dem konstruierten Modell leiten wir Folgen ab, deren Eintritt wir erwarten und im Geschehen unserer Sinnenwelt beobachten oder vermissen. Falls Übereinstimmung von errechenbarer Erwartung und faktischen Feststellungen eintritt, halten wir das die Erwartung bedingende zugrunde liegend Gedachte für die Wirklichkeit, welche in richtiger Theorie erfaßt wurde.

Aber die Modelle versagen im Größten wie im Kleinsten. Im Großen wird die Wirklichkeit des dreidimensionalen, allein anschaulichen Raumes fraglich. Im Kleinen ist kein Atommodell als Bild des aus mechanisch aufeinander bezogenen Teilelementen bestehenden und bewegten Körperchens haltbar. Die Anschauung des Modells verschwindet, die mathematische Formel bleibt übrig. Eine unanschauliche Mathematik, welche zu einem Spiel mit Zeichen geworden war und lange geblieben ist, wurde anwendbar in der Physik. Das Unbegreifliche der Natur und der Mathematik finden sich: eine jeder Anschauung unzugängliche, nur in experimentellen quantitativen Daten als Zeichen verifizierbare Wirklichkeit wird im mathematischen Gedanken erfaßt. Unanschauliche Klarheit der Formel leuchtet in ein absolutes Dunkel. Meßbefunde in unserer Welt bestätigen die Realität dessen, was in dieser wunderlichen Mathematik erdacht wurde. Es ist wie Zauberei. Aber von einer solchen ist es unterschieden durch die vollkommene Rationalität, die fortdauernde Verbesserung der Resultate in kritischer Selbstprüfung, die Relativität alles jeweils Erreichten, die Durchsichtigkeit für den aller Subjektivität entkleideten Verstand überhaupt. Keine Willkür, keine Autorität gilt. Es ist alles korrigier-

bar, bis soweit gesichert, nachprüfbar in der Kontinuität allgemeiner Erkenntnis, also das völlige Gegenteil der Magie, und daher gegenüber deren Ohnmacht von unabsehbarer Wirksamkeit.

Die Frage wird möglich: Ist dieses Zugrundeliegende die eigentliche Wirklichkeit der an sich seienden Welt? Es ist gedacht als unabhängig von unserer Subjektivität; es erscheint uns als Dasein, das uns als Widerstand und als technische Beherrschbarkeit vorkommt. Aber als eigentliche Wirklichkeit hat es Mängel. Denn es ist die Wirklichkeit allein des anorganischen Daseins und des anderen Daseins nur, sofern auch dieses materielles Raum-Zeitdasein ist. Ferner wird es selbst keine Einheit, sondern spaltet sich in gegenseitig sich bekämpfende Theorien relativer Richtigkeit, irgendwo tauchen wieder Unstimmigkeiten auf und lassen die Theorie, so weitgehend sie auch richtig und brauchbar war, nicht zur Ruhe bestehenden Wissens von der Wirklichkeit kommen. Die Wirklichkeit nimmt für die Erfahrung in gewissen Methoden bei Erkenntnis der anorganischen Welt diese mathematische Gestalt an. Das ist alles. Die Wirklichkeit überhaupt bleibt unfaßbar.

Es wäre möglich, daß in Zukunft einmal eine Erstarrung der Forschung einträte und an ihre Stelle der Glaube an einen früher durch Wissenschaft gewonnenen Bestand rückte. Dann würde eine einheitliche Theorie sich zwar konsolidieren können zu einem in seiner Herkunft nicht mehr verstandenen täuschenden Wissen vom Sein. Man würde die kleinen und anscheinend gleichgültigen Unstimmigkeiten vergessen oder nicht beachten, dafür aber dieses Wissen mit Phantasmen durchmischen. Denn wenn der methodische Sinn des Wissens verlorengelht, der nur in der forschenden Bewegung ist, geht auch die Reinheit von Wissensresultaten verloren.

Die Einheit des Zugrundeliegenden ist also nicht einmal in der Beschränkung auf das anorganische Dasein zu finden, wo sein Gedachtwerden den gehörigen Ort hat. Wenn in der Erforschung von Leben, Seele und Geist derselbe Gedanke, wenn auch ungemäßer, wiederkehrt, so werden Entelechien des Lebendigen, das Unbewußte der Seele, das Unverständliche des Geistes als das erdacht, woraus die faktische Wirklichkeit nach Analogie kausaltheoretischen Denkens begriffen werden soll. Von einer Einheit des Seins könnte hier nur bei offener Verabsolutierung eines partikularen Gesichtspunktes die Rede sein.

Das Zugrundeliegende ist also niemals die Einheit, sondern als

Mittel der Forschung nach verschiedenen Richtungen eine gedankliche Ergänzung zum unmittelbar empirischen Befund. Die Einheit der Welt müßte vor aller Forschung in einem Weltganzen liegen, das sich als solches uns zeigte; dahinter ist sie nicht mehr zu finden.

3. Die Einheit als Idee. — Ist auch die Welt als Einheit weder notwendige Voraussetzung noch erreichbares Ziel der Weltorientierung, so ist doch alle Forschung in ihr nur durch Suchen von Einheiten, jeder Fortschritt der Fund einer zur Einheit werdenden Wirklichkeit. Diese von Analogien und Gleichnissen zu unterscheiden, die, obzwar nur vorstellende Phantasie, dennoch die psychologische Wurzel wirklicher Entdeckungen werden können, ist Sache der jeweiligen empirischen Verifikation.

Diese Einheiten werden als *endliche Vollständigkeiten* verifiziert; diese sind aber selbst nur Schritte auf dem Wege jener *unendlichen Einheiten* oder *Ideen*, die uns in forschender Weltorientierung ebenso sehr als Mächte leiten wie als Ziele vorschweben. Sie sind, weil ohne Gegenstand in der Welt, subjektiv und zugleich objektiv als Grund aller gehaltvollen gegenständlichen Einheit und Systematik. Ihre Verifikation ist nicht eine unmittelbare, sondern besteht indirekt in der Fruchtbarkeit der durch sie fortschreitenden Erkenntnis. Sie werden auf jeder Stufe fortschreitender Erkenntnis in Gestalt relativer Ordnungen als Schemata und Prinzipien ausgesprochen. Durch Gleichnisse und Verbildlichungen, hinter denen sie sich verbergen, sind sie für das Bewußtsein doch als Erfüllungen gegenwärtig, ohne in der Welt vollendet da zu sein. Sie inkarnieren sich, ohne je als sie selbst gegenständlich zu werden, in der gegenständlichen Welt als im unendlichen Fortschritt sich offenbarende nie ganz sich gebende Einheiten. Nicht Element des weltorientierenden Wissens sind sie dessen Impuls und dann dessen Grenze. Im Denken der Ideen transzendiere ich über die Weltorientierung.

Da die Idee, im Gegensatz zur endlichen gegenständlichen Ganzheit und zum übersehbaren, ordnenden Schema, unvollendbar ist, bleibt sie der im Transzendieren gewiß werdende unendliche Ursprung aller bestimmten Ganzheit und Schematik als ihrer jeweiligen Erscheinungsform. Die besonderen und wahren, nicht zufälligen Systematiken der wissenschaftlichen Weltorientierung bedeuten daher stets ein Transzendieren über das, was in ihnen systematisch wird. Fälschlich zum Gegenstand gemacht, als endgültiges Wissen von der Sache fixiert, werden sie der Abfall eines früheren Transzendierens, das sich

in Systematiken verstand, die nun, ihres Ursprungs beraubt, zu leeren Schematen ohne anderen Sinn als den einer beliebigen Ordnung geworden sind.

Den Weg der Idee in der Weltorientierung zeigen Beispiele, in welchen jede geschlossene und vollständige Einheit nur Schritt auf dem Wege, nicht selbst Idee sein kann:

a) Alle möglichen Farben lassen sich im *Farbenoktaeder* vollständig übersehbar machen in ihrer phänomenologischen Ordnung. Der Farbenoktaeder ist eine endliche Vollendung als die Einheit aller optischen Qualitäten. Neben ihm stehen disparat andere uns zugängliche Sinneswelten, Gehör, Geruch usw., mehr oder weniger deutlich in sich übersehbar. Die einzelnen Ganzheiten treiben zur Idee der Sinnes-totalität, welche alle nur mögliche sinnliche Anschauung lebendiger Wesen in ihrer Vollständigkeit übersehbar machen würde. Diese ist aber ein uns unzugängliches Ganzes, auf das hin die endlichen Ganzheiten einzelner Sinneswelten je nur Fragment einer relativen Geschlossenheit sind. Auf dieses Ganze drängen nun genetische Spekulationen der Forschung, etwa über die Herkunft aller Sinne aus einem einzigen Sinn, oder Ordnungen der uns bekannten Sinneswelten in Stufen und Ineinandergehörigkeiten. Die Idee treibt vorwärts, die erreichten Einheiten sind Schritte auf dem Wege: statt der Einheit der Idee nur deren Produkt.

Die Chemie hat in einer ihrer großartigsten Entdeckungen das *Periodische System der Elemente* gefunden. Eine Ordnung, die Vollständigkeit verbürgt und bis dahin unbekannte Elemente durch Lücken mit Erfolg voraussagen ließ, wirkt wie eine Vollendung. Aber es war doch nur ein Schritt. Die Vollständigkeit, d. h. der Abschluß mit dem schwersten Element, dem Uran, ist aus innerer Notwendigkeit nicht begriffen. Die Reihe müßte, falls sie sich schließen würde, aus einem dann begreifbaren Grunde ein Ende haben, wenn das System ein Ganzes wäre. Nehmen wir an, dieser Abschluß würde einmal begriffen — es liegt vielleicht in der Reichweite möglicher Erkenntnis auf Grund der modernen Theorie über den Atombau —, so bestehen weiter neue Inadäquatheiten: die Heterogenität des Qualitativen in den Reihen der Elemente, und die nur teilweise Periodizität ähnlicher Qualitäten zur Bildung der Reihen zusammengehörender Elemente, die völlig herausfallende Besonderheit des Kohlenstoffs (als der Grundlage organischer Verbindungen) sind nicht aus dem System zu begreifen. Dieses ist Schritt auf dem Forschungswege unter der Idee

der Materie als dem umfassenden Grunde, aus dem alle Verschiedenheit sich hervortreibt und in dem sie wieder zur Einheit sich aufhebt. Materie als Idee ist nicht der Stoff des mechanistischen Weltbildes, sondern die Totalität objektiven Seins, das in methodischer Forschung und unendlicher Problematik den Wissenschaften der Physik und Chemie dadurch zugänglich wird, daß sie von ihr sich führen lassen. Die Forschung in ihnen würde ideenlos, sobald sie ein Schema oder eine Maschinerie als die letzte verabsolutieren würde. Sie bleibt in Bewegung, indem sie unter Lenkung jener immer noch dunkel bleibenden Idee bei jeder neuen Systematik und Ordnung, die sich verifiziert, wiederum die Inadäquatheit und die Unbegreiflichkeit herausholt.

b) In beiden Beispielen gab es eine durchschaubare oder berechenbare Schematik und relative Vollständigkeit in der Erkenntnis der Natur auf dem Wege der Idee. Anders, wenn in den Geisteswissenschaften *Ideen selbst Gegenstand empirischer Forschung* werden. So sucht die Geschichte der Wissenschaften in der Tatsächlichkeit des Forschens die Ideen auf, die darin Ziel und Führer waren. Diese und alle anderen geistigen Ideen werden jedoch nicht als sie selbst, sondern nur in ihrer objektiven Erscheinung Gegenstand der Forschung. Hier ist das Ziel der Forschung aus anderem Ursprung ergriffen und der Sinn der Objektivität ein anderer. Der Geist erforscht hier nicht wie in den Naturwissenschaften ein ihm letzthin Undurchdringliches, sondern bleibt bei sich selbst. In empirisch-geschichtlicher Forschung will er sich verstehen, nicht eine ihm fremde Welt ergründen.

Darum hat auch die *Grenze* hier einen *anderen Sinn*. Die Einheit, in der der Geist ein sich rundender Kosmos wäre, wird nicht erreicht. Zwar ist die Form der in den Geisteswissenschaften gewonnenen Einsicht eine Einheit, als ob in ihr die volle Gegenwart der geschichtlichen Idee gewonnen wäre. Aber diese ist erstens stets nur eine Idee unter anderen, nie der ganze Geist, und zweitens ist ihre Vergegenwärtigung, obgleich für den Augenblick befriedigend, stets zugleich inadäquat, weder endgültig noch vollständig. Denn da jede wirkliche Idee in geschichtlicher Gestalt für das weltorientierende Wissen in der objektiven Ausbreitung endlos ist, wird ihre Einheit nur in ableitender Konstruktion erfaßt, an deren Grenzen wieder die Aufgabe zu wahrerer Interpretation ihrer Wirklichkeit entspringen kann. Dabei wird jeweils fühlbar, daß jede Idee auf ihren Grund in Existenzen weist. Weder besteht sie durch sich selbst, noch ist ihr empirischer Bestand als ihre historische Erscheinung durch Weltorientierung zur

Einheit eines in sich gegründeten und restlos zusammenhängenden Seins zu bringen.

Die Grenzen der Einheit in der Erforschung geistiger Ideen zeigen sich darin, daß wirkliche Ideen als geschichtliche in zeitlicher Entfaltung sind. Diese nimmt in Kunst, Dichtung, Philosophie und einzelnen Wissenschaften bisweilen das Aussehen einer in sich relativ geschlossenen Entwicklungsreihe an (die griechische Tragödie von Äschylus bis Euripides; die griechische Plastik vom 6. bis 4. Jahrhundert; die Philosophie von Kant bis Hegel und Schelling; die Kunst von der Renaissance bis zu Barock und Rokoko). Es ist, als ob ein relativ plötzliches Erblühen bestimmte Phasen durchmache, um dann zu enden. Der Einzelne, sonst auf sich selbst gestellt und eines Ganzen für sich allein nicht mächtig, nimmt teil an einer Entwicklung, die ihn größer macht, indem sie ihn trägt, die er aber auch selbst ursprünglich mitbestimmt. Scheinen der Forschung solche in der Zeit ausgebreitete Einheiten als geschichtlich wirkliche auch gegenständlich sich zu runden, darstellbar und wißbar zu werden, so zeigen sich doch sofort Grenzen und machen die Einheit wieder unendlich problematisch:

Jede Konstruktion zur Einheit einer Idee muß gegenüber der von Existenz getragenen geistigen Wirklichkeit schief und einseitig werden; wenn sie klar, ergiebig, belehrend wird, zeigt sie um so deutlicher, daß sie nicht erschöpfend ist. — Die Idee bleibt ferner als geschichtliche Wirklichkeit zugleich Fragment ihrer selbst. Getragen von Existenz wird sie auf dem Grunde der Forschung nur dem existierenden Geist in seiner eigenen Geschichtlichkeit zugänglich als die in ihm selbst erweckte Idee, die allein den Maßstab für das geschichtlich Fragmentarische geben kann, während für objektive Einsicht Endlosigkeit und Uneinheitlichkeit das Letzte bleiben. — Schließlich besteht die Geschlossenheit einer geschichtlichen Idee auch deswegen gar nicht, weil sie eingebettet ist in ein umfassenderes geistig-geschichtliches Leben. Wie sie selbst abhängig und nicht nur ursprünglich ist, erweckt und beeinflußt sie das Kommende. Ihr Anfang und ihr Ende werden selbst fraglich: ob sie überhaupt da sind, und wenn sie da sind: ob das Ende als innerlich notwendig begreifbar wird oder ob es äußerlich erzwungen wurde.

Vor allem wird jede Art der gewonnenen Einheit wieder zum Schweben gebracht durch die methodische Tatsache, daß zwar einerseits jede solche Entwicklungsreihe um so zwingender und wirklicher

wird, je begrenzter der von ihr aus zu bestimmende Gegenstand ist, daß aber andererseits alles Einzelne doch wieder nur recht verstanden wird in einem gemeinsamen Wandel der allgemeinen und ganzen geistigen Welt, deren Einheitlichkeit sich über jede Seite ihrer Wirklichkeit ausbreitet. Das scharf Begrenzte mutet bei der Betrachtung der Entwicklung etwa von Ornamentformen in dem Wandel der nordischen Fibeln in seiner Übersichtlichkeit fast wie botanische Morphologie an; es ist deutlich erforschbar; aber je wesentlicher der Gehalt in einer Epoche der Malerei und Architektur wird, desto weniger gelingt Analoges. Das Ganze als „Prinzip“ des Geistes einer jeweiligen Welt ist, sofern es direkt ausgesagt wird, im empirischen Sinn um vieles unwirklicher als das Besondere und Bestimmte. Die Aussagen von einem solchen Ganzen bleiben wahr nur als Ausdruck einer existentiellen Aneignung, nicht eines weltorientierenden Wissens. Wo Einheit der Idee sei, wird daher so unbestimmt, daß alles fragwürdig ist, was ein Mittleres bleibt zwischen der partikularen, empirischen, schlechthin einleuchtenden Sachforschung und dieser existentiellen Aneignung der Ursprünge, die in den geschichtlichen Erscheinungen zugänglich werden. —

Ideen sind also *geistige Wirklichkeit*. In der Weltorientierung waren sie, sofern in ihr das Andere des Geistes als Natur erforscht wird, nicht Inhalt, sondern Grenze, nicht Gegenstand, sondern Antrieb, nicht Objekt, sondern Aufgabe. Sofern aber die Weltorientierung auch die geistige Wirklichkeit in ihrer objektiven historischen Erscheinung ergreift, werden die Ideen selbst zum Inhalt auf die eben erörterte Weise. Sie bleiben auch hier Grenze, weil sie in der theoretischen Weltorientierung nur in ihrer erscheinenden Objektivität nicht als sie selbst gegenständlich werden. Idee wird nur vom existierenden Geiste adäquat ergriffen, dann aber nicht mehr nur theoretisch und weltorientierend. Hier wurzelt die unaufhebbare Zweiseitigkeit aller Geisteswissenschaften: Entweder werden sie als Wissenschaften der Weltorientierung nicht rein, weil die Idee des Forschers mit der Idee des Erforschten in der Polarität von Objektivität und Subjektivität zusammenklingt und damit die bloße Weltorientierung verläßt; darin beruht das Persönliche und Einmalige aller großen geisteswissenschaftlichen Werke; im schlimmen Falle aber vollzieht sich unter *Verrat der Objektivität* eine Entartung in die Leere des Subjektiven. Oder es beruht darin die Möglichkeit, als Wissenschaft doch „rein“ zu werden; dann bleibt sie in den die Dokumente und Denk-

mäler sammelnden und reinigenden Vorbereitungen einer echten Beziehung von Idee zu Idee stecken; aber im schlimmen Falle entartet sie unter *Verlust aller Subjektivität* zu endloser Leere und Gleichgültigkeit im objektiv Stofflichen.

Im Denken der Ideen vollzieht sich ein Überschreiten der Weltorientierung an unbestimmt vielen Grenzen. Da ohne Idee keine systematische Weltorientierung ist, sie aber nie als ein Ding in der Welt vorkommt, ist sie Grenze der Weltorientierung jedesmal in dem doppelten Sinn, daß von ihr aus die Weltorientierung Bestand und Zusammenhang hat, sie selbst aber über die Welt transzendiert.

Die Idee findet in der Welt eine Erfüllung, nie ihre Vollendung. Es ist jedesmal ein augenblicklicher Irrtum, wenn eine sich abschließende, vollständig und durchsichtig werdende Erkenntnis wie endgültige Erfüllung einer Idee anmutet. In solchen systematischen Vollständigkeiten schafft sie sich nur eine Grenze als den Ausgangspunkt, von dem aus neue Aufgaben hell werden, denen jene Abrundung nur eine Stufe war.

4. Einheit der Welt und Transzendenz. — Wäre die Welt als Einheit aus sich selbst daseiend und dann als ein erkennbares Objekt in sich geschlossen, so wäre mit der Welterkenntnis alles erkannt. Statt daß die Welt zur Maschinerie würde oder zu einem immer sich hervorbringenden Leben, oder zum bewußten Sein des Geistes, aus dem, was ist, sich herleitet, ist dies alles nur in der Welt und rundet sich nicht für unser Erkennen. Versuche, alles in der Weltorientierung Vorkommende, Natur und Geist, auf ein Prinzip zu bringen, sind nichts als spielende Analogiesierungen. Die Welt bleibt der Weltorientierung ein Vielfaches und in sich Unbeschlossenes.

In der Weltorientierung wird darum zur philosophischen Haltung, eine Konstruktion der ganzen Welt als absoluten Seins zu vermeiden, partikuläre Erkenntnisse und Perspektiven nicht auf alles zu übertragen, zu wissen, daß „das Ganze überhaupt“ für uns nicht da ist. Wir lassen uns nicht mehr übertölpeln durch Verallgemeinerungen und Verabsolutierungen, durch die so häufigen Behauptungen über das Ganze, in denen nicht nur mehr behauptet wird als gewußt ist, sondern auch kein Wissen vom Sinn der Behauptung besteht.

Statt dessen bleiben wir uns daseiend mögliche Existenzen in der Welt. Das Wissen als allgemeines ist uns diese Weltorientierung, die sich nicht schließt; wir kennen keine absolute Welterkenntnis. Wo

aber wirkliche Erkenntnis ist, dort greifen wir zu und behalten unsere Freiheit im Wissen vom spezifischen Sinn und von der Grenze jeder Erkenntnis.

Grenzen zweckhaften Handelns in der Welt.

Das zweckhafte, auf einen Erfolg in der Welt gehende Handeln orientiert sich am Gegebenen als Bestehenden und Möglichen. Weltorientierung will nicht nur wissen, was ist, sondern auch, was anders zu machen möglich ist. Die Welt ist nicht nur ein Feld der Erkenntnis von Seiendem, sondern auch der Gestaltung und Verwandlung. Die Grenzen möglichen Handelns und sinnvollen Planens stehen in Beziehung zu den Grenzen der theoretischen Weltorientierung. Wir orientieren uns am Unveränderlichen, um klar das Mögliche zu ergreifen.

Das zweckhafte Handeln in der Welt ist individuell begrenzt durch die Situation des Einzelnen; die Grenze ist wandelbar. Aber auch die äußerste Machterweiterung, vorgestellt in einem Weltherrscher, dem die Menschen dieses Planeten gehorchten und dem die großartigsten technischen Einsichten zur Verfügung stünden, stößt an die prinzipiellen Grenzen, welche schlechthin unwandelbar bestehen und jedem Handeln in der Welt gezogen sind.

1. Die Grenzen im technischen Machen, im Pflegen und Erziehen, im politischen Handeln. — Es ist der Satz aufgestellt worden, daß unsere Erkenntnis ihre Wahrheit nur an der Fruchtbarkeit in der Weltveränderung bewähre, oder daß alle Einsicht, wenn auch an sich gültig und zwingend, doch nur gesucht werde oder gar werden dürfe als Mittel der Weltveränderung zu Zwecken des Lebens. In diesem Falle scheint die Erkenntnis in der *Kausalkategorie* die allein relevante zu sein, denn nur was kausal nach Naturgesetzen wirkt, scheint dem Handeln dienen zu können. Jedoch ist Handeln nicht nur technisches Machen, sondern auch Pflegen und Erziehen und politisches Handeln als Handeln in Gemeinschaft und im Kampf von Vernunftwesen. Verändern der Welt ist nicht nur technisches Hervorbringen, sondern die sich verwandelnde Selbsterzeugung des Menschen. Handeln orientiert sich daher nicht nur an dem in der *Kausalkategorie* Gewußten, sondern an jeder Form des Bestandes, wie ihn Weltorientierung zur Klarheit bringt. Das uns real Gegenständliche zeigt sich darin an die *kategorialen Unausweichlichkeiten* überhaupt als an die

Formen der Erscheinung gebunden. Diese gibt es auch als *Gesetze der Bahnen* und Formen, der Gestalten und Typen, in denen alle Wirksamkeit verläuft, ohne kausal durch sie zu geschehen. Die gesamte Weltorientierung schafft gleichsam den Raum des Handelns in der Welt, zu dem das Eigentümliche des Handelns als *technische Veranstaltung*, als *Pflege* und *Erziehung*, als *politisches Handeln* in Bezug steht. Das Tun ist nicht nur bedingt durch Wissen von Dingen, sondern hat seinen Ursprung im Bewußtsein von Wirklichkeit, die es selbst ist.

Die Grenzen des zweckhaften Handelns sind nach diesen drei Richtungen zu vergegenwärtigen:

Das *technische Machen* sieht den Unterschied einer Welt, die durch kein Handeln zu ändern ist (die Welt als die Gesamtheit der Naturgesetze), und der in ihrem augenblicklichen Zustand befindlichen Welt, die unter Kenntnis der Naturgesetze im Einzelnen nach Zwecken in verschiedenen, durch Wahl zu entscheidenden Richtungen gestaltet werden kann. Ich sehe die Welt, wie sie ist, und sehe, was ich in der Welt, grade weil und soweit ich sie kenne, wie sie ist, ändern kann. Ich erkenne, was ich machen kann, dadurch, daß ich es tue. Ich erkenne, was trotz meiner besteht, als die jeweilige oder prinzipielle Grenze meines Machenkönnens. Dem Machenkönnen entspricht das bestimmte und begründete Vorhersagenkönnen unausweichlicher Ereignisse, auf die ich mich dann einrichten kann.

Die *Grenzen* der Technik sind:

a) Es muß gegeben sein, woraus ich etwas mache. Es ist keine Herstellung aus nichts und kein *perpetuum mobile* möglich.

b) Es gibt quantitative Grenzen, die nicht überschreitbar sind, z. B. die Lichtgeschwindigkeit, die Quantität der gegebenen Stoffe und Energien, die Größe der aus bestimmtem Material nach bestimmtem Modell zu bauenden Maschinen.

c) Ich bin in meinem Dasein an die Grenzen des Lebens als der biologischen Wirklichkeit gebunden, an Grenzen der Temperatur, der Nahrungs- und Sauerstoffzufuhr, des Druckes der Atmosphäre, der Schlafmöglichkeit. Daher muß ich bei allem technischen Handeln mir diese Lebensmöglichkeiten bewahren oder in einer Welt, die sie nicht mehr natürlich darbietet, sie mir als Daseinsbedingung meiner kleinen Welt herstellen.

Die Grenzen der Technik sind oft erörtert, manchmal falsch gezogen, manchmal geleugnet worden. Frühere Meinungen über die Un-

möglichkeit etwa des Luftschiffs sind jedoch von heterogener Art gegenüber der Behauptung von der Unmöglichkeit etwa des *perpetuum mobile*.

Wenn auch noch gar keine handgreiflichen Anhaltspunkte vorhanden sind, würde doch nicht zu behaupten sein, daß ein Schiff durch den Weltraum unmöglich sei. — Es ist zwar heute nicht ausdenkbar und doch nicht ausgeschlossen, daß man eines Tages imstande ist, den Erdball zur Explosion zu bringen und in das Weltall zu zerstäuben. Wir wissen ferner nicht, ob wir an die uns jetzt zugänglichen Energievorräte gebunden sind; bereits die Nutzbarmachung der Atomenergie könnte eine ungeheure Erweiterung der Energiezufuhr bringen. Was nicht möglich scheint, ist schwieriger entschieden zu fassen, als was im Prinzip möglich ist. Es läßt sich das Bild entwerfen einer phantastischen Herrschaft des Menschen im Weltraum; niemand weiß, was noch möglich ist. Denn wo die Unmöglichkeit nicht zwingend faßbar wird, ist Möglichkeit. Philosophisch bleibt darum immer relevant die Frage nach den Grenzen, an die technisches Können und Handeln als an jeweilige und prinzipielle immer gebunden bleibt, wesensverschieden von der Magie, die nur ein Traum war. —

Das technische Tun im Sinne des Machenkönnens hat seine Grenze gegenüber den Wirklichkeiten von Leben, Seele und Geist. Machen läßt sich nur, was als Mechanismus durchschaubar und durch sein bloßes Material an sich als ein schlechthin anderes gleichgültig ist, dagegen lassen sich Leben, Seele und Geist zwar nicht technisch machen, aber unter Bedingungen beeinflussen. Darum ist es wesentlich, die Trennung festzuhalten zwischen dem Apparat schlechthin und dem, wofür er ist. Die Grenze dessen, was ich überhaupt in Apparat verwandeln und durch ihn verwirklichen kann, ist zwar die Grenze technischen Machens, aber noch nicht die Grenze des Handelns überhaupt.

Zwischen dem technischen Beherrschen der Dinge und der freien Kommunikation von Existenzen liegt noch das Feld des *Pflegens* und *Erziehens*: das Andere wird zwar noch als Objekt behandelt, aber zugleich in seinem Eigenwesen anerkannt. In Pflege und Erziehung wartet man auf eine Ursprünglichkeit im Anderen, tritt dem Gepflegten (Pflanze, Tier) gegenüber in eine Art von Umgang, der ohne Sprache ein Analogon von Frage und Antwort ist; dem Erzogenen gegenüber erwachsen Ziele und Methoden durch ein Hinhorchen und Sichleitenlassen von ihm, ohne daß er es weiß.

Die *Grenze* dieses Handelns ist in seinem Prinzip mitgesetzt: Die Eigenständigkeit des Anderen bleibt Bedingung des zweckhaften Zielsetzens seitens dessen, der pflegt oder erzieht. In der Folge seines Tuns kann er nicht nur die Methode, sondern durch neues Offenbarwerden der Eigenständigkeit seines Gegenstandes selbst sein Ziel ändern.

Es bleibt aber möglich, als mechanisch verwertbares Material zu behandeln, was an sich Leben, Seele, Geist ist. Dann wird die spezifische Grenze durch die Inadäquatheit von Methode und Material offenbar in typischen Erwartungstäuschungen (der Erzogene revoltiert) und in Zerstörungen der Eigenständigkeiten (das Leben geht zugrunde, der Erzogene wird nur dressiert). Wohl gibt es begrenzte Gewißheit, daß nachzumachende Verfahren einen bestimmten Erfolg haben, am meisten in der Biologie; bei Pflanzen- und Tierzüchtern kommt das Tun dem technischen Handeln nahe, doch bleibt es auch dann durch die spezifische Begabung des Züchters vom nur Technischen geschieden; die Gewißheit ist am geringsten dem Menschen gegenüber, der als geschichtliches Wesen sich mit jeder Erfahrung, die er macht, und deren er sich bewußt wird, auch selbst wandelt, darum sich selbst kein festes Objekt wird; in seinem Wesen liegt, daß seine Erkenntnis es in unberechenbarer Weise ändert. —

Wir nennen *politisch* das *Handeln* in bezug auf den Willen anderer Menschen, sofern deren Tun an der Hervorbringung unserer Welt relevant beteiligt ist. In diesem Handeln wird der Wille der Mitwirkenden erweckt und gebildet, und einem Gegner, d. h. einem Widerstand, der in einem Willen besteht, entgegen gewirkt. *Grenzen* dieses Handelns sind:

a) Die Unübersehbarkeit der realen Bedingungen und des faktischen und möglichen Wollens aller am Handeln als Subjekt und Objekt Beteiligten hat zur Folge, daß stets das Mögliche und Geplante unendlich vielseitig sein kann, und daß der Eintritt der Wirklichkeit im Ganzen mit seinen Konsequenzen stets auch anders ist, als sie irgend jemand gewollt hat.

b) Die Wirklichkeit, mit der gehandelt wird, ist selbst nicht endgültig als eine feste Basis, von der wie von einem Material auszugehen wäre; sondern diese Wirklichkeit wird rückwirkend anders durch die Ziele, die ihr gesetzt werden. Ich kann in bezug auf sie keine Erwartung als eine objektiv feste aussprechen; denn schon das Bekanntwerden der Erwartung, das Bewußtwerden drohender oder erwünschter Möglichkeiten ändert die Ereignisse — vielleicht so, daß

das, was geschehen sein würde, wenn alles unbewußt geblieben wäre, nun nicht geschieht.

c) Außer den psychologisch und soziologisch faßbaren Motiven und Situationen wirkt in diese Welt das Unbedingte der Existenz und die Geistigkeit der Ideen. Mit ihnen ist gar nicht zu rechnen, sondern nur in andauernder, sich stets erneuernder und wandelnder Föhlung zu *wagen*. Die allgemein verstehbaren Motive und die rational objektivierbaren Sinnmöglickeiten haben das Unverstehbare als Grenze. Dieses ist als das Bedingende in geographischen, technischen, meteorologischen, psychologischen Faktoren von außen zum Teil erkennbar und nach der Weise technischen Handelns in begrenztem Umfang zu lenken. Aber nach der anderen Seite ist das Unverstehbare als Idee und als Existenz das in Teilnahme und in Kommunikation zu Ergreifende, nicht aber das für bloße Betrachtung objektiv Zugängliche. Im politischen Handeln trete ich als freies Wesen zu anderen freien Wesen aus einer konkreten Positivität in Beziehung, welche zugleich Grenze und Ursprung des Handelns ist.

d) Der politisch Handelnde bewegt sich in einem Strom, der objektiv wie eine Folge von Ereignissen aussieht, in der Tiefe aber zugleich bestimmt ist durch freie Entscheidungen. Sein Wille drängt ihn dahin, wo *eigentlich entschieden* wird, und die Entwicklung der Situationen kann ihn für einen Augenblick an ein Steuer bringen. Dort kann er die Möglichkeit haben, eine Welt zu lenken, aber vielleicht, wenn auch nie objektiv folgenlos, diese Macht ins Leere vergeuden. Oder er kann zugreifend sein Leben gleichsam mit dem geschichtlichen Prozeß zusammenwachsen lassen. Auch im günstigsten Falle bleibt der Widerstand im eigenen Bereich und im Gegner, bleibt die Kürze des Einzel Lebens und die Wandelbarkeit aller Situationen, so daß das eigene Werk sich nicht vollendet und, in anderen Händen fortgeführt, auch ein ursprünglich Verwandertes wird.

2. Die Utopie einer vollendeten Welteinrichtung und die Transzendenz. — Der utopische Gedanke, die Welt sei ein Ganzes und Vollendbares, zwingt sich öfters, als man zugeben will, täuschend wie eine selbstverständliche Voraussetzung auf, so daß die Zustimmung nur, wenn er deutlich ausgesprochen ist, versagt wird. Im Prinzip sei die Welt, wenn auch beim gegenwärtigen Stande des Wissens noch nicht wirklich, *überschbar*; daher sei sie, soweit es an uns liegt, auf Grund vollendeter Erkenntnis und auf Grund eines allgemeingöltigen Ideals *richtig einzurichten*. Dieses sei zwar eine

unendliche Aufgabe, aber sie sei eine im Prinzip mögliche Aufgabe als eine *wahre Idee*. Man möchte den Tod abschaffen oder wenigstens zu dem gleichgültigen und schmerzlosen Erlöschen im höchsten Alter bringen, in dem selbst der Daseinswille nicht mehr will. Man möchte den Kampf abschaffen und die Menschheit in einer vollendeten Ordnung der Daseinsfürsorge zu einem endgültigen Bestand für immer bringen. Man möchte die Welt technisch beherrschen und allen Stoff nach menschlichem Willen sinnvoll und eindeutig lenken.

Der Sinn dieser Gedanken ist unwahr, da sowohl jedes Handeln an Grenzen scheitert, als auch die Welt nicht nur faktisch, sondern im Prinzip nicht übersehbar ist. Denn alles Erkennen und Handeln ist in der Welt, es übersieht oder beherrscht niemals die Welt als nur in der Einbildung.

Jener Gedanke als Idee der unendlichen Aufgabe einer richtigen Einrichtung der Welt ist wahr jeweils in bezug auf begrenzte Erscheinungen in ihr, nicht in bezug auf die Welt überhaupt, die es als möglichen Gegenstand und mögliches Ziel nicht gibt.

Wäre die vollkommene und endgültige Welteinrichtung sinnvolles Daseinsziel, so wäre sie als immanente Erfüllung das absolute Sein. Transzendenz wäre der Blick in das absolute Nichts. Unbegreiflich, ja nur Sinnlosigkeit und Täuschung, wäre dann das *unbedingte* Handeln, das als Transzendieren der möglichen Existenz im Dasein zu sich selbst in der Gewißheit eines Seins erscheint. Denn zweckhaftes Handeln ist durch das Ziel begreiflich und durch den Erfolg gerechtfertigt; der Endzweck stabiler und vollkommener Welteinrichtung als ein gewußter wäre darum fähig, für jedes Handeln den zureichenden objektiven Maßstab und Sinn zu liefern. Unbedingtes Handeln aber vollzieht sich nur im Medium zweckhaften Handelns, ohne durch dessen Zwecke selbst genügend bestimmt und begründbar zu sein; es hat durch Erfolg oder Scheitern kein letztes Kriterium seiner Wahrheit, sondern steht vor seiner Transzendenz als dem eigentlichen Sein.

An den Grenzen zweckhaften Handelns in der Welt offenbart sich die Möglichkeit des Seins, das als erscheinendes Welt-dasein sich seiner vergewissert im Transzendieren über jeden Zweck als Endzweck.

3. Ein Beispiel: ärztliche Therapie. — Am Umgang des Arztes mit dem Kranken lassen sich die theoretischen und praktischen Grenzen der Weltorientierung, die jedes Handeln im Umgang mit Menschen zeigt, in ihrer Korrelation beispielsweise verdeutlichen.

Die Therapie umschließt den weiten Bereich von technischer Hilfeleistung im Anlegen eines Verbandes bis zur sogenannten Psychotherapie. Unter dem gemeinsamen Namen gerät Heterogenes zusammen, von dem eins die Grenze des anderen ist.

a) Der kranke Leib besteht wie alles Leben durch einen verwickelten Mechanismus, der in seiner Funktion nach Gesichtspunkten der Physiologie, in seinem Substrat nach physikalischen und chemischen Gesichtspunkten, doch immer nur partikular, durchschaubar ist. Sofern dieser Mechanismus Störungen erleidet, gelingt es in einer Reihe von Fällen, ihn wie eine Maschinerie technisch wieder in Gang zu bringen — wenn auch stets nur unter Mitwirkung des Lebens. Chirurgische Operationen beseitigen mechanische Hemmnisse, schaffen neue mechanische Möglichkeiten, entfernen Substanzen, die gefährliche Stoffe ausscheiden oder durch Wachstum vernichtend wirken. Der Ausfall lebensnotwendiger Stoffe wird durch Zufuhr dieser Stoffe in Gestalt von Präparaten ergänzt usw.

b) Aber der Leib als Leben produziert sich erst seine Mechanismen. Leben, als solches zwar nirgends durchschaut, ist in der Erscheinungsweise seiner Regelmäßigkeiten zum Teil soweit beobachtet, daß bestimmte Erwartungen jeweils begründet sind. Dieses Leben wird gepflegt, behandelt, gereizt mit chemischen und physikalischen Einwirkungen, die zugleich eine planmäßige Veränderung seiner Umweltbedingungen darstellen, in der Erwartung, daß es in der erwünschten Richtung sich wandelt. Auf Grund allgemeiner empirischer Erkenntnis wird auf solche Weise der Leib als Leben nach objektiven Zwecken mit bekannten Mitteln behandelt. Bei dem technischen Operieren bleibt aber das Wagnis, daß es sich zugleich um das nie ganz berechenbare Leben handelt. Bei allem an das Leben selbst appellierenden Behandeln bleibt jede Handlung in dem prinzipielleren Sinne Versuch, daß sie je nach Wirkung von Augenblick zu Augenblick abgeändert werden muß. Schon bei dem technischen Handeln, das sich an das Anorganische hält, ist nicht nur Denken und Rechnen, sondern neben diesen eine Kunst notwendig, die sich im synthetischen Planen auf Grund von Berechenbarkeiten kundgibt; beim spezifisch biologischen Handeln ist eine andere Kunst relevant, die mit einem nie restlos rationalisierbaren Blick für das Lebendige sich auf einen Instinkt des Erfühlens des Lebens selbst gründet. Dieses Vermögen, bei den Menschen in höchst verschiedenem Maße ausgebildet, ist nur selten von der ursprünglichen Sicherheit des geborenen Arztes.

Das Leben des Menschen ist ferner nicht rein objektiv wie das Leben eines Tieres, sondern eins mit einer verstehbaren Seele, die ebenso vom Leibe abhängig ist wie sie ihrerseits diesen bestimmt. Aber die Seele zu treffen, ist wieder ein prinzipiell neues Handeln, das sich einer Kommunikation vom Arzt zum Kranken bedient und mehrere prinzipiell zu scheidende Gestalten annimmt:

c) Der Kranke ist ganz unpersönlich anerkannt als selbständiges Vernunftwesen, das Bescheid wissen will über das, was mit seinem Leibe im Gange ist. Der Arzt gibt auf Grund seiner Kenntnisse eine rationale Mitteilung über seine Untersuchungsbefunde und ihre Bedeutung in der Anwendung allgemeinen Wissens auf den Leib des Kranken als auf einen Fall. Dieses Wissen bietet er rückhaltlos dar, so wie es sich ihm selbst darstellt, es dem selbständigen, freien Anderen als zur Verwendung und inneren Verarbeitung überlassend.

Jedoch entspringen hier Schwierigkeiten. Der Andere ist nicht losgelöst von seinem leiblichen vitalen Dasein; er faßt das Gehörte auf nach seiner eigenen Denkschulung und Denkgewohnheit, ferner nach seiner Weise, sich zu ängstigen. Die Auffassung, die er von seinem Kranksein hat, ist nicht ohne Bedeutung für das leibliche Dasein selbst. Wissen und Stimmung, Erwartung und Befürchtung, Beobachtung und Meinung haben eine unübersehbare Wirkung auf das Leben des Körpers. Nur vermeintlich wendet sich der Arzt an eine gleichsam losgelöst für sich bestehende Persönlichkeit, die dem eigenen Leib frei gegenübersteht, der für sich als kranker oder gesunder funktioniert. Er wirkt mit seinen Mitteilungen auf diesen Leib selbst; es ist ein idealer Grenzfall, daß eine freie Persönlichkeit trotz der ihr werdenden Mitteilungen und mit den ihr zufließenden Kenntnissen ihren Leib aus Gelassenheit und Willen vital nur günstig beeinflusst.

Dazu kommt zweitens, daß zumeist die Weisen des Wissens weder vom Arzt noch vom Kranken gewußt werden. Was nur wahrscheinlich ist; welche Gründe das Wissen hat, welche Möglichkeiten bestehen; die Ungewißheit und die Relativität der als selbstverständlich besessenen allgemeinen Anschauung vom Leben; — all das wird nicht unterschieden. Es wird als vermeintliches Wissen und als Unausweichlichkeit genommen, was doch noch ganz bestimmte Momente der Relativität hat.

Nur wessen Gemüt in der Lage ist, das objektive Wissen kritisch in der Schwebe zu halten, bei klarem Bekennen zur echten Wissenschaft dennoch nicht dem Aberglauben an die Wissenschaft zu ver-

fallen, kann seines Wissens Herr bleiben. Nur wer, statt nach dem Strohalm zu greifen, das Unabwendbare noch im Rest der Fraglichkeit sieht, die allem nur Empirischen anhaftet, wer gewohnt ist, Gefahren als Möglichkeiten ins Auge zu sehen, vermag trotz ihrer planend für die Zukunft zu tun, was sinnvoll begründet ist und angesichts des möglichen oder sicheren Untergangs gegenwärtig zu leben.

Die Angst, krank zu sein, und das oft schwer vermeidbare Bedürfnis des Arztes, seine Wichtigkeit auch objektiv zu sehen, führen gemeinsam zu der endlosen Vergeudung von Zeit und Kraft in therapeutischen Maßnahmen, die, an sich gleichgültig oder gar schädlich, günstig nur sind durch ihre suggestive Wirkung und die Befriedigung, daß etwas geschieht. Es ist ein *circulus vitiosus* zwischen Arzt und Patient: Der Arzt begrenzt seine Mitteilung in einer vom Kranken zugestandenen autoritativen Form. Die Voraussetzung dieses Zugeständnisses an den Arzt ist die Rücksicht auf die Angst des Kranken sowie die uneingestandene Verwechslung vollendeter Sachkunde und Geschicklichkeit mit dem blinden Vertrauen in diese, die von beiden Partnern gewollt ist. Angst und ärztliche Autorität treiben einander hervor. Bleibt Angst unbeschwichtigt, so leidet die Autorität; der Arzt wird bei gleichem Stand objektiver Sachkunde unsicher. Läßt er aber aus dieser heraus die autoritative Maske fallen, wächst wieder — vielleicht ins Ungemessene — die Angst und der Arzt wird in der Situation unmöglich. Die Empfindlichkeit des autoritativen Arztes, wenn ihm nicht restlos gefolgt wird, und die des Kranken, wenn der Arzt nicht sicher ist, bedingen sich gegenseitig. In diesem Zirkel kann es dann sogar zu der Umkehrung kommen, daß der Kranke seinen Arzt behandeln muß wegen dessen Empfindlichkeit oder Dummheit, oder daß der Arzt seine eigenen Veranstaltungen wieder bekämpfen muß, um den Kranken von Angst zu befreien. Der Zirkel macht es möglich, daß der eine Arzt tendiert, dem Patienten die Krankheit zum Lebensinhalt werden zu lassen, der andere alles daran setzt, sich selbst überflüssig zu machen, und damit den Zirkel zu durchbrechen. Die ungemein vielgestaltige Entwicklung, die Absurditäten in der therapeutischen Wirklichkeit, in welcher die wahre und begründete rationale Hilfe in ihrer Großartigkeit nur eine Enklave von allerdings erstaunlicher Wirkung ist, hat von jeher dazu geführt, sowohl das offene Sagen des ärztlichen Findens und Meinens zu unterlassen als auch positiv den Kranken in seiner Seele zu „behandeln“:

d) Jetzt darf der Kranke als ein Ganzes von Leib und Seele vom medizinischen Wissen aus vermeintlich übersehen werden. Die seelische Behandlung wird ein Glied der Therapie. Dem Kranken wird nicht nur nicht mehr frei gesagt, was der Arzt weiß und denkt, sondern jedes Wort, jede Veranstaltung, jede Handlung soll im Prinzip auf seine seelische Wirkung berechnet sein. Nach gewissen Grundauffassungen vom Menschen — die meistens nicht geklärt sind —, nach konventionellen Regeln, hergebrachten Vorstellungen von dem Wünschbaren, der Brauchbarkeit und dem Glück des Menschen wird er scheinbar als Ganzes zum Objekt ärztlicher Einwirkung in dem Sinn, daß alles Tun abgemessen werden soll als Mittel zum Zweck. Arzt und Patient sind sich in Wahrheit völlig fern, wobei der Patient Nähe von Mensch zu Mensch zu fühlen meint, der Arzt aber die Distanzierung bis zum inneren Abbruch der Kommunikation vollzogen hat. Denn er spricht nicht mehr als er selbst, sondern macht sich zur Funktion in einem Behandlungsprozeß. Das kann faktisch nicht durchgeführt werden, da doch immer die Subjektivität von Sympathien und Antipathien dazwischen kommt, und da vor allem der Arzt zum Zweck der seelischen Einwirkung selbst vital gegenwärtig und natürlich erscheinen muß, was ihm nur gelingen würde bei hervorragender Begabung zu Gebärde und Verstellung.

Die Objektivierung führt zu Regeln, die vom Arzt benutzt werden wie andere Behandlungsregeln, obgleich sie sinnheterogen sind. Die sogenannte „Überrumpelungstherapie“, der elektrische Hokuspokus — durch dessen Eindruck bei dem Aberglauben an die Wissenschaft oder bei einem gegen die Wissenschaft gerichteten Aberglauben suggestive Wirkungen erzielbar sind —, der aufoktroyierte Milieuwechsel sind Rezepte eines solchen Zugreifens und Probierens und zufälligen Gelingens. Diese Prozeduren haben als solche ihre begrenzte praktische Brauchbarkeit ohne Möglichkeit fortschreitender Entwicklung und Erfahrung.

Auch wenn die Objektivierungen und Regeln scheinbar freier werden, als reich entwickelte verstehende Psychologie in das Innere und die eigentlichen Gründe einzudringen scheinen, bleibt stets die Inadäquatheit, daß der Mensch als Objekt genommen wird, scheinbar zwar im Medium der Kommunikation, daß er aber gar nicht als er selbst, sondern als Fall gilt. Hier entwickelt sich ein modernes Analogon zur alten Folterkammer, ob nun, wie im Krieg, die Menschen gegen ihren Willen faktisch einer Kombination von unerträg-

lichen Schmerzen durch elektrische Ströme, von Zwangsexerzieren und Hypnose ausgesetzt werden, um sie von ihren Nervenstörungen zu heilen, oder ob ihnen mit ihrem ganzen und halben Willen Kindheits-erlebnisse, wilde sexuelle Begehungen und dergleichen aufgedrängt werden mit der Behauptung, daß deren klare Erinnerung sie heilen würde.

Wieder wird hier der Arzt sich bewußt, daß er an eine Grenze gestoßen ist und sie einen Augenblick in unwissender Naivität überschritten hatte. Der Mensch ist als Ganzes nicht objektivierbar. Soweit er objektivierbar ist, ist er Gegenstand in der Weltorientierung, aber als solcher auch nie er selbst. In bezug auf ihn als Objekt läßt sich handeln durch verstandesmäßiges äußeres Arrangieren nach Regeln und Erfahrungen. In bezug auf ihn *selbst* — d. h. als mögliche Existenz — kann ich nur handeln in geschichtlicher Konkretheit, in der niemand mehr „Fall“ ist, sondern in der ein Schicksal und die Erhellung des Schicksals sich vollzieht. Jetzt darf die Verwechslung nicht mehr begangen werden zwischen dem Objektiv-Gegenständlichen am Menschen als wirklichen im empirischen Sinne, und ihm als in der Kommunikation erscheinender Existenz. Jenes ist erforschbar, zu verallgemeinern, unter Regeln zu bringen; diese aber ist stets nur geschichtlich und ohne Verallgemeinerung. Jenes ist durch Technik, Pflege und Kunst zu behandeln, diese ist nur in Schicksalsgemeinschaft zu entfalten.

e) Daher gibt es für den Arzt und den Kranken als Letztes die existentielle Kommunikation: Das Schicksal des Kranken nimmt der Arzt mit auf sich. Jetzt nimmt er eine neue Haltung ein: Alle früheren Verfahren relativierend kennt er ein existentiell ursprüngliches, nicht regelhaft begründbares und mitteilbares Verschweigen und Sagen. Der Kranke ist für ihn weder als Ganzes zu übersehen und zu behandeln, noch ist er ganz unpersönlich als für sich losgelöste Person gleichgültig anerkannt und sich selbst überlassen. Von Freiheit zu Freiheit wird gesucht und gefragt, aber weder bevormundet noch abstrakt gefordert. Der Arzt ist sich verantwortlich bewußt, daß er haftet für Verschweigen und für Sagen — während er vorher entweder zu restloser Offenheit das Recht zu haben glaubte, wenn er den Anderen sich selbst überließ und alle Wirkung seiner Worte als Verantwortung dem Anderen zuschob, seine eigene Verantwortung ganz ausschaltete, oder umgekehrt in jedem Falle des Verschweigens im Rechte zu sein glaubte, da der Kranke nichts zu wissen braucht, als was für seine Genesung unumgänglich notwendig ist, worin die

Freiheit des Anderen nicht mehr anerkannt war, der Arzt vielmehr die Voraussetzung machte, ihn zu übersehen. Jetzt aber wird Verschweigen so schuldhaft wie Sprechen, wenn es ohne Schicksalsgemeinschaft und ohne geschichtliches Bewußtsein nach bloßem Verstande geschieht. Nicht nur Verschweigen und Sagen, sondern jedes Fordern und Zumuten, jedes Fragen und Zielsetzen fällt in diesen geschichtlichen Prozeß der Kommunikation zweier Existenzen, die als Arzt und Kranker sich gegenüberstehen. Handeln nach Zweck-Mittel-Verhältnis wird zur Basis und zum Medium. Was objektiv ein Versuch ist, wird existentiell zum Wagnis im gemeinschaftlichen Prozeß des Daseins. Darin gibt es den geschichtlichen Augenblick und das Reifwerden. Der Arzt ist weder Techniker noch Heiland, sondern Existenz für Existenz, vergängliches Menschenwesen mit dem anderen, im anderen und sich selbst die Würde und die Freiheit zum Sein bringend und als Maßstab anerkennend. Es gibt keine endgültigen Lösungen mehr, und nicht mehr das Richtige, aber die Liebe zum adligen Wesen in uns, nicht als die nur mitleidende Liebe zur Kreatur, die sich ohne Einsatz des eigenen Selbst karitativ bei Mangel wahrhafter Beteiligung — darum den Anderen herabsetzend und kränkend — betätigt. —

Überblicken wir diese Richtungen ärztlichen Handelns, die unter dem gemeinsamen Namen der Therapie nur wie zufällig zusammengeraten sind, so sehen wir jede an ihre Grenze stoßen, wo sie Störungen erleidet, weil etwas anderes in die Quere kommt, das seinerseits ein neues Handeln möglich macht: beim bloß Technisch-Mechanischen das Leben, beim Leben die Seele, bei der Seele die mögliche Existenz. Diese aber ist in keiner Form ein Gegenstand der Weltorientierung, welche mit einem verstehenden Betrachten der Seele an das ihr mögliche Ende kommt, ohne sich zu schließen; denn der Mensch ist damit nicht erschöpft.

Für das therapeutische Handeln kommt aber hinzu die allgemeine Grenze, daß kein Arzt physisch und existentiell in der Lage ist, seine Patienten in der Totalität dieser klar geschiedenen Richtungen zu erfassen. Zwar muß er bei rein technisch-mechanischem Handeln an das Leben denken, das helfen muß, den Erfolg herbeizuführen. Das zu leisten ist möglich. Aber beim Leben muß er an die Seele denken, die durch jede Handlung, jeden Eingriff mit betroffen wird. Das ist schon schwerer. Ganz unmöglich aber ist es, mit allen seinen Kranken in existentielle Kommunikation zu treten. Daher ist das therapeu-

tische Handeln stets zu praktischen Kompromissen gezwungen: unter Ausschaltung der späteren Richtungen mehr oder weniger nur technisch und biologisch zu denken und zu handeln. Wenn es sich nicht um Störungen des Leibeslebens handelt, die faktisch und für die Auffassung des Patienten Kleinigkeiten sind, sondern der Mensch als Ganzes betroffen ist, wird der Arzt Inadäquatheiten überall in Kauf nehmen müssen und leiden unter der unausweichlichen Unrichtigkeit seines Tuns: Er läßt die Seele unberührt und wirkt doch ohne Wissen auf sie. Er behandelt die Seele und macht formell gegenständig, was als Existenz nie Gegenstand werden kann. Und er sieht, daß etwas wesentlich, ja das Eigentliche im Menschen ist, was jenseits aller Weltorientierung liegt: die mögliche Existenz. Nur bei Klarheit des Wissens und des Unterscheidens kann er die Offenheit behalten und bereit sein zu existentieller Kommunikation, wo sie ihm möglich und notwendig ist; dann kann er seine Grenzen einhalten und das Foltern vermeiden, wo er das Höchste zu verwirklichen außerstande ist.

Für den Kranken aber ist der Arzt nicht eine Maschinerie, die Gesundheit bringt und dafür bezahlt wird. Wie der Kranke innerlich zum Arzt steht, und was er von ihm erwartet, ist Grund für die Art der sich entwickelnden Kommunikation. Der Wille zur Autorität und zwingenden Gewißheit, der blinde Drang zur Hilfe und der blinde Glaube an ihre restlose Möglichkeit, die Angst, die absolut wird, zwingen den Arzt, in jedem Falle therapeutisch etwas zu tun, den Kranken zu „behandeln“, ohne an Existenz zu denken, sich seiner rein karitativ zu erbarmen und dabei unvermeidlich zu verachten. Die Klarheit und Besonnenheit des Patienten aber, und dessen berechtigter Wille, rationell behandelt zu sein, ohne Theorie und Vorurteil, ohne bloße Gewohnheit, zwingen den Arzt, Rede zu stehen und sein Tun zu begründen, und oft und meistens, gar nichts zu tun und sich auf Beobachtung zu beschränken. Die Anekdote von Aristoteles, der seinem Arzt auf seine Verordnungen erwidert, „ich will es tun, wenn du mir die Gründe deiner Vorschläge mitteilst und ich sie einsehe“, kennzeichnet diese Haltung ebenso wie der begründete, nicht nur triebhafte Wunsch von Arzt und Kranken, bei unklaren Situationen einen anderen Arzt zu konsultieren und die Lage frei zu erörtern. Hier hört der Arzt ebenso auf, Autorität zu sein, wie er dort widerwillig sie sein mußte. Nur in diesem Falle der Autoritätslosigkeit beginnt die Möglichkeit existentieller Kommunikation.

Die Wirklichkeit zeigt viel mannigfaltigere Beziehungen zwischen Arzt und Patient, aber das Wenige genügt, den Satz begreiflich zu machen, daß der Arzt selbst ein Schicksal für den Kranken ist in dem Sinne, daß der Kranke es zu einem Teil durch sich selbst herbeiführt, zum anderen Teil als das ihm begegnende Arztsein vorfindet.

Der Sinn der Wissenschaft.

Weltorientierung ist Wissenschaft, sofern der Absicht und der kritischen Methode nach das Erkannte zwingend ist. Zwingende Richtigkeit als solche besteht in beliebigen Mengen und Endlosigkeiten; sie ist für Wissenschaft noch gleichgültig; es ist ohne Sinn, sie als solche wissen zu wollen. Aber der Sinn der Wissenschaft, so gewiß er gegenwärtig sein muß, wenn Forschung mit Leidenschaft betrieben wird, ist selbst nicht mehr wissenschaftlich beweisbar. Wer Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Wissenschaft will und bei Ausbleiben der beweisbaren Antwort den Sinn leugnet und sich um Wissenschaft nicht kümmert, ist unwiderleglich. Den Sinn in der faktisch vollzogenen Wissenschaft zu erhellen, ist nur philosophische Möglichkeit. Wie die Welt als objektive sich in sich nicht rundet und durch sich selbst keinen einsichtigen Bestand hat, so hat das Wissen von ihr keinen Halt in sich selbst; es weist über sich hinaus. Wissenschaft reicht zwar nur so weit, als das zwingende Wissen reicht, aber ist zugleich mehr. Dieses „mehr“ zu erkunden, führt nicht zum Beweisen, aber zum Appell, den Sinn der Wissenschaft zu ergreifen.

1. Daß Wissenschaften zusammengehören zur Einheit des Wissens. — Im Altertum entstand aus der Heilpraxis die Medizin, aus dem Bauen Technik und Mathematik, aus dem Seefahren Geographie. Auf dem Übergang vom Mittelalter zur Renaissance waren Werkstätten und Bergwerke Orte des Wissenserwerbs und des Entdeckens. Aus dem antiken öffentlichen Leben kristallisierte sich ein pragmatisches Wissen in Rhetorik, Politik, Jurisprudenz. Hier und in den Aufgaben gegenwärtiger Gesellschaft wurzeln die Staatswissenschaften unserer Zeit. Aus weltanschaulich bestimmten Impulsen entspringen besondere Wissenschaften: aus dem Humanismus die Philologie, aus der kirchlichen Religion die Theologie.

So ist Wissen aus der Praxis jeweils eines besonderen Daseins entsprungen. Ursprünglich ist das Wissenwollen und der bestimmte

Zweck. Daß Wissenschaften zusammengehören, ist dagegen kein ursprünglicher Gedanke; erst nachdem Wissen sich aufgesammelt hat, faßt die *philosophische Frage* das Zueinandergehören allen Wissens. Dann wird es ein Ganzes in einem philosophischen Kosmos, aus dem in der Folge wieder Wissenschaft nach Wissenschaft absplittert, um schließlich anscheinend ohne Philosophie ihren eigenen Fortgang zu nehmen. Die späteren Einzelwissenschaften wurzeln historisch sowohl in der Praxis wie in der gedanklichen Konstituierung aus einem philosophischen Weltgebäude.

Das Wissen, wo es gebunden bleibt an Zweck und die Enge eines besonderen Daseins, ist nicht veranlaßt, nach dem eigenen Sinn zu fragen, da dieser schon praktisch erfüllt ist. Wissen als Wissen wird erst durch Philosophie von Bedeutung und gibt sich Antwort auf die Frage nach seinem Sinn durch das Bewußtsein seiner universalen Zusammengehörigkeit.

Das Wissen in der Praxis sucht die *Sicherheit*, um im Verlaß auf das Objektive, Tatsächliche, nach berechneten Erwartungen das Handeln einrichten zu können. Das Wissen als die *Vergewisserung* meines Seins, des Seins überhaupt sucht sich auf dem Wege über alles Wirkliche und Besondere. *Sicherheit* ist immer nur partikular, begrenzt; sie läßt am Ende im Stich, in ihr das Sein zu glauben läßt durch Enttäuschung in Verzweiflung fallen. *Vergewisserung* dagegen sucht Totalität, die nichts ausschließt, aber auch nie als endgültige zu ergreifen ist. Nur aus eigentlichem Sichvergewissern wollen kommt der Wille zu *allem* Wissen, weil ihm kein Wesenszug des Seins verlorengehen soll, und daraus die Idee der Einheit der Wissenschaften. Aus dem Willen zur Sicherheit kommt das Interesse für Wissen, soweit es diese immer begrenzte Sicherheit leistet; für das Philosophieren ist Sicherheit nur Stufe.

Der Sinn der Wissenschaft ist also gebunden an die *Einheit* der Wissenschaften. Ohne diese ist Sinn nur relativ auf partikulare und technische Gesichtspunkte aus einem Zwecke zu gewinnen. Die Frage nach der Einheit ist daher eine Grundfrage des Philosophierens über den Sinn der Wissenschaft. Scheinbar wird diese Einheit gewonnen durch Aufzeigung *gemeinsamer* Züge *allen* Wissens. Wenn Wissen gebunden ist an den Ausdruck in *Urteilen*, die den Gesetzen der formalen Logik unterworfen sind, so bedeutet das zwar, daß diese als logische Form unerläßliche Bedingung allen Wissens sind, verleitet aber zu dem Irrtum, die Wahrheit im Urteil zu sehen und schließlich

dazu, durch formale, logische Erörterungen die Einheit der Wissenschaften zu charakterisieren. Dieses Gemeinsame ist noch nicht Einheit. Jener mächtige Impuls zum Wissen *als Wissen*, im Unterschied von der Bemächtigung von einzelner Wissen zu besonderen Zwecken, ist daraus unbegreiflich. Er kann nicht aus formalen Allgemeinheiten, sondern allein aus substantiellem Gehalt entspringen.

Ein anderes Gemeinsames ist die kritische *Unterscheidung von Tatsache und Traum*. Es betrifft aber zunächst nicht alles Wissen, und dann ist es auch trotz seiner fundamentalen Bedeutung für empirische Erkenntnis doch nicht das Wesen der Einheit dieses Wissens. Eine Tatsache als solche ist noch nicht wissenschaftlich relevant. Sie kann aber unter allen Umständen relevant für eine metaphysische Vergewisserung des Seins werden. Denn der Sinn des empirischen Wissens erhält seine Einheit erst aus der Frage, die sich des Seins vergewissert mit der jeweiligen Feststellung: dieses Sein ist *so*, daß diese Tatsache darin *möglich* und *wirklich* ist.

Wenn in allem Besonderen *das Sein* intendiert wird, wenn ich alles wissen will, nicht aus Neugierde zum Vielen, sondern aus Seinsvergewisserung im Erfassen *des Einen*, gehören die Wissenschaften wahrhaft zusammen. In ihnen will ich das Dasein kennen dadurch, daß ich mich in der Welt universell orientiere, um dem Sein näherzukommen. Das heißt, daß die Weltorientierung in der Einheit der Wissenschaften ihren Sinn habe durch ihre Wegbereitung für *Metaphysik*. Diese allein gibt dem Wissen als Wissen Halt in einem es übergreifenden Sinn.

Es ist nicht zu leugnen, daß einzelne Wissenschaften gerade unter technischen Gesichtspunkten gedeihen, und daß einzelne sich als eine begrenzte Welt der Wissenschaft konstituiert haben. Dann ist die Einheit *dieser* Wissenschaft fälschlich *an die Stelle* der Einheit der Wissenschaften gesetzt, so z. B. in der Behauptung sich isolierender Naturwissenschaften: die Geisteswissenschaften seien eigentlich keine Wissenschaften. Eine Verabsolutierung begrenzter Methode und einzelner Gegenstände begeht hier eine Usurpation; denn mit ihr ist uneingestanden und unkritisch eine naive Metaphysik verknüpft als das vermeintliche Wissen vom eigentlichen Sein.

Das Leben der Wissenschaften ist *beweglich*. Es kann sich konzentrieren auf jeweils als wesentlich geltende Besonderheiten; dann gestalten sich die herrschenden Wissenschaften einer Zeit. Es kann zerfallen in die Beziehungslosigkeit vieler Wissenschaften. Es kann

schließlich einschmelzen in Philosophie, die nun allein noch wichtig ist. Aber Wirklichkeit haben Wissenschaften nur, wo sie autonom in der Spannung zum Philosophieren stehen, durch das sie bewegt sind. Sie leben durch ein Sinnbewußtsein, das nur in bezug auf das Ganze des Wissens echt sein kann; sonst wäre es nur äußerlich zweckhaft bezogen und müßte zerbröckeln.

2. Wissenschaft und Metaphysik. — Historisch ist wiederholt Metaphysik als Entwurf des Seins der *Geburtshelfer* weltorientierender Wissenschaft geworden. Demokrits Atomismus wurde ein Denkmittel für die neuere Naturwissenschaft, Hegels Dialektik für die Geschichtswissenschaft; Keplers kosmisch-metaphysische Harmonievorstellungen waren Ursprung seiner astronomischen Entdeckungen; Fechners Metaphysik begründete die Fragestellung seiner Psychophysik. Jedesmal löste sich der wissenschaftliche Gedanke von seiner metaphysischen Wurzel. Was als objektive Metaphysik ein Entwurf des eigentlichen Seins war und als solcher geglaubt wurde, sinkt dann zum Wert einer Hypothese als bloßer Denkmöglichkeit und steigt, gereinigt von aller Metaphysik, bei zunehmender Verifikation zum Werte einer fruchtbaren Theorie. Aus metaphysischem Impuls wurden die Kategorien und Denkmittel geschaffen, zunächst als die gleichsam metaphysische Musik der Begriffe gehört, dann aber zu metaphysisch inhaltlosen Gedanken in der Welt säkularisiert und als wirksames Forschungsmittel versucht.

Diese historisch begrenzte und sachlich *zufällige* Beziehung der Metaphysik zur Wissenschaft macht nicht die eigentliche und darum dauernde Bewegung wissenschaftlicher Forschung durch metaphysische Impulse aus. Grade die *Überwindung dieser Abhängigkeit* in der Reinheit der wissenschaftlichen Weltorientierung hat die unwandelbare und *eigentliche Fundierung des Sinns der Wissenschaft in der Metaphysik* auf neue Weise offenbar gemacht.

Seit Jahrhunderten ist die Zeit reif geworden für die bewußte und strenge *Scheidung* des Zwingenden als objektiven Bestandes in der Weltorientierung von den metaphysischen Aspekten. Der Inhalt der theoretischen Vorstellungen des empirischen Forschers hat nur noch als Hypothese eine methodische Funktion und trennt sich von seinem metaphysischen Sinn. Es mag psychologisch vorkommen, daß ein Forscher an die objektive Realität dieser Vorstellungen statt im relativen im absoluten Sinne glaubt, aber das ist sachlich gleichgültig oder störend. Der metaphysische Impuls hat sich gelöst von den Gegen-

ständigkeit, welche durch reine Theorie auch die reine Technik möglich gemacht haben, die nun von aller unwirksamen Zauberei befreit war. War die ursprüngliche Praxis ein Ganzes aus technisch-zweckhaftem und magischem Tun (z. B. in der Medizin), das in mythischen Vorstellungen sich verstand — wobei der objektive Erfolg so oft mißraten mußte, zugleich aber die Metaphysik verstrickt blieb im Endlichsten und Äußerlichsten —, ist es heute die Würde des Menschen als Vernunftwesens geworden, bis in den Alltag in allem, was dem Wissen und planmäßigen Können zugänglich ist, klar und zweckhaft zu tun und aufzufassen, wie es sachgemäß ist. Wohl ist auch heute der Einzelne nur durch einen zu erwerbenden Bildungsprozeß fähig, das Zwingende und Tatsächliche rein zu erfassen mit kritischem Wissen der Weisen und Grenzen dieses Wissens. Daß auch das moderne Leben durchdrungen ist mit Aberglauben, mit nervösen Ängsten, mit politischen Utopien, mit Blindheit gegen das Wirkliche und mit Zweckwidrigkeit des Verhaltens, zeigt nur die Schwierigkeit bei der Verwirklichung wissenschaftlicher Objektivität in der jeweils persönlichen Praxis.

Wo aber die *reine, wissenschaftliche Weltorientierung* sich verwirklicht hat, da sind *Konsequenzen* eingetreten, welche ihre Wahrheit in der Ermöglichung von Existenz im Blick auf Transzendenz haben, die ohne sie verfälscht werden. Diese Konsequenzen sind:

a) Die *Totalität* eines *Weltbildes* hat sich *aufgelöst*. Es gibt kein Ganzes mehr, worin alles seinen Ort hat, weder das ontologische Ganze der Scholastik, noch das verabsolutierte Ganze mechanistischer, organischer und anderer besonderer Kategorien und Methoden, noch das dialektische Ganze Hegels.

b) Statt eines *Systems* des Ganzen gibt es als wahr nur noch *Systematik*, kategoriale und methodologische relative Ordnungen. Hierin ist Wahrheit als Idee. Aber es gibt viele Ideen und nie eine Idee überhaupt als Idee der Ideen. Ideen sind in unserem weltorientierenden Dasein, aber es gibt keine Idee des Daseins überhaupt. Unabschließbar ist sowohl die einzelne Idee wie die Ideenwelt selbst. Alle übergreifenden, scheinbar an die Grenzen dringenden Ordnungen sinken zu Ordnungen in der Welt herab. Das System der Wissenschaften und das System der Geistessphären als die umgreifendsten Ordnungen sind selbst das Ungewisseste und Relativste.

Diese rein gewordene Weltorientierung behält jedoch ihren *philosophischen Grund* als Sinn der Wissenschaft in dem *metaphysischen*

Antrieb, der nicht aufhört mit jener Reinigung der Wissenschaft von Metaphysik, sondern nur wahrer in seiner Selbstgewißheit wird. Er steht hinter dem Wissenwollen, welchem Wissen als Wissen zusammengehört in der Einheit der Wissenschaften, weil er in allem Wissen *an die Grenzen dringen will*, wo dann das Wissen des Nichtwissens spezifisch vollziehbar ist. Dadurch gewinnt er das Transzendieren auf eine im Fortschreiten gehaltvolle Weise. In ihm sucht Existenz auf dem Wege über grenzenlose Weltorientierung durch das Daseiende zum Sein zu kommen, aus dem nie gestillten Verlangen, das Daseiende als die *Chiffren des Seins* zu lesen. Die Wissenschaft, sofern sie philosophisch gemeint ist als Wissen in der Einheit des Wissens, erfüllt sich nicht durch sich, sondern erst darin, daß Existenz in der Weltorientierung, durch sie auf sich zurückgeworfen, für Transzendenz offen wird.

Diese Weltorientierung bleibt darum nicht ein bloßes Wissen *von etwas*, sondern wird ein *Sichselbstfinden in der Welt*. Das aber heißt: indem das Bewußtsein überhaupt mit seinen Kategorien in der entsprechenden Ordnung der Welt sich erfüllt durch die relativen Erkennbarkeiten, erfaßt sich Existenz in ihrer absoluten Geschichtlichkeit im Geschichtlichen des Weltganzen. Durch die Weltorientierung des Bewußtseins überhaupt gewinnt Existenz den Raum ihrer metaphysischen Selbsterhellung.

Wohl in allen Wissenschaften gibt es das wunderbare Fluidum der philosophischen Relevanz, daß der Forscher in seiner Forschung faktisch wie von einem *Mythus in der Wirklichkeit* bewegt ist: in der Biologie, in der Geschichte, selbst in der Mathematik. Dies ist in stärkstem Maße dort der Fall, wo er ganz der zwingenden und empirischen Forschung hingegeben ist. Diese ist aber sofort abgeglitten und hat echte Wissenschaft und Metaphysik in einem verloren, wo dieser Mythus selbst als Gegenstand der Reflexion behandelt und die Forschung als Forschung für diesen Mythus gemeint ist — etwa als eine objektive Lehre von den Chiffren des Daseins, die hier scheinbar für ein Bewußtsein überhaupt zugänglich werden sollen. Die forschende Weltorientierung kann wohl aus der Metaphysik entspringen und dauernd von ihr bewegt sein, aber sie kann nur unter gegenständlichem Ausschluß der Metaphysik Forschung werden und bleiben. Daher ist es möglich, daß wissenschaftliche Werke historischen, biologischen, exakten Inhalts zu uns als Philosophie sprechen können, ohne etwas anderes als Forschung zu wollen und direkt zu geben. Das

ist keine Vermischung, sondern die Wirklichkeit der Wissenschaft als sinnerfüllte, die sich der Einheit allen Wissens zugehörig weiß.

Nach diesen Erörterungen gelten die sich scheinbar widersprechenden Sätze: „*Sinnvolle Wissenschaft ist durch Metaphysik*“ (nämlich sie scheidet Wesentliches von Unwesentlichem, es ist durch sie Antrieb und Ziel; sie ist Grund der Wissenschaft, ohne sie selbst zu sein), und es gilt der andere Satz: „*Echte Wissenschaft ist ohne Metaphysik*“ (nämlich: die Wissenschaft ist zwingend und bleibt in ihren Beweisen, Methoden, Resultaten unabhängig von jeder Metaphysik als richtige gültig). Je reiner Weltorientierung als Wissenschaft sich konstituiert und die Metaphysik gegenständlich ausscheidet, desto klarer wird sie als Wissenschaft und zugleich metaphysisch relevant. Daß ihre mythische Bedeutung nie objektiv aufgewiesen werden kann, gehört zum Wesen der Weltorientierung, die für das Bewußtsein überhaupt das einzige bleibt, während in ihr der Mythos nur der Existenz zugänglich ist. Das offenbare Geheimnis gehört zum Wesen der weltorientierenden Wissenschaft, die darum als die Existenzlosigkeit bloßen Bewußtseins leer und gleichgültig, für mögliche Existenz Sprungbereitschaft sein kann. Darauf beruht es, daß die starke und bewußte *Existenz am entschiedensten auf Reinheit der Wissenschaft als einer zwingenden dringt*. Wie diese wertfreie Wissenschaft grade aus der am entschiedensten wertenden Existenz gefordert und verwirklicht wird, so die von Metaphysik freie aus der von ihrer Transzendenz erfüllten Existenz. Daß Existenz darin zusammentrifft mit den Forderungen der auf sich gestellten zwingenden ratio und ihrer kritischen Ansprüche, macht das *verlässliche Bündnis* mit dieser möglich, führt aber auch zu der großartigen *Zweideutigkeit* der Wissenschaft: nämlich nach den Maßstäben dieser ratio in endlos nebeneinanderstehenden Leistungen auf einer einzigen Ebene sein zu können, während sie für Existenz das eine Mal leer, das andere Mal gehaltvolles Nichtwissen ist. Darum ist zwar das Ideal reiner Wissenschaft sinnvoll als das des Schiedsrichters mit der Instanz des Zwingenden, aber es wird sinnlos, wenn es in sich selbst aus eigener Vollmacht bestehen soll. Es kann weder Gehalt schaffen noch Impulse geben. Ohne Metaphysik ist nur die Beliebigkeit des Richtigen. Das unwahrhaftige reine Wissenschaftsideal, das ein Insichselbstruhen des Zwingenden behauptet, führt zu vielfachen *Verwechslungen*, vor allem zu der Gebärde des Kampfes um allgemeingültige zwingende Richtigkeiten, wo sich in Wahrheit Überzeugungen gegenüberstehen. Diese Verwechslungen führen zu

dem Satze der Verzweiflung, daß die Wissenschaft bereit sei, allem zu dienen, weil sie nach Bedarf alles beweist und widerlegt. Das aber tut sie weder für das kritische Denken, noch für die gehaltvolle Forschung, wohl aber in der bodenlosen sophistischen Selbstbewegung leerer Reflexion.

3. Der Sinn der Wissenschaft in den spezifischen Befriedigungen des forschenden Menschen. — Zwischen dem metaphysischen Impuls und dem jeweils besonderen wissenschaftlichen Wissen und Forschen gibt es Zwischenglieder, deren Vergegenwärtigung die Weisen bewußt macht, in denen Wissenschaft befriedigt. Der Sinn der Wissenschaft wird bewußt in der Gliederung, die von der primitivsten praktischen Befriedigung zu der bisher ins Auge gefaßten metaphysischen Bereitstellung führt.

a) Die *pragmatische Befriedigung*. — Eine Befriedigung liegt statt im Wissen als solchem in dem vom Wissen getrennten Zweck. Das Wissen wird nicht seiner selbst wegen gesucht, sondern wegen dessen, was damit anzufangen ist. Nicht nur im technischen Verwertungswillen (dem Willen zur Herrschaft über die Dinge, um sie nutzbar zu machen), sondern auch im rhetorischen Willen zur Menschenbeherrschung durch Präsenzhaben von Argumenten, Überredungsmitteln und wirksamer Sachkunde, schließlich in rein intellektueller Verdünnung im bloßen Willen zum Übersehen und Kennen der Dinge in dem einen System des Wissens, das alles beherrscht, gibt sich der Machtwille kund, der nicht im Wissen, sondern in der *Verwendung* des Wissens sich befriedigt.

Statt dieser Trennung des Wissens und seiner Verwendung gibt es in einer tieferen pragmatischen Befriedigung die unlösbare *Einheit von Erkennen und Handeln*. Das Denken in der Aktivität des Lebens, durch das jeweils der Mensch sich in seiner Situation versteht, aber so, daß die Situation selbst dadurch gestaltet wird, hat das Eigene, daß es nicht einen bestehenden Gegenstand erkennt und dann die Erkenntnis benutzt, sondern in einer theoretischen Unübersehbarkeit des Bestehenden jeweils *den Gegenstand*, den es erkennt, *mit schafft*. Dies ist schon in der äußeren Lebenspraxis der Fall, tiefer aber in der inneren Entwicklung des Einzelnen. Beide sind weder reines Handeln noch Betrachten, sondern haben, bei allem Zurücktreten von den Dingen, um sie zu verstehen, wie sie sind, und bei aller zugreifenden Aktivität, die noch nicht weiß, wohin sie führt, ein im Tun, das Erkennen ist, sich erhellendes Wirkensideal. Beide verwandeln mit ihrem

Erkennen ihre Welt und lassen bei höchstmöglicher Objektivität die Spannung in ihrer Tiefe nur um so wahrer werden. *Wahr sei, was fruchtbar sei*, ist hier der pragmatische Satz; fragwürdig, wenn damit alle Wahrheit getroffen werden soll, aber geeignet, eine spezifisch gehaltvolle Befriedigung, die im Wissen gewonnen wird, zu kennzeichnen.

b) *Der Reiz des Zwingenden*. — Im Gegensatz zur Verwendbarkeit und zur Fruchtbarkeit, in denen beiden das Wissen nicht als Wissen gemeint ist, ist es historisch und für jeden Einzelnen in seiner Entwicklung ein Ruck des Bewußtseins, die zwingende Objektivität eines Gewußten zu erfassen. Gegenüber der Verstrickung in die Subjektivität der Praxis tritt jetzt das ganz Gewisse, Unausweichliche, das, sofern es begriffen ist, von jedem Anderen als gültig anerkannt werden muß, als das reine Wissen hervor. Die kritischen Methoden seiner Selbstprüfung, das Wissen seiner jeweiligen Voraussetzungen und Grenzen und selbst des Maßes der Ungewißheit und Wahrscheinlichkeit, alles das wird historisch und in der Selbstbildung langsam deutlicher. Diese objektive Gewißheit, die ohne mein Zutun und Mitwirken besteht, der gegenüber im Prinzip jede Gestalt meiner Subjektivität ausgelöscht ist, ist als das Urbild alles Festen eine der großen Grundtatsachen im Dasein. Sie zu erfassen, gibt eine jeweilige durch nichts ersetzbare und mit nichts vergleichbare Befriedigung.

Im Medium formaler Logizität und Mathematik ursprünglich entdeckt, wurde die zwingende Einsicht in der empirischen Forschung verwirklicht und hat hier zum Wissen von Naturgesetzen geführt. Sie wurden um der zwingenden Einsicht willen zuerst unter größten Mühen und unter Verachtung von seiten aller, die sich im Besitz eines umfassenden Weltbildes glaubten, an Gegenständen erforscht, die für das Dasein belanglos waren. Das bisherige Wissen erschien, gemessen an dieser Gewißheit, wie Traum und willkürliche Phantasie. Einem wirklich Gültigen auf der Spur glaubte man jetzt erst Gottes Gedanken zu erkennen, die in den früheren Erbaulichkeiten und Visionen unbeweisbarer Art sich nur trügerisch kundgaben.

Die Erforschung der Naturgesetze steht nicht primär unter dem pragmatischen Impuls: *savoir pour prévoir pour pouvoir* (Comte), aber ihre Resultate erwiesen sich sogleich als in einer nicht geahnten Weise verwendbar. Die zuverlässige Verwendbarkeit und das zwingende Wissen wurden zusammengehörig. Ohne die pragmatischen Motive würde die technische Entwicklung nicht eingesetzt haben, die zwar auf dem Grunde einer Forschung gedieh, aber selbst erst durch die sozio-

logischen Chancen in einer hierfür spezifisch geeigneten Konstellation das gegenwärtige Riesenmaß gewann in der Kooperation zahlloser Erfinder und Entdecker. Diese konnten nur arbeiten, weil zuvor das große Rad dieser wissenschaftlichen Entwicklung aus ganz anderen Motiven von den eigentlichen Schöpfern in ewig denkwürdiger Weise in Bewegung gesetzt worden war.

Die Befriedigung des Zwingenden durch die gewisse Objektivität hat zum Mißverstehen geführt: zur Verwechslung der Wahrheit überhaupt mit der zwingenden Richtigkeit und damit zur Tendenz, alle Befriedigung des Wissens von dem Anerkennen des Zwingenden aufsaugen zu lassen. Aber so gewiß das Zwingende ein unumstößlicher Eckstein der Weltorientierung ist, so gewiß auch hat es seine Grenzen. Nicht nur, daß nur eine Welt in der Welt, nicht diese als ganze zwingender Einsicht zugänglich ist; auch die zwingende Einsicht als solche konnte in der Folge enttäuschen. Was im ersten Entdecken entzückte, wird zur endlosen Möglichkeit von Richtigkeiten. Es erweist sich, daß schon bei den einfachsten Einsichten, wenn sie wahrhaft befriedigen, ein Mehr hinzukommt. Jenes Finden und Entdecken und Dahinterkommen ist nicht durch das Zwingende allein so befriedigend, wenn auch nie ohne es, sondern durch ein Übergreifendes, in dem die einzelne Entdeckung ihren gehaltvollen Sinn hat. Dieses aber, als solches weder zwingend noch gegenständlich gewußt, sondern sich nur in jeweiligen Ordnungen, Prinzipien, Einheiten, Systematiken kundtugend, bleibt Idee.

c) *Befriedigung durch Idee.* — Das Durchschauen einer bis dahin unübersehbaren Menge von Phänomenen in ihrem Prinzip oder ihrer Regel steht unter einer Einheitsidee. Das Wissen nimmt nicht nur durch äußere Aufsammlung zu, sondern es vereinfacht auch. Dieses Vereinfachen hat nie ein Ende. Die umfassendsten Theorien, am großartigsten in Physik und Chemie, verwandeln doch nie ihren Gegenstand als ganzen in eine durchschaubare Maschinerie, sondern sind Schritte unter der Idee einer Einheit, die unendlich ist, und führen durch die jeweils wieder auftauchenden Unstimmigkeiten zu weiteren Schritten. Daß aber darin ein Fortschritt stattfindet, ist ein Hinweis darauf, daß diese Einheitsidee nicht nur ein methodisch wirkungsvolles Forschungsinstrument ist, sondern daß in der Natur der Dinge liegt, was durch die Idee in unendlicher Annäherung gesucht wird, „als ob“, sagt Kant, „allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmäßige Einheit bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit an-

getroffen würde“. Die Einheit der jeweiligen Idee ist nicht als objektiv bestehende oder gar zwingende, sondern als gesuchte. Sie ist nicht die Einheit, die aufgespalten wird, sondern die Vielheit, die zur Einheit drängt. Diese Einheit der Idee ist nie eine nur formale, sondern gehaltvoll. An Ideen teilzuhaben, bedeutet eine neue, den Sinn der Wissenschaft ausmachende Befriedigung, und ist ein Ursprung der Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem innerhalb des Zwingenden. Idee ist als Subjektivität der Impuls, aus dem gesucht wird, und der in dem Augenblick des Findens eine jeweilige Befriedigung kennt. Diese ist mehr als die Befriedigung in der spielenden Lösung eines Rätsels, weil die Idee eine ihr spezifische Objektivität hat, welche dem Fund seinen Gehalt gibt.

d) *Kontemplative Befriedigung*. — Das Dabeisein bei den Dingen der Welt ist als Wissenwollen des Tatsächlichen in der erfüllenden Anschauung der Weg zu einer spezifischen Befriedigung. Zwar kann Schaulust und Denklust als bloße Neugierde in die Ruhelosigkeit ohne Erfüllung geraten, aber das Selbstgegenwärtigsein in den Dingen, statt bloß abstrakt von Tatsachen zu wissen, ist wie ein Sichfinden in der Welt. Die Welt erweitert und vertieft sich, sie scheint zu zerfallen, und sie spricht ihre rätselvolle Sprache, deren Laute die Tatsachen sind.

Allerdings ist die Tatsache selbst kein einfach zu erlangendes wie tot daliegendes Etwas. Ich kann sehr viel schauen und doch nur zerinnende Bewußtseinsinhalte haben, ohne mir eine Tatsache zur Gegenwart zu bringen. Nur im Zusammenhang artikulierten Denkens in der Anschauung geht mir eine Tatsache auf. Bloßes Nennen einer äußeren Tatsache wird noch nicht Element wirklicher Weltorientierung. Denn Tatsachen gewähren an sich selbst keine Befriedigung, wenn sie weder Beweisgrund in einer Erkenntnis noch Chiffre des Seins sind, sondern stumm bleiben. Es sind die in ihrer Isolierung sinnlosen Tatsachen, mit denen ich nichts anfangen kann. Erst die im Zusammenhang der Erkenntnis erfaßte Tatsache eröffnet eine Welt; erst die als Ausdruck eigentlichen Seins zu mir sprechende Tatsache fesselt mich in dem Maße, als ich mich selbst durch sie erweitert weiß. Dennoch haben Tatsachen schon als solche ein Moment des Unvergänglichen; sie *sind*, auch wenn sie nicht gedeutet sind, sondern nur mögliche Deutbarkeit sie der Fixierung wert macht. Sie selbst haben in der Endlosigkeit doch ihr Dasein für sich. Ich stehe ihnen gegenüber in der Haltung, Dasein als bloßes Sosein empirisch wissen zu wollen, weil es ist. Denn alle Daten der Erkenntnis werden in ihrer Faktizität mögliche *Ansatz-*

punkte für den Sprung zum Transzendieren, sofern sie als wesentlich in einer Grenzsituation vor das Bewußtsein treten. Daß die Wirklichkeit als Wirklichkeit mich angeht, dieser Respekt vor dem Wirklichen hat seinen Grund allein in einer metaphysischen Intention, für die alles Wirkliche und nur dieses möglicherweise die Chiffreschrift eigentlichen Seins sein kann. Es gibt eine Liebe zum Sein, die den Fortgang der Wirklichkeitserkenntnis in der Natur und in der Geschichte leitet. Es gibt ein Grauen, das die Grenzen des Wirklichen aufsucht, das Normwidrige, Ferne, Kranke, weil es wirklich ist und also gekannt sein muß.

Dieser Drang zur kontemplativen Befriedigung in der Tatsächlichkeit als solcher heißt Empirismus. Jedoch häufiger als diese offene Bereitschaft zum Sehen, die sich verwirklicht in dem staunenden Gewahren von immer Neuem, das verglichen und zusammengebracht wird mit dem schon Gewonnenen, ist das Sehen der Dinge nach mitgebrachtem Schema, das Zusammenschrumpfen der Welt zu einem armseligen Aggregat von Merkzeichen brauchbarer Wirklichkeiten. Die Fähigkeit zum Ergreifen des Tatsächlichen in der Hingabe an das jeweilig Wirkliche ist an lebendige Gegenwart des besonnenen Bewußtseins geknüpft, aber stets gefährdet durch ein intellektuelles Subsumieren unter vorhandene Begriffe.

Der Empirismus scheint das Selbstverständliche, aber er ist nicht leicht zugänglich. Seine Verbreitung täuscht. Denn als populärer ist der Empirismus nur ein dogmatischer, nicht das freie Sehen, sondern die Verfestigung positiver Wissenschaft zu einer unbegriffenen und niederschlagenden Autorität. Dieser Tatsächlichkeitsaberglaube sieht Tatsachen nicht als volle Wirklichkeit. Er ist eine gehaltarme Weise behauptenden Sagens, kein Präsentgewinnen des Tatsächlichen; er deckt das Blickfeld zu, ist nicht den Dingen offen. Wissen von Tatsachen ist nur dann Wissen, wenn es sich auf Grund eigener Anschauung der Quellen gewinnt; Wissen will selbst verantwortet sein. Statt dessen überschreitet der dogmatische Empirismus die Grenzen des Wissens, während er sich dem faktisch Wißbaren verschließt. In einem leeren Glauben an technische Allmacht pflegt er sich an technische Zwecke zu binden. Statt der Befriedigung des Bewußtseins in der Offenheit für die Fülle des Tatsächlichen droht die Verzweiflung am Sinne der Wissenschaft. Aus dieser Verzweiflung im Gefolge stumpfer Kontemplation, die zum Ersatz ein intellektuelles Begriffswissen haltlos in sich bewegt, entspringt ein den Tatsachen und der

Wissenschaft feindliches Schwärmen und die Bereitschaft zu jedem Aberglauben.

Es bleibt darum stets eine Aufgabe, wiederzugewinnen, was in der Popularisierung des Empirismus verloren ging: die Synthese empirischer Wissenschaft mit transzendierender Philosophie, welche nicht als Kombination wissenschaftlicher Ergebnisse, sondern als Philosophie in der Wissenschaft sich verwirklicht.

e) *Grenze der Befriedigung*. — Alle Befriedigungen an der Wissenschaft, welche Zwischenglieder zwischen dem besonderen Wissen und der metaphysischen Erfüllung sind, bleiben transitorisch, sofern sie sich in sich nur schließen können unter Verlust eines Wirklichen, das sie vergessen müssen. Dann scheinen sie einen Augenblick in sich zu ruhen, stehen aber, sowie sie in ihrer Relativität fühlbar werden, wieder vor der Frage nach dem Sinn der Wissenschaft als nach dem Werte der Wahrheit.

Als Stufen sind sie, je artikulierter in ihnen ein Wissen zur Gegenwart kommt, desto entschiedener Möglichkeiten, über die transzendiert werden kann.

4. Der Wert der Wahrheit. — Die Frage, ob die Wahrheit Wert habe oder Wissen schließlich von zerstörender Wirkung sei, ist alt. Wer das Wissen mehrt, mehrt den Schmerz; Wissen lähmt das Handeln; das Bewußtsein macht befangen in Angst und stört den natürlichen Gang des lebendigen Prozesses; das Ergreifen der Erkenntnis ist der Sündenfall. So und ähnlich ist oft gesprochen worden. Nicht mehr die Sinnlosigkeit der Wissenschaft wird behauptet mit dem bloßen Satze: es lohne sich nicht zu wissen, sondern das Wissen als Verhängnis gesehen. Gemeint ist das zwingende Wissen, das unausweichlich als ein mir Fremdes besteht; ich muß es anerkennen, weil ich ihm nicht entinnen kann; es scheint beides zugleich: der festeste, objektive Halt und die unvertilgbare mich durch seine Notwendigkeit vernichtende Last, durch das erstere lockend, um durch das zweite mich zu erdrücken.

Diese Infragestellung allen Wertes des Wissens entfaltet sich: einmal zweifelt sie an der Festigkeit des Wissens und leugnet seine Möglichkeit; dann glaubt sie es als Grund der Freudlosigkeit des Daseins zu erblicken; schließlich behauptet sie, es zerstöre das, was es erkenne.

Der erste Vorwurf ist: Das Wissen betrüge, denn man wisse ja doch eigentlich nichts. *Alles Wissen sei fraglich*. Das Resultat des Wissenwollens sei daher die Verzweiflung, daß wir ja doch nichts

wissen können. Wir haben geforscht, um gewiß zu wissen. Am Ende aber stehen wir vor dem Abgrund, sind weder im naiven Besitz unseres Seins noch im gewissen Wissen. Wissenwollen führe zu dem, was man als Skeptizismus und Nihilismus charakterisiert.

Dieser Vorwurf entspringt aus einer falschen Voraussetzung, nämlich der Verwechslung der Wahrheitsbegriffe: man will *alle* Wahrheit in Gestalt des objektiven zwingenden Wissens haben und muß dann in der Tat verzweifeln, weil kein zwingendes Wissen unbedingt ist, ein jedes mit zu ihm gehörenden Voraussetzungen ein jeweils Endliches in der Welt betrifft. Vom Standpunkt der existentiell fundierten Wahrheitsbegriffe ist aber das zwingende Wissen nur ein Weg. Macht man das zwingende Wissen zum Ziel, um seinen Halt daran zu haben, will man von ihm gar eine Weltanschauung sich geben lassen, so muß man verzweifeln, weil die Verzweiflung schon im falschen Anspruch an das zwingende Wissen lag. Das Wissen soll leisten, was nicht in ihm liegt, und zugleich flieht man vor den Anforderungen, die es stellt.

Der zweite Vorwurf, *das Wissen sei der Grund für die Freudlosigkeit und Hoffnungslosigkeit des Lebens*, sieht im Wissen den Ruin für den natürlichen Halt des Menschen in seinem Daseinsgefühl. Das Verlangen, alles wissen zu wollen, das sonst wohl als Würde des Menschen gilt, gilt hier als der Übermut, der alle Lebenslust zerstört. Wie manchmal ein Mensch von ihn treffenden Wirklichkeiten meinen kann: hätte ich es doch nicht gewußt, so bewertet man das Wissen überhaupt. Nur vergessend könne man froh sein, man könne nur leben, wenn man sich Täuschungen hingebt. Wie der Einzelne seine Lebenslüge brauche, so brauchten die geistigen Bewegungen, in denen wir leben, ihre Illusionen. Daß der Mensch unbequeme Tatsachen und alles ihn belastende Wissen beiseite schiebe, und daß er in Gefahren sich an ein vermeintliches Wissen klammere, wird für Lebensbedingung gehalten. Die Einzelnen brauchen ihre Lebenslüge, die geistigen Bewegungen der Massen ihre Illusionen.

Dieser Vorwurf hat recht, sofern er behauptet, daß das Wissen das Leben schwer mache. Einem einzelnen Menschen kann ein bestimmtes Wissen unerträglich werden und ihn faktisch ruinieren. Aber der Vorwurf selbst setzt den Wissensaberglauben voraus, für den Wissen den absoluten Charakter bekommt, als ein bloßes Resultat unbeweglich feststeht, und sich im Prinzip auf alles erstreckt. Jedoch ist zwingendes Wissen stets partikular und relativ. Es kann z. B. keine absolut gewisse Prognose geben. Bezieht sich aber die Prognose auf

Ereignisse, die mit abhängig sind vom menschlichen Handeln, so ist das Denken und Aussprechen der Prognose selbst ein Faktor, der je nach Situation das Ereignis grade herbeiführen oder auch verhindern kann. Wer den Anspruch hat, wissen zu wollen, was wißbar ist, kann dies in Wahrheit nur, wenn er das Wissen mit Methode, mit Wissen der Fehlerquellen will, und wenn er, bei dem immer bestehenden Unsicherheitsfaktor, angesichts drohender Prognosen zu sagen vermag: am Grabe noch pflanz ich die Hoffnung auf; bis schließlich für das dem Tode Verfallensein sich jede Entscheidung zur endgültigen Ohnmacht verflüchtigt, die unentrinnbar nicht mehr in der objektiven Hoffnung bleiben kann, sondern sie sprengt im existentiellen Aufsichnehmen. Doch das Wissen sieht sich im noch vitalen Dasein selten vor der Alternative, wissen oder nicht wissen zu können, vielmehr pflegt das Wissen, das daseinsrelevant ist, nur mehr oder weniger wahrscheinlich zu sein. Das Wissen selbst ist stets in Bewegung und bleibt, statt zu erstarren, im Fragen gegen sich selbst. Auch in dieser kritischen Gestalt macht das Wissen das Leben schwer, in Grenzfällen fast untragbar schwer. Es ist Entscheidung der Existenz, was sie will: ob ohne Wissen Ruhe behalten, oder die äußersten Grenzsituationen wagen. Niemandem ist es zuzumuten, niemandem zu verbieten. Wie aber das Wissen zerstören kann, kann es auch die Existenz zu ihrer Tiefe, weil zu ihrer wahren Transzendenz, bringen.

Denn das ist der eigentliche Mangel dieses Vorwurfs, daß er gegen das Wissen als Wissen behauptet, was als solches gar kein zwingendes Wissen ist. Er hat die verabsolutierende Form, die im ganzen und allgemein behauptet, was im einzelnen gültig sein kann und für alle Fälle nur eine relative Geltung haben würde.

Was aber schließlich durch das Wissen zerstört werde, das Glück des unmittelbaren Daseins, ist selbst so vieldeutig und fragwürdig, daß der Vorwurf, um als Einsicht zu bestehen, wissen müßte, was er denn als dieses Glück schützen wolle. Nachdem die Schwere des Wissens gewagt wurde, beginnt vielmehr das Sein, das in dem Sinne, wirklich dagewesen zu sein, nur fälschlich als verloren gedacht werden kann.

Der dritte Vorwurf sagt: *das Analysieren* des Lebens und Erlebens, der Motive und Ziele *höbe das Analyzierte selbst auf*. Am Ende gelte von allem, es sei „weiter nichts als . . .“ — je nachdem: Machtwille, Geschlechtstrieb, Daseinsgier usw. Man fordert darum das Bewahren der „gesunden Instinkte“, verlangt Halt zu machen mit den Analysen,

besonders den psychologischen und soziologischen. Die Reflexion verwandle, was sie auch treffe, in etwas, um das es sich nicht lohne. Sie untergrabe das eigentliche Selbstbewußtsein, indem sie hinter jedem etwas Anderes entdecke und nie zum Kern gelange.

Dieser Vorwurf trifft eine besondere Weise des Wissens; daß Analyse das Analysierte aufhebe, gilt nur für Täuschungen. Der Vorwurf traut dem Wissen in der Analyse zu viel zu und schenkt ihren Resultaten einen falschen Glauben; Analyse entwirft stets nur Möglichkeiten und Typen, mit denen man an Wirklichkeiten herangeht, die aber damit niemals erschöpft sind. Der Vorwurf setzt also Unmögliches voraus; weil Analyse gar nicht an das durch sie angeblich Aufzuhebende gelangt, kann sie nicht ein zwingendes Wissen sein von einem Seienden, das eigentlich ist. Es gibt ein im Ansatz unwahrhaftiges Analysieren, das in Wahrheit nur ein Ausweichen vor der Freiheit ist; der Mensch möchte sich auf dem Wege über ein Wissen dessen vergewissern, was nur durch Freiheit aus eigenem Einsatz als Existenz, niemals als ein Auffindbares ist. Analyse dringt nicht zu mir selbst. Enttäuschung macht dem Wissen zu Unrecht Vorwürfe. Die erhellende Analyse hat existentielle Relevanz, aber sie kann Sein als mögliche Existenz weder schaffen noch zerstören. Sie bleibt im Medium der Erscheinungen als des Objektivierbaren. —

Den Zweifeln am Wert des Wissens ist nicht etwa eine Behauptung von seinem positiven Wert gegenüberzustellen. Wo der Wille zum Wissen unbedingt ist, ist zu seiner Rechtfertigung nichts zu sagen. Es ist in der Tat nicht zu wissen, wohin uns das Wissen noch führt. Wissenkönnen und Wissen ist unser Schicksal. Es ist nicht rückgängig zu machen. Man hat nur die Wahl, es zu vollenden oder ihm auszuweichen.

Ob Ausweichen möglich ist bei Wahrhaftigkeit der Existenz, ist eine neue Frage. Hat es einen Sinn, das zwingende Wissen mit den Wahrheitsbegriffen „Idee“, „Existenz“, „Transzendenz“ unter dem einen Namen der Wahrheit zusammenzunehmen? Dafür ist kein Beweis möglich, denn dieser bliebe nur innerhalb des Zwingenden; Idee, Existenz und Transzendenz aber sind nicht daseiend Gegenstände in der Welt. Ich erreiche sie nur in Erhellungen indirekter Vergegenwärtigung.

Daß die Sprachen das Wort Wahrheit durch Jahrtausende in so vielfachem Sinne genommen haben, ist dennoch Hinweis auf den Zusammenhang. Die Wahrheit der Existenz wird ihrer ungewiß, wenn

sie zwingendes Wissen umgeht oder gegen es verstößt. Es ist ein sonderbares Pathos in dem Worte: *sapere aude*, eine Unbedingtheit des Wissenwollens, die sich doch aus der Richtigkeitsgeltung nicht herleiten kann. Das ursprüngliche Wissenwollen ist Wagnis, weil es die Gefahr der Verzweiflung im Gefolge hat. Durch das uneingeschränkte Wissen sehe ich dem Wirklichen in das Antlitz, vor dem ich erstarren kann. Was in den Grenzsituationen sich erhellt, wird nur durch Erkennen in seiner ganzen Wirklichkeit erfaßt. Ein großer und leidenschaftlicher Forscher konnte — nach dem Sinn der Wissenschaft für ihn gefragt — wohl antworten, es sei zu sehen, was ein Mensch ertragen könne. Das Zwingende zu umgehen, ist ein Verrat an der noch tieferen Wahrheit. Das zwingende Wissen ist die Form, in der unser Wesen sich des Bestehenden in jeder Gestalt bewußt wird. Ohne dessen Widerstand kann Freiheit nicht zum Dasein kommen und muß gehaltlos bleiben.

Nicht aus dem Satz des Widerspruchs, nicht aus dem Anerkennenwollen des Zwingenden allein kommen jene Worte, die Max Weber sterbend wie ein Geheimnis aussprach: Das Wahre ist die Wahrheit. In ihnen ist das Ganze der Wahrheit getroffen, in das jenes zwingende Wissen als Weg eingeschlossen ist. Es ist die Wahrheit, mit der ich als Existenz stehe und falle, und aus der allein auch das Zwingende der Wissenschaft sein abgeleitetes Pathos haben kann.

Der Pflock, an dem die Wissenschaft befestigt werden könnte, daß sie gewiß ihren Sinn habe, ist nicht in der Welt durch Weltorientierung zu finden. Es ist die existentielle Relevanz der Weltorientierung, daß das Wissen aufhört und, vor dem Abgrund des Nichts, der Existenz Möglichkeit zum Transzendieren wird. Das Wissen gibt keine letzte Befriedigung. Aber es ist der Weg, über den Existenz zu sich kommen kann: Während sie in der Weltorientierung zum Wissen drängt, hängt der Sinn der Wissenschaft zuletzt an dem, woraus sich Existenz die Möglichkeit bereitet, über die Welt zu transzendieren.

Transzendieren über die Welt.

Kein Wissen besteht in sich abgeschlossen. Überall ist ein Rest als Grenze. Was ich denke und erkenne, steht in spezifischen Kategorien, aber ist nicht absolut. Nichts ist das Erste und nichts das Letzte. Alles in der Welt steht zwischen diesen imaginären Polen. Was auch immer

ich in der Welt erfasse, das mechanisch Durchdringliche und das intuitiv Gegenwärtige, Apparat und Leben, den rationalen Zweckgedanken und die unbewußte Motivation, das Berechenbare und das Unbestimmte und Mögliche, alles ist ein Besonderes, nicht in sich selbst Gegründetes.

Will ich von der Welt als Ganzem etwas wissen, so muß ich Urteile aussprechen, in denen ich von Allem oder vom Unendlichen als realem Dasein etwas aussage. Aber dieses Dasein gibt es nicht für mich, weil ich es mir niemals als Gegenstand zu erfüllter Gegenwart bringen kann; Aussagen über es verwickeln sich in unlösbare Widersprüche.

In aller Forschung bin ich auf die Welt gerichtet. Sie ist das in der leibhaftigen Gegenwart Umgreifende und ist das im Einzelnen Gegenwärtige. Aber sie ist nicht das Absolute. Was in der Welt sich mir zeigt, ist zwar nicht die Welt, aber doch in ihr, die ich in allem Besonderen ergreife. Das Sein der Welt kann für mich als das einer Erkenntnisidee sein. Auch diese konkretisiert sich jedoch nur wieder zu einer Welt in der Welt. Ich scheine mich dem Ganzen anzunähern, indem ich das in ihm Seiende erforsche, und erfahre immer ein Ganzes unter anderem.

Das *Ganze der Welt* ist daher kein echtes Ganzes, sofern sie auch als Idee keine wahre Konkretion gewinnt, sondern *Grenzgedanke*.

Aber wenn der Grenzgedanke auch ein Gedanke von einem wirklich bestehenden Dasein wäre, dem Erkenntnis sich annäherte, so wäre doch das Ziel als ein im Unendlichen liegendes *unerreichbar*. Erkenntnis ist Sache eines jeweils begrenzten Lebens und des insgesamt begrenzten Lebens der menschlichen Geschichte.

Was aber faktisch unzugänglich wäre, hat auch kein beweisbares Dasein an sich selbst. Die Welt ist *ungeschlossen* in sich, soweit wir auch jemals als erkennende Wesen dringen. Die Relativität des Zwingenden, die unüberwundene Endlosigkeit, die Unerreichbarkeit der Einheit des Weltbildes zeugen dafür. Die Grenzen zweckhaften Handelns in der Welt lassen es praktisch erfahren.

Wenn für unser Bewußtsein die reale bestehende Welt gefallen ist zugunsten nur partikularer Objektivität und universaler bloßer Ideen, könnte die Lust am Forschen gelähmt werden; sie wird es aber nicht, wenn die Forschung von dem sie beseelenden Sinn erfüllt ist, der *an die Grenzen zu dringen* sucht. Wenn dieser Sinn in der Forschung will, daß in ihr etwas vom *Sein an sich* offenbar werde, so wird zwar

von ihr ein *unabhängiges Dasein* erfaßt, soweit solches sich zeigen wird, aber dieses selbst ist sogleich nur *mögliche Chiffre* des Seins für ein metaphysisch transzendierendes Lesen durch Existenz. Forschung vergewissert sich eines Zwingenden, das Endlosigkeiten beherrschen lehrt und Einheiten zu erfassen erlaubt. Als werdende Forschung vollzieht sie eine für das Bewußtsein unabsehbare Raumerweiterung. Die Selbstkritik in diesem Werden läßt sie das Feste im Unfesten nie ganz verlieren, sondern schärfer bestimmen. Sie lebt in dem Bewußtsein des Bestandes noch unausdenklicher Möglichkeiten. Sie weiß zwar, daß sie die Welt als das eine eigentliche und absolute Sein niemals erfassen wird, aber auch, daß das Dasein so ist, daß in ihm das zwingend Wißbare als Erkennbarkeit mannigfachen Sinns vorkommt. Diese Wege zu gehen, um das Unumstößliche zu finden, ist wie das großartigste Abenteuer der Menschheit. Sie *wagt* etwas, dessen Ziel und Sinn sie *nicht weiß*, obgleich sie *von ihm beseelt und vorangetrieben* wird.

Jede Grenze, deren sich Forschung in der Welt bewußt wird, ist die Möglichkeit eines Transzendierens. Die *Grenzen* gehen *nach zwei Seiten*. Negativ ist die Irrationalität des nicht Berechenbaren, das Unbegreifliche, erscheinend in den physikalischen „Konstanten“, in den Bewegungen der Atome, in aller „Kontingenz“ der Naturgesetze. Es ist das Andere, vom Logos Undurchdrungene — die *Materie*. Positiv aber ist die Grenze in der *Freiheit*. Hier bin ich eines Seins selbst gewiß, das dort nur negativ bestimmt war und für uns nur ist als Widerstand. Die Naturwissenschaften suchen das Undurchdringliche in Gesetzlichkeit und Theorie einzufangen; die Geisteswissenschaften konstruieren die Werke und Erscheinungen der Freiheit zu bewußter Vergegenwärtigung in ihrer Gesetzlichkeit und normativen Bedeutung. Die absolute Grenze aber ist für die Naturwissenschaft das *dunkle schlechthin Andere*, für die Geisteswissenschaften die *Freiheit der Existenz* als Ursprung der Kommunikation.

Diese Grenze führt mich zu mir. Ich bin *ich selbst*, wo ich mich nicht mehr zurückziehe hinter einen objektiven Standpunkt, den ich nur vertrete, und wo, wie ich selbst, so die andere Existenz mir nicht mehr Objekt werden kann. Hier ist Gegenwart, die man wohl die Unmittelbarkeit genannt hat, die aber nicht ein naturhaft-passives Erstes ist, sondern das Gegenwärtigsein als nicht objektivierbare Wirklichkeit. Man kann sagen: Nicht eigentlich zur Gegenwart kommen ist identisch mit dem bloßen Objektsein und dem Sehen von Sein als

nur Objekt; wahrhaft Gegenwärtigsein aber ist Existieren. Es ist die Fähigkeit zum Augenblick nicht des bloßen Erlebens, sondern des Wollens, Entscheidens und Erfüllens.

Diese Grenze zu überschreiten bedeutet den *Sprung* von der *Weltorientierung zur Freiheit*. Freiheit ist nirgends für Orientierung als empirisch Wißbares zugänglich. Im *denkenden Erkennen* gibt es für Existenz vielmehr *zwei mögliche Wege* zu sich selbst, die sich gegenseitig bestimmen:

Der erste ist die erörterte reine *Weltorientierung* ohne Täuschung, in kritischer Trennung des Wißbaren vom Nichtwißbaren, als ein Weg unendlichen Fortschreitens. Die Welt wird in ihrer Unabhängigkeit begriffen und doch zugleich an Grenzen als ein im Ganzen durch sich selbst nicht Bestehendes, im Besonderen überall Relatives und Perspektivisches.

Der zweite Weg geht die Möglichkeit eines Denkens, das für die Weltorientierung nichts bedeutet, weil es in keinem Gegenstand seine adäquate Erfüllung hat; das die Welt zum Bilde werden und jedes Bild wieder verschwinden läßt; das die Welt in Freiheit verwandelt und sie sieht, als ob es mit ihr in Kommunikation stünde und Antworten erhielte. Freiheit erhellend appelliert dieses Denken an mögliche Existenz. Im Lesen der Chiffren des Daseins beschwört es Transzendenz. Was es tut, ist weder zwingend noch hypothetisch, weder plausibel noch wahrscheinlich, sondern als *geschichtliche* Erfüllung in einer *Objektivität*, die sich in ihrer eigenen Gestaltung wieder *überwindet*. Dieses Denken geht keinen Fortschrittsprozeß, aber einen Wandlungsprozeß. Es ist, wenn es ist, ganz gegenwärtig, nicht Aussicht auf eine zukünftige Vollendung.

Noch vor dem Eintritt in den möglichen Gehalt dieses transzendierenden Denkens — in Existenzerhellung und Metaphysik — liegt das Kantische Transzendieren über alle Welt: die Welt ist Erscheinung, welche nicht das Sein an sich sein kann. Dieses Transzendieren, das an den Grenzen der wissenschaftlichen Weltorientierung in konkreten, abgewandelten Gestalten uns erschien, ist der gedankliche Grund aller philosophischen Weltorientierung.

Drittes Kapitel.
Systematik der Wissenschaften.

	Seite
Die ursprünglichsten Teilungen der Wissenschaften	153
1. Die Aufgabe. — 2. Wissenschaft und Dogmatik. — 3. Einzelwissenschaft und Universalwissenschaft. — 4. Wirklichkeitswissenschaften und konstruierende Wissenschaften. — 5. Teilungen und Verflechtungen der Wissenschaften.	
Prinzipien einer Gliederung der Wirklichkeit	165
1. Natur und Geist. — 2. Grenzen zum Unzugänglichen. — 3. Vierfache Wirklichkeit. — 4. Die drei Sprünge. — 5. Sprung und Übergang. — 6. Leugnung, Verabsolutierung und Vereinfachung dieser Wirklichkeiten.	
Sphären des Geistes	175
1. Mögliche Sphäreneinteilungen. — 2. Kampf der Sphären. — 3. Aufhebung der Sphären.	
Gliederung der Wirklichkeitswissenschaften	185
1. Allgemeine Einteilung der Wirklichkeitswissenschaften. — 2. Naturwissenschaften. — 3. Geisteswissenschaften: a) Verstehen und Existenz; b) Verstehen und Wirklichkeit. — 4. Einteilung der Natur- und Geisteswissenschaften. — 5. Empirische Universalwissenschaften: Psychologie und Soziologie.	
Rangordnung der Wissenschaften	206
Das Wissen versteht sich in seiner Geschichte	209

Die Grenzen der Weltorientierung zeigten, daß ein geschlossenes Weltsein Täuschung wäre. Die Frage nach dem Weltganzen kehrt uns zurück in der Form: ob es statt eines gültigen Systems des Daseins ein System der Wissenschaften als das eine umfassende System des Wissens gibt. Seitdem es sich als unmöglich erwies, die Welt in einem Bilde zu fassen, ein sich schließendes System des Daseins als Erkenntniswidrigkeit und Existenzwidrigkeit zugleich begriffen wurde, tritt an die Stelle des geschlossenen Weltbildes das System der Weltorientierung in der Erscheinung der Wissenschaften.

Der Vorlesungskatalog einer Universität scheint die Wissenschaften in einem System gegliedert zu zeigen. Man findet die Anordnung nach Fakultäten, innerhalb der Fakultäten wieder besondere Gruppen, schließlich die Aufzählung der Vorlesungsthemen, in denen sich der

gesamte Wissensstoff auszubreiten scheint. Will man aber die zugrunde liegende Einteilung begreifen, so sucht man vergebens nach einem durchgehenden Prinzip, das sie ermöglicht. Sie ist vielmehr eine im Wissenschaftsbetrieb historisch *gewordene*, nicht eine aus dem Ganzen theoretisch erdachte.

Die Anwendungen der Wissenschaft in den praktischen Berufen der Geistlichen, Beamten und Ärzte erklären zunächst das Dasein der theologischen, juristischen und medizinischen Fakultät. Allein die philosophische Fakultät scheint das Ganze des theoretischen Wissens nach seinem eigentlichen Sinne ohne unmittelbare Bestimmung für besondere Zwecke der Gesellschaft zu umfassen. Der theoretische Gehalt der drei anderen Fakultäten hat auch in ihr Platz. Was deren Vertreter wissenschaftlich leisten, sehen Glieder der philosophischen Fakultät als auch ihnen zugehörend an. Heute ist freilich auch die philosophische Fakultät zum Teil unter die Einwirkungen der Ausbildungsaufgaben (zum Lehrer, zum Nationalökonom, zum Fabrikchemiker) gekommen, deren Erfüllung dem Bedürfnis nach Vermittlung bestimmter Kenntnisse genügen soll. Daher verwirklicht jetzt auch die philosophische Fakultät vielfach einen Lehrbetrieb ohne eine entsprechende ihn tragende gleichzeitige Forschung. Denn die Institution der Universität läßt sich durch Lehraufgaben und praktisch-technische Aufgaben gebrauchen zum Festhalten von Wissenschaftsgebieten, die als Forschung bereits eine relative Vollendung haben (z. B. menschliche Anatomie), oder solchen, die eigentlich keine eigene theoretische Idee besitzen (z. B. Hygiene), und zur Errichtung von Lehrstühlen für erdachte, im Dienste politischer Ziele modisch gewordene Wissenschaften, die aus sich heraus gar nicht bestehen können (wie Soziologie). Weiter entspringt die Aufteilung der Wissenschaften in die Ressorts der einzelnen Dozenten aus dem Dasein realer Objekte (der Kranken, der Sammlungsobjekte usw.) oder notwendiger technischer Forschungsveranstaltungen (experimentelle, statistische Unternehmungen), die je ein Institut erfordern; oder aus dem Dasein besonderer Stoffmengen, etwa in historischen Kreisen: Ostasien, Indien, vorderer Orient, Antike, bis zu beliebiger Spezialisierung, sofern noch ein relativ kleines Objekt durch seine dokumentarischen Überlieferungen zum Gegenstand einer Lebensarbeit durch Generationen hindurch werden kann; oder aus Tätigkeitsgebieten, wie Erziehung, Verwaltung, Strafverfahren usw. Die Fächer liegen also weder nebeneinander noch in einer Hierarchie, so daß jedes seinen

bestimmten und einen Platz haben könnte. Wie sie bestehen, sind sie eher ein Aggregat, dessen Teile in durchaus verschiedenem Sinne je ein Fach sind. Denn sie sind keineswegs klar voneinander getrennt, sondern derselbe Inhalt kann von Vertretern verschiedener Fächer ergriffen sein.

Wer freilich in irgendeinem Wissensgebiet sachlich dabei ist, hat das Bewußtsein der Zugehörigkeit seines Wissens und Forschens zum Wissen überhaupt und des Ortes in einem Ganzen. Dieses Bewußtsein ist das Minimum philosophischen Gehalts in den Wissenschaften, die ohne es zu reiner Technik und Routine werden. Die Zugehörigkeit bewußt zu besitzen und zu verwirklichen, ist aber keineswegs selbstverständlich. Es gibt die Gefahr, an die Stelle einer philosophischen Zugehörigkeit zum ideellen Ganzen des Wissens eine institutionelle und gesellschaftliche Zugehörigkeit zur Universität treten zu lassen. Der Ort im Aufbau dieser Institution, der Platz im Kreise der Fachvertreter, die Sichtbarkeiten von Institut und Betrieb schieben sich unwillkürlich vor. Aber im sichtbar Vielen der Wissenschaften und in ihrem historisch-soziologischen Gewande steht ein unsichtbar Vieles und Eines, dessen der Einzelne sich durch keine Äußerlichkeit, sondern nur in philosophischer Weltorientierung vergewissern kann. Dieses wird als die Zusammengehörigkeit aller Wissenschaften, in einer Gliederung der Wissenschaften aus dem philosophischen Motiv der Weltorientierung gesucht. Bei der historisch zufällig gegebenen Teilung der Wissenschaften ist das lebendige Zentrum im einzelnen Forscher als ein sachliches und inneres jeweiliges Ortsbewußtsein ohne Bestimmtheit. Aber die eigentliche Einteilung der Wissenschaften, die ihren geistigen Organismus zeigen würde, in dem sie jenes Ortsbewußtsein zur Bestimmtheit bringt, war stets eine philosophische Aufgabe. Die Art der gewonnenen Einteilung hängt mit dem Charakter der Philosophie zusammen, zu der sie gehört. Sie will die gegenseitige Beziehung im Wissen als die Einheit alles Wissens zum Bewußtsein bringen. In der Geschichte der Philosophie hat sich die Einteilung der Wissenschaften auf dreierlei Arten typisiert:

Die *antiken Gliederungen*, deren bekannteste die in Dialektik, Physik und Theologie ist, teilen wesentlich nur die Philosophie in sich und wirken dadurch noch auf uns als Impuls; sie erfassen aber nicht die weltorientierenden Wissenschaften als solche, in denen wir nach unseren Begriffen faktisch erkennen.

Die *Gruppierungen von Bacon bis Comte*, die das positive Wissen

aus psychologischen oder methodologischen Prinzipien übersehbar machen wollen, sind dagegen auf die empirischen Wissenschaften abgestellt, die sie ordnen möchten, um ein Programm auch für etwa neu hinzukommende zu entwerfen. Sie geben aber in allen Abwandlungen nur ein Fachwerk oder einen linearen Aufbau. Ihre Schematik (z. B. die Reihe Mathematik, Physik, Biologie, Psychologie, Soziologie) paßte, schon als sie erdacht wurde, eigentlich nicht und läßt philosophisch gleichgültig.

Die *Enzyklopädien des deutschen Idealismus*, von den Romantikern geplant, von Schelling in den Vorlesungen über das akademische Studium zuerst entworfen, von Hegel in seiner Enzyklopädie erfüllt und vollendet, entwickelten wieder konstruktiv alles Wissen als wesentlich philosophisches in einem runden Ganzen von innen heraus. Sie sind die bis heute großartigste Erscheinung eines einheitlich gedachten Kosmos des Wissens, aber für uns bereits zerfallen, da das empirische Forschen eigentlicher Wissenschaften nicht zu ausreichender Geltung kam, und da dieser Kosmos zwar als Chiffre der Vollendung, nicht aber zu uns als an diese Chiffre Glaubenden spricht.

In allen drei Formen war die Gewißheit eines systematischen Ganzen des Wissens von solcher Endgültigkeit, daß wir wie an feste Bauten stoßen, die wir bewundern, die uns aber keine Wohnung mehr gewähren.

Es gibt für die Weltorientierung *jeweilige* Systematiken — seien es äußere Ordnungen, die für das Übersehen eines Stoffes technisch bequem sind, seien es Systematiken aus dem Wesen der Dinge heraus, wie sie unter der Führung von Ideen jeweils in der Erkenntnis verwirklicht werden als eine zwar stets überschreitbare Stufe, auf der man aber zum Wesen einer Sache hinanklimmt.

Wir haben die systematischen Gesichtspunkte, wo sie sich zeigen, zu ergreifen. Der Versuch, sie in ihrem Sinn zu begrenzen, sie zu vereinigen oder doch in Beziehung zu setzen, muß aus der Idee des Wissens jeweilige Aufgabe bleiben, wenn das Wissen nicht in unverbundene Teile sich zur Gleichgültigkeit zerstreuen soll. Unser Versuch wird eine Systematik der Wissenschaften ergeben, in der sich die Erkenntnis ihrer ungeschlossenen Totalität bewußt wird als eines selbst geschichtlichen Prozesses des Erkennens.

Die ursprünglichsten Teilungen der Wissenschaften.

1. Die Aufgabe. — Glaube ich an das Dasein einer in sich beschlossenen, einen, unendlichen Welt als Objekt, so kommen die Wissenschaften hinzu, dieser Welt sich zu bemächtigen, und sind zu gliedern nach deren Bau. Die Wissenschaften teilen sich nach den Teilen der Welt: nach *Gegenständen*. Die Einteilung der Wissenschaften entwirft gleichsam eine Karte der Welt, auf der jede Wissenschaft (und darin jeder Gegenstand) ihren Platz hat.

Hat sich mir aber die Einheit der Welt aufgelöst, so konstituieren sich mir die Wissenschaften nicht mehr in objektiv abgegrenzte Gegenstandsbereiche, sondern nur noch in apriorisch gegebene Denkformen des Bewußtseins überhaupt, die sich vielleicht in einem Bau von Kategorien und Verfahrensweisen als die Totalität möglichen Erkennens formal vollständig entwickeln lassen. Die Wissenschaften teilen sich nach *Methoden*. Die Einteilung der Wissenschaften entwickelt das Programm möglicher Methoden, durch die die Gegenstände des Erkennens hervorgebracht werden.

In beiden Fällen hängen die Wissenschaften an einer gewußten *Einheit*, dem einen Objekt der Welt oder dem einen Bewußtsein überhaupt.

Trotzdem nun *die eine objektive Welt* nicht einmal als Idee vor Augen zu stellen war, jede Idee nur eine Welt in der Welt trifft, ist die Idee der einen Welt nicht völlig nichtig. Denn es gibt nur eine einzige empirische Wirklichkeit, in der der Möglichkeit nach alles mit allem in Beziehung treten kann, nicht mehrere Welten, die sich gar nicht berühren. Gäbe es sie, so würden wir von ihnen keine Kenntnis haben können, da sich in unserem Wissen nur zusammenfindet, was eben durch das Wissen in Berührung getreten ist. Es ist eine sinnvolle Anforderung der empirischen Forschung: bereit zu sein, das scheinbar Heterogenste aufeinander zu beziehen. Diese nirgends begrenzte Möglichkeit ist aber nicht durch eine gehaltvolle und fruchtbare Idee des Ganzen als einer Welt verwirklicht, sondern jeweils durch besondere Ideen. Der eigentliche Grund dafür, daß es keine Idee der einen Welt als wahre geben kann, ist die Bestandlosigkeit der Welt in sich. Die Idee des Ganzen müßte Freiheit, Existenz und Transzendenz mitumfassen, und diese sind niemals als solche Objekte in der Welt.

Das *Bewußtsein überhaupt* ist wohl eine *Einheit* durch das „ich

denke“, das „alle unsere Vorstellungen muß begleiten können“. Es ist eine Einheit in der formalen Struktur des Gegenständlichen überhaupt und seines Netzwerks. Aber von ihr zur Mannigfaltigkeit des Wissens führt kein Weg. Das Äußerste, aber bis heute nicht gültig Erreichte, wäre ein in sich vollständiges System der Kategorien und Methoden. Aber diese sind faktisch nur zu sammeln und zu ordnen, nicht zu deduzieren, es sei denn in einem logischen Mythos, der nur seine symbolische Relevanz haben könnte, nicht in der Weltorientierung gültig wäre.

Weltorientierung hat also zwei in verschiedenem Sinn imaginäre Richtpunkte: die eine Welt als Objekt und das eine Bewußtsein überhaupt; jene ohne Bestand in sich, dieses ein formales Moment ohne Wirklichkeitsinhalt. Die Weltorientierung hängt nicht an diesen Punkten, sie entfaltet sich zwischen ihnen, ohne direkte Berührung beider, in sich selbst als Ganzes unbestimmt und vieldimensional. Alle wissenschaftlich zwingende Erkenntnis bleibt in der Mitte, dringt weder zu absolut letzten Ursprüngen, auf denen der ganze Bau ruhte, noch zu einer Rundung im Ganzen, die den Bau, wenn auch nur in der Idee, vollendete.

Damit ist die *Aufgabe* einer Gliederung der Wissenschaften von vornherein *eingeschränkt*: Die Wissenschaften sind kein Feld, auf dem sie, jede ruhig im Besitz ihrer Sache, eindeutig aufeinander bezogen, ihren festen Ort haben. Die jeweils nebeneinanderliegenden Wissenschaften bilden in ihrer Gemeinschaft nicht den einen runden Kosmos des Erkennens, der das Abbild der einen Welt wäre. Sie stoßen alle an Grenzen, an denen dem Forscher das Bewußtsein kommt, daß seine Wissenschaft in sich nicht schließbar ist, ohne jedoch das Ganze aller Wissenschaften als die geschlossene Geborgenheit zu kennen, in der sich alles Wissen Rechtfertigung, Sinn und Grund nehmen könnte.

Scharfe Grenzen zwischen den Wissenschaften zu ziehen, bedeutet: unter jeweiligen Gesichtspunkten Gegenstände unterscheiden und verteilen, oder methodische und kategoriale Scheidungen vollziehen; nicht aber: die Welt gleichsam aufteilen, oder aus dem Prinzip des Erkennens alle Erkenntnismöglichkeiten in ihrer ursprünglichen Verzweigung erfassen.

Die verschlungene, vieldimensionale Bezogenheit und die gegenseitige Überdeckung aller wirklichen Wissenschaften führt dazu, daß jede Einteilung, die als prinzipielle auftritt, selbst wieder Teil werden

kann einer anderen Einteilung, die als prinzipielle auftritt, oder einer Einteilung, die zum Prinzip macht, was vorher Unterteilung war. Zum Beispiel ist die ursprüngliche Gliederung des geistigen Daseins in Sphären, deren eine die wissenschaftliche Erkenntnis als Weltorientierung ist, selbst ein Prinzip, um innerhalb der Wissenschaften das besondere Gebiet der Geisteswissenschaften zu gliedern.

Was kein Ganzes für uns ist, kann, so scheint es, nicht geteilt werden. Man müßte das Ganze kennen, um zu den ursprünglichsten Teilungen zu kommen. Unsere Bewegung aber geht vielmehr zu einem Ganzen hin, als daß sie von ihm ausgeht. Die *ursprünglichsten Teilungen* sind daher für uns nur *die ersten Wegzweigungen, die grade noch die unbestimmte Idee eines Ganzen als Voraussetzung ertragen*. Die Besinnung auf die Systematik der Wissenschaften steht so in zweifacher Spannung: gegen die Verfestigung eines vermeintlich gekannten Ganzen und gegen die Zerstreuung in das unverbundene Vielerlei.

Der Entwurf einer Gliederung der Wissenschaften muß daher bei der Unabschließbarkeit der Welt und der Weltorientierung in den letzten Prinzipien wie in den besonderen Möglichkeiten ein *jeweiliger* sein. Er sucht die heute fundamentalsten Trennungen zu erfassen, um in der Trennung stets jenen Rest von Zusammengehörigkeit im Wissen überhaupt zu gewahren, der im Anfang des Wissens nicht war und, wenn er auch immer da zu sein schien, doch wieder verlorenzugehen droht. Er erblickt sich in der historischen Bewegung der bis jetzt vollzogenen Weltorientierung. Mit *geschichtlichem Bewußtsein* jeweils in ursprünglichen Positionen der Weltorientierung zu stehen und den Sinn der erreichten Weltorientierung — nicht die Fülle des Besonderen — im Ganzen zu erfassen, ist das Ideal einer Gliederung der Wissenschaften.

2. Wissenschaft und Dogmatik. — Zwingende Gegenstandskenntnis steht der Dogmatik gegenüber, welche den Gehalt eines Glaubens rationalisiert. Jene ist Weltorientierung als die für jedermann gültige Wissenschaft, diese die denkende Explikation geschichtlicher Lebensmächte für diese selbst. Auf die Frage, ob alles, was diese Scheidung umspannt, Wissenschaft sei, ist zu antworten: Das Gemeinsame der Wissenschaft, das hier überall zutrifft, ist das Moment des rational Zwingenden bei jeweils wechselnden Voraussetzungen, mögen diese nun an sich selbst allgemein evident oder geschichtlich bestimmte Glaubensobjektivierungen sein. Gemeinsam ist also der

Anspruch auf rationale Gültigkeit, ferner die methodische und systematische Form, welche die Möglichkeit und Bereitschaft zur Prüfung und zur Kritik in der Diskussion bedeutet. Darum sind allerdings diese beiden Wissenschaftsgruppen keine objektive Einheit, vielmehr sind die Wissenschaften der Weltorientierung von dogmatischen Wissenschaften dem Sinne nach in der Wurzel geschieden. Aber ihre Gemeinschaft ist in der Existenz wirklich, die aus Ideen Impulse zur weltorientierenden Forschung und zur geschichtlichen Selbsterhellung zugleich gibt, und sie ist fühlbar im faktischen Gang der Wissenschaften: Wissenschaft entspringt entweder aus dem reinen Willen zum Allgemeingültigen, wofür Mathematik und exakte Naturwissenschaften das vollendetste Beispiel sind, oder aus dem Willen zur Aneignung und zum Leben in Kampf und Wirkung aus der Liebe und dem Haß des gegenwärtigen Dabeiseins eigener Existenz, wofür ein Beispiel die Historie ist, welche als Forschung und Betrachtung in ihren großen Gestalten zugleich gewollte Wirkung auf das Selbstbewußtsein des Menschen wird. Immer ist im Wirksamen der Geisteswissenschaften die Feststellung von Tatsachen und zwingende Objektivität gegenwärtig und umgekehrt bleibt in den exakten Wissenschaften ein existentiell relevantes Moment unausgesprochener Naturmythik oder in der Befriedigung durch Anblick der Notwendigkeit eine Gelassenheit in der Hingabe an das Unausweichliche. Wider Willen bleibt in den weltorientierenden Wissenschaften ein Minimum eines Glaubens wirksam, der nur in Dogmatik sich erhellen kann als Sinn der Wissenschaft. Die Selbstexplikation des Glaubens umgekehrt bindet sich im Denken an zwingende Zusammenhänge, vollzieht sich allein im Stoff der Weltorientierung, tritt selbst in diese ein und fördert sie. Wie die Welt keinen in sich geschlossenen Bestand hat, so hat ihn auch die Weltorientierung in der Reihe der Wissenschaften nicht. Wie der Glaube in seiner Wurzel, wenn er sich inhaltlich versteht, gegenständlich wird in Formen der Weltlichkeit, so ist alle Dogmatik in ihrem Fortgang an diesen Weltstoff gebunden. Die Wissenschaften hängen zusammen, wie sie auch über sich hinaus weisen, wenn sie sich an ihren Ursprüngen und Grenzen sehen.

Die geistigen Werke in allen Wissenschaften unterscheiden sich — ohne daß es dafür ein objektives Kriterium gibt — dadurch, daß die einen mehr oder weniger aus partikularen oder sogar zunächst spielerischen Interessen, etwa aus der Lust an Verstandesoperationen und an der Lösung einer beliebigen ungelösten Aufgabe, entspringen,

die anderen aber in den Grenzsituationen aus der Substanz des Lebens selbst hervorgehen. In den Naturwissenschaften ist dieser Unterschied weniger deutlich, er wird erst bei den prinzipiellen Gedanken den Krisen der Wissenschaft in naturphilosophischen Erörterungen offenbar, z. B. in der Frage der Endlichkeit der astronomischen Welt, den Problemen des Vitalismus, der Beziehung von Leib und Seele. Während daher in den Naturwissenschaften zumeist eine im ganzen gemeinsame Ebene des Sichverstehens in den Zielsetzungen besteht, vollzieht sich in den Geisteswissenschaften ein geheimer Kampf der Weltanschauungen, die, selten sich selbst klar werdend, indirekt zur Erscheinung kommen.

Trotzdem ist Wissenschaft als Weltorientierung in der Geltung des jeweils Erforschten und in ihrer direkten Absicht unabhängig von jener sie stets transzendierenden Seite, die ihr Impulse gab und ihrerseits sich erst in einem dogmatischen Denken rationalisieren könnte. Die Grenze der Wissenschaft als Weltorientierung ist das Aufhören der Gegenständlichkeit als der Möglichkeit der Orientierung. Jenseits dieser Grenze bleibt nur die Erhellung in jeweils verschwindender Gegenständlichkeit. Solche Erhellung in rationaler Form fixiert und trotz Überschreitung der Grenze der Weltorientierung als gegenständliches Wissen in Behauptungen und Forderungen vorgetragen, ist Dogmatik. Diese ist in ihrer Positivität stets geschichtlich; sie kann nie zeitlos allgemeingültig werden. Als geschichtliche ist sie in Theologie oder in Philosophie jeweils Erscheinung von Existenz. Darin kann sie nicht Wirklichkeitserkenntnis durch Forschung, sondern nur Ursprungserhellung in rationaler Formulierung und bildhafter Gegenständlichkeit sein. Wird diese Gegenständlichkeit mißverstanden als bestehendes Sein, so sind systematische Gebäude von ihr aufzuführen auf dem Weg der Konsequenzen, Anwendungen, der Aufhebung von Widersprüchen, der Verbindung mit anderem Wissen. Dogmatiken, ursprünglich echt als theologische oder philosophische, erwachsen derselben Wurzel, der Existenz in ihrer Bezogenheit auf Transzendenz. Aber nur Philosophie strebt aus den selbstgeschaffenen Kristallisationen stets wieder zu ihrem Ursprung zurück, ihre Dogmatik aufzuheben. Sie will dann in ihren rationalen Formen nur Möglichkeit, nicht feststehendes Wissen von einem Sein, das seiner Art nach auf Weltorientierung beschränkt ist. Die Wirklichkeit dieser Möglichkeit hat undogmatische Philosophie nicht im Wissen, sondern in der Existenz, aus der sie kommt und an die sie appelliert.

Eigentliche Dogmatik geht auf das Ganze des Daseins und der Existenz mit ihrer Transzendenz. Den *Namen Dogmatik* gibt man wegen rational analoger Form bei ganz abweichendem Gehalt auch relativen auf partikuläre Lebensbezüge gehenden positiven Festsetzungen. Solche gibt es in den heterogensten Sphären: in der Rechtsdogmatik als der Ordnung staatlichen und gesellschaftlichen Daseins; in den Spielregeln des Sports; in den Normen der Wirtschaftsführung; in den Normen einer akademisch geregelten Sprache, und in den Versuchen, welche für die Kunst ein Richtiges oder Klassisches als Maß aufstellen.

Dogmatik ist also überall *Grenze* der forschenden Geisteswissenschaften, entweder als fixiertes Denkgebilde oder als eine philosophisch freie Ursprünglichkeit. Zugleich ist sie *Gegenstand* der Geisteswissenschaften, von denen sie historisch in ihrer Entstehung verfolgt, in ihrem äußeren Inhalt gekannt und in ihrer einmal gewesenen Geltung empirisch beobachtet wird. Ihren Sinn aber offenbart sie nur einem wieder ursprünglichen Hinzutreten; denn ihre Wurzel ist in ihrer Fixierung abhanden gekommen. Dogmatik ist als solche also nirgends Teil der empirischen Geisteswissenschaften, sondern entweder ihr Gegenstand oder ihre Grenze. Über ihre Möglichkeiten im klaren zu sein, ist Bedingung geisteswissenschaftlichen Erkennens und geschichtlich fundierten Philosophierens.

Nicht zur Dogmatik, weder zur absoluten, noch zur relativen, gehört die formale *Logik*. Denn diese will jede Positivität, jeden Gehalt meiden, der ihr erst durch Material und Erfahrung in den Wissenschaften und im Philosophieren hinzukommt. Sie ist ihrem Sinne nach zeitlos und leer. Dagegen kann Logik, damit ein dogmatisches Weltbild möglich werde, ihre Grenze überschreiten und zu objektiver Metaphysik hinführen, welche ein Weltsystem, wie es lange Zeiten dogmatisch herrschte, vor Augen bringt. Heute vollziehen wir undogmatisch die Weltorientierung in dem Bewußtsein, daß sich ihr Kreis nicht in sich schließt, weil das, wovon sie selbst in ihrem Dasein abhängt: Existenz und Transzendenz, ihr nur in der Erscheinung, für sie ununterscheidbar von anderer Objektivität, zugänglich ist.

Wissenschaften als Weltorientierung und Wissenschaft als Dogmatik bleiben sich also prinzipiell entgegengesetzt. Ihre Scheidung zu vollziehen, ist Bedingung der Reinheit der Weltorientierung, aber die Scheidung ist nie *absolut* und kann nur klar bleiben, wo beide Weisen denkenden Erkennens gegenwärtig und gekannt sind. Jede wird klarer,

indem sie sich gegen die andere abhebt. Die erste Grundunterscheidung, bei einer Einteilung der Wissenschaften der Weltorientierung, bedeutet also eine *Ausschließung*, die doch zugleich jeweilig nur relativ, nicht endgültig werden kann.

3. Einzelwissenschaft und Universalwissenschaft. — Wenn alles Wissen zusammengehört und insofern eines ist, so drängt sich der unbestimmte Gedanke einer einzigen universalen Wissenschaft auf. Es würde, soweit Teilung möglich ist, eine ursprüngliche Teilung dieser Universalwissenschaft in die Menge der Einzelwissenschaften und deren Einmündung in jene gelten.

Jedoch tritt *echtes Wissen stets als Einzelwissen* auf. Wer wirklich weiß, beherrscht *ein Fach* durch Kenntnisse und Können. Durch *Kenntnisse* überblickt er, was auf einem Gebiet gesehen, gedacht, erreicht ist; durch *Können* beherrscht er die Mittel des Verstehens, Anwendens, Fortschreitens (z. B. durch Übung in Sprachen, in technischen Geschicklichkeiten, in der Fähigkeit, prägnant wahrzunehmen, zu beobachten, verwickelte Denkformen sicher zu benutzen). — Die Resultate des Wissens und Könnens entspringen den jeweils *spezifischen Methoden*. Diese haben zwar ihre Wurzel im faktischen Leben, aber in ihm wird noch unsystematisch und, bei aller möglichen Treffsicherheit im Besonderen, im ganzen doch nur unklar getan, was methodisch erst die Wissenschaften entwickeln und bis zum außerordentlichen Können steigern. — Es gibt viele Beispiele: *Lesen und Verstehen* wird *Philologie* als das kritische Erfassen der Sprachdokumente; denn der Umgang mit Büchern vom Nachschlagen und Finden bis zum sicheren Verständnis jeden Wortes und des literarischen Gebildes in seiner Ganzheit ist zwar zunächst etwas Selbstverständliches und von jedermann Geübtes, aber erst in der bewußten methodischen Entwicklung kommt es zu dem Eindringen in Sprachwerke, das in unmittelbarer Nähe, nach Zerstreung des nur ungefähren Meinens, die Sache selbst prägnant zeigt. — Das *Zeugenverhör* in jeder Situation, in der etwas Geschehenes festgestellt werden soll, am entwickeltsten im gerichtlichen Prozeß, wird, losgelöst von beschränkenden Formen, zur Methode der *Geschichtswissenschaft*. Wer zu befragen, was zu fragen, wie die Antwort zu bewerten ist, wie sie Grund neuer Fragen wird, ist wohl einmal in einem konkreten Einzelfall auch mit Geschick und Glück vollendet zu treffen, wird aber durch Übung und kritische Bewußtheit erst zur Methode erhoben. — Die *Feststellung der Willensmeinungen, ihrer Äußerungen und der*

Tatbestände in menschlichen Beziehungen, unter den Menschen und zu den Sachen, ist eine deutende Konstruktion, deren Art überall, wo Menschen miteinander Leistungen verabreden, die Wirklichkeit entschieden bestimmt. Aber erst in der *juristischen Konstruktion der Dinge* wird sie ein erhellendes, sowohl vereinfachendes wie in der Klarheit doch wieder verwickeltes Denken, das aus der Wirklichkeit menschlicher Dinge diese gleichsam noch einmal hervorzubringen scheint. — Das *Zählen und Rechnen*, Messen und Vergleichen wird Ursprung *mathematischen* Denkens. Dieses in Verbindung mit Beobachtung wird wieder Quelle der *exakten, experimentellen Naturwissenschaft*. — Das unmittelbare *Sehen* der Dinge in ihren Gestalten wird in *morphologischen* Methoden erst eigentlich entwickelt, so in der Morphologie der Mineralien, Pflanzen und Tiere, und in der Analyse der Sichtbarkeit der Kunstwerke. — In allen Beispielen bringen die Erkenntnismethoden zum Bewußtsein: Nichts zeigt sich dem Menschen auf den ersten Blick, sondern die Methode erst bringt zur Erkenntnis, was durch sie herbeigeführt, aber doch nicht bloß hervorgebracht, sondern entdeckt wird. Jede eigentliche Methode löst, mehr als irgendein einzelnes Wissen, einen Enthusiasmus aus, wo sie zuerst kennengelernt und ausgeübt wird. Sie wirkt wie der Schlüssel, durch welchen die Türen unendlicher noch verborgener Wissensmöglichkeiten geöffnet werden können. In allen Methoden liegt etwas Verwandtes. Obgleich sie so heterogen sind, erleuchten sie sich gegenseitig. Es wird berichtet, wie in das Seminar des Philologen Ritschl Mediziner und Naturwissenschaftler kamen, „um Methode zu lernen“. Es liegt, wenn nicht das bloße Spiel formalen Denkens gemeint ist, im Gehalt der Methode etwas Faszinierendes, das überall anzieht, wo eine Methode entschieden verwirklicht wird.

Methode allein macht jedoch noch keine Wissenschaft aus. Die Einzelwissenschaft konstituiert sich durch die *Idee, welche als eine unbestimmbare Objektivität* indirekt in der Entfaltung der Wissenschaft zur Erscheinung kommt. Nicht vom Weltganzen ausgehend ist sie sein Analogon, indem sie sich wie eine Welt in der Welt hervorbringt. *Idee* gibt der Wissenschaft Systematik, in der sie ihren Gehalt aufhängt. *Wirklichkeit* hat sie durch Methode als ein spezifisches *Handwerk*, das ihr bei der Nähe zur Sache die Quelle des Wißbaren zum Fließen bringt. *Artikulation* hat sie durch das kategoriale Denken, das ihr das *Unterscheiden* von anderer Wissenschaft und im eigenen Bereich möglich macht. *Bewegt* wird sie vermittels der Idee von einem

existentiellen Interesse, das im Erkannten an das Sein der Transzendenz rührt.

Einzelwissenschaften haben sich fast sämtlich einmal für *universal* gehalten. Jurisprudenz ist die Wissenschaft von allen Dingen, menschlichen und göttlichen, genannt worden. Mathematik wollte *mathesis universalis* werden. Naturwissenschaft hielt sich für die einzige wirkliche Erkenntnis, welcher alles Sein zugänglich werde. Philologie wollte als Verstehen des Verstandenen sich der ganzen Welt bemächtigen, wenn das ursprüngliche Verstehen und Schaffen erlahmt war.

Einzelwissenschaften verabsolutieren sich solcher Gestalt aus einem *philosophischen Impuls*. Im vornherein, vor dem Bescheiden zu wahrer Wissenschaftlichkeit, wird ein Wissen vom Ganzen für möglich gehalten und in dieser Wissenschaft zu verwirklichen gesucht. Der Impuls will nicht partikulare Gebiete anbauen, sondern als konkrete Philosophie die Universalwissenschaft von der Seinstotalität werden.

Jedoch ist dies *unmöglich*. Die Methoden, die sich gegenseitig erhellen, bleiben doch unter sich geschieden. Wo sie klar und ergebnisreich versucht werden, sind sie spezifisch und ihrem Gegenstand angemessen, in Übertragung auf andere Gegenstände immer schief und spielerisch. *Es gibt keine Universalmethode gehaltvollen Erkennens*. Diese Verabsolutierung ist vielmehr in ihrem Irrtum erkannt, wo Methoden sich begegnen und unterscheiden. — Ferner bleibt jede Wissenschaft, die das Ganze ergreifen wollte, wenn sie nicht schlechthin nichtig war, *nur eine besondere Erkenntnis in der Welt*. — Schließlich sind die *Grenzen der Weltorientierung* ein negativer Hinweis für die Unmöglichkeit der Universalwissenschaft, während Existenzerhellung und metaphysisches Transzendieren die positive Bestätigung dieser Unmöglichkeit werden. Durch zwingendes Denken wird zwar die Unmöglichkeit objektiv wahrscheinlich, durch Appell an Existenz eine Gewißheit der Freiheit. — Die Klarheit wissenschaftlichen Denkens *scheidet Universalwissenschaft aus*, um als Wissenschaft sich stets im Besonderen zu verwirklichen. *Es gibt nur Einzelwissenschaften*.

Trotzdem drängt sich das Problem der Universalwissenschaft immer wieder auf. Gibt es keine Universalwissenschaft, so kann doch in den mächtigen *Motiven*, die zur Verirrung in sie führen, *etwas Wahres* sein, das zu bewahren ist, ohne zum Abweg in die Universalwissenschaft zu werden:

Es ist zunächst das, was die Einzelwissenschaften nicht ein be-

liebigen Aggregat werden läßt, dessen Teile sich nichts angehen, sondern was antreibt, *sie zueinander in Beziehung zu setzen*. Wenn die Einheit des Wissens für uns wesentlich nur in der Transzendenz liegen kann, in der Weltorientierung nur als Nichtwissen ist, so erscheint doch gleichsam diese Einheit in der universalen Beziehbarkeit des Wißbaren aufeinander. Diese gradezu wieder zum Gegenstand einer universalen Wissenschaft zu machen, bliebe jedoch ein leerer Versuch, in welchem sowohl die Substanz des Bezogenen verlorengehe wie dasjenige in den Wissenschaften, was als Unruhe in der Richtung auf die Einheit alles Wißbaren Gehalt hat. Das *Ganze* ist nicht am Ende der Einzelwissenschaften in einer neuen Wissenschaft zu ergreifen. Es ist *in* den Einzelwissenschaften, die aufeinander blicken, sich erregen und im Austausch ihr eigenes Fundament verwandeln.

Ferner gibt es in der Tat *Daseinsmedien, in welchen die universale Bezogenheit möglich ist*. Wissenschaften, die das Dasein als in diesen Medien stehend ergreifen, konstituieren sich in einem anderen Sinne universal, nicht in dem der einen Universalwissenschaft, sondern als eine *Mehrheit von Universalwissenschaften*. Die Medien als solche sind: Die Gestalten der *Denkbarkeit überhaupt* als Bedingung aller Gegenständlichkeit für unser Bewußtsein: die *Logik* will sich ihrer vergewissern. — In dem äußerlichen Dasein ist es die *Räumlichkeit*, welche uns die eine Welt konstituiert, in der kontinuierlich von jedem Ort zu jedem anderen Ort der Übergang möglich ist, jeder Ort nur einer ist, und alles Dasein durch räumliche Situation und räumliche Gestalt seine Erscheinungsweise hat: Vom astronomischen Weltbau bis zur *Geographie* des menschlichen Daseins ist diese Räumlichkeit als die Wirklichkeit von allem ergriffen. — Schließlich das *Menschen-dasein* ist die Erscheinung, in der allein für uns ist, was ist. Was wir von der Natur erkennen, ist Gegenstand des Wissens, das als Wissen psychische Wirklichkeit sein muß, welche wieder durch soziologisch-historische Bedingungen bestimmt ist. Die Seele des Menschen ist gleichsam alles: *Psychologie und Soziologie* möchten sich ihrer wissend bemächtigen.

Die von den Medien universaler Beziehbarkeit sich herleitenden und auf sie wie auf Gegenstände sich richtenden Wissenschaften sind in einem ungewöhnlichen Maß fragwürdig. Während Mathematik, Physik, Biologie entschieden sich entwickelnde, methodisch in klarer Kooperation geförderte, eigentliche Wissenschaften sind, haben *Logik, Geographie, Psychologie und Soziologie* etwas Gemeinsames, das sie

von den anderen Wissenschaften scheidet. In ihnen ist eine methodische Entwicklung durch Generationen nur künstlich zu konstruieren. Sie treten in individuellen Leistungen als etwas jeweils Fertiges in die Welt. Ein eigentlicher wissenschaftlicher Forschungsbetrieb, in methodischer Weise, unter gegenseitigem Verstehen und Zusammenarbeiten aller, die dieser Wissenschaft dienen, und mit einem tradierbaren Bestand, verwirklicht sich nicht, wohl aber hier und dort eine Betriebsamkeit, ein Sammeln von Stoff, oder Auflösung in Gerede. Sie fesseln durch ihre großartigen Einzelleistungen, sie enttäuschen durch endlose Nichtigkeiten. Sie faszinieren durch ihren universalen Charakter: die letzten Erkenntnisse von dem, woran eigentlich alles hängt, glaubt man in ihnen zu erhalten, und sie enttäuschen durch Banalitäten. Aus allen anderen Wissenschaften scheinen sie ihren Stoff zu holen; was unter ihrem Namen faktisch erforscht wird, ist etwas Partikuläres und Zerstreutes und nicht Grund der Einheit ihrer Wissenschaft. Sie bleiben Aggregate, wo sie nicht Philosophie sind. Ihnen mangelt eine wirklich konstituierende Systematik. Ihre Lehrbücher sind unfähig, ihr Gebiet zusammenzufassen zu einer ädaquaten Wiedergabe ihrer Resultate, so wie es Lehrbücher der besonderen Wissenschaften können. Weil das Medium, in dem sie alles sehen, universal ist, machen sie alles zum Gegenstand ihrer selbst. Einen universalen Gegenstand gibt es nicht, aber alles auf irgendeine Weise in ihren Bereich zu ziehen, ist möglich.

4. Wirklichkeitswissenschaften und konstruierende Wissenschaften. — Wissenschaft hat es mit der Wirklichkeit zu tun. Jedoch ist zum Erkennen der Wirklichkeit ein Wissen vom Unwirklichen Bedingung. Das verstehbare Wirkliche — der Geist — wird jeweils verstanden durch eine evidente Konstruktion an sich noch unwirklichen Sinnes; das unverstehbare Wirkliche — die Natur — wird erklärt mit Hilfe mathematischer Konstruktionen, die als solche noch unwirkliche Gegenstände treffen. Der unwirkliche Sinn und der mathematische Gegenstand sind zwar gegenüber dem Wirklichen nur Möglichkeiten, deren klare Gegenwart Voraussetzung eigentlicher Wirklichkeitserkenntnis ist. Diese unwirklichen Gegenstände sind nicht beliebig, wenn auch in endloser Unübersehbarkeit. Sie sind konstruktive Gebilde nicht als willkürliche Phantasien, sondern sie weisen unter jeweils hinzunehmenden Voraussetzungen eine notwendige Struktur auf. Sie sind in ihrer spezifischen Evidenz entdeckbar und leuchten im Entdecktwerden auf als gar nicht selbstverständliche; sie sind zwar

durch keine Erfahrung von Wirklichem, aber in der Durchführung der Konstruktion schlechthin gewiß. Jedoch weder verstehende Psychologie, noch Sinnkonstruktionen, noch Typologien haben die Bedeutung in sich gegründeter Wissenschaften erhalten. Sie bleiben einzelne Entwürfe in bezug auf beabsichtigte Wirklichkeitserkenntnis. Maßstab ihres Wertes ist die Fruchtbarkeit in der Anwendung.

Nur die Mathematik ist als selbständige Wissenschaft von idealen Gegenständen, rein und getrennt von aller Wirklichkeit, in voller Freiheit und Selbstgenügsamkeit entwickelt. Mathematik ist ein Unikum, das Rätsel unter den Wissenschaften. So wenig begrifflich ist, daß unter allen Elementen gerade der Kohlenstoff allein geeignet ist, Grundlage der organischen Verbindungen und damit allen Lebens zu werden, so wenig, daß unter allen Kategorien allein die Quantität zu einer so einzigartigen unendlich verzweigten Wissenschaft Stoff gibt, die in der Kontinuität durch Jahrtausende wie die einzige unbestrittene Wissenschaft schlechthin dasteht. Zwar wird bezweifelt, daß diese Kategorie der Quantität allein maßgebend sei; es wird auch in der Mathematik von der Grundlagenkrise gesprochen; aber damit ist kein Vorstoß gegen ihr Dasein und keine Gefahr für ihre Wahrheit gegeben, sondern nur die Art ihrer Wahrheit und die Weise ihres Daseins in Frage.

Mathematik ist das Urbild zwingenden Wissens. In ihrer Durchsichtigkeit ist sie allem anderen Erkennen überlegen, weil sie ganz auf ihre Konstruktion in den aktiv vollzogenen Operationen gestellt ist, deren Ausführung diese Durchsichtigkeit bedingt, weil ich ganz nur verstehe, was ich selbst mache. In ihren Schritten ist sie trotzdem überraschend und gar nicht trivial. Sie ist das Entzücken bedeutendster Menschen gewesen. Aber sie bezahlt unerreichbare Höhe mit voller Inhaltslosigkeit. Wo Philosophie selbst zwingendes Wissen werden wollte, hat sie sich wohl der Mathematik verwandt gefühlt. Sie hat dann sich selbst zu mathematisieren versucht, oder es nur unterlassen aus dem übermütigen Bewußtsein, ihr an Gewißheit noch überlegen zu sein, da Mathematik nur eine erste Konkretisierung aus dem tieferen philosophischen Ursprung bedeute. Wo aber Philosophie sich in ihrer existentiellen Funktion begriff, wurde sie zum Gegenpol der Mathematik, die unter den Wissenschaften am wenigsten existentiell relevant ist. Allein in ihr sind daher in frühester Jugend die größten Entdeckungen möglich, bevor noch der Mensch in die Erfahrung des Daseins und das Bewußtsein möglicher Existenz eigentlich eingetreten

ist. Sie ist gar nicht Feind, aber Kontrast des Philosophierens und ihm dadurch verbündet.

5. Teilungen und Verflechtungen der Wissenschaften. — Die Zusammengehörigkeit allen Wissens, deren letzten Ursprung wir nicht kennen, obgleich wir allein aus ihm das Wissen als Wissen suchen, zeigt sich darin, daß alle Weisen der Gegenständlichkeit in den besonderen Wissenschaften nach der Trennung sich wieder verschlingen. Gerade ihre klare Scheidung zeigt ihre unausweichliche Verbindung. Dies ergab sich in allen drei ursprünglichen Teilungen. Die Unlösbarkeit im Zusammenhang der Wirklichkeitserkenntnis mit der Erkenntnis unwirklicher, aber evidenter Möglichkeiten ist dafür das sichtbarste Zeichen. Die universalwissenschaftlichen Tendenzen in den Einzelwissenschaften weisen als Ursache darauf hin. Dogmatik, als objektive Fixierung ausgeschieden, wird wieder ergriffen als Forschungsgegenstand und angeeignet als Ursprung. — Schließlich ist alle wissenschaftliche Erkenntnis als historisch wirkliche Tätigkeit selbst ein Gebiet verstehbaren Geistes und in der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte wieder ein Gegenstand empirischer Untersuchung; in der logischen Analyse ist sie Gegenstand der Selbsterhellung des Geistes. So schlingt sich auf mannigfache Weise, was sich im Erkennen spaltet, wieder in sich zurück, ohne daß ein Ganzes offenbar würde.

Prinzipien einer Gliederung der Wirklichkeit.

1. Natur und Geist. — Die Wirklichkeit in der Welt tritt mir in der Polarität von Natur und Geist entgegen. Wirklichkeit ist als Natur das Undurchdringliche, schlechthin Andere und Fremde, als Geist das von innen Zugängliche, in dem ich als einem Anderen meiner selbst bei mir selbst bleibe. Das *Dasein der Natur* besteht in seinem bloßen Objektsein, das zwar Objekt für mich ist, dessen Ansichsein aber mir immer unzugänglich sein wird. Das *Dasein des Geistes* besteht im Medium gegenständlicher Intentionen der Subjekte, die ich verstehe und mir damit zum Objekt mache, aber so, daß dieses Objektsein wie auch das Ansichsein des Geistes zugänglich sind — sein Objektsein in der weltorientierenden Forschung, sein Ansichsein durch mich selbst in meinem wirklichen Werden —, und von mir aufeinander bezogen werden können. Zum Dasein der Natur komme ich hinzu, sie zu *begreifen* durch kausale Erklärungen, mit denen ich in

ihr mich verhalte, als ob ich sie *machen* könnte, während ich doch nur auf jeweils andere Weise mit ihr *von außen hantiere*. Zum Dasein des Geistes als dem mir geschichtlich Begegnenden komme ich hinzu, ihn zu *verstehen*, so daß ich darin *zu mir komme* im Aneignen und Abstoßen und selbst getrieben von der eigenen Idee *teilnehme* an der mir entgegenkommenden. In der Natur erkenne ich ein Fremdes, das selbst *nicht für sich ist*, im Geist ein Verwandtes, das *selbst ein Erkennendes von mir erkannt* wird. Für die Naturerkenntnis ist die Idee in mir als dem Erkennenden, während in der Natur nur jene unbegreiflichen Korrelate sind, die es möglich machen, daß sie unter Ideen in fruchtbarem Fortschritt erkennbar ist. Für die Geisteserkenntnis ist im Erkannten selbst die Idee als geistige Macht, an der ich im Erkennen teilnehme, und die ich auf dem Wege des Erkennens sinnvoll verwandeln kann.

2. Grenzen zum Unzugänglichen. — Da Weltorientierung es nicht mit dem Ansichsein zu tun hat, sahen wir sie über Natur und Geist auf Grenzen stoßen. Die *Naturerkenntnis* sah sich einer Endlosigkeit gegenüber, der sie nicht Herr wurde. Für sie vermag das Undurchdringliche und Chaotische nur noch in statistischer Regelmäßigkeit als Ordnung zu erscheinen. Was in dieser Endlosigkeit und dem Chaos selbst ist, bleibt ihr rätselvoll. — Die *Geisteswissenschaft* stößt an die Grenzen des Unverstehbaren, das als das schlechthin Geschichtliche für sie der Objektivierung spottet, aber über alles der Weltorientierung Zugängliche hinaus, selbst ursprünglich in Freiheit und Kommunikation, ich selbst bin. — Weder Endlosigkeit noch Existenz gehen in die Erforschbarkeit und Wißbarkeit ein. Alles objektive Wissen verwirklicht sich in einem Überwinden oder Ausscheiden der Endlosigkeit und in einem Ausscheiden der Existenz. Jenes geschieht durch die methodischen Schritte, die jeweils einen bestimmten, begrenzten Gegenstand hinstellen, dieses durch Zurückhalten aller Impulse, die das Gegenständliche als Allgemeines und Allgemeingültiges trüben. Diese methodische Selbstbeschränkung spricht sich in der Forderung aus, ohne alle Wertungen und Abschätzungen der Sache als solcher den Blick zuzuwenden.

Die Grenzen der Weltorientierung bedeuteten, daß das dort Erkannte nicht in sich selbst besteht. Die *Natur* ist als das Wirkliche stets mehr als das Erkannte; in ihr ist ein dunkler Grund, in den die Erkenntnis gleichsam hineinleuchtet, ohne den Schein auf ein Objekt werfen zu können; das unbegreiflich Grundlose ist nicht als ein sinn-

voll zu Befragendes; je nach Situation weckt es Grauen oder unbegründbares Vertrauen. Das *Leben des Geistes* ist nur auf dem Grunde der Existenz, die selbst in der Geisteswissenschaft objektiv unerkennbar ist; wohl kann der Geist, von seinem dunklen Grunde in Scheinhelle ableitend, zum leeren Mechanismus restlos verstehbarer Bewegungen werden; im Richtigen, in Regeln, Manieren. Für Natur- und Geisteserkenntnis bleibt das Unerkennbare der Magnet, alle Anstrengungen anzuziehen, das Erkennbare zu durchdringen. Während aber an der Grenze der Naturerkenntnis sich der Abgrund des schlechthin Unbegreiflichen auftut, vollzieht sich an der Grenze der Geisteswissenschaften, ihnen selbst die Impulse gebend, die Kommunikation von Existenz zu Existenz.

3. Vierfache Wirklichkeit. — Natur und Geist als einfacher Gegensatz genügt nicht, die Gliederung der Wirklichkeit zu sehen, sie ist mehrfach zerspalten. Diese Gliederung ist nur *aufzufinden*, nicht zu deduzieren. Es ist zu fragen, wo in der Wirklichkeit die tiefsten Sprünge sind; jene Sprünge, die man immer wieder durch Übergänge hat verhüllen wollen, und die doch in immer neuer Ursprünglichkeit sich wieder durchsetzen. Sie machen die Zurückführung der Wirklichkeit auf ein einziges Prinzip, ihre Erkenntnis aus der Idee einer allumfassenden Theorie unmöglich, aber sie grenzen zugleich jene Welten in der Welt ab, deren Umfaßtwerden durch in sich zusammenhängende Methoden und Kategorien möglich scheint. Da diese Sprünge bis heute, obzwar längst gedacht, doch nicht allgemein anerkannt und auch sachlich nicht völlig klärbar sind, so ist ihr Entwurf nur ein in der erreichten Weltorientierung möglicher; er ist nicht die endgültige Einsicht in ein so für immer Bestehendes.

Die in der Weltorientierung Objekt werdende Wirklichkeit ist eine vierfache. *Materie, Leben, Seele* und *Geist* sind die heterogenen Weisen wirklicher Gegenständlichkeit. Als diese sind sie nicht selbst als Gegenstände, sondern als je in sich zusammenhängende Welten in der Welt. Die Tendenz, die Sprünge zu verwischen und eine dieser Wirklichkeiten für die eigentliche zu halten, an der gemessen die anderen unwirklich oder Produkt und Kombination aus ihr sind, scheidet an der Wirklichkeit selbst.

Materie ist die tote Natur. Sie ist nur *quantitativ* faßbar. Die Ordnung ihrer Prozesse wird durch mathematische Form in *Mechanismen* begriffen, sei es mit Hilfe von mechanischen *Modellvorstellungen*, sei es in *Feldstrukturen*. Objektiv wirklich ist, was *meßbar* ist.

Totes Dasein ist in fließender *Zerstreuung* unter ihm äußeren Gesetzen.

Leben ist als ein jeweils in Verwandlung sich erhaltendes Ganze, das geboren wird und stirbt. Es hat als ein Analogon der Materie die physikalisch-chemischen Prozesse zu seinem Bestand. Der mathematisch begriffenen Ordnung entspricht die *gestaltete und gestaltende Daseinstotalität eines sich erhaltenden Fürsichseins*. Es ist als Wirklichkeit objektiv durch die *Lebenskriterien* der Eigenbewegung, des Stoffwechsels, der Entwicklung, der Fortpflanzung. Lebendiges Dasein ist ein in bezug auf seine *Umgebung* sich entfaltendes Ganzsein aus eigenem Gesetz.

Seele ist *Innerlichkeit* oder Bewußtsein als Dasein von *Erleben*. Dieses, als Analogon der Materie, ist in subjektiver Daseinstotalität als *Befriedigung oder Unbefriedigung in Spannungen und Lösungen* geordnet. Objektive Wirklichkeit hat die Seele im *Ausdruck*. Seelisches Dasein bringt als Daseinsgefühl seine *Umwelt* zur Bewußtheit eines Inneren.

Geist ist selbstbewußtes *gegenständliches Meinen und Bezwecken*. Dieses ist als Analogon zur Materie in isolierten, zerstreuten, unter sich unbezogenen Akten; erst geordnet ist Geist als er selbst durch *Ideen*; seine Wirklichkeit ist objektiv durch Ausdruck als *Mitteilung* in Sprache, Werken und Taten. Geistiges Dasein findet sich in einer *Welt*, die es *hervorbringt*.

Jede dieser Wirklichkeiten hat die frühere zur *Daseinsvoraussetzung*. Alles in Raum und Zeit ist Materie, nur einige Objekte sind Leben, von diesen werden wieder einige durch Ausdruck als Seele zugänglich, von diesen vermögen wieder einige durch Mitteilung in geistige Kommunikation zu treten. Kein Geist ist wirklich ohne Seele, keine Seele ohne Leben, kein Leben ohne Materie.

Auch die Erkenntnis jeder Wirklichkeit hat demzufolge je nach Gegenstand und in wechselndem Ausmaß die *Erkenntnis* der vorhergehenden zur *Voraussetzung*. Das heißt nicht, daß das Frühere, als das Umfassendere, die Erkenntnis des Späteren einschließe. Dieses vielmehr hat wie als Wirklichkeit so für Erkenntnis eigenen Ursprung.

4. Die drei Sprünge. — Der Sprung zwischen zwei benachbarten Wirklichkeiten ist jedesmal ein spezifischer. Jedesmal ist er statt des regelmäßigen Fortgangs in einer Stufenreihe das Hellwerden einer gänzlich neuen Dimension. Die Wirklichkeiten, zu denen er jeweils führt, sind es nicht im gleichen Sinne. Das in der Weltorientierung

Gemeinsame alles Wirklichen — in Raum und Zeit zu sein — ist ihnen allen zwar eigen. Aber ihre Objektivität als Meßbarkeit, als Leben, als Ausdruck und als Mitteilung, ist eine aus keiner Kombination, aus keiner langsamen Entwicklung herzuleitende jedesmal ursprüngliche.

Zwischen Materie und Leben läßt sich der Sprung noch durch Unterscheidung zwischen greifbaren Objekten im Raum zeigen. Zwar schließt der Organismus als dinghaftes Objekt Materie ein und ist unter dem Gesichtspunkt materieller Wirklichkeit nur Materie unter besonderer Form. Der Sprung ist trotzdem absolut. Leben als eigene, unzurückführbare Wirklichkeit leugnet, wer die Wirklichkeit der physikalisch-chemischen Gegenstände, weil sie den Stoff von allem Vorkommenden ausmachen, zugleich als die einzige sieht. Ihm ist es nur die Lage gegenwärtiger Erkenntnis, die noch nicht erlaubt, Leben aus anorganischem Material herzustellen, lebendige Prozesse restlos in chemisch-physikalische Vorgänge aufzulösen. Warum, meint er, sollte dies nicht ebenso gelingen, wie die künstliche Herstellung chemischer Produkte gelang, die in der Natur durch Organismen entstehen. Doch wer einmal Leben als Leben gesehen hat, dem ist es zwar nicht im gleichen Sinne Wirklichkeit, wie die Stoffe sind, aber eine eigene Wirklichkeit. Der Satz von der ursprünglichen Organisation als der Voraussetzung alles Lebendigen versteht sich ihm — als nicht mehr aus einem Anderen herzuleiten — von selbst. Es bleibt für Forschung ein Eindringen in diese Voraussetzung, nicht ein darüber Hinausgehen.

Der Sprung *zwischen Leben und Seele* läßt die Raumdimension zurück. Man kann wohl, sofern wir in allem Daseienden vom Raum uns nicht loszulösen vermögen, mit einigem Rechte sagen, daß es nur zwei Wirklichkeiten gibt, die anorganische Welt und die organische. Denn Leben, Seele und Geist sind als Wirklichkeiten räumlich in einem. Es ist begreiflich, daß Leben und Seele lange identifiziert wurden: die Organisation mit ihrer zielhaften, in der Zeit sich verwirklichenden Gestaltenfolge und die subjektiven Daseinsweisen des Inneren konnten im Parallelismus als im Prinzip dasselbe erscheinen. Jedoch der Sprung ist der von der objektiven, äußeren Wirklichkeit der lebendigen Organisation zur Innerlichkeit erlebenden *Bewußtseins*. Dasein als Leben und Dasein als Bewußtsein sind nicht auseinander herzuleiten.

Der Sprung *zwischen Seele und Geist* ist der von erlebendem zum intentionalen (auf Gegenstände gerichteten) Bewußtsein, das vermöge

der Sprache in der *Kontinuität eines artikulierten Denkens* steht und mit *Selbstbewußtsein* verknüpft ist. Unbestimmtes, weil unbegriffliches und unreflektiertes Vorstellen ist schon der bewußten Seele eigen.

Der Sprung von der Seele zum Geist verlangt eine ausdrücklicher kontrastierende Betrachtung: Seele ist als Erleben die Empfindung, das Gefühl, der Trieb, die Begierde; der Geist als freies Vollziehen im Überschaun und Planen ist der *Verstand* und der *Wille*. Wie Seele als Wirklichkeit eine ursprüngliche, Dasein erhaltende und erfüllende Einheit hat, so hat der Geist zu seiner Einheit schaffenden Substanz die *Ideen*, deren Wirklichkeit nur im Medium von Verstand und Willen, nicht schon als Verstand und Wille ist.

Seele ist auch im isoliert gedachten Individuum ungeschichtlich da, Geist nur im Individuum, sofern es *in Gesellschaft und Geschichte* tritt. Seele ist als vererbbar zu denken, Geist als aus *Tradition* herkommend nur im Prozeß eines geschichtlichen Sichhervorbringens. Wohl ist Geist wie Seele wirklich nur in Individuen, aber doch nur, sofern sie in objektiven Gebilden als einem Allgemeinen ihren *Sinn dokumentieren*. Geist als die Subjektivität des Individuums ist nur durch Teilnahme an einem objektiven Geist, den nicht der Einzelne hervorbringen kann, wenn er auch als Glied eines Zusammenhangs Mitursprung objektiven Geistes wird. Als geistiges Wesen werde ich angesprochen von ihm als von einem Allgemeinen, das seine Einheit jeweils *in geschichtlich an mich herantretenden Ideen* hat. Seelische Wirklichkeit ist, mit dem Geiste verglichen, wie die Natur: nur geschehend, ungeschichtlich, zeitlosen Gesetzlichkeiten unterworfen. Aber sie ist bereit zur Aufnahme von Gehalten und als Substrat des Geistes fähig, diese zu verwirklichen.

Den Sprung zwischen Seele und Geist zu fassen, erfordert die scharfe Trennung von *Ausdruck* im engeren Sinne und *Mitteilung*. Beide sind die Körperlichkeit, Sichtbarkeit, Hörbarkeit, die empirische Wirklichkeit von Seele und Geist. Aber Ausdruck der Seele ist, weder gemeint noch gewollt, nur da; Geist ist zu fragen und gibt Antwort. Seele tritt in Kommunikation nur in direkten, unbestimmten Fühlungen ohne Selbstbewußtsein, in Sympathien und Antipathien; Geist teilt sich mit in Kommunikation eines Allgemeinen und Objektiven¹.

¹ Die Kommunikation der *Existenz* dagegen ist weder die triebhaft-seelische noch die allgemein-geistige, sondern im Medium beider ein ursprüngliches Erhellen in gegenwärtigem Miteinander. Die Seele ist nun nicht mehr passiv, sondern als von

Zwar ist in aller Mitteilung zugleich Ausdruck, weil Geist nur in der Seele wirklich ist, aber Ausdruck ist noch nicht Mitteilung. Er ist ungewußt, nicht als solcher intendiert. Ihn selbst meinen kann erst sekundär der Geist: dann kann Ausdruck als gemachter unechte Vorspiegelung von Seele durch den Geist sein. Ausdruck jedoch, der durchdrungen ist vom geistigen Meinen, wird zur Sichtbarkeit eines durch Geistigkeit erst möglich gewordenen seelischen Daseins, das als Grund und Resultat geistiger Helle von einem unendlichen Reichtum wird.

5. Sprung und Übergang. — Die objektiven Grenzen im Wirklichen sind scharf und sprunghaft nur zwischen der toten Materie und dem Leben, die späteren Sprünge sind täuschend verdeckt. Es gibt objektiv unscharfe Grenzen, wo man nicht weiß, ob neben Leben schon Seele, neben dieser schon Geist da ist. Wenn man etwa Leben im Sinne der körperlichen Organisation in den Pflanzen, Leben und Seele in den Tieren, Leben, Seele und Geist im Menschen sieht, so ist zu bemerken, daß die radikal gedachten Sprünge in der erforschbaren Wirklichkeit vielmehr wie Übergänge auszusehen scheinen. Die *Grenze des Ausdrucks von Seelischem* gegenüber dem bloßen Leben besteht nicht durch ein scharfes objektives Kriterium. Es ist schon eine weite Entfernung vom Menschen zum Hunde, der sich ängstlich wie schuld- bewußt seinem strafenden Herrn nähert, und unermeßlich weit von da bis zu dem sich krümmenden Wurm, von diesem zu dem Lebendigen, dessen Bewegung gar nicht mehr als Ausdruck fühlbar ist. Bei Tieren muß objektive Forschung, statt den Ausdruck eines Seelischen zu verstehen, sich durchweg begnügen, ein Benehmen zu beschreiben, dessen Innerlichkeit man gar nicht befragen, weder behaupten noch widerlegen kann. Ob gar alles Leben ein seelisches Innere habe oder nicht, ist gar nicht zu untersuchen. In jedem Falle wäre zwischen dem äußerlich faßlichen biologischen Dasein und diesem Inneren ein Sprung.

Die *Grenze geistigen Daseins* fällt mit dem Sprunge zwischen Mensch und Tier zusammen. Jedoch in objektiver Untersuchung sind Intelligenzleistungen der Schimpansen durch Einfall und Erfindung, durch den Unterschied des Gelingens vermöge individueller Begabung,

Existenz ergriffene Seele frei übernommen und geformt. Die Geschichtlichkeit des Geistes ist nun nicht mehr nur eine objektive und allgemeine, sondern wirklich als Existenz, die in sich selbst mit der anderen Existenz ihr über alle Helle übergreifender dunkler Grund bleibt, und ihrerseits objektiv nur wird in der Erscheinung des Geistes.

und durch Möglichkeit der Nachahmung des Gefundenen durch andere Individuen wie ein Übergang von bloß seelischem Dasein zu geistiger Aktivität. Zwar ist es nur ein erstes, jedesmal schnell verschwindendes, momentanes Aufleuchten kombinierender Akte, denen die Kontinuität durch Sprache und Entwicklung des Denkens in ihr fehlt, aber für die Betrachtung ist hier ein außerordentlicher Abstand von bloß tierischem Dasein und ein Näherkommen an den Menschen, das wie ein Übergang erscheinen kann.

Doch den *Übergang* wirklich zu denken, ist unvollziehbar. Man verdeckt sich den Sprung durch Redewendungen, welche Zwischenglieder in einen langsamen Prozeß aufgehen lassen, in welchem aus bloßem Leben in natürlicher Deszendenz der Geist sich entwickeln soll, so wie körperlich der Mensch aus dem Tier hervorgehe und alle Zeichen seiner Abkunft trage trotz des radikal Neuen auch in der leiblichen Erscheinung. Niemals begreift man auf diesem Wege einen Sprung.

Der Deszendenzgedanke in allgemeiner Form ist *für die weltorientierende Forschung* selbstverständlich; aber er steht in einer *Antinomie* zum Bewußtsein des Geistes als des *Feldes ursprünglichen Selbstseins*. Während Forschung die Übergänge sucht und eine Fülle wunderbarer Formbeziehungen findet, aber leicht sich in Täuschungen verirrt, wenn sie mehr zu wissen meint, als Tatsachen zwingend sagen, muß das Selbstsein nicht nur aus objektiver Einsicht auf der Tatsächlichkeit der Sprünge bestehen; schon als Menschenseele weiß es sich im Raume geistiger Wirklichkeit abgrundtief vom Tier getrennt und bleibt bis in seine Leiblichkeit sich des Sprunges gewiß, den ein nur nebelhaftes Naturgefühl von der Einheit mit allem Lebendigen verschleiern mag. Es läßt sich weder Menschenseele noch Menschenleib an die Tierwelt verleihen, als ob dort nur dasselbe in anderer Gestalt wäre. Die unwahre Nähe zum lebendigen Tier pflegt daher Ausdruck des Verrats oder der Verzweiflung am Menschen zu sein, wenn sie nicht die echte Haltung zum Naturwesen ist, in der auch das unvernünftige Dasein in ihm gemäßiger Art Gegenstand der Liebe oder des Grauens, und Sprache eines nur im Transzendieren zu lesenden Seins ist.

Statt durch Übergänge, die auf keine Einsicht sich gründen, alles in eins zu bringen, sind nur die *Beziehungen der Wirklichkeitssphären* Gegenstand weltorientierender Forschung. Während jede spätere Sphäre die frühere jederzeit zur Bedingung ihres eigenen Daseins hat,

können ihre Resultate auch in den Daseinsweisen früherer Sphären fortbestehen. So bleiben Produkte organischen Lebens als tote geologische Lagerungen. Seelische Prozesse hinterlassen körperliche Residuen, z. B. die, welche der Nervenarzt vorfindet. Geistige Erwerbungen bestehen in seelischer Gestalt fort, so daß unbewußte Gewohnheit wird, was in hellem geistigen Bewußtsein seine erste Wirklichkeit fand; Freiheit verwandelt sich in das instinktive Tun der Seele. Geist wird Seele, Seele organisches Leben, dieses tote Materie. Aber Geist ist jeden Augenblick nur in einer Seele wirklich, Seele nur im Leben, Leben nur durch Materie.

Die Erkenntnis der jeweils früheren Wirklichkeit kann daher die spätere *antizipieren*. Das führt zu keiner Unklarheit etwa bei der Erforschung der toten Stoffe, die durch das Leben produziert sind, bei der Erforschung der Erdgeschichte, für die das Leben ein bestimmender kausaler Faktor ist; denn die Grenze von Totem und Lebendigem ist durchweg klar geworden, wenn auch erst seit dem letzten Jahrhundert. Wie bereits die biologische Forschung in der Untersuchung des Benehmens der Tiere auf Psychologie stößt, so die somatische Pathologie auf seelische Faktoren als Krankheitsursachen; beide geraten dadurch in unvermeidbare Unklarheiten. Das empirische Studium der Seele, als Psychologie des Menschen, kann nicht umhin, im umfassendsten Maße das geistige Leben zu antizipieren, aber so, daß der Geist nicht als er selbst, sondern in seiner seelischen Gestalt, als unfreier, der Seele unterworfen betrachtet wird.

6. Leugnung, Verabsolutierung und Vereinfachung dieser Wirklichkeiten. — Es besteht die *Tendenz, den Geist für etwas Unwirkliches, nur Sinn- und Werthafte zu halten*, das an Wirklichkeiten haften, selbst aber nicht wirklich sei. In der Tat ist die Wirklichkeit des Geistes von einer Art, die nur zu sehen ist, wenn sie nicht nur räumlich unmeßbar, sondern auch als von der seelischen Wirklichkeit sprunghaft geschieden gedacht wird. Der Geist ist Wirklichkeit gegenüber den bloß idealen und zeitlosen Geltungen, die er meint und die sein Medium sind, in dem er sich selbst formt. Er ist Dasein und Bewegung in der Zeit und in räumlichen Individuen, ein Beisichselbstsein und damit, obgleich wirklich, frei und geschichtlich. Andere Wirklichkeiten sind wohl passiv historisch als Ereignisfolgen in der Zeit, aber sie werden doch wesentlich erkannt in ihren zeitlosen Gesetzen und Ordnungen. Das Moment des Historischen wird zwar relevanter im Leben und noch mehr in der Seele, aber es bleibt eine ob-

jektive Seite dieses Daseins. Nur der Geist ist wesentlich geschichtlich, weil für mögliche Existenz auf sich selbst bezogen in Tradition und Verwandlung; an ihm ist das Zeitlose, Gesetzliche, sofern es erkannt ist, Moment des geschichtlichen Daseins, nicht sein Kern und Wesen¹.

Der Leugnung der Wirklichkeit des Geistes entspricht eine *Tendenz, die Natur für etwas Endgültiges, Bestehendes, Geschlossenes zu halten*: für die eigentliche Wirklichkeit. Dann wird vergessen, daß unsere Erkenntnis stets *zwischen* den Grenzen des Unzugänglichen bleibt; sie dringt in einen Raum, der ein Sein *zwischen* Anderem ist. So dringt sie, sowenig wie über den Geist in die Existenz, auch nicht in die letzten Gründe der Natur, sondern erfaßt, vor ihnen Halt machend, nur jene Regelmäßigkeiten und Gesetze, wie sie für Weltorientierung erscheinen.

Solche und andere unwahre Tendenzen machen zum *Ausdruck des Seinsbewußtseins einer Lebensgesinnung*, was nur Unterscheidung in der Weltorientierung bedeutet. Dann drängen sie auf das Sein nur einer Wirklichkeit, zwingen alle anderen Wirklichkeiten in die Gestalt dieser einen, die sie verabsolutierend zum Sein an sich machen, oder halten sich an angeblich letzte Zweiteilungen, des Wirklichen und Unwirklichen, der Natur und des Geistes usw.

Besonnene Weltorientierung geht statt dessen auf Wahrnehmung faktischen Bestandes in vielfacher Unterscheidung. Für sie bleiben aber trotz der Vierteilung jeweilige Zweiteilungen unter begrenzten Gesichtspunkten erhalten. Man unterscheidet so entweder die Natur der toten Materie vom Leben, mit diesem Seele und Geist zusammennehmend; oder man nimmt Materie und Leben als physische Natur zusammen gegenüber Seele und Geist als der psychischen Welt; oder man trennt den Geist von Seele, Leben und materialer Natur, diese alle als passives Geschehen der aktiven und freien Geistigkeit kontrastierend. Jede solche Trennung hat ein relatives Recht, aber auch nicht mehr. Objektiv-dinglich ist die erste Scheidung von anorganischer Natur und Leben maßgebend, nur diese läßt das Unterschiedene als Körper im Raum nebeneinanderlegen. Die Unterscheidung des Physischen als des äußerlich Wahrnehmbaren und des Psychischen

¹ Die Geschichtlichkeit des Geistes hat ihre Wurzel in der ihn tragenden Existenz. Diese, für die die Freiheit des Geistes nur der Raum ist, ist der Weltorientierung unzugänglich und erst in philosophischer Existenzhellung zur Selbstvergewisserung zu bringen. Sie ist in der Objektivität des Geistes auf dem Wege über Weltorientierung nur jeweils von Existenz zu Existenz zu treffen.

als des Inneren, äußerlich Unwahrnehmbaren, sich nur im Ausdruck Kundgebenden, trifft den Sprung von Leben zu Seele, ist aber auch hierauf begrenzt. Die Unterscheidung des Geistes von den drei anderen Wirklichkeitsgebieten hat ihren Grund in der Einzigartigkeit der in Verstand, Willen und der sie durchdringenden Idee erscheinenden Freiheit.

Das *Zwischensein* aller weltorientierenden Erkenntnis offenbart sich in der Wirklichkeit des Geistes darin, daß seine Freiheit, wie sie Gegenstand der verstehenden Forschung wird, nur eine erste Stufe der existentiellen Freiheit ist, nämlich nur die Freiheit des Selbstbewußtseins als Wissen und der ideellen Gesetzlichkeit. Die *Existenz*, außerhalb aller Weltorientierung, und doch diese durch ihren Impuls zum Vollzug bringend, bewegt sich aber, wenn sie auch Träger der geistigen Idee ist, selbst sowohl *im Geist wie in der Seele und im Leben*. Sie ist nicht eine neue Wirklichkeit, nicht eine andere Dimension für Erkenntnis, keine andere Welt, sondern jener Ursprung und Grund, der sich jeweils selbst erhellt auf dem Wege über die Weltorientierung, und sich selbst nur in der Erscheinung als Seele und Geist in die Sichtbarkeit der Weltorientierung hineinreißen läßt. Während also jede einzelne Wirklichkeitssphäre an ihrer Grenze an eine benachbarte, durch einen Sprung getrennte stößt, stoßen die Rand-sphären, Natur und Geist, an Grenzen, hinter denen keine neue Wirklichkeit der Weltorientierung sich auftut, sondern dort das unbegreifliche Dunkel und hier die unverständbare, aber selbst gegenwärtige Existenz.

Sphären des Geistes.

Das Problem der *Gliederung der Wirklichkeit* gewinnt eine neue Gestalt in der Frage nach der *Gliederung des Geistes selbst in seiner Objektivität*.

In der Philosophie wurden Logik, Ästhetik, Religionsphilosophie, Ethik usw. als Disziplinen behandelt, welche das Wissen, die Kunst, die Religion, das Handeln usw. als Sphären geistigen Lebens untersuchen; ein vorhandenes Ganze sollte in ihnen umgriffen und bestätigt werden. Oder die Sphären wurden im Gegensatz zu solcher Philosophie erkannt als eine Systematik nur für weltorientierende Wissenschaft und wieder dahin zurückverwiesen.

Der Geist als die Offenbarkeit, in der Existenz sich verwirklicht,

kann in seiner *Allgemeinheit* betrachtet werden, *als ob er ein sich in sich selbst genügendes Dasein* hätte. Die Sphärenteilung hat dann die ursprüngliche Bedeutung, nicht die Trennung eines ihm fremden Gegenstandes durch einen Beobachter, sondern ein *Selbstverständnis des sich in sich unterscheidenden Geistes* zu sein. Wissend erfaßt er in seiner Wirklichkeit dieses sein Wissen als eine Sphäre seines Tuns, mit der er sich ganz umgreift, indem er seine Selbstunterscheidung in Sphären artikuliert. Das ist der Ausdruck für das ursprüngliche Verhalten des Geistes zu sich selbst. Ich studiere nicht nur Geschichte, sondern auch die Geschichte der Geisteswissenschaft. Aber in diesem Selbstverständnis liegt nicht ein ruhender Bestand des Geistes vor Augen, der darin verstanden wäre, sondern es verwandelt das eigene Sein des Geistes als ein Faktor im geschichtlichen Prozeß seines Werdens.

Daher ist die Selbstgliederung des Geistes erstens *keine endgültige in systematischer Starre*; die Sphäreneinteilung, als eine fixierte sich zur bequemen schematischen Gruppierung von allem anbietend, ist auf vielfache sich überkreuzende Weise möglich. Zweitens hat sie einen wesentlichen Ursprung in dem *Kampfe des Geistes mit sich selbst*, der weltorientierend in einem Gegeneinander von Sphären verstanden wird.

1. Mögliche Sphäreneinteilungen. — Die Gliederung des Geistes läßt sich unter je einem festgehaltenen Gesichtspunkt als ein relatives, begrenzt gültiges Schema, niemals als die richtige und endgültige Einteilung durchführen. Auch die Kombination aller Gesichtspunkte würde sich nur als eine Endlosigkeit verwirklichen. Denn es ist gegen den Sinn des Geistes, sich in sich zu schließen. Er weiß sich vielmehr in steter Unruhe, unendlich zwar in der jeweils bestimmten Erscheinung, doch als ein unbeständiges Ganzes in der Möglichkeit neuer Gliederungen. Allein in ihnen denkt er sich als in seinen relativen und bewegten Unterscheidungen, die als weltorientierende Übersicht jede sogleich zur Fixierung verführen.

Beispielsweise werden in schematischer Kürze einige dieser Möglichkeiten vorgeführt zu dem Zweck, sie sich gegenseitig relativieren zu lassen; es sind Gliederungen des Geistes nach den Gesichtspunkten seiner Bewußtseinsform, dann nach den Weisen seiner Befriedigung an seiner Wirklichkeit, dann seiner Daseinsweisen in ruhenden und bewegten Gestalten:

A. Man kann fragen nach den *Formen des Geistes im Bewußtsein*

der Subjekt-Objekt-Spaltung. In ihr vollzieht er sich durch Akte, die auf Gegenstände gerichtet sind. Daher lassen sich formal *Gegenstand* und *Aktivität* gegenüberstellen. Die *Gegenstandssphäre* und die *Sphäre der Aktivität* würde dann weiter zu gliedern sein:

1. *Gegenständliche Sphären*:

a) Der *denkbare* Gegenstand als in logischen Kategorien gefaßter Begriff, in unbestimmt vielen Beziehungen stehend, in einer Welt unbegrenzter Zusammenhänge.

b) Der *ästhetische* Gegenstand als in sich abgeschlossen, eine jeweilige Welt für sich.

c) Der *mythische* Gegenstand als Symbol, gegenwärtig und erfüllend, aber zugleich unvollendet und verschwindend.

In den gegenständlichen Sphären sind die Unterscheidungen von richtig-unrichtig, schön-häßlich, heilig-profan gemäß.

2. *Sphären der Aktivität*:

a) *Handeln* mit Zwecken in der Welt der menschlichen Gesellschaft.

b) *Kontemplation* als Anschauen, Aneignen, Sichvergewissern, inneres Tun.

c) *Bilden* als Schaffen von Werken.

In den Sphären der Aktivität gelten die Unterscheidungen von gut und böse, wahr und falsch, echt und unecht. Die Aktivität kann ableiten vom Substantiellen zum Formalisierten: das Handeln wird zum Tun ohne Idee, die Kontemplation zum passiven, unverbindlichen Betrachten, das Hervorbringen des Werkes zum bloßen Machen und Leisten.

B. Blickt man auf die *Befriedigung und Unbefriedigung des Geistes an seiner Wirklichkeit*, so ist eine Dreigliederung möglich, je nachdem er seine Erfüllung in der stets bleibenden Zukunft (*Endlosigkeit*), in der Gegenwart (*Vollendung*), oder in dem erfüllten Prozeß (*Unendlichkeit*) hat. Auf dem endlosen Wege ist er vorwiegend in der einzelwissenschaftlichen, zwingenden Forschung, ferner im Zweckhandeln, im Machtstreben. Vollendung hat er in einem möglichen ästhetischen Abschluß, im Erschaffen und im Genuß des Kunstwerks, im schönen Augenblick wie in aller Rundung des Gegenwärtigen. Unendlichkeit hat er im erfüllten Prozeß als dem Weg, der in jedem wirklichen Augenblick sich vollendend keinen Stillstand kennt; als solcher ist Geist im sittlichen Handeln, im wahren Philosophieren, in der Erscheinung von Idee und Existenz; von hier beseelt er seine

Endlosigkeit und seine Vollendung als für sich schon ableitende Gestalten seiner Wirklichkeit.

C. Man kann fragen nach den *Daseinsgebieten des Geistes* und zunächst unterscheiden sein Dasein als *Sphäre der Personen* von dem Dasein des ihm Fremden als *Sachsphären*.

Die Personensphäre gliedert sich in das Dasein als einzelne Persönlichkeit und als Gemeinschaft. Aufeinander angewiesen haben beide doch eine verschiedene Weise der Wirklichkeit. In eigentlicher Wirklichkeit der Persönlichkeiten ist geistiges Dasein zugleich selbstbewußt und dem Anderen vor Augen. In der Wirklichkeit der Gemeinschaft ist geistiges Dasein als hervorgebracht, gemeint, geglaubt, gefühlt, getan, ohne auf ein von dem persönlichen Individuum nicht loszulösendes Selbstbewußtsein bezogen zu sein, als welches die Gemeinschaft vielmehr immer nur im Einzelnen wirklich ist. *Persönlichkeitssphäre* und *Gemeinschaftssphäre* sind die zwei Weisen der Daseinswirklichkeit der Personen.

Indem aber der Geist sich der Natur als des Anderen bemächtigt und sie entweder zu Zwecken seines Daseins oder als Ausdruck und zur Mitteilung seines Wesens benutzt, stellt er als *Sachsphären* eine gleichsam zweite Natur hin, die für das weitere Leben des Geistes nun zur Gegebenheit wird. Die Natursphäre ist eine zugleich geistige, soweit sie vom Denken beherrscht oder, durch das Denken als das Andere des Geistes erkannt, seine Grenze und sein Anstoß wird. Indem so das Ungeistige ein Dasein für ihn gewinnt, sieht der Geist über sich hinaus; was er aber ergreift, erfäßt er schon als geistig bestimmt. Das Undurchdringliche, ewig Andere ist nur Widerstand und Material. Als das nur Gewußte ist es *Natursphäre*, als hervorgebracht *Werksphäre*.

D. Die *Daseinsgebiete des Geistes* sind statt in ruhender noch weiter in bewegter Gestalt zu unterscheiden, wenn man auf seine *Entwicklung* blickt.

Geist hat Dasein als eine *unreflektierte Lebensform*; er ist wirklich, ohne seine Wirklichkeit zu befragen; er schafft, ohne es absichtlich zu tun; er ist ruhend in sich geborgen, ohne die Unruhe seiner unablässigen Verwandlung zu bemerken. In solcher Gestalt unreflektierter Wirklichkeit wird er Gegenstand der Sprachgeschichte, Sittengeschichte, Religionsgeschichte.

Geist hat Dasein andererseits durch die *materielle Wirklichkeit seiner Welt*, die in der Gemeinschaft von Menschen mittels der Ordnungen der Produktion, der soziologischen Abhängigkeitsverhältnisse

und der Fixierung eines gemeinschaftlichen Tuns ihre Objektivität hat. In dieser Gestalt seiner materiellen Wirklichkeit wird er Gegenstand der Wirtschaftsgeschichte, Rechtsgeschichte, Kirchengeschichte, politischen Geschichte.

Diesen beiden Wurzeln seines Daseins gegenüber kommt der Geist zu sich in einer *Selbsterhellung* durch einen kein Ende findenden Prozeß. Er macht sich sein dunkles Sein in gegenständlicher Schöpfung offenbar, er reflektiert auf sich, befragt jede Gestalt seiner Wirklichkeit. Er tut es durch jeweils einzelne Persönlichkeiten, die mit ihren Visionen und ihrem Wissen den Raum erhellen, in dem die Anderen sich wiedererkennen. In dieser Gestalt seines Sichselbstverstehens wird er Gegenstand der Kunstgeschichte, Literaturgeschichte, Philosophiegeschichte, Wissenschaftsgeschichte. —

Solche Gliederungen lassen sich *erweitern* und *vermehren*, sich in teilweisen *Parallelen* treffen, im übrigen sich *kombinieren* und dann in Über- und Unterordnungen *permutieren*. Immer wird *ein* Sinn, *nie das Ganze* offenbar. Die Gliederung kann jeweils nur logisch vollständig sein, nicht eine in sich geschlossene Substanz fassen.

Die traditionellen Sphären des Geistes: Erkenntnis, Ethos, Kunst und Religion würden, gemessen an den gekennzeichneten Unterscheidungen, komplexe Gebilde sein. Zum Beispiel gibt es in der Ethik alle so bestimmten Sphären des geistigen Daseins als Medium einer handelnden Aktivität. Endlosigkeit, Vollendung und Unendlichkeit finden sich in aller Geistigkeit, in Wissenschaft, Kunst, Ethos, wenn auch auf den ersten Blick oder für einen festgehaltenen Gesichtspunkt eine der drei Seiten vorwiegt; geistiges Leben ist entweder ihre stete Synthese oder Entleerung ins nur Endlose oder nur Vollendete.

Wenn die traditionellen vier Sphären nicht endgültig sind, so sind sie doch nicht einfach aufzulösen. Sie sind als gewordene geschichtlich. Aber weder sie, noch ihre Modifikationen, noch andere Ordnungen sind uns entscheidend wichtig. Sie bleiben nur immer als konkrete Orientierungsschemata. Irgendwo wird jedes hinfällig. Wenn das Schema — die Sphären zu einer angeblichen Endgültigkeit fixierend — eine *Zeitlang in einem überlieferten Bildungsdasein weltanschauliche Geltung für eine wesentlich betrachtende*, mangels eines inneren Handelns zur eigentlichen Kontemplation sich nicht mehr aufschwingende, *Lebenshaltung* hatte und im fraglosen Sprechen noch heute zu haben scheint, so läßt sich doch als gewiß sagen: einmal wird es zerbrechen, zwar nicht durch bloße Kritik, sondern durch Schöpfungen

aus Ideen, die die Gegenwart der Wahrheit auf uns befriedigendere Weise in ihrem Gehalt zum Ausdruck bringen. Die alten Gliederungen werden ihre Bedeutung dann bewahren als die Form jener gewesenen geistigen Bildung, in der wir selbst noch wurzeln. Die endgültige, klare Grenzsetzung ist unmöglich. Denn der Geist ist auch nicht in seinen möglichen Formen schließbar. Er ist getragen von Existenz, welche jede Weise seines Ganzwerdens wieder durchbricht. —

2. Kampf der Sphären. — Nur eines bleibt Grundphänomen des Geistes: daß er überhaupt sich *in sich gliedert* und nicht ursprünglich in der harmonischen Totalität seiner Möglichkeiten ist. Er trennt sich in Sphären, die *im Kampf stehen*. Es ist das Problem des scheinbar einen Geistes und der vielen Sphären, deren je eigene Notwendigkeiten sich gegenseitig ausschließen. Aller ordnenden Betrachtung und Gliederung geistiger Sphären, die in idealistischer Philosophie Einheit und Harmonie des Ganzen voraussetzt, ist überlegen die empirische Beobachtung der Verselbständigung partikularer Sphären des Geistes, die Aufdeckung ihrer Auflehnung gegen ein Ganzes durch eine sinndeutende Klärung ihrer Eigengesetzlichkeiten, die Aufzeigung erst des Konfliktes und des Kampfes der Sphären, dann der faktischen und der theoretisch bewußten Synthesen und Totalitätsbildungen.

Kampf überhaupt ist in einer nicht übersehbaren Menge von realen geschichtlichen Konflikten fundiert, die nur zum Teil als sinnhaft allgemein zu erfassen sind. Religiöse Offenbarungen verlangen das für den Verstand Absurde; der Verstand dagegen verlangt Widerspruchslosigkeit und Konsequenz. Religiöse Antriebe wollen das Erotische vernichten, das sich seinerseits gegen sie auflehnt. Ethische Normen verwerfen den Krieg und politische Handlungen, die sich ihrerseits Sinn geben durch eigengegründete Notwendigkeiten. Seinen tatsächlichen Kampf sucht sich der Mensch als geistiges Wesen zu deuten und sich selbst darin zu rechtfertigen; er entwickelt systematische Gedanken, aus denen das zu Fordernde als das Wahre sich ihm zu ergeben scheint.

Weltorientierende Betrachtung sucht jeden so sich hervorbringenden *sinnhaften Standpunkt* in *idealtypischer Konstruktion* und in seiner empirischen Wirklichkeit festzustellen. Sie versteht reale Kämpfe zum Teil aus dem Gegensatz von Sphären, die sich verabsolutieren und ihre Eigengesetzlichkeiten ohne Einschränkung durchführen wollen. Diese Betrachtung sucht zunächst die *Eigengesetzlichkeiten* in ihren *Konsequenzen* auf. Sie zeigen sich nicht nur als logische Folgen, son-

dern als Situationsentwicklungen oder als psychologische Notwendigkeiten oder als Dialektik sich in sich entgegensezender und wieder vereinigender Verwirklichung.

Aus den Konsequenzen folgt gegenüber dem, was widersteht, der Kampf; ein Kompromiß kann ihn aufheben zugleich mit den Konsequenzen. Konsequenz, Kampf und Kompromiß werden um so klarer, je weiter die Rationalisierung gedrungen ist. Was in gewissen Augenblicken für klares Denken scharf getrennt wird, ist jedoch historisch durchweg miteinander verflochten. Zuweilen leuchtet im Kampf vorübergehend eine entscheidende Antithese der sich aneinander entzündenden und erhellenden Sphären auf, häufiger bleibt, von der Rationalisierung her gesehen, ein unklares Zusammen. Man merkt gar nicht, daß man Unvereinbares denkt, will, tut — so wie der Grieche in einem Augenblick Zeus als den Beschützer der Eide und Hüter des Hauses anbeten konnte, in einem anderen ihn als den Ehebrecher kannte; oder der Christ Jesus glaubt, sein Ethos akzeptiert, dieses in Momenten theoretischen Gewissens ausspricht, aber in der faktischen Situation nach anderen Motiven zu handeln sich gezwungen meint. Erst die rationale Klarheit trennt wirklich die Eigengesetzlichkeiten der Sphären. Erst wer sich ihr hingibt und an ihren Zwang sich bindet, weil ihm die Verfehlung dagegen als gegen die Würde der Vernunft ist, zieht die unermeßlichen Schwierigkeiten auf sich, die die Scheidung des Geistes in sich als ein unablässiges Kämpfen ohne Lösung zur Erscheinung bringt.

Sind *Sphären* nach ihren Eigengesetzlichkeiten erkannt, so sind ihre *Beziehungen* zum Problem geworden. Denn der Geist, der sich in sich selber trennt, kann sich nicht absolut trennen; er bleibt in der Trennung sich selbst, und sei es im Kampfe, verbunden. Für die Betrachtung gibt es mehrere Möglichkeiten der Beziehung, von denen der Kampf nur eine ist. Sie lassen sich im Schema konstruieren:

a) Als einfache *Koordination*: Die Sphären liegen nebeneinander. Das Eine gilt und auch das Andere. Es ist der Versuch, so gut es geht, allen zu dienen. Im Konfliktsfalle werden Ausgleiche gesucht, die ebenso die Unbedingtheit einer Sphäre wie ihre Aufhebung zu vermeiden suchen. Der Einzelne dient, ohne daß Entscheidungen bewußt werden und ohne Konsequenz, einmal dieser, einmal jener Sphäre. Wenn alle Sphären, auf die Menschen verteilt, gleichermaßen gültig werden, aber so, daß nicht der Einzelne allen Sphären dienen darf, so entsteht eine Ordnung, in der bei radikaler Ungleichheit der Men-

schen jeder Typus dem anderen sein Daseinsrecht gibt vermöge der Anerkennung des ihm eigenen Gesetzes.

Der *Kompromiß* setzt ein, wo die Koordination nicht mehr gelingt. Er bedient sich zweier Kunstgriffe. In logischen Argumentationen sind immer Formulierungen und Begründungen möglich, die eine Verbindung gestatten, welche für den auf diese Begründungen verengten Blick plausibel ist. Solche Formulierungen sind als allgemeine dort im Umlauf, wo für einen immer wiederkehrenden Konflikt die Schwierigkeiten behoben werden sollen. So etwa vereinigte Luther den Kriegsdienst mit dem Christentum durch die Formel vom Gehorsam gegen die Obrigkeit. Der andere Kunstgriff ist der psychologische, nämlich das störungslose Nebeneinander und Nacheinander von an sich disparaten inneren Haltungen in bestimmten, die beliebige Koordination beschränkenden Formen so geschehen zu lassen, als ob immer die eine die andere vergäße.

b) Als *Kampf der Konsequenzen*: Die Sphären liegen miteinander im Kampfe, sie begrenzen und zerstören ihre jeweils reale Erscheinung. Einer kann nicht alles. Die Begrenztheit seines Wesens schließt anderes aus, wenn er das eine ergreift. Der Mensch wählt, deutet sich diese Wahl und hält daran fest. Er zieht Konsequenz und Kontinuität des Sinns dem chaotischen Vielerlei vor. In rationaler Erfassung dessen, worauf es ihm eigentlich ankommt, gewinnt er die Gradlinigkeit eines objektiven Sinns. Handelt er aus diesem bewußten Sinn als einem rational formulierten, so heißt er „doktrinär“.

c) Als *Hierarchie*: Die Sphären werden einander über- und untergeordnet. Alle haben ihre Geltung und Verwirklichung. Nur im Konfliktfall, wenn in der wirklichen Welt als dem begrenzten Raum der Möglichkeiten gewählt werden muß, gibt es Regeln des Vorziehens. Aber jede Sphäre kennt, indem sie sich an den Gipfel stellt, von sich aus gesehen, eine andere Hierarchie. Alles kann so ethischen wie religiösen wie ästhetischen Absolutheiten unterstellt werden. Es ist im Grunde ein neuer Kampf der Sphären, aber mit dem Unterschied, daß die jeweils absolute die andere nicht schlechthin ausgeschlossen, sondern an ihrem Platz toleriert hat. Dieses Prinzip verbindet Rangordnung mit Geltenlassen.

d) Als *Einheit der Sphären*: Diese ist in der Weltorientierung auf keine Weise zu finden oder zu schaffen. Wohl gibt es Hinweise auf einen Zusammenhang der Sphären: zum Beispiel religiöse Motive für wissenschaftliche Erkenntnis, die ratio als Sprung ins Mystische, die

Kunst als religiöse Anschauung, religiöser Mythos als künstlerischer Inhalt. Doch diese Hinweise konvergieren nicht auf ein der Weltorientierung sichtbar werdendes objektives Zentrum. —

Alle Konstruktionen der Sphären des Geistes sind als *Mittel weltorientierender Forschung* geeignet, sich dem *Sinn faktischer Kämpfe* zu nähern. Diese Sinndeutung macht *die Geisteswissenschaften in ihrer Wirkung zu einem Faktor dieser Kämpfe* selbst. Jeder Kämpfende sucht sie für sich, rechtfertigend und sich selbst verstehend, zu nutzen. Aber Geisteswissenschaft ist Forschung grade in dem Maße, wie sie *relativ* bleibt und ihr Wissen weiß als das Wissen von *möglichen* Standpunkten. *Sie erkennt nicht das Unbedingte* und öffnet grade dadurch den Weg zu eigentlicher Wahrhaftigkeit. Der Geist wird in seiner *Selbstentzweiung* erfaßt, um am Ende *durch ihn hindurch Existenzen ins Auge zu blicken*. Weltorientierung kann bis an die Grenzen des Sinnes dringen, den realen Kampf aber daraus nicht zureichend begreifen. Die Unbedingtheit der Existenz als der Ursprung des Sphärenkampfes ist dem Wissen unzugänglich. —

3. Aufhebung der Sphären. — Wenn Sphärenlehren für Forschung als Mittel eines relativen Eindringens in das geistig Wirkliche geeignet sind, so bleibt doch überall das *Subsumieren konkreter geistiger Wirklichkeit* unter so gewonnene Rubriken *unwahr*. Sie hat als Wirklichkeit jeweils nur eine Seite, die so getroffen wird. Wissenschaftliche Werke zum Beispiel haben Seiten, die sie als Kunstwerke zu betrachten gestatten, Kunstwerke, zumal Dichtungen, sind oft unmittelbar zugleich Erkenntnisleistungen. Eine Handlung hat eine Seite ethischer Analyse und kann als religiöse erfaßbar sein.

Es gelingt auch nicht Erkenntnis, Ethos, Kunst und Religion *allgemein als Sphären* so nebeneinanderzustellen, daß in der Scheidung zugleich das *Wesen* jeder Sphäre adäquat getroffen würde. Jede erweist sich im Kern als das Ganze des Geistes in jeweils besonderer Gestalt, die als besondere festzuhalten nur möglich ist in formalisierter Leere unter Verlust allen Gehalts. Daher wurde auch die Philosophie jedes einzelnen dieser so abgegrenzten Gebiete faktisch zu einer ganzen Philosophie des Geistes. Die Frage nach der besonderen Gestalt erhält als Antworten nur die Darlegung jeweiliger *Eigengesetzlichkeiten*, formaler Strukturen, die in sich ebenso *richtig* sind, wie sie *über das Wesen* des in dieser Sphäre erscheinenden Geistes *täuschen*. Das zwingend Logische, die ästhetische Richtigkeit, das Formell-religiöse, das pflichtgemäße Handeln aus Anerkennung des sittlichen Gesetzes

sind Formen und Bedingung der Wahrheit, nie die Wahrheit des Geistes selbst. Diese in Ideen sich gewiß werdend, kann selbst bei Diskrepanz jener Eigengesetzlichkeiten in mehreren dieser identisch sein als die, auf die es ankommt.

Die Kämpfe der Sphären konnten in keiner endgültigen Lösung aufgehoben werden; vielmehr führte die Wahrheit dieser Kämpfe über die geistigen Ideen hinaus hin zur Existenz. Keine Entwicklung konstruktiver Möglichkeiten letzter Sinnalternativen ist mehr als nur ein relatives Sichverstehen in der Berührung von Existenz durch das Medium des Geistes. Hier werden entscheidende Gegensätze fühlbar, und doch in ihrem Gedachtwerden schon wieder nicht absolut gesetzt. Die letzte mögliche Alternative: der unaufhebbare Kampf der Sphären als der vielen Götter oder die Einheit in vollkommener Synthese des Geistes in seiner Totalität, ist uns nicht bindend, weil der Geist als solcher schon ursprünglich nie endgültige Geschlossenheit gewinnt, alle Formen des Konflikts in seinem Medium Gestalten des Selbstverständnisses existentiellen Kampfes in geschichtlicher Situation sind.

Die Sphären heben sich daher auf dem Wege zur einen Wahrheit als nur relative, partikulare, nicht eigentlich als sie selbst kämpfende Gestalten wieder auf. Existenz geht in ihnen auf die für sie *eine* Wahrheit zu.

Wenn aber *diese Einheit* ist, so nur als Knotenpunkt in einer Existenz, welche ihre geistige Erscheinung trägt. Wahre Einheit ist nur in der Transzendenz dieser Existenz. So mag es wohl einen Standpunkt geben, der dann nicht mehr ein Standpunkt des Wissens ist, von dem aus die Trennung der Sphären aufgehoben erscheint. Aber nicht in der Weltorientierung erfolgt dieses Schließen zur Einheit. Vielmehr: von dieser Einheit her kann es Verwandtschaft selbst in heftigstem Kampfe zwischen den Gegnern geben. Jede Einheit des Geistes aber als in logischer Formulierung gewußt ist unhaltbar angesichts der Tatsachen und der Sinnmöglichkeiten in der Weltorientierung. —

Die Gliederung des Geistes zeigt ihn in seiner Bewegung, Entzweiung und im Sichfinden; sie läßt andere Ursprünge fühlbar werden, als in Sphären gedacht werden können; sie zeigt die Formalisierungen, wo die Sphäre rein wird, und die Substantialität, welche in keiner Eigengesetzlichkeit objektiv begriffen wird. Sie kann ihre Fächer nur äußerlich zu einer Aufteilung in einzelne Geisteswissenschaften dienen lassen. Sie kann sich nicht vollenden im Erfassen des einen Geistes, wie er eigentlich ist. Denn er ist nicht durch sich selbst.

Gliederung der Wirklichkeitswissenschaften.

1. Allgemeine Einteilung der Wirklichkeitswissenschaften. — Nach der Teilung des Wirklichen in Materie, Leben, Seele, Geist könnte es naheliegen, auch vier Wissenschaften nebeneinanderzustellen, unter die der Inhalt alles Daseienden erschöpfend verteilt wäre, nämlich Physik, Biologie, Psychologie, Geisteswissenschaft. Daß jedoch die Weise der Objektivität des Wirklichen in jeder der vier Reiche eine andere ist, und daß die Wirklichkeiten ineinandergreifen, läßt ein bloßes Nebenordnen nicht zu. *Physik* (in Einheit mit Chemie) ist ein relativ in sich zusammenhängendes Forschungsreich. Auch *Biologie* ist es, aber doch zugleich nur durch Beziehung auf die exakten Naturwissenschaften, deren sie sich bei jedem Schritte bedient, während ihre eigene Wurzel dunkel bleibt. *Psychologie* ist schon durchaus fragwürdiger; sie gerät faktisch ins Biologische und Geisteswissenschaftliche oder gibt sich als Universalwissenschaft. *Geisteswissenschaft* schließlich ist wirklich nur als die aus der Erforschung der Dokumente, Werke, Taten, Institutionen des Menschen sich ergebende Mannigfaltigkeit; sie hat keineswegs eine Einheit wie Physik und Biologie hervorgebracht. Sie ist Schauplatz weltanschaulicher Kämpfe, die über Sinn und Wert von Fragestellungen und Forschungsweisen, sogar der Gegenstände der Forschung selbst erst radikal und inappellabel entscheiden. Die gemeinsame kontinuierliche Bearbeitung eines Feldes hat sich nur auf dem Boden gemeinschaftlicher Gesinnung, nicht als übergreifende Objektivierung für alle konstituiert.

Der Wechsel der Weise der Objektivität des Gegenstandes erlaubt *keinen den Gehalt der vier Wissenschaften treffenden gemeinsamen Maßstab*. *Gemeinsam* ist diesen Wissenschaften nur, was sie zu Wissenschaften macht: das Zwingende der empirischen Erkenntnis durch Methode zwecks objektiver Feststellungen. In der Form kritischer Analyse eines Philologen, der präzisen Artikulation juristischen Denkens, des klaren Verstehens psychologischer Analyse, des exakten Denkens des Naturforschers besteht ein Gleiches, das sie alle von Methoden philosophischer Erhellung und philosophischen Transzendieren weit entfernt. Ihnen ist gemeinsam eine Abneigung gegen konstruierende oder dogmatische Philosophie, weil diese in der Tat das zwingende Wissen als wirkliche Erkenntnis von Gegenständen nicht vermehrt und doch die täuschende Form von Wissen annimmt. Forscher in den Geisteswissenschaften haben gegen die Philosophie oft

ähnlich geurteilt wie Liebig als Naturforscher: „Auch ich habe diese an Worten und Ideen so reiche, an wahrem Wissen und gediegenen Studien so arme Periode der Hegelschen Philosophie durchlebt, sie hat mich um zwei kostbare Jahre meines Lebens gebracht. Ich kann den Schreck und das Entsetzen nicht schildern, als ich aus dem Traum zum Bewußtsein erwachte. Wie viele der Begabtesten und Talentvollsten sah ich an diesem Schwindel untergehen.“

Trotzdem sind die empirischen Wissenschaften weder eine Einheit noch eine klare Reihe. Sie leben faktisch in der Polarität der *Natur- und Geisteswissenschaften*. Im praktischen Forschungsbetrieb scheinen sie sich immer wieder als diese zwei sich fremden Ganzheiten zu konstituieren. Die Forscher je eines der beiden Gebiete haben eine gemeinsame Atmosphäre des Fragens und Denkens, verstehen sich gegenseitig — die Naturforscher entschieden und eindeutig, die Geisteswissenschaftler in geschichtlichen Grenzen —, während zumeist zwischen den beiden Gruppen ein Abgrund zu sein pflegt, über den nur von wenigen der Blick hinüber auf die andere Seite gerichtet wird. Die Kluft ist so groß, daß die Unterscheidung beider Wissenschaftsgruppen als sciences (Wissenschaften sind identisch mit Naturwissenschaften) und lettres (Wissenschaft ist als Literatur) nur deutlich ausspricht, was faktisch besteht.

Jedoch diese herrschende Zweiteilung ist nicht schlechthin gültig. Unsichtbar wird ihr das Eigentümliche des echten Biologen und des echten Psychologen. Verdeckt bleibt die Fragwürdigkeit der Grenzen. Diese Trennung hat die Tendenz, die Forscher zu entfremden, dadurch die Wahrheit der Weltorientierung, welche nur in der Allseitigkeit sich selbst versteht und begrenzt, zu trüben, und unklar die Vielfachheit der Scheidungen zu übergehen zugunsten scheinbarer Ganzheiten, die sich in der Tat nicht schließen.

Die Einteilung der Wirklichkeitswissenschaften bleibt offen; sie wird es stets bleiben wegen der Unabschließbarkeit der erkennenden Weltorientierung überhaupt.

2. Naturwissenschaften. — Geisteswissenschaftliche Forschung erhält ihren Antrieb durch das Interesse der Teilnahme an Ideen und der Zwiesprache von Existenz zu Existenz. Naturwissenschaftliche Forschung hat ihren Antrieb durch das Interesse am Kennen der Dinge in ihrer unverstehbaren Äußerlichkeit, am Durchschauen dieser Äußerlichkeit als eines unter erkennbaren Gesetzen notwendig verlaufenden Geschehens sowie an der Beherrschbarkeit des vermöge dieser Er-

kenntnis in Grenzen Durchschaubaren; dann aber treibt das Interesse, an der Grenze das Dasein als solches mir zum Anstoß an das unbegreifliche Sein zu bringen. Führt zwar der Weg der Naturerkenntnis zunächst zur Entzauberung der Welt, so wird an dieser Grenze des jeweils erreichten Wissens der Anstoß des Anderen und Fremden fühlbar als Wiederherstellung des Unerkannten in immer anderer Gestalt und Unmittelbarkeit. Dieser Anstoß als Bewegtsein vom schlechthin Anderen ist allerdings nicht von dem Sinn der Berührung von Existenz mit Existenz an der Grenze der Geisteswissenschaften. Die Natur gibt nicht Antwort; sie spricht nicht als Existenz zu mir; sie ist nicht Geist. Wohl kann sie mehr als Geist für mich bedeuten in ihrer unheimlichen Undurchdringlichkeit. Dieses Mehr aber wird nicht hell und ist selbst nur möglicher Existenz offen, um ihr zur Chiffre des Seins zu werden. Der Geist hält mich in der Menschenwelt, durch ihn trete ich als möglicher Glaube mit Glaube in Kommunikation. Natur führt mich in Gründe allen Daseins, die in der Weltorientierung nicht einmal mehr sinnvoll fragbar sind, für Existenz aber durch Tatsächlichkeit Ausgang des Sprunges in der Möglichkeit transzendierenden Aufschwungs werden.

Den Naturwissenschaften ist es eigen, *in der Forschung die Trennung* von diesem möglicherweise hinter ihnen stehenden transzendierenden Interesse *radikal durchführen* zu können. Sie sind reine Weltorientierung; Existenz und Forschung durchdringen sich in ihnen nicht so, daß die geringste Unklarheit zu entstehen brauchte. *Absolute Wertfreiheit*, in den Geisteswissenschaften nur eine begrenzte Möglichkeit in bezug auf das Zwingende, das dort wohl ein Moment der Einsicht bleibt aber nicht alles ist, ist in den Naturwissenschaften prinzipiell und im ganzen möglich, weil sie auf das zwingende Wissen von Tatsächlichem und das methodische Wissen ihrer jeweiligen Voraussetzungen und Theorien sich begrenzen können, ohne dadurch schon Schutt endloser Tatsachen zu werden. Denn sie haben ihren Sinn durch die Forschungsideen, die sich objektivieren in Theorien und Systematiken, durch welche die Tatsachen befragt werden oder ihren jeweiligen Ort finden. Sie haben ihre Stärke im Erkennen der allgemeinen Gesetze, während das Naturhistorische als die Mannigfaltigkeit der Naturformen in räumlicher und zeitlicher Ausbreitung auch hier endloses Material zu werden droht. Sie haben schließlich eine pragmatische Rechtfertigung durch ihre technischen Leistungen, die der Art nach durch Geisteswissenschaften schon im Prinzip nicht

zu erzielen sind. Denn das politische und ökonomische Handeln, Erfinden, Organisieren ist vielleicht noch der medizinischen Therapie zu vergleichen, nicht aber einem restlos naturwissenschaftlich begründeten Tun. Trotz aller Kenntnisse und trotz technischer Elemente hat dieses Handeln, aller Technik fern, indem es sie beherrscht, sein Schwergewicht im Können und Verantworten, das als geschichtliches Sein in einem Situationsbewußtsein wurzelt.

Naturwissenschaftliche Forschungen sind jeweils zu befragen: Welche Tatsachen sind festgestellt? Welche theoretische Idee wird Horizont? Wie ist sie als Theorie rational konstruiert? Wie steht es mit ihrer Fruchtbarkeit, das heißt ihrer allein im Erfolg zu erkennen- den Fähigkeit, Tatsachen zur Entdeckung und in Zusammenhang zu bringen? Welches ist die Grenze, wo Theorie auf Unstimmigkeiten mit Tatsachen führt? Der pragmatische Gesichtspunkt der technischen Nutzbarkeit dagegen ist nicht der Ursprung und nicht das Wahrheitsmaß der naturwissenschaftlichen Erkenntnis; er ist der ihr adäquate Erfolg, der rückläufig Impulse gibt.

3. Geisteswissenschaften. — Als zusammengehörende und in sich geschlossene Wissenschaften müßten die Geisteswissenschaften Gliederung eines Ganzen als der einen Geisteswissenschaft sein. Warum das nicht der Fall ist, ist zu begreifen.

Geist als letzte Wirklichkeit ist in seinem Dasein *von den früheren Wirklichkeiten abhängig*, die ihn umgreifen und bedingen. Obgleich der Geist als Dasein kausal bestimmt ist, und die tote Materie in der Folge der Zeit für unseren weltorientierenden Blick einstampft, was sie als lebendig wirkendes Dasein gleichsam eine Zeitlang zugelassen hat, ist er wie jede Wirklichkeit zugleich aus eigenem Ursprung. Als solcher ist er aus der vorhergehenden Wirklichkeit schlechthin unbegreiflich; er hat in sich jene Freiheit, die sich im Wissen als Selbstbewußtsein und in der Teilnahme an Ideen vollzieht sowie ihrerseits Voraussetzung und Medium existentieller Freiheit ist. Denn nach dieser Seite schließt sich der Geist nicht, weil er getragen ist von möglicher *Existenz*, die in ihm sich verwirklicht.

Aufgabe der Geisteswissenschaft ist es, das als Sinn Verstehbare empirisch zu erforschen. Für die Weltorientierung wird der Geist in seinen Produkten und Dokumenten, in seinen Mitteilungen, Handlungen, Werken zugänglich. Diese zu verstehen, ist schon Sache des täglichen Lebens; ihr Verständnis methodisch, systematisch und universal zu machen, Sache der Geisteswissenschaft, deren Erwerb wieder in das

wirkliche Leben eingehen kann. Diese Aufgabe der Geisteswissenschaft führt an zwei Grenzen des Verstehens. Es stößt an das bloß Daseiende, nur noch als *Naturwirklichkeit* Erforschbare, und an die Existenz, die für die Weltorientierung unsichtbar bleibt; der Geist ist eingebettet in ein Unverstehbares, das in Zusammenhängen der Naturwirklichkeiten erklärt wird, doch am Ende als immer anders Unbegreifliches wieder auftaucht. Und er ist nur so verstehbar, daß das Verstehen an jene Grenze dringt, wo Verstehen von Kommunikation abgelöst, *Existenz für Existenz* fühlbar wird. Geist, will man ihn für sich nehmen, behält eine offene Flanke nach zwei Seiten, nach dem unverstehbar Äußerlichen der Wirklichkeit und nach der allgemein unverstehbaren Innerlichkeit der Existenz.

a) *Verstehen und Existenz*. — Geisteswissenschaftliche Forschungen sind nach Gesichtspunkten *zu befragen*, die sich an diesen Grenzen des Verstehens orientieren.

Die erste Frage ist, wie weit *empirische Feststellungen* gemacht sind, die als solche *Bestand* haben. In Wiederherstellungen der Zeugnisse, welche einem Verstehen zugänglich sind, wird dies geleistet. Ausgrabungen, Rekonstruktionen, Editionen, archivalische und dokumentarische Nachweisungen machen ein Tatsächliches zu jederzeitigem Besitz.

Dann ist die Frage nach dem Gelingen eines rational bestimmten Verstehens von Bedeutungen des Inhalts der literarischen und monumentalen Überlieferung, von wirklich einmal vollzogenen Meinungen und Zwecken, ferner die Frage nach dem wahrscheinlichen Verständnis von Ereignissen und Handlungen aus Situationen, Prämissen, Motiven. Man fragt hier, wie weit *bestimmte* und *partikulare*, für den *Verstand* als solchen *begreifbare* Vergewenwärtigungen und wie weit nachprüfbare Zurückführungen gelungen sind.

Die dritte Frage sucht nach der verstehenden *Teilnahme* des Forschers an den verwirklichten geistigen *Ideen*. Denn eine Konzentration der Endlosigkeiten des Partikularen wird nur durch Auswahl des Wesentlichen nach einem objektiv nie definierbaren Kriterium aus Ideen gewonnen, welche aus dem Geiste des Forschers den Geist eines Vergangenen treffen. Dieser Prozeß liegt schon außerhalb des zwingend Beweisbaren.

Zuletzt ist die Frage, wie weit die erforschte Geistigkeit nur Bild und Gestaltwerdung eines Gewesenen ist, dem ich zuschaue — oder wie weit mit ihr ein Grund geschaffen ist zu Kommunikation und

existentieller Aneignung. Nur so wird Zwiesprache von Existenz zu Existenz in der geisteswissenschaftlichen Forschung fühlbar. Diese „persönliche Note“ ist nicht mehr die unwahre Subjektivität, sondern der indirekte Ausdruck dessen, daß eine Existenz sich zu sich selbst brachte in geisteswissenschaftlicher Kommunikation zu fremdem Geiste. Über alles bildhaft Totale und alles Einzelne hinaus — wenn auch nur in diesem Medium als einzigem Ausdrucksmittel — kommt Geisteswissenschaft als Weltorientierung aus einer Existenz und ist, an Existenz sich wendend, ein Ansprechen an den Verstehenden, zu sich selbst zu kommen.

Jede dieser vier Fragen trifft ein anderes Verstehen: die erste eine faktische Objektivität als Möglichkeit, verstanden zu werden; die zweite das gültig Verstehbare, wie es dem Bewußtsein überhaupt evident wird; die dritte die Möglichkeit verstehender Teilnahme am jeweilig Ganzen eines Geistes; die vierte das nur durch Verstehen zu gewinnende eigentliche Unverstehbare des Selbstseins. Die beiden ersten Fragen treffen, was noch durch zwingende Wissenschaft zu fassen ist, die beiden letzten das Mehr als Wissenschaft, ohne dessen spezifisches Wesen Geisteswissenschaft keinen Sinn hat.

Die Teilnahme an den *Ideen des Geistes* und die Kommunikation zur *Existenz als einzelner* sind die beiden substantiellen Schritte geisteswissenschaftlicher Forschung.

Die *Ideen* in der zu ihnen gehörenden Gegenständlichkeit adäquat zur Wiedervergegenwärtigung zu bringen, ist die erste über das zwingend Wißbare hinausgehende eigentümliche Möglichkeit weltorientierender Geisteswissenschaft. Der Geist erlangt Objektivität nur indirekt und stets geschichtlich als Funktion seiner selbst und wird damit in seiner Selbsterhellung zugleich mitschaffender Faktor seiner eigenen Wirklichkeit. Ihm ist im Willen zur Orientierung in seiner Welt weder maßgebend, was grade zuletzt gilt oder was faktisch gewirkt hat und anerkannt wurde, noch umgekehrt das, was weder jetzt gilt noch früher galt und nicht anerkannt wurde. Die ursprüngliche Größe geisteswissenschaftlicher Forschung ist vielmehr, *Geist in seiner Eigentlichkeit aufzuspüren, wo er vergessen war und dann zur sichtbaren Auferstehung zu bringen*. Sie wird Mitschöpfer des geschichtlichen Bewußtseins, weil sie dessen Gehalt bestimmt. Sie erobert so Bedingungen für mögliches Selbstsein.

Der zweite Schritt substantieller Geisteswissenschaft ist, in der Welt, die unter Ideen steht, die *Existenz als einzelne* zu hören und

sich von ihr ansprechen zu lassen. Es ist eine zwar immer nur besondere, nie universale Aufgabe, deren Erfüllung aber die ergreifendste wird. Denn der Wille der Existenz zur Kommunikation mit aller ihr nahekommenden Existenz ist der tiefste Sinn der Geisteswissenschaft. Er ist es, der in die wahre geisteswissenschaftliche Forschung die ganze Persönlichkeit hineinzieht. Bei größter Ausbreitung ihrer Untersuchung und Anspannung zu äußerster Prägnanz läßt sie den Raum offen dem zwar Nichtwißbaren aber Gegenwärtigen der Existenz.

Der endlose Stoff der Geisteswissenschaften wird aber sinnlos, wo er nicht möglicherweise auf solche Art Element einer Idee und dann auch dieses existentiellen Ansprechens werden kann. Geisteswissenschaft, die in der Teilnahme an ihr offenbaren oder wieder offenbar werdenden Ideen lebt, stellt nicht nur Tatsachen fest. Sie sondert und *sieht Rang und Ursprung*. Ihr scheiden sich die Dinge in geistige und geistfremde, in das, was ursprünglich war und was abgeleitet ist. Was nichtig ist, übergeht sie. Die evidente Verstehbarkeit hat in ihren endlosen Partikularitäten nur ein einziges Niveau; erst durch Idee und existentiellen Ursprung erhebt sie sich zu Rang und Substanz.

Die Feststellung, daß der Geist von sich *abfallen, von Existenz loslösen* und damit unverbindlich werden kann, trifft eine spezifisch geistige Wirklichkeit.

Zwar kommt die Loslösung von Existenz in keinem weltorientierenden Wissen vor, aber die *Möglichkeit geistiger Formalisierung* als Weise des Abfallens gehört zu den Prinzipien der geisteswissenschaftlichen Forschung. Für sie ist alles partikular Faßliche und grob Empirische als solches immer entweder Abfall oder Möglichkeit. Daher entspringt das eigentlich Schwebende des wirklichen Geistes als Gegenstand der Geisteswissenschaft: zugleich wirklich und frei zu sein. Dadurch kommt es, daß in der Geisteswissenschaft alle wesentliche Einsicht nicht zwingend ist, sondern die Wahrheit nur in der Idee hat. Das Zwingende ist das Partikulare, Stoffliche, nicht, was hier eigentlich die Wissenschaft konstituiert. Das ideenlos Verstehbare ist als entleerter, formalisierter Geist das Endlose als das Richtige und Unrichtige oder als das Zweckhafte und nur Geformte. Dieses, nie die Idee, kann als bloßes Mittel des Verstandes für vitale Lebenszwecke betrachtet werden. Fehlt der Impuls der Idee und möglichen Existenz, so wird, was Stoff der Geisteswissenschaft werden könnte, eine Sammlung von Nichtigkeiten als Schutt von ein paar Jahrtausenden menschlichen Daseins.

Kann so Geisteswissenschaft als Wiedervergegenwärtigung von Ideen hohen Rang haben, so vermag sie doch noch immer Gefahr zu laufen durch *Loslösung von Existenz*. Auf Ideen wie auf Gegenstände gerichtet, lehrt sie diese bildhaft sehen, in existenzferner Seelenbewegung genießen, ohne das Verstandene verbindlich in eigenes Leben anzueignen. Die Teilnahme an den im Verstehbaren wirkenden Ideen ist eine Befriedigung, die sich im Verstehen selbst gewinnt, doch als solche nicht standhält, wenn sich nicht zugleich die Forderung an Existenz fühlbar macht.

Ich kann also verstehend in der Welt des Geistes zu Hause sein, ohne zu existieren, wenn ich nur als zusehendes Bewußtsein jenes spezifisch reproduzierende Organ des Verstehens, das dem Wahrnehmen analog ist, wirken lasse. Als Teil meines weltorientierenden Tuns notwendig, wird dieses Verhalten zur Lähmung der Existenz, wenn die Täuschung entsteht, daß mit Geist und Idee das Wesentliche bereits erschöpft sei. Weil in der Tat Existenz keine Sphäre als spezifisch ihr zugehörig in der Welt hat, erscheint die geistige Wirklichkeit dem an der Oberfläche haftenden Blick als in sich selbst beruhend und gerundet. Auch die Trennung von Geist und Existenz zeigt sich darum in der Weltorientierung nicht. Aber diese Trennung ist Bedingung und Ausdruck der Rettung des „ich selbst“ als existierender Seele gegen den geistigen Bildungszauber, der im Genießen panoramisch ausgebreiteter Welten einen verführerischen Reichtum gewinnen läßt um den Preis, daß die Existenz leer oder als nur privat zur Nichtigkeit verschüttet wird. Das Transzendieren zur Existenz im ursprünglichen absoluten Bewußtsein ist in der Weltorientierung weder begründet noch möglich. Diese Positivität kommt aus anderer Quelle. Zwar kann sie täuschend ersetzt werden durch künstliche und unwahre, pathetische oder sentimentale Verbindlichkeiten, die sich aus historischer Bildung herleiten. Da aber diese schon im Verstehen ohne Grenzbewußtsein erworben sind, versagen sie sofort in der realen Situation, in der sie dann im entscheidenden Augenblick an platten Positivismus und an die allgemein-menschliche Selbstsorge verraten werden.

Es ergab sich: Die Geisteswissenschaft ist in ihrer Erkenntnis zwingend nur, wo sie im Partikularen ideenlose Verstehbarkeit und Tatsächlichkeit festlegt. Mit der Teilnahme an den Ideen wird ihr Verständnis rangordnend. Sie wird möglicher Weg zum existentiellen Selbstverständnis, aber zugleich Verführung zur selbstgenugsamen

Bildungsbefriedigung. Auf dem Wege zur Existenz, von ihr schon getroffen, schafft sie durch Teilnahme an Ideen im Erfassen eines Wirklichen selbst neue Wirklichkeit. Als Weg zur Existenzerschließung ist sie jeweils einmalig, indirekt und objektiv unfaßlich.

b) *Verstehen und Wirklichkeit.* — Wie Verstehbarkeit des Geistes einerseits *an der Existenz strandet*, aus der doch zuletzt aller Impuls zur verstehenden Weltorientierung kommt, so andererseits *an der undurchsichtig bleibenden fremden Wirklichkeit der Natur*, ohne die er kein Dasein hat. Sucht Existenz im Verstehbaren des Geistes sich den Raum zu schaffen, um zu sich selbst zu kommen, so drängt sie nicht weniger an das Unbegreifliche als die Grenze des Verstehens, um am Abgrund des Daseins ihrer selbst innezuwerden.

Zwar erfordert Klarheit geisteswissenschaftlicher Orientierung, *reinen Geist* zu denken. Dann handelt es sich aber entweder um gegenständliche Isolierung der geistigen Inhalte nach der Seite ihrer zeitlosen Geltung (z. B. des Sinnes gültiger Urteile), als welche sie nur Bedingung geistigen Lebens, nie dessen Gehalt sind. Oder es handelt sich um umgestaltende Konstruktionen, zum Beispiel der lebendigen Idee zum gegenständlichen Ideal, das wirklich war, des geschichtlichen Prozesses zu einer notwendigen geistigen Entwicklung; es sind *spiritualistische* Konstruktionen, als ob der Geist für sich ohne alle andere Wirklichkeit sei und, seinen eigenen von uns erkennbaren Gesetzen folgend, seinen historischen Gang gehe. Geistigkeit in solcher immer nur vermeintlichen Reinheit zu denken ist erlaubt, wenn ich die Konstruktionen nur als methodisches Hilfsmittel benutze und von diesen idealtypischen Gebilden zugleich weiß, daß sie ohne den realen Leib des kausal Wirklichen und dessen Einschränkungen gar nicht sind.

Geisteswissenschaft forscht weltorientierend um so tiefer, je schärfer und unerbittlicher der Geist *im Wirklichen* erkannt und wiedererkannt wird. Der Verführung zu spiritualistischer Verblasenheit in blutlosem Sein bei einem unwirklichen Geiste steht jedoch die andere gegenüber, bei Anwendung der Betrachtungsweisen der früheren Wirklichkeiten auf geistige Gebilde die Geistigkeit aus dem Auge zu verlieren, damit aber die Forschung ihres eigentlichen Gegenstandes zu berauben.

Wenn ich zum Beispiel frage, welche faktischen Ereignisse für den Fortgang der Gesellschaft und der Staaten entscheidend waren, welche brutalen Fakta und Zufälle, welche Naturgegebenheiten, welche Dummheiten und Blindheiten und welche Einsicht und Willensziele

den Weg der Geschichte in ihrer materialen, ökonomischen und politischen Wirklichkeit, im Aufgang und Niedergang von Völkern bestimmten, so hat diese Frage doch Sinn immer nur bezogen auf geistige Wirklichkeit. Denn sonst würde das Forschen als nur auf beliebige Wirklichkeit gerichtet zu einem Fragen nach einem Durcheinander, und die Geschichte wäre nicht nur nicht anders wie eine Naturerscheinung, sondern nicht einmal wie diese erforschbar. Die Rolle auch des Geistfremden, all dessen, was Natur und der Natur analog für den Geist umgreifend und bestimmend ist, zu erfassen, ist nur Bedingung für die Erkenntnis des Geistes in seiner Wirklichkeit, die, wenn sie auch restlos als Dasein von anderem Dasein abhängig ist, dennoch in ihrer Spezifität ursprünglich bleibt.

Ein weiteres Beispiel ist die Abhängigkeit geistigen Schöpfertums von psychologischen Kausalfaktoren, im extremen Fall von psychopathischen Prozessen. Wenn diese erforscht werden, so ist auch hier die Untersuchung als weltorientierende Forschung nur sinnvoll, wenn das Interesse an der Geistigkeit die Spannung mit den empirischen, realistischen Gesichtspunkten aushält. Die spiritualistische Haltung pflegt die Alternative zu stellen: etwas sei entweder ernst zu nehmen und dann gesund, oder es sei krank und dann nicht ernst zu nehmen, während die realistische Haltung das Eingebettetsein des Geistigen ins Wirkliche als immer unverständliche Tatsache in ihrer Mannigfaltigkeit, Regelmäßigkeit, Gesetzlichkeit und in ihrer jeweiligen einmaligen Besonderheit studiert, um zu wissen, wie es wirklich zugegangen sei. Wird aber die Bedingtheit mißverstanden, nimmt der Forscher statt der spiritualistischen eine naturalistische Haltung an, wird ihm das Resultat: also ist jene Geistigkeit „nichts weiter als...“, so ist die Forschung absurd geworden, ein gleichgültiges Spiel oder schließlich bloßer Ausdruck einer Tendenz zur Herabsetzung geistiger Größe.

Das Umgriffensein des Geistes durch die anderen Wirklichkeiten hat zur Folge, daß in den Geisteswissenschaften neben den Sinnbegriffen, die im Vollzug des Verstehens ihren Ursprung haben, *Begriffe von dem Typus der naturerkennenden* eine Rolle spielen, ohne daß sie wie in der Naturwissenschaft eine das Wesentliche treffende Bedeutung haben. Die Kategorie des Mechanismus paßt auf manche gesellschaftlichen und staatlichen Vorgänge, Statistik und alles Quantitative spielt eine Rolle in der äußeren Erforschung der geistigen Wirklichkeit; Gesetze oder zum mindesten Regeln werden gesucht und gefunden (z. B. in der Sprachwissenschaft), und doch sind es andere

Gesetze wie die der Naturwissenschaften, weil das unter Regeln Stehende in seinen Elementen selbst als Sinn und nicht als Stoff gegenwärtig ist. Oder Kategorien des organischen Lebens bieten sich an, wo die des mechanistischen Daseins versagen. Sie lassen das Geistige in Gestalt pflanzenhaften Sichentwickelns und Sichgestaltens denken. Wird diese Naturalisierung wieder unzureichend, werden psychologische Kategorien wie Trieb, Instinkt, Bewußtsein und Unbewußtes wirksam. Auch diese treffen nicht, was als das Wesen im Blickpunkt des geisteswissenschaftlichen Forschens ist. Alle diese Kategorien haben aber ihr relatives Recht, da der Geist nie nur Geist, sondern immer Geist in aller Wirklichkeit ist. Die ihm eigene spezifische Wirklichkeit ist nur zu fassen im Medium und im Kontrast zu dieser anderen Wirklichkeit, der er entweder verfällt, oder durch welche und mit welcher er sich doch auch nur halten kann. —

Daß die Geisteswissenschaft ihre verstehbaren Gehalte in der Mitte *zwischen dem bloßen Dasein und der Existenz* erfaßt, bringt in sie von jenen Grenzen her Erkenntnisformen, die einer reinen Geisteswissenschaft, wenn sie möglich wäre, fremd sein müßten. Auf der einen Seite hat der wirkliche Geist stets ein Moment der Natur und die Geisteswissenschaft naturangemessene Erkenntnisgesichtspunkte. Auf der anderen Seite ist geistige Ursprünglichkeit verankert in Existenz, die sich entweder dogmatisch ausspricht oder in freiem jeweils ursprünglichem Philosophieren erhellt; Dogmatiken sind nicht nur Gegenstand der historischen Geisteswissenschaft, sondern sind sowohl selbst wie ihr Analogon einer Dogmen überwindenden Philosophie eine Wurzel und dann ein beherrschendes, aber unausdrückliches Ziel auf Seiten des geisteswissenschaftlichen Forschers. Daher ist die Geisteswissenschaft stets der doppelten Gefahr ausgesetzt: der Naturalisierung und der dogmatischen Leidenschaft. Die erstere kann sich kritisch begrenzen durch das Bewußtsein der Relativität ihrer Gesichtspunkte, die letztere nur durch unerbittliche Scheidung des an Tatbeständen objektiv Zwingenden von der teilnehmenden Erfahrung der Ideen und der existentiellen Aneignung. In jenem objektiv Zwingenden ist von heterogensten Existenzen und Ideen her Einigkeit erzielbar und Diskussion über die Richtigkeit der Behauptung möglich, nicht über den Sinn der Forschung.

4. Einteilung der Natur- und Geisteswissenschaften. — Ein kurzer Blick auf einige der vielfachen Einteilungen soll nicht diese, sondern ihren prinzipiellen Sinn vergegenwärtigen:

a) Die *Naturwissenschaften* pflegt man relativ getrennt in drei großen Gruppen zu sehen: die exakten Wissenschaften, welche die allgemeinen Gesetze erkennen (Physik, Chemie, Biologie, experimentelle Psychologie), die Morphologie, welche die Formen und Gestalten der Natur analysiert (Mineralogie, Botanik, Zoologie, Anthropologie), und die historische Kunde vom räumlichen und zeitlichen Dasein aller Dinge (Astrophysik, Geologie, Geographie).

Die jedesmal letzte Wissenschaft dieser drei Gruppen (Psychologie, Anthropologie, Geographie) hat das besondere, noch als Naturwissenschaft angesehen werden zu können, und doch zugleich etwas ganz anderes zu sein. Die Psychologie trifft ein Wirklichkeitsgebiet, das nur unter dem Gesichtspunkt, der den Geist allen anderen Wirklichkeiten gegenüberstellt, noch als Natur gelten kann, übrigens aber durch einen Sprung von der Biologie getrennt ist, und seinerseits den Geist antizipierend umgreift. Anthropologie und Geographie treffen den Menschen in seiner Geschichte, indem sie ihn als Naturwesen erfassen. Diese Grenzwissenschaften führen zu Fragen, welche angesichts der Stufenfolge des Wirklichen in Materie, Leben, Seele, Geist einer zureichenden Beantwortung unzugänglich sind.

Auf keine Weise hat die Naturmythik einen Platz in der naturwissenschaftlichen Weltorientierung. Sie vielmehr auszuschalten, ist der Weg der Naturerkenntnis, die mit Experiment und Berechnung, Statistik und Kasuistik, Sammlung, Beschreibung, Abbildung verfährt. Naturwissenschaft beschränkt sich auf das empirisch Gegenständliche; ihre Inhalte sind als sie selbst für das Bewußtsein überhaupt, um erst nach einem klaren Sprunge Inhalte eines durch sie ermöglichten, neuen (naturmythischen) Bewußtseins zu werden.

b) Die *Geisteswissenschaften* können ihre Gegenstände nicht trennen von den Wirklichkeiten, welche die Daseinsabhängigkeit des Geistes bedeuten, und nicht von der tragenden Existenz, welche der Forschung unzugänglich, als Wahrheit gegen Wahrheit steht. Weil die Wirklichkeit des Geistes kein eigentliches Ganzes werden kann, sind Geisteswissenschaften in der Wurzel *historische Wissenschaften*. Ihr Gegenstand ist im geschichtlichen Sich Hervorbringen als eine nur tatsächliche, nicht aus einem Übergeordneten ableitbare Mannigfaltigkeit. Während die Naturwissenschaften den zeitlosen Bestand von Gesetzlichkeiten und das zeitliche Geschehen als mögliche endlose Wiederholungen zum Gegenstand haben, ist die Substanz der Geisteswissenschaften jeweils eine geschichtliche Welt, deren Bestimmung

im Medium des Allgemeinen und Gesetzlichen sie nur immer unterschiedener als sie selbst zur Erscheinung bringt. Während in den Naturwissenschaften die exakten führen und noch die historische Mannigfaltigkeit der Naturgegenstände im Lichte des Allgemeinen ihren Sinn bekommt, sind die führenden Geisteswissenschaften die, welche den Gehalt bestimmter geschichtlicher Wirklichkeiten des Menschseins als für das eigene Dasein relevant wieder zur gegenwärtigen verstehenden Anschauung bringen; noch die Abstraktionen des Allgemeinen haben hier ihren Wert durch eine geschichtliche Farbe.

Zwar sind den Geisteswissenschaften überall die *Methoden der Philologie* Grund ihrer Erkenntnis. Aber vom kritischen Herstellen der echten Zeugnisse und Schriften über das Verstehen des darin wirklich Gemeinten führt der Weg zum Verstehen in der Idee und bis zur inneren verwandelnden Aneignung in gegenwärtiger Existenz. Während die Forschungsmethoden der Naturwissenschaft die Sache selbst treffen, wie sie für jedermann identisch zugänglich ist, schaffen die philologischen Methoden nur die Voraussetzung, sich der Sache zu nähern, die selbst geschichtlich dem geschichtlichen Bewußtsein auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntnis, aber nicht als wissenschaftliche Erkenntnis aufgeht. Daher ist die Grenze des zwingend Beweisbaren, welche die Grenze der Philologie ist, beweglich nach der Wahrnehmungsfähigkeit des Verstehenden. Sein eigener möglicher Gehalt läßt ihn erkennen, was dann in den Quellen für jeden aus gleichem Gehalt Sehenden erweisbar ist. Die objektive Schärfe kann im Prinzip wohl für rein rationale Inhalte, aber nicht für philosophische, mythische, religiöse, ethische eine für jedermann gleiche werden. Nur wenn übereinstimmendes faktisches und aussprechbares Wissen in gemeinschaftlicher Geschichtlichkeit vorausgesetzt wird, kann Art und Maß des hier Zwingenden begrenzt werden.

Die äußerlichste Einteilung der Geisteswissenschaften, nach den geschichtlichen Welten in ihren geographischen Gebieten, die nur als faktische aufzählbar sind, hat darum einen bleibenden Grund. Sie sind nicht nur objektiv nebeneinanderliegende Gegenstände, sondern nach Nähe und Ferne abgestuft und in ihrem Wert bestimmt durch die Stellung des Forschers. Zählt man nur auf: die Antike, auf ihrem Grunde das Abendland der romanisch-germanischen Völker; daneben Orient, Indien, Ostasien usw., so ist das zwar das gedankenloseste Einteilen, aber doch ein solches, worauf am Ende alle Gliederung scheidend wieder zurückkommt.

Jedoch würde geisteswissenschaftliche Forschung als Weltorientierung blind sein, wenn sie sich nur einer dieser Welten zuwendete. Die Welten standen nicht nur in faktischen Beziehungen gegenseitiger Einwirkung oder gemeinsamer Herkunft; sie erhellen sich auch für die Betrachtung gegenseitig durch Vergleich und Kontrast; sie schaffen sich aneinander den Hintergrund, auf dem das Wesen ihrer eigenen Geschichtlichkeit sich deutlicher abhebt.

Daher geht der Weg der Forschung über ein *Allgemeines des Geistes überhaupt*. Man verfolgt Sprachen, Sitten, Wirtschaftsweisen, politische Formen, die Religion, die Kunst und Wissenschaft, das Philosophieren durch alle Welten hindurch, um im Vergleich das Gemeinsame zu finden oder vorauszusetzen. Diese Wege, das Allgemeine an sich zum Untersuchungsgegenstand zu machen, sind zwar sinnvolle Hilfsmittel in dienender Funktion, während sie als Zweck nur einen täuschenden Charakter gültiger Erkenntnis — oft in Scheinverwandtschaft mit Naturwissenschaften — gewinnen. Wie aber neben den exakten Naturwissenschaften *historische Naturwissenschaften* die Mannigfaltigkeit im zeitlichen Wandel und die der räumlichen Gestaltung der Dinge beschreiben, ohne, bei allem Reichtum des Inhalts, je zum Zentrum der Naturwissenschaft zu werden, so gehen umgekehrt neben den historischen Geisteswissenschaften diese *systematischen Geisteswissenschaften* einher, welche den Geist im Allgemeinen, die dauernden Formen und Notwendigkeiten geistiger Wirklichkeit ins Auge fassen, ohne je das Wesentliche der geisteswissenschaftlichen Forschung zu werden. Der Mathematik als Organon der Naturwissenschaft würde eine allgemeine Geisteswissenschaft entsprechen. Wird diese in verstehender Psychologie, in universalen Strukturlehren, in der Aufstellung von Elementen und Gesetzen versucht, so muß sie bald in leere Schematik geraten. Eine Einteilung der Geisteswissenschaften schiebt daher diese systematischen Geisteswissenschaften, die nirgends selbständig werden, vielmehr in der historischen Forschung selbst enthalten sind, an den Rand. Ihr eigentlicher Gegenstand ist das schlechthin Geschichtliche in seiner Mannigfaltigkeit, in dem Vergessenes wieder Gegenwart, und gegenwärtig Wirksames vergessen wird. Geisteswissenschaften sind *die geschichtliche Bewegung des ungeschlossenen Geistes im geschichtlichen Bewußtsein seiner selbst*.

Wenn der Weg der Forschung schließlich auf das Sein des *einen* Geistes geht, der sich in dieser Mannigfaltigkeit zur Erscheinung gebracht habe, so werden Bilder von *Ganzheiten* entworfen, die am

Ende wieder zerreißen. In der gegenseitigen Zusammengehörigkeit von Sprache, Sitte, Religion, Wirtschaftsweise, politischer Form usw. im jeweils geschichtlichen Volksgeist sieht man diesen wieder mit anderen Volksgeistern als Teil des sich hervorbringenden einen Geistes der Menschheit. Die Aufgabe, den *Geist als ein Ganzes* in seiner Geschichte zu erfassen, wird die Idee einer Universalgeschichte des Geistes, die konkreter Erforschbarkeit sich entziehend, nur immer *geschichtsphilosophische* Verwirklichung erfahren hat; diese ist nicht das Wissen von dem einen Geist, sondern die selbst geschichtliche Weise der Gegenwart allen Geistes in mir, der ich meine Welt zu einem Ganzen runde; sie ist die philosophische Objektivierung eines Seinsbewußtseins in geschichtlicher Gestalt, welche zugleich die jeweilige Aneignungsform eines gegenwärtig existierenden Menschen ist. Soweit geisteswissenschaftliche Forscher ihre ursprungserhellenden, das universale Ganze des Geistes ergreifenden Gedanken aussprechen, stehen sie in der Philosophie, erfassen sie ihren Glauben, ohne den die Forschung bar des Gehalts bliebe.

c) Alle Einteilungen der Natur- und der Geisteswissenschaften erweisen sich als relative. Jede scheidet, wenn sie die eine wahre sein will. Alle enden in Aufzählungen, in äußerlichem Zusammentragen von Stoffgebieten. Sie verflüchtigen sich entweder in das nicht mehr bestimmbare Universale oder in die Endlosigkeit des Besonderen. Man fragt nach dem *Sinn der Einteilungen*; ob es mit dem Auflösen sein Bewenden habe, oder das negative Resultat die Erscheinung eines Positiven sei:

Wie die Welt sich nicht schließt, so auch nicht die Weltorientierung durch die Wissenschaften. Die vieldimensionale Systematik der Wissenschaften ist der jeweils geschichtliche Ausdruck der aus transzendtem Bezug zur Zusammengehörigkeit allen Wissens strebenden gegenwärtigen Forschungswirklichkeit. Daß keine Systematik endgültig werden kann, läßt doch die Existenz, die als Möglichkeit selbst universal ist, ihr Übernehmen aller Wissensmöglichkeit noch im Anerkennen der letzten Ausläufer eines bloßen Wissenskatalogs ausdrücken. Wie ich jede mir sichtbar werdende Existenz lieben muß, so jedes mögliche Wissen ergreifen. Das ursprüngliche Wissenwollen weiß die Relevanz aller Wißbarkeit. Es gibt nichts absolut Uninteressantes. Aus der dialektischen Umkehrung des existentiellen Nichtwissens des Eigentlichen entspringt das Interesse an jeder Wissenstat-sache. Systematik der Wissenschaften, ein unvollendbares Unternehmen,

ist der Wille zur Ineinsfassung alles dessen, was inhaltlich in die Subjekt-Objekt-Spaltung zu treten vermöchte.

Noch die Wissenschaft des zunächst Nichtwissenswerten ist die Beschaffung von Möglichkeiten wesentlichen Wissens. Es kommt auf den Punkt an, auf dem Existenz in allem Wißbaren das Wissenswerte entdeckt. Faktisch aber liegt zumeist dieser Punkt im Dunkel. Das Wissenswerte bleibt begrenzt vermöge der Enge der geschichtlich bestimmten Existenz.

5. Empirische Universalwissenschaften: Psychologie und Soziologie. — Alle Einteilungen scheinen übergriffen zu werden durch Weisen, wie man sich forschend universal und systematisch allen Daseins in einem bemächtigen möchte. Wenn auch Weltorientierung nach allen Seiten vordringend nur Gegenstände in der Welt ergreift, so sind doch Wissenschaften da, welche mit *universalem Anspruch* auftreten.

Dieser Anspruch kann sich darauf beschränken, von dem Gegenstand der eigenen Wissenschaft zu zeigen, daß er alle anderen Gegenstände einschließe. So ist die Betrachtung der Naturwissenschaften universal, sofern alles empirische Sein eine natürliche Seite hat. Die Betrachtung der geistigen Wirklichkeit ist damit verglichen begrenzt, insofern es Natur als ein Anderes gibt, das, als Geist nicht zu betrachten, ihn doch mit umschließt. Aber die geisteswissenschaftliche Betrachtung ist wieder universal, weil dieses Andere, sofern es *für uns* ist, nur im Geiste ist, und weil die Naturwissenschaft, als das Wissen von dem Anderen, selbst nur als geistige Wirklichkeit ist. Das Sein der Natur in den Naturwissenschaften als das Sein des Anderen im Geiste wird daher wieder Gegenstand der Geisteswissenschaft, welche das Wesen der Naturwissenschaft in der Geschichte der Wissenschaften erforscht.

Der universale Anspruch kann jedoch in den Vordergrund treten, indem er *das Universale selbst zum Gegenstand macht*. Eine Universalwissenschaft konstituiert sich, insofern sie alles in bezug auf ein Medium betrachtet, ohne das nichts ist. So ist alles als *denkbar* in der Logik, als *räumlich* in Geographie, als *menschliches Dasein* in Psychologie und Soziologie getroffen.

Der Name Universalwissenschaften nimmt das Urteil vorweg, daß es diese Wissenschaften nicht gibt wie gegründete, sich aus sich entwickelnde Einzelwissenschaften, sondern nur in einem besonderen, noch zu suchenden Sinn.

In Psychologie und Soziologie wird *das Ganze menschlichen Da-*

seins zugänglich und nach dem Maße seiner Objektivierbarkeit empirisch erkannt. Es wird im Erkennen zu einem mir gegenüberstehenden Sein, das nicht mehr ich selbst bin, aber mich, sofern ich Gegenstand für Erkenntnis bin, einschließt.

Das *Daseinsganze* ist jedoch *weder möglicher Gegenstand noch Grund der Einheit* dieser universalen Wissenschaften. Das Ganze muß zerfallen sein, um gegenständiglich zu werden. Seine Konstruktion durch eine umfassende Theorie läßt es stets entgleiten.

Zusammengehalten werden Psychologie und Soziologie vielmehr durch ein *existentielles Interesse*, das in der Weltorientierung das Dasein als Ganzes sucht, sofern es für Erscheinung der Existenz relevant ist. Was hier erkannt wird, weckt zu Abwehr oder Anschluß. Es wird Funktion im wirklichen Leben: Psychologie geht auf *Selbstgestaltung* und *Umgang mit dem Nächsten*, Soziologie auf *Politik* und die *Klarheit des im Ganzen des menschlichen Daseins Wünschbaren*.

Die Energie konkreter Forschung, welche sich frei hält von der Beeinflussung durch vorwegnehmende Wünsche, obgleich sie deren Ziele wegen versucht wird, ist daher in Psychologie und Soziologie schwerer als in anderen Wissenschaften zu verwirklichen. Ich muß unablässig mein Interesse als Willen zum Schweigen bringen, um in uneingeschränkter Bereitschaft das Wirkliche zu erblicken, wie es faktisch ist. Die *Spannung zum existentiellen Interesse* als ihrem Motor ist zwar *Lebensbedingung* dieser Forschung, die *Beherrschung* durch einen Willen aus diesem Interesse aber ihr *Ende als Wissenschaft*. Es ist begreiflich, daß diese Wissenschaften keinen kontinuierlichen Entwicklungsgang in methodischer Forscherarbeit vieler Einzelner gewinnen durch Schritte, die aufeinander bezogen sind. Denn sie sind jeweils als Totalität in einer oder wenigen Forscherpersönlichkeiten zusammengefaßt oder in den Betrieb endloser Beliebigkeiten zerronnen.

Dadurch entsteht in der Form eine Verwandtschaft zur Philosophie. Was diese Universalwissenschaften *zur Einheit macht*, hat auch die überwältigende *Tendenz, sie als Ersatz der Philosophie in dogmatischen Formeln erstarren zu lassen* zu einem Glaubensinhalt, in welchem der Denkende das Sein zu verstehen meint: des radikalen und konkreten Fragens überhoben, dem Abgrund der Freiheit entronnen, geht er seinen Weg in Selbsttäuschungen, gleich gewaltsam in fanatischen Forderungen wie in sophistischen Beliebigkeiten. Das, worauf diese universalen Wissenschaften sich richten, das Dasein als Ganzes in seiner Zugänglichkeit für empirische Erkenntnis, wird verwechselt

mit dem, was als Selbstsein der Freiheit nur dem Philosophieren sich erhellt. Wegen meines Selbstseins zwar mache ich in Psychologie und Soziologie dieses Selbstsein als empirische Erscheinung zum Untersuchungsobjekt, kann dann aber vergessen, daß das, was ich so untersuche, nicht mehr bleibt, was es eigentlich ist. Was ich in Psychologie und Soziologie erkenne, bin nicht ich selbst und der Andere selbst, ist auch nicht das Ganze, das ich meine, sondern eine partikuläre Bestimmtheit. *Der Mensch ist mehr, als was er, zum Gegenstand der Erkenntnis geworden, von sich zeigt.*

Die *Wissenschaftseinheit* von Psychologie und Soziologie, bedingt durch ein auf das Dasein im Ganzen gerichtetes existentielles Interesse, ist von anderer Art als jede sonstige Einheit der Einzelwissenschaften. Als solche könnten sie sich nur konstituieren, wenn sie *eine eigene von anderen getrennte Wirklichkeit* für sich selbst zum Gegenstand hätten. In der Reihe: Materie, Leben, Seele, Geist wäre zwar Seele der Gegenstand der Psychologie. Wo aber Psychologie nur die Phänomene des Bewußtseins als solche begrenzt untersucht, um sie geschieden vom Biologischen und Geistigen zu erkennen, verliert sie sich ähnlich wie Soziologie, wo sie gesellschaftliche Beziehungen in reiner Formalität untersucht. Nur wo sie zugleich das Biologische und das Geistige und schließlich überhaupt alles Wirkliche ergreifen, scheinen sie relevante Erkenntnis zu gewinnen und treten damit in ihre Universalität. Daß die besondere Wirklichkeit da ist, in der dieses Universelle seine Gegenwart hat, ist der Ankergrund, durch den sie noch *empirische* Wissenschaften sind. Wo ihr Charakter als Einzelwissenschaft herausgearbeitet werden soll, wird diese Wirklichkeit in den Vordergrund geschoben und als Bedingung ihrer Einheit begriffen. Sie reicht aber nicht aus, den faktischen Anbau dieser Wissenschaften zu veranlassen, der sich am Ende immer wieder *aus dem existentiellen Interesse an den Eigenschaften, Möglichkeiten und Unausweichlichkeiten des Daseins in seiner Ganzheit* vollzieht. Diesem Interesse zunächst in empirischer Forschung Genüge zu verschaffen, statt direkt in philosophischer Existenzerschließung, der sie Material liefern, ist der Sinn von Psychologie und Soziologie, *durch den allein eine Einheit dieser Wissenschaften möglich ist.* Eine Einheit durch Methode oder Gegenstand haben sie nicht: vielmehr begegnen sich diese in allen Möglichkeiten auf deren Gebiet und geraten hier in die Kämpfe, von denen her sie rückläufig in den eigentlichen Einzelwissenschaften an Klarheit und Entschiedenheit gewinnen können.

Die *Spannung* von Psychologie und Soziologie zwischen dem Charakter von *empirischen Einzelwissenschaften*, als die sie sich doch nicht konsolidieren können, und dem Charakter *existenzerhellenden Denkens*, als das sie aufhören, Wissenschaft zu sein, bedingt ihre Unruhe, ihr Taumeln in Selbstverwechslungen, ihre Fähigkeit, aufs tiefste zu ergreifen und auf das trostloseste zu enttäuschen. In ihr wurzelt ihr Schöpfertum und ihre Nichtigkeit. Sie ist der Grund, daß die heute vielleicht lebendigsten philosophischen Impulse hier vor allen anderen Wissenschaften ihr Feld suchen: waren früher Philosophen Mathematiker, so scheinen sie seit Kierkegaard und Nietzsche vor allem Psychologen, seit Hegel, Tocqueville, Marx und Max Weber Soziologen zu sein. Die Spannung macht es schließlich unmöglich, das Wesen dieser Wissenschaften genügend zu bestimmen. Eine nähere Charakteristik ist nur noch möglich durch Erörterung der Weise, wie sie *universale Wissenschaften*, wie sie *Grenzwissenschaften* sind, und wie sie ihren Gegenstand als ein *Dasein zwischen Freiheit und Transzendenz* treffen:

a) *Universalität* der Psychologie und Soziologie zeigt sich wesentlich noch nicht darin, daß sie sich aus allen anderen Wissenschaften Stoffe und Gedanken holen, sondern daß sie dadurch etwas zu sagen vermögen, was in den Einzelwissenschaften nicht aufgetaucht wäre, doch von diesen zuletzt geprüft und entschieden wird.

Früher war Kulturgeschichte, heute ist Geistesgeschichte der Name für eine universale Bemächtigung menschlichen Daseins. Daß sie fast durchweg in der Hand der Einzelforscher geblieben sind, ist Grund, daß ihre Idee zwar als bewegender Impuls, aber nicht als selbständiges Wissenschaftsgebilde auftrat. Zwischen Geistesgeschichte, Soziologie und Psychologie liegen nirgends scharfe Grenzen. Sie stehen gemeinsam auf der Grenze, wo *die Universalität das spezifisch Positive* wird. Psychologisch, soziologisch, geistesgeschichtlich in fruchtbarer Forschung zu denken, ist aber nur die hohe Fähigkeit Einzelner, die im Reichtum des konkreten Stoffes die Ansatzpunkte haben, ihr Denken zu verwirklichen zu empirisch nachprüfbareren Fragen und Antworten. Darum sind diese Wissenschaften keines kontinuierlichen, unpersönlich werdenden selbständigen Betriebes fähig. Tritt dieser in die Erscheinung, so schwillt der endlose Strom eines Geredes ohne Gehalt von seiten herbeieilender Mitläufer.

b) Wissenschaften erfahren in jeweiligen Stufen des Erkennens ihre stärksten Antriebe an den Grenzen. Hier entspringen Fragen, die

auf neue Ursprünge führen. *Grenzwissenschaften* haben einen vorwärtsdrängenden Charakter. Überall eignet ihnen im Beginn das Spekulative, die Gefahr, zu irren und den eigentlichen Erkenntnisgehalt zu verlieren. Doch was erst als Grenze war und im Wagnis ergriffen wurde, kann Zentrum werden. Psychologie und Soziologie sind nun wie die *Grenzwissenschaften schlechthin*, weil sie den Zustand, an Grenzen zu stehen, gar nicht aufgeben können. Darum bleiben sie immer im Anfang. Die Grenze, die ihr Gegenstand ist, ist das allumfassende Dasein, das wir selbst sind.

Zwar kann die *Grenze scheinbar eine bestimmte, einzelne Grenze* werden. So wenn Seele erfaßt wird als auf der Grenze zwischen Leben und Geist, weil sie jenes ist und dieser in ihre Wirklichkeit eingeht; dann ist *Psychologie* weder Biologie noch Geisteswissenschaft, sondern an der Grenze beider auf beide angewiesen. Ähnlich erforscht *Soziologie* die Gesellschaft im Blick auf die natürlichen Bedingungen und die geistigsten Möglichkeiten; ihr Gegenstand ist ein Gebilde auf der Grenze zwischen Natur und Geist. Daher kennt sie Gedankengänge, die wie naturwissenschaftliche anmuten, und andere, die sich bis in Geschichtsphilosophie versteigen.

Aber daß die Grenze, welche das Dasein überhaupt ist, für diese Wissenschaften zu *einer eigenen Wirklichkeitssubstanz spezifischer Art* gemacht wird, ist die Seite ihres Wesens, die sie empirischen Einzelwissenschaften verwandt erscheinen läßt; die Grenze ist jedoch nicht der faktische Forschungsgegenstand, mit dem sie erschöpfbar sind: sie sind nur, wenn sie von ihrer Grenze auf *alles* andere Wirkliche übergreifen. In ihnen treffen sich die fernsten Richtungen der Weltorientierung wie auf gemeinsamem Boden.

Wo aber alle Wirklichkeit sich trifft auf jener einzigartigen Grenze von allem, die das Dasein selbst ist, da ist keine eigene besondere Wirklichkeit, als welche dieses Ganze der partikuläre Forschungsgegenstand einer Einzelwissenschaft sein könnte.

c) Indem die Weltorientierung ein jeweils bestimmtes Dasein trifft, wird dieses als das unfrei Bestehende für mich faßbar. Was aber Weltorientierung erfaßt, ist die Stätte, auf der Freiheit sich findet im Blick auf Transzendenz; Weltsein ist das Sein zwischen beiden, in dem Freiheit und Transzendenz sich begegnen.

Als Grenzwissenschaften von universalem Charakter verwirklichen nun Psychologie und Soziologie *diese Richtung auf das Sein zwischen Freiheit und Transzendenz* auf die fühlbarste Weise. Denn wenn

Weltorientierung das Ganze der Welt nicht zu erreichen vermag und alle *Weltgebäude* partikuläre Aspekte eines Zwischenseins sind, so scheint statt dessen *das Dasein als die Welt, in der ich, und die ich selbst bin*, die einzige empirisch zugängliche Totalität zu sein. Diese Welt, in der alles ist, was überhaupt für uns ist, ergreifen je auf ihre Weise Psychologie und Soziologie.

Aber auch diese Welt offenbart ihr Zwischensein. Faßt sich das gesamte weltorientierende Wissen in bezug auf das Dasein der Seele in der Gesellschaft zusammen, so ist *die eigentliche Grenze der Weltorientierung*, die überall ist, auf eine für mögliche Existenz entscheidende Weise erreicht:

Ich kann entweder den Menschen als im Prinzip durch Psychologie und Soziologie begreifbar finden; nur ist es eine unendliche Aufgabe, diese Erkenntnis zu vollenden. Oder ich bin im Begreifen noch als ich selbst gegenwärtig in möglicher Kommunikation mit dem anderen Selbst. Was wir sind, wird keiner Weltorientierung, auch nicht in ihren Ideen, zugänglich, wohl aber philosophischer Erhellung. Wir sind es, die in Psychologie und Soziologie uns erkennen; aber wir bleiben stets mehr als das ist, als was wir uns erkennen. — Von hier nun wird die *Aufhebung der Freiheit* des Selbstseins an ein gewußtes Sein möglich. Werden Psychologie und Soziologie als Wissen vom eigentlichen Sein des Menschen aufgefaßt, so haben sie ihren Charakter als empirische Wissenschaften aufgegeben; sie sind, aus der ihnen in der Weltorientierung eigenen Spannung herausgetreten, zum Todfeind der Philosophie geworden. Sie liefern die verführerischen Rechtfertigungen, weil scheinbar das Ganze des Daseins nicht nur gemeint, sondern im Griff der Erkenntnis ist. Es ist der Ausdruck des Ausweichens vor der möglichen Freiheit und ein Verkennen des wissenschaftlich Möglichen, wenn jetzt die endgültige Wahrheit über das Sein vermeintlich gefunden ist in den Formeln, von denen etwa psychoanalytische und marxistische die größte Eignung erwiesen haben zur Ausrottung menschlicher Würde, die im Selbstsein aus Freiheit wurzelt. Psychologie und Soziologie nehmen im Dasein einen Standpunkt ein wie außerhalb des Daseins. Trete ich, statt als forschendes Bewußtsein überhaupt, auch als ich selbst restlos auf diesen Standpunkt, der, weil universal verschieblich, nirgends unbedingt ist, so habe ich mir als möglicher Existenz das Rückgrat gebrochen. Ich bin eigentlich nicht mehr. Ausgeschieden aus dem Reich selbstseiender Wesen, die sich wahrnehmen, weil sie füreinander sind, bin ich Spiel-

ball von endlosen Möglichkeiten und klammere mich im Augenblick wechselnd bald hier, bald da an die Festigkeit dogmatischer Wissensschemata.

Rangordnung der Wissenschaften.

Daß in der Systematik der Wissenschaften nach ihrem Range gefragt wird, scheint gegen den Sinn der Wissenschaft zu verstoßen. Seit Galilei die Vorstellung verwarf, daß Kugel und Kreis vornehmer seien als andere mathematische Figuren, ist die Ausschaltung von Wertschätzungen mit Wissenschaftlichkeit identisch. Seitdem, was Gegenstand der Wissenschaften ist, für diese *auf der einen Ebene des Wißbaren* liegt, scheint es auch für die Wissenschaften selbst *keine Rangunterschiede* zu geben, außer dem einen, daß der Rang der Wissenschaft bestimmt ist nach dem Maß ihrer *Exaktheit*, d. h. der zwingenden Eindeutigkeit ihrer Resultate und der endgültigen Entscheidbarkeit ihrer Fragen. Jedoch wehrt sich dagegen eine andere Seite des wissenschaftlichen Bewußtseins, welche bemerkt, daß dem jeweiligen Gegenstand die Weisen seiner Erkennbarkeit eigentümlich sind; die alleinige Forderung der *sachadäquaten Eindringlichkeit des Denkens* tritt hinzu. Es muß, wo überhaupt Wissenschaft ist, auch diese Strenge methodischen Bemühens in spezifischer Weise möglich sein. Die Forscher, nicht die Wissenschaften haben Rang nach dem Maß der in ihrer Strenge sich zeigenden Wissenschaftlichkeit. Die *ungenauen Wissenschaften* sind für dieses Bewußtsein nicht schlechter als die exakten.

Trotzdem sind uns unter anderen Aspekten *vergleichende Abschätzungen der Wissenschaften* geläufig. Innere Medizin und Psychiatrie scheinen in den klinischen Wissenschaften einen Vorrang zu haben, weil sie den ganzen Menschen erfassen. Die Augenheilkunde zieht an durch die Präzision ihrer Analysen und ihrer Verfahren und das edle Organ, das ihr Gegenstand ist. Die klassische Altertumswissenschaft ist die vornehmste unter den philologischen, weil sie das klarste Menschentum vor Augen bringt; die Archäologie ist, durch Winckelmanns Geist von ihrem Ursprung an geführt, in einer Tradition von Persönlichkeit zu Persönlichkeit die durch ihren Gegenstand geadelte Wissenschaft, den gleichsam eine erlesene Familie von Forschern wie einen kostbaren Schatz verwaltet. Die Physik führt unter den Naturwissenschaften, weil sie das Ganze der anorganischen Welt

in seinen Prinzipien ergreift. Jede Wissenschaft, eigentlich verstanden, hat etwas Unerstzliches an Wert durch ihren Gegenstand und ihre Methode, ihr geschichtliches Gewordensein, den geistigen Charakter ihrer schöpferischen Köpfe. Jede hat auch Seiten, die sie in Nachteil geraten lassen. Daß Zahnheilkunde, Statistik u. a. an der Universität (dem realen Kosmos des Erkennens) als selbständige Wissenschaften auftreten, hat seinen Grund in praktischen Anforderungen; da sie keine sie jeweils zur Einheit formende Idee haben, wären sie ohne die praktische Notwendigkeit ohne Recht. Viele Wissenschaften steigen und sinken, ziehen eine Zeitlang bedeutende Männer an, erstarren dann zu festen Ergebnissen, ruhen eine Zeit und erfahren neuen Aufschwung. Ihre Wertschätzung wandelt sich ins Gegenteil.

Jeweils wurde eine *bestimmte Wissenschaft* wohl als die *höchste* in Anspruch genommen. Königin der Wissenschaften hat die *Astronomie* geheißt: sie hat zum Gegenstand das räumliche Weltganze; oder die *Mathematik*: wegen ihrer zwingenden Geltung und der reinsten wissenschaftlichen Aktivität; oder die *Logik*: als die universale Prüfungsinstanz allen Erkennens. Aber man wird ihnen diesen Rang nicht in jedem Sinne geben. Alle drei sind eigentümlich gehaltlos. Sie wirken durch ihre Form als Form und sind existentiell unverbindlich. Sie befreien von aller Selbstheit, lenken damit aber auch ab von der wirklichen Verstricktheit im Dasein.

Den *Rang nach dem Gehalt des Gegenstandes* zu bestimmen, scheint darum das Natürlichere. Die Sicherheit des Wissens wird geringwertig, wenn das, was gewußt wird, nicht entscheidend interessiert. Jedoch die Höhe des Gegenstandes bewirkt gesteigerte Anforderungen an den Forscher, der sich ihm naht. Wie der faktisch wahrhaftige Künstler, wenn er lieber Stilleben malt, weiß, daß die Madonna ihm nicht erreichbar ist, so der Forscher an seinem Ort, daß er tut, was er kann. Der vollendete Forscher ist darum eher zu finden in Wissenschaften, deren Gehalt nicht im Vordergrund steht. Gegenüber den höchsten Gehalten wird der Forscher durch den Anspruch der Sache und seine ihm nicht genügende Leistungsfähigkeit zwar in eine geistige Weite und Unruhe gebracht, aber zugleich auch selbst schief in seinem Dasein. Wer wahrhaftig wählt, was ihm erreichbar ist, ist dagegen wie zu Hause in seinem Tun. Die gehaltvollsten Wissenschaften sind vielleicht nur darum auch wirklich in Bewegung, weil Menschen über ihr eigenes Maß hinaus sich ihnen zuwenden und nun nirgendwo mehr im Anbau forschenden Daseins eigentlich zu Hause

sind. *Psychologie* und *Soziologie* sind Beispiele solcher Wissenschaften, die an sich von höchster Möglichkeit des Gehalts in einzelnen Gestalten zu halbem Gelingen kommen, allermeist sich im Tiefstand der Wissenschaftlichkeit bewegen. Am gefährlichsten aber steht es in der *Philosophie*. Sie ist „Königin der Wissenschaften“, weil sie nicht auch eine unter den Wissenschaften, sondern mehr als alle Wissenschaften, gleichsam außer ihnen und über ihnen, in ihnen allgegenwärtig ist als ihr Sinn. Jeder eigentliche Forscher ist Philosoph. Philosophie gradezu zu ergreifen, das bedeutet für den Menschen ein notwendiges Versagen an der Höhe der Aufgabe. Die größten Philosophen hinterlassen uns die Fragmente ihrer Versuche; ihre Werke sind Ruinen ihres Scheiterns, um so ergreifender, je vollendeter die objektive Gestalt ihrer Denkgebilde ist.

Offenbar besteht also *keine allgemeingültige Hierarchie* der Wissenschaften. *Alle Rangordnung* scheint *relativ* nach einem gewählten Gesichtspunkt. In der Relativität der Rangmöglichkeiten ist der Gehalt die unbestimmteste; er allein aber könnte die absolute Rangordnung begründen. Sie wäre die wahre, wenn man sie objektiv gültig erfassen könnte. Das ist unmöglich, weil der Gehalt allein durch Existenz erfahren und getan wird, und diese nicht eine ist. Er gibt sich kund in der Fähigkeit, existentiell Leben zu schaffen, es zu formen und zu erfüllen, und das Sein der Transzendenz fühlbar werden zu lassen. Die Erforschung des Seins selbst aber ist unmöglich, denn es könnte nur von der Transzendenz her bestimmt werden. Darum muß es dabei sein Bewenden haben, daß *Wissenschaften in mannigfachen Rangordnungen sich bewegen*, ohne sich abzuschließen zu einer *Hierarchie*. Diese Unmöglichkeit einer objektiven Rangordnung der Wissenschaften wird vielmehr selbst ein *Zeiger auf Transzendenz*, welche unerforschlich im Zeitdasein des Erkennens ein unbeständiges Zueinandersein der Wissenschaften in Rangordnungen erzwingt. Besäßen Theologie oder Philosophie die eine Wahrheit der Transzendenz, so müßten ihnen alle Wissenschaften dienen. Daß die Wissenschaften als ein Reich autonomer Mächte sind, drückt aus, daß die Wahrheit der Transzendenz nicht die Gestalt eines einzigen, allgemeingültigen Gipfels in dem System der Wissenschaften annehmen kann. Ihre Erscheinung ist von anderem Charakter.

Der Forscher aber, der an seinem Ort, sei es in welcher Wissenschaft, sachadäquat das Rechte tut, ist, außer aller objektiven Rangordnung, unübertrefflich.

Das Wissen versteht sich in seiner Geschichte.

Was als allgemeingültig und zwingend erkannt ist, das als solches einzusehen und zu begreifen, erfordert keine Vertiefung in den geschichtlichen Prozeß, in welchem diese Erkenntnis gewonnen wurde. Die Bedeutung einer solchen Erkenntnis, ihre Wesentlichkeit oder Gleichgültigkeit, das Interesse an ihr, ist zwar nur im faktischen geschichtlichen Zusammenhang anzueignen, das Zwingende als solches aber ist ungeschichtlich. Wissenschaften meinen ein zeitlos Gültiges, aber sie bewegen sich selbst als geschichtliche Wirklichkeit.

Man kann die Wissenschaften daraufhin ansehen, wie sehr *das Wissen von ihrer eigenen Geschichte zu ihrem jeweils gegenwärtigen Bestande* gehört. Physik etwa und Philosophie wären in dieser Hinsicht Gegenpole. In der Physik hat ihre Geschichte kein zur eigenen Sache gehörendes Interesse. Es sind andere Gesichtspunkte, die sich mehr auf die Psychologie des Forschens, die Irrgänge, das Plötzliche oder Vorbereitete der großen Entdeckungen beziehen, maßgebend, wenn man sich der Geschichte der Physik zuwendet. Will man wissen, was man in der Physik weiß, so studiert man die Forschung der Gegenwart und der letzten Dezennien. In der Philosophie umgekehrt hält man sich im Studium an eine zweieinhalb Jahrtausend alte Vergangenheit. Philosophische Leistungen bleiben in ihren ursprünglichen Werken lebendig, wenn sie Gehalt haben. Philosophisches Erkennen versteht sich überhaupt nur in seiner Geschichte; es kommt am Studium der alten großen Philosophien bereits zu sich selbst: so sehr, daß eher das Studium der zeitgenössischen Philosophie, ohne daß das eigene Philosophieren dann wertlos zu werden brauchte, vernachlässigt werden könnte, als das Studium der Alten. Dieser schematische Gegensatz von Physik und Philosophie bezeichnet als äußerste Möglichkeiten das Hervortreten der ungeschichtlichen Sache und die Geschichtlichkeit als Substanz der Sache selbst. Doch auch in der Physik ist noch ein Minimum des Zusammenhangs mit der eigenen Geschichte, sowie diese Wissenschaft ihre eigenen Fundamente revidiert. Umgekehrt ist in der Philosophie, was zwingend ist, als solches ebenso ungeschichtlich, wie in irgendeiner Wissenschaft. Nur daß in der Philosophie dieses Zwingende nie das philosophisch eigentlich Relevante ist, während in der Physik das Zwingende das Maßgebende bleibt.

Die *Geschichte der einzelnen Wissenschaft* hat als äußeren Stoff die Summe der Fortschritte des Zwingenden und Bewiesenen als ihr

Gebiet. Jedoch bloße Aufzählung wird in ihrer Endlosigkeit sinnlos und bricht nur willkürlich ab. In diesem Stoff die Geschichte der Ideen, der abgeschlossenen und der gegenwärtigen, zur Aneignung zu bringen, ist die zweite, tiefere Aufgabe. Dahinter steht aber zuletzt für den Forscher, der die Geschichte seiner Wissenschaft studiert, die Kommunikation mit den früheren Forschern, die wieder ihre Existenz in der Teilnahme an den Ideen hatten. Diese letzte, tiefste und indirekte Seite der Geschichte der einzelnen Wissenschaft wird zugleich zum Element der Philosophiegeschichte und tritt mit den objektiv als Philosophien auftretenden Gebilden in einen Zusammenhang.

Die historische Erforschung der einzelnen Wissenschaft sieht ihren Gegenstand in der *historisch wirklichen Gliederung der Wissenschaften überhaupt*. Geschichte einer Wissenschaft führt auf die Geschichte der Wissenschaftsgliederung. Wie diese jeweils wirklich war, bestimmt auch die Weise des Forschens in den besonderen Gebieten. In einzelnen Wissenschaftsgruppen sieht man eine zunehmende Vervielfachung und Vereinfachung des Wissens. Verschiedene Wissenschaften verschmelzen in den sie übergreifenden Theorien als auf einem gemeinsamen Fundament (so die exakten Naturwissenschaften), zwischen anderen scheint sich eine Trennung bis zur Ausschließung zu ergeben. Wo immer Wissenschaften einen relativ geschlossenen Bestand gewinnen, werden die Grenzgebiete fruchtbar und aus ihnen schließlich umfassendere Prinzipien entdeckt (physikalische Chemie). Aus theoretischen Entwürfen einer idealen Totalität der Wissenschaften ergeben sich wohl Lücken von möglichen Wissenschaften, die noch gar nicht gepflegt sind; aber als programmatische Wissenschaften führen sie je nachdem zu leerem Gerede oder zu eigentümlichen neuen Gebäuden. Aus der Gliederung der Wissenschaften, der faktischen und der theoretischen, können also Antriebe im wissenschaftlichen Erkenntnisprozesse ausgehen. Das Eingreifen der geschichtlichen Lage, das Selbstverständnis an seinem geschichtlichen Ort, führt den Forscher auf Wege des Entdeckens.

Schließlich versteht sich das Wissen der Weltorientierung geschichtlich *im Zusammenhang mit dem gesamten Dasein des Geistes* in seiner soziologischen Wirklichkeit. Eine Enzyklopädie als Geschichte des Geistes, wie sie in der Zeit der Romantik konzipiert wurde, sollte die Geschichte der Wissenschaften, der Philosophie, der Religion, der Dichtung und der Gesellschaft gegenseitig erhellen und als ein Ganzes zum Selbstverständnis der gegenwärtigen Enzyklopädie des Geistes auf

dem Grunde ihrer Geschichte führen. Als Geistesgeschichte hat diese Aufgabe auch ihre heutige Verwirklichung. Aber das Verstehen soziologischer Abhängigkeiten muß am Ende die Substanz der Weltorientierung wie der Philosophie in ihrem Ursprung unberührt lassen. Weltorientierung in ihrem faktischen Vollzuge ist nur äußerlich soziologisch, ökonomisch, politisch, pädagogisch bedingt; sie wurzelt in existentiellen Impulsen und in übergreifenden Ideen und kann nicht mehr durch weltorientierendes Wissen zureichend begriffen, sondern als echtes Tun nur philosophisch appellierend erhellt werden.

Viertes Kapitel.

Sich schließende Weltorientierung (Positivismus und Idealismus).

	Seite
Positivismus	213
Gegen den Positivismus	216
1. Verabsolutierung des mechanistisch denkenden Verstandes. — 2. Der methodisch falsche Schritt vom Besonderen auf Alles. — 3. Unmöglichkeit, an der Einheit empirischer Wirklichkeit festzuhalten. — 4. Der Wahrheitsbegriff zwingenden Wissens wird fälschlich verabsolutiert. — 5. Der Positivismus kann sich selbst nicht begreifen. — 6. Sinnwidrigkeit der Selbstrechtfertigung positivistischen Lebens.	
Idealismus	222
Positivismus und Idealismus gegeneinander	226
Das Gemeinsame	228
Ihre Grenzen	231
1. Positivismus und Idealismus meinen im Prinzip Alles zu wissen. — 2. Entscheidung hat ihren Ursprung verloren. — 3. Die bemerkte Grenze wird faktisch zum Vergessen gebracht. — 4. Aufschwung der Existenz als Grenze.	
Ihr philosophischer Wert	236
1. Im Dienst existentiellen Philosophierens. — 2. Bildung als Wert und Versagen. — 3. Es bleiben zwei Wege.	

Was in den Wissenschaften der Weltorientierung gewußt wird, drängt sich auf als das Sein schlechthin. Die Voraussetzung der Erkennbarkeit von allem läßt vorgreifend das Erkannte zum Weltbild sich runden; es ist, als ob alles nicht nur begreiflich, sondern im Prinzip schon begriffen wäre. Das Einzelne, in seiner Besonderheit relativ, gehört dem Ganzen an, das als Absolutes in der universalen Synthese aller Weltorientierung objektiv gekannt ist. Die Vielheit des Daseins steht in innerem Zusammenhang; alles hat sein Recht an seinem Platz; nichts ist verloren. Die Welt ist das eine System, das alle besondere Systematik in sich einschließt. Das Wahre ist das Ganze.

Im Bild dieses Ganzen vollendet sich die Weltorientierung, wenn sie, ihre Möglichkeiten überschreitend, sich verabsolutiert. Es wird die

in sich ruhende Totalität ewig geordneter Bewegung, die Einheit als das Ganze der Gegensätze gedacht, die Welt als Kosmos. Die Wißbegierde wird befriedigt, da es auf alles Antwort gibt, und das Gemüt wird still, da die Einsicht alles zur reinen und klaren Sache gemacht zu haben scheint, in der aufgehend jeder sein eigentliches Sein hat. Auf den Einzelnen kommt es nirgends an, er ist in der allgemeinen Freiheit von sich selbst befreit und hat Wert als der Schauplatz dieses Allgemeinen. Er ist der Diener und das Werkzeug des Ganzen.

Die gewußte Gestalt des Ganzen entsteht entweder dadurch, daß, statt die Weltorientierung in eine dunkle Zukunft auf jede Gefahr hin vorzutreiben, zu einer Ansicht von der Welt abgelenkt wird, als ob man *im bloßen Wissen verharren* könne (Positivismus); oder dadurch, daß die Idee, statt nur den Weg zu erhellen, *zu gegenwärtiger Vollendung antizipiert*, alles durchsichtig zu machen scheint (Idealismus).

Trotzdem Positivismus und Idealismus sich heftig befehden, stehen sie auf derselben Ebene: Im Verabsolutieren der sich ihnen schließenden Weltorientierung sehen sie Philosophie. In ihren gemeinsamen unausgesprochenen Voraussetzungen verwandt, sind sie in den durchgehenden und unkomplizierten Linien charakterisierbar als faktisch verendlichte Pole, welche aber Existenz, die sich nicht aufgibt, sich anzueignen hat, um sie zu überwinden.

Positivismus.

Positivismus ist die Weltanschauung, die das Sein mit dem *durch die positiven Wissenschaften naturwissenschaftlich Erkennbaren* identisch setzt. Wirklich ist allein, was in Raum und Zeit wahrnehmbar ist. Die Handgreiflichkeit der Dinge beweist ihre Wirklichkeit.

Was ist, ist als Objekt. *Objektsein* und *Sein* sind *eins*. Das Subjekt ist selbst ein Objekt unter Objekten. Wie diese durch äußere Wahrnehmung, so ist jenes durch innere Wahrnehmung als Wirklichkeit zugänglich; beide sind als Gegenstände zu kennen.

Das Objekt *erkennen*, heißt sein Gewordensein begreifen. Alles Sein untersteht der *Kausalkategorie* als der beherrschenden Wirklichkeitskategorie. In ihren Abwandlungen von einer ihrer Gestalten in die andere übergleitend, macht sie Erkenntnis identisch mit kausalem Begreifen. Alles, was ist, ist durch ein Anderes. Erkenntnis ist genetische Erkenntnis. Weiß ich, wodurch, woher, wonach etwas ist, so weiß ich, was es ist. Etwas begreifen heißt nicht, es selbst ins Auge fassen. Das

Selbstsein, welcher Art auch immer, hört unter der genetischen Frage auf.

Gekannt ist ein wirkliches Objekt als dasselbe oder als artgleich *wiederzuerkennen*. *Erkannt* ist ein Wirklichsein als auf Grund der Erfahrung *vorauszu sehen*, und bei Zugänglichkeit seiner Bedingungen für meine physischen Handhaben *zu machen*. Das Ideal positivistischer Erkenntnis, für dessen Verwirklichung sie keine prinzipiellen Grenzen anerkennt, ist der Satz: eigentlich erkannt habe ich nur, was ich machen kann.

Wahrnehmbarkeit, Sein als Objektsein, Kausalkategorie, dadurch Erfahrung und Machenkönnen bedeuten in ihrem Zusammenhang zwar ein gültiges Dasein, für den Positivismus aber das Sein schlechthin: es ist alles nichts weiter als das, als was es erkennbar ist. Seine genetische Erkenntnis erklärt es daher entweder aus dem Objektsein als Materie und Leben oder aus dem als Objekt gedachten Subjekt, seinen Trieben, Bedürfnissen, und seiner Verwertung des Daseins in Nutzbarkeiten. *Ich mache mich selbst zur Sache* und betrachte mich als etwas, das restlos der Erkenntnis durchdringbar, absichtlich hervorzubringen oder zu verwandeln ist. Zwischen mir als Objekt und allen anderen Objekten ist eigentlich kein Unterschied; die Subjekt-Objekt-Spaltung hebt sich zu einem im Prinzip einheitlichen Objektsein auf.

In seinen Zielsetzungen macht der Positivismus die als ihm selbstverständlich gar nicht erst in Frage gestellte Voraussetzung der Möglichkeit einer *richtigen Einrichtung des Daseins*. Aus dem Dasein geht die *Aufgabe* hervor, die zu verwirklichen es zugleich alle Mittel darbietet. Das unter den Gesetzen der Genese der Dinge stehende Dasein produziert selbst das Bewußtsein des *richtigen Ziels*. Der notwendige Gang der Welt ist zugleich der, der als Aufgabe gestellt war. Darum ist für den Positivismus einerseits schon alles gut, andererseits das Gute erst zu erreichen. Es ist für ihn kein Widerspruch, *das Wirkliche als solches anzuerkennen*, und zugleich es *wertend* durch Zielsetzungen wandeln zu wollen.

Die *Anerkennung des Wirklichen* als des Positiven macht zunächst die eine Seite des Positivismus aus. Alles Daseiende wird als gleichberechtigt zugelassen. Man selbst ist im Faktischen als dem blinden Dasein als ein Nunmalsosein. Triebkraft des Einzelnen sind Daseinswille und Eigeninteresse, Geltungswille und Erotik. Diese gelten als Naturmächte, die notwendig wirken nach Gesetzen, die erkennbar sind.

Die andere Seite des Positivismus, welche die *Wirklichkeiten nach ihrem Wert zu unterscheiden* und darum *Ziele* zu setzen erlaubt, begreift das Sein als durch Erkenntnis zu lenken. Das wirkliche Leben steht in der Polarität von vitaler Triebhaftigkeit und technischer Rationalität. Letztere leugnet nicht die erstere, sondern stellt sie in ihren Dienst. Wenn das eigene Leben zu scheitern droht an Zufällen und an Unberechenbarkeiten der Seele, so brauchen diese nicht zu sein: sie sollen alsbald erkannt und dirigiert werden. Die Psychoanalyse meint die letzten Hintergründe der seelischen Impulse zu erfassen, die Psychotechnik meint sie auf die erwünschte Bahn ihrer Auswirkung lenken zu können. Wie ein Edison die tote Natur meistert, so Freud die Seele.

Die aus dem natürlichen Dasein als notwendig entspringenden *Ziele* werden durch *zwei* entgegengesetzte positivistische Gedankenmöglichkeiten ergriffen.

Entweder wird aus dem *Wert einer Minderzahl*, der als Kraft, als physische und intellektuelle Überlegenheit, als Tüchtigkeit sich zeigt, das *Recht des Stärkeren* abgeleitet.

Oder den Schwächeren wird ihr eigenes Recht gegeben, sowohl durch ihre *Zahl* wie dadurch, daß *jedes Dasein als solches anerkannt* wird. Nichts soll vernichtet, aber alles eingeschränkt werden, so daß jedes Dasein mit jedem anderen Dasein zusammen bestehen kann. Vorzuziehen ist, was der *größeren Zahl* dient. Wirklichkeit gilt um so mehr, je massenhafter sie ist; das Quantitative wird bei gleichem Recht aller das Kriterium des Besseren; die Majoritäten haben eine Weihe des Gültigen. Das Bessere ist ferner, was *Bestand als Dauer in der Zeit* sichert; richtiges Tun ist, was Erfolg hat in dem Sinne, daß die Zukunft sein Dasein als noch bestehend oder wirkend zeigen wird. Obgleich die große Zahl entscheidet, sollen jedoch, da alles Lebendige sein Recht und seinen Wert behält, die Minoritäten geschützt und bei der Vergewaltigung ihnen ein Raum gelassen, auch die Kranken gepflegt und am Leben erhalten werden. Das Karitative ist gefordert ohne Ansehen der Person. Das Machtlose soll nicht zertreten werden.

Für beide Gedankenrichtungen wird in der Zielsetzung auf die richtige Welteinrichtung alles Gegenwärtige zum Mittel gemacht. Leben ist das *Verwandeln von allem in Wirkungsmittel*. Jeder geistigen Äußerung, jedem Tun, jeder Lebensführung gegenüber wird zur richtenden Frage, ob damit etwas erreicht werden könne, ob es

den Menschen in ihrer großen Zahl diene, ob es den Stärkeren und Tüchtigeren fördere, ob es Nutzen schaffe und glücklich mache. Nur darauf wird etwas angesehen, was es bedeutet, nicht darauf, was es ist. Ist es kein brauchbares Mittel, so ist es nichtig und wird beiseite geschoben. Bedürfnis nach Erfolg im Sinne der Quantität drängt den Menschen, damit er seines Daseins gewiß werde, in ein Wirken im Sinne der Sichtbarkeit für die richtige Welteinrichtung. Das Leben wird ein Managerdasein, für sich selbst und für andere.

Der Positivismus *stößt an Grenzen*, die er auf eine eigentümliche Weise *anerkennt*. Er erklärt zwar das Positive für die einzige Wirklichkeit. Aber er bekennt, daß es ein *Unerkennbares* gibt und nennt sein Bekenntnis Agnostizismus. Er läßt aber das Unerkennbare beiseite, als ob es ihn nichts angehe. Ebenso sieht er, daß die Aufgaben der richtigen Welteinrichtung zwar naturnotwendig aus der Welt erwachsen, doch auch in sehr langen Zeiten nie ihr Ziel erreichen. Die *Endlosigkeit der Arbeit* an diesen Zielen stört ihn dennoch nicht; er will in dem Gehen des Weges seine Befriedigung, obgleich alles nur Mittel für das zukünftige und nie erreichte richtige Dasein ist.

Gegen den Positivismus.

Eine Widerlegung des Positivismus sucht die zwingenden Beweise dafür, daß es nicht ausreicht, die Wirklichkeit nur als die empirische zu sehen. Zwar gibt es über diese hinaus keine Erkenntnis von Wirklichkeiten; diese etwa zu beweisen, würde sie sogleich in die Wirklichkeit zurückzwingen, die grade überschritten werden sollte. Aber es ist möglich, negativ die Unvollendung empirischer Wirklichkeit deutlich zu machen, und damit die Unmöglichkeit des absoluten Bestehens dieser Welt in sich nachzuweisen. Indem sich *Widersprüche* zeigen, deren der Positivismus nicht Herr wird, wird zugleich fühlbar, was der Positivismus *nicht begreifen* kann.

1. Verabsolutierung des mechanisch denkenden Verstandes. — Der Positivismus hält am räumlich-zeitlichen Dasein, wie er es auf Grund der Erfahrung objektiv denkt, als dem ausschließlichen Sein fest. Es wird ihm dabei reduziert auf letzte identische Elemente, die sich in Raum und Zeit nach Kausalgesetzen bewegen, und aus denen als Mechanismus die Wirklichkeit sich zusammensetzt. Was in der Zeitfolge sich wandelt, ist durch eine neue Anordnung des dauernd Gleichbleibenden zu begreifen. Der Positivismus ist also genauer die

Tendenz, das durch den *Verstand* als *Mechanismus* Denkbare für das Wirkliche schlechthin zu halten. Wird er aufmerksam, daß auf diesem Wege schon die qualitative sinnliche Anschauung, dann Leben und Bewußtsein unbegreiflich sind, gibt er wohl diese anderen Formen der Wirklichkeit als Wirklichkeit im positiven Sinne zu, sucht aber gemäß seinem Wesen doch wieder Alles mechanistisch zu denken. Wenn er noch eben die Sprünge im Wirklichen anerkannte, hält er bald wieder ein Hervorgehen des einen aus dem anderen in Übergängen unklar für möglich. Er verabsolutiert, was in einem begrenzten Felde des Daseins Wahrheit hat, zu einem Gerede vermeintlicher Erkenntnis von allem. In seinen konkreten Behauptungen sind daher dem Positivismus die Grenzen dadurch zu zeigen, daß man jeweils aufweist, wo er nicht mehr naturwissenschaftlich erkennt, sondern lediglich in naturwissenschaftlichen Kategorien und *Analogien* redet, *als ob er erkenne*, während er ohne erfüllende Erfahrungen, d. h. ohne Experiment, Statistik, Kasuistik bloße Möglichkeiten für notwendige Wirklichkeiten ausgibt. Mit Vorliebe bedient sich der Positivismus der von ihm bevorzugten Kategorien auf eine unbestimmte Weise; so wenn er von „Entwicklung“, „Übergängen“ spricht, davon, daß „alles seine Ursache“ habe und „nichts weiter sei als“ ... oder „zurückzuführen sei auf“ ...

2. Der methodisch falsche Schritt vom Besonderen auf Alles. — Ein Beispiel veranschaulicht dies Verfahren: Der Mensch ist für die empirische Erkenntnis bedingt durch Vererbung und Milieu, durch Anlage und Erziehung. Dies wird im Einzelnen mit mehr oder weniger Deutlichkeit aufgewiesen. Hinsichtlich der Vererbungszusammenhänge fußt die Erkenntnis auf der Übertragung botanischer und zoologischer Erkenntnisse. Die konkrete Voraussage für den Einzelfall bleibt zwar meistens völlig unbestimmt, erreicht aber in günstigen Fällen eine statistische Wahrscheinlichkeit. Positivistisch mache ich nun aus der Voraussetzung der Möglichkeit der empirischen Forschung und dem partikularen Gelingen eine universale Behauptung vom Sein des Menschen an sich: *Alles* Sein des Menschen sei durch diese Kausalketten unausweichlich bestimmt; der *ganze* Mensch sei restlos das Resultat der alle Möglichkeiten erschöpfenden Kausalketten.

Dies ist aber durchaus nicht erwiesen. Denn der Sinn dieser Behauptungen ist ein im Prinzip anderer als der der Erkenntnis einzelner konkreter Kausalzusammenhänge. Zwar ist es für die *Erforschung* des Menschen richtig zu sagen, der einzelne Mensch sei das

Resultat der alle Möglichkeiten erschöpfenden Kausalketten, nämlich soweit der Mensch Gegenstand der Forschung ist; nur soweit Wirklichkeit unter Kausalketten steht, ist sie Wirklichkeit für unsere Erkenntnis; daher ist es für das theoretische Erkennen zwangsläufig, vom allgemeinen Gesetz auf alle einzelne Möglichkeit seiner Fälle zu schließen. Aber diese methodische Aussage bedeutet keine Erkenntnis über die ganze Wirklichkeit; denn Erkenntnis ist nur als bestimmte und darum partikuläre. Der *Fehler entsteht*, wenn der allgemeine Satz, statt nur die Endlosigkeiten seiner Anwendungen einzuschließen, erweitert wird zu der Behauptung, das Ganze „sei nichts weiter als . . .“; der Fehler besteht jedesmal *in dem Fortschritt vom „Einzelnen“ auf „Alles“*, nicht mehr in bezug auf die Besonderheit eines erkannten Endlichen in der Endlosigkeit seines Vorkommens, sondern *vom bestimmten Endlichen und Endlosen auf das unbestimmte Ganze und Unendliche*. Alles und das Ganze werden fälschlich wie empirische Gegenstände behandelt. Aber die Wirklichkeit des einzelnen Menschen ist erstens wie alles einzelne Dasein unbestimmbar endlos, also für Erkenntnis in der Zeit unerschöpfbar, zweitens ist dazu in ihm die Möglichkeit des Selbstseins, welche sich ergreift und kein Gegenstand der Erkenntnis wird.

Pflegt auch der Positivist einzelne Behauptungen als unerwiesene anerkennend sein Nichtwissen zuzugeben, so wachsen ihm doch endlos neue Behauptungen wie die Köpfe der Hydra, wenn er sich jenes Grundfehlers nicht bewußt geworden ist. Durch sein Nichtwissen, das er gemeinhin als Lücke eines Nochnichtwissens ansieht, entzieht er sich den Schwierigkeiten. Wenn er an irgendwelchen Punkten sogar ein prinzipielles Nichtwissenkönnen mit einem *ignorabimus* zugibt, so ist ihm dieses Nichtwissen dennoch gleichgültig. Rettet er sich mit diesem prinzipiellen Nichtwissen, so doch ohne Folgen; er bleibt innerlich gefangen in der Absolutheit eines vermeintlichen Wissens, und fährt fort, durch jeweils neue Behauptungen sich selbst zu täuschen.

3. Unmöglichkeit, an der Einheit empirischer Wirklichkeit festzuhalten. — Der Positivismus denkt den Zusammenhang von allem in der universalen Einheit der empirischen Welt. Wäre diese Einheit nicht, zerfiel das von ihm verabsolutierte Sein überhaupt. In der Tat aber führt der Versuch, diese Einheit zu denken, an einigen Stellen der Wirklichkeitserkenntnis zu *unlösbarer Widersprüchen*. So ist das Problem des Zusammenhangs von *Leib und Seele*

von der Art, daß seine möglichen Lösungen übersehbar sind, daß aber jede von ihnen zu absurden Konsequenzen führt. Denke ich Leib und Seele in *Wechselwirkung*, so verstoße ich gegen den Satz von der Erhaltung der Energie, da ich die Seele nicht unter materiellen Kategorien zur Beobachtung bringen kann, in ihr also Energie verschwinden oder von ihr hervorgebracht würde; denke ich sie in *Parallelismus* zweier in sich geschlossener Kausalwelten, die aufeinander ohne Einfluß sind, so verstoße ich gegen die tägliche unmittelbare Erfahrung solchen Einflusses oder ich müßte neben *jedes* physische Geschehen ein psychisches parallel zu denken vermögen; es würde also entweder eine unvorstellbare psychische Begleiterscheinung der Lichtstrahlen die Ursache meiner erlebten Gesichtswahrnehmung sein, während die Lichtstrahlen selbst Ursache der Nerven- und Gehirnvorgänge wären; oder ich müßte einen nur teilweisen Parallelismus denken, der an einer Stelle des Nervensystems grundlos anfängt und aufhört; will ich jeder dieser Undenkbarkeiten ausweichen, so müßte ich schließlich das *Eingreifen einer fremden Macht* voraussetzen, die bei Gelegenheit physischer Vorgänge dazugehörige psychische oder umgekehrt physische bewirkt. Diese Schwierigkeiten entstehen freilich nur, wenn ich den Sprung zwischen leiblichem Leben und Bewußtsein, den ich für partikuläre Forschung in der Welt als einen unausweichlichen sehe und anerkenne, zugleich aus einem Sein an sich im Ganzen begreifen und behaupten will; mit einem Wort, wenn ich empirische Wirklichkeit positivistisch als absolut setze.

Entsprechend gerate ich überall in Unlösbarkeiten, wenn ich die Welt als Einheit des Ganzen, als endlich oder unendlich im Raum, als anfangend oder anfangslos in der Zeit, kurz, als in sich geschlossen erkennen will. Denn damit sie mir ganz durchsichtig würde, müßte ich sie wie eine in sich übersehbare denken, das heißt als ein endliches System. Die Welt als diese Maschinerie zu denken, muß zu Widersprüchen führen, weil ein Unendliches endlich gesetzt wird (auch wenn ich die Welt als daseiende Unendlichkeit behaupte). Das objektive Dasein ist als widerspruchsloses das je Besondere in seiner Endlichkeit unter jeweiligen Gesichtspunkten. Nur diese Wirklichkeit besteht für die Erkenntnis, nicht die empirische Wirklichkeit überhaupt oder an sich.

4. Der Wahrheitsbegriff zwingenden Wissens wird fälschlich verabsolutiert. — Der Positivismus verabsolutiert mit der empirischen Wirklichkeit auch den Wahrheitsbegriff zwingender

Erkenntnis. Er macht die Voraussetzung, daß, was ist, in diese Wahrheit eingeht. Dies verführt ihn, alles nach Analogie wirklichen positiven Wissens in der Welt zu denken, als zwingendes Wissen auszusagen, was gar nicht zwingend ist. Er wird dadurch blind für die Relativität selbst des Zwingenden. Denn so entschieden das zwingende Wissen in partikularer Erkenntnis der positiven Wissenschaften ist, so willkürlich und leer wird das vermeintliche Wissen, wo die Wahrheit des Selbstseins und der Transzendenz zur Frage steht. Daß jeder auf das Ganze durchgeführte Positivismus dadurch faktisch doch in die Ebene des nicht zwingenden Wissens geraten muß, folgt aus dem Ergebnis des Wissens der Grenzen in der Weltorientierung.

5. Der Positivismus kann sich selbst nicht begreifen. — Unter den Sprüngen im wirklichen Dasein sind zwei, an deren Vergegenwärtigung die positivistische Verabsolutierung des Seins als des wahrnehmbaren und zur Erfahrung zu bringenden Objektseins scheitert:

Aus der Wirklichkeit, welche der Positivismus erkennt, ist nicht zu begreifen, daß sie erkannt wird. Der Positivismus rechnet nicht mit sich selbst. Daß in der Welt erkannt wird, ist Wirklichkeit gegenüber dem Erkannten als einem bestehenden Sein unter Gesetzen. Das Subjekt-Objektverhältnis als Ganzes ist vor dem bloß bestehenden Objekt.

Ferner: *Aus der Wirklichkeit ist nicht zu begreifen, daß erkannte Mechanismen benutzt werden zur Erreichung von Zwecken;* es ist weder genetisch zu erklären, daß überhaupt in der Welt Ziele verfolgt werden, noch ist genetisch das Recht eines unbedingten Ziels ausreichend zu begründen:

Der Positivist begreift durch keine *Genese* die *Geltung* des Entstandenen für sich. Wenn ich wüßte, was ich nicht weiß, wie sich das Denken psychologisch entwickelt hat — und ebenso ist es mit der Entwicklung eines jeden für mich Gültigen —, so weiß ich damit nichts über richtiges und falsches Denken, deren Unterscheidung ich für die Vornahme meiner genetischen Untersuchung vielmehr schon voraussetzen muß. Der Positivist kann weder seine eigene Argumentation in ihrer Gültigkeit kausal ableiten noch den Sinn seines Handelns. Würde er in seinem Erkennen und Handeln für sich nichts als ein kausal durchschaubarer Vorgang, so würde er fortgesetzt in der Lage sein, nichts von dem zu begreifen, was er als denkend und handelnd selber tut. Er verdeckt sich dieses Dilemma durch eine täuschende Zweideutigkeit: er nennt „natürlich“, was er als Natur-

geschehen begreift, und meint damit zugleich, was sein soll. Diese Doppeldeutigkeit, einmal im Sinne des notwendig Geschehenden und dann im Sinne des Seinsollenden, aber keineswegs immer Geschehenden, ist sein Grundirrtum, mit dessen Aufhebung er sich selbst überwinden würde.

6. Die Sinnwidrigkeit der Selbstrechtfertigung positivistischen Lebens. — Weltorientierende Forschung, welche den Positivismus ermöglicht, ist, unerbittlich und grenzenlos, keineswegs selbst Positivismus. Wer wirklich forscht, denkt selbst wo er es zu tun wähnt nicht positivistisch. Die Stärke der wahrhaftigen Weltorientierung zeigt sich im Kampf mit den Illusionen. Trotz und Hingabe möglicher Existenz eignen dem ursprünglichen Forscher, der sich des Wissens bemächtigen kann. Mehr als er denkend erkennt, ist er selbst. Erst durch ein Seinsbewußtsein, das die Forschungsinhalte nicht nur behauptend, sondern faktisch zum Sein verabsolutierte, würde ein positivistisches Leben möglich.

Das *positivistische Leben* erweist sich schon allein dadurch als in sich *unmöglich*, daß es sich *rechtfertigt*. Wenn ich nichts bin wie die in erkennbaren Kausalzusammenhängen stehende Natur, so ist es nicht nur unbegreiflich, daß ich sie erkenne und daß ich aus der Erkenntnis in sie eingreife, sondern absurd, daß ich mich rechtfertige. Was nach Naturgesetzen notwendig so ist, wie es ist, *bedarf keiner Rechtfertigung*. Wie Natur sich selbst nicht weiß, sich nicht erkennt und sich nicht rechtfertigt, vielmehr für uns in der Selbstverständlichkeit ihres Wohlgeratenseins wie ihres Chaos da ist, so ich als Dasein, sofern ich Objekt der Erkenntnis bin. Wie das Naturgewordene jedem geistig in Frage stellenden Angriff *widersteht*, da es ihn nicht hören kann, so ich als Dasein, das sein Dasein als fraglos will. Wie Naturdasein ohne Recht und ohne Unrecht ruiniert und durch anderes ruiniert wird, so auch ich, wenn ich Natur bin.

Aber der Positivist *rechtfertigt sich*. Wenn ich als Positivist alles, was ist, als Gegenstand der Forschung in seinen Ursachen erschöpft sein lasse, so begründe ich, was ich bin und was ich tue, aus Ursachen, für die ich nichts kann. Wo ich etwas als an mir liegend verstehen könnte, versage ich mich als mich selbst und verstecke mich hinter der Notwendigkeit, welche allein Sein habe. Statt für mich einzustehen, antworte ich immer nur damit, zu sagen, wie es gekommen ist. Nicht ich bin der Täter und der Haftende, sondern eine psychologische oder soziologische oder wirtschaftliche oder biologische Not-

wendigkeit. Solche Rechtfertigung, die faktisch nur meinem Dasein zur Behauptung und zur Erweiterung gegen andere dienen will, ist Funktion des blinden Daseinskampfes, während echte Rechtfertigung nur Sinn hätte, wenn ich in ihr aus Freiheit mich an Freiheit wende. Gilt Rechtfertigung selbst nur als ein notwendiges Naturgeschehen, so ist es sinnlos, sich auf sie einzulassen, vielmehr konsequent, gegen den Anspruch anderer den eigenen aus Naturnotwendigkeit zu behaupten. Dem Angeklagten, der nicht bestraft sein will, weil er nicht anders handeln konnte, da er nun einmal so sei, wäre zu antworten, daß der Richter ihn bestrafe, da dieser seinerseits so handeln müsse, da er (und das Gesellschaftsgebilde) so sei, und vermöge einer naturnotwendig daseienden Macht der Stärkere bleibe. Im positivistischen Rechtfertigen verschwinde ich als Selbstsein vor jeder an mich herantretenden Forderung und behaupte mich als Dasein im Erheben von Ansprüchen.

Würde ich positivistisch leben, so könnte ich wohl zum Schein eine partikuläre Kommunikation im Objektiven (Rationalen) und im Animalischen (Triebhaften), doch nicht Kommunikation als mögliche Existenz gewinnen. Ich wäre nicht ich selbst; das weiß ich mehr oder weniger bewußt und habe keine Ruhe. Die *Unmöglichkeit des Positivismus* treibt aus halbgewußter Verzweiflung zur *Krisis des Seinsbewußtseins*, in der der *philosophische Aufschwung* möglicher Existenz entspringen kann, oder zur *substanzlosen Sophistik*. In ihr werden alle Redewendungen aus dem Rückstand des forschenden Denkens wegen ihres in der Situation grade brauchbaren Sinns zu Argumentationen verwendet, in denen sich das Interesse eines in sich verschlossenen Daseinswillens verschleiert.

Idealismus.

Gegen den Positivismus steht der Idealismus als die Weltanschauung, welche das *Sein* identisch setzt mit dem *Sein des Geistes*, das in den Geisteswissenschaften verstehend erforscht wird.

Der Idealismus weiß, daß *alle Objekte nur sind für ein Subjekt*, daß im Subjekt-Objektverhältnis keine Seite fortfallen kann, ohne die andere mitzureißen. Aber das *Subjekt* hat, in irgendeiner Gestalt, den *Primat*. Es ist die Daseinsform des seiner selbst bewußten Geistes. An die Objekte dagegen kann die Frage gerichtet werden, ob sie überhaupt und in welchem Sinne sie sind. Die Realität der Außenwelt wird Problem.

Wenn das Sein nicht mehr dem Objektsein identisch ist, so kann die Vergewisserung des Seins nicht durch das gegenständliche Denken des Verstandes geschehen, wenn auch nicht ohne diesen. *Es gibt ein anderes Denken*, das der Idealismus im Denken der Vernunft vollzieht: es erfaßt mit dem Werkzeug des Verstandes, was über allen Verstand hinaus liegt: die Idee als Sein des Geistes in dem Ganzen aus Subjekt und Objekt. Dieses Denken ist dialektisch; es läßt kein festes Objektives bestehen, sondern ergreift, was ist, in einer es einschmelzenden genetischen Analyse, die sich in Kreisen bewegt und nichts mit kausalem Begreifen zu tun hat. Es ist das Denken, das sich selbst denkt, wenn es sich als Subjektsein zugleich als das Wesen allen Seins begreift. Dieses Sein ist gegen den Positivismus das *Sein der Freiheit* im denkenden Teilnehmen an der Idee. Geist und Freiheit sind dasselbe; wo ich das Sein dialektisch verstehe, als sich auf sich beziehendes Subjektsein, d. h. als mein eigenes Sein, bin ich frei; wo ich vor dem Anderen als dem nur Fremden stehe, bin ich unfrei.

Dieses Sein des Geistes wird wieder zu objektiver Gestalt in Urbildern, Normen, Vorbildern. Auf Grund dieser Objektivierung der Freiheit zu gültiger Wahrheit unterliegt das Dasein einer Wertung: *eigentliche Wirklichkeit ist durch die Idee*. Was im Dasein ihr entspricht oder an ihr teilhat, ist wahr und wirklich zugleich; was als ihr fremd herausfällt, ist unwahr und eigentlich ein Nichtsein. Das empirisch Wirkliche als solches wird nicht anerkannt, sondern nur, soweit es von der Idee durchdrungen ist. Das Dasein steigt in Stufen des Seins auf bis zur restlosen Durchdrungenheit von der Idee. Nicht Ursachen und Wirkungen sind relevant, sondern das Werden von allem zu einem Sein als Ganzen.

Das Sein der Idee wird als ein sich in sich schließender Prozeß gedacht. Wahrheitserkenntnis ist das Schweben in diesem *zeitlosen Sein* vermöge einer alles Gegenständliche wieder aufhebenden Folge von Denkakten. Da das Wahre als dieses zeitlose Sein stets schon ist, ist nichts Wesentliches noch hervorzubringen. Die Form der „Aufgabe“ für das Handeln in der Zeit ist eine Verstandesform im Dasein, die als ein verschwindendes Moment der Wahrheit gilt, aber als zur Selbständigkeit isoliert aus der Wahrheit zeitlosen Seins heraus und damit nicht eigentlich seiend ist. Das Sein als Idee ist ewig hervorgebracht und darum stets gegenwärtig. Die Philosophie als Idealismus „ist zeitloses Begreifen, auch der Zeit und aller Dinge überhaupt, nach ihrer ewigen Bestimmung“.

Da Idee als dialektischer Kreisprozeß in sich ruhender Wahrheit kein fixierbarer und definierbarer Gegenstand des Verstandes ist, kann, was sie sei, nur entweder in einer *Folge konkreter Denkakte* als ihre jeweils besondere Gestalt entwickelt oder allgemein *unbestimmt fühlbar* gemacht werden. In der Wirklichkeit einer menschlichen Gemeinschaft spricht sie mich an als Atmosphäre einer Welt. Sie ist wie ein unsichtbares Leben, das Alles zum Ganzen beseelt, so daß es mehr als nur Zweckverband und Apparat, nämlich geistiges Sein ist, aus dem das Dasein Bewegung und Sinn hat. Idee ist unberechenbar, darum nicht zu rationalisieren und nicht zu wollen; nur aus ihr kann gewollt werden. Sie ist nicht zu fordern, sondern Grund jeweiligen Forderns als das unendliche Ganze, in dem alles Wahre an seinem Platz in seinen Maßen ist. Sie ist die Substanz einer Gemeinschaft, die in jeweiligen Idealen sich versteht, aber in keinem beschlossen ist. Hat ein Zweckverband mit der Erreichung des Ziels sein Ende, war er nichts als das rationale Mittel für ein in der Welt zu Machendes, so entfaltet sich die Idee als absolute Bindung der Gemeinschaft in der Zeit; sie ist in jedem Augenblick ebenso gegenwärtig als Erfüllung wie bewegt in den empirischen Gestalten ihrer Verwirklichung. Vitale Sympathien und gewohnte Lebensordnung jedoch sind für sich ohne Idee, wenn sie nicht deren Verleiblichung im Dasein bedeuten, sondern nur die Dumpfheit träger Fortdauer bestehenden Daseins bleiben.

Die *Endlosigkeit* der Gegenstände und der Zwecke für Verstand und Willen wird durch die Idee als Totalität zu einer in sich geschlossenen *Unendlichkeit* gebracht. Diese ist wie das Selbst des Subjekts zu denken; denn nur hier, in keinem Objekt, wird die Beziehung auf sich selbst vollzogen, die Verdoppelung, die im Gegensatz mit sich selbst eins bleibt. Hier kann der Widerspruch und die Andersheit als Negativität aufgehoben werden in ein Ganzes ohne das bloß äußere Aneinanderreihen des „und“ und den äußeren Kompromiß des „sowohl als auch“, auf deren Formen der Verstand, wenn er das Zerstreute und Entgegengesetzte zusammenbringen will, angewiesen bleibt.

Die Idee als ein Gehalt, an dem ich teilhabe — weder übersehbar zu beherrschen, noch ein despotisches Jenseits, das mich beherrscht —, ist *Leben in mir*, das *zugleich objektiv* wird und aus der Welt mir entgegenkommt. Dieses Teilhaben an den Ideen vollzieht sich in zwei Stufen: Ich habe teil, wenn ich die Idee *realisiere* in der Naturerkenntnis, im politischen Handeln, in der Erziehung usw.; und

ich habe teil an den Ideen als schon verwirklichten in dem *Verstehen* von Geist zu Geist. Die erste Stufe ist die Gestalt des *Praktischen*: das Sein der Idee ist Verwirklichung in zeitlicher Erscheinung. Die zweite Stufe ist die Gestalt des *Kontemplativen*: das Sein der Idee ist das ewige Sein, das mir aus zeitlicher Erscheinung widerstrahlt.

Da Teilhaben an der Idee bedeutet, daß der Gegenstand als Objekt des Verstandes aufhört, ein fremdes Bestehen zu sein, so bin ich, aufgehoben in das Ganze der Idee, im Anderen bei mir selbst. Daher ist im Leben der Idee die *Ruhe* der Totalität, der *Friede* der Vollendung. In der Idee gibt es *Versöhnung*; alles Partikulare ist gerechtfertigt als Moment des Ganzen. Es gibt nicht eigentlich gut und böse, sondern Grade des Teilhabens und Grade des in die Nichtigkeit fallenden Sichisolierens des Besonderen.

Gedacht wird die Idee zwischen den Polen ihrer objektiven Gestalt und ihres subjektiven Seins im Selbst, zwischen ihrem Sein als Macht in der Zeit und ihrem zeitlos bestehenden Sinn. Kann sie zwar in keinem Falle dem Verstande adäquat zum Gegenstande werden, so wird sie trotzdem im Denken, doch inadäquat und unvollständig, gegenständlich. Sie wird in bestehender Form als *Maßstab*, als *Typus* im Bild einer Konstruktion, als *Ideal* für eine Aufgabe, als *dialektischer Kreis* in der Kontemplation gedacht. Als nur gegenständlich wird sie jedesmal Schema. Der Idealismus verabsolutiert die Weltorientierung der Wissenschaften vom Geiste, in denen das Subjektsein und Ideesein als das verstehbare Sein erfaßt wird. Er fixiert die Idee zu geschlossenen Gebilden. Er rundet sich selbst als ein vermeintlich abschließendes, formell vollendetes Wissen. Er läßt seine Ideale kristallisieren, kennt das wahre Leben des Weisen, die Gestalt des wahren Staats, der wahren Gesellschaft. Die Ideen werden ihm als bestimmte objektive Mächte zugleich das absolute Sein. In der Verwandlung seiner Ideale zu Schematen von Idealtypen kann er seine Gestalten, ihres Sinnes beraubt, der positivistischen Forschung als methodisches Hilfsmittel darreichen.

Das *wahre Leben* ist für den Idealismus der den Einzelnen aufhebende Aufschwung zur *Teilnahme an den Ideen*. Der Idealist arbeitet sich heraus aus der Endlichkeit, der Enge und dem Nichtigen des bloßen Daseins zur Anschauung der Ideen; in ihrer geglaubten, im Weltbild gewußten Einheit als der umfassenden Idee des Geistes findet er seine Beruhigung und Befriedigung.

Der Idealismus *weiß* zwar selbst *seine Grenze*; aber wenn er sie

nennt, meint er sie entweder zu überwinden, oder läßt sie als ihm gleichgültig fallen. Er weiß, daß die Idee stets ein Anderes sich gegenüber hat, das sie in sich aufnehmen möchte, und dessen sie nicht Herr wird, den Stoff der daseienden Welt, der Endlosigkeiten, der brutalen empirischen Wirklichkeit. Hegel spricht daher von der Ohnmacht der Natur, dem Begriffe nicht gehorchen zu können; er spricht von der Zufälligkeit des nur Positiven, und läßt beides fallen als etwas, das die Philosophie nichts angeht, da es nicht eigentlich ist. Die Idee ist wirklich als Geist. Aus dem empirisch Wirklichen kommt ihr entgegen, daß in der toten Natur überhaupt systematische Erkenntnis möglich ist, daß das Leben als organisches wirklich ist, daß die Seele als Realisierungsstätte geistiger Ideen in der Welt ist. Was aber das Andere ist außer diesem Entgegenkommen zur Idee, ist dem Idealismus irrelevant.

Positivismus und Idealismus gegeneinander.

Dem Idealismus, nimmt er auch das Wirkliche als das Sein der Idee, bleibt doch faktisch die empirische Wirklichkeit auch in ihrer Undurchdringlichkeit bestehen, der als einer keineswegs ohnmächtigen er vielmehr selbst ohnmächtig seine eigentliche Wirklichkeit als *Idealwelt* entgegensetzt. Darum gerät er auf Gedanken, die ihn an Illusionen sich klammern lassen. Er vernachlässigt über den möglichen Sinn in der Wirklichkeit die elementare Positivität des Faktischen. Er baut sich ein Reich nach seinen Wünschen, in dessen Bild er unter Verdeckung der Unstimmigkeiten, Risse und Schrecknisse einzelne Wirklichkeiten steigert und in harmonischer Helle sieht. Er materialisiert die Ideen, die ihm wie Gespenster wirklich und doch nicht wirklich sind. Oder er verdünnt die Idee zu bloßen Geltungen und stellt diese als eine andere Welt der empirischen Wirklichkeit gegenüber, die ihnen gehorchen soll; aber er verliert sich dann nur in ein kraftloses gedachtes Sollen, über das die Wirklichkeit, der er nicht ins Angesicht zu blicken wagte, hinweggeht.

Sofern die Wurzel des Positivismus *die Erforschung des Wirklichen in seiner Faktizität und Kausalität* ist, zeigt er solchen illusionären Konsequenzen gegenüber zunächst seine Stärke. Die empirische Wirklichkeit, wie sie ist, läßt er nicht wie der Idealismus nur im allgemeinen und als im Grunde gleichgültig bestehen, sondern als Wissenschaft erforscht er sie in ihrer unverständlichen Besonderheit

mit allen nur möglichen Mitteln. Er hat den uneingeschränkten Wahrheitswillen im Sinne zwingender Gewißheit vom empirisch Daseienden. Er gibt den Antrieb zur Forschung, weil ihm Wirklichkeit schon als solche relevant ist. Gegenüber der Tendenz des Idealismus, sie zu verschleiern in dem strahlenden Nebel seiner Idealitäten, ist er das Wagnis, jede Wirklichkeit als solche wissen zu wollen. Der Idealismus läßt die für Erkenntnis unausweichlichen empirischen Untersuchungen fürchten. Er begnügt sich mit beruhigenden Schematen der Wirklichkeit für seine Betrachtung und im Praktischen mit dem Rekurreren auf die „Sachverständigen“, von deren Wissen, wenn es ihn doch eigentlich angeht, er am liebsten nichts wissen möchte.

Das unerbittliche Festhalten an dem Kriterium der empirischen Wirklichkeit: in Raum und Zeit durch Beobachtung oder Zeugnis sinnlich wahrnehmbar zu werden, ist die Stärke des Positivismus in seiner wissenschaftlichen Wurzel. Sofern alles, was für uns wirklich ist, als Erscheinung auch empirisch wirklich werden muß, hat der Positivismus keine Grenze. Geist wird Dasein in Raum und Zeit; als solches ist er verursacht und wird zerstört. Die empirische Wirklichkeit der objektiven Naturkausalität ist im Gegenständlichgewordenen das schlechthin Übergreifende. Aber die Stärke des Positivismus hält nur so lange, als er sich nicht selbst verabsolutiert, das heißt so lange er nicht eigentlich Positivismus wird, sondern als freie, stets partikuläre Forschung in der empirischen Wirklichkeit bleibt.

Der Wirklichkeit und zwingenden Beweisbarkeit tritt Freiheit als gewollter und gesollter Aufschwung gegenüber. Die Stärke des Idealismus liegt in der ursprünglichen Vergegenwärtigung der geistigen Gehalte. Wenn der Positivismus seinen Ausgang in echter Forschung und seine Begrenzung auf endliche Zweckhaftigkeit verlassen hat, erinnert der Idealismus den Menschen an seine Möglichkeiten, die an ihm selbst liegen, wenn er in die Überlieferung des Geistes aneignend eintritt. Es ist in zahllosen Gestalten ein durch die Geschichte des Denkens gehender *Antagonismus*: Im Namen der Wahrheit wandte sich der Positivismus gegen die Phantasien des Idealismus, im Namen der Ideale dieser gegen die Nivellierungen des Positivismus.

In dieser Polemik zeigte sich oft ein Gegensatz zwischen Sein und Denken der Kämpfenden: die eigene Wirklichkeit des Denkenden war dem von ihm Gedachten nicht gemäß. Man konnte die weihevollen Idealisten in existentieller Niedrigkeit sehen, die verworfenen Positivisten als adlige Kämpfer um eigentliches Sein. Man konnte den auf

Erfahrung pochenden Positivisten in Illusionen antreffen und den phantastischen Idealisten als praktisch hellsichtigen Realisten. Was auch immer, idealistisch oder positivistisch, direkt und ausdrücklich ins Auge gefaßt wird, ist nicht das Leben der so Denkenden. Es zeigt sich vielmehr eine Tendenz zum Umschlagen: was ich denkend erfasse, mit dem begnüge ich mich gern als einer mir vermeintlich zum Besitz gewordenen Sache, und vollziehe dennoch wie zur Ergänzung als wirkliches Dasein das Gegenteil. Das positivistische Denken kann grade in seiner heroischen Unerbittlichkeit, das nackte Wirkliche zu sehen, aus der Idee der Wahrheit einer Existenz entspringen, die sich in ihrem Denken selbst nicht versteht, das idealistische Denken zur Täuschung eines eigenwilligen, substanzlosen Daseins werden, das sich selbst zu verstehen vermeidet.

Uns ist diese Polemik keine entscheidende mehr. Wir sehen den Vorbaucharakter beider Stellungen, wenn sie sich verabsolutieren, und die Wahrheit beider, wenn sie relativ bleiben. *Beiden ein Gegner*, der sie zugleich als seine eigenen Voraussetzungen festhält, ist *Philosophie als Existenzzerhellung*. Diese weiß, daß alle wesentliche Wahrheit nicht auf der Ebene des Allgemeingültigen entschieden wird, daß es aber in der Weltorientierung sowohl zwingend entscheidbare Einsicht des Tatsächlichen als auch objektiv schaubare Wahrheit der Idee gibt. Erst im Verabsolutieren dieser Weltorientierung ergibt sich das Gemeinsame der Stellungen des Positivismus und Idealismus.

Das Gemeinsame.

Auf die Frage, was eigentlich ist, antworten beide in irgendeinem Sinne: *das Ganze und das Allgemeine*. Dem Positivismus ist das Wesentliche die Gesetzlichkeit der Natur. In allen Interessen hat für ihn eine Gestalt der Allgemeinheit den Vorrang. Dem Idealismus ist das Wesentliche das Ganze als die eine Welt des in sich unendlich gegliederten Kosmos. Für ihn hat das Allgemeine erst Bedeutung von dem Ganzen her; so etwa die geltende Urteilsrichtigkeit von der ideenhaften Wahrheit, deren Glied sie ist.

Positivismus und Idealismus kennen das *Individuum* nur wie einen Gegenstand in seiner Objektivität, entweder als Endlosigkeit des Besonderen oder als besondere Gestaltung des Allgemeinen; das Bessere ist ihnen das Allgemeine und Ganze, wie sie es sich denken. Individuen sind nur Schauplatz und Durchgangsstätte; sie sind als Fälle

oder als Werkzeuge; sie sind entweder Kreuzungspunkt zeitloser Gesetze, genetisch im Prinzip begreifbar, und darin ohne selbständigen Seinscharakter, oder sie sind von dem übergreifenden Ganzen als der Idee sei es verwendet sei es verworfen, wie es die Majestät ihres Ganges dem nichtigen Einzelnen gegenüber verlangt.

Ist es beiden zwar möglich, Individuen sogar zu vergöttern, sofern sie in den Kategorien des Allgemeinen und Ganzen repräsentativ werden, so erkennen sie doch nicht das Prinzip des Einzelnen als möglicher Existenz an. *Beide sind Gegner des von ihnen so genannten Individualismus*, den sie in mannigfachen Gestalten ohne Sinn für den Einzelnen nur konstruieren als Eigenwillen, Egoismus, Eitelkeit, subjektiven Lyrismus. Er ist das Störende und das Böse; nur Dienst an der Allgemeinheit, Hingabe an das Ganze ist gültig; der Einzelne gewinnt seinen Wert durch Selbstaufhebung in der umgreifenden Harmonie oder durch Gehorsam gegen die allgemeingültigen Gesetze des Sollens; d. h. die Persönlichkeit wird identisch mit dem Aufgehen in der Sache. Ein Rest wird wohl zugelassen, aber als „private“ Sphäre zugleich degradiert; er bleibt ohne Pathos und hat in jedem Konfliktsfalle zurückzutreten. Indem so beide die objektive Individualität des Einzeldaseins und die mögliche Existenz des Einzelnen, der sich im Dasein als Freiheit zur Erscheinung kommen kann, verwechseln, halten sie das Nichtige des bloßen Individuums und das Eigentliche der möglichen Existenz für ein und dasselbe. Beide zu unterscheiden, vermögen sie kein Kriterium zu finden, da ein solches in der Tat nie für die Weltorientierung objektiv wird, sondern stets im absoluten jeweils geschichtlichen Bewußtsein wurzelt. Sie können die Unwahrheit nicht verstehen, die als Unechtheit das Negative der Existenz, nicht einer empirischen Wirklichkeit ist. —

Positivismus und Idealismus haben als eigentliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand ein *Zeitloses*, der eine die Naturgesetzlichkeit, der andere die Idee. Für beide hat Geschichtlichkeit als solche keine eigene Substanz. Sie wird entweder zur ewigen Idee in zeitlicher Gestalt oder zur Materie, an der Gesetzlichkeit als ihr Wesen sichtbar ist. Die Zeit ist nichtig, die Materie verächtlich. Historie ist für beide als Gegenstand der Forschung ein Weg, des zeitlos Gültigen gewiß zu werden, oder die allgemeinen soziologischen Notwendigkeiten zu erkennen. Beide wenden sich gegen die Tiefe der Geschichtlichkeit als gegen vernunftlose Eigenbrödelei. Es kommt auf das Ganze der Geschichte, die Weltgeschichte an oder auf ihr Allgemeines, die Menschheit. Was

in diesen Zusammenhang nach Gesichtspunkten, die aus dem Allgemeinen und Ganzen zur Verfügung stehen, nicht eingeht, ist gleichgültige Zufälligkeit. Die Träger solcher Gedanken vergessen sich selbst als mögliche Existenzen. Einzig aus der Vision des zeitlosen Ganzen oder dem Wissen des Allgemeinen kommt ihnen ihre Seinsgewißheit. —

Für Positivismus und Idealismus ist das Sein *ein Bewiesenes und Beweisbares*. Beiden war zunächst die Mathematik das Vorbild. Wo jedoch die Mathematik vom Idealismus als das schlechthin Andere gegenüber der Weise der eigenen Geltung begriffen wurde, blieb ihm sein eigenes Wissen des Wahren ein in einem anderen Sinne Bewiesenes, Deduziertes, Begründetes, das wie Mathematik unabhängig von der Person gilt, die es einsieht. Was der Idealismus als Sein weiß, weiß er als eine unpersönliche Wissenschaft. Es ist Weltorientierung des Bewußtseins überhaupt, wenn auch nicht empirische, so doch apriorische in bezug auf Ideen, die mir in der Welt als evident entgegengetreten. Beiden wird alles Wesen in der Gestalt einer Objektivität zur „Sache“, sei diese ein Ding, ein bewiesener Satz, eine explizierte und damit auch kristallisierte Idee. —

Positivismus und Idealismus befriedigen das Bedürfnis nach dem *einen wahren Weltbild*. Die Vielheit des Wissens ordnet sich ihnen zu einem Ganzen als dem gegenständlichen Wissen von allem Sein; im positivistischen Pol ist es jeweils als „das Weltbild der Gegenwart“ zu entwerfen durch Zusammenfassung der Ergebnisse der Wissenschaften unter hypothetischer Ausfüllung der sich offenbarenden Wissenslücken; im idealistischen Pol ist es als ein System der Philosophie, in dem der Gehalt allen Seins eingefangen wird. Beide rufen nach Synthese. Da es diese aber als allgemeingültige nur in der Weltorientierung gibt, müssen beide etwas wie den Bau, den Plan der Welt vor Augen haben. Sie stellen in Enzyklopädien dar; sie machen im Gegensatz zum fachwissenschaftlichen Wissen, das wirklich am Grunde, mit den jeweiligen Dingen in Kontakt, in bewegter Problematik bleibt, etwas fest. Beide vermögen eine bildhafte großartige Vision eines Ganzen zu zeichnen, aber sie verlassen damit beweisbares Wissen, ja werden diesem selbst zur Hemmung. —

Auf die Frage: *was soll ich tun?* begründen Positivismus und Idealismus *entweder* das Sollen als *ein allgemeingültiges*, der eine aus der Genese von Nutzen und Zweck, der andere aus einem idealen Gesetz. Oder sie *heben das Sollen auf* zugunsten eines Seins. So kann der Idealismus sagen, daß, was sein soll, als Idee schon ist; diese für

sich brauche nicht zu warten, bis das Sollen sie verwirkliche. So kann der Positivismus die empirische Wirklichkeit als solche bejahen, die, weil sie nach Naturgesetzen so geworden ist, auch so sein soll. Der Anerkennung jeden Erfolges als solchen, der Parteinahme für alles in der Geschichte Siegreiche, dem Mitmachen, was alle tun, dem natürlich auftretenden Daseinsgenusse und der einfachen Daseinserhaltung liegt gleicherweise die Bejahung aller empirischen Tatsächlichkeit zugrunde.

Die *positivistische Ethik* versteht die Moral als aus sozialem Zusammenleben entstanden. Es sind die Regeln des Verhaltens, welche den Bestand des Ganzen, entweder als die Sicherung des privaten Spielraums, des größtmöglichen Glücks der größten Anzahl, oder als Auslese der Tüchtigsten gewährleisten. Das wohlverstandene eigene Interesse aller ist der entscheidende Faktor, der durch gesellschaftliche Geltung, Urteil des Zuschauers, historisch erworbene Sympathiegefühle sich realisiert. Die *idealistische Ethik* versteht die Moral als den Geist eines Ganzen. Im Zusammenleben vieler ist sie die Wirklichkeit der Freiheit, welche nicht in dem mechanistisch begreifbaren Apparat möglich, sondern ohne Zwang als gediegene Substanz des Ganzen durch die Idee ist.

Positivismus und Idealismus gehören in ihrer Gemeinsamkeit zusammen. Sie schränken sich, aneinander gebunden, gegenseitig ein und erwecken sich gegenseitig. Sie machen in ihrer jeweiligen historischen Erscheinung Anleihen beieinander und bilden Zwischengestalten. Aber beide sind in ihrer Gemeinsamkeit einzuschränken durch das aus ihnen sie überwindende Philosophieren: wenn Weltorientierung, welche allein gegenständliche Sichtbarkeit und Denkbarkeit gibt, in ihnen zur Verabsolutierung drängt, indem sie sich schließt, so erweist sich an den Grenzen aller Weltorientierung dieser Weg als unmöglich.

Ihre Grenzen.

1. Positivismus und Idealismus meinen im Prinzip alles zu wissen. — Die Unwahrheit von Positivismus und Idealismus wurzelt darin, daß sie sich isolierend auf sich selbst stellen. Es ist zuviel, was sie zu wissen meinen. Der *Positivismus* sieht zwar Tatsachen, aber er übersieht, daß keineswegs alle Tatsachen dieses auch in gleichem Sinne sind. Statt der Relativität des Tatsächlichen meint er die Absolutheit des Seins zu treffen. Der *Idealismus* sieht zwar wahre Ideale,

aber darüber wird er unlustig zur empirischen Forschung und darum unzuverlässig in der Anerkennung empirischer Realitäten. — Indem beiden der illusionäre Besitz einer Wahrheit des Ganzen das Sein verschließt, gehen sie mit Metaphysik, die für Existenz als Lesen der Chiffren eine Funktion des Seinsbewußtseins ist, wie mit gegenständlichem Wissen um und treiben sie als Wissenschaft. Aus Denkerfahrungen an den Grenzen machen sie entweder eine Hypothese oder ein Vernunftwissen vom Ganzen. Beide aber sind unfähig, noch im eigentlichen Sinne betroffen zu werden: diese Philosophien vertreiben das Staunen. Sie heben Leiden und Hadern auf, sie kennen, weil sie im Ganzen geborgen sind, nicht eigentlich Tod, Zufall, Schuld. Zweifel und Verzweiflung sind ihnen keine ernstlichen Möglichkeiten. Sie werden unfähig, menschliche Tatbestände als Rätsel zu sehen; zum Beispiel ist Geisteskrankheit dem Positivismus ein nur zu erforschender Naturprozeß, dem Idealismus etwas, das ihn nichts angeht, und das er als abnorm fallen läßt oder wirklichkeitsfremd in seinen unwahrhaftigen Vorstellungen erbaulich und geistreich verwertet. Alle Dinge sind beiden eigentümlich erledigt.

2. Entscheidung hat ihren Ursprung verloren. — Da Positivismus und Idealismus wissen, was ist und was sein soll, ist alle Entscheidung für sie eine objektive, wahr, wenn sie aufzeigbar zugunsten des Allgemeinen und Ganzen fällt, unwahr, wo sie gegen ein für sie Allgemeines zugunsten des für sie Besonderen erfolgt. Sofern Idee auf Totalität geht und alles als Moment des Ganzen zum Ausgleich führt, gibt es in ihr keine eigentliche Entscheidung. Denn wo ich objektiv wissen kann, was wahr ist, da ist die Entscheidung als an sich schon vorweggenommen ablesbar.

Beide kennen das Sollen nicht als das der geschichtlichen Existenz. Diese, weder empirisch positiv da, noch sollend nach nur allgemeinen Gesetzen, sondern in diesen beiden Medien selbst ein rational undurchdringliches Schicksal, folgt aus Freiheit in geschichtlicher Erscheinung ursprünglich dem Imperativ: werde, was du bist. Das für Positivismus und Idealismus unzugängliche Existenzbewußtsein führt zu der jeweils gegenwärtigen Frage: wo wird eigentliche Entscheidung geschichtlich gefordert? wo darf Totalitätsidee gestalten oder das allgemeine Gesetz die Entscheidung vertreten? Da geschichtliche Entscheidung ein Allgemeines durchbrechen und vielleicht ein neues Allgemeines begründen kann, scheint der Gegensatz zu bestehen: Wer überall auf die Entweder-Oder drängt, die als solche kein nur allgemeines sind, die

Entscheidungssituationen aufsucht und auf ihre Spitze treibt, zerschlägt mit seinem Dasein das Dasein der runden Welt, sofern nicht diese ihn zerschlägt; wer dagegen, wo auch immer, auf Ausgleich drängt, verliert die Existenz, weil er das Wirkliche verdeckt und Entscheidungen auch als Möglichkeiten verschleiert. Dem Schicksal ausweichen im Sichaufgeben an das Ganze, heißt das Schicksal der Schicksalslosigkeit haben wollen in blinder Ruhe, bis der Ruin und ursprünglicher Durchbruch dennoch erfolgen. Totalität, der ich durch den entscheidungslosen Kompromiß anzugehören meine, vermag sich nicht gültig zu erhalten. Zwar existenzlose Entscheidungen entweder nur willkürlich oder nur rational zu treffen, ist nichts als Stören der Ordnung der Idee. Aber entscheidungslos zusehend mit den Dingen zu gehen dadurch, daß ich sie hintreiben lasse zu einem vermeintlichen Sein im Ganzen, führt zur Verblasenheit, in der faktisch die psychologischen und soziologischen Triebkräfte allein mächtig werden und entscheiden. Echte Entscheidung ohne Willkür und blinden Instinkt ist Sache des Einzelnen und der je Wenigen, die zueinander in existentieller Kommunikation stehen. In jeder Entscheidung wird ein relativ Ganzes und Allgemeines in Frage gestellt, oder Entscheidung wird aufgehoben zugunsten eines Scheinwissens vom Ganzen.

Indem der Idealismus mögliche Existenz ignoriert, läßt er *Freiheit* in Verstand und Idee aufgehen. Der Positivismus leugnet Freiheit. Beide verbauen mit dem Sinn für Entscheidung den für eigentliche Verantwortung und Gefahr. Durch sie kann sich eine sich selbst täuschende, scheinbar freie Gesinnung entwickeln, die doch nur vor der Entscheidung Angst hat. Man neigt zur Vereinigung idealistischer Bildung und positivistischen Wissens, aber so, daß maßgebend bleibt der uneingestandene Respekt vor dem bloßen Dasein, vor dem Erfolg als solchem, vor Geltung und Glanz in der Welt, und so, daß metaphysische Träumerei dazu herhalten muß, die Furchtbarkeiten der Grenzsituationen milde zu verschleiern.

3. Die bemerkte Grenze wird faktisch zum Vergessen gebracht. — Wer sich im Denken auf Wissen beschränkt, kann ohne Irrtum zu keinem Ganzen kommen. Er muß an Grenzen stoßen, wo er nicht weiß und wo doch nicht nichts ist. Obgleich es kein umfassendes System des Wissens als absolute Wahrheit geben kann, wollen Positivismus und Idealismus es erzwingen oder als Möglichkeit glauben. Sie bemerken zwar beide die Grenze; sie sprechen sie aus, aber in einer Gestalt, die diese Grenze zum faktischen Vergessen bringt.

Der *Agnostizismus* des Positivisten war die gleichgültige Aussage, daß es gibt, was unerkennbar ist, und mich darum nichts angeht. Dagegen bedeutet das *echte philosophische Nichtwissen* außer dem Bewußtsein der Grenze den Appell, auf dem Wege einer Erhellung der vollzogenen Freiheit zu gewinnen, was auf dem Wege objektiven Wissens unzugänglich oder als nicht seiend ist. Wo der Agnostizismus keine Ruhe läßt, weil eine Beziehung auf das Unerkennbare zum Stachel wurde, hört der Positivismus auf.

Für den Idealismus war das *unbegriffene nur empirisch Wirkliche*, die Ohnmacht oder Schlechtigkeit der bloßen Natur, eine so gleichgültige, ihn nicht kümmernde Grenze, wie sie dem Positivismus das Nichtwissen ist. Wo aber die Wirklichkeit als wirkliche keine Ruhe läßt, ist der Idealismus durchbrochen, sind die Grenzsituationen offen, ist möglicher Existenz ihr Ursprung fühlbar.

Die *Idee* hat eine andere Bedeutung im Idealismus, der sich als Orientierung in der geistigen Welt rundet, eine andere für das Philosophieren aus möglicher Existenz. Dort wird die Idee *in sich geschlossen*, hier besteht sie *am Ende nicht aus sich selbst*. Die sich schließende Idee bringt die durchbrechende Idee zum Vergessen. Bei Hegel wird zwar jeder Kreis einer Idee durchbrochen, aber am Ende rundet sich ihm der Kreis von Kreisen, der nicht mehr durchbrechbar ist, sondern die endgültige Befriedigung und Versöhnung allen Seins bedeutet. Hingegen für Kant sind Ideen unendliche Aufgaben, weder Gestalt noch Subjekt; sie umfassen die beiden Bedeutungen, methodisches Prinzip der Forschung und praktisches des Handelns zu sein, und damit sowohl objektive Realität, wenn auch eine unbestimmte, zu gewinnen, wie Kraft im Subjekt zu werden, das in ihnen und aus ihnen lebt. Damit ist in Kant die Grenze des Idealismus überschritten. Auch dem Positivismus gehen aus dem Naturgeschehen Aufgaben als endlose hervor; während ihm aber diese Endlosigkeit gleichgültig bleibt, da er im Schreiten Genüge findet, führt die Endlosigkeit der Aufgaben im Kantischen Philosophieren zu dem Bewußtsein, daß immanent kein absolutes Ziel möglich, die Welt also in sich selbst *nicht zu schließen* ist.

Zu diesem Schließen in sich in einer *Scheinharmonie des Daseins* als Sein und im *Liegenlassen des Unerforschbaren* führt die Verabsolutierung der Welt im Positivismus und Idealismus. Aber beide nehmen in dem ihnen selbstverständlichen Glauben an das Bestehen der einen Welt, die in dem einen Weltbild erkennbar ist, es unausweich-

lich mit ihrem Beweisen nicht so genau. In Gestalt von Hypothesen oder orientierenden Systemen nehmen sie vorweg, was doch seinem Sinne nach kein mögliches Ziel ist. Wird die Beweisbarkeit genau genommen, so zerfällt ihre schöne Welt des einen Kosmos. Während beide die eigentliche Form der Mitteilung philosophischer Wahrheit, welche ohne zwingende Geltung in verschwindendem Ausdruck spricht, als beliebige Subjektivität verwerfen, wird gegen sie selbst aus dieser sie überwindenden philosophischen Haltung wirklicher Beweis verlangt, wo allgemeingültig behauptet wird, und der Verzicht auf Beweis, wo dieser sinngemäß unmöglich ist. Im Durchbruch durch Positivismus und Idealismus wird erst endgültig der Blick auf die Möglichkeit des Philosophierens gewonnen.

4. Aufschwung der Existenz als Grenze. — Positivismus und Idealismus als die Pole der großen Systeme zeigen sichtbar das Sein in seiner Ausbreitung und Ganzheit. Jedoch es bleibt die Stille des unsichtbaren Seins und stört das Werk, wenn es seiner selbst wegen sein will.

Im *Aufschwung* des Philosophierens kommt es auf das Ziel an. Er erfolgt vom Positiven zur *Idee*, durch sie zur *Existenz*, von dieser zur *Transzendenz*. Der Idealismus bleibt bei der Idee stehen. Der Positivismus hilft, wenn er die Phantasmen des Idealismus untergräbt, das Transzendieren zur Existenz vorzubereiten.

Der Aufschwung ist dem Einzelnen in seiner Situation anvertraut; was ihm gelingt, ist unlösbar mit seiner *Besonderheit* verbunden. Er ist von der möglichen Gestalt eines Allgemeinen, aber seine Besonderheit kann bis zur Ausnahme gehen, die für niemanden ein Weg, höchstens Orientierung wird. Positivismus und Idealismus kennen nicht das Besondere, das das Allgemeine zertrümmert, oder das aus der Rolle fällt und für den Bestand des Daseins als allgemeinen, wie es Positivismus und Idealismus sehen, ein Menetekel wird. Keine Ausnahme aber kann ihrerseits als gültig gegen das Allgemeine und Ganze erwiesen werden.

Als Dasein kann dieses Sein nur in möglicher *Kommunikation* zu sich kommen, deren Wesen für Positivismus und Idealismus verschlossen bleibt. Ihnen ist nur wahr, was die Menschen als austauschbare abstrakte Vernunftwesen verbindet; sie lassen wohl Sympathie und Antipathie als Gefühle privaten Charakters zu, indem sie eine Sphäre des variablen natürlichen menschlichen Seelenlebens zwar anerkennen, aber lediglich als eine unwesentliche empirische Wirk-

lichkeit des Besonderen. Ihr Pathos, daß wahr nur sei, wovon sich jeder, der es versteht, überzeugen muß, oder was durch Allgemeingültigkeit Menschen verbindet, ist nur relativ in sich berechtigt; es wendet sich unwahr gegen jede Erscheinung existentieller Kommunikation. Deren Wirklichkeit ist ihre Grenze, die nicht der Weltorientierung, sondern nur der Existenzerhellung zugänglich ist.

Ihr philosophischer Wert.

1. Im Dienst des existentiellen Philosophierens. — Ich kann die Welt nicht im Spiegel auffangen, und ich kann mich nicht in sie verwandeln, sondern nur mir Helligkeit geben, um *in der Welt* zu werden, was ich bin. Wenn das geschlossene Weltganze zerbrochen ist, bleibt Weltorientierung.

Positivismus und Idealismus sind wahr, wenn sie Antrieb und Begrenzung aus tieferem Ursprung erhalten. Sie sind nicht nur wirkliche, sondern in ihrer Relativierung wahre Mächte in der uns sichtbaren Geschichte und im eigenen Daseinsbewußtsein. Ohne Positivismus ist kein Leib, ohne Idealismus kein Raum einer objektiven und gehaltvollen Verwirklichung möglicher Existenz. Diese ergreift die Kräfte des Positivismus und Idealismus zur Weltorientierung und stellt sie in ihren Dienst. Während aber Sein als bloße Positivität ein blindes Dingsein ist, wird es als mögliche Sprache von Chiffren für Existenz Antrieb des Transzendierens; während es als bloße Idee auf dem Wege zur Geschlossenheit starre Form ist, wird es für Existenz Raum der vollendeten Gestaltbildung in verschwindender Erscheinung.

Die fixierende Charakteristik von Positivismus und Idealismus bedeutet nicht, daß irgendein wahrer Philosoph mit seiner unter solchen Namen gehenden Philosophie durch sie getroffen wäre. Dringe ich in eine geschichtlich an mich herankommende Philosophie, so muß ich überall Wahrheit finden. Es gibt in der Philosophie nicht den Unterschied von richtig und falsch, außer in Partikularitäten, sondern den von ursprünglich und ausgedacht, das heißt von existentiellem und unechtem Denken. So ist der *Idealismus* in großen Systemen als gegenständlicher Ausdruck einer transzendenten Bezogenheit, d. h. als Metaphysik, zu begreifen als die verbindliche Wahrheit, in der sich eine Existenz als nicht aus sich selbst seiend verstand. So ist der *Positivismus* in mächtigen Gestalten als Ausdruck unerbittlichen Willens zum Wissen des Wirklichen der Drang zu den Grenzsituationen, in

denen ich erst meines Seins gewiß werde: die großen Positivisten, sich selbst nicht verstehend, bereiteten ein mögliches Selbstverständnis vor.

Erst die *existentiell losgelösten Gedanken* werden zu der Unwahrheit, welche als Positivismus und Idealismus charakterisiert wurde. Diese Unwahrheit zeigt sich nach der Übersetzung aus den Ursprüngen in eine Bildung als das lernbare, unermessliche Wissen, das die Objektivität vergangenen Philosophierens und Erkennens tradiert.

2. Bildung als Wert und Versagen. — Bildung heißt die Weltorientierung des Einzelnen, die er durch Aufnahme der überlieferten Kategorien und Methoden des Forschens, von Wissensinhalten und gestalteten Bildern des Seins erworben hat. Positivismus und Idealismus bedeuten als die Pole der Weltorientierung den jeweils möglichen Umfang der Bildung. Die Welt ist nicht zu überspringen, weil ich erst durch sie wirklich werde. Wenn auch der größte Umfang der Bildung den Einzelnen nicht zur Existenz macht, sondern nur Bedingungen für ihre Verwirklichung schafft, so bedeutet doch geringe Bildung einen entsprechend engen Daseinsumfang der Existenz.

Bildung ist zu wirklichem Dasein gewordenenes Bewußtsein überhaupt. Der gebildete Mensch sieht Welt und Dinge nicht chaotisch und nicht isoliert, sondern in bestimmt gegliederten Perspektiven. Er handelt nicht nach mechanischen Verstandesprinzipien, sondern aus der Substanz einer unpersönlichen Idee.

Bildung ist *theoretische* als Erworbenhaben von Denkformen und Wissensmöglichkeiten, sie ist *praktische* als die zweite Natur der Haltung und des Tuns entsprechend dem Typus eines geschichtlich geltenden Ideals:

Als *positivistische* ist Bildung das Wissen von Realitäten, aber in der Form begründeten Wissens, in dem ich weiß, wie und warum ich weiß, und was ich nicht weiß. Bildung erweist sich im Fragenkönnen, das im konkreten Fall mit Hilfe des bis dahin erworbenen Wissens auf den Grund der Sache zu dringen vermag. In ihr ist der Sinn für das Zwingende, die Positivität des Faktischen, die Möglichkeit des Herstellbaren. Als *idealistische* ist Bildung das Erfülltsein von Gestalten und Bildern als Teilhaben an Ganzheiten. In ihr ist der Sinn für die empirisch unerweislichen Ideen und das Vermögen, aus ihnen anschauliche Entwürfe in der Welt zu gestalten. Sie ermöglicht eine Kommunikation zwischen den Gebildeten, die über das Zwingende hinaus in dem Gehalt eines Weltenseins sich vollzieht. — Am *positi-*

vistischen Pol bedeutet Bildung das technische Können als die zweckhafte Beherrschung der mir vorkommenden Dinge, und das philologische Können, welches Bedingung eigentlichen Verstehens ist. Am *idealistischen* Pol erfüllt sich dieses Verstehen zu einer inneren geistigen Welt und wird ein schöpferisches Können von der Kunst einer ärztlichen Therapie bis zum Gestalten von Werken und zum sacherefüllten Handeln.

Bildung ist der Boden, den jeder Einzelne zu erwerben und neu zu bestellen hat. Seine prägnante Ordnung ist Bedingung für die Klarheit der Existenz. Er ist das Feld der Arbeit des Alltags. Aber Bildung wäre das letzte nur, wenn die Welt als Dasein das letzte wäre. Wenn nicht, dann ist sie nicht das mich Umgreifende, sondern ist zu beherrschen.

Bildung wird ursprünglich geschaffen, dann getragen, zuletzt durchbrochen von der Existenz. Diese vergeht, wenn Bildung sich auf sich selbst stellt. Nur in der Verlorenheit der Existenz gewinnt die Welt absolutes Sein. Dann kann ein *eigenes Leben der Bildung an sich* entstehen, ästhetisch unverbundlich in dem Sinne, daß es in ihm nur auf die Anschauung der stets neuen Fülle des gegenständlichen Seins ankommt, daß Formwerden und Sichrunden von allem den Vorrang hat, und das Selbstsein erlischt. Was dieser Bildung ins Gesicht schlägt, das Zuspitzen einer Entscheidung, das Zerschlagen der Form, die gewaltsame Kontinuität eines Einzelnen, die Infragestellung jeder Art von Objektivität, die Ausnahme, der Zufall und die Willkür, das wird mögliche Erscheinungsform der Existenz, kann jedoch nichtige, nur negative Wendung des elementaren Eigendaseins eines Individuums bleiben.

Im philosophischen Leben gilt Bildung als ein zu mehrendes Gut. In ihr ist das Ganze der Maßstäbe für die Kommunikation des Bewußtseins überhaupt gegenwärtig. Trotz allem wird sie relativiert im Sinne der Grenzsetzung, durch die Existenz sie übergreift. Zwar je reicher sie ist, desto weiter ist die existentielle Möglichkeit. Aber existentielle Wirklichkeit ist nur, wo Bildung in jedem ihrer Glieder mehr als Bildung ist, transparent wird als Gehalt der Existenz. Die Spannung der Existenz wächst mit dem Umfang der Bildung. Während in der Primitivität sich eine unreflektierte Existenz in natürlicher Sicherheit halten kann, liegt in hoher Bildung zwar die Tendenz zur Auflösung der Existenz, aber zugleich die Bedingung ihrer Steigerung zu klarster Entschiedenheit.

3. Es bleiben zwei Wege. — Einst durchbrach Wissenschaft Autorität, Tradition und Offenbarung. Sie wurde das Werkzeug des sich auf sich selbst stellenden Menschen. Dann verabsolutierte sich Wissenschaft als Positivismus und Idealismus und geriet in ihre Krisis. Sie leistete nicht, was sie anfangs zu versprechen schien: Weltanschauung, Wertsetzung, das Wissen des Ziels. Mehr behauptend, als was sie behaupten konnte, verriet sie sich selbst und löste sich als Bildung vom Sein. Aus der dadurch entstandenen Krisis führen zwei Wege: Entweder *zurück zu Autorität* und Offenbarung, zur Gemeinschaft des Ganzen und Allgemeinen, die nun als gewollt anders werden, als sie vor ihrer Infragestellung waren, nämlich nun ohne die fruchtbare Spannung echter Geschichtlichkeit ein lebloser Zwang; oder *voran zum Philosophieren*, welches im Dasein mögliche Existenz erwecken möchte, — worauf es allein ankommt —, zur Freiheit in transzendenter Bezogenheit, ohne ein Wissen, wohin es geht.

Fünftes Kapitel.

Ursprung der Philosophie.

	Seite
Weltanschauung	241
1. Sinn von Weltanschauung. — 2. Betrachten und Sein der Weltanschauung. — 3. Relativismus, Fanatismus, Bodenlosigkeit. — 4. Standpunkt und Selbstsein.	
Glaube und Unglaube	246
1. Beispiele formulierten Unglaubens. — 2. Der unvermeidliche Rest im formulierten Unglauben. — 3. Argumente gegen den formulierten Unglauben. — 4. Fruchtbarkeit des Unglaubens. — 5. Der Glaube im Unglauben und der Unglaube im Glauben. — 6. Die eigentliche Glaubenslosigkeit.	
Das Eine und die Vielheit der geistigen Daseinssphären	255

Auf die Frage, was Philosophie sei, hört man in den vielen Antworten kein objektives Kriterium. Denn Philosophie schafft jeweils selbst ihren Begriff; sie hat keinen Maßstab über sich. Weiß ich, was Philosophie ist, so dadurch, daß ich in ihr lebe; durch eine Definition weiß ich es noch nicht. Eine Entwicklung, welche, *über* Philosophie nachdenkend, sie *in der Welt* als *geistige Wirklichkeit* aufsucht, hat ihren Sinn an der Stelle der Systematik, an der wir stehen: nun wir aus Wegen, die zur Philosophie führen (der Weltorientierung), bereit sind, in die Vorhalle ihrer selbst (als Existenz-erhellung und Metaphysik) einzutreten (denn ihr Adyton ist nur im einzelnen existierenden Menschen, nicht als objektives Gebilde eines gedachten Werkes).

Philosophie, die sich nicht in einer ganz werdenden Weltorientierung vollenden kann, ist nicht nur das Wissen der Grenzen, sondern *Seinsbewußtsein aus anderem Ursprung*. Der Ursprung, der selbst nicht Wissen ist, sondern in den Weisen philosophischen Denkens sich erhellt, ist an Erscheinungen geistigen Lebens in der Welt fühlbar zu machen. In philosophischer Weltorientierung suchen wir schon an ihn zu stoßen, wenn auch noch nicht erhellend in ihn einzudringen.

Er ist über alle Rundung des Wissens hinaus: *Weltanschauung*. Er ist über Wißbarkeit hinaus: die Spannung von *Glaube* und *Unglaube*. Er ist über die Sphären der geistigen Daseinswirklichkeit hinaus: *das Eine*, worin ihre Unbedingtheit wurzelt.

Weltanschauung.

In der geistigen Welt kommen die Philosophien als ausgesagte Weltanschauungen vor, die zum Gegenstand geisteswissenschaftlichen Studiums werden. Aber es zeigt sich, daß sie in ihrem Kern der Erforschbarkeit entrinnen, weil sie in der Welt mehr als Welt sind.

1. Sinn von Weltanschauung. — Das *Wort* Weltanschauung hat einen unbestimmt vieldeutigen Sinn. Die *Anschauung* der Welt scheint die Welt als ein Ganzes zu treffen, wie sie zum Bilde wird; das Anschauen enthält zugleich ein aktives Moment als die Weise, wie ich anschau. Es scheint die Möglichkeit mehrerer Weltbilder und mehrerer Weisen, die Welt anzuschauen, gegeben. Entweder scheint eine oder die Einheit, in der sie alle als Glieder sind, die wahre sein zu müssen, oder es gibt mehrere Wahrheiten. Würde es eine Vielheit sich ausschließender Weltanschauungen geben und sollten alle wahr sein, so müßte hier ein anderer Wahrheitsbegriff gelten, als der ist, den wir in der allgemeingültigen wissenschaftlichen Wahrheit meinen.

Was man unter Weltanschauung denkt, meint in der Tat mehr als Wissen. In ihr liegt, was man ihr auch wohl als *Lebensanschauung* gegenüberstellt: die Weise, wie der Einzelne die Dinge abschätzt, worauf es ihm unbedingt ankommt, was ihm eine nur relative Bedeutung hat, wie er infolgedessen sich verhält und handelt. Weltanschauung ist das in allgemeiner Form ausgesprochene Prinzip dieses Abschätzens, Sichverhaltens, Handelns.

Im Worte Weltanschauung wird am Ende noch die innere Haltung zu dem getroffen, was nicht mehr Welt ist, und was, theoretisch gedacht, nur vielleicht ist und vielleicht auch nicht ist, geglaubt aber das Sein schlechthin bedeutet: der Grund von allem, das, worin, was als Weltsein verschwindet, eigentlich sein kann: die *Transzendenz*. Hier wieder scheint es möglich, das Verschiedenste zu glauben und zu denken, oder gar nicht zu glauben.

Weltanschauung, dieses eigentümlich deutsche Wort, im Gebrauch des Alltäglichen abgestumpft, ist ursprünglich von dem unendlichen Gehalt, der, unbestimmt ein Ganzes umfassend, sich als das Unbedingte

eines Lebens und doch sogleich mit Anderen weiß, die ihren eigenen Ursprung haben. —

2. Betrachten und Sein der Weltanschauung. — Weltanschauungen lassen sich in der Weltorientierung von außen *betrachten*; ihre Vielfachheit ist in ihren Möglichkeiten zu entwerfen, ihre Kämpfe sind aus den in ihren Konsequenzen liegenden Konflikten abzuleiten. Man kann theoretisch hoffen, alle möglichen Weltanschauungen überblicken zu können, indem man sie darreicht und dem Anderen zu wählen überläßt. So spricht man jedoch keine Weltanschauung aus, sondern gibt eine *Weltanschauungslehre*. Aber der Mensch ist kein Wesen, das alles weiß und in jede Erscheinung der Weltanschauung als selbst seiend eintreten könnte; er *steht*, wenn er es ernst meint, notwendig in *einer* Weltanschauung, aus der er auf alles sieht, und die ihm die allein wahre ist; er kann sie nicht übersehen, denn sie ist nie vollendet; und niemand kann sie von einem äußeren Standpunkt übersehen, denn sie ist nur wirklich, wo sie aus eigenem Ursprung selbstgegenwärtig sich vollzieht. Daher sind Weltanschauungen betrachtet nie, als was sie sind, wenn der Mensch in ihnen lebt. Weltanschauungen in der Mehrzahl sind nicht mehr eigentlich Weltanschauung. Man versteht sie als Möglichkeiten, läßt aber den Kern durchgleiten, der im Verstehen nicht zu greifen ist.

Daher steht man entweder weltanschauungslos *betrachtend*, wenn man sich über Weltanschauungen als geistige Gebilde orientiert, läßt jeder Weltanschauung relativ ihr Recht, weiß mangels eigenen Vollzugs eigentlich nicht, was Weltanschauung ist; oder man steht *an einem Ort*, den man selbst gar nicht als einen unter anderen möglichen anerkennen möchte, außer in der kommunikativen Toleranz mit dem Anderen.

Weltanschauungslehre, die nicht bis an wirkliche Weltanschauung dringen kann, entwirft nur Bilder durch ästhetische Einfühlung oder logische Konstruktionen. *Weltanschauung*, für sich wirklich als nur eine, tritt in Kommunikation durch Kampf, Verstehen, Diskussion zu anderen hin; unfertig in der Zeit erscheinend, gerät sie in Bewegung und sucht im Treffen mit den Anderen sich selbst aus ihrem eigenen Grunde.

Wird Weltanschauung ausgesprochen, so notwendig in den *Formen des Allgemeinen*. Obgleich ihr Grund geschichtlich in dieser Situation einem Menschen in seiner Unbedingtheit angehört, gewinnt sie einen objektiven Ausdruck dadurch, daß die Situation und der

Mensch selbst ein relativ Allgemeines werden: Menschen sind sich verwandt, leben in der gleichen Situation, in einer gemeinsamen Welt. Je weiter die Welt, je grenzenloser der Horizont, je mehr alles historisch zugängliche Menschendasein in diese Welt mit eintritt, desto mehr müßte man sich — so könnte es scheinen — der einen, allein wahren und allgemeinen Weltanschauung nähern, in der das Weltbild das eine richtige, die Unbedingtheit die des Menschen überhaupt, die Transzendenz die einzige wahre ist.

Als allgemeine *ausgesprochen* wird aber Weltanschauung alsbald zum Objekt für die Betrachtung, welche sie als eine mögliche erkennt. Sie als möglich erkennen heißt schon, sie relativieren. Wenn sie möglich ist, ist auch anderes möglich. Spreche ich sie aus, so werde ich von einer Betrachtung her mit meinem Ausgesprochenen unter einen Typus *subsumiert*. Bloße Betrachtung gibt sich als Herr der Sache; sie klebt mir ein Etikett auf; ich bin Romantiker, Idealist, Realist, Materialist . . . Pessimist, Optimist . . . Bloße Betrachtung tritt jedoch nicht mit mir in Kommunikation. Indem sie das Ausgesprochene klassifiziert, antwortet sie nicht.

Nun bin ich stets *beides*: ich selbst, der aus seinem Grunde suchend und Klarheit wollend sich ausspricht, und ich als Betrachter, der allem Ausgesprochenen als dem Getanen und Gefühlten zusieht. Keines von beiden werde ich aufgeben.

3. Relativismus, Fanatismus, Bodenlosigkeit. — Heute ist Betrachtung so weit gediehen, daß sie sich als universaler Relativismus bewußt wurde: Alles gilt auf einem Standpunkt; dieser läßt sich bezeichnen; ich kann ihn einnehmen und wechseln; ich brauche nur in allen Standpunkten verstehend zu Hause zu sein, aber auf keinem zu stehen. Freiheit ist in der beliebigen Auswechselbarkeit der Standpunkte.

Das Ergebnis hiervon wäre: *Ich bin gar nicht mehr selbst*. Will mich jemand fassen, so bin ich schon ein Anderer; ich kann *alles verteidigen und alles widerlegen*. Oder ich bekomme ein Grauen vor der Bodenlosigkeit, stelle mich auf einen einzigen Standpunkt und werde *fanatisch*. Wieder bin nicht ich selbst da, sondern ich verkrampfe mich in der Identität mit meinem Standpunkt als einem objektiv fixierbaren Ort in der Welt: etwa der soziologischen in der Verabsolutierung von Klasse und Beruf, der logischen in der Verabsolutierung einer Kategorie, der psychologischen in der Verabsolutierung eines Charaktertypus.

Werfe ich dagegen sowohl den alles verflüssigenden Relativismus wie diese verkrampfte Enge beiseite, um aus eigenem Ursprung selbst zu sein, so verliere ich mit jenen Formen des Allgemeinen erst recht alles Sein. Denn nun gewahre ich mich im Taumeln der Willkür und des Zufalls: ich erlebe, ich genieße, ich leide, heute dieses, morgen jenes — Endloses und immer Anderes, bis ich vital ermüde und vor der gähnenden Leere der Sensationslosigkeit stehe; denn ich werde nicht ich selbst, wenn ich zertrümmere, was allgemein ist. —

4. Standpunkt und Selbstsein. — Da Weltanschauung, als objektiv gesehen, nicht mehr sie selbst ist, scheint es möglich, daß ich trotz universaler Betrachtung der Weltanschauungen am Ende überhaupt nie mit einer Weltanschauung in Berührung kam, weil ich nie die eigene ergriff, sondern die Allgemeinheit in ihrer Äußerung für sie selbst nahm. Wenn ich in noch so weitem Horizont Weltanschauungen als Möglichkeiten zur *Wahl* vorgelegt bekomme, so erfahre ich, daß diese Wahl grade keine unbedingte ist. Denn wenn ich mich an die Objektivität des *Allgemeinen* in den Weltanschauungen halten will, so will ich auch sie *alle* in mich aufnehmen. Relativierende Weltanschauungslehre gibt eine Mannigfaltigkeit, aus der ich kein Glied entbehren möchte, oder sie gibt eine einzige Weltanschauung, von der her alle anderen als unwahr nur psychologisch oder soziologisch charakterisiert werden. Es wäre Täuschung, wollte ich unter objektiv ausgesagten Allgemeinheiten eine wirkliche Wahl treffen. Denn gegenüber dem Allgemeinen in seiner Wahrheit bleibe ich in Konfrontation und erfahre die Forderung der Synthese zum Ganzen. Wo ich einen Standpunkt *als* Standpunkt weiß, ist er nicht mehr meine Weltanschauung; jeder andere Standpunkt, den ich weiß, ist irgendwie auch der mir mögliche. Der tiefere Ursprung aber entzieht sich dem Wissen als Wissen von ihm als einem Standpunkt: Wahl ist unbedingt nur als *geschichtliche*; sie ist konkret in dieser *Situation*. Ich bin in der geschichtlichen Situation, wenn ich mich identifiziere mit einer Wirklichkeit und ihrer unergründlichen Aufgabe. Ich kann nicht an allen Orten stehen, sondern ich muß irgendwo ganz stehen, um überhaupt zu stehen. Dieser Ort aber ist kein allgemeiner Standpunkt. Ich kann nur einem Volke angehören, ich habe nur ein Elternpaar, ich liebe nur eine Frau; aber ich kann in jedem Falle verraten. Es scheinen dem Betrachtenden auch andere Möglichkeiten zu sein: Warum soll ich nicht einem anderen Volke angehören, wenn das Gesicht meines Volkes, entstellt und unwahrhaftig, mir fremd scheint? Meine Eltern

will ich nicht als zu mir gehörig anerkennen, es ist nicht meine Schuld, daß sie so sind. Ich habe mich in meiner Liebe getäuscht, oder ihr Erleben ist abgelaufen: ich kann auch eine andere Frau lieben. Das Leben ist so reich, es hat immer neue Möglichkeiten, schafft immer anderes und neue Verwirklichungen. Das alles scheint einleuchtend. Aber so redet Betrachtung, die zum Verführer wird. Während sie ihre Wahrheit hat, wo sie mich im Raum des Allgemeinen orientiert, schneidet sie mir so das Herz eigentlichen Seins aus, um selbst mein Sein zu werden. Ich verriet mich selbst, wo ich die Anderen verriet, mein Volk, meine Eltern, meine Liebe nicht unbedingt zu übernehmen entschlossen war, da ich doch mich selbst ihnen verdanke.

Die *Identifikation meiner selbst mit dem Ort der Wirklichkeit, an dem ich stehe*, wird, obgleich sie Ausdruck meines Seins ist, wieder unwahr, wenn sie als bloß gedachte in äußerlicher Konsequenz gewaltsam genommen wird. Wenn ich keine Aufgabe gewinne, mit meiner Wirklichkeit zerfallen bin, wenn schicksalhaft über mich kommt, was von außen wie eine Nichtverwirklichung der Selbstidentifizierung aussieht, so könnte diese vielleicht grade darin sich innerlich, ohne Objektivität, ohne Aussprechbarkeit, vollziehen. Ausgesprochen wird sie sofort eine Weltanschauung als allgemeine; die Selbstidentifikation als Ursprung ist aber grade allgemein nicht adäquat zu erfassen. Sie ist als die wesentlich anonyme Weltanschauung die Quelle des Philosophierens.

Weltanschauung als die im Medium des Allgemeinen sich erscheinende *Klarheit des Ursprungs meines Selbstseins, ist mit dem Allgemeinen niemals erschöpft*. Weil das geschichtlich erfüllte Selbstsein, das nicht nur ein Fall von ihm ist, es möglicherweise auch durchbrechen kann, kann Weltanschauung nicht etwas Bestehendes und Fertiges sein. Wohl aber kann sie ausgesprochen sich jeweils als ein Ganzes von Allgemeinem geben. So wird sie geistiges Gebilde, aber als ein Schritt. Denn sie ist in der Tat ein sich Suchendes und darum Unruhiges, das nie zureichend in die allgemeine Betrachtung der Weltanschauungsmöglichkeiten und ihrer Typen eingeht.

Darum ist sie auch für sich selbst keine wißbare Möglichkeit neben Möglichkeiten. Für keine Betrachtung, auch nicht für Selbstbetrachtung, gibt es einen Standpunkt außerhalb, von dem sie sichtbar wäre. Die Welt als empirische Wirklichkeit ist zwar von einem *imaginären Standpunkt außerhalb*, dem universalen Bewußtsein überhaupt, übersehbar; Welt aber als die Unbedingtheit selbst seiender Menschen ist

es nicht. *Man steht selbst darin, oder sieht sie gar nicht.* Steht man aber darin, so steht man anderen mit anderen Unbedingtheiten gegenüber, die man wie sich selbst nicht erfaßt, mit denen man in Frage stellend und in Frage gestellt kommunizierend kämpft, angesprochen und ansprechend, doch nicht betrachtend, erklärend und klassifizierend.

Grenze der Weltorientierung ist die faktische Weltanschauung, welche nicht mehr erforschbar wird, obgleich sie sich selbst wirklich ist; sie ist der *Ursprung* des Philosophierens.

Glaube und Unglaube.

Der Kern der Weltanschauung ist Glaube. Unfähig, Gegenstand eines ihm angemessenen Wissens zu werden, ist er der Ursprung, der an der Grenze des Wißbaren als das Bewußtsein unbedingter Wahrheit spürbar ist.

Es ist unmöglich, allein durch Denken die Wahrheit zu finden. Denken, als solches grundlos, ist, wenn es Wahrheit erfaßt, erfüllt aus einem Anderen. Ist dieses die empirische Daseinswirklichkeit, so nennen wir die Selbstverständlichkeit, mit der sie anerkannt wird, nicht Glaube; denn sie ist ein vitaler Zwang. Ist das Andere jedoch das Sein, das nicht handgreiflich ist und nicht als Bestand erwiesen werden kann, sondern durch das Sein des Denkenden aus Freiheit erfahren werden muß, so gilt: was im Denken hell wird, ohne selbst ein nur Gedachtes zu sein, ist ein Geglaubtes. Glaube ist weder durch Argumente zu erzwingen noch durch Faktizität zu beweisen; es ist nur aus ihm her oder in Richtung zu ihm hin zu denken.

Den Ursprung in zusehender Betrachtung zu berühren ist möglich, weil *Glaube* sich ausspricht und *Unglaube* sprechend sich gegen ihn setzt: beide stehen in sichtbarem Kampf und sind in diesem der Beobachtung zugänglich, deren Feststellungen zwar nie das Wesen treffen, aber zurückweisen auf die Quelle des Philosophierens.

Es gibt für den Glauben, sofern er sich denkend versteht und ausspricht, nichts, woran nicht ein *Zweifel* möglich wäre. Durch den Zweifel wird der zunächst selbstverständliche Glaube in Frage gestellt; erst der darin sich behauptende Glaube ist eigentlich Glaube. Dieser wird durch die Fraglichkeit bewußt, im Kampf zuverlässig, erst jetzt eigentlich entschieden. Glaube, der ohne Entscheidung blieb, war nur Möglichkeit. Da der Glaube an den Zweifel gebunden ist, dieser aber auch für den Unglauben entscheiden könnte, so ist auch Glaube nur,

wenn es Unglauben gibt. Hat Glaube den Unglauben zur Bedingung, so ist Unglaube wieder nur im Hinblick auf Glauben, den er negiert. Hört im Glauben der Unglaube auf, so verschwindet der Stachel; Glaube, der sich nicht mehr bewähren muß, schlummert ein; nur der Glaube, der es vermag, den Unglauben zu sehen, so daß dieser für ihn selbst Möglichkeit bleibt, ist wirklich. Ebenso sinkt der Unglaube, der keinen Glauben mehr bekämpft, in die Dumpfheit des Bewußtseins zurück, wo die fraglosen Daseinsselbstverständlichkeiten herrschen, die Spannung von Glaube und Unglaube aufhört. Glaube und Unglaube sind die Pole des Selbstseins. Wo sie sich als Gegensatz aufheben, ist auch das Philosophieren am Ende; denn es geschieht so gut aus dem Unglauben, wie aus dem Glauben. Selbstverständlichkeiten, die das Dasein beherrschen, sind als unbefragte blind. Durch Befragung geraten sie in den Prozeß des Sichselbstverstehens. Das Philosophieren schafft die Situation, in der erst glaubende Entscheidung über das, was ich bin, mit Bewußtsein möglich ist.

1. Beispiele formulierten Unglaubens. — Wenn man sich den Unglauben in der Konsequenz seiner Aussagen vor Augen führt, wird im Kontrast der Glaube, der im Umschlag aus dem Unglauben erst seine Gewißheit hat, sichtbar. Wo Menschen systematisch gedacht haben, ist der formulierte Unglaube aufgetreten, in Indien, im alten Judentum, in der griechischen Antike, in der modernen Welt. Das Auftauchen denkenden Unglaubens in voneinander so entfernten Zeitaltern zeigt die allgemeine, selbst ungeschichtliche Wahrheit in ihm. Es ist eine so allgemeine Daseinssituation, aus der heraus der Unglaube gedacht wird, daß die historische Besonderheit nur ein modifizierendes Gewand wird.

In Indien ist der Skeptizismus an den Namen *Carwaka* geknüpft. Diese uralte Lehre, aus Berichten der Gegner und aus einem Drama bekannt, ist Jahrtausende hindurch Bildungsgut gewesen und sich gleich geblieben: Wir wissen nur durch Wahrnehmung. Alles Wissen durch Autorität und durch Schlußfolgerung ist zu verwerfen. Es gibt nur die Materie als die vier sichtbaren Elemente. Die Seele entsteht aus der Verbindung der materiellen Elemente, wie die berausende Kraft aus der Mischung bestimmter Stoffe. Eine vom Körper getrennte Seele gibt es nicht, denn sie ist nicht sichtbar. Übersinnliche Dinge gibt es erst recht nicht. Mit dem Tode ist alles aus. Es bleibt nichts als die Vergnügen dieser Welt. Nur Toren lassen sich durch lügenhafte Lehrbücher betrügen und mit Hoffnung abspeisen. Die

Lust bei der Umarmung eines schönen Weibes ist besser als Kasteiung des Körpers durch Betteln, Fasten, Enthaltbarkeit und Sonnenglut. Sache der Klugheit ist es, die Freuden so frei von Schmerz als nur möglich zu genießen. Man vermeidet die Fische nicht, weil sie Gräten haben. Das oberste Wesen ist der König, den man sehen und hören kann. Politik entscheidet alles. Die Veden dagegen enthalten nur dummes Geschwätz. Opfer geben nur den Brahmanen Nutzen, die sie gegen Entgelt vollziehen.

Dieser Gesinnung vergleichbar, doch nicht gleich, ist der *Prediger Salomo*: „Was für Gewinn hat der Mensch bei aller seiner Mühe . . . Was irgend mein Auge begehrte, versagte ich ihm nicht . . . ich schaffte mir Sänger und Sängerinnen und die Wonne der Menschenkinder: Frauen in Menge . . . Als ich aber hinblickte auf alle meine Werke . . . da befand sich: alles war Haschen nach Wind, . . . bei viel Weisheit ist viel Unmut, und häuft einer Erkenntnis, so häuft er Schmerz. Ich sah alle Taten, die geschehen . . . es gibt nichts Neues unter der Sonne . . . es gibt kein Andenken an die Früheren . . . Es stirbt der Weise mit den Toren dahin. Da haßte ich das Leben . . . Menschenkinder und Vieh — dasselbe Geschick haben sie . . . und einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh gibt es nicht. Wer weiß, was dem Menschen gut ist im Leben alle die Tage hindurch, die er zubringt wie ein Schatten? . . . Sei nicht allzu gerecht, . . . warum willst du dich zugrunde richten? . . . Frevle nicht zu sehr und sei kein Tor; warum willst du sterben, ehe es Zeit für dich ist? . . . Und so pries ich die Freude, denn es gibt nichts Besseres für den Menschen unter der Sonne als zu essen und zu trinken und fröhlich zu sein . . . Ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe.“

Der Prediger unterscheidet sich von Carwaka durch seinen Zorn. Seine Haltung ist *Empörung* im enttäuschten Glauben. Er ist nicht zufrieden mit der Lust. Er kennt den Schmerz durch Wissen und die Qual des Nichtwissens. Er sieht das gleiche Schicksal bei Gerechten und Ungerechten. Der Stachel in diesem Unglauben ist schon *möglicher Glaube*. Die Lehre des Carwaka bestand durch lange Zeiten in ruhigem Genuß eines indischen Epikureismus. Der Unglaube des Predigers aber ist ein Element in der Bewegung alttestamentlichen Glaubens. Seine Möglichkeit veranlaßte einen Gläubigen zu mildernden Zusätzen. In dieser Gestalt konnte der Text Teil der Bibel werden.

Der *griechische* philosophische Unglaube hat mit größter Klarheit drei Motive entwickelt:

Die *eigentliche Wirklichkeit* sind letzte *materielle Partikel*, verschieden nach Größe, Gestalt, Lagerung und Bewegung. Aus ihnen bildet sich alles und in sie verschwindet alles. Es ist daher alles nur Erscheinung dieser *eigentlichen Wirklichkeit*, welche nach unabänderlicher Notwendigkeit und Zufall ihre endlosen Wandlungen entfaltet (Materialismus).

Es kommt auf Lust an. Um sie in möglichster Dauer und Reinheit zu gewinnen, bedarf es der Überlegung. Nicht jede Lust ist gut. Daher wird der Wert der Lust abgeschätzt erstens nach ihrer Dauer: die sinnliche stumpft sich schnell ab, bringt periodische Ermüdung und Überdruß mit sich, daher haben die geistigen Genüsse den Vorrang; zweitens wird die Lust danach bewertet, wie weit sie Übel im Gefolge hat. Eine aus Berechnung abschätzende Lustlehre ist Regulativ des Lebens (Hedonismus).

Es gibt keine Wahrheit; oder: es gibt wohl eine Wahrheit, aber wir können sie nicht erkennen; oder wir können sie erkennen, aber nicht mitteilen. Es gibt kein Recht. Recht ist, was ich kann; die Willkür der Macht gibt den Ausschlag. Moral ist eine Erfindung der Schwachen (Skepsis).

Dieser Dogmatik, die noch in bestimmten Behauptungen verharret, hat das antike Denken eine vollendete Skepsis entgegengestellt, die jede Behauptung und auch die Behauptung: es gibt keine Wahrheit, vermeidet. Sie erkannte nicht nur formell, daß eine verneinende Behauptung über die Wahrheit sich ja selbst mit umfaßt, also nicht wahr sein kann; sie beschränkte sich nicht nur darauf, im Suchen zu verharren, sich des Urteils zu enthalten, gleichgeltende Urteile als widersprechende sich gegenüberzustellen, und nur zu behaupten, es schein mir jetzt so. Sie erfaßte vielmehr diese Denkart als *Lebensform*: die gänzliche Enthaltung des Urteils hat Seelenruhe im Gefolge; sie führt zur Anerkennung eines Lebens aus dem gleichgültigen Zwang der Situationen und nach der psychophysischen Verfassung des eigenen Daseins. Diese Skeptiker halten sich an das Erscheinende, wie es grade ist. Sie leben, da sie bekennen, nicht gänzlich untätig sein zu können, ansichtslos: die Nötigung durch die Zustände zeigt den Weg durch Hunger zur Nahrung, durch Durst zum Trank; die Überlieferung der Sitten und Gesetze nötigt durch Gewohnheit, das Frommsein im Leben für ein Gut anzunehmen, das Unfrommsein aber für ein Übel.

Diese Skepsis ist von großartiger Konsequenz und durchdringen-

dem Selbstverständnis. Nur der feste Punkt der Unabhängigkeit im Sichenthaltan allen Behauptens und die Seelenruhe der völligen Gleichgültigkeit bleibt übrig, alles Gehaltvolle wird ohne Teilnahme übernommen. Es ist ein Verzicht auf positives Handeln als Entscheidung, auf Zeit und Zukunft: ein bloßes Bestehen in jener eigenständigen Punktualität, ein Leben in der reichen überkommenen Welt, zugleich ein nicht Dabeisein; denn alles ist unwesentlich. —

Eine Vergegenwärtigung des Behauptens und Argumentierens, das der Unglaube vollzieht, ergibt allgemeine Einsichten:

2. Der unvermeidliche Rest im formulierten Unglauben. — Das menschliche Bewußtsein *kann nicht umhin, etwas absolut zu setzen*, auch wenn es nicht will. Es gibt sozusagen einen unausweichlichen Ort des Absoluten für mich. Streiche ich etwas als absolut für mich, so tritt automatisch ein anderes an seine Stelle. Die Konsequenz des formulierten Unglaubens ist es, mit voller Klarheit nicht chaotisch wechselnde Inhalte unbewußten haltlosen Unglaubens, sondern *bestimmte bis zur äußersten Dürftigkeit reduzierte Absolutheiten* auszusprechen: Die Haltung der *Ataraxie* ist die unpersönliche Ruhe als punktuell und gehaltlos gewordene Unabhängigkeit. *Materie* ist die dogmatische Behauptung des Sinnlichen oder des dem Sinnlichen zugrunde Liegenden als eines absoluten Objekts. *Lust* ist die bloße Form positiven Gefühls unabhängig von jedem Inhalt oder reduziert auf sinnliche Lust. In allen Fällen ist das Absolute *Abstraktion eines Formalen, das es nirgends real geben kann*. Die *Ataraxie* ist die Formalisierung und damit die Erstarrung der Freiheit, die *Materie* ist die Entwirklichung des aller Fülle der Tatsächlichkeit beraubten Daseins, die *Lust* als rein sinnliche vermag ein menschliches Wesen niemals ganz zu vollziehen.

Der formulierte Unglaube wird zu einem *Minimum von Glauben*. Aber er ist *dogmatischer* Glaube. Seine drei Richtungen bilden je eine systematische Gruppe: Er formuliert dogmatisch das nicht mehr fortzudenkende Minimum der dinglichen Objektivität (*Materie*), das für den Vollzug des Wertschätzens vital integrierende Minimum der psychologischen Subjektivität (*Lust*), schließlich in der *Skepsis* die Relativität von allem Objektiven und Subjektiven, um übrig zu behalten eine Existenz der Unstörbarkeit im Ruhem auf nichts.

3. Argumente gegen den formulierten Unglauben. — Gegen die rationalen Formulierungen lassen sich rationale Argumente vorbringen, die jedesmal die Unhaltbarkeit der Verabsolutierung zeigen:

Gegen den *Materialismus*: Aus Materie kann nicht Bewußtsein und Seele begriffen werden; die Materie ist nicht alles.

Gegen den *Hedonismus*: Lust überhaupt gibt es nicht. Ich erstrebe faktisch den Gehalt, an dem ich Lust habe. Der Hedonismus antwortet auf die Frage nach der Art der Lust entweder material: die Sinnenlust. Dagegen ist zu sagen: sie ist ein Minimum, in dessen Realität sofort mehr als Sinnenlust ist. Oder der Hedonismus antwortet formal: die Lust, die die dauerhafteste ist, und das Minimum von Schmerz zur Voraussetzung und Folge hat; er macht eine Kontorechnung auf. Dagegen ist zu sagen: Es gibt für die Niveauunterschiede der Lust (Befriedigung, Glück, Seligkeit) keinen Maßstab, denn der Unterschied ist nicht als Lust, sondern nur als Gehalt begreifbar; die Quantifizierung scheidet.

Gegen den *Skeptizismus*: Entweder behauptet er: es gibt keine Wahrheit; dann erkennt er durch sein faktisch ausgesprochenes Urteil wenigstens die Form der Wahrheit an, die dies verneinende Urteil hat; er ist in einem Zirkel, der ihn, den rational Behauptenden, rational widerlegt. Oder er enthält sich jeder entscheidenden Behauptung; dann ist er, weil er nichts behauptet, unwiderlegbar. Aber als nichts Behauptender entzieht er sich der Kommunikation und ist, als ob er gar nicht wäre. Der Ataraxie müssen alle Inhalte gleichgültig sein; ihr Träger wird aber durch sein Handeln alsbald irgendwo das Gegenteil beweisen.

Diese Widerlegungen des positiven Rests im behauptenden Unglauben sind selbst nur *negativ*. Sie decken die Schwierigkeiten auf, die bei Behauptungen des Unglaubens bestehen und widerlegen sie. Sie erfüllen nicht, sondern sie befreien nur von dem Druck, den jene Behauptungen schaffen könnten, wenn man sie für unausweichlich richtig hält; denn sie bringen keinerlei Position und bewegen sich nur im Argumentativen. Der Glaube hat anderen Ursprung als in Argumentationen liegt.

4. Fruchtbarkeit des Unglaubens. — Mit dem Angriff auf seine absoluten Behauptungen ist der formulierte Unglaube nicht erledigt. Er hat sich überall fruchtbar erwiesen:

Der *Materialismus* hat durch seine Seintheorien die Voraussetzungen geschaffen für die Erkenntnis einer Welt, die dem exakten Erkennen der experimentierenden Forschung zugänglich und in dem Maße ihrer Erforschtheit technisch beherrschbar ist. Wenn auch die Realisierung von Naturerkenntnis und Naturbeherrschung historisch

zu gutem Teil aus anderen Glaubensmotiven entstanden ist, so ist der Materialismus doch das bleibende Medium; die reale Erkenntnis leidet, wo irgend andere Prinzipien hineingetragen werden. Die Welt, die für absolut zu halten, Wesen des Unglaubens ist, ist grade auch durch den Unglauben dem Menschen dienstbar geworden.

Der *Hedonismus* erweist sich gegen diejenigen Lebensabstraktionen als berechtigt, welche dem Leben jede Gegenwart nehmen. Die Lust des Lebensaugenblicks ist zwar Minimum, aber unendlich mehr als das Nichts des Imaginären, das als ein bloß Gedachtes nicht zur Gegenwart wird. Die Berechtigung zur Wiederherstellung des Lebens ist dem Hedonismus dort nicht zu bestreiten, wo vergessen wurde, daß, was ist, in der Gegenwart als Schmerz und Befriedigung sein muß, um überhaupt zu sein.

Der *Skeptizismus* ist fruchtbar schon in seiner Umsetzung zu dem kritischen Stachel bei aller partikularen Forschung; er wird methodische Skepsis als Kritik, welche durch Zweifel das Richtige finden will. Aber fruchtbar als Weltanschauung wird er durch den rationalen Ausdruck der rationalen Verzweiflung: keine Wahrheit in Urteilsform ist absolut. Dieser Satz als der Stachel des Glaubens bewahrt vor dem Wege: absolute Wahrheit als objektiv zwingende Einsicht haben zu wollen. Er bringt die Möglichkeit des Glaubens hervor, allerdings noch nicht ihn selbst. Während der methodische Zweifel nur Weg partikularer Erkenntnis war, wird hier der Skeptizismus zur nie aufhörenden Relativierung ganz werdender Vollendung im Zeitdasein. Dadurch wird verhindert die Vergötterung irgendeines Endlichen und der Raum frei gehalten für den Glauben als Prinzip möglicher Existenz. Der Skeptizismus wird bewahrt in der Sublimierung einer für Transzendenz offenen Existenz zu dem Bewußtsein: vor ihr ist alles nichts.

5. Der Glaube im Unglauben und der Unglaube im Glauben. — Der Unglaube ist nicht nur fruchtbar. Er wird selbst ein Glaube: als Kraft der *Unabhängigkeit in der Würde, von allem absehen zu können*. Der formulierte Unglaube spricht aus, was er war; der Aussprechende aber, der wahrhaftig spricht, ist ungewußt zugleich darüber hinaus.

Es ist nicht zu leugnen, daß es Menschen gibt, die in ruhiger Gelassenheit dem Tode ins Angesicht blicken, unbewegt alle Formen des Unglaubens benutzen, um dahinter ein ursprünglich adliges Wesen unantastbar zu leben. Der Glaube in jener punktuellen Unabhängigkeit läßt ein Leben gedeihen, das wie ein ruhiges Glück des Daseins

in aller Not aussehen kann. Es ist nicht wahr, wie gern behauptet wurde, daß der Mensch verstockt sei, der den Glauben nicht annehme; daß, wer keine Angst vor dem Tode habe, den Tod vergesse; daß jeder Mensch in der Todesstunde bange zum Glauben zurückkehrt. Es ist auch nicht wahr, daß dieser Unglaube unsittlich macht, wengleich er dem Tun alles Pathetische nimmt und ihm keinen Wert von Belang beimißt.

Aber der Glaube im Unglauben vermag nur ruhende Gestaltung, nicht das Leben der Existenz zu schaffen; er verharrt in sich. Dem Zeitlosen fehlt Stachel und Antrieb. Geschichtlich unfruchtbar ist er die Zuflucht als Haltung, wenn ich erlahme, das Minimum des Glaubens an der Grenze des Verschwindens. Er ist fruchtbar, weil er die Möglichkeit bewahrt, wieder zu erglühen, wenn Zeitdasein von neuem für mich wirklich wird. Wo Unglauben aber dogmatisch wurde, scheint auch die Möglichkeit zu verschwinden. Skeptiker, Epikureer, Materialisten nötigen uns Achtung ab, wo wir sie in ihrem Wesen und in ihren Gipfeln sehen. Aber noch von ihnen scheint etwas von Goethes Wort zu gelten, daß im Konflikt des Unglaubens und Glaubens alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, glänzend, herzerhebend und fruchtbar für die Mitwelt und Nachwelt seien, alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube einen kümmerlichen Sieg behaupte, verschwinden, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.

Nun scheinen sich widersprechende Aufstellungen entstanden zu sein:

Im Unglauben ist der Glaube, als der Rest von Positivität in der punktuellen Unabhängigkeit, und darin dem Leben Halt gebend, wenn auch nicht mehr fruchtbar entwickelnd. Aber im Unglauben ist noch ein anderer Glaube in der Gestalt der aggressiven Negativität, die verneint, um echten Glauben zu gewinnen; der Unglaube ist von neuer Fruchtbarkeit.

Im Glauben ist der Unglaube. Denn der Glaube ist nur echt, der den Unglauben kennt, erfährt und erträgt. Da nur der Glaube, der es sich durch Unglauben schwer macht, wahrhaftig bleibt, drängt der Glaube zu den Erscheinungen des Unglaubens, um seiner gewiß zu werden im Überwinden seines Unglaubens. Darum hat der Glaube den Unglauben als eine Möglichkeit in sich.

Die *Kraft des Glaubens besteht in der Polarität*, die nur verschoben wird, wenn ich von Glauben oder Unglauben einseitig spreche.

Die Reduktion des Glaubens auf einen geringsten Gehalt oder Umfang, der aber mächtig und lebenserhaltend bleibt, heißt Unglaube, die Erweiterung des Gehalts aber, die Fülle der Positivität, die durch den Stachel des Unglaubens in Bewegung gehalten wird, heißt Glaube.

6. Die eigentliche Glaubenslosigkeit. — Ein anderer Unglaube aber, die Glaubenslosigkeit, entsteht, wenn *die Polarität selbst* matter wird oder *verlorengeht*. Dann besteht weder Glaube noch Unglaube, sondern nur noch unbewußte Daseinsordnung durch Gewohnheit und Regel, psychologischen Zwang, fraglose Objektivität, oder bei anderer Situation ebenso Wechsel, Zufall, Chaos der Seele, in beiden Fällen Glaubenslosigkeit als die völlige Unfruchtbarkeit, der gegenüber Goethes Wort ohne Einschränkung gilt. Was hier als Ordnung Glaube heißen könnte, erweist sich durch die Wehrlosigkeit gegen wirkliche Infragestellung als Glaubenslosigkeit, das Chaos als das bloße Resultat des Geschehens.

Auch *dieser Unglaube ohne Spannung* der Polarität kann sich kundgeben, wenn er *rational* die ausgesprochenen Glaubensinhalte und ihre Negation als dogmatische Inhalte nebeneinander sieht. Dann kann er statt des Kampfes und statt der Entscheidung im Glaubensakt, der das Selbstsein schafft, einen rationalen Kompromiß machen, dessen Wesen die unverbindliche Gehaltlosigkeit ist, welche sich an den Schein objektiver Geltungen und rationaler Plausibilität hält.

Konsequenzen eigentlicher Glaubenslosigkeit können nicht in bewußter Klarheit gezogen werden, weil dann schon wieder ein Glaube den Antrieb gibt und sie aufhebt; für diese Halbheit hat Renan einen Ausdruck gefunden: „Es kann recht wohl sein, daß die Welt nichts als ein Mummenschanz ist, um den kein Gott sich kümmert. Wir müssen uns deshalb so einrichten, daß wir in keinem Falle vollkommen unrecht haben. Wir müssen den höheren Stimmen lauschen, aber so, daß wir nicht ganz als die Dummen dastehen, falls die andere Hypothese sich bewahrheiten sollte . . . Also in utrumque paratus . . . Geben wir uns je nach den Umständen dem Vertrauen, dem Zweifel, der Lebensfreude, der Spottlust hin, so können wir sicher sein, daß wir wenigstens in gewissen Momenten die Wahrheit treffen werden . . . Wir sind es dem Ewigen schuldig, tugendhaft zu sein; aber wir haben das Recht, diesem Tribut als eine Art persönlicher Wiedervergeltung unsere Ironie hinzuzufügen . . . Der Ewige soll wissen, daß, wenn wir die Täuschung hinnehmen, wir sie mit Wissen und Willen hinnehmen . . .“

Die ursprünglich philosophische Haltung der Ironie wird eigentlich glaubenslos, wenn man nichts mehr schwer nehmen und nichts mehr recht wissen will; man nimmt auf die leichte Achsel und vernichtet, was etwa Gewicht bekommen könnte, durch Lächerlichmachen, nach dem Prinzip: *le ridicule tue*. Diese Haltung kann nicht umhin, doch faktisch von Tag zu Tage etwas wichtig zu nehmen aus der Sorge vitalen Daseinsinteresses. Sie wird darum zur Theorie für diejenigen, die ohne Verantwortung dem Augenblick und der Zweckhaftigkeit ihres Interesses folgen wollen.

Wenn die Grundfrage des Menschen zu sein scheint — auf die er jedoch nicht in betrachtender Meinung, sondern in seiner Wirklichkeit antwortet —, ob er in die Spannung von Glauben und Unglauben tritt, oder unklar in Glaubenslosigkeit dahinlebt, so ergreift er im Philosophieren die Spannung, um aus dumpfer Unbewußtheit sich seines Glaubens zu vergewissern.

Das Eine und die Vielheit der geistigen Daseinssphären.

Die Sphären, in die sich für *Weltorientierung* das Dasein des Geistes gliedert, stehen für die Betrachtung nebeneinander. Wissenschaft, Sittlichkeit, Religion, Kunst, Politik, Erotik, Ökonomik usw. haben ihre in sich gegründete Eigengesetzlichkeit. In ihnen ist die Tendenz, das Dasein in den anderen Sphären sich zu unterwerfen. Jede läßt der anderen deren Eigengesetzlichkeit als eine relative; ihre eigene ist absolut. Je nach dem Standpunkt dieser Verabsolutierung entstehen die möglichen Hierarchien der Sphären als die Rangordnung, in der sie im Konfliktsfalle vorzuziehen und nachzusetzen wären.

Unbedingtheit aber relativiert diese Betrachtung zu einer Sinnkonstruktion. Die Sphärenlehre ist Hilfsmittel der *Weltorientierung*; die Eigengesetzlichkeit einer Sphäre ist nicht die Unbedingtheit des Glaubens in ihr. Während jene Eigengesetzlichkeit allgemein zu begreifen ist, ist dieser Glaube nur für sich selbst zu erhellen. Der Eigengesetzlichkeiten sind viele, Unbedingtheit vermag stets nur eine zu sein. Der Eigengesetzlichkeit kann ich folgen, aber sie auch relativieren. Unbedingtheit ist sich als absolut. Eigengesetzlichkeiten werden als Sinngebilde mit ihren Konsequenzen zum Gegenstand, Unbedingtheit des Glaubens nie als solche faßlich. Die Autonomie der in Gebiete klassifizierten Eigengesetzlichkeiten ist an sich selbst unpathe-

tisch; Unbedingtheit ist unklassifizierbar, es sei denn in ihren Medien und in ihren sie notwendig vereinzeln den Äußerungsweisen, worin sie nicht mehr nur sie selbst ist; in ihr ist das Pathos der Autonomie aus ursprünglicher Gegenwart der Freiheit.

Philosophie ist nicht Eigengesetzlichkeit einer Sphäre, sondern Ausdruck der Unbedingtheit eines Glaubens. Die Sphären in ihrer Eigengesetzlichkeit sind noch ohne Glaubensgehalt. Diesen verleiht ihnen erst die Existenz. Kämpfe der Eigengesetzlichkeiten sind relative, alle eigentlichen Kämpfe Glaubenskämpfe. Diese können sich im Philosophieren verstehen, wie dieses sich erst in ihnen entzündet. Sein Ursprung ist das Eine in den Spannungen von Eigengesetzlichkeit und Unbedingtheit in der Vielheit der Sphären; er erhellt sich im Kontrastieren indirekt:

a) Zu der *Eigengesetzlichkeit des Rationalen* gehört die Konsequenz des Gedankens. Sie läßt nach dem Satz des Widerspruchs aus gegebenen Sätzen andere zwingend entstehen.

Wo ich überhaupt denke, auch wo ein Glaube in Sätzen sich ausspricht, wird das Ausgesprochene als Gedachtes dieser Rationalität unterworfen. Eine ursprüngliche Erfahrung der Freiheit als Gehalt eines Glaubens *formuliert* sich. Die Konsequenzen der so entstandenen Sätze werden vielleicht zunächst nicht gedacht, oder aus dem ursprünglichen Glauben sogleich abgelehnt; denn obgleich die rationale Eigengesetzlichkeit für sich etwas Zwingendes hat, steht sie unter der Kontrolle des Glaubens selbst, aus dem die ersten Sätze hervorgingen. Im Streit zwischen Glaube und rationaler Konsequenz kämpfen nicht Mächte gleicher Art und gleichen Ranges, sondern, im Medium der Argumentationen, kämpft Glaube um seine Helligkeit und Glaube gegen Glaube, daß sie in den prägnanten Fassungen sich heller verstehen, oder bis im Argumentieren als solchem und im Rechthabewollen der Glaube schließlich verlorengelht.

Wenn in der Neuzeit im Namen der Wissenschaft gegen die Theologie gekämpft wurde, war es nicht die rationale Eigengesetzlichkeit als solche, sondern ein neuer Glaube, der in Gestalt der Wissenschaft auftrat. Die Wissenschaften wurden wieder ohnmächtig und beliebiges Feld jeden Glaubens, als sie von der sie beseelenden Philosophie verlassen wurden. Wird in den Wissenschaften ein Gehalt erkannt, so sind sie durch Ideen gelenkt, die ihre Unbedingtheit in existierender Philosophie haben. Daher führt nicht die rationale Konsequenz als Eigengesetzlichkeit, nicht einmal die zwingende empirische Gewißheit

eines Galilei einen Glaubenskampf, sondern die philosophische Überzeugung eines Bruno oder Spinoza, denen das Rationale nur ein Medium ist, wenngleich Spinoza mit allen Philosophen bis Kant das Medium zwingender Einsicht mit dem Gehalt seiner Philosophie identifiziert.

Der Widerspruch ist für das Wissen Vorwurf und Antrieb; grade wo Unbedingtheit zur Wissenschaft kommt, durchbricht sie die Eigengesetzlichkeit, indem sie den Widerspruch wagt. In der Philosophie sind die größten Anstrengungen gemacht, den Widerspruch durch Aufnahme in den Gedanken zu *überwinden*, nicht ihn durch rationale Aufhebung zu *lösen*. In den empirischen Wissenschaften ist Ausweichen vor dem Widerspruch zugleich die Unproduktivität der Forschung. Planck unterscheidet unter den Physikern solche, die sofort auf absolute Widerspruchsfreiheit drängen und darum nicht vorwärtskommen, von solchen, die, um vorwärtszukommen, erst einmal einen Widerspruch in Kauf nehmen und die Korrektur nur als für später notwendig zugeben. Aber das Ende wird nicht erreicht; der Widerspruch bleibt Stachel. Daß er aber gewagt wird, verlangt die Idee gehaltvoller empirischer Erkenntnis, während sich der ideenlos und darum gehaltlos Denkende der logischen Eigengesetzlichkeit bedingungslos überläßt, um nichtige Gedanken endlos zu häufen. Der Antrieb zur Erfüllung der Eigengesetzlichkeit ist zugleich, was diese Eigengesetzlichkeit zu durchbrechen vermag.

b) *Erotische Eigengesetzlichkeit* verlangt den Reiz, das Schaffen von Distanz und immer neue Weisen der Aufhebung der Distanz, den Reichtum des Spiels; sie wehrt sich gegen bloße Wiederholung, verlangt Überraschung. Sie kennt nichts Seiendes, sondern die einmaligen Augenblicke. Ihre Forderung geht auf Gestaltung dessen, was die Vitalität in Sättigung und Erneuerung in periodischem Wechsel bringt. Niemals befriedigt, als nur jeweils in der Vollendung eines restlos verschwindenden Augenblicks, drängt sie auf Vielfachheit, Abwechslung, Eroberung. Sie läßt fallen, ist treulos und unersättlich.

Diese Eigengesetzlichkeit ist kein Glaube. Sie hat eine zwingende Macht, der sich doch ein Glaube widersetzen kann. Er wird als religiöser Glaube ihrer Herr durch radikale Vernichtung in der Askese, fürchtet sie wohl als eine geistige Eigengesetzlichkeit, welche der bloßen Sexualität eine Disziplin gibt und durch sie mit dem Glauben in Konkurrenz tritt. Aber diese Konkurrenz wäre ohnmächtig. Die Erotik als geistige Sphäre lebt nicht aus sich selbst, sowenig wie die

Wissenschaft des Verstandes. Wird darum im Namen des Eros gegen den Glauben gekämpft, so spricht im Eros ein anderer Glaube. Die Emanzipation der Liebe gegen die Christlichkeit bedeutet nicht Eigengesetzlichkeit gegen religiösen Glauben, sondern Unbedingtheit gegen Unbedingtheit. Nicht eigengesetzliche Erotik trotz in Heloise der Kirche, sondern ihre Liebe zu diesem einen Mann; diese Liebe selbst zerschlägt die Eigengesetzlichkeit der Erotik; sie wird nicht aufgehoben durch die Kastration Abälards, welche doch die Erotik in ihrer vitalen Wurzel brechen muß; sie ist selbst ein Glaube, weil Heloise sich mit Abälard und nur mit Abälard bei Gott weiß; es ist nicht ihr Gott, der sie von Abälard trennen will; sie zieht im 12. Jahrhundert diese Konsequenz nicht in rationaler Strenge; sie ist fromm; ihre Wendung: sie wolle Abälard selbst in die Hölle folgen, heißt nicht: Abälard sei ihr Gott, sie würde zwischen Gott und Abälard für Abälard wählen, sondern: es kann kein wahrer Gott sein, der die Trennung von Abälard verlangt wegen der Mönchsgelübde; es ist grade nicht wilde Sinnlichkeit, die ihrer Natur nach schnell verrauscht, so gewaltsam sie im Augenblick sich durchzusetzen drängt; auch nicht die geistig geformte Erotik, sondern eine transzendent bezogene, unbedingte Liebe, deren Verrat die Existenz selbst bedrohen und darin die Transzendenz antasten würde. Es ist nicht Heloisens Trotz, der selbst die Hölle zu wählen wagt, sondern der Trotz gegen den Gott der Kirche und der Mönche, der nicht ihr Gott ist, und deren Hölle ihr darum nicht gilt. Denn Gott ist für den Menschen nicht als eine alles andere ausschließende Objektivität da, die seine Forderungen ausspricht und seine Gnaden verwaltet; sondern Gott ist immer nur Gott für die einzelne Existenz. So ergreift ihn Heloise in ihrer Liebe zu Abälard und könnte sich selbst verstehen nur im Philosophieren.

c) Durch *politische Eigengesetzlichkeit* ist der Staat als das Herrschaftsgebilde menschlicher Gesellschaft, in welchem der Wille möglich wird, der für das Ganze entscheidet. Diese Herrschaft gelingt zwar nie ohne Gewalt oder drohende Gewalt, ist durch sie allein aber nur vorübergehend möglich. Die innere Zustimmung der Meisten zu ihr ist daran gebunden, daß sie ihr Leben in diesem Herrschaftsgebilde zur eigentlichen Entwicklung zu bringen glauben. Der politische Wille nutzt daher alle, auch die geistigen Lebensmächte als Faktoren im Getriebe der Gewalten. Alles, was ist, unterliegt dann einer zweckbedingten Relativierung als Mittel. Für jeden Trug und jede verwandelnde Umgestaltung der Dinge zum Herrschaftsmittel ist

Rechtfertigung der Erfolg in der Entstehung und Erhaltung eines Herrschaftsgebildes und des dieses tragenden Menschentypus. Politisches Handeln nach der Eigengesetzlichkeit dieser Sphäre vollzieht sich faktisch durch instinktive Klugheit, die meistens ihre eigenen Regeln vor sich verbirgt, weil das ihre Stärke und Fühlsicherheit im Treffen des im Augenblick Entscheidenden erhöht. Der Sinn bleibt derselbe: Macht im durchstrukturierten Herrschaftsgebilde zu sichern unter Negierung des Eigenrechts alles Anderen, sofern es zum Konflikt kommt.

Im politischen Kampfe ist es aber nicht diese politische Eigengesetzlichkeit, welche sich als eigenständige Macht gegen den Glauben stellen könnte. In ihr muß ein Glaube sein, der ihr die Kraft der Überzeugung gibt. Die Kirche hat so kluge macchiavellistische Politik getrieben wie die weltlichen Staaten. Erst der Glaubensgehalt eines politischen Wollens ist es, der sich im Konflikt mit anderem Glauben befinden kann: so der Daseinswille in meinem Volke, dessen Ehre unbedingt wird. Diese Unbedingtheit hat sich versenkt in das Geschichtliche des eigenen Wesens; sie respektiert die anderen Völker und kämpft mit ihnen als Gegner, die sie achten möchte. Als objektiv gewordene Unbedingtheit ist sie aber Feind jener spezifischen Objektivität religiösen Glaubens, die als Kirche Anspruch macht auf Allherrschaft. Macchiavelli wollte auf die ewige Seligkeit, welche die Kirche gibt, verzichten zugunsten der Einheit Italiens. Der Krieg der platonischen Akademie gegen Syrakus war ein Glaubenskrieg für den wahren Staat, in dem erst der eigentliche Mensch möglich werden sollte. Wird die politische Eigengesetzlichkeit unbedingt ergriffen, so also aus einem Glauben, sei dieser ein kirchlich-religiöser oder ein anderer. In glaubenslosen Kämpfen aus Not und Zufall dagegen ist Unbedingtheit durch den vitalen Daseinswillen ersetzt; sie schaffen kein Herrschaftsgebilde, sondern lassen alles endlos wechseln zwischen gleichgültiger Beliebigerkeit und brutalem Zwang; sie prägen keinen Menschen in seinem Staat, sondern verweisen in einer zerfallenden Welt jedes Selbstsein auf sich zurück.

Der sie bewegende Glaube kann die politische Eigengesetzlichkeit durchbrechen. Kriegskameradschaft wird unbedingte Treue ohne absolute Bindung durch die Politik, in der der Sinn des Kampfes steht. Eine andere Grenze an dem sie beseelenden Ursprung hat politische Eigengesetzlichkeit dort, wo gegenüber einem Dasein unter hoffnungslosen Bedingungen der Untergang vorgezogen wird (Karthago), oder

dort, wo man ein an sich vorteilhaftes politisches Spiel als der eigenen Nation unwürdig ablehnen würde. —

In jedem Falle ist Eigengesetzlichkeit einer Sphäre zwar *objektiv gültig*, aber *existentiell relativ*. Wie die rationale, erotische, politische Eigengesetzlichkeit zwar vom Standpunkt einer Weltorientierung autonom sind, aber zugleich leer, so auch in allen anderen geistigen Sphären. In der Kunst wird ästhetische Eigengesetzlichkeit grade vom existentiellen Genie wieder zerschlagen. Dieses will mehr als ästhetische Richtigkeit; es offenbart transzendentes Sein.

Wohl scheint es, als ob jede Eigengesetzlichkeit einer Geistes-sphäre um ihre Absolutheit kämpfe. Im Namen der Wissenschaft, der Kunst, der Politik, der Erotik ist solcher Kampf entstanden. Aber aus der Autonomie der Eigengesetzlichkeiten entspringt keine existentielle Kraft. Sie sind fähig, Medium jeden Glaubens zu werden. Im Falle echten Kampfes steht nicht Eigengesetzlichkeit gegen Glaube, sondern Glaube gegen Glaube. Der Unglaube als Glaubenslosigkeit oder die Leere der Existenz kann sich wohl einmal auf bloße Eigengesetzlichkeit stützen; Existenz kann sich philosophisch mißverstehen, wenn sie von Autonomie einer Sphäre spricht, aber ihren Glauben meint.

Wenn die Autonomie der *Eigengesetzlichkeiten nicht unbedingt* ist, so ist sie doch auch *nicht gleichgültig*. Ihre Gesetze werden nie ohne Schaden verletzt. Unser Sein im Dasein ist solchen Verletzungen überantwortet, nicht nur in den Konflikten auf gleicher Ebene der als Vielheit der Sphären konkurrierenden Normen, sondern eigentlich flagrant erst im Vorrang des Ursprungs gegenüber der Eigengesetzlichkeit. Drängt aber die Verletzung zur Heilung, so doch nicht unbedingt; die Spannung wird Vertiefung des sich darin erscheinenden Seins: Der *rationale Widerspruch* soll aufgehoben werden, aber nicht unter Schädigung des Gehalts der faktischen Forschung, die er vielmehr vorantreibt, nicht unter Lähmung des Seinsbewußtseins, das er vielmehr erweckt. Der *politische Daseinsverlust* soll gutgemacht werden, aber nicht, wenn die Ehre des im Herrschaftsgebilde zu sich kommenden Seins vernichtet würde, die vielmehr, indem sie das Notwendige unter ihre Bedingungen stellt, erst an ihren Grund kommt. Der *schlechte Geschmack* soll überwunden werden, aber nicht wenn das Genie sich in dieser Korrektheit verlöre, die es vielmehr erst in der Spannung zu dem ihm möglichen offenbarsten Ausdruck treibt. Die *Verletzung erotischer Eigengesetzlichkeit* soll vermieden werden, aber nicht wenn Liebe darin zugrunde geht; vielmehr ist auch der

Mangel spielender Schönheit zu ertragen, wo Erotik unter Bedingungen eines Unbedingten Ausdruck der Liebe wird, die in der Spannung ihre mögliche Tiefe erreicht.

Der Glaube, der in die Eigengesetzlichkeit der Geistessphären tritt, ist für keine Betrachtung dieser Sphären sichtbar. In der Ordnung der Sphären kommt der Glaube nicht vor. Die Eigengesetzlichkeit des philosophierenden Lebens wäre die Unbedingtheit des Glaubens, der kein in der Objektivität sich schließendes Sinngebilde wird, sondern in seiner Bewegung allen eigentlichen Sphären gegenübersteht als dem, worin er erscheint, weil er ihrer zu seiner Verwirklichung bedarf. Ihre objektive Eigengesetzlichkeit ist nicht mehr der Glaube, sondern logische Konsequenz, bildhafte Gestaltung, Sollensgesetz, gesellschaftliche Daseinsordnung usw.

Wird aber *Philosophie* als das Sicherhellen der Unbedingtheit *selbst als Sphäre aufgefaßt*, so ist sie schon in abgeglittener Gestalt ergriffen. Der Ursprung, in dem alle Sphären als Sinngebilde erst ihr Leben haben, kann nicht selbst Sphäre sein. Er wird es auch dann nicht, wenn er im Bewußtsein gradezu ins Auge gefaßt wird. Ursprung bleibt gleichsam im Rücken.

Das Unbedingte ist jeweils *eines*, darum nicht alles. Die geistigen Sphären dagegen sind vielfach und können doch *alles* umfassen, was als Geist verstehbares Sinngebilde geworden ist. Existenz, mit ihrer ersten Entscheidung als Erscheinung beginnend, bezieht ihr Welt-dasein auf ihre Wahrheit. Sie erkennt die Eigengesetzlichkeit in ihrer Vielheit nur als relativ an und durchbricht im Konfliktsfall alle Formen des Allgemeinen. Nur das Eine, das nie endgültig ausgesagt werden kann, weiß Existenz als von absolutem Ernste. Sie ist sich nicht wirklich in diesen und jenen Sphären, sondern dient ihrem einen Gott. Ihn kennt sie nicht anders als im Vollziehen dessen, was für sie unbedingt ist. Nicht objektiv werdend, sondern existierend gesucht und befragt, sind seine Antworten aus dem Dasein nur halb verstanden und im Geheimnis. Auch dieser Maßstab der Unbedingtheit noch ist nicht als endgültiger realisierbar; vielmehr ist das Letzte, wie er uns in der Geschichtlichkeit unserer Existenz erscheint: daß in der Zeit keine Vollendung ist in dem, was das Einzige ist.

Philosophie als Selbstvergewisserung des Einen im Dasein wird zum *ausgesagten Denkgebilde* und damit der Rationalität unterworfen. Aber so ist sie nicht mehr oder noch nicht sie selbst, weil sie als bestehende nur in der Gestalt des Allgemeinen bleibt. Als Wahrheit aber

ist sie die eine Wahrheit, die unbedingte, in der Existenz aus dem Ursprung ihr Sein ergreift.

Philosophie kann *nicht als Mittel* dienen für anderes, ohne damit zu verfallen. Wer nach der Brauchbarkeit der Philosophie fragt, meint nicht mehr Philosophie, sondern beraubt sie ihres Wesens schon im Ansatz des Fragens. Philosophie ist Ursprung. Ich stehe in ihr selbst, oder sehe, ihr fremd, sie nur von außen. Von ihr aus kann alles befragt werden; sie aber ist, offen und unvollendet als Prozeß, die Selbstvergewisserung der sich im Dasein erscheinenden möglichen Existenz. Durch nichts zu begründen, durch keinen Zweck zu rechtfertigen, ist sie das Eine, das doch nicht alles ist, auch wenn es auf das eigentliche Sein als seine unbedingte Substanz geht.

Sechstes Kapitel.

Daseinsform der Philosophie.

	Seite
Der für Existenz im Dasein situationsnotwendige Charakter der Philosophie . . .	264
1. Daseinsenge und Ganzheit. — 2. Einfachheit. — 3. Philosophie als Zwischensein. — 4. Philosophie als Kümmern um sich selbst.	
Philosophie und System	271
1. System in der Wissenschaft und im Philosophieren. — 2. Der mehrfache Sinn des Systems im Philosophieren. — 3. Das System in der Situation des Zeitdaseins. — 4. Frage nach der Wahrheit in der Systematik des eigenen Philosophierens.	
Philosophie und ihre Geschichte	281
1. Die Gegenwärtigkeit des Vergangenen. — 2. Aneignen. — 3. Lehre und Schule.	

Philosophieren ist wirklich in der Erfüllung eines jeweils einzelnen Lebens; der Mensch ist als mögliche Existenz denkend *Philosoph*. Philosophieren wird als geistiges Gebilde in Werken des Denkens zur *Philosophie*; diese muß zwar als die eine eines jeweiligen Selbstseins sein, ist aber weder objektiv in einem Gegenstand noch subjektiv in einer empirischen Individualität beschlossen, sondern will ein übergreifendes Ganzes werden, das System heißt. Der Einzelne, obgleich jeweils Ursprung, doch nicht am Anfang, gehört einer *philosophischen Überlieferung* an als der Denkwelt, in welcher er als neu Heraufkommender sich selbst erst findet.

Das Dasein der Philosophie ist also zunächst Tun des einzelnen Menschen, als das sie ihren *aus der Situation im Dasein notwendigen Charakter* haben muß. Philosophie ist dann als *Denkgebilde*, in der Zentrierung auf das Eine, Werden des *Systems*. Sie ist schließlich in der *erinnernden Kommunikation* des Philosophierens als die *Geschichte der Philosophie*.

Der für Existenz im Dasein situationsnotwendige Charakter der Philosophie.

1. Daseinsenge und Ganzheit. — Philosophie muß in *einem* Menschen und in der Spanne *eines* Lebens gegenwärtig sein können. Die Nichterfüllung dieser Forderung würde den Sinn des Philosophierens aufheben.

In den *Wissenschaften* arbeitet der Einzelne an dem Prozeß einer Forschung, welcher sein Dasein übergreift; er kann sich spezialisieren, eine besondere Wissenschaft und in dieser wieder besondere Probleme ergreifen. Er braucht das Ende nicht abzusehen und darf in dem Bewußtsein leben, daß andere kommen werden, die weiter forschen, so daß sein eigenes Resultat, nachdem es genutzt ist, veraltet. Es war nur als die Ermöglichung des Neuen, in das es aufgeht. Die Wirklichkeit des *Philosophierens* aber ist nicht im objektiven Resultat, sondern eine Bewußtseinshaltung. Zwar liegt etwas Endgültiges darin, wenn sich das Philosophieren ausspricht. Aber dies geschieht nur zur möglichen Erweckung für andere Einzelne, die darin von diesem Sein, das war, angesprochen werden.

Der *Forscher* möchte in dem endlosen Strom des Behauptens lieber einen winzigen wirklichen Schritt der Erkenntnis tun, als an diesem Strom durch unverbindliche Erörterungen erdachter Möglichkeiten teilnehmen. Der *Philosoph* aber wagt das Gerede, in dem es keine objektive Unterscheidung zwischen echtem Sprechen aus philosophierendem Ursprung und leerer Intellektualität gibt. Während der Mensch als Forscher für seine Ergebnisse jeweils allgemeingültige Kriterien und in der Unausweichlichkeit ihrer Geltung seine Befriedigung hat, hat er als Philosoph zur Unterscheidung des leeren vom existenzerweckenden Sprechen nur das jeweils subjektive Kriterium seines eigenen Seins. Daher ist ein in der Wurzel anderes Ethos des theoretischen Tuns in den Wissenschaften und in der Philosophie.

Weil in der Philosophie, gegenüber der Wissenschaft, ein Fortschritt wesentlich nicht möglich ist, wird von ihr gefordert, daß sie ganz sei; oder sie ist gar nichts. Das Wagnis wird erzwungen, weil der Einzelne in der Endlichkeit seines Daseins sich das Ganze für sich objektivieren muß. Denn all mein Tun, wenn es für mich Sinn behalten soll, muß *zu einem Ganzen an Seinsgehalt* in Beziehung stehen. Dieses Ganze kann zwar als dunkler Antrieb im konkreten Handeln und in der Einzelforschung gegenwärtig sein; aber in die zuverlässige

Kontinuität eines bewußt werdenden Lebens tritt es erst, wenn es sich objektiviert. Dann kann es zwar wohl den Rahmen für eine erstarrende Ordnung allen Wissens und Tuns abgeben, *ursprünglich* aber nur als Ausdruck des jeweiligen absoluten Bewußtseins ausgesprochen sein, um, in Mitteilung und Diskussion in Frage gestellt, sich zu erhellen. In ihm entzündet sich vom Einen zum Anderen, fort durch die Zeit, mögliche Existenz.

Daß Existenz im Dasein als Leben *begrenzt* ist, zeitlich und in der Weite der ihr gegebenen Natur, ist unwesentlich für Wissenschaft, da diese ihren Sinn im Fortschreiten hat, zu dem die Einzelnen nur beitragen, und da ihr Wesen objektiven Charakter besitzt, demgegenüber der Einzelne gleichgültig wird. Für das Philosophieren ist die Begrenzung aber wesentlich. Hier ist sie als Begrenzung des Daseins der Existenz nicht eine Enge, über die hinaus ein Weiteres liegt, sondern die *Daseinsform überhaupt*, die allein wir kennen und vorstellen können. Das Hinausgehen über die Grenze durch die Geschichte, welche in der Erinnerung mich in Jahrtausenden heimisch machen kann, und durch die Beziehung zum Dasein anderer in ihrem Ursprung, aus welchem mich berührt, was ich nicht bin, ist kein Hinausschreiten über die Begrenzung meines endlichen Daseins. Selbst eine ideale Vollendung geschichtlicher Erinnerung und gegenwärtiger Kommunikation und das universale Abschreiten der möglichen Horizonte der Weltorientierung würden nur das eigene Selbstsein zu sich bringen können, nicht es aufheben im Ganzen eines Seins überhaupt, dessen Bild mich vielmehr nur in täuschender Anschaulichkeit verführen würde, unter Aufgabe des Selbstseins ins Nichts zu sinken.

Da das Begrenzte sich im Ursprung eigenständig weiß, wenn auch nicht als durch sich selbst geschaffen, das Philosophieren darum in ein Leben, als Gedankengebilde in *einen* Kopf eingehen muß, so kann, wenn jeder das Ganze leisten soll, er es nur so leisten, wie es ihm in der Erscheinung seines Daseins wird. Als dieses Ganze ist es unübertragbar einmalig. Das Ganze der Philosophie ist auch *nicht das Ganze der Ganzheiten*, die man aus der Geschichte auflesen könnte; denn die *Existenzen* sind mit ihren philosophischen Gebilden *nicht Teile oder Glieder* eines wißbaren *Ganzen*. Sie können nicht Elemente einer Arbeitsteilung werden, in der das Gebäude der einen Philosophie aufgeführt würde, sondern müssen zueinander seiende Ursprünge bleiben, deren letzter Grund als Einer in der unerforschlichen Transzendenz liegt. Jeder erbaut das Ganze, das für ihn das Ganze ist und für mög-

liche Existenz zugänglich wird. In den Wissenschaften kann man das Ganze dahingestellt sein lassen, weil es in dem Progreß der Forschung als in der Unendlichkeit liegend vorausgesetzt wird. Im Philosophieren muß das Ganze jeweils *Gegenwart* werden, da es nicht das Ganze überhaupt gibt.

2. Einfachheit. — Aus der Daseinsenge und der Notwendigkeit des Ganzwerdens im Sichselbstvergewissern der Existenz in ihrer Erscheinung ergibt sich für die Form des philosophisch Gedachten die Forderung der Einfachheit.

Diese ist nicht zu verwechseln mit der Einfachheit, welche für die *Zugänglichkeit* des Wißbaren, für die Beherrschbarkeit des Stofflichen, für die Regeln des Verkehrs, für das technische Zugriffsein der Dinge mit Recht gefordert wird. In diesem Sinne von Einfachheit verlangt man etwa kurze Bücher, die Reduktion auf die didaktisch faßlichsten Punkte. Diese Einfachheit ist vortrefflich für alles, was seinem Sinn nach noch in der Vereinfachung zugänglich ist, für alles rein Gegenständliche, sinnlich Wahrnehmbare und verstandesmäßig allgemeingültig und identisch zu Denkende. Hier hat die Sachlichkeit ihr Recht, welche Umständlichkeit vermeiden will.

Einfachheit als didaktisch vereinfachte würde als objektive *philosophische* Mitteilung zum leeren Schema. An philosophische Mitteilung geht vielmehr der Anspruch, solchen Ausdruck zu finden, der nicht durch unwahre Einfachheit täuscht, indem er als lernbar hinstellt, was nur als vollzogen wirklich ist. Philosophische Einfachheit ist die gleichsam natürliche Gewißheit in der Entschiedenheit des absoluten Bewußtseins als klare Gegenwart in jedem Gedanken und als die rational unergründliche Eindeutigkeit des inneren Handelns. Diese Einfachheit ist als wahre nicht zeitlos und nicht identisch wiederholbar. Sie ist das seltene Resultat der Spannung eines ganzen Lebens. Es bedarf des Einsatzes des Daseins, um diese wahre Einfachheit, die nicht Vereinfachung ist, zu gewinnen. Philosophische Einfachheit ist die Einfalt des Denkens aus ursprünglichem Existieren. Während in den Wissenschaften das Einfache des nunmehr leicht Zugänglichen auf dem Wege über Umständlichkeiten erreicht wird, die schließlich als Gerüst abfallen, da sie nur ein Mittel des Forschers waren, der durch sie den nun einfachen Weg gefunden hat, ist die philosophische Einfachheit ein Ergebnis des geschichtlichen Weges eines seine Welt erfüllenden Existierens. Sie ist nicht das einfach Denkbare als gewußtes, sondern das Einfache als Aussprechen des Seins, das Worte

gefunden hat, die nicht erschöpfbar sind. Sie ist das Einfache im Dasein des Menschen, wenn er im Philosophieren sich gewonnen hat. Sie ist nicht Einfachheit als Vereinheitlichung eines Weltbildes, deren Aufhebung sie vielmehr verlangt, sondern die Einfachheit als Seinsgewißheit eines Selbstseins im grenzenlosen Dasein, die Schlichtheit, als solle alle Erscheinung fliehen, um dem Wesen Platz zu machen. Wenn etwa Kants Sprache einen komplizierten Satzbau hat, viele Termini gebraucht und eine bestimmte logische Apparatur spielen läßt, so ist doch, was er sagt, nicht nur die Einfachheit des Wahren, sondern, wie er es sagt, in der Verwicklung von vollkommener Schlichtheit.

In den Gebilden philosophischen Denkens ist Wahrheit, wenn ein Eilen durch das Ganze ebenso notwendig und möglich, wie Verweilen in jedem Einzelnen schon eine Erfüllung ist. Philosophische Mitteilungen haben diese Einfachheit, daß man bei jedem Satze darin ist und das Ganze mit dem Einzelnen eins wird.

Die Philosophie aber, welche einfach und durchsichtig werden möchte durch bloß intellektuelles Denken in einer Fachwissenschaft, die sich diesen stolzen Namen gibt, unterliegt dem Verhängnis, grade die philosophische Einfachheit stets vernichten zu müssen. Während diese sich in unausschöpfbaren Urworten wie Idee, Geist, Seele, Substanz, Existenz, Welt konzentriert, führt die wissenschaftliche Philosophie einen steten Kampf gegen Urworte, um einfach definierbare rationale Zeichen für fixierte und endliche Begriffe übrigzubehalten.

Einfachheit des Philosophierens hat situationsnotwendig den Charakter, in steter Gegenwartigkeit doch nie vollendet zu sein. Sie geht durch Wandlungen jeweils in ihre Erfüllung ein. Philosophieren ist schon im Keime und wird nur durch ein *ganzes* Leben wirklich; es ist dessen Entfaltung, nicht schon als die Simplität des Augenblicks. Es ist bereits zugänglich dem Kinde als Frage und erste Antwort und noch immer tief dem Greise. Jederzeit schon ganz, bleibt es nicht als ein Wissen von sich, sondern tritt durch nie beruhigtes Fragen in Krisen, solange das Zeitdasein dauert. Die schlichte philosophische Wahrheit und der nie befriedigte Wille zum grenzenlosen Umfassen des Seins im Dasein scheinen sich auszuschließen; aber beides ist eins in der Verwirklichung eines Lebens. Darum ist im Werk eines Philosophen das Früheste relevant und das Spätteste, nicht zwar, um zu sehen, wie es geworden ist, sondern als Wahrheit dieses Existierens, die ohne daß das Spätere das allein Wahre wäre, in der Lebensfolge zum Ausdruck kommt. Doch nie ist die philosophische Einfachheit

ein Fertiges, das man vorweisen oder wissend besitzen könnte. Selbst in den Werken echtster Philosophen ist sie nicht überall gegenwärtig.

Die Schwierigkeit, zur Wahrheit in der Einfachheit des Philosophierens zu kommen, ist nicht schon, daß man so vieles wissen müsse, und niemand mehr der Wißbarkeiten und Verwicklungen Herr werde. Die Schwierigkeit ist, daß die Einfachheit des Philosophierens nicht nur im Denken, sondern in diesem allein auf dem Grunde der *Einfachheit im Tun und faktischen geistigen Leben* ist. Nicht nur ist keinem Dasein möglich, die historisch zugängliche Erinnerung zu umfassen, sondern auch nicht, mit aller gegenwärtigen Existenz in Kommunikation zu treten. Das empirisch Herantretende ist ein verschwindend kleiner Ausschnitt des Möglichen. Das in der Enge zur Verfügung stehende Maß der Kräfte kann vergeudet werden; man beschäftigt sich dann beliebig mit zufälligen Inhalten, verkehrt mit allen Menschen, die einem grade begegnen. Zur Einfachheit lenkt die intuitive Wahl: das unbedingte Ergreifen des Gegenwärtigen, wirklich zu mir Gehörigen, ist ebenso möglich wie das Vorbeigehenlassen, das Wartenkönnen ebenso wie die plötzliche Entschiedenheit. Kein verstandesmäßiger Plan macht es, aber Verstand schafft das Medium, in dem die Möglichkeit der Existenz zu ihren Entscheidungen, ihren Eroberungen und ihren Versäumnissen kommt. Welche Menschen in mein Dasein treten, ist grade dann als die Tiefe der Einfachheit bestimmend für mich, wenn es unter Zahllosen ganz wenige sind, welche ein Leben lang in Gegenseitigkeit sich als zueinandergehörend wissen. Welche Lektüre ich fortsetze und welche ich verwerfe, welche Tätigkeiten ich aufsuche, veranlaßt durch momentane Eindrücke, wie sie endlos und zufällig durch jedes Leben gehen; schließlich welchen Philosophen ich wähle, um mich in ihn vor allen zu versenken, das alles ist der Weg der Einfachheit des Existierens, das sich nicht im Beliebigen zerstreuen läßt. Einfachheit ist im wissenschaftlichen und philosophischen Denken die Führung im Unterschied von der blinden Arbeit, welche alle Gegenstände und Probleme als Untersuchungsobjekte auf gleichem Niveau sieht, als ob sie aufgearbeitet werden müßten, während doch das Arbeiten einen guten Sinn nur haben kann unter den Zielsetzungen eines zur Einfachheit kommenden philosophischen Lebens.

3. Philosophie als Zwischensein. — Philosophieren, zwar in *einem* Leben vollzogen, kann als Gedankengebilde nie ganz werden, wenn es wahr bleibt. Denn Philosophie ist als ausgesprochenes Den-

ken *zwischen* vergangener Wirklichkeit, welche in ihr sich erhellt, und zukünftiger Wirklichkeit, welche durch sie möglich wird. Nicht selbstgenugsam wie ein Werk, in dem der Mensch sich ergehen und ausruhen kann in seliger Zeitlosigkeit, ist sie vielmehr nur Funktion als Appell oder Vergewisserung. Als solche kommt sie hinten nach, um einer Wirklichkeit, die nicht mehr ist, das Wissen von ihr zu geben und sie durch Erinnerung im Sein zu bewahren — Hegel sagt, sie sei die Eule der Minerva, die in der Dämmerung ihren Flug beginne, wenn ein Zeitalter ende —, oder sie geht voraus, um neue Wirklichkeit zu ermöglichen im vorblickenden Wegweisen — Nietzsche nennt sie den Blitz, der ein neues Feuer entzündet. Aber es sind nicht zwei wesensverschiedene Philosophien, sondern Philosophieren ist beides in Einem: durch Erhellung des Vergangenen und Bestehenden führt es zum Ergreifen des Wirklichen aus dem Möglichen; und zwar nicht im Bereich des Endlichen als solchen, wo die Daseinsorge diese Funktion des Zwischenseins hat, sondern im Existieren vor seiner Transzendenz in der Erscheinung des Zeitlichen, das in ihm, ob vergangen oder zukünftig, zur Ewigkeit eigentlichen Seins aufgehoben wird.

Nicht also schon durch die Philosophie als Gedankengebilde, sondern erst in dessen *Umsetzung* erfolgt solche Aufhebung. Daß die Philosophie ein „zwischen“ ist, bedeutet zugleich, daß sie nur im Ganzen des einzelnen Menschendaseins Wahrheit haben kann, diese nicht in einer darüber hinausgehenden Zukunft erwarten darf. Philosophieren, ursprünglich ein Denken als existierendes Leben, löst sich zwar notwendig von seiner Situation und dem unbedingten Handeln in ihr, um sich als Denken auf sich selbst zu besinnen, sich zu vergleichen, zu unterscheiden, damit zu prüfen und ins Grenzenlose zu erweitern. Mit dieser Loslösung büßt es an Kraft des Vollzugs ein, was es an Weite im Möglichen und Unverbindlichen gewinnt. Es behält das Bewußtsein des Mangels: eigentlich wahr erst zu werden in der Rückübersetzung zum gegenwärtigen Tun. Denn, als bloßes Denken unvollendet, hat es als ausgesagtes Gedankengebilde die Bruchfläche, die sich nur schließt in Einung mit dem Leben des Einzelnen, sei es in der Erinnerung, sei es in der Verwirklichung, aber so, daß Erinnerung selbst nicht Abschluß, sondern Grund neuer Verwirklichung ist, und Verwirklichung nicht der Anfang aus dem Leeren, sondern geschichtlich erinnerndes Ergreifen der Zukunft.

Die Umsetzung zur Verwirklichung geht *objektiv* zu einem Sichverhalten, einem Forschen, einem Hervorbringen, einem Handeln,

subjektiv zu einer inneren Haltung, einem Wissen um ein Sein, einer Ruhe in der Unruhe. Als Wirklichkeit ist jedesmal ein Bestimmtes, das als endliches Dasein doch in seinem Grunde unfaßlich ist. Zum Beispiel ist in der Wissenschaft das gegenständlich Erforschte zwar klar, aber warum es erforscht wurde, das Bewußtsein des Sinns, der erste Ansatz eines Gedankens ist Ursprung und in ihm die Wissenschaft ein Philosophieren. Dieses hat sich umgesetzt in Forschung, durch die es ein Dasein in der Welt erleuchtete, so daß, was wissenschaftliche Erkenntnis darin ist, dann auch von seinem Ursprung im Selbstsein des Forschers losgelöst seine Geltung hat.

4. Philosophie als Kümern um sich selbst. — Die Wirklichkeit, zu der die Umsetzung erfolgt, ist Selbstsein eines Einzelnen. Philosophierend bin ich bei mir selbst, nie bei einer bloßen Sache. Daß Philosophieren ein Kümern um mich selbst ist, folgt aus der Daseinssituation. In ihr werde ich mir als ich selbst nicht Gegenstand, kann aber, wenn ich zum Ursprung vorzudringen suche, nicht von mir absehen, sondern laufe mir, wenn ich es versuche, doch gleichsam immer in den Weg. Ich bin, wenn ich so mir begegne, nicht als ich selbst schon da, sondern will philosophierend erst werden, was ich als Möglichkeit bin. Denn ich habe im Dasein als solchem noch nicht das eigentliche Sein als gegeben, sondern dringe zu ihm erst im Selbstsein meiner Freiheit, im Entscheiden dessen, was ich tue und dadurch bin.

Selbstsein ist in der Daseinssituation nur in Kommunikation, von den leisesten Berührungen, die ein einziges Mal zur Wirklichkeit erglühen, bis zur Gemeinschaft, in welcher Selbst nur durch das andere Selbst in Gegenseitigkeit eines Lebens wird. Die in einer Zeit ausgesprochene Philosophie kann darum nur *Resultat der Kommunikation um sich bekümmerten Selbstseins* sein, in unübersehbar Vielen, die in ähnlicher Situation hier und dort Sprache finden. Daher ist Philosophie als Gebilde im Ursprung vielen gehörig und der Einzelne, der sie ausspricht, bringt nur zu zusammenhängender Deutlichkeit, was schon anonym da ist; er steigert es vielleicht durch Schärfe und Weite. Die wenigen großen Philosophen haben wohl Gedankengebilde geschaffen, die einen ungeheuren Sprung bedeuten, aber auch sie nur darum, weil sie Stellvertreter für eine Zeit wurden, die sich vor ihnen in ihren Besten wiedererkennen oder abstoßen konnte. Es gibt diese Gemeinschaft, welche das Selbstsein nicht aufhebt, sondern zu sich bringt. Was jeweils das Eine ist, das doch nie da ist, sondern nur

indirekt in Erscheinung tritt und die Gemeinschaft stiftet, bleibt ihr zugleich verborgen. Der Philosoph sagt als er selbst, was viele denken. Doch jeder, der es hört, denkt wieder als er selbst in einer Erfüllung, die nicht die allgemeine, aber das für die Wahrheit Wesentliche ist.

Weil Philosophieren das Kümmern um sich selbst ist, wird der Vorwurf möglich, der Philosophierende rede immer nur von sich. In der Tat, nur nicht, wie mißverstehend der Vorwurf sagen will, von dem empirischen Selbst, das Gegenstand einer psychologischen und psychiatrischen Analyse sein könnte, sondern aus dem Selbst als möglicher Existenz, diesem Ursprung jeden Gedankens, den hören will, wer Philosophie sucht. Denn philosophierend überwinde ich mich selbst als das nur empirische Dasein und suche als mögliche Existenz andere Existenz, mit ihr in Kommunikation zu kommen. Wohl ist eine Gefahr der Verwechslungen im Abgleiten zum schlecht Persönlichen der Kommunikation aus triebhafter Neugier, um den Andern gleichsam als psychologischen Gegenstand zu verzehren, zum Anhängen im Wegwerfen seiner selbst, zur Sensation, um das Scheinbewußtsein seiner selbst im Gelten für andere zu finden, usw. Aber es ist unmöglich, einen philosophischen Gedanken wie einen wissenschaftlichen unbeteiligt denken zu können, es sei denn, daß man ihn in leeres Gedankenmaterial verwandelt, das nur noch äußerlich als Lehrstück gedacht wird. Im philosophischen Gedanken ist das Selbst betroffen und im Aufschwung, wenn der Gedanke auch die kühle Sachlichkeit der Sprache gefunden hat, ohne die er nicht klar wird. Statt des Vorwurfs, man rede immer von sich, ist zu sagen: wer philosophiert, redet von Selbstsein; wer das nicht tut, philosophiert auch nicht; er täuscht, weil er gar nicht dabei ist, sondern sich verschließt.

Philosophie und System.

Denken ist schon von Natur systematisch: es bleibt nicht bei einem Gedanken im Ansatz stecken, stellt Gedanken nicht bloß nebeneinander, sondern geht auf ihre Beziehung und hat nicht Ruhe, bis alle Möglichkeit des Denkbaren erschöpft und übersehbar ist. *Philosophieren* richtet sich als ein übergreifendes Denken in einem einzigen Sinne auf das Ganze schlechthin, welches es zwar nicht als Gegenstand hat, dessen es sich aber *durch die Form eines Ganzen, als System*, vergewissern möchte.

Jedoch kann Philosophieren in keinem System aufgehen; es wird System nur, sofern es weiß; das System ist seine *Seite des Allgemeinen*. Sich mit dem System zu verwechseln, wäre sein Tod, daher nimmt es sich wieder aus dem System zurück. Es bleibt im Kampf mit ihm, als das es denkend sich hervorbringt. Die Zerschlagung jeden Systems ist seine *Seite der Wirklichkeit* gegenwärtigen Denkens eines Selbst.

Wenn Philosophieren der Weg ist, durch den ich mich den Fesseln entwinde, meine Freiheit ermögliche und ergreife, so ist das Gedachte befragbar, ob es mich in meinem Suchen beflügelt oder lähmt. Das Dasein als isoliertes Selbstsein in seiner Welt ist wie ein Gefängnis, aber der Aufschwung aus ihm könnte in das System des Gedachten als in ein neues Gefängnis führen. Der sich als absolute Wahrheit gebenden Konstruktion des Seins bliebe keine Freiheit; in ihr müßte mich eine atemberaubende Enge überfallen. Freiheit aber verlangt eine Reserve allem Gedachten gegenüber, das sie doch nur in jeweils bestimmten Methoden beherrscht, ohne restlos in eine einzige aufzugehen. Sie ist denkend dabei, nicht aber absolut darin. Philosophieren würde im System, das es als Denken doch stets erstreben muß, versanden, wenn es sich vollenden würde. Wahres Philosophieren will Wege gehen, auf denen es am Ende sein Wissenwollen scheitern sieht; es will nicht durch Einsicht schon erfüllen, sondern der Freiheit Raum schaffen; es bleibt in aller Systematik am Ende als System, im Ursprung ganz, doch Fragment. Der Freiheit wird so der höchste Anspruch ermöglicht: in ihrer Weltoffenheit voranzuschreiten, in ihrer Existenzverinnerlichung sich selbst zu finden, in ihrer transzendenten Tiefe den Grund zu suchen. Dieser Anspruch, als Erscheinung im unvollendeten Zeitdasein unaufhebbare Wahrheit, würde durch gewußte Wahrheit im System untergraben.

1. System in der Wissenschaft und im Philosophieren. — *System in der Wissenschaft* ist *formell* das Ganze einer in sich zusammenhängenden Erkenntnis, das Gegenstand des Wissens wird. Dazu bedarf es der Voraussetzungen, von denen es ausgeht, der Weise der Ableitung des Einen aus dem Anderen, und der Totalität der Möglichkeiten des Stoffes, so daß die Ableitung an ein Ende kommt; ein System muß sich in seiner Form dadurch schließen, daß es für alle etwa neu herzukommende Stofflichkeit den Ort bereit hat.

System gibt es in allen Wissenschaften. Die Prinzipien können zahlreich oder wenige sein; die Ableitung kann sich bis zu bloß ord-

nender Gruppierung verdünnen, die Geschlossenheit sich auf ein sehr allgemeines, unerfülltes Schema reduzieren.

Das System kann ein solches der Gegenstände eines Wissens, oder ein solches der Methoden sein, durch welche die Erkenntnis sich ihrer Gegenstände bemächtigt. Man sucht die in den Sachen selbst liegende natürliche Systematik: das System der Naturgesetze aus einem Prinzip, das System der Form der wirklichen Dinge, das System der psychischen und gesellschaftlichen Mächte usw. Ein wahres System würde eine endgültige Erkenntnis des betreffenden Gegenstandsgebietes bedeuten. Da dieses nirgends erreicht wird, sondern unendliche Aufgabe bleibt, so ist stets nur ein relatives System gefunden, das zwischen einer beliebigen äußeren Ordnung und dem utopisch gedachten letzten System der Sache auf dem Wege zu ihm eine Annäherung darstellt. Wenn sich aber mit dem System leicht die täuschende Überzeugung einstellt, als ob man die endgültige Erkenntnis besitze, so steht wissenschaftliche Forschung doch in jedem ihrer Systeme nur einem Versuch gegenüber, den sie als ihr Mittel in der Hand hat. Statt sich dem System zu unterwerfen, verwandelt sie es durch seine empirisch nicht abschließbare Prüfung ins Unabsehbare.

Das System im Philosophieren ist nun, sofern es die Form des Gedachten als des Allgemeinen ist, zwar nichts Anderes. Aber es hat einen radikal neuen Sinn, sofern es über alle Gegenständlichkeit hinaus das Sein selbst ergreifen möchte, dabei aber als Wissenschaft nicht bestehen kann. System des Philosophierens wird Funktion der Freiheit. In den Wissenschaften steht die intellektuelle Freiheit des Bewußtseins überhaupt dem System als dem Versuch gegenüber, dessen sie sich als eines Werkzeuges bedient. Im Philosophieren aber als dem Sichselbsterhellen ist die Freiheit von ihrem Gedachten nicht so getrennt, daß sie die eigene Systematik bloß technisch gebrauchen könnte. Wie in den Wissenschaften Systematik Annäherung an das natürliche wahre System der Sache selbst bedeutet, so ist Systematik im Philosophieren, je echter sie ist, um so weniger in einer Sachlichkeit, aber desto entschiedener im ursprünglichen Seinsbewußtsein verwurzelt. So hat sie von außen angesehen die Bedeutung des Ausdrucks und ist in ihrer Auswirkung der Stil des Denkens eines Selbst. Von innen gesehen aber hat sie eine einzigartige Wahrheit; der Denkende läßt sie zwar als objektives Gebilde zur technischen Möglichkeit werden und damit zu sich selbst in Distanz treten; dadurch verliert sie aber für ihn den Gehalt, dessen er als Wahrheit gewiß war. Doch distanziert

er sich nur von den Produkten der Systematik in ihrer ausgesagten Begrifflichkeit, nicht vom System selbst, mit dem als Ursprung er vielmehr identisch ist. So ist System im Philosophieren nicht mehr nur das Schema eines objektiven Gebildes, auch nicht nur die wahre Systematik einer Gegenstandserkenntnis, sondern die Freiheit selbst, welche sich darin bewußt wird. Das System in seiner Objektivierung wird die Klarheit des Selbstseins für sich, aber als bloß objektives losgelöst sinkt es zu Nutzbarkeit und Lernbarkeit.

2. Der mehrfache Sinn des Systems im Philosophieren. — Das System spielt im Philosophieren eine vielfache Rolle. Gleichsam auf mehreren Ebenen möglich, hat es jedesmal einen anderen Sinn. Philosophie als Denkgebilde gliedert sich und hat Systeme in sich, die es übergreift, wie es selbst als Ganzes systematisch ist durch die Wahl eines Prinzips. Sieht man die Philosophien als Werke an, so lassen sich deren Systemformen typisieren:

a) Das philosophische System ist eine *objektive Konstruktion des Seins als des Alls* in seinem Grunde. Als solches ist es ursprünglich ein metaphysisches Lesen der Chiffre des Daseins, ihr Gegenstand das transzendente Sein; dann kann es unter Verlust des Ursprungs, als Hypothese in partikularer, wissenschaftlicher Daseinserkenntnis Geltung gewinnen, welche jedoch immer nur ein besonderes Sein trifft.

b) Das philosophische System wird *Form einer allseitigen Orientierung* in der Welt und den Kategorien und Methoden des Erkennens. Als solches ist es die allgemeine Form des Lehrens, das unverbindliche, nicht unwahre, aber noch nicht positiv wahre, daher ungenügende, aber unentbehrliche Ordnen des Überkommenen und des Möglichen. Es ist die gehörige, wissenschaftliche Systematik in der Logik und der Psychologie, nicht im Philosophieren selbst, dem sie zu dienen hat.

c) Das philosophische System will im Denken die *Form der Erscheinung des Glaubens einer geschichtlichen Existenz* sein. Als solches ist es eine jeweils einmalige Form, deren objektives Gerüst zwar allgemein im zweiten Typus vorkommt, dessen eigentlicher Gehalt aber, in der Kontinuität eines kommunikativen Selbstwerdens stehend, eine unersetzliche Sprache ist. So sind die großen Gestalten, so, wenn sie wahrhaft sind, die kleinen, so jedes echte, nicht spielende Philosophieren, auch wenn es keinen historisch wirksamen Ausdruck findet und ohne Schöpfung neuer Denkgebilde nur selbst im Dasein zu dem ihm Begegnenden spricht wie Existenz zu Existenz.

Von diesen Formen des Systems ist nur die mittlere in ihrer unendlichen Beweglichkeit und Universalität für jeden Verstand logisch deutlich. Die erste und dritte sind von der Art, daß in ihnen als allgemeinen ein Anderes, absolut Geschichtliches zum Sprechen kommt, in der ersten als Chiffre das Sein der Transzendenz, in der dritten als Appell die Möglichkeit der Existenz.

Die Systematik, welche das *existentielle Seinsbewußtsein* ausdrückt, indem sie es zugleich schafft, ist die für uns ursprünglichste: sie entscheidet aus der Daseinssituation für mögliche Existenz deren Weg, welcher Denken und inneres Handeln in eins ist. Würde das *Sein in seiner Ewigkeit* Gegenstand und Ausgang unseres Philosophierens sein können, so wäre dessen Systematik die allein wahre. Diese würde die Philosophie zur Vollendung bringen, welche damit aufhören würde Philosophieren zu sein als Streben zum Wissen des eigentlichen Seins, um Weisheit zu werden als Besitz dieses Wissens. In einem solchen System nimmt das Philosophieren im Zeitdasein vorweg, was es ergreifen könnte am Ende der Tage, jetzt aber nur als Chiffre, in geschichtlicher, zerbrechender Gestalt jeweils einen Augenblick zu lesen versucht.

3. Das System in der Situation des Zeitdaseins. — Das System im Philosophieren ist daher seinen Möglichkeiten nach zu begreifen nur in der Situation des Zeitdaseins, in welcher allein das Philosophieren vorkommt und Sinn hat. Denn Existenz ist immer nur auf dem Wege; sie hat sich verloren, wenn sie sich am Ziel wähnt. Es gibt nicht das zeitlose Sein, das systematisch nur zu ergreifen wäre, um der Unruhe der Entscheidungsmöglichkeit entronnen zu sein; es gibt nicht die richtige Lebensführung für immer, der ich nur zu folgen brauche, um recht zu entscheiden, nicht die absolute Wahrheit als das Wißbare, unter das ich nur zu subsumieren brauche, was ich bin und tue. Wir sind in der Welt, sind sie selbst und stehen nie ihr schlechthin gegenüber. Wir werden in ihr, was wir sind, in der geschichtlichen Lage, welche die unsrige ist, nicht eine für alle und nicht eine jederzeit nur gleiche. Das Absolute ist für uns in der Zeit, daher verschwindend, alles nur Zeitlose ist relativ als bloß allgemein, bloß richtig, bloß geltend. Das uns Absolute wird noch entschieden; es ist als Erscheinung in der Zeit noch gefährdet. Darum ist Philosophieren das Denken, das nicht durch ein vollendetes System alles beenden, sondern durch Systematik orientieren, erhellen und vieldeutig offenbaren kann, um bereit zu machen zur Verwirklichung, welche aus

existentieller Möglichkeit getan und nicht vorweggenommen wird. Das Philosophieren in der Gefahr des Existierens ist die jeweilige Vergewisserung des Überwindens, nie das Überwundenhaben, als welches Philosophie im vollendeten System sich darstellen würde.

Aus dieser Situation ist die *Ursprünglichkeit der Systematik* faßlich, welche *das Sein zerreißt*, ohne es in Eines zurückbinden zu können. Sie ist die Helligkeit des Seinsbewußtseins, welches als sich erscheinend im Dasein anerkennt, was hier unausweichlich ist:

Es gibt kein System des Daseins, denn die Welt schon ist in sich zerrissen und ungeschlossen und wird nur unter einzelnen Perspektiven relativ eine Einheit.

Es gibt ferner kein System der Existenz, denn es gibt Existenz nur mit anderer Existenz, ohne daß die Existenzen von einem Standpunkt außerhalb übersehbar wären; die Geschichtlichkeit der Existenz aber hat eine nicht erschöpfbare Möglichkeit, bleibt unendlich und unübersehbar.

Es gibt schließlich kein System der Transzendenz, weil sie nur für Existenz im Dasein zugänglich ist, in selbst wieder geschichtlicher Gestalt, in der sie als Eine existentiell aus Freiheit erfaßt werden kann, ohne daß alles für uns in der Zeit aus diesem Einen begriffen würde.

Diese *Zerrissenheit* ist selbst Ursprung einer *Systematik*, obgleich sie überall das System aufhebt. Sie ist nicht ein System, das nur die Gebiete des objektiv fixierten Seins unterschiede, um dann jedes für sich anzubauen, sondern *Systematik des Transzendierens*. Diese ist nicht eine reine Ordnungsform durch partikuläre Methoden, sondern Ursprungsform; es kommt ein Prinzip in ihr zur Auswirkung, das als es selbst *nicht logisch* ist. Dieser Ursprung liegt im Seinsbewußtsein; darum ist die ursprüngliche Form des systematischen Philosophierens das Transzendieren des Seins im Dasein.

Wo es sich um das eigentliche Sein handelt, *kehrt dieser Ursprung im Fragen überall wieder*. Alles was mir vorkommt, was ich bin und tue, ist, sofern ich es denke, daraufhin zu befragen, was ich darin denke, und wohin ich transzendiere oder nicht transzendiere. In allem ist Dasein, ist Freiheit, ist Transzendenz. So wird der Ursprung im Seinsbewußtsein als gedachter zum *methodischen* Prinzip des Philosophierens und seiner Systematik, aber keineswegs zum Prinzip, aus dem sich der *Inhalt* des Daseins und Seins ableiten ließe. Denn der Ursprung *als existentielles Seinsbewußtsein* ist nicht Ursprung *des Seins selbst*. Der Versuch, den Ursprung des Seins überhaupt zu

denken, ist ein metaphysisches Transzendieren auf dem Boden möglicher Existenz. Würde er allgemeingültig, nicht bloß geschichtlich, gelingen können, so würde sich Philosophie allein auf dem Sein an sich gründen; sie wäre damit am Ziel; die Freiheit höbe sich auf; das Ende der Zeit wäre eingebrochen. Aber ebensowenig ist der *Ursprung existentiellen Seinsbewußtseins* als ein einziger der *Anfang* des Philosophierens, mit dem es in der Folge eines Denkgebildes als einem festen Ausgang beginnen könnte. Sondern der Ursprung existentiellen Seinsbewußtseins ist der unbestimmbare Grund und dann der raumlose Ort, zu dem das Philosophieren zurückkehrt in aller entscheidenden Verifikation. Aus ihm führt die Seinsvergewisserung in die Weisen des Transzendierens, zu ihm zurück die Erfüllung im Transzendieren als der gegenwärtigen Wirklichkeit in der Daseinssituation. Der *Ursprung des Seins* könnte nur er selbst und einer sein; der Beginn des Philosophierens hätte, wenn dieser Ursprung bekannt wäre, als Anfang nur für die Darstellung, nicht an sich mehrere Möglichkeiten. Der *Ursprung des Seinsbewußtseins* dagegen ist geschichtlich, darum beweglich und nie endgültig. Der Beginn des Philosophierens in der Bewegung zu Denkgebilden, welche Grund und Ende in *diesem* Ursprung haben, ist von unendlichen und nicht übersehbaren Möglichkeiten. Kein Denkgebilde wird für ihn das einzige System, er selbst wandelt sich jeweils in der Verwirklichung des Philosophierens.

4. Frage nach der Wahrheit in der Systematik des eigenen Philosophierens. — Wenn dieser Ursprung Grund einer *übergreifenden* Systematik in der *Gliederung des Transzendierens* nach philosophischer Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik wird, ist zu fragen, ob diese Systematik beanspruche, wenn auch nur in der Form, eine zwingend gültige zu sein. Darauf ist zu antworten: Zwingend ist nur das Transzendieren in der Weltorientierung, wenn auch nur insoweit negativ Grenzen gedacht werden. Für kein positives Transzendieren kann zwingende Geltung beansprucht werden, denn jedes geht über den Verstand hinaus, der sich auf das Transzendieren wendet und von ihm her denkt, es vorbereitet, aber nie herbeiführt. Jedoch erscheinen die Weisen des Transzendierens philosophisch als das Wahre, weil in ihnen das Seinsbewußtsein im Zeitdasein sich klar nach seinen Dimensionen ergreift.

Die Zerrissenheit des Seins, in der es möglicher Existenz im Zeitdasein erscheint, läßt kein übergreifendes Sein finden, das für allgemeingültige Einsicht die Zerrissenheit in sich schlösse, so daß diese

aus ihm begreiflich würde. Vielmehr wird mir umgekehrt im Dasein jedes Sein erst deutlich, wenn es in der Zerrissenheit trotz ihrer und durch sie seinen Ort, seine Rechtfertigung und Verwerfung findet. Das Bewußtsein zerrissenen Seins, kein Ordnungsprinzip an sich, ist der Ausgang transzendierenden Suchens und eines geschichtlichen Findens. Aber es *wird* als ausgesprochen sogleich ein Ordnungsprinzip, und zwar das fundamentalste des Philosophierens; vor ihm scheiden sich philosophische Fragen und Antworten nach ihrem eigentlichen Sinn, so daß klar wird, was in ihnen gemeint und gewollt sein kann. Als Ordnungsprinzip zeigt es die Methoden und zwar, nach Ausschließung der Methoden des Erkennens in der Welt, die Wege des Transzendierens.

Der Ausdruck des Seins als zerrissen in Welt, Freiheit, Transzendenz ist in der Daseinssituation Formel für eine Unlösbarkeit; die Heterogenität dieses Seins schließt sich nicht, außer in der Transzendenz, in der alles am Ende in Einem sein kann, nicht als unmittelbarer Besitz, nicht als Abgrund für ein blindes Hineinstürzen, sondern als die inkommunikable Vollendung eines Weges, den Existenz mit Existenz geht, in keinem Falle aber als gewußter Gipfel in einem philosophischen Denkgebilde. Aber darum ist die ursprüngliche Systematik eines in Welt, Existenz und Transzendenz zerrissenen Seinsbewußtseins als Ausdruck keineswegs absolut. An dieser Systematik in ihrer Vergegenständlichung und den Formeln ihrer Explikation als an einem Wissen festzuhalten, ist wegen der Zerrissenheit unmöglich. Die Wahrheit ist in dem, wovon diese Systematik der scheiternde Ausdruck ist und wohin sie den Denkenden treiben soll. Trotzdem scheint die Selbsterhellung des Seinsbewußtseins in den Weisen des Transzendierens so selbstverständlich, daß es schwer und wie gegen die Natur ist, auf seine zwingende Allgemeingültigkeit zu verzichten. Doch auch wer nicht zweifelt, darf den Wahrheitssinn seines Denkens nicht wechseln. „Mut der Wahrheit“ ist eine zweideutige Haltung: Mut ist er in der Wirklichkeit, in der ich so handle, daß ich an der Wahrheit nicht zweifle. Kein Mut ist im Behaupten. Hier kommt vielmehr alles darauf an, das wirklich Zwingende von dem Wagnis des Sichselbsteinsetzenmüssens zu unterscheiden. —

Ist für uns die Systematik aus der Zerrissenheit des Seinsbewußtseins auch übergreifend, so ist doch nicht eine einzige Wurzel, aus der alles wächst, was Philosophie zu sagen hat. Ihr entgegen kommt das gehaltvolle Philosophieren in der jeweiligen Gegenwart aus einer

Sache, der geschichtlichen *Situation*, der ergriffenen *Entscheidung* und aus der erfahrenen *transzendenten Erfüllung*. Wird dieses ausgesprochen, so wiederum in Systematiken. Aber auch wenn ich aus diesem Philosophieren in vielfacher Erfahrung dann die Verbindung mit der übergreifenden Systematik suche, entsteht kein System als das eine einzige allumfassende philosophische Denkgebilde.

Daß die Einheit nicht gelingt, könnte nur an der Schwäche des Gedankens liegen. Es scheint jedoch, daß *Freiheit* sich diese Einheit versagt, weil sie ohne Täuschung unmöglich ist. Denn es würde immer wieder das System entspringen, das seinem Wesen nach am Ende der Tage möglich und dann unnötig wäre. Solange die Gründung der Systematik des Philosophierens auf existentielles Seinsbewußtsein im Zeitdasein unausweichlich bleibt, kann eine Geschlossenheit auch nicht in der Form eintreten, daß etwa alles noch geschichtlich Werdende im Schema des Systems den ihm bereiten Ort fände.

Aus diesem Grunde folgt uns für Darstellungen des Philosophierens, daß sich die Systematik eines Ganzen aus dem übergreifenden Seinsbewußtsein der Zerrissenheit vereinen muß mit gehaltvoller Systematik aus jedem ursprünglichen philosophischen Denken und schließlich mit dem Ordnen, das durch bloßen Verstand in Analogie zu wissenschaftlicher Klassifikation disponiert, komponiert, konstruiert. Dieses Ordnen ist als unverbindliche Systematik philosophisch nichts-sagend, verschafft nur Überblick über Gedankenmöglichkeiten, ist die Zuflucht, wo ein systematisches Denken nur in unwahrhaftig konstruierender Gewaltsamkeit sich fortsetzen könnte. Verbindliche Systematik ist der Gehalt im Philosophieren, kann es aber nicht in einem Denkgebilde bis in jeden Satz beherrschen. Unsere übergreifende Systematik in den Weisen des Transzendierens kann selbst als eine besondere aufgefaßt werden; so würde eine metaphysische Systematik, welche das Sein wahrhaft träfe, dem Sinn ihres Gehalts nach die Methoden des Transzendierens wieder übergreifen, weil aus sich hervorgehen lassen müssen. Philosophie als Denkgebilde nur in der einzelnen Gestalt starr geworden, ist als Philosophieren an sich unendlich beweglich. Das Übergreifende kann zum Besonderen, das Besondere zum Umfassenden werden. Diese wechselweise Verschiebung braucht den Gehalt nicht zu modifizieren. Darum ist das äußerliche, noch gehaltlose Ordnen von Gehalten das notwendige Schicksal und in seinem Befolgen die wahrhaftige Haltung des Philosophierens, das sich auf dem Wege existentiellen Werdens weiß. Philosophie als Werk

kann nicht verwechselt werden mit Philosophieren als der Helligkeit des Existierens; auch das gehaltvolle System kann als Denkgebilde immer nur Funktion sein.

Unsere Systematik bleibt also unfähig, zum System zu werden. Sie ist in sich zerspalten, ergreift ihr wesentliche *systematische Ursprünge* und macht ein im Transzendieren sich erhellendes Seinsbewußtsein der Zerrissenheit zur Wurzel einer *übergreifenden Systematik*. Aber sie kann das Ganze nicht in eine einzige Form zwingen, sondern überliefert sich auch dem bloß *verständigen Ordnen*. Diese Weise der Systematik gleichsam auf drei Ebenen ist uns die notwendige Folge der Daseinsituation des Philosophierens, darum die Form, welche für uns die redlichste ist; sie ist die Chance, das Minimum von Mißverständbarkeit und Verführungsmacht wagen zu müssen, und das Maximum an Weite im Bewußtsein des in ihr Denkenden erreichen zu können. —

Würde man ein Bauwerk in Grundriß, Konstruktion und Herstellung zeigen, so hätte man das *Gleichnis* des objektiven Systems. Würde man herumführen, in Situationen bringen, Perspektiven und Aspekte zeigen, so wäre dies ein Gleichnis der bloßen Systematik. Es leuchtet ein, wieviel tiefer in das Wesen des Baues das System führen würde, wenn das Sein ein Bau und nur noch in seinem Erbautwerden zugänglich zu machen wäre. Aber es ist uns nicht in seinem Gewordensein nach endlich durchschaubarem Plan zugänglich, sondern nur sofern wir darin sind. Die mögliche Existenz, wenn sie Ursprung des Philosophierens ist, führt als Verwirklichung selbst gleichsam ihren Bau auf, nicht nach berechnetem Plan, sondern, alle ihre besonderen Pläne übergreifend, als der Prozeß ihrer letzten Entscheidungen. Dieses Bauen vergewissert sich im Philosophieren, würde aber grade durch ein vermeintliches Wissen vom Bau des Seins unmöglich werden.

In einem anderen *Gleichnis* würde die wesentliche Systematik im Philosophieren kein Bau sein, auf Ecksteine gegründet, sondern wie eine frei schwebende Kugel, welche in unablässiger Bewegung sich erweitert und verengt, nach beiden Seiten ins Unendliche, welche dann asymmetrische Formen annimmt und wieder verliert, welche kein absolutes Zentrum hat, sondern ein jeweiliges, und welche von einem Zentrum getragen werden muß, welches nicht mehr in ihr, sondern in dem Selbstsein ist, von dem sie gedacht wird.

Philosophie und ihre Geschichte.

In jeder neuen Gegenwart ist Philosophie von außen gesehen in anderer Gestalt da, aber von innen ergriffen auf das eine und selbe gerichtet. Die Verwandlung ihrer Gestalt in der Zeitfolge ist jedoch kein äußerlicher Vorgang, sondern Philosophie, indem sie sich, wie sie war, mit Bewußtsein kennt und aufnimmt, hat ihr *Dasein* als ihre *Geschichte*.

1. Die Gegenwärtigkeit des Vergangenen. — Wesentlich ist der Sinn, in dem das Vergangene gegenwärtig ist. In den *Wissenschaften* kann das Vergangene als ein Erwerb aufgefaßt werden, auf dem man weiter baut; sie geben, sofern die soziologische Situation den Raum läßt, von Generation zu Generation ihre Entdeckungen, sie mehrend, weiter. Was aber richtig erkannt ist, von dem ist es gleichgültig, wann und wo es erkannt ist. Wo das Wissen auf das zeitlos Richtige sich wendet, stehen wir in einem Prozeß des Fortschreitens, besitzen stets mehr als die Früheren, stehen auf ihren Schultern. Geschichte ist so nur die zeitliche Form des Wahrheitserwerbs, an sich selbst der Wahrheit fremd und für sie ohne eigentliches Interesse. Der Forscher denkt an die Sache, und wie er sich ihrer bemächtigt, nicht an die Vergangenheit.

Wenn aber der Stoff der Wissenschaften, ihre Methoden und ihre Resultate, in diesen Fortschrittsprozeß gehören, so doch schon nicht mehr in ihnen der Sinn ihrer selbst, nicht die Weltbilder und nicht die Philosophie, welche sie in sich tragen, auch wenn sie in reiner Sacherkenntnis sich vollständig von ihr getrennt zu haben meinen. Im Philosophieren dagegen gibt es zwar Logik und Psychologie als ein Handwerkszeug, das Zuwachs und Verlust erfährt, lernbar und zu mehren ist, aber dieses Lernbare an ihnen ist grade nicht die Philosophie und Lernen nicht Philosophieren. Denn im Philosophieren ist seine Geschichte substantiell gegenwärtig, ohne zureichend als Ergebnis wißbar zu sein.

Während also Wissenschaften weiter sind als die Vergangenheit, kann im *Philosophieren* die Grundhaltung werden, das Wahre sei in der Vergangenheit schon endgültig ergriffen worden; wir hätten es nur verloren; es komme nun darauf an, zu ihm zurückzukehren. Ist jedoch so Philosophie in der Vergangenheit schon als vollendet gesehen, dann hört die Geschichte als sie selbst auf; denn jetzt wird in der Zeit nicht Verwandlung aus neuem Ursprung, sondern Wiederherstellung das Wahre.

In der Tat gibt es in der Philosophie das uns aus der Geschichte als vollendet Ansprechende. Wir sind gewiß, es nicht besser machen zu können. Im Blick auf die Verwirklichung des Philosophierens in der zeitlichen Gestalt einer der großen Philosophen wird es sinnwidrig, zu sagen, er hätte in angebbaren Zusammenhängen anders denken müssen, dann hätte er recht gehabt. Wo im Einzelnen Richtigkeitsfehler vorkommen, sind sie grade für die eigentliche Philosophie unerheblich. So kann man fragen und antworten nur gegenüber der Geschichte der Wissenschaften, in der man fortschreitend verbessert. Aber das Vollendete in der Philosophie ist, grade weil es vollendet ist, weder zu verbessern noch identisch zu wiederholen. Es ist grade das, was nur es selbst ist. Darum hat es die größte Macht nicht im Tradieren eines Identischen, sondern im Erwecken und Prägen des neuen Ursprungs.

Dieser immer wiederholte Erweckungsprozeß ist die Erscheinung der Philosophiegeschichte. Philosophieren ist *gebunden* an seine Vergangenheit und zugleich *ursprünglich* es selbst, weil es aus eigenem Grunde aus seiner Zeit ins Zeitlose tritt. Dies ist die Geschichtlichkeit des Philosophierens. Es kann nicht von vorn anfangen; denn es ist für *uns* ein einmaliges in sich zusammenhängendes Geschehen des Menschseins, das mit den Griechen begann, und von dem aus wir fremdes, etwa indisches, chinesisches Philosophieren als zum Teil zusammentreffendes verstehen. Die Philosophen, die am entschiedensten von neuem und erst eigentlich anzufangen meinten, und sich dabei wesentlich ungeschichtlich verstanden — Descartes und Kant —, sind durchdrungen von einer verwandelten Tradition. Die wirklich ohne Kenntnis der Tradition anfangen, taten es auf Grund trüber und zersplitterter Zuflüsse aus ihr und konnten nicht zu einer wesentlichen Klarheit kommen. Die Verwandlung in der Erweckung ist aber als die zeitliche Form des Philosophierens selbst nicht mehr zu erklären, vielmehr das Rätsel der Geschichtlichkeit all unseres Daseins, in dem für uns der Ursprung liegt.

Wie die Erweckung vor sich geht, aus welcher in der Verwandlung eine Wiederholung entspringt, die trotzdem ursprüngliches Philosophieren ist, ist zu begreifen unmöglich. Es ist, als ob an einem unsichtbaren Punkt Sein mit Sein sich berührt hätte. *Daß* aber im Dasein diese Erweckung notwendig ist, scheint noch wie von außen her zu begreifen möglich:

Weil Existenz im Zeitdasein als Leben je nur *ein* Leben hat, ist sie

in der Erscheinung *begrenzt*. Was sie in ihr wird und sprechen kann, kommt aus einem ursprünglichen *Ansatz*, der vom Einzelnen *nicht beliebig häufig* gewonnen oder in seiner Art gewollt und gemacht werden kann. Ich bin nicht nur ein wachsendes und sterbendes Lebewesen, sondern, was ich bin, aus *ursprünglicher Vermählung* mit dem geschichtlich mich Erweckenden. Ich bin im Ursprung *einmalig*, aus einem Anfang mich entfaltend durch Aktivität der Verarbeitung des an mich herantretenden Weltstoffs und der mich zu mir bringenden Bewegungen. Je vielfacher meine neuen Anfänge sind, desto unechter pflegt mein Sein mir zu erscheinen. Je mehr ich ich selbst bin, desto entschiedener bin ich an meinen Ursprung und Weg gebunden. Was ich finde, ergreife ich zwar als *begrenzt* in diesem meinem Dasein; denn ich bin ein endliches Wesen. Aber als dieses fasse ich meine Endlichkeit und den Gedanken der Totalität zugleich und gewinne in der Selbstidentifizierung mit beiden meine Wahrheit als geschichtliche Erscheinung. Ist nun wahres Sein Eines, aber so, daß es im Wissen von diesem Einen schon unwahr gefaßt würde, so muß es als *Zeitdasein* sich selbst zur Erscheinung bringen, indem es von begrenztem Einzelnen zu begrenztem Einzelnen sich erweckt. In jeder Daseinserscheinung einer Existenz hat es sich zwar selbst, aber nur als eine Erscheinung unter anderen. Dadurch daß es sich aus vergangenem Dasein in gegenwärtig entspringendem ansprechen läßt, wird durch den im *Ansatz* neuen Lebens möglichen *ursprünglichen Zusammenschluß* mit seinem vergangenen Grunde die Erscheinung des Seins auf eine Weise offenbar, wie sie im *ersten* Anfang nicht sein konnte. Auch bei längerem Leben des Einzelnen würde gleichsam die ansetzende Keimkraft verbraucht sein; es würde im Philosophieren nur länger sich hinziehen und breiter zerlegen, was schon da ist. Neues ursprüngliches Leben aber kann aus der Erscheinung philosophischer Wahrheit heraushören, was ihre frühere Erscheinung im ersten Hervorbringen selbst noch nicht konnte. Es handelt sich nicht darum, daß unser Leben zu kurz sei, und wir unsere Forschungen nicht fortsetzen könnten, vielmehr sie dem Anfänger überlassen mußten, der nun erst wieder nötig hat, das Handwerk zu lernen, sondern um den substantiellen Umfang eines Lebens, das nur einmal durch seinen ihm eigenen Ursprung als dieses es selbst ist. Wie ein Mensch wahrhaft und ganz nur einmal lieben kann, und mit dem Verrat seiner Liebe in seinem eigenen Sein zerbricht, um bodenlos nun vielerlei anzufangen, zu machen, zu genießen und sich zu zerstreuen, so kann er auch nur

eine Erscheinungsgestalt in sich verwirklichen, wenn er darin echt und nicht nur Gebärde sein, wenn er er selbst sein und sprechen und nicht hinter Masken verschwinden soll.

Darum darf man sagen, daß wir *durch die Jahrtausende* abendländischen Denkens in einer *einzigsten Philosophie* leben, der *philosophia perennis*, wenn wir unter ihr das Sichwissen des wahren Seins verstehen, daß aber niemand sie hat, sie vielmehr nur ist, wenn sie in jeder späteren Generation in Einzelnen zu neuem Leben in verwandelter Gestalt kommt, jeder trotz allen Wissens der vergangenen Gedanken aus seiner Gegenwart und seinem Grunde die Wahrheit in dieser von niemandem von außen gewußten Geschichtlichkeit hat.

Daher wäre die Konsequenz, daß auch die ursprünglich schöpferischen Philosophien ihre Wahrheit erst entfalten in der Verwandlung durch andere, und daß sie in dieser Verwandlung bleiben als ein neues Selbst, das ohne diese geschichtliche Voraussetzung nicht wäre und das durch sie Möglichkeiten hat, die so für die ersten Schöpfer nicht waren. Es wird nicht dasselbe noch einmal im Denken gelebt und getan; da es als gelebt und getan aus der Vergangenheit spricht, ist vielmehr sein Sein noch nicht vollendet. Verwandlung vergangener Philosophie in gegenwärtige Wahrheit ist der Sinn philosophischer Philosophiegeschichte, im Unterschied von der Historie, die nur wissen will, was war: als Lehrstück, als Problem, als System.

Man könnte im Bewußtsein dieser Geschichtlichkeit die Idee einer Philosophie denken, welche alle vergangene so auf den Grund erleuchtete, daß sie taghell zu gegenwärtiger Lebenswirklichkeit würde. Diese Philosophie würde die wahre sein, in der nicht nur Wahrheit in geschichtlicher Besonderheit sich erschiene, sondern Wahrheit in aller Geschichte als die Eine sich erfaßte. Sein und Erscheinen würden in ihr identisch. Aber auch solche Philosophie wäre nur möglich mit vollendeter Geschichte. Das heißt, mit solcher Philosophie wäre kein Philosophieren mehr als Erscheinung möglicher Existenz im endlichen Dasein, sondern es wäre das eine wahre Sein, das als es selbst für uns nicht ist.

Keine Gegenwart mehr kann eine neue Philosophie ohne den Weg über ihre Geschichte erdenken. Die erste Schwierigkeit bleibt stets, die alte zu verstehen und *anzueignen*. Zwar kennt man sie in ihren Lehrstücken, weiß, was sie gesagt hat, sieht sie in ihren wissenschaftlichen Elementen und in ihren soziologischen Bedingtheiten; aber es kommt darauf an, daß dieses Wissen werde, was Philosophieren immer ist: das sich in seiner Transzendenz erhellende Selbstsein.

2. Aneignen. — Beim sachlich verstehenden Vergegenwärtigen geht in *aller* Tradition unbemerkt etwas in mich über. Ich werde, was ich lerne, ohne es ausdrücklich so zu wissen. Es entstehen Gewohnheiten des Denkens, weil andere Möglichkeiten gar nicht aufgetaucht sind. Gehalte treten unbefragt in mich ein; ich bin sie geworden, noch bevor ich gefragt habe, was ich sein will. Aber, was war, kann nicht noch einmal sein. Ich bin, was ich aus dem Überkommenen geworden bin, durch eine Umwandlung. Das eine Zeitlang identisch Fortdauernde ist nur die Veräußerlichung und die Mechanisierung des Gewesenen.

Diese unbemerkte und ungeprüfte Assimilation ist noch nicht das Aneignen, sondern dieses entspringt *aus der Unterscheidung*. Wie ich mich dem Anderen, den ich verstehe, gegenüberstelle, um nach der Distanzierung mit ihm erst in eigentliche Gemeinschaft zu treten, so scheidet sich mich von *aller* Tradition, der ich zunächst schon unbemerkt verfallen war, um nun erst, mit hellem Bewußtsein *wählend*, sie entweder zu *verwerfen* oder als mich selbst angehend zu ergreifen und damit selbst werdend *anzueignen*. Während das unmittelbare Einssein weder das vergangene noch das gegenwärtige Selbstsein ist, sondern entweder dumpfe Möglichkeit vor dem Erwachen bleibt oder abgeglittene Verfestigung des Äußerlichgewordenen wird, macht erst die Scheidung das Selbstsein, aber auch die Verlorenheit ins Nichts möglich. Dieses sich unterscheidende Selbstsein *muß* aneignen, weil es allein aus eigenem Ursprung noch nicht zu sich kommt. Isoliertes, sich von allem als nicht es selbst seiend distanzierendes Selbstsein sinkt ins Bodenlose. Aber die Aneignung muß aus der Aktivität des eigenen Ursprungs kommen, ohne den kein Selbstsein erwüchse.

Aneignung hält sich an das Vergangene, in welchem mögliche Existenz dem Selbstsein anderer Existenz zu begegnen sucht. Nicht mehr nur unterworfen dem Strom der Tradition, hat es gegen ihn Fuß gefaßt, um das Gold zu ergreifen, das er mit sich trägt. Die leisesten Worte aus der Vergangenheit können es erwecken, die massivste Tradition sich ihm fremd kontrastieren. Es liegt an ihm, was es da hört, und durch welches Ansprechen es sich getroffen fühlt.

Aneignen ist wesensverschieden von äußerem *Übernehmen*. Was, weil es sich der Existenz nicht verbindet, Schein bleibt als Gedachtes und Gesagtes, ist nur nachgesprochen. Erst das *Nehmen*, das das Erworbene durch *Anverwandeln* in eigenes Tun aufgehen läßt, ist nicht Stehlen.

Aneignen ist das schlechthin Ursprüngliche, das nicht mehr befragt werden kann, das Einswerden in der Unterscheidung, das Hinanzugewordenwerden im freien Daraufzugehen. Es ist wie innige Freundschaft, aber in dem Abstand der ins Vergangene gerichteten Beziehung. Es ist wie in aller Kommunikation das Rätsel, daß ich bin nur durch den Anderen und doch selbst bin; daß ich mich verliere ebensowohl im bloß aufnehmenden, widerstandslosen Zerflössensein an das Überkommene wie in selbstischer Isolierung.

Aneignen ist auch im *Abstoßen*, wenn ich in nächster Nähe des Fremden aus ihm zu mir komme. Wer wirklich in seinem Eigenen ist, spürt das der fremden Wirklichkeit Wesentliche, um dadurch noch mehr er selbst zu werden. Ich verleugne meine eigne Möglichkeit, wenn ich diesem Aneignen mich versage, vor der Macht des Fremden Angst habe, oder wenn ich von überall her ohne Bindung alles als Schein meines Seins mir umhänge.

Die Aneignung vergangenen *Philosophierens* vollzieht sich durch das Verstehen der *Texte*. Es erfordert zunächst, den in den Sätzen gemeinten Sinn zu reproduzieren. Je mehr die Worte sich dem nähern, bloße Zeichen für definierbare Begriffe eines identisch fixierbaren Sinns zu sein, desto sicherer wird dieses Verständnis. Weil die Worte im Philosophieren einen stets auch schwebenden, an ihren Grenzen unbestimmten Sinn haben, kann dieser nur aus dem Ganzen des Wortgebrauchs des Autors entnommen werden. Da aber das philosophisch Entscheidende stets mehr ist als der in der Fixierung bestimmte Sinn, so kommt der Prozeß des Verstehens aus dem bestimmbar Wortgebrauch nicht an ein Ende, ist kein Verständnis entsprechend. Der Verstehende stellt sich gleichsam neben den Autor; so konkret wie möglich tritt er in dessen Welt. Dadurch erst wird das Aneignen möglich, das nicht mehr Lernen ist, sondern Eindringen in das geschichtliche Philosophieren aus eigener Geschichtlichkeit. Es ist, als ob es eine Gemeinschaft im Grunde gäbe, in der das Eine ist und alles Selbstsein sich berührt.

Ist der Prozeß der Verwandlung Zueigenmachen, so wird Wahrheit gedacht, die nicht im Text unmittelbar zu lesen steht, die aber nur möglich ist, *weil* dieser Autor da ist. Es wird nicht eine Wahrheit herangetragen, die seitdem gefunden ist, sondern die damals gegenwärtige Wahrheit so herausgehoben, wie sie als jetzt gegenwärtige aussieht. Ursprünglichkeit des Philosophierens vollzieht eine augenblickliche Vereinigung. Da Aneignen ein Besserwissen ausschließt, so

verschmählt sie ein willkürliches intellektuelles Modifizieren und Korrigieren. Die sprachlich gegebenen Denkinhalte auflösen, ihre Elemente in neue Beziehungen setzen, sie konstruieren, ist nur ein Klären, um an den Quell zu kommen. Mit der Kenntnis des fixierten Gedankens soll das in den Lehren einmal vollzogene Transzendieren als ein gegenwärtiges *wiederholt* werden. In allem Umgehen mit überlieferter Philosophie ist daher der einzige wesentliche Unterschied: ob es eine bloß intellektuelle Arbeit mit Lehrstücken ist, ohne eigenen Grund, in ordnender Absicht, die in Paraphrasen leichter verständlich machen möchte, was sie fälschlich für bloße Wissensinhalte nimmt — oder ob es ein echtes Philosophieren aus eigenem Lebensaufschwung in gegenwärtiger Situation ist.

3. Lehre und Schule. — Das Philosophieren lebt im Grunde von den wenigen Philosophen, die Gipfel und Ursprung zugleich, jeder einzig und sein eigener Maßstab, im Laufe von zweieinhalb Jahrtausenden erschienen sind. Andere haben dort eine Herkunft. Aber sie gewinnen nicht Teil an diesem Ursprung, wenn sie nicht aus eigenem Ursprung entgegenkommen. Von der überlieferten Wahrheit wird nur entzündet, wer schon den Funken in sich trägt. Aber er ist nicht eigentlich schöpferisch, obgleich er wahr und ursprünglich ist.

Die Identität des wahrhaftigen mit dem ursprünglichen Philosophieren macht es unmöglich, daß die Philosophie gelernt, ihre Wahrheit einfach rezipiert würde. Aneignung, zunächst weder Fortschritt noch Entartung, ist die Wirklichkeit des sich erweckend fortpflanzenden Philosophierens.

Wenn die eigene Ursprünglichkeit den Ursprung in den großen Philosophen sucht, durch die Lehren auf das dringt, was durch sie erscheint, so kann dieses Philosophieren, das interpretierend zugleich aus sich selbst ist, sich seinerseits aussprechen und eine systematische Philosophie entwickeln, die niemals in den Raum der Großen als ein wenn auch kleines Gebilde treten will; sie ist nur das Organon für das nicht selbstschöpferische und doch originale Philosophieren, das den Zugang zu den Großen offen hält. Diese Philosophie wird in jeder geschichtlichen Lage von neuem ihre Gestalt suchen müssen. Wer die seine sucht im Aneignen und Tradieren, wird in unbedingter Verehrung jener säkularen Philosophen, die nicht in jeder Zeit leben, sich nicht mit ihnen verwechseln.

Weil Aneignen voraussetzt, daß Philosophieren in objektiver Gestalt an mich kommt, und weil Verstehen eines Handwerks bedarf,

wird Philosophie unvermeidlich zur Lehre, als die aber das Philosophieren der Möglichkeit vernichtenden Mißverständnisses unterliegt. Lehre und Schule, obgleich Gefahr echten Philosophierens, werden zu einer Aufgabe, der sich kein Philosophieren, welches als Mitteilung zu einem Dasein in der Welt wird, entziehen kann.

Die *Universitäten* als das Miteinander aller Wissenschaften in der allseitigen Verwirklichung der Wissensmöglichkeiten in Forschung und Verstehen, die alles ergreifen, was an Tatbeständen und Konstruktionen vorkommen kann, haben ihre Einheit und inneres Leben durch das Philosophieren, das im einzelnen Forscher und Gelehrten gegenwärtig ist. Dieses „Mehr als Wissenschaft“, das in den Wissenschaften und mit ihnen allein sich auswirken kann und ihnen erst Sinn und ursprüngliche Bezogenheit aufeinander gibt, wird in der Lehre der Philosophie zu ausdrücklicher Bewußtheit als die Seele des Ganzen. Universitäten gedeihen in dem Maße als diese Seele sie durchdringt.

Darum wird die philosophische Lehre Lehrbetrieb an den Universitäten, welche heute die Bedingung der Erhaltung der wissenschaftlichen und philosophischen Tradition sind. Schule vermittelt den Schatz an Begriffen, Unterscheidungen und Definitionen, an Methoden des Denkens, an Interpretationstechnik und erwerbbarern historischem Wissen. Über diese Weitergabe von Voraussetzungen des Philosophierens hinaus hat sie die Funktion, aufmerksam zu machen, wachzuhalten für das Hören auf den Ursprung vergangenen Philosophierens. Sie ist noch nicht philosophische Wahrheit, sie gibt nur Bedingungen zu deren Erwerb durch intellektuelle Disziplin; es ist zu lernen, das, was als wahr erfaßt wurde, in Gründlichkeit und Präzision auszusprechen; es ist eine Atmosphäre zu bewahren, worin der Einzelne die Forderung hört.

Lehre, wiewohl Form der Weitergabe des Philosophierens, ist als Form vorübergehend. Aus der geschichtlichen Notwendigkeit fortzeugender Kommunikation entspringend, hat sie Wahrheit als Funktion, als kristallisierter Bestand wird sie täuschend; denn als objektiv wißbarer Inhalt genommen, ist Philosophie bereits auf dem Wege, sich zu verlieren. Philosophieren hat diesen Durchgangspunkt, in dem es jeweils, objektiv werdend, einen Augenblick ganz bei sich ist, um mit Verlust des Ursprungs in der entleerten Objektivität sich selber aufzuheben.

Schule gerät durch Stabilisierung der Philosophie um so mehr in

den Verlust des Philosophierens, als Menschen darauf drängen, in einer Lehre schon die Festigkeit zu haben, welche von der Forderung des Selbstseins befreit; die Gefahr, in dieser Entartung zum Betrieb zu werden, in dem man Geltung gewinnen kann, wächst für Philosophie, wenn der zu ihrer Tradition in soziologischen Institutionen (im Altertum und an den modernen Universitäten) notwendige Beruf Unberufene verführt, sich eine Stellung zu schaffen. Dann wird, wer nicht auf eigene Gefahr im Kontakt mit der Welt und dem Menschen und mit der geschichtlichen Überlieferung philosophiert hat, verleitet, Philosophie wie eine bestehende Wissenschaft zu behandeln, als Fach, das man lernen, durch intellektuelle Operationen vermehren und dann lehren kann.

Dieser Betrieb ist als Tradition historischer Lehrstücke, als die Bewahrung des Wissens von den *capita mortua* des Philosophierens eine, wenn Klarheit über ihr Wesen ist, nicht verfälschende Bedingung für Kontinuität, daher notwendig und verdienstlich. Die Verfälschung beginnt erst, wenn die Konstituierung von Schulen im Namen bestimmter Philosophien erfolgt, die als vermeintliche Wissenschaft die Wahrheit für sich beanspruchen. Solche Schulstiftung gibt ein besonderes Ansehen, Schülersein verbesserte Chancen. Man geht dann mit echten Philosophen um, als wenn sie auch schon hier und dort das Richtige gefunden oder nahe daran gekommen seien. Man zitiert sie neben den eigenen Zunftgenossen, gibt sich Sicherheit in der bescheidenen Geste, als ob unser philosophisches Tun Stückwerk sein dürfte und durch Arbeitsteilung im wesentlichen gefördert werden könnte. In der Solidarität solcher Schulen, in denen man auf Gegenseitigkeit wichtig findet, was geschrieben wird, gibt man den eigenen Betrieb für geistige Bewegung aus.

Wer aber in *schulstiftender Absicht* philosophiert, muß in der Wurzel unwahr sein. Er behandelt Philosophie nicht nur als Wissenschaft, sondern täuscht vor, daß er allein sie eigentlich besitze und sie als Wissenschaft auf den rechten Weg gebracht habe. Er scheidet etwa Philosophie von Weltanschauung; denn Philosophie enthält ihm allgemeingültige Feststellungen, Weltanschauung gilt ihm als eine unter anderen; Philosophie soll ohne Weltanschauung möglich werden. Er verlangt Anerkennung für seine Lehre und sagt von dem, was andere machen, es sei keine Philosophie. Er ist polemisch; denn er lebt, ursprünglich ohne Selbstsein, das ihn im Philosophieren trüge, vom Negieren Anderer und vom Sichern seiner Aufstellungen. Was

er positiv hinstellt, ist ihm eine Sache; es muß gehaltlos bleiben oder Einzelwissenschaft von Dingen in der Welt werden.

Wer als *Schüler* die Lehre und Methode eines Anderen als des Meisters übernimmt, macht sie zu einem Äußerlichen, auch wenn der Lehrer ursprünglich philosophierend einen Gehalt zum Ausdruck brachte. Die Philosophiegeschichte lehrt die Weise der Verwandlungen der Philosophie in ein leeres Umgehen mit den Begriffen und in die Manier der Methode. Die Schülernatur kann die historische Funktion haben, die Schriften eines großen Philosophen zu bewahren, von ihm zu berichten; sie kann durch Abwandlungen seiner Gedankenkonstruktionen rückwärts ein Licht auf den Philosophen werfen, im Technischen ihn erweitern, durch den Kontrast ihres Wesens zum Wesen des Philosophen dieses erst recht herausheben: aber sie kann nicht philosophieren; denn dieses wäre der spezifische Ausdruck eines ursprünglich freien Selbstseins.

Schule, die so die Philosophie in einer Fachwissenschaft aufgehen läßt, führt *im Lehrenden* zu einer Haltung, welche stets verspricht, jedoch vor jeder Erfüllung ausweicht, denn sie kann die Erkenntnis der Wahrheit des Unbedingten als objektives Wissen doch nicht geben. Sie führt *im Lernenden* zur Begier, Philosophie als Besitz Schritt für Schritt zu erwerben durch Einprägen von Sätzen und damit zufrieden zu sein. Während so Lehrender und Lernender krampfhaft an etwas festhalten, hört in beiden die Philosophie auf, ohne doch Wissenschaft zu werden, da sie in der Tat nichts in der Hand haben.

Es gibt im wahren Philosophieren nur die ursprünglich selbst seienden Menschen, die im Philosophieren sich begegnen und verbinden. Man trägt die Fahne der Philosophie noch eher, wenn man, das Eigentliche im Ganzen durch Bewegungen ins Leere hilflos ergreifend, im Wagnis versagt, als wenn man das Philosophieren in den ordnenden Konventionen einer wissenschaftsabergläubischen Haltung von Fachwürde begräbt. Wenn daher die Wirklichkeit der Philosophie zwar notwendig zur Begleitung den Strom der Schulbetriebe hat, so doch nur, um mit der Sicherung der handwerklichen Überlieferung des Denkens zugleich jeden, der lernt, in die Versuchung zu führen, damit er mit dem *Beginn* seines Philosophierens sich trenne und es ganz auf sich wage. Philosophie verwirklicht sich im Sichzurückholen aus dem Verlorensein, das immer wieder eintritt. Philosophie kann sich gar nicht wie Wissenschaft an den Fachgenossen als solchen wenden, sondern nur an das philosophische Leben im Menschen als Menschen

in jedem Wissenschaftler, Forscher und Gelehrten. Ursprünglich Philosophierende nehmen sich ihre Freiheit, im Denken das Denken zu überspringen. Sie suchen nicht zwingendes Wissen dort, wo es sich um alles, nämlich das Sein selbst handelt.

Daher ist die wahre Schule, aber in einem unbestimmten Sinne, d. h. ohne die Einheit einer Lehre, der Zusammenhang eines tradierenden *philosophischen Lebens*. Die jeweils unvertretbaren Einzelnen wählen bereits im Ausgang ihres Philosophierens ihre Nähe und Ferne. Diese Schule wird nicht durch den Namen eines Meisters zentriert. Ihre Glieder treffen sich als die eigentlich Selbständigen. Während Unwahrhaftige jene Solidarität der Zugehörigkeit zu ihrem Kreise anmaßend als Wert beanspruchen, haben diese die Solidarität der Freiheit. Freiheit spürt, wo Freiheit ist, nimmt sie enthusiastisch noch dort wahr, wo sie ihr feindlich ist. Die Glieder dieser Schule können in echte philosophische Feindschaft geraten, die ebenso radikal wie ritterlich ist, weil sie die Gegner in der Welt zu Freunden machen will. Denn in der Gegnerschaft bleibt die tiefere Gemeinschaft durch das mögliche Freisein. Diese Schule ist die Atmosphäre des von den Griechen begonnenen abendländischen Philosophierens als ein anonymes Reich durch die Zeit.

In diesem unbestimmten Schulzusammenhang ist die durch Institution gesicherte Tradition doch frei; sie diszipliniert nur in Voraussetzungen, ohne den Willen, sich selbst in Gestalt der gewonnenen Lehre fortzupflanzen, vielmehr allein mit der Hoffnung, anderes Selbst zu erwecken. Es wird zum Abfall, Schülernaturen zu dulden, die im Anhängen zufrieden sind; denn die Liebe zum anderen aus eigenem Grunde Freien erlaubt nur das gleiche Niveau in der Kommunikation als Wirklichkeit oder distanzierende Ferne als Bewahren der Möglichkeit.

Siebentes Kapitel.

Philosophie im Sichunterscheiden.

	Seite
Philosophie und Religion	294
1. Äußere Charakteristik der Religion. — 2. Philosophie im Sichunterscheiden von Religion. — 3. Die realen Konflikte: a) Konflikt im Verhalten zum Wissen; b) Konflikt im Verhalten zur Autorität. — 4. Zusammenfassung über die Richtungen des Kampfes. — 5. Philosophie und Theologie. — 6. Unbedingtheit von Religion und Philosophie gegen die Vielfachheit eigengesetzlicher Sphären.	
Philosophie und Wissenschaft	318
1. Die Selbstunterscheidung der Philosophie von Wissenschaft. — 2. Polaritäten des Philosophierens in der Bewegung des Wissenwollens. — 3. Kampf der Philosophie um Wissenschaft.	
Philosophie und Kunst	330
1. In welchem Sinn Kunst eigenständig ist. — 2. Philosophie und Kunst im Aneignen. — 3. Philosophie und Kunst im Hervorbringen. — 4. Philosophie und Kunst im Werk. — 5. Ästhetische Unverbindlichkeit. — 6. Philosophie in Kampf und Bündnis mit Kunst.	

Eine nur objektive Betrachtung in der Weltorientierung über das Dasein der Philosophie kann ihr Wesen nicht fassen, da es keinen Standpunkt außerhalb gibt, von dem aus sie sich überblicken, vergleichen, definieren ließe. Philosophie ist als letzter Standpunkt radikal und kein Standpunkt mehr. Sie kann nicht noch einmal über sich hinaus. Daher ist auch der Versuch einer objektiven Betrachtung der Philosophie schon bedingt durch Philosophie oder Nichtphilosophie.

Aber es ist in der Betrachtung dennoch möglich, das Wesen der Philosophie indirekt dadurch aufzuspüren, daß ihr Verhalten beobachtet wird. Philosophie zeigt sich in einem Sichunterscheiden von dem, was sie nicht ist, was sie aber im Unterscheiden zugleich in sich aufnehmen möchte. Da sie sieht, daß ein ihr Anderes sie verneinen oder verharmlosen will, muß sie im Kampfe zu sich kommen als Helligkeit eines Seins, das anderes außer sich hat. Sie unterscheidet sich von Religion, Wissenschaft und Kunst; von dort hört sie Urteile, die ihr die Möglichkeit eines Glaubens bestreiten:

die *Religion* sei das Wahre, Philosophie sei nur ihre Vorhalle oder abhängig von ihr;

es gebe nur *Wissenschaft* als Bemächtigung der Wahrheit, die Philosophie sei überflüssig, nachdem alles in besonderen Wissenschaften zum Gegenstand der Untersuchung geworden sei;

Philosophie sei nichts, in der *Kunst* werde das Wahre ergriffen; man könne es schauen und fühlen, nicht denken und wissen.

Philosophie nimmt diese Distanzierungen auf, aber um sich das Unterschiedene in neuer Gestalt anzueignen. Oft der Gefahr erlegen, sich dem Anderen zu *unterwerfen*, ist sie im Unterscheiden wieder *als sie selbst erstanden*.

Philosophie hat, als philosophische *Religion* den furchtbaren Riß der Existenz im Dasein unklar verdeckend, den Kampf aufheben wollen; aber sie hat als freie Unbedingtheit sich erst gefunden im Unterscheiden von der auf Offenbarung und Autorität gegründeten Unbedingtheit religiösen Glaubens.

Sie hat sich mit *Wissenschaft* identifiziert und sich als wissenschaftliche Philosophie ihren Rang zu geben versucht; sie konnte sich nur behaupten im rückhaltlosen Aufnehmen aller Wissenschaft, ihr als denkendes Leben verwandt; aber sie blieb geschieden dadurch, daß ihr eigenes Denken nicht als Wissensresultat allgemeingültigen Bestand gewinnt.

Sie konnte sich der *Kunst* gleichsetzen, sich selbst mißverstehend ihr Denken als Begriffsdichtung in Gestalt eines Kunstwerks deuten; sie ist in der Tat wie Kunst eine jeweils erfüllende Gegenwart, aber sie hat ihre Erfüllung nicht in der Vollendung als Gestalt, weil ihr Gesetz jede Gestalt durchbricht.

Der *Sinn des Unterscheidens* ist also ein *heterogener*. Philosophie muß *im Kampf* stehen mit *Religion*; sie erkennt in ihr ein schlechthin Anderes an, das nicht sie selbst, aber ihr darum gar nicht gleichgültig ist; es steht nicht neben ihr, denn es gibt keinen Standpunkt, von dem beides übersehbar wäre; aber dieses Andere ist für sie ein solches, mit dem die versuchte Kommunikation zum entschiedensten Abstoßen führt und sogleich wieder anzieht, das ihr keine Ruhe läßt und in bezug auf das sie denkt. — Sie kann *sich einigen* mit *Wissenschaft*; ein Widerstreit mit ihr löst sich, weil er nicht notwendig, die Freiheit der Wissenschaft vielmehr ihre eigene Sache ist. — Sie darf die *Kunst lieben* als Gestaltung, in der sie selbst sein kann.

Obgleich Philosophie sie selbst nur wird im Unterscheiden von Religion, Wissenschaft und Kunst, ist sie doch in ihnen gegenwärtig und nie ohne sie. Das *Gemeinsame* aller ist, daß in ihnen der Mensch

sein eigentliches *Seinsbewußtsein* gewinnt, in der Religion durch Gottbezogenheit, in der Wissenschaft durch gegenständliches Wissen, in der Kunst durch symbolische Anschauung. Philosophie, in der Trennung von ihnen verloren, kann ebensowenig mit ihnen eins werden. Die *Spannung* ist gegenüber der *Religion* eine absolute: der eigentlich Religiöse kann Theologe, aber nicht ohne Bruch Philosoph, der Philosoph als solcher nicht ohne Bruch ein Religiöser werden. Die Spannung gegenüber der *Wissenschaft* ist eine dialektisch bewegte und aufhebbare: der Forscher wird Philosoph, und der Philosoph Forscher. Die Spannung gegenüber der *Kunst* ist einschließendes Ausschließen: ich kann entweder ganz Philosoph oder ganz Künstler sein, kein Mittleres; aber Philosoph und Künstler sind — im Gegensatz zum Sichausschließen von Philosophie und Religion — gleichsam ineinander, jeweils der eine im anderen verborgen.

Philosophie und Religion.

Religion und Philosophie sind als *geistige Gebilde* in der Welt von außen zu sehen. Was sie aber an sich selbst sind, ist nicht Gegenstand möglichen Wissens und Verstehens. Als was sie auftreten, was und wie aus ihnen gesprochen und gehandelt wird, ist festzustellen und zu charakterisieren; wo religiöse Unbedingtheit faktisch die Kommunikation abbricht, ist zu erfahren. Aber ihr eigener Grund ist nur dem gegenwärtig, der in ihm steht.

Die Wirklichkeit zeigt, daß Religionen untereinander und mit Philosophie streiten. Eine objektive vergleichende Prüfung wird nie zu der Erkenntnis führen, wo die Wahrheit sei. Der einzelne Mensch wird in einer Religion geboren, durch die erzogen er zu sich kommt: Konvertiten sind zumeist fragwürdige Gestalten mit innerer Bodenlosigkeit. Philosophie scheint nur auf dem Grunde einer Religion zu erwachsen. Die Überlieferung der Religion geht in unvordenkliche Zeiten zurück, die Philosophie beginnt innerhalb der uns bewußten Geschichte.

Solche empirischen Feststellungen von untereinander abweichendem Sinn und Geltungscharakter beantworten nicht die Frage nach dem Ursprung der Scheidung von Religion und Philosophie und dem Sinne ihres Kampfes. Diese Frage kann überhaupt keine zureichende objektive Antwort finden; es ist vielmehr nur zu versuchen, von der Seite des Philosophierens her an die erreichbare Tiefe zu dringen, in der sich die Unausweichlichkeit dieses Kampfes erhellt.

Würde man existentielle Unbedingtheit, die sich auf ihre Transzendenz bezogen weiß, schon Religion nennen, so würde auch Philosophie eine Religion¹. Es kommt darauf an, weder sie noch die Philosophie ins Unbestimmte verwischen zu lassen. Religion hat positiven Charakter, demgegenüber Philosophie zunächst nur ihren Mangel zu bekennen hat.

1. Äußere Charakteristik der Religion. — Vom Philosophen her ist das positiv Bestimmte der Religion nicht eigentlich zu sehen, sondern nur in seinen Elementen überblickbar:

a) *Gebet* und *Kultus* sind ursprüngliche Handlungen eines Verkehrs mit der Gottheit; sie sind in ihrem wesentlichen Sinn auf Situation, geschichtliche Lage, Zwecke und Gelegenheit nur als gegenwärtige Daseinswirklichkeit, die in ihnen überwunden wird, bezogen. Gebet und Kultus können wohl Grundlage eines Nachdenkens werden, aber kein Denken und Veranlassen führt zu ihnen hin. Sie sind auch nicht das Äußerliche, als das sie sehen kann, wer unbeteiligt zusieht, nicht nach Regeln herzustellende Gefühle, als welche man sie unklar für sich festhalten möchte, wenn man sie schon verloren hat. Befreit von magischen Illusionen, bleiben Gebet und Kult für den, der darin steht, transzendente Wirklichkeiten. In ihnen wird eine reale, nicht bloß stimmungsmäßige Beziehung zur Gottheit ebenso getan wie erfahren, ein wirkliches Ereignis transzendenter Relevanz vollzogen und empfangen. Der Mensch ist durch sie in einer anderen Welt zu Hause, nicht als einer nur fremden und fernen, sondern als einer sinnlich zu spürenden, in der die Ferne nah, das Fremde gegenwärtig ist.

b) *Offenbarung* ist die ursprüngliche Quelle für die religiöse Objektivität, welche als transzendente im Gebet, das zum Kultus geworden ist, getroffen wird. Sie ist nicht gemeint schlechthin als das Geschichtliche der Erscheinung der Transzendenz, wie es in freier Tradition an mich herankommt, zugleich allumfassend und relativ, sondern die eine, historisch einmalige, ausschließende, als Wunder charakteri-

¹ Das Wort hat seinen Sinn gewechselt. Ursprünglich — vor dem Glauben an persönliche Götter — mit Tabu identisch (Deubner in Chantepie de la Saussaye I, 430), wurde es später bezogen auf religere (rücksichtlich beachten) und religare (binden). Im Mittelalter (Lagarde, Deutsche Schriften S. 46) wurde Religion Personen zugeschrieben, die ein Mönchsgelübde abgelegt hatten. Dem deutschen Sprachgebrauch gehört es seit 1750 an. Das Wort Religion ist nach Lagarde damals im entschiedenen Gegensatz gegen das in der lutherischen, reformierten und katholischen Kirche geltende Wort Glauben eingeführt. Wegen der mit diesem Sprachgebrauch entstandenen existentiellen Unklarheit ist vielleicht der Sinn der Worte besser wieder umgekehrt: Dem Philosophierenden als solchem ist Glaube, nicht Religion möglich.

sierte Offenbarung. Diese gewinnt ihre ursprüngliche Kristallisation für das Wissen im *Dogma*, welches dann systematisch ausgedacht wird in der *Theologie*.

c) Gebet, Kultus und Offenbarung sind dann konstitutiv für eine *Gemeinschaft*, welche Gemeinde heißt und Kirche werden kann. In ihr glaubt sich der Mensch mit allen anderen verbunden zu einem Körper; der Notwendigkeit existentieller Kommunikation vom Einzelnen zum Einzelnen entraten könnend, hat er die substantielle Sicherheit, weil er dem Ganzen angehört, das ihm die Gegenwart des Geistes Gottes in diesem *corpus mysticum* bedeutet. Während der unabhängig Existierende wie ausgestoßen nur die Kommunikation vom Einzelnen zum Einzelnen und das nirgends objektive Reich dieser Kommunikation innerlich erfahren kann, sonst aber nur entweder Zweckverbände oder zwar beseelte und ihm unbedingt relevante, aber historisch relative und nicht allumfassende Daseinsgemeinschaften antrifft, ist in der Religion die Kirche mit ihrem universalen Anspruch an die gesamte Menschheit die autoritative Sichtbarkeit und Gewißheit der einen allein in ihr wahren Transzendenz für jeden, der in ihr glaubt. Zwar ist sie als Dasein auch soziologische Gemeinschaft und steht nach ihrer besonderen Wirklichkeit in verstehbaren Kausalzusammenhängen. Aber sie ist für den Glaubenden wesentlich nicht dieses; ihre Autorität ist eine übersinnliche.

d) Endlich pflanzen Kirche, Dogma und Theologie gemeinsam die Offenbarung fort durch die Zeiten, als ein einziges, überzeitliches, darum sich gleich bleibendes Objektives. Der Glaubende ist *gehorsam*, er unterwirft sich, fragt nicht, sondern empfängt das unbegreifliche Heil. *Denkend* gehorcht er in der Theologie, *handelnd* gehorcht er den Geboten der Kirche. Das ganze Dasein ist zu unterwerfen. Nichts kann ernst sein, außer der in ihrer Objektivität offenbarten Gottheit, außer ihrem Wort und Gebot. Die Welt ist von ihr zu beherrschen (Theokratie); alle Geltung hat sich aus ihr zu begründen (Theonomie); alle wahre Gegenständlichkeit wird als von Gott kommend in ihm angeschaut (Theomorphie). Der Mensch ist beschlossen im göttlichen Sein, in dem er seinen Platz hat, wenn er gehorsam ist.

Religion, wie sie von Philosophie her als das Andere aussieht, das Philosophie weder verwirklicht noch eigentlich begreift, ist nur dort, wo Gebet, Kultus und Offenbarung Gemeinschaft stiften und Quelle von Autorität, Theologie und Gehorsam werden.

2. Philosophie im Sichunterscheiden von Religion. —

Philosophiert der Mensch, so ist er nicht die ausschließende Möglichkeit des Philosophierens als des einzigen wahren Seins, sondern blickt auf den religiösen Bestand als auf eine für den Glauben an ihn gegenwärtige Transzendenz. Im Philosophieren ist nicht ein Ursprung zu finden wie der, von dem Religion ausgeht; es muß, dieses Mangels bewußt, in der Frage bleiben. Darum läßt ihm die Möglichkeit der Religion keine Ruhe. Wenn der Blick auf das Ganze der Religion geht, so ist die Form der Autorität nicht mehr schlechthin Gewaltbarkeit. Sie lockt, scheint die Arme zu öffnen, um in die durch objektive Garantien gewisse Transzendenz aufzunehmen. Für jeden wahrhaftigen Menschen ist mit dem Klarwerden seiner Weltorientierung und seines Selbstbewußtseins die Wahl gefordert. Er kann sich ihr nur durch Verschleierung in unklarem Ausgleich entziehen, oder er kann seinen geschichtlichen Grund in der ihm mitgegebenen Religion übernehmen und in sich erinnernder Philosophie bewahren, das Verlassene als seinen unverlierbaren Weg und als Wahrheit für Andere bejahen. Verwirft er so die Verschleierung, so darf er nicht mehr jeden Glauben, jeden Heroismus, nicht mehr das Philosophieren schon Religion nennen. Philosophierend muß er draußen bleiben und wäre im Unterschied von den lauen Unentschiedenen doch noch negativ religiös zu nennen: er wäre der Mensch, der Nein sagt, weil er das Ja möchte, und in dieser Möglichkeit religiös. Philosophieren charakterisiert sich daher im Gegenwurf zur Religion.

a) Die philosophische *Unabhängigkeit* erkennt Objektivität im empirischen und zwingenden Wissen als allgemeingültige, in der Gestalt der geschichtlichen Selbsterhellung möglicher Existenz aber als Wahrheit, welche, wenn sie allgemeingültig würde, verloren wäre.

Die *Objektivität der Offenbarung* wird in der Religion als ein historisch einmaliges Faktum zu einem endlich Einsehbareren fixiert, hat nicht mehr Symbolcharakter als Artikulation geschichtlichen Transzendierens, sondern ist starr geworden das direkte Wort Gottes. Die *Unabhängigkeit* der Existenz dagegen sieht in aller geschichtlichen Objektivität nur eine mögliche Sprache der Transzendenz, deren Verstehen als Aneignen ihre Aufgabe ist, die sie auf eigene Gefahr erfüllt oder verwirft.

Während dem religiösen Glauben *Gehorsam* selbstverständlich ist, auch vor der Absurdität, daß eine endliche historische Tatsache Bedingung der Seligkeit für alle Menschen sein solle, gilt der *Unabhängigkeit* das *Fragen* als ein Anspruch, der nicht aufhört. Wenn

der religiöse Glaube das offenbarte Wort Gottes wirklich als verpflichtend anerkennt, gerät er in Konflikt mit dem Dasein, das er vorfindet und mitmacht; die Bergpredigt soll gültige Forderung sein, aber ihr zu folgen würde zum Ruin aller führen. Die Achtung erzwingende Konsequenz in der Befolgung ihrer Gebote ist in Märtyrern und Heiligen sichtbar als etwas, das in der Welt nicht sein kann, es sei denn als Ende. Daher wird Theologie eine Arbeit des Ausdenkens von Kompromissen, Umdeutungen, Umbiegungen, um den Konflikt zwischen anerkannten, offenbarten Forderungen und eigenem sich diesen nicht einmal annäherndem Tun zu verdecken und um Dasein als Dauer und Welt zu ermöglichen. Das unabhängige Philosophieren aber drängt auf *Redlichkeit*, um entweder entschieden zu folgen oder entschieden *nicht* zu folgen.

b) Die mögliche Existenz der Unabhängigkeit denkt keine transzendente Verwirklichung außer in der Gestalt *immanenter Verwirklichung*. Spezifische Handlungen eines Kultus und eines Gebets, die immanent ohne Sinn bleiben, müssen ihr fremd sein. Ihre eigene Unbedingtheit erscheint nur als Sinn wirklichen Weltenseins, wenn auch durch diesen Sinn nicht zureichend begründbar. Sie lebt angesichts einer Transzendenz, die, wenn sie augenblicksweise gegenständlich wird, doch keine spezifisch eigene, abgesonderte Gegenständlichkeit hat. Sie glaubt keine Liebe zu Gott, die nicht als Liebe zum einzelnen Menschen sich ausdrückt, keine Versenkung ins Jenseits, die nicht als Gestaltung der eigenen Welt sich erfüllt.

c) Da Philosophie nicht als gültige Objektivität besteht, sondern sich nur im Einzelnen als dessen denkendes Dasein verwirklicht, ist das von ihr zu objektivem Ausdruck Gebrachte für den Hörenden *nur die Sprache des Anderen*; sie verstehen, würde ihn zu sich selbst bringen. Keine Philosophie ist identisch übertragbar und doch muß jede zur Mitteilung drängen, denn Philosophie ist Mittel der Kommunikation zwischen Existierenden, welche das eigentliche Sein des Philosophierens sind. Philosophen heißen die eigenständigsten unter den unabhängigen Existenzen, denen zugleich der entschiedenste Ausdruck im Gedanken gelungen ist. Aber jeder Philosophierende ist er selbst und kann nicht einfach die Philosophie eines Anderen wählen. Er eignet an, verwandelt in eigenes Sein, wird erweckt und erhellt durch den im Werk zu ihm Sprechenden, aber er bleibt fragend und prüfend.

Gewinnt die Philosophie objektive Gestalt sei es als Wissenschaft, sei es als geglaubte Autorität, bilden sich Schulen und der Kult des

Schulgründers, so ist schon der Weg zur Religion beschritten; aber es ist eine *Ersatzbildung*, bei der gleicherweise Philosophie wie Religion in Ursprung und Wesen verdunkelt werden. Der *soziologischen* Macht der Kirche aber setzt Philosophie keine eigne soziologische Macht entgegen. Sie müßte schon im ersten Schritt sich selbst vernichten und wäre besiegt, noch bevor sie kämpfte. Doch es sind nicht die soziologischen Mächte allein, die unser Dasein bestimmen. Der Mensch als Einzelner erfaßt das Philosophieren, der Möglichkeit nach gegen bestehende Glaubensgemeinschaft, nie jedoch gegen die Kommunikation, da wahre Gemeinschaft sich ihm erst aus dem Philosophieren herstellen, wie wahres Philosophieren nur aus dieser Gemeinschaft hervorgehen kann.

d) Religion vermag für sich zu bestehen; sie bedarf keiner Ergänzung, kennt die Philosophie nur als Gefahr, die sie bekämpft, indem sie in ihr eigenes Denken sich die philosophische Begrifflichkeit einverleibt, deren Ursprung aber ausrottet. Philosophie dagegen behält eine *offene Flanke*: sie schließt sich nicht wie dogmatische Religion, die nur Anhänger oder Heiden und Ketzer kennt. Ihr Sichunterscheiden bedeutet bereits, daß sie sich unvollendet weiß. Ihre Wahrheit will wohl in ihrer Unbedingtheit alles sein, aber sie erfährt ihre Begrenzung. Es scheint, daß sie in Aufschwüngen Einzelner in Augenblicken bis in die Nähe der Religion kommt, aber es ist auch dann ein Sprung übrig, den zu tun sie sich weigert, obgleich sie in Bereitschaft bleibt. Die erregendste Nähe kann die Möglichkeit des Gebets werden. Philosophie verwechselt nicht Andacht, Stimmung, auch nicht die beschwingende Gegenwart eines Lesens der Chiffre mit Gebet als einer realen Beziehung zur Gottheit. Aber selbst wenn diese Realität dem Philosophierenden in Augenblicken widerfahren sollte, ist sie als einzelne noch nicht Religion; dazu würde sie erst in der Objektivierung durch Bekehrung. Diesen Sprung tut der Philosophierende nicht. Er erlaubt sich nicht, was der Religiöse sich erlaubt. Er hat die Scheu, die Alltäglichkeit der Kultusfrömmigkeit mitzumachen, die für den religiös Glaubenden redlich sein mag, weil für diesen die Objektivität dauernd besteht. Er kennt das Inkommunikable, das, ausgesprochen zur Objektivität, ihm grade das verliert, wodurch allein es Wahrheit haben konnte.

Philosophieren blickt also auf Religion, in bezug auf die es wirklich ist. Diese Beziehung ist dreifach:

Philosophie kämpft gegen Religion, jeweils aber gegen bestimmte

Religion, und zwar gegen deren Unwahrheit, wenn Religion abgeleitet in dingliche Objektivität bis zur Materialisierung der Transzendenz, und der Mensch damit hinabsinkt: Religion wird zu Gespensterangst, zu fanatischer Gewaltsamkeit ohne Idee, zu Ketzerrichtertum und Bedrohung allen Daseins der Freiheit in der Welt. Dieser Kampf gegen die Objektivationen der Religion, voller Leidenschaft in aller Geschichte, geht darum, Raum für Freiheit im Wagnis des Einzelnen zu gewinnen, die Gottheit nicht in den Staub ziehen zu lassen. So kämpfte Xenophanes gegen die Unsittlichkeit der mythischen Götter, Epikur gegen die Deisidämonie, so Kant gegen Afterdienst und Pfaffentum in der statutarischen Religion, Feuerbach gegen Illusion, Kierkegaard gegen Kirche.

Diese Ableitungen der Religion stehen für den Außenstehenden so sehr im Vordergrund, daß es des redlichen Willens und anstrengenden Suchens bedarf, um die zweite Beziehung zur Religion zu verwirklichen: ihren Kern zu spüren, den Philosophie nicht nur als Dasein zuläßt, sondern *als mögliche Wahrheit respektiert*. Es wären zwar gültige, aber äußerliche Begründungen dieses Respekts, wenn man dächte: nur durch die Religion als Kirche in soziologischer Objektivität werde Tradition des Glaubens erhalten; nur durch sie bestehe die Verführung für die Freiheit, vor der sich zu bewähren ihre Lebensbedingung sei; denn ohne Kampf sei sie gar nicht, da sie als von selbst gegebene schon nicht mehr Freiheit sei. Vielmehr: der Respekt wurzelt tiefer; es ist eine *Wahrheit in der religiösen Existenz*, wenn auch für mich nicht anzueignen; *ich bin nicht alles*. Im Reich möglicher Existenzen ist die Wahrheit jeder echten Möglichkeit anzuerkennen, auch wenn sie nicht kommunikativ zu verstehen ist. Es ist Wahrheit, wenn auch nicht für mich.

Nach Kampf und Respekt sucht Philosophieren drittens als Wahrhaftigkeitswille den *Gegensatz* von Religion und Philosophie zu größtmöglicher *Klarheit* zu bringen. Die Existenz beider soll vertieft werden dadurch, daß sie die eigentliche Schwere ihrer Aufgabe sehen. Wahre Existenz, wie sie auch sei, ist nicht ohne Infragestellung ihrer selbst zu verwirklichen. Philosophie und Religion unverwechselbar zu sehen, schließt es aus, zwischen beiden in Leichtigkeit und Unbetroffenheit unbestimmt zu schwanken, unentschieden einmal religiös und einmal philosophisch sich zu geben. Die Erhellung des Gegensatzes appelliert an den eigentlichen Ursprung sowohl der Philosophie als auch der Religion. Sie strafft den Menschen gegen Religion, sofern

diese zu objektiver Gewißheit, zu Gewohnheit, Magie und Materialismus wird. Sie strafft ihn gegen Philosophie, sofern diese als objektive Wissenschaft und bequemes Übernehmen gültigen Wissens besteht. Weder Philosophie noch Religion sind gleichsam ohne den Preis, sich durch andere Wahrheit gefährdet zu wissen, rein zu verwirklichen.

Da die Philosophie die Objektivitäten, sofern sie allgemeingültig werden wollen, begrenzen und relativieren muß, sie also im Fragen und Suchen bleibt, so sieht sich der Mensch in ihr absolut gefährdet und in letzter Instanz auf sein eigenes Vermögen zurückverwiesen. Würde der Theologe einwenden, man verwechsle sich mit Gott, wenn man in der Existenz die Wahrheit sehe; was der eine Mensch, Christus als Gottes Sohn, durfte, darf kein anderer Mensch, so wären das Worte, die der Philosophierende schlechthin nicht verstünde.

Der Konflikt muß in jedem Einzelnen entschieden werden: entweder zum Gehorsam und Verzicht auf Unabhängigkeit, oder zur Freiheit und zum Verzicht auf Kultus und Offenbarung. Dieser Entscheidung zwischen Religion und Philosophie kann sich redlich kein Mensch entziehen, will er nicht in dunkler Unbestimmtheit verharren. Aber darum sind Philosophie und Religion doch niemals zwei koordinierte Möglichkeiten, zwischen denen gewählt würde; sondern die Entscheidung wird erst bewußt, wenn ich schon auf der einen Seite stehe. Religion kann von der Philosophie her und Philosophie von der Religion her weder wissend überblickt noch auch nur eigentlich gesehen werden. Die Wahl erfolgt mithin dadurch, daß ich schon entweder philosophiere oder nicht und nun entschieden übernehme, was ich darin bin.

Die Entscheidung zur Religion ist dem Sinne nach endgültig, es bleibt nur die Gefahr des Zweifels und der Unsicherheit. Die Entscheidung zur Philosophie bleibt offen, der Mensch ist zum Suchen verurteilt. Wenn er aber philosophierend der Religion nicht die Wahrheit abspricht, so ist zu fragen, warum er nicht zu ihr hingehe. Darauf ist die Antwort, daß er vergessen müßte, was ihm unausweichliche Wahrheit ist:

Da Existenz im Zeitdasein sich nur geschichtlich erscheinen kann, daher alle bloße Objektivität nur eine relative ist, Objektivität als je offenbarte Gegenwart der Transzendenz im Dasein aber immer von Menschen in Situationen hervorgebracht wurde, kann im Dasein auch nichts als das eine objektive Unbedingte ohne Unwahrheit als für alle gültig fixiert werden. Die Erscheinung der Existenz für sich *darf das*

Ende nicht antizipieren. Existenz würde ihre Möglichkeit verlieren und eine Illusion gewinnen. Freiheit im Dasein bedeutet ihr, daß ein Sein ist, dessen Nichtsein noch möglich ist.

Philosophie als das Bewußtsein dieser Situation ist *Bereitschaft zum Suchen*. In ihr ist der Mangel als Unbefriedigung trotz aller Verwirklichung. Anfang und Ende sind nicht gewußt, weil der Mensch als Mensch nicht als bestehend wissen darf, was er durch sich selbst finden und erringen soll. Es ist seine größte Schuld, sich durch fälschliches Wissen um die Möglichkeit des Gewinns seiner Existenz im Prozeß geschichtlichen Entscheidens zu betrügen. Solange Zeit ist, ist nicht das Ende der Tage.

Der Mensch, zum Philosophieren entschlossen, möchte wohl die reale direkte Gegenwart der Transzendenz, wohl die reale Beziehung zu Gott im Gebet — aber er will sich nicht täuschen¹. Er möchte sich beugen, aber nicht knien vor dem, was Menschenwerk ist, das ihm Sprache zur freien Deutung, aber nicht ausschließendes Sein der Wahrheit ist.

Je mehr darum Philosophie ihren Mangel angesichts der Religion schmerzvoll gefühlt hat, um so lichter ist ihr das Reich der Freiheit. Die Gottheit sagt nichts direkt, aber durch diese Möglichkeit der Freiheit scheint sie zu sprechen, nämlich zu fordern, daß ihr uns unbegreiflicher Wille erfüllt werde, aus dem sie den Menschen unabhängig machte, damit er in eigener Verantwortung über sich selbst entscheide und darin seine Würde habe. Von hier kann Religion wie ein Gefängnis erscheinen, in dem die Verlorenheit des Selbstseins im Dasein durch falschen Glanz verdeckt und so gegen die Gottheit gefehlt wird: verborgene Gottheit scheint dem philosophierenden Menschen zu verbieten, in die Religion zurückzutreten.

Die Gottheit bleibt in der Verborgenheit. Der Mensch aber, auf sich gestellt, er selbst reicht die Hand dem Menschen. Aus der Zeit in die Ewigkeit tretend, ist er selbst die einzige Antizipation im Dasein.

Der philosophierende Mensch, von dem Heil getrennt, das die Kirche gibt, muß zwar verzichten auf die Gemeinschaft der Millionen durch die Jahrtausende, aber er vermag zu glauben an das corpus mysticum des Geisterreichs, das nirgends objektiv ist und keine Betrachtung von außen zuläßt. In ihm ist, wem der Einzelne begegnet,

¹ Würde die Grenze überschritten, so mit der notwendigen Konsequenz absoluten Schweigens. Denn Aussprechen würde die Gottheit sogleich zur Objektivität machen; was erfahren wurde, bliebe als mitgeteilt nicht wahr. Nur im Geheimnis bleibt die Verborgenheit der Gottheit unangetastet; aber die Seele verschließt sich nicht, fanatisch negierend, der Möglichkeit in der Stille ihrer Innerlichkeit.

zu dem er für immer gehört, die lebendigen Zeitgenossen in der Gegenseitigkeit, die Toten als die fordernden Ahnen. Dieses Reich ist ihm das des eigentlichen Seins, ohne daß er weiß, daß und was es ist. Denn orientieren kann er sich nur in der *Welt*, nicht in ihm, das seine Tore niemandem öffnet, der wissen und sehen will. In ihm aber ist, wer sich durch sein Tun in Freiheit mit dem Anderen findet.

3. Die realen Konflikte. — Philosophie und Religion sind Möglichkeit für den Einzelnen; indem dieser mit sich selbst kämpft oder gekämpft hat, kämpft er mit seinem inneren Gegner zugleich in der Gestalt, wie er ihm in der Welt begegnet. Hier werden die Konflikte in sich ausschließenden Haltungen sich gegenüberstehender Menschen real.

Die Konflikte liegen im Verhalten zum *Wissen*, und im Verhalten zur *Autorität*; sie verlieren aber ihre Reinheit, wenn sie zu Daseinskonflikten als Machtfragen werden. Die Eigenschaften der Menschen in ihrer Mehrzahl und ihrer Masse, und die Organisation der Kirchen lassen in Gestalt politischer Kämpfe zumeist verflacht erscheinen, was ursprünglich Frage der Existenz *selbst* war.

a) *Konflikt im Verhalten zum Wissen*: Indem Wissen das Objektive als das Allgemeingültige ergreift, dessen Geltung als für jedermann beweisbar besteht, ist es unabhängig von Lebensführung und Weltanschauung des Denkenden.

Glaubensgehalt nimmt zwar in seiner Objektivität die Gestalt eines Gewußten an, aber statt gültig zu sein für jedermann, besteht er nur durch Einsatz des eigenen Seins. Die Gewißheit des Glaubens wagt es, daraufhin zu leben, daß das Wesentliche nicht bewiesen werden kann, sondern seine nie objektiv gültige Bestätigung allein in der Erfahrung des Sichbewährens des Glaubenden finden darf.

Was ich beweisen kann, das brauche ich nicht noch zu glauben. Wenn ich den Glaubensinhalt als objektive Gewißheit suche, habe ich meinen Glauben schon verloren. Ist es aber auch sinnlos, Glauben rational beweisen zu wollen, so ist es doch sinnvoll, ihn in Gedankenbewegungen rational zu entwickeln und hell zum Bewußtsein zu bringen. Diese Rationalität ist lediglich im einzelnen, in sich und in den Konsequenzen den allgemeinen rationalen Formen unterworfen. Der Denkende weiß die für ihn eigentliche Wahrheit als seinen Glauben.

Spricht sich der Glaube aus, indem er sich im Denken und in Handlungen *gegenständlich* wird, so tritt er in die Welt der Erscheinungen, des Wissens und der Zwecke. Dann wird der in behaupt-

tenden Urteilen ausgesagte Glaube notwendig auch durch Urteile geprüft. Den Argumenten für ihn kann argumentierend widersprochen werden; sofern er sich in spezifischen Handlungen kundtut, kann nach dem Sinn der Handlungen gefragt und dieser Sinn geleugnet werden. Wenn der Glaube in absoluter Gegenständlichkeit und der Unbedingtheit des Handelns Ausdruck findet, so zerfällt diese seine Objektivität doch vor dem Verstand, der die absoluten Gegenstände als bestehend erwiesen und die Unbedingtheit begründet haben will.

Das Wissen, als das sich der Glaube durch Behauptungen in Urteilen ausspricht, versteht sich entweder auf der Ebene möglicher *zwingender Wißbarkeiten* und gerät dann in Konflikt mit dem wirklich zwingend Wißbaren, oder es weiß sich als Explikation glaubender Existenz und *beansprucht grade als glaubendes nicht zwingend zu sein*. Als solches will es nicht Unterwerfung, sondern Appell.

Der Glaube kann das Wissen sich unterwerfen; was der Verstand zwingend einsieht, soll er dennoch leugnen; der Glaube verlangt das *sacrificio dell intelletto*. Nur wenn dem Glauben bewußt wurde, daß das zwingend Wißbare ihm nie mit dem, was er selbst ist, zusammenfallen und daher diesem auch nicht widersprechen kann, kann der Konflikt vermieden werden. Diese Position, längst begriffen, ist aus drei *Gründen* nicht verwirklicht:

Wenn es auch im allgemeinen leicht scheint, das Wissen im Sinne zwingender Gewißheit abzulösen vom Glaubenswissen, so setzt doch die Durchführung im Besonderen erstens ein *methodisches Bewußtsein von den Weisen des Wissens* in allen Richtungen empirischer und apriorisch argumentativer Forschung voraus, damit ein Wissen des Sinnes und der Grenzen jedes Wissens und ein Wissen dessen, was ich wissen und nicht wissen kann. Daher geschieht im Besonderen trotz der allgemein anerkannten Trennung immer wieder die Grenzverletzung; es wird zwingendes Wissen fälschlich in Anspruch genommen, wo es nicht ist, oder gewaltsame Autorität leugnet trotz zwingendes Wissen, wo es besteht.

Der zweite Grund für den nicht vermiedenen Konflikt ist, daß der Mensch zur zwingenden Objektivität drängt, weil er, was ihm wesentlich ist, als *von außen* kommend, *ohne Gefahr eigenen Einsatzes* gewiß haben möchte. So nimmt für die Masse der Glaube diese Form an. Er behauptet die Beweisbarkeit vom Dasein Gottes oder des allein richtigen politischen Ziels oder die Offenbarung als bezeugt und damit historisch bewiesen.

Ein dritter Grund ist, daß *in der Überlieferung* die Gestalt, in der der Gehalt des Glaubens an den Menschen herantritt, *zunächst* die objektiv-gegenständliche und allgemeingültige sein muß, die als unmittelbar daseiend genommen wird. Zwar kann die Objektivierung von Glaubensinhalten in der Überlieferung als die Bereitstellung für mögliche Aneignung genommen werden; sofern aber diese Bereitstellung zu einem gewaltsamen Festhalten des objektiven Glaubensinhaltes wird, kann je nach der Art dieses Inhalts der Kampf zwischen Glauben und Wissen beginnen. Der Kampf bricht nicht offen aus, solange eine klare Scheidung der Weisen des Wissens nicht ins Bewußtsein getreten ist, er ist aber da, sowie das zwingende empirische Wissen sich begreifend sich auf sich selbst stellt.

In dem Verhalten des Glaubens zum zwingenden Wissen war zu unterscheiden, ob geglaubt wird *gegen* wirkliches Wissen im Konflikt mit ihm, oder ob *ohne Konflikt* geglaubt wird, was durch zwingendes Wissen weder bewiesen noch widerlegt werden kann, weil es gar nicht in seine Welt fällt; das heißt weil es außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung des vernünftigen Sinnenwesens überhaupt liegt. Die Grenze zwischen Welterfahrung und Glaubensgehalt kann nur durch den Sprung in eine andere Seinsdimension überschritten werden. Wird diese *Grenze verwischt*, so kann man fälschlich im Namen des Wissens verneinen oder bejahen, wo es sich gar nicht um zwingend Wißbares handelt:

Wird ein *Wunder* behauptet, also ein Eingriff der Gottheit in die empirische Welt gegen Naturgesetz und Erwartung, so kann ein solches Ereignis doch geprüft und im Zusammenhang empirischen Geschehens erklärt werden. Jede Behauptung eines Wunders setzt sich solcher Prüfung aus. Ein Vorgang wie die leibliche Auferstehung und die Himmelfahrt ist nach allem Wissen ausgeschlossen. Ein Bericht durch Augenzeugen hilft nichts; denn wir wissen durch anscheinend treffliche Zeugen so viel Unmögliches, daß die Fragestellung vielmehr ist, wie jene Bezeugung zustande gekommen und was faktisch damals geschehen sei; ein mangels genügender Quellen hoffnungsloses Fragen.

Prüfung hört aber auf, wenn die Behauptung sich auf etwas bezieht, was nie gegenwärtig ist, z. B. ein Sein des Jenseits, das nicht im astronomischen Raum und nicht in empirischer Zeit lokalisiert wird. Eine mögliche Grenze der Prüfung ist ferner in der Unendlichkeit der Verknüpfungen und Elemente jeden individuellen Vorgangs gegeben. Ein Einzelvorgang in all seiner Besonderheit ist nicht ganz

und gar zwingend erklärbar; wenn etwa in ihm Schicksal und Vor-
sehung erfaßt werden, entsteht kein Widerspruch zum Wissen, so-
lange jede bestimmte Erklärung gemieden wird. Dem zwingenden
Wissen widerspricht nicht die Erfahrung absolut einmaliger, darum
nicht adäquat aussprechbarer Ereignisse. Das Mitwissen bedeutender
Schicksale als dieser, das ahnende Vorauswissen, die augenblickliche
Gewißheit eines Ereignisses in ihrer erschütternden Wirklichkeit — wer
das existentiell erfährt und nicht nur als Erlebnis, wird still bleiben.
Es ist etwas darin, was mit allgemeinen Wendungen ausgesprochen
verfälscht wird, erst recht, wenn man gar Aussagen über solche Erfah-
rung niederschreiben läßt und ihre Realität nachprüft. Die schweigende
Betroffenheit bedeutet die tiefere Wahrheit: man wisse nichts.

Ogleich die Situation klar ist und ein Kampf zwischen Glauben
und zwingendem Wissen nicht zu sein brauchte, tritt er doch *in sozio-
logischer Wirklichkeit* auf, und zwar sowohl als gewaltsame Unter-
drückung des Wissens durch einen soziologisch mächtig gewordenen
Glauben, wie als Durchbruch der Freiheit des Wissens gegen ihn.
Religion und Philosophie pflegen sich radikal verschieden zu verhalten.

Religion hat das *sacrificium intellectus* erzwungen, ohne in ihrem
Wesen ruiniert zu werden. Nur selten ist der Sinn dieses Kampfes von
der Seite der Religion deutlich ausgesprochen: der Glaubensinhalt sei
wahr, weil er absurd sei (*credo quia absurdum*). Dann wird offen
gefordert, der objektiv festgehaltene Glaubensinhalt, im Widerspruch
mit zwingend Denkbarem und empirischer Forschung, solle den Vor-
rang haben; die Unterwerfung des Verstandes als Glaube gegen den
Verstand sei verdienstvoll. In dieser Haltung wird bei hellem Bewußt-
sein gegen den Verstand, nicht über den Verstand hinaus geglaubt. Aber
nur wo Glaubensinhalte in Urteilen als *Behauptungen* ausgesprochen
werden, ist dieser Konflikt, dann die Knechtung und der Widerstand
gegen sie möglich. Meistens wird die Situation durch Umbiegungen
rationalistisch umgangen. Der Glaube will nicht in Konflikt mit zwin-
gendem Wissen geraten; er möchte ohne Einbuße an seiner Objektivität
auch für den Verstand annehmbar sein. Denn jene Selbstvernichtung
des Verstandes ist als bewußte innere Handlung der Masse der Men-
schen nicht zuzutrauen, die durchweg in Vertuschungen und Aus-
gleichen leben; sie mögen die Dinge nicht auf die Spitze treiben. Und
doch hat es keine soziologisch mächtige religiöse Glaubenswirklichkeit
gegeben und gibt sie heute nicht, in welcher nicht faktisch das *sacri-
ficio dell intelletto* begangen werden müßte.

Für den *philosophischen* Menschen aber ist es eine Frage über sein Sein schlechthin, daß er sich *bindet* an jede Weise *zwingender* Einsicht. Jede Form des *sacrificio dell intelletto* ist eine Zerstörung seiner Freiheit und damit seiner Würde. Er erlaubt nicht, dem Forschen und Fragen eine Grenze zu setzen. Es gibt für ihn nichts, das zu suchen und zu sehen aus Scheu vermieden werden müßte. Er verachtet die Gesinnung, welche des Mythos wegen die helle Erleuchtung jeder empirischen Tatsächlichkeit hindern möchte.

Diese Bindung des philosophischen Menschen an das Wißbare bedeutet zugleich *Begrenzung des zwingenden Wissens auf sich selbst*. Es bleibt nur Grund als Erhellung des empirisch Wirklichen, es hält frei von Illusion, wirft die Steine in den Weg, an denen wir uns stoßen, wenn die Wirklichkeit in den Grenzsituationen offenbar wird. Das zwingende Wissen kommt nie hinter die Dinge, gilt relativ und partikular, ist in sich unerschütterlich; aber es gibt auf keine Lebensfrage Antwort.

b) *Konflikt im Verhalten zur Autorität*: Während der Konflikt zwischen Glauben und zwingendem Wissen dem Sinne nach in geistig disziplinierter Helle lösbar ist, bleibt das Wissen, welches Selbstverständnis des Glaubens ist, in einer Antinomie: seine Wahrheit wird entweder durch *Autorität* allgemeingültiger Bestand oder in ursprünglicher *Unabhängigkeit* auf eigene Gefahr wenn nicht angeeignet, so verworfen.

Religion und Philosophie *wissen gemeinsam*, daß ihr Glaubensgehalt durch *Überlieferung* in *objektiver* Gestalt dem werdenden Bewußtsein entgegengebracht wird. Der Mensch, jeweils in einer geschichtlich geschaffenen Situation erwachend, hat in jeder Generation neue Möglichkeit doch nur, weil er schon seinen Grund in einer überlieferten Lebenssubstanz hat. Er würde — was nur im Grenzfall zu denken ist — aus dem Nichts seines vitalen Verstandesdaseins existieren müssen, wenn die Situation ihn in die Weltlosigkeit atomisierter Vereinzelung würfe; er würde in schmerzvoller, aber blinder Verzweiflung leben, nicht wissend, was er eigentlich will; er würde zerstreute Dinge ohne Transparenz ergreifen und sich verkrampfen im leeren Aushaltenkönnen des Nichts. Die Überlieferung ist zwar von außen gesehen nur der *historische Zusammenhang*, durch den jeweils die neuen Generationen zu dem geprägt werden, woraus sie ihrerseits eine Prägung fortsetzen; aber von innen ergriffen ist darin die der Betrachtung entgleitende Wirklichkeit der Existenz. Die Kristallisation

der Überlieferung zur festen *Autorität* ist *unausweichlich*; sie ist soziologisch notwendig, um den Fortgang der Überlieferung durch die Zeiten zu sichern, existentiell notwendig, weil sie für jedes erwachende Dasein die erste Form von Seinsgewißheit ist.

Obgleich der Philosophie und der Religion das Bewußtsein der Geschichtlichkeit des wahren Gehalts möglicher Existenz als Unbedingtheit des Glaubens gemeinsam ist, kommen sie doch an der Autorität in Konflikt.

Die philosophische *Unabhängigkeit* kann zwar nur durch autoritative Überlieferung zu ihrem Gehalt und in Spannung zu ihr zu sich selbst kommen. Wie aber ein *Unterwerfen* unter die Autorität bei hellem Wissen ihr den Verlust der Existenz und damit des Glaubens selbst bedeuten würde, so würde wieder eine *absolute* Unabhängigkeit mit der Verwerfung der geschichtlichen Substanz allen Gehalt verlieren. Da Autorität und Unabhängigkeit nicht koordinierte Glieder eines Ganzen sind, es vielmehr darauf ankommt, was dem Wachgewordenen *im Konfliktfall* als das Wahre gilt, und da, wer entschieden ist, die andere Seite nicht mehr zu sehen vermag, wie sie eigentlich ist, so wird die Spannung von Philosophie und Religion nach der einen oder nach der anderen Richtung durchbrochen. Dem Autoritätsgebundenen erscheint der Unabhängige als der chaotischen Subjektivität verfallen, als irrendes Wesen, das sich mit der Gottheit verwechselt. Dem Unabhängigen erscheint der Autoritätsgebundene als Verräter an der transzendent verankerten Freiheit des Menschen.

Im Philosophieren wird die unbedingte Unterwerfung unter Autorität als das Andere nur von außen begriffen, um es von sich zu unterscheiden. Philosophie vermag *im Autoritätsglauben*, obzwar mit dem Bewußtsein, dessen Wirklichkeit zu verfehlen, für sich nur eine *Verschiebung der Geschichtlichkeit* in das Allgemeine und Absurde zu sehen, aus der Philosophie sich rein wiederherstellen möchte, wenn sie weiß: ich bin als Geschichtlichkeit nicht erzwungenes Resultat historischer Bedingungen, sondern in der Unabhängigkeit der Wahl des Übernehmens oder Verwerfens. *Wie* die Umsetzung des Objektiven sich vollzieht, *entscheidet* das Wesen der neu heraufkommenden Existenz. In ihr ist zwar zunächst Unterwerfung unter die Autorität, sofern Existenz nur ist durch das, was sie überkommt. In der Existenz ist dann aber eine Unabhängigkeit des Selbstseins, sofern ihr nicht wahr ist, was objektiv *gilt*, sondern was für *sie* wahr und darin zugleich objektiv ist.

Philosophieren weiß sich als geschichtliches in geschichtlicher Aneignung. Aber weder das *historische* Wissen noch die Unterwerfung unter gewußte historische *Autorität* ist geschichtlich oder geschichtliches Aneignen:

Die Geschichtlichkeit der Existenz *historisch* begreifen wollen, heißt sie relativieren. Das in der Geschichtlichkeit Selbstgewordene ist nicht mehr eine unter anderen Möglichkeiten (wie für die Historie das nur Gewesene). Zwar ist es verführend für Existenz, die eigene geschichtliche Unbedingtheit in ihrer losgelösten Objektivität für die allgemeingültige einzige Wahrheit zu halten; aber diese Verwechslung macht sogleich auch die eigene Unbedingtheit wieder fraglich. Wird so die *eine* Wahrheit als historisch geoffenbarte und daher gewußte gültig für *alle* fixiert, so erscheint dem Philosophieren solche Wahrheit als unannehmbare Paradoxie.

Ebensowenig schlagen die angebbaren Gründe für eine *Unterwerfung* unter die Autorität durch: der Mensch sei zu schwach, um auf sich selbst gestellt werden zu dürfen; die Autorität, die ihm den rechten Weg zeige, sei ihm ein Segen; ohne den festen Halt der Autorität verfallende der Mensch einer zufälligen Subjektivität; das Bewußtsein der Nichtigkeit fordere den Menschen auf, durch Unterwerfung diese zu bekennen; die Jahrtausende währende Überlieferung der Autorität gebe eine Garantie für ihre Wahrheit; — jeder dieser Gründe verleugnet die *Freiheit*. Zwar ist, wenn Philosophieren uns als das dem Menschen Würde Gebende erscheint, nicht zu vergessen, daß die meisten im Stich lassen; Philosophieren sieht sich nur als Möglichkeit in allen, aber als Wirklichkeit in wenigen; es muß als Wohltat anerkennen, daß für Menschen, die der Freiheit nicht mächtig oder nicht willens sind, die Ordnungen der Kirche dableiben. Aber obwohl diese Bewertung empirische Tatbestände richtig treffen würde und Wegweiser eines politischen Verhaltens sein kann, geht sie offenbar an der Substanz kirchlicher Wirklichkeit vorbei.

In keiner dieser Begründungen kann daher getroffen sein, was der Autoritätsglaube eigentlich ist. Wäre er nur das, so wäre Autorität Unwahrheit nicht allein für den philosophierenden Menschen, sondern überhaupt. Autorität wäre illusionär, wenn sie nicht ihren Ursprung in der Religion als einem dem Philosophieren unerreichbaren Ursprung hätte. Weder die soziologische Macht der Kirchen noch die Bedeutung der Religion als Stachel für das Philosophieren wären möglich, wenn es sich nur um Gehorsam gegen eine bestehende Sat-

zung handelte. Autorität spricht durch das in ihr zum Ausdruck kommende *geschichtliche Bewußtsein* auch den Philosophierenden an. Sie scheint ein Bundesgenosse gegen die Bodenlosigkeit einer vermeintlich aus dem Nichts beginnenden Vernunft, welche doch nur ein leerer Verstand ist. Sie läßt die Wahrheit der Hingabe des Selbstseins vor der Transzendenz spüren — aber sie zeigt sich dem Philosophierenden doch nur als Autorität *in der Welt*, nicht als Transzendenz. Daher bleibt sie grade in dieser Nähe der eigentliche Feind des Philosophierens.

Die Frage bleibt, wie das Geschichtliche *ursprünglich gegenwärtig ist*: ob in abhängiger Haltung zur Objektivität, welche autoritativ und darum unprüfbar ist, oder in unabhängiger Aneignung; ob in einer Geborgenheit im Objektiven unter unmerklicher Auflösung des uns in der Welt die Hand reichenden Selbstseins, oder ob in diesem Selbstsein und in Gefahr. Philosophierend sucht der Mensch aus eigenem Ursprung zur Gegenwart zu bringen, was er geschichtlich ist; in Selbsterfahrung zu erfassen, was er wählt; in eigener Einsicht zur Klarheit zu bringen, was er entscheidet; dagegen die Autorität als *letzte* Instanz zu verwerfen.

Jedoch ist dieser Standpunkt in seiner Abstraktheit nur formal. Er ist, solange er ohne Inhalt ist, auch ohne Möglichkeit. Ich erwerbe ihn mit dem Augenblick hell werdenden Selbstbewußtseins; dann ist er faktisch noch getragen von dem Gehalt der geschichtlichen Substanz, aus der ich lebe, bevor ich über sie nachdenke. Jetzt beginnt erst die Kritik dessen, woraus ich schon bin, noch bevor ich es wollte. Von nun an drohen jene Gefahren, entweder in der Isolierung einer leeren Unabhängigkeit zu verarmen, welche alsbald die Verabsolutierung meiner Eigenheit als der nackten Unmittelbarkeit gegenwärtigen Daseins wird, oder die Unabhängigkeit aufzugeben in der billigen Unterwerfung unter den überkommenen autoritativen Gehalt, so wie er ist.

Existenz aber ist nur ursprünglich, wenn sie geschichtlich ist, und nur geschichtlich, wenn sie ursprünglich ist.

Um nicht ins Bodenlose zu gleiten, *vertraut* sich daher der philosophisch erwachende Mensch als mögliche Existenz *der Tradition an*, solange nicht ein ihn selbst vernichtender Widerspruch auftritt; er *gehört* der Autorität, wo Prüfung und Entscheidung noch nicht möglich oder nicht notwendig ist; er verwirft eine Opposition gegen das Überkommene, welche sich gegen das Überkommene als solches wendet. Sein Selbstsein *drängt sogar zur Autorität*, wo das Selbst noch

nicht aus Eigenem zur Klarheit kommt. Er hat Scheu vor der Überlieferung, steht ihr zumal in persönlichen Gestalten, von denen sie ihm kam, mit Pietät gegenüber. Die eigene Entscheidung — welche als Möglichkeit nie in Frage gestellt wird, wenn der Standpunkt der Unabhängigkeit erreicht ist — ergreift Existenz nur dann, wenn Verantwortung für ihr Selbstsein es in der konkreten Situation fordert. Entgegen dem bloß rationalen und sophistischen Verneinen aus einem leeren Selbstsein, das sich darin den Schein der Selbständigkeit gibt, ist dem, der wirklich er selbst ist, negative Haltung zur Tradition, wo sie sich ihm als notwendig ergibt, eine *Überwindung*. Er wirft keine Fessel leichten Herzens ab, denn er will treu sein im Übernehmen und nicht vergessen. Wer sich der vollen Unabhängigkeit bewußt geworden ist, wagt sie in stiller Entschlossenheit, ergreift sie nicht in blindem Jubel. Er hat den entschiedensten Sinn für Überlieferung und Autorität, deren mögliches Maximum festzuhalten er gesonnen ist.

4. Zusammenfassung der Richtungen des Kampfes. — Im Philosophieren geschieht gegen Religion ein dreifacher Kampf, in dem jedoch der Gegner nicht vernichtet werden soll, sondern anerkannt bleibt: gegen das *spezifisch* religiöse Handeln, gegen *fixierte* Objektivität, gegen *fremde* Geschichtlichkeit.

a) Der Kampf gegen das *religiöse Handeln* ist ein innerer: ich kann nicht beten, entweder weil ich den realen Sinn des Betens nicht wollen kann, insoweit er Magie ist; oder weil ich eine Täuschung sehe; oder weil mir ausbleibt, ohne was das Beten Täuschung wäre; oder weil ich die Kontemplation absoluten Bewußtseins als den universellen, alles durchdringenden Aufschwung mangels jeder Spezifität, jeder Gebärde, jeder zeitlichen Lokalisierbarkeit, jeder absichtlich wiederholbaren Form nicht Beten nennen darf. Aber das Beten ist eine mögliche Wirklichkeit, deren Mangel ich mir nicht siegesbewußt, sondern schmerzvoll bewußt bin.

b) Der Kampf gegen die *fixierte Objektivität* möchte ein innerer bleiben. Zwar ist er unausweichlich als Befreiung vom Undurchdrungenen, als Ermöglichung des eigenen Schicksals, als Voraussetzung echter Aneignung. Aber ich weiß, daß ohne die Härte der Objektivitäten keine Tradition möglich ist, und ohne an ihr sich zu bewähren, keine Freiheit. Ich weiß, daß die Objektivität der Religion als Wirklichkeit des Weltdaseins die einzige sichernde Tradition transzendenter Bezogenheit des Menschen ist. Wo diese Tradition verlassen wäre, wäre bald auch Philosophie versunken. Weil ich daher auch als

Philosophierender meinen religiösen Grund nur habe dadurch, daß ich hineingeboren wurde und erfüllt von seinem selbstverständlichen Gehalt zum Bewußtsein erwachte, so kann ich ihn nicht rational verneinen, ohne ins Bodenlose zu gleiten. Als Philosophierender will ich nicht ins Nichts, sondern wage es vielleicht — in der Ausdrucksweise alter Zeiten — Ketzer in der Kirche oder anders: dem Wesen nach Protestant zu sein; ich brauche nicht den Abbruch zu vollziehen, kann für die eigene Person die eigenen realen Beziehungen zur kirchlichen Wirklichkeit bis auf ein Minimum soziologischer Wirklichkeit einschrumpfen lassen; ich will weder die neue Generation ohne das lassen, was mir selbst den unverlierbaren Grund gab, noch die Ehrfurcht vor der Tradition verlieren.

Die Kirche, in der ich geboren wurde, kann ich nicht ablehnen, weil ich ohne sie nicht zu dem Gehalt meiner Freiheit gekommen wäre. Bin ich in keiner geboren, kann Ablehnen nicht bedeuten, daß Kirchen überhaupt nicht in der Welt sein sollen, da ich indirekt ihnen noch verdanke, was ich substantiell sein kann. Die Kirche aber der Theologen, die mich ausschließen würde, ist nicht die Kirche einer Wahrheit, sondern jeweils eine Verirrung entleerter Fixiertheiten.

c) Der Kampf gegen *fremde Geschichtlichkeit* erwächst aus der Tatsache, daß nicht eine einzige religiöse Überlieferung, nicht die eine universale Wahrheit ist, sondern daß sich Ausschließendes aus heterogenen Ursprüngen verschiedene Wege geht. Es ist etwas — das schlechthin unzugängliche, ferne Eine —, das mich zwingt, grade mit dem Fremdesten Kommunikation zu suchen, nicht um alles auszugleichen, sondern um es sich entzünden zu lassen und zur Entschiedenheit der Wahrheit seiner selbst im Kampf zur gegenseitigen Anerkennung ohne Einswerden zu bringen. Aus dieser Erfahrung kann ich die mir fremde Geschichtlichkeit, obgleich sie nicht die meine wird, nicht in dem Sinne ablehnen, daß sie nicht sein solle. Vielmehr bejahe ich sie und muß ihr Dasein in der Welt auch für mich wünschen.

5. Philosophie und Theologie. — Der Gegensatz von Unabhängigkeit und Autorität wird im Denken der Philosophie und Theologie zu klarer Spannung gebracht.

Da beide in ihrem wesentlichen Gehalt, als Explikation eines Glaubens, kein zwingendes Wissen behaupten können, wären sie im Medium zwingender Gewißheit immer unterlegen. Es wird für sie zur Katastrophe, wenn sie ihre Wahrheit beweisen wollen: denn wo Beweis

ist, da ist auch Gegenbeweis; zwingend wird eine Einsicht nur als partikuläre; wird daher die eigentliche Wahrheit als Vergewisserung des Seins in Sätzen ausgesprochen, so ist auf dem Boden des zwingenden Einsehens immer die gleich mögliche Geltung entgegengesetzter Sätze zu gewinnen. Daher hilft dem Glauben keine Apologetik, wenn sie argumentierend nur die Grenzen und Schwierigkeiten des ungläubigen Wissens, sofern es sich dogmatisch zum Unglauben verabsolutiert, zwingend aufweist; sie führt dadurch nicht zum eigenen geschichtlich bestimmten Glauben, sondern vielleicht zu einer Krisis, aus der ein Glaube entspringen kann. In dieser Krisis ist die doppelte Möglichkeit, entweder sich der Autorität in die Arme zu werfen, welche der Priester als das Heil darbietet, oder das Dasein auf eigene Gefahr zu wagen.

Auf dem Wege des Priesters bietet sich ihm, wenn er wissen will, die Theologie an, auf dem Wege der Unabhängigkeit die Philosophie, welche nichts anderes ist, als das Ansprechen durch Menschen, die es gewagt haben, aber nicht Unterwerfung unter ihr Wissen verlangen, sondern Prüfung. Die Philosophen können nur Gefährten sein, weder Autorität noch Diener einer solchen. Während Theologie *in bezug auf Autorität* denkt, welche objektiv ist in Gestalt einer Kirche, denkt Philosophie ohne Rücksicht; alles kann in Frage gestellt, jeder Versuch gewagt werden. Theologie bindet sich an eine bestimmte historische Gestalt religiöser Gemeinschaft und deren als Offenbarungen für heilig erklärte Urkunden; sie wird ihr mitschaffender Ursprung. Philosophie dagegen ist soziologisch gestaltlos, sie verbindet Menschen als Einzelne, ist wesentlich als diese Kommunikation; aber Philosophie will nicht eintreten in die Verschleierung durch dumpfe Gemeinschaftsbehauptung, die gewaltsam sich aufzwingt, keine Infragestellung mehr erlaubt, und deren Art nur aufrechterhalten werden kann in Idolen autoritativen Charakters.

Die Theologie kann ihren Ursprung verlieren, wenn sie sich als Philosophie gebärdet und damit die Kirche samt deren Autorität wie ein äußeres Gewand zur Unwesentlichkeit herabdrückt. Die Philosophie wieder kann sich selbst verraten in Schulbildungen, welche unklare Autorität entstehen lassen und Analoga zu Sekten, wenn auch kümmerliche und wirkungslose, hervorbringen.

Trotz ihrer Wesensverschiedenheit sind Theologie und Philosophie verwandt. Beide leisten die rationale Arbeit einer Ursprungserhellung oder Glaubensvergewisserung. Darum stehen sie historisch in steter

Beziehung gegenseitigen Nehmens und Gebens und des Kampfes. Sie pflegen dabei gegenseitig höchst undankbar zu sein. Ihre Beziehungen sind folgende:

a) Die Philosophie erwächst faktisch *auf dem Boden einer religiösen Substanz, deren formulierte Erscheinung sie zugleich bekämpft*. So ist es in der griechischen Philosophie von Xenophanes bis zu Plato und Aristoteles, so in der deutschen bei Hegel und Schelling. Philosophie ist unter diesem Gesichtspunkt *säkularisierte Religion*. Sie stirbt ab ins leere Denken, wenn der überlieferte Gehalt, aus dem sie ist, verbraucht ist; dieser Gehalt selbst aber ist der gemeinsame geschichtliche Boden für Theologie und Philosophie.

b) Umgekehrt *eignet sich die Theologie im umfassendsten Maße an, was die Philosophen an Begriffen schaffen*. Die christliche Dogmatik bildete sich durch griechische Philosophie, die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts durch die Philosophie des deutschen Idealismus. Die Aufnahme der Philosophie durch Theologie führt diese von ihrem eigenen Ursprung ab, läßt sie brüchig werden und macht sie oftmals unredlich.

c) Es gibt aber *ursprüngliche, schöpferische Theologie wie Philosophie*. Trotz nachweisbarem Einfluß durch Begriffe und Formen der anderen Seite ist solcher Ursprung für Theologie sichtbar in Augustin und Luther, für Philosophie in den griechischen Philosophen, in Bruno, Spinoza, Kant. Auf der philosophischen Seite steht ein eigener Gehalt, überlieferbar nur vom Einzelnen zum Einzelnen. Dieser philosophische Ursprung ist für Theologie unannehmbar, ja eigentlich unsichtbar. Nur verwandelt, seiner Kraft beraubt, nimmt sie ihn als untergeordnetes, relativ berechtigtes Glied in ihr System auf. Aber ihr Haß, erregt durch das für sie unbestimmbare Andere, durch das sie an der Wurzel in Frage gestellt wird, ist abgründig. Kann sie es, so vernichtet sie. Bruno wurde verbrannt, Spinoza aus der Synagoge ausgestoßen, dann durch Jahrhunderte als Atheist verschrien und vergessen gemacht. Kein deutscher Philosoph ist von Theologen so gescholten worden wie Kant. Es ist die Unabhängigkeit gewesen, die sie den Theologen unerträglich machte, sie aber zu den Heroen philosophisch denkenden Lebens werden ließ. — Der theologische Ursprung wird von den Philosophen weniger negiert als die abgeleitete Theologie. Zwar ist er für ein philosophierendes Leben schlechthin nicht annehmbar. Aber er kann nicht nur respektiert werden, sondern bleibt als Infragestellung. Der Versuch, den Gehalt der Theologie

unter Ausschaltung der Autorität, aber unter Bewahrung ihrer Geschichtlichkeit, der Philosophie anzueignen und eine philosophische Religion zu schaffen, ist von echter Theologie ebenso abzulehnen wie vom Philosophieren, das auf Klarheit der Scheidungen, auf wahrhaftige Offenbarkeit des in unserem Dasein unausweichlichen Kampfes hält. Die Forderung ist, entweder entschieden zur Autorität oder entschieden in die Freiheit zu treten, aber keinen Kompromiß zu machen, in dem das Wesen beider vernichtet wird.

6. Unbedingtheit von Religion und Philosophie gegen die Vielfachheit eigengesetzlicher Sphären. — Die Selbstunterscheidung des Philosophierens machte den Konflikt zur Religion bewußt, der im Glauben als solchem liegt. Denn Religion ist wie das Philosophieren selbst Glaube, nicht anders anzueignen als durch Teilnahme an ihm. Beide zeigten ihren eigenen Ursprung. Sie treten ein in die Vielfältigkeit geistiger Sphären als den Leib ihrer Erscheinung. Denn die Wirklichkeit geistiger Sphären ist nicht nur aus sich selbst, sondern aus einem Glauben, der entweder philosophisch oder religiös ist. Religion und Philosophie sind für sich universal, allein sie selbst, und alle Wirklichkeit für sie, von ihnen beseelt. Nur sie untereinander sind in Konflikt, darum keine von ihnen alles. Hier im Glauben ist die Zerrissenheit, an die Existenz im Dasein überall stößt, wo sie auf das Sein selbst kommen möchte. Von beiden Seiten werden zwar Versuche der Unterordnung des Anderen gemacht. Religion machte Philosophie zu ihrer Vorhalle und gab sich die Haltung, als ob sie sie überblicke, mit ihr gehe, aber sie begrenze und ergänze. Philosophie degradierte Religion zur Form des Glaubens für die Masse, zu einer sinnlichen Repräsentation ihrer selbst für ein primitives Bewußtsein, oder zur soziologischen Macht, an der sie sich als an einem Widerstand und einer Verführung bewähren soll. Solche relativierenden Unterordnungen können aber bei redlichem Gewissen nicht endgültig festgehalten werden.

Die *Unbedingtheit* des Glaubens ist auf beiden Seiten, jedoch *nicht* als die *Eigengesetzlichkeit* einer geistigen Sphäre. Wenn Philosophie nur eine schmale eigene, die Religion eine reiche Objektivität in ihren Werken hat, so sind beide mit ihrer Objektivität sogleich in Sphären des Geistes als Medien ihrer Erscheinung getreten. Sie bedürfen ihrer, der rationalen Explikation, der Form des Sollens, der Gestaltung durch Kunst, der Realisierung in Gemeinschaft. Versuche, Philosophie und Religion daraus zu kennzeichnen, bleiben mit ihrer Charakteristik

draußen, ob nun Religion durch Gebet und Kultus, Offenbarung, Autorität, Gehorsam, Kirche, Dogma und Theologie, oder ob Philosophie durch Unabhängigkeit, Existenz des Einzelnen auf seine Gefahr, Freiheit des Selbstseins getroffen wurde. Offenbarung religiöser Wahrheit und das Fragen und Suchen des Philosophierens begegnen sich in allen Sphären als den Weisen ihrer Vergewisserung, oft einig in den bloßen Eigengesetzlichkeiten, kommunizierende und kämpfende Gegner allein aus dem Ursprung. Woraus alle Sphären in ihrer Eigengesetzlichkeit erst ihr Leben haben, kann nicht selbst Sphäre sein.

In der *Religions- und Philosophiegeschichte* liegt als äußeres Material die Objektivität vor, die in der Forschung unter psychologischen, soziologischen, logischen Gesichtspunkten erfaßt wird, ohne darin begriffen zu sein. Diese Geschichte wird so zu einem Chaos von Illusionen, Irrtümern, unbewußten Triebumsetzungen. Durch dies ihnen Fremde muß, was Religion und Philosophie genannt wird, ohne aber in Sphären entschieden abgegrenzt werden zu können, für ein wissenschaftliches Bewußtsein einer Ordnung unterworfen werden, wobei sie selbst der Erkenntnis stets entinnen. Durch Klärung der objektiven Erkennbarkeiten wird nur freigelegt, was im *Sprung* über alle Objektivität hinaus als Religion und Philosophie zugänglich wird durch existentielle Aneignung.

Werden Religion und Philosophie für sich selbst dennoch zu spezifischen geistigen *Sphären* mit verfestigter Objektivität, so *verfallen* sie; denn sie können im wahren Sichunterscheiden nicht zu einer Sphäre werden; sich einander nicht als ein wißbares Dasein begreifend, sondern ursprünglich alles übergreifend, spalten sie sich in sich. Die Zersplitterung allen Ursprungs in den religiösen und philosophischen Glauben, und wieder in die Vielfachheit des Glaubens auf beiden Seiten ist unsere Situation im Dasein. Läßt die Gottheit sich nicht sehen, so ist doch das Letzte nicht der Mensch überhaupt, erkennbar in einer universalen Anthropologie, in der jede Möglichkeit ihren Platz hätte, sondern das Miteinander und Gegeneinander der Glaubensursprünge in ihren Verwirklichungen.

Die Abgleitung der Religion zur geistigen Sphäre, in der sie sich, statt Unbedingtheit zu sein, Allgemeingültigkeit gibt, wird für die Philosophie zum Appell:

Würde es die Wahl zwischen Gott und einem Menschen geben, so wäre es unmöglich, nicht Gott zu wählen. Da aber Gott nicht als Objekt unter Dingen, nicht als Mensch, der Gott ist, nicht als Daseins-

sphäre neben anderer Daseinssphäre mir begegnet, kann eine solche Wahl sinnvoll nicht vorkommen; sie kann nur vorgetäuscht werden, wenn Gott in einer sich in ihrer Objektivität allen aufzwingenden Religion bestimmte Gestalt geworden ist. Der religiös fixierende Gedanke ist in eine unannehmbare Alternative geraten, wenn er Jesus verlangen läßt, man solle Vater und Mutter, Weib und Kind verlassen, alle Bande des Volks und des Berufs zerschneiden und ihm folgen; denn er sei die Wahrheit und das Leben. Soll also zwischen tiefsten menschlichen Beziehungen und Jesus gewählt werden, so doch darum, weil Jesus nicht mehr nur Mensch, sondern Gott und Mensch zugleich ist, nicht einzig ist als Existenz im Sinne der Einzigkeit jeder möglichen Existenz, sondern als die einzige wahrhafte Existenz, nämlich Gottes Sohn, demgegenüber Menschen als solche gar nicht einmal mögliche Existenzen sind. Daß Kierkegaard den Menschen als Existenz wie keiner vor ihm erfaßte und doch den Glauben an Jesus als den Gottmenschen nicht aufgab, vermochte er, indem er Jesus in gewaltsamem Glauben zur Absurdität der Paradoxie machte und übrigens faktische Christenheit und Kirche preisgab.

Wenn ein friesischer Häuptling zur Zeit der fränkischen Eroberung, als er vor der Taufe stand, noch im letzten Augenblick fragte, ob er seinen Vater und seine Vorväter im Paradies treffen werde und auf die Antwort; nein, denn sie seien als Heiden in der Hölle, zurücktrat mit den Worten: ich will sein, wo meine Väter sind, so ist diese Wahl existentiell und in ursprünglicher Gestalt die philosophische Haltung, die sich in der Welt zu den bestimmten unaufhebbaren Treuverhältnissen verwirklicht, darum im Konfliktsfalle sich den religiös spezifischen Objektivitäten als von Menschen gemachten nicht unterwirft: nicht in der Abwendung von Gott, sondern grade in der Zuwendung zur Gottheit auf dem einzig möglichen Weg, wahrhaftig in seiner Geschichtlichkeit zu existieren.

In solchem Aspekt unterscheidet sich Philosophie von Religion, um diese wiederum in sich zu scheiden. Wo Religion wahr in geschichtlicher Unbedingtheit ist, ist Philosophie mit ihr solidarisch als Wahrheit, wenn sie auch Wahrheit nicht für sie ist. Wo Religion aber objektiven Bestand gewinnt, etwas Daseiendes in der Welt wird, damit eines unter anderen, eine geistige Sphäre neben anderen, da wird sie für Philosophie unwahr und von ihr gemieden. Religion oder Philosophie ergreifen den ganzen Menschen, indem sie, ohne selbst Sphäre zu sein, alle Sphären seines Daseins durchdringen.

Philosophie und Wissenschaft.

Heißt Wissenschaft nicht nur das zwingende Wissen in der Welt, sondern auch die rationale Form einer methodischen Mitteilung, so sucht Philosophie solche Form. Sie kann daher wissenschaftlich heißen, nicht nur weil die Wissenschaften für sie selbst der Weg zu sich sind, sondern weil sie diese methodischen Denk- und Mitteilungsformen ausbildet, wenn auch in diesen Formen schlechthin nichts erkannt wird im Sinne eines brauchbaren oder gültigen Fundes in der Welt.

Aber Philosophie *ist* erstens nicht Wissenschaft, kommt vielmehr zur Klarheit *im Sichunterscheiden* von ihr; denn sie ist sowohl mehr wie weniger als Wissenschaft. Sie ist zweitens selbst *ursprüngliches Wissenwollen*, das im Wissen der Wissenschaften eine der Richtungen seiner Verwirklichung hat. Sie steht drittens *im Kampf* um Wissen für Wissenschaft gegen falsche Wissenschaft.

1. Die Selbstunterscheidung der Philosophie von Wissenschaft. — Jede Wissenschaft hat einen Gegenstand. Gibt sich Philosophie als Wissenschaft, so kann sie sich durch *keinen Gegenstand* legitimieren.

Sie nennt wohl „das Ganze“ ihren Gegenstand. Entwickelt sie sich als strenge Wissenschaft von diesem Ganzen, so erkennt sie in ihren Untersuchungen, wie jede andere theoretische Tätigkeit, von ihrem Gegenstand getrennt, diesen in Distanz. Jedoch ist diese Weise des Erkennens zwar sinnvoll für Erkenntnis der Dinge in der Weltorientierung, aber nicht für Philosophie. Das Ganze ist so nicht zu ergreifen. Wie ich es auch nenne, als Gegenstand entrinnt es mir. Theoretische Philosophie als reine Wissenschaft muß nach einem festen Punkt suchen, auf dem das objektive Gebäude ihrer vermeintlichen Erkenntnis ruht; sie möchte gegenständlich kennen, woran als einem Prinzip alles hängt, mag sie dieses Prinzip Materie, Ich, Geist, Gott nennen. Aber was sie auch immer auf diesem Wege denkt, sie hat nur relative Konstruktionen eines in der Welt Besonderen vor Augen.

Philosophieren im Sichunterscheiden wird sich daher bewußt, nicht einen Gegenstand zu haben wie Wissenschaften, die aufhören, wo kein Gegenstand mehr ist. Der Gegenstand der Philosophie wäre, statt das Ganze als Gegenstand zu sein, als der Grund aller Gegenständlichkeit und als „jeder Gegenstand“, sofern er auf diesen Grund bezogen werden könnte. Das philosophische Denken, gemessen an Wissen-

schaft, bleibt wie in der Luft schweben. Der Philosophie einen Gegenstand in einem anderen als einem gleichnishaften Sinn zu geben, ist fälschliche Übertragung der Form wissenschaftlicher Erkenntnis auf sie.

Aber Philosophieren kann ohne Gegenstand doch keinen Schritt tun. Wenn auch kein Gegenstand der ihr spezifisch eigene ist, so bewegt sie sich in allen Gegenständen, ohne sie als nur solche zu meinen. Gegenstände verwandeln sich im Philosophieren, das in ihnen über sie hinausschreitet. Der Gegenstand wird nicht verwandelnd konstruiert wie in methodischer einzelwissenschaftlicher Einsicht, sondern im Philosophieren transparent, weil er Erscheinung ist: er wird, statt erkannt zu werden, Sprache. Wo ich ihn selbst meine, stehe ich in der Wissenschaft, aber ich philosophiere, wo ich in ihm den Blick auf das Sein richte. —

Identifiziere ich zwingende Einsicht mit Wissenschaft, so ist Philosophie weniger als Wissenschaft, denn sie *unterscheidet* sich von dieser durch die Aufgabe des Anspruchs der zwingenden Geltung für das ihr Wesentliche. Sie meint unbedingte Wahrheit zu ergreifen, und ist so mehr als Wissenschaft. Philosophieren ist Denken, das im Besitz zwingender Einsicht sich der nicht zwingenden Einsicht vergewissert, welche Explikation des Glaubens ist. Aber ohne die wissenschaftliche Einsicht als die Grundlage, die sie nicht antastet, kommt sie nicht zu der ihr eigenen Wahrheit.

Zwingend sind philosophische Gedanken nur im Negativen, aber schon nicht mehr zwingend werden diese negativen Einsichten der Weg zum Transzendieren, als welche sie erst eigentlich philosophische sind.

In ihrem positiven Sagen spricht Philosophie Gedanken aus, welche den Charakter der Möglichkeit haben. Ihre Positivität ist wahr nur als Loslösung, Appell, Beschwörung. Sie ist vieldeutig und notwendig mißverstehbar. Wie sie aus Freiheit entsprungen ist als Ausdruck des Unbedingten, so wird sie nur aus Freiheit verstanden. Sie kann, was sie meint, nicht in der direkten Form sagen, welche hat und gibt. Weil Philosophie nie wirklich Wissenschaft ist, wird sie auch faktisch nicht wie diese allgemein anerkannt. Sie zerstört sich, wenn sie sich um dessentwillen als existentiell unverbindliche, gültige Wissenschaft verkleidet, die sie doch nur scheinbar sein kann. —

Entscheidend wird der Unterschied von Philosophie und Wissenschaft in der *Art der Kommunikation*. Wissenschaftliche Ergebnisse und Methoden vermittelt der Eine dem Anderen als vertretbares Be-

wußtsein überhaupt. Im Philosophieren wird dieses zu einem bloßen Medium, in dem nicht jedermann in beliebige, sondern *ein Einzelner mit einem anderen Einzelnen* in verbindliche, weil geschichtliche Kommunikation tritt. Philosophie als sprachliches Gebilde ist Mittel der Kommunikation zum unbekanntem möglichen Einzelnen.

Wissenschaftliche Forschung und Philosophieren sind daher auch wesensverschieden in der *Diskussion*. In den Wissenschaften wird unpersönlich um die Sache gestritten, die eine besondere und bestimmte ist und als sie selbst gemeint bleibt. Es gibt Gründe und Tatbestände, Sachverhalte und Erfahrungen, die herbeigeht und zur Geltung gebracht werden, bis die objektiv zwingende Entscheidung gelingt. Im Philosophieren bleibt wissenschaftliche Diskussion zwar Boden und Medium, aber in ihr wird zugleich ein Anderes gemeint. Das philosophische Sprechen ist mit dem sachlich ausgedrückten Inhalt nicht erschöpft.

Philosophieren ist in seinem Gegenstand *nicht* von dem, was darin eigentlich getroffen wird, *getrennt*. Während in den Wissenschaften etwas Erkennen nicht mit dem Erkannten identifiziert, Einsichten in chemische Vorgänge nicht selbst chemische Vorgänge sind, wird im Philosophieren im Gegenstand verbindlich das Selbstsein gegenwärtig. Daher kann im Philosophieren nur relativ diskutiert werden, nämlich in einer Kommunikation, welche auf dem Wege über Sachen ihrem Sinne nach auch persönlich ist. In dem Maße, als Philosophieren nichts als objektiv sein will, hört es auf, Philosophieren zu sein. Was in der Wissenschaft sinnvoll möglich und ergiebig sein kann, das Geltenlassen der Sache für sich, wird philosophisch zur Täuschung. Wer im Philosophieren nur Begründungen will, aber nicht sich selbst einsetzt, verfällt der Sophistik als der Rache des bloßen Verstandes für den Verrat am Philosophieren. Wie schon in der Wissenschaft die Einsicht mehr und mehr schwindet, wenn die Anschaulichkeit in der leeren Permutation logischer Formen und endloser empirischer Tatbestände verlorengelht, so im Philosophieren, wenn keine mögliche Existenz mehr spricht und angesprochen werden kann. —

Wenn aber die Selbstunterscheidung der Philosophie von den Wissenschaften doch diese als ihre *Bedingung voraussetzt*, ferner Wissenschaft im Sinne *methodischer Form* ihrer eigenen Mitteilung in sich aufnimmt, so kann man Philosophie wohl eine *wissenschaftliche Weltanschauung* nennen: Weltanschauung auf dem Grunde wissenschaftlicher Weltorientierung und in *Gestalt* artikulierten Denkens, nicht

aber eine durch Wissenschaft *bewiesene* Weltanschauung. Philosophie unterscheidet sich von Wissenschaft nicht, um sich dem Traum zu ergeben, sondern um sie wahrhaft in sich zu haben. Es ist nicht zufällig, daß fast alle großen Philosophen Meister in einer Einzelwissenschaft waren. Der Philosophie dienen die Wissenschaften, nicht sie den Wissenschaften, da sie als der Sinn allen Wissens selbst mehr ist als Wissenschaft. Ziel der Einzelwissenschaft ist Gegenstandserkenntnis in der Weltorientierung; Ziel des Philosophierens ist das Sichselbstverstehen der Existenz als einzelner in der Erscheinung des Welt-daseins.

Es ist die Frage, was Philosophie in dieser Selbstunterscheidung noch bleibt, wenn sie weder in direkter Mitteilung die Verkündung der wesentlichen Wahrheit als einer objektiven und einzigen sein, noch die Betrachtung möglicher Standpunkte und Gestalten der Weltanschauung — sie dem Verstande zur Wahl stellend — werden kann; denn dort wäre sie Heilsbotschaft, hier Wissenschaft geworden:

Die Verbindlichkeit der Philosophie muß als *Fordern* erscheinen. Spricht sie in Sätzen, die sagen, was für sie ist und sein soll, so wird sie *prophetische Philosophie*. Entwirft sie Möglichkeiten, jedoch nicht als mehrere zur Wahl, sondern als die unbedingten, für sie wahren, die den Hörenden als ihn selbst angehen, so ist sie *erweckende Philosophie*. Das eine ist sie nicht ohne das andere. Im naiven Bewußtsein drängt sich die prophetische, im kritischen die appellierende Seite vor, die selbst noch eine verhüllte Prophetie bleibt. Denn im Philosophieren wendet sich Freiheit an Freiheit, welche aus ihrer Unbedingtheit diese im Anderen sich verbinden möchte, aber sie nur findet, sofern der Andere ursprünglich aus eigenem Selbstsein entgegenkommt, nicht wenn er der Objektivität meines Sagens folgt. Der Philosophierende hat wohl den Impuls, drängend zu sprechen, stürmisch auf den Anderen zuzugehen, aber er verliert, wenn so der Andere ihm folgt. Sich zurückzuhalten und *in Objektivitäten als Möglichkeiten* zu denken, ist Bedingung dafür, daß der Andere entgegenwächst, bis in konkreter geschichtlicher Situation das philosophische Wort als Ausdruck der Entschiedenheit das Selbst dem Selbst verbindet. Was als ausgebreitetes philosophisches Denken in Werken sich darstellt, will zu dieser Möglichkeit erwecken, nicht Unterwerfung und Nachahmung.

2. Polaritäten des Philosophierens in der Bewegung des Wissenwollens. — Sofern Philosophieren ursprüngliches Wissenwollen ist, scheint es die Gestalt einer Wissenschaft annehmen zu

müssen. Während aber Wissen in den Wissenschaften bestimmt ist durch die Spezifität von Methode und Ergebnis, offenbart sich Philosophie als Wissenwollen, wenn man sie definierend fassen möchte, nur unbestimmt und in Gegensätzlichkeiten. Sie sucht das Wissen vom *Unbedingten* als dem eigentlichen Sein und trifft stets nur auf ein *Einzelnes*, in dem sie es ergreifen muß. Sie geht auf Wissen als *Besitz* und überwindet jeden gewonnenen Besitz in radikalem *Fragen*. Sie geht auf Gegenständlichkeit als *Objektivität* und ist doch bedeutungslos ohne Wirklichkeit der *Existenz*, deren Wegleiter im Dasein jene Gegenständlichkeiten sind. Wird eine Definition der Philosophie gesucht durch Akzentuierung je einer Seite solcher Gegensätze, so bleibt in der Einseitigkeit eine tote Philosophie als Dogmatik. Nur als Bewegung in diesen *Polaritäten* hat Philosophie ihre Wahrheit.

a) *Das Einzelne und das Ganze*. Sachkunde ist das in der Weltorientierung erworbene Wissen und Können im Einzelnen. Aber endlos ist das Wißbare; Philosophie ist nicht Alleswissen; sie wandte sich schon seit ihrem Anfang gegen die Vielwisserei. Erst das Wissenwollen, das nicht auf irgendein Einzelnes geht, sondern auf das Ganze, d. h. nicht auf das endlose Vielerlei des Seienden, sondern das Sein an sich, nicht auf das Zerstreute, sondern auf die Ursprünge, ist Philosophie. Geht aber Philosophie als Wissen auf das Ganze, so verwirklicht sie sich doch jeweils nur in einem Einzelnen. Selbst keine Wissenschaft ist sie in allen Wissenschaften. Jede besondere Gegenständlichkeit wird irgendwann von einer Einzelwissenschaft bearbeitet; es gibt keinen Gegenstand, der nicht ein einzelner und besonderer wäre. Nur als Idee ist Ganzheit ein philosophischer Antrieb der Einzelwissenschaft und in der Gesamtheit der Wissenschaften. Beherrschung des Wissens als Alleswissen ist bei der Endlosigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden unmöglich, möglich aber ist die Beherrschung des Wissens als Funktion des Denkens durch ein Dabeisein bei jeder wesentlichen Perspektive, durch Erfassen der Prinzipien, durch eine Bildung, welche in jedem besonderen Falle Erwerb und Verständnis des bisher Erkannten ermöglicht. Philosophisch ist das Ganze noch immer als der Wille zu grenzenloser Weltorientierung auf allen möglichen Wegen, und ist die Bereitschaft, diese jeweils im Einzelnen mitzugehen, ohne einfach Resultate zu glauben.

Wenn aus dem Ursprung des Wissenwollens das Philosophieren in dem besonderen Erkennen wirkt, so hat doch gewechselt, welche Wissenschaft in hervorragend enger Beziehung zur Philosophie stand, aus

der sie bewegt wurde; es waren z. B. Theologie, Mathematik und mathematische Naturwissenschaft, Philologie und Geschichte, Psychologie, Soziologie. Objektiv gültige Erkenntnisse sind zwar immer nur die einzelwissenschaftlichen, aber wie diese durch Antriebe der Philosophie gewonnen wurden, so bleiben sie für Philosophie relevant und sind dadurch mehr als beliebiges Einzelwissen.

b) *Besitz des Wissens und Streben nach Wissen.* Philosophie wendet sich gegen ihren vermeintlichen Besitz, der als Lernbarkeit in einer philosophischen Scholastik entweder enzyklopädisch alles Wissen überhaupt umspannen möchte oder als besonderes philosophisches Wissen auftritt. Ihr Name schon kam aus dem Gedanken, daß sie ein *Streben*, nicht ein Haben sei. Der Mensch als Philosoph weiß sein Nichtwissen und strebt zum Wissen.

Während aber dies Streben nicht möglich ist, ohne schon vom Wissen berührt zu sein und sich jeweils in einer zum Besitz *werdenden* Begrifflichkeit Durchsichtigkeit zu geben, würde der endgültige Besitz des Wissens das Streben aufheben. Daher wußte Kant: Man kann nicht Philosophie, nur Philosophieren lernen. Sowohl Philosophie als Lehre als auch die Leugnung der Möglichkeit der Philosophie sind beide ohne echtes Wissen. Jene hantiert mit Begriffen, die als solche nur eine künstliche Geltung durch eine Schule haben, diese kommt nicht von der Stelle ihres Verneinens.

Philosophie, die nicht weiß und sich doch zum Wissen bewegt, läßt sich als dieses Streben charakterisieren: Da Philosophie auf das Ganze geht, strebt sie zu den äußersten Grenzen. Wo sie eine Grenze erreicht, macht sie nicht halt, sondern findet die Frage, die weiterdrängt. Sie greift allem, was als Sein sich gibt, an die Wurzeln, nennt sich selbst radikal. Es gibt nicht, was sie nicht noch einmal in Frage stellt; sie macht jeden Besitz unsicher. Sie sucht nach dem Punkt außerhalb allen Seins, um das Sein zu begreifen. Dieses Suchen weiß sie als die Antinomie: einzusehen, Unmögliches zu wollen, und es doch nicht aufzugeben.

Dieses ursprüngliche Wissenwollen der Philosophie sucht auf dem Wege über alles Wissen des Besonderen die Klarheit des Bewußtseins, die im Selbstbewußtsein gipfelt. Der Philosoph will nicht nur leben, sondern bewußt leben; ihm ist eigentlich Sein geworden, was ihm nicht in der äußeren Reflexion bloßen Verstandes, sondern in den spezifischen Helligkeiten bewußt wurde, welche das mögliche Ergebnis täglichen Philosophierens sind. Diese lassen sich nicht mitteilen wie

Erkenntnisse von Dingen, sondern nur erwecken vom Kundigen in dem dazu Bereiten. Philosophisch ist es, aus dem Dunkel der bloßen Instinkte heraus im Wissen sich selbst zu finden. Da aber das Wissen als Besitz Sache der Gottheit wäre, ist der Philosoph nie in der endgültigen Klarheit, sondern verlangt, sich dem Dunkel anzuvertrauen. Denn seine Klarheit kommt nicht aus dem Nichts; sie trägt sich nicht selbst; sie wäre als die Klarheit des Wassers gleichgültige Klarheit. Daher ist das Sichselbstverstehen im Suchen des Philosophierens ebenso sehr das Offenbarwerden des eigentlich, weil des bleibend Unverständlichen. Das Wissen im Philosophieren ist von der Eigentümlichkeit, daß im Entscheidenden gewußt wird dadurch, daß nicht gewußt wird.

c) *Wissen und Existenz.* Wissenschaft erforscht das Dasein, das *unabhängig vom Sein des Forschenden* ist, was es ist. Philosophieren fragt nach dem Sein, welches dadurch erfahren wird, *daß ich selbst bin*; ich kann vom Sein nur auf die Weise wissen, wie ich durch mich bin. Das philosophische Wissen ist daher abhängig von meinem Sein, ist seine Selbstvergewisserung.

Philosophie will sich nicht selbstvergessen mit dem Wissen der Weltorientierung identifizieren, als ob es im Philosophieren noch einmal um das Gleiche wie in den Wissenschaften ginge, oder es einen Wissensgegenstand gäbe, den diese vergäßen. Wo Philosophie meint, im Einzelnen Probleme zu untersuchen und zu lösen und dann Ergebnisse zu haben, gibt sie sich die Haltung, in der Kontinuität einer Forschung zu stehen, jeweils noch einen Schritt über die überlieferte Philosophie hinauszugehen und weitere demnächst zu erwartende Resultate in Aussicht zu stellen. Aber sie ist Wahrheit nur als ein Aneignungsprozeß von Seinsmöglichkeiten, nicht als bloße Bemühung um Wissensergebnisse.

Insofern die Wissenschaften ihren Sinn im Philosophieren finden, das erst den Antrieb gibt, sie zu *ergreifen*, dienen sie der Philosophie als Material. Ihr gesamter Inhalt erfüllt aber noch nicht das Sein. Zwar glaube ich in wissenschaftlicher Weltorientierung als Bewußtsein überhaupt sagen zu können: was ich weiß, das bin ich; ich bin als Wissen, worin sich alles zusammenfaßt; das Sein ist im Gewußten beschlossen. Aber erst als mögliche Existenz, d. h. im Sprunge des Philosophierens kann ich sagen: was ich weiß, ist nur Bedingung wie ich meines Seins gewiß werde.

Wenn man also Wissenschaft festhält als die einzige Weise, Wahrheit zu ergreifen, und alles andere leugnet, so *verwirft* man das Philo-

sophieren. Wenn man aber Wissenschaft als die Welt der zwingenden Allgemeingültigkeit aufgibt, so taumelt man ins Leere und *kann* so nicht philosophieren. Es ist aber keine Synthese von Wissenschaft und Philosophie in dem Sinne möglich, daß sie ein Ganzes des Wissens würden. Ihre Spaltung und ihre dialektische Spannung gehören zu unserer Erscheinung als Zeitdasein, in dem wir nur transzendieren können, wenn wir in den Wissenschaften die Welt erkennen, über die wir transzendieren.

Philosophie ist auch nicht die Lehre, nach der man sich richtet, wie im technischen Handeln nach einer wissenschaftlichen Lehre. Die Übereinstimmung von *Denken und Leben* hat *nicht* die Bedeutung einer *Subsumierbarkeit* des konkreten Individuums unter Gesetz oder Bild der Lehre. Was als Gedachtes nicht schon Funktion im Leben war, ist unwahrhaftig gedacht. Philosophie ist ursprünglich als Denken jeden Tages in seiner Konkretheit, als das innere Handeln des Gedankens. Das Erdenken und Darstellen in einem philosophischen Werk hat daher das Kriterium der Verwurzelung von Denken und Leben in Einem oder der Erhellung gegenwärtigen Selbstseins hinter sich und bringt nur das aus ihm entsprungene Sagbare zu Ordnung und methodischer Wiedergabe. Da ich nur bin als Denkender, und Philosophieren das Denken im Dasein ist, sofern darin mögliche Existenz sich in ihrer Freiheit als Unbedingtheit erfaßt, ist Philosophie als das Ausgesprochene einen Augenblick zwar Lehre, aber darin doch nicht als bloß gegenständliches Verstandenwerden, sondern nur als mögliche Übersetzung in Selbstsein.

Obgleich wir philosophierend nicht sprechen können ohne jeweilige Begrifflichkeit, so ist doch diese nicht im gleichen Sinne das Wesen des philosophischen Gedankens, wie sie das Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnis ist. Forschende Begrifflichkeit wie ein Stammeln begriffsloser Sprache ist das Ende des Philosophierens. Wie es in philosophischer Begrifflichkeit unwahr wird, wo diese nur noch Terminologie ist, versinkt es in begriffsloser Sprache zur Unklarheit.

Ist Philosophie das Übergreifende der Wissenschaft, nicht selber Wissenschaft, so will sie doch im Sprechen stets auch ein Wissen sein. Statt des Unterschiedes von *Philosophie und Wissenschaft* ist die Spannung von *Wissen und Existenz* im Philosophieren zu verfolgen. Wissen ist zwar, was allein in den Wissenschaften seine methodisch klare Gestalt und Entfaltung gewinnt, aber es ist in irgendeiner Konkretheit seiner Stoffe und Formen auch im Philoso-

phieren stets gegenwärtig. Die *Weise* dieser Gegenwart dadurch, daß das Wissen einen *Sinn* und eine *Verbindlichkeit* hat, die in ihm als bloßem Wissen noch nicht liegt, macht das Philosophieren aus, in dem das Wissen in der Spannung bleibt, eine Seite des Betrachtens und eine Seite des Tuns, das eine nicht ohne das andere, haben zu müssen.

Philosophie als Wissen ist *Betrachten*. Griechen haben das Leben mit einem Fest verglichen: die Einen kommen, um ihre Künste zu zeigen, andere, um durch Handelsgeschäfte mit den Festbesuchern Gewinn zu erzielen, wieder andere, um zu schauen. Diese seien die Philosophen. Die Griechen nahmen aber Philosophieren nicht als ein unverbindliches Schauen, sondern wollten im Schauen des Göttlichen Gott ähnlich werden. Philosophie ist ihnen nicht nur Wissen, sondern *Praxis*, Studium des wahren Lebens selbst; sie bewährt sich angesichts des Todes; Philosophieren heißt sterben lernen.

Würde der Gegensatz von Leben und Wissen so fixiert, daß ein bloß betrachtendes Wissen gegenüberstünde einem bloß handelnden Existieren, so verlöre jede Seite mit der anderen auch sich selbst. *Beschränkt* man sich auf das Wissen, verlangt Sachlichkeit, in der sich kein Selbst mehr einsetzt, so sieht man ein großartiges Weltbild und meint zu wissen, aber läßt sich nicht zu nahe treten, weder durch den Anderen noch durch eigene Gedanken. *Verachtet* man aber das Wissen, nennt es nur gleichgültig und zieht sich statt dessen auf Gefühl, Instinkt, Intuition zurück, so läßt man alle Kommunikation als Vernunftwesen aufhören; denn indem man diese Haltung doch wieder rationalisiert, meint man durch ein Leben, das man tut, durch Erleben, das man zeigt, als aufdringlicher Tugendheld Beweise für seine Wahrheit zu liefern. Die Gegensätze schlagen als Haltungen psychologisch ineinander um; weil beide für sich tot sind, erzeugen sie jeder für sich Langeweile und lassen es wieder mit dem Gegenteil versuchen.

Philosophieren steht zwischen diesen Polen, sie beide erfüllend. Philosophie ist das Innwerden der Wahrheit *auf dem Wege* der Wissenschaft im eigenen Leben selbst. Sie fordert zu forschen in der Welt; Wissenwollen ohne Wissenschaft bliebe leer; sie will, daß ohne Grenze alles rational durchleuchtet werden solle. Aber sie fordert, das Gewußte hineinzunehmen in die *Existenz*, es nicht gleichgültig als Selbstzweck für sich stehen zu lassen, sondern sich in ihm als dem Wege zum wahren Seinsbewußtsein zu bewegen. Sich weder zu verlieren in der Endlosigkeit gegenständlichen Wissens noch in dem Chaos der Gefühle, ist nur möglich durch eine Bewegung zwischen

beiden, in der die Existenz als ein Drittes, nie nur Objektives und nie nur Subjektives, sich verwirklicht, das philosophisch zu *erhellen* ist.

Helligkeit kann nicht die Helligkeit von nichts sein. Ein Philosoph, der wie ein Mathematiker verführe, sich einen besonderen Gegenstand ausdächte, den als bloßen Gegenstand des Verstandes ohne Schicksal eigenen Lebens zu haben möglich sei, bliebe in der Klarheit des Formalen ohne wahre Erhellung. Philosophisch ist der Trieb zur Helle nur dann, wenn er auf den gehaltvollen dunklen Grund der Erscheinung der Existenz geht. Der Philosoph, bereit und offen für sein Schicksal, ist hungrig nach Welt; er sucht sie als Natur und in der Breite historischer Objektivität zu kennen, sie in der faktischen, geschichtlichen Konkretheit seines eigenen Daseins zu erfahren. Philosophie kann nicht abseits stehen; einsam für sich betreiben könnte sie nur, wer ein Leben und eine Welt, die er erworben hat, mit in seine Einsamkeit nähme.

Aber Existenz ist nicht schon fertig gegeben als ein Sein, das dann erhellt würde, sondern ist durch die jeweils erworbene Helligkeit erst noch zu verwirklichen. Philosophie erwächst nicht nur aus Dasein und Wissenschaften, sondern bringt, beide durchdringend, in ihnen das Sein zur Erscheinung hervor. Ich bleibe ursprünglich philosophierend der Münchhausen, der sich am eigenen Schopf aus dem Sumpfe zieht.

Eine *dogmatische* als nur wissend sich gebende Philosophie ist daher wesensverschieden von der Philosophie der *Freiheit* als der *im* Wissen sich aufschwingenden. Dort vollzieht sich eine Bindung an ein inhaltliches Aussagen vom Sein, hier dagegen die Bindung an existentielle Entscheidung. Dort gibt es die Leidenschaft im Kampf um die zwingende Geltung, deren Annahme als objektiver Wahrheit, und das Bedürfnis nach Schule und Ausbreitung; hier geht die Leidenschaft um die Reinheit der Seele, um Offenheit und Kommunikation, um die Liebe der geschichtlichen Unbedingtheit. Daraus erwächst in gegenseitiger Erhellung durch Objektivitäten, die als solche immer wie Fragen und Möglichkeiten bleiben, eine Toleranz, die nur aufhört gegenüber der Intoleranz der Dogmatik, hinter welcher sich versteckend der Mensch faktisch die Kommunikation abbricht. Dort wird Philosophie ein rundes objektives Ganzes. Hier ist sie Kommunikationsmittel im Dienst der Existenz. Dort ist sie als Glaube an eine Objektivität allgemeinen Charakters. Hier ist sie als Sichdurchdringen des Einzelnen in bezug auf seine Transzendenz in unendlichem Progreß.

Philosophieren ist also weder nur Wissenschaft noch nur Existenz. Es ist wissenschaftlich denkendes, methodisches Erhellen; sein Resultat ist allein *im Umsatz* in das durch sie ermöglichte Existenzbewußtsein.

Als *Gelehrter* entferne ich mich vom Leben, ergreife Objekte als Objekte an sich selbst, suche allgemeingültige Kriterien und Verifikationen; bloßes *Leben* ist privat, in ihm habe ich eine andere Haltung als in der Forschung. Als *Philosophierender* aber kehre ich zu beiden zurück. Wohl habe ich es mit mir selbst zu tun als möglicher Existenz, denke aus diesem Leben und verifiziere oder enttäusche das Gedachte in ihm; aber jetzt kann ich Leben als privates und Denken als objektives nicht mehr trennen; denn Eines wird zum Anderen; philosophiere ich nicht täglich in meinem Dasein, so philosophiere ich überhaupt nicht. Philosophie ist Faktor des Lebens, das als Erscheinung von Existenz sich wissend schafft und über sich hinausdrängt. Aber sie ist deutlich nicht in einem bloßen Bezug auf Leben, sondern durch es selbst. Philosophierendes Denken ist Leben, wie dieses Leben nur als denkendes ist.

3. Der Kampf der Philosophie um Wissenschaft. — Philosophie und Wissenschaft müssen sich trennen, um sich ihrer Verbundenheit um so gewisser zu werden. Sie wären als Totalität der Wissenschaften ein trübes Ganzes. Sie werden aber mit der Klarheit über ihren Sinn als Philosophie *oder* als Wissenschaft ein Ganzes, in dem die eine die andere nicht entbehren kann.

Da *Philosophieren* ein Wissenwollen ist, das sich schon in den Wissenschaften einen Augenblick zu erfüllen scheint, um alsbald zu seinem Ursprung zurückzukehren, und da *Wissenschaft* ihren Sinn hat durch den Antrieb aus dem Philosophieren, da insbesondere die Härte der auf das Wißbare sich beschränkenden Selbstkritik der Wissenschaft Ursprung und Sicherheit hat in der Kraft des philosophischen Selbstseins, so ist gegenüber der Dumpfheit ungeschiedenen Nichtwissens für Wissenschaft und Philosophie gemeinsam das Fragen und der methodische Gang.

Es gibt daher keinen eigentlichen Kampf zwischen Philosophie und Wissenschaft, wohl aber einen Kampf um echte Wissenschaft und um echte Philosophie, in welchem beide verbündet sind. Er richtet sich gegen die *Grenzüberschreitung*, wenn Wissenschaft als zwingendes Wissen von Dingen in der Welt sich schließen, d. h. *verabsolutieren* will zum Wissen vom Sein; wenn das Wissen, vom Boden seines

soliden Bestandes sich lösend, gleichsam vorwegnehmend sich in beliebige Räume und auf alles erstrecken will; wenn die Form des Wissens für Gehalte angenommen wird, welche Ausdruck eines Glaubens sind.

Der Kampf richtet sich daher *gegen die unkritische Philosophie*, wenn sie sich selbst als Wissenschaft gibt. Gegen sie wendet sich zunächst die echte Wissenschaft, die die vermeintlich philosophischen Erkenntnisse zerschlägt oder sie als wissenschaftlich partikulare sich einverleibt (da sie gar nicht philosophisch sind, sondern ihren bestimmten Ort als Gegenstandserkenntnis in der Weltorientierung haben), und dann die Philosophie selbst als gegen ihre eigene unwahre Gestalt, da ihr Wissen nicht für Bewußtsein überhaupt, sondern als absolutes Bewußtsein ist, als das ein geschichtlich Einzelner zu sich selbst kommt.

Der Kampf der Philosophie gegen die Philosophie als falsche Wissenschaft geht im Grunde gegen die *Schwäche*, welche an dieser einen Halt sucht, statt selbst zu sein und selbst einzustehen. Das Wirkliche in den Grenzsituationen wird verschleiert. Man hantiert und operiert, um etwas zu sichern, was selbst für sich unklar bleibt und am Ende nichts als bloßes Dasein ist. Unter dem Mantel eines vermeintlichen Philosophierens in strenger Wissenschaft sperrt man sich dogmatisch ab in dem Drang, die Angst um sich selbst vor sich zu verstecken. Abwechselnd wird finstere Pedanterie und künstliche Leichtigkeit das Gesicht; doch nur der Wahrheit eignet echter Schmerz und natürliche Heiterkeit. Diese Schwäche erträgt nicht das Schweben und die Fragwürdigkeit, von welcher im Philosophieren alles nur Objektive und alles nur Subjektive getroffen wird.

Philosophie hat schließlich *für* Wissenschaft, deren Freiheit ihr eigenes Wesen ist, zu kämpfen gegen soziologische Mächte, die, die Verwirrung des mehrfachen Sinns von wahr nutzend, als allgemeine Geltung auszugeben versuchen, was sie grade brauchen. In der Gestalt der öffentlichen Meinung oder durch das gewaltsame Dekret von Machthabern möchten sie durch die abhängige Autorität sichern und entscheiden, *was wahr sein soll*, und was sich darin als wissenschaftliches Ergebnis behaupten läßt. Im Kampfe gegen alle Glaubensmächte, welche so sich Wissenschaft dienstbar machen möchten, ist darum Philosophie verbündet mit der echten Wissenschaft und jedem Glauben, der die Freiheit des Fragens und Forschens als seine Bedingung voraussetzt.

Philosophie und Kunst.

1. In welchem Sinn Kunst eigenständig ist. — Durch die Jahrtausende fließt der Strom des Kunstschaffens wie aus eigener Quelle. Während aber Philosophie in ihrem *Anfang* sogleich sich dem religiösen Dasein fragend gegenüberstellt, ist Kunst in Gehalt und Bewußtsein lange identisch mit religiösem Tun; der Künstler dient der Religion, ist nicht nur historisch anonym, sondern als Künstler nicht persönliche Eigenständigkeit; er schafft die höchsten Werke, getragen von einem allgemeinen transzendenten Bewußtsein. Kunst kann schon auf ihrer Höhe sein, wenn noch keine Philosophie ist. In Zeiten der Befreiung dagegen tritt Kunst aus dem Schlummer ihrer Uneigenständigkeit heraus als sie selbst wie ein letztes mythen-schaffendes Tun an der Grenze einer heraufziehenden mythisch un-schöpferischen Geisteshelle. Noch nicht im ausdrücklichen Kampf gegen Religion, doch gegründet auf die innere Unabhängigkeit der Existenz großer Künstler ist sie fast wie an Stelle der Religion, wird sie möglicher Ausdruck der Seinsvergewisserung des auf sich selbst stehenden, d. h. des philosophierenden Menschen; denn erst mit der Befreiung des Philosophierens löst sich auch Kunst von der Religion. Der Geist der Philosophie ist im Künstler wahlverwandt wirksam: bis zuletzt, wenn Religion und Philosophie erlahmen, auch die Kunst leer zu werden scheint.

Die Frage jedoch nach dem einen und einheitlichen Wesen der Kunst bringt in Verlegenheit. Die Neigung, im Verstehen von Form und Qualität überall ein im Wesen Identisches zu finden, muß sich an etwas Gemeinsames und Gültiges halten, das als das Schöne etwa dem logisch Richtigen in der Erkenntnis entsprechen würde. Aber das Allgemeine, das zwar erst die Mittelbarkeit in der Kunst und eine Zugänglichkeit sogar über Jahrtausende möglich macht, ist nicht das Wesen des Ursprungs, sondern des Mediums.

Der Ursprung ist vor dem Medium, vor der Weise der Gegenständlichkeit, ja vor der Idee zu suchen. Wenn wir sehen wollen, wie Kunst von Philosophie sich abhebt, können wir uns nicht an der Gewordenheit bestimmter Kunst orientieren, nicht an der ideenhaften Kunst klassischer und romantischer Gestalt, nicht am Stofflichen (das entweder inhaltlich oder impressionistisch gebunden ist), nicht am Zweckhaften (wie dem Technischen, Politisch-Tendenziösen oder Moralistischen), nicht an formalistischer Kunst als dem Versuch eines autonomen

Spiels. Fragen wir daher über alles dieses zurück an die Existenz, aus der sich Kunst wie Philosophie hervortreibt, so scheint sich Kunst einer eindeutigen, ihr gemäßen Fassung zu entziehen.

In ihrem Ursprung ist Kunst die Erhellung der Existenz durch eine Vergewisserung, welche das Sein im Dasein *anschauend* zur Gegenwart bringt. Ist im Philosophieren das Sein als Denkbarkeit ergriffen, so in der Kunst als *Darstellbarkeit*; das Maximum an Direktheit in der Vermittlung philosophischer Aussage ist möglich durch die Bewußtheit des Denkens; in der unmittelbaren Mitteilung der Kunst ist die Indirektheit Folge ihrer als Gedanke schlechthin dunkel bleibenden Anschauung.

Auch solche Formeln treffen wieder das Medium, nicht den Ursprung. Obgleich Kunst über alle Zeiten das am ehesten Zugängliche zu sein scheint, ist sie als Wesen in ihrem jeweiligen Ursprung wie Philosophie so sehr geschichtlich, daß sie in der Tat nur in ihrem Medium als eine einzige in sich zusammengehörende Welt erscheint.

Kunst ist wie Philosophie im *Aneignen*, im *Hervorbringen*, im bestehenden *Werk*.

2. Philosophie und Kunst im Aneignen. — *Philosophieren* ist das Denken im Leben, das sich in diesem Denken der Unwahrheit entwindet; es sucht in ihm den Aufschwung aus der Blindheit zum Sehen, aus der Zerstretheit zur Einheit des Selbst, aus dem Dasein zum Sein. Das, woraus es sich aufschwingt, behält es noch in sich, dem Abgleiten ausgeliefert, das es ins Auge faßt, um es rückgängig zu machen. Die Wahrheit als Richtung, nicht als Besitz habend, ist es die Bewegung aus Verlorenheit zum Sicherwerden. Es steht immer noch an der Grenze zwischen dem zu Überwindenden und dem zu Erringenden. Das Unzulängliche ist das Verhängnis seines Zwischen-seins. Dieses Philosophieren kommt zu sich in der Aneignung überlieferten Denkens, die nicht ein Wissen von einem Gedachten, sondern Umsetzung solchen Wissens in eigenes denkendes Tun ist. Es ist nicht einfach hinzunehmen, nicht endgültig errungen, kein Bestand des Wesentlichen, nicht Anschauen eines sich rundenden Denkgebildes.

In der Gestalt aber einer sich zum Bilde vollendenden Anschauung wird durch die *Kunst* im Sprung die Erfüllung erreicht. Das Aneignen der Kunst im Genuß ihrer Werke bringt Erschütterung, Auflockerung, Erheiterung, Getröstetsein. In dieser rational schlechthin unzugänglichen, als Sprache der Anschauung ganz gegenwärtigen Vollendung ist kein Mangel mehr. Abbrechend den Alltag, vergessend

die Realität des Daseins erfährt der Mensch eine Erlösung, vor der alles Sorgen und Bezwecken, Lust und Leiden auf einen Augenblick zu verschwinden scheint. Aber dann muß er ohne Übergang zurück in das Dasein treten, das Schöne, das ihn im Stiche läßt, nur erinnernd. Kunstschaun ist kein Zwischensein, sondern ein Andersein. Lebensfern, aber in der Vollendung scheinbar das ganze Leben in sich tragend, überläßt es dieses, wenn es wieder wirklich da ist, doch sich selbst. Wo Kunst, hineinleuchtend in alle Abgründe und Furchtbarkeiten des Daseins, es dennoch verklärt in einem hellen Bewußtsein, das hier sich durchsichtiger als im klarsten Gedanken des Seins gewiß ist, scheint der Mensch, dem Rausch und der Leidenschaft enthoben, nicht nur in die Ewigkeit zu blicken, in der alles aufgehoben ist, sondern in ihr selbst zu sein.

Während daher das Ziel des Philosophierens das Denken in der Wirklichkeit des Lebens selbst ist, bleibt der Sinn in der Aneignung der Kunst grade diese Trennung zwischen Wirklichkeit und kontemplativer Versenkung. Daß das Philosophieren aus dem Möglichen keine Befriedigung geben darf, ohne sich als eigentliches Philosophieren zu verlieren, gehört zu ihm ebenso wie es dem Kunstgenuß eigen ist, daß hier die Befriedigung das Wesen, nicht nur erlaubt, sondern Ziel ist.

Die Trennung zwischen der Wirklichkeit des eigenen Lebens und der tiefen Befriedigung durch die Kunst zeigt sich am entschiedensten, wo die Kunst die größte Tiefe erreicht. Der tragische Dichter vermag in unbegreiflicher Antizipation das Scheitern als die letzte Chiffre des Seins im Dasein zur Darstellung zu bringen. Er führt den Hörenden in die Situationen seiner Helden, die, unserem faktischen Leben inadäquat bleibend, erschüttern, aber nicht selbst für uns Schicksal werden. Was wir anschauend fürchten und leiden und im Ganzen doch als Erlösung erfahren, leiden wir nicht aus eigener Geschichtlichkeit, weil nicht wir in der Grenzsituation sind, in der der Held zu sein scheint. Das Tragische ist nicht das eigene Scheitern. Nur Existenz ist wirklich in der Grenzsituation, nicht wir im Anschauen des tragischen Helden und nicht dieser als angeschauter. Grenzsituation ist in der Wirklichkeit des Geschichtlichen so wenig darstellbar wie idealtypisch zu gestalten.

Daher ist auch das *Denken* der Grenzsituation in philosophischer Möglichkeit eigentümlich leer, den Denkenden ganz zurückverweisend auf sein eigenes wirkliches Sein, das *Sehen* der als typisch dargestellten

Grenzsituation eigentümlich erfüllend, aber mit der unausweichlichen Gefahr, den Sehenden von sich selbst abzulenken.

Ich möchte oft dem Dichter folgen in seine reiche, alles gebende oder verheißende Welt, und muß doch dem Appell des Philosophierenden glauben in seiner Kargheit. Ich mache die Erfahrung, dem existentiellen Ursprung der Kunst um so offener zu bleiben, je weniger ich mich verliere, und je weniger ich aufhöre, selbst zu philosophieren.

3. Philosophie und Kunst im Hervorbringen. — Was dem Menschen als Menschen eignet, *denkend* den Aufschwung seiner selbst im Philosophieren zu suchen, *schauend* die Befriedigung durch die Gegenwart des Seins im Bilde zu genießen, das wird *mitteilbar* durch Werke, welche Einzelne hervorbringen, die man Philosophen und Künstler nennt.

Kommt der Gehalt beider aus ihrer Existenz, so die Möglichkeit der Mitteilung durch ein *schöpferisches Vermögen*, das beim Künstler sein Genie heißt: was er hervorbringt, ist in seinem unendlichen Ursprung undurchdringlich und doch als hervorgebracht gegenwärtig, Ausgang immer neuen Verstehens, wie die Wirklichkeit selbst. Der Künstler steht seinen eigenen Werken später wie Rätseln gegenüber; der Philosoph weiß nur, daß ihm Licht wurde, aber so klar begreiflich, daß es ihm eher ein Rätsel wäre, wenn er nicht die Gedanken gefunden hätte. Das schöpferische Vermögen der Philosophen ist als Genie ungemäß bezeichnet: wer das Werk des Philosophen versteht, muß unfehlbar als philosophierender Mensch überhaupt mit der ihm werdenden Durchsichtigkeit sich selbst die Möglichkeit dieser Gedanken vindizieren, als ob es nur an seiner Lahmheit und Trägheit läge, daß er nicht von sich schon dieses gedacht habe.

Das schöpferische Vermögen aber, so bewunderungswürdig es auch noch im gehaltlosen Spiel bleibt, hat seine Wahrheit im Dienst der Existenz, die sich vermöge des Hervorbringens ihres Werkes selbst entfaltet. Es gibt wohl eine Künstlergenialität, in der uns Existenz kaum fühlbar wird. Es sind die Bonapartes, welche wie Rubens oder R. Wagner die Landkarte ihres Kunstbereiches umstürzend verändern. Ihr Wesen ist unerhörte, ja überwältigende Gebärde. Sie schaffen vollendete Werke, doch sie sprechen uns nicht im Letzten an. Es ist, als ob, was sie treibt, zuletzt vitaler Überschwang, Erotik, Welt in sublimierten Gestalten sei. Es genügt nicht, Existenz zu sein, und es genügt nicht, Genie zu sein, um schaffend die Sprache der Transzendenz zur Gegenwart zu bringen. Wie im Künstler in unwieder-

holbarer Einmaligkeit eins das andere trägt, ist das Geheimnis seines Ursprungs.

Künstler und Philosoph wollen *ein Ganzes*. Während aber der Philosoph das unerreichbare eine Ganze als Ziel und Bewußtheit seines immer unvollendeten Weges hat, hat der Künstler im jeweiligen Werk ein Ganzes vollendet. Nur unbewußt wird ihm in seinem alle Werke umschließenden Leben ein übergreifendes Ganzes. Daher wird es sinnvoll, daß der Philosoph ein einziges Werk, alles andere nur als Vorbereitung und Interpretation hervorbrächte, das eine aber als Werk, das ihm ein Ganzes als System wäre und doch nie fertig ist. Und es ist sinnvoll, daß dem Künstler die vollendete Ganzheit des einzelnen Werkes sich fortsetzt in einer Reihe von Werken, die als Folge ihrerseits kein vollendetes Ganze, sondern wie die Philosophie ein großartiges Fragment wird. Die Werke des Künstlers nehmen ihm Gestalten an wie seine Kinder, die er als sie selbst zurückläßt, um weiterzugehen. Der Philosoph müßte in einem einzigen unwiederholbaren Wurf zu erreichen suchen, was dem Künstler so nie zum Ziel würde. Aber der Künstler erreicht sein Ziel jeweilig, der Philosoph nie.

Da der Künstler als Existenz mehr ist als sein Kunstwerk, wird die Loslösung des Werkes von seinem existentiellen Grunde zwar die Lust des Schaffens, aber auch der Schmerz, in der Vollendung doch nicht zufrieden zu sein. Die Vollendung des entlassenen Werks wird dem Schöpfer zum Ursprung der existentiellen Unruhe, in der allein der Schaffensprozeß sich fortzusetzen vermag.

4. Philosophie und Kunst im Werke. — Philosophie ist in Gestalt des Werks nicht das wirkliche Philosophieren, in dem das so Gedachte nur eine Funktion ist. Wie das philosophische Gedankenwerk im Philosophieren als denkendem Leben wurzelt, so hat es in ihm sein Kriterium.

Wenn daher Philosophie als Werk die Tendenz hat, sich loszulösen von ihrem Grunde, um als ein objektives Ganzes zu bestehen, so bekommt sie *dem Kunstwerk verwandte Züge*. Sie rundet sich wie dieses zu einer Welt in der Konkretheit eines einzelnen vor Augen stehenden Gebildes, zu der Vision ihres Schöpfers, der an diesem Ganzen wie an einem Kunstwerk gearbeitet hat. Es stand ihm schließlich gegenüber als ein Anderes. Er hatte einen Entwurf, machte Skizzen, verwarf und führte aus, die Teile wurden gegenseitig aufeinander abgestimmt. Das Ganze war ihm im Einzelnen gegenwärtig. Nicht nur in der Darstellung, sondern im Bau der Gedanken selbst, der im

Prinzip in verschiedenen Darstellungen und mit anderen Worten zur Erscheinung kommen könnte, liegt etwas dem Kunstwerk Ähnliches. Die Philosophie drängt ferner zu Positivität und Klarheit, die der Anschauung verwandt ist; umgekehrt ist die entschiedene Artikulation in der Schöpfung des Künstlers wie eine Art von Begrifflichkeit. Das Denken des Philosophen kann wie ein instinktives künstlerisches Treffen aussehen; Philosophien werden daher von Aufnehmenden auch wohl wie Kunstwerke genossen, deren reiche Mannigfaltigkeit im Museum der Philosophiegeschichte auffindbar ist.

Jedoch wäre die vollendete Loslösung der Philosophie zum selbständigen Dasein ihres Werkes zugleich ihr Tod. Philosophieren *unterscheidet sich* darum in seinem Werk vom Kunstwerk, um sein Wesen zu retten. Philosophieren ist im Werk unerfüllbar, das Kunstwerk wird vollendet. Der philosophische Gedanke bleibt bis zuletzt Frage, als objektiv geworden ist er Möglichkeit; er wendet sich an den ihn Hörenden nicht, um nur aufgenommen, sondern um umgesetzt zu werden. Im philosophischen Werk ruht der Mensch nicht aus, hingegen an die Gegenwart des Seins, sondern mit ihm wird er dieses Seins inne, das ihm durch Philosophieren erhellt, das ihm aber nicht gegeben wird wie im Anschauen des Kunstwerks, über das ein Versenktsein im erfüllenden Augenblick nicht mehr hinaus will. Der Gedanke hat in seinem Wesen das ruhelose Fortschreiten, die Anschauung die Ruhe des Vertiefens.

Daß sonach das Philosophieren verwandt den Gebilden der Kunst sich in *Gebilden* des Denkens objektiviert, entfremdet es sich selbst, vor allem dann, wenn ihm *zum Gegenstand der Aufmerksamkeit* in einer Werkschöpfung wird, was nur *unwillkürlich* ihr zukommen darf.

So nimmt die *Sprachlichkeit* des Denkens, wenn sie bewußt gesucht wird, den Ernst des Philosophierens, das einen Glauben aussprechen will. Das Sprachschöpferische einiger Philosophen (Hegel) verführt zum Mißverständnis. Hegel hat nicht bewußt die Sprache beachtet, in seinem Nachdenken über die Sprache Worte sogar für bloße Zeichen erklärt. Neue Worte als solche bewirken ein Betroffensein vom nur Unerwarteten und lenken den philosophierenden Leser ab. Wird der Gedanke als Wort und Satz zum Objekt, so wird das Philosophieren eine Kunst des Sprechens, die sich als Sprechmanier ausbreitet. Wie eine Ableitung der Philosophie zu bloßer Wissenschaft möglich ist, so hier in ein Basteln an Sprachgebilden. Bei der Sache sein, heißt im Philosophieren nicht bei einem Gegenstand sein,

sondern bei sich selbst sein. Die verselbständigte Sprachlichkeit ist eine eigene Weise, sich vom Anspruch des Philosophierens zu befreien; sie zeigt sich in der Diskontinuität der Sprache dieses Werkbetriebes und der Sprache des verbindlichen Lebens. Kunst fordert diese Diskontinuität, echtes Philosophieren aber die Kontinuität, weil sie das Denken als denkendes Leben selbst ist.

Da die Form des Kunstwerks nicht die der Philosophie ist, so wird das Philosophieren seinem Sinn nach zum Übergreifenden, weil als Ganzes *Unabschließbaren*; denn Philosophie als Ganzes ist das eigentlich Formlose und nach allen Seiten *Offene*.

Zwar kann man in der Philosophie, wie in allem, nur das Erlebnis suchen, ein Gedankengebäude in seiner Architektonik betrachten, es als Dichtung genießen, daran seine unverbindliche Freude oder bei Unbefriedigung dieser Motive sein Mißvergnügen haben. Philosophie ist jedoch in Wahrheit der Weg zu unserem Sein und Sinn; mit ihr erziehen wir uns. Ihr Wesen ist das denkend sich erhellende Leben selbst. Sie ist nicht Mittel, denn sie kann als Organon gar nicht losgelöst werden von ihrer Funktion. Sie ist als Gebilde nur gemeinsam mit seiner Erfüllung. Sie sieht nicht ein Ende als Ziel und Vollendung; sie ist im gegenwärtigen Vollziehen zugleich Befriedigung und als zeitliche Erscheinung niemals fertig.

5. Ästhetische Unverbindlichkeit. — Da Kunst die Verbindlichkeit des Gehalts aus Religion oder aus philosophischer Eigenständigkeit des Künstlers hat, wird sie als *reine Kunst*, deren Form sich wie die reine, existentiell unverbindliche logische Geltung an das Bewußtsein überhaupt wendet, unverbindlich. Diese reine Kunst nimmt alles nur seiner Darstellbarkeit wegen auf. Es gibt im Prinzip nichts, das nicht ihr Gegenstand werden könnte; Können und Form sind alles. Weil diese Kunst als reines Medium unverbindlich, weder religiös noch philosophisch ist, kann sie auch nicht gegen oder für Religion und Philosophie sein; denn sie hat keinen eigenen Ursprung außer dem der endlosen Freiheit des Möglichen im Spiel.

Der Mensch vermag als Künstler und als Philosoph nicht mehr wahrhaftig die Grenzsituation zu ergreifen, wenn er mit der anderen Hand noch die bloße Gestalt oder die rationale Formel festhalten wollte. Ernst verabsolutiert wird pedantische Starre; ist Komik das letzte, so wird sie leere Posse, wie Ironie als sich isolierende Haltung das gehaltlose Vernichten wird. Das Absolute gradezu darstellen zu wollen in einer Kunst, die nicht mehr Religion ist, wird Kitschi, in

der Philosophie existentiell grundlose Hypothese; denn Kunst und Philosophie suspendieren ihr Zugehen auf Transzendenz, die Kunst in die Unverbindlichkeit von Form und Schönheit, Philosophie in die Möglichkeit des systematisch klaren Gedankens.

Erlösung im Kunstwerk wird unverbindlicher Schein. Denn es gibt im Werk nur dessen eignes Gesetz, nicht das des wirklichen Lebens. Im Dichten bin ich durch das Gestalten wie frei von der Entscheidung des Existierens, im Denken der Möglichkeiten vom Ergreifen der Wirklichkeit; statt selbst zu entscheiden, darf ich entwerfen, was sein könnte; statt sein zu müssen, darf ich im Anschauen meiner Phantasie schon befriedigt sein. Ich darf im betrachtenden Genuß mich ins Grenzenlose erweitern, von allem bewegt sein, was Menschen möglich ist. Ich bin entzückt, und ich bin verzweifelt; ich darf mich selbst vergessen in reiner zeitloser Gegenwart ohne Konsequenz. Von allen Künsten ist die Musik am meisten diese Verführung. Plato, Augustin, die Calvinisten, Kierkegaard haben gegen die Musik geifert. Der Mensch ist hingerissen im Augenblick der Hingabe, er findet sich im Dasein nur um so ratloser. Erst das Philosophieren im Menschen rechtfertigt seine Überwältigung durch die Musik.

Wenn ich, die zeitlose Vollendung in der Kunst ergreifend und doch notwendig faktisch als Zeitdasein bleibend, in zwei Welten lebe, so stehen diese wie unverbunden nebeneinander. Ich teile mich in zwei Wesen, das eine überläßt sich der Verworrenheit des von den zufälligen Alltagsmotiven erfüllten Daseins, das andere dem Genuß einer fernen, glänzenden Klarheit. Das innere Handeln erfährt nicht mehr den Anspruch der Einheit; ich gestatte mir in beiden Lebensweisen die Abspannung zur Unmittelbarkeit, bin launisch im Alltag und schwärmend in der Kunst.

Wird dem Leben in der Kunst der Vorrang gegeben und die Verbindlichkeit des Tuns im wirklichen Dasein nicht mehr anerkannt, so spricht man von *ästhetischem Leben*: Es zerfällt in die Einzelheiten der schönen Augenblicke; in ihm genieße ich nicht nur die Erzeugnisse der Kunst, sondern suche die eigene Erlebniswirklichkeit wie ein Kunstwerk zu formen und als Wirklichkeit unverbindlich zu machen. Es kennt nur das Gesetz der Form des Besonderen; es muß immer anderes ergreifen, um die Form zu genießen; das Neue und die Abwechslung sind seine Bedingung. Im ästhetischen Leben ist der Mensch nicht als er selbst da; er erkennt nicht Treue, Kontinuität, Verpflichtung an, es sei denn als eine auch einmal gewählte Gebärde. Das Un-

bedingte ist verloren; Daseinselend und Kunsterlösung wechseln ab. Wie im Philosophieren der Verfall zu vermeintlichem Wissen geht, so in der Kunst als ästhetischem Leben zur Täuschung der Phantasie, welche in der Form der Gebärde und im Spiel der Gefühle zum scheinbaren Besitz macht, was als wahrhafte Erlösung durch das Chiffrelesen in der Kunst nur auf dem Grunde eines wirklichen Lebensgehalts zu erringen ist, desselben, der seine Klarheit im Philosophieren sucht.

Aber die Unverbindlichkeit der Kunst, ohne die sie Prophetie wäre, ist ihr im Unterschied von der Möglichkeit der Philosophie *spezifisch*. Während die Möglichkeit im philosophischen Gedanken nur Appell ist zur Umsetzung in wirkliches Selbstsein, erlaubt Kunst, in der Unverbindlichkeit erfüllt zu erleben. Sie ist die gewollte Täuschung eines inneren Bewegtseins von der Gegenwart der fernsten und tiefsten Seinsmöglichkeiten in konkreter Erfahrung.

6. Philosophie in Kampf und Bündnis mit Kunst. — Kunsterfassen und Philosophieren scheinen die Gegenwart eigentlichen Seins gemeinsam zu haben oder erst zu suchen. Philosophie kann in der Kunst eine Gestalt der Gegenwart der Transzendenz sehen, die für sie selbst zugleich Quelle und Erfüllung wird. Sie hat von der Kunst, besonders von der Dichtung, Antriebe erfahren und zurückgegeben. Sie kann als die mattere Gestalt erscheinen, in die flüchtet, wem das künstlerische Schaffen versagt wurde. Umgekehrt waren Dichter und Künstler vom Philosophieren bezaubert, so daß Dichter Philosophen, und Philosophen Dichter wurden.

Im Philosophieren handelt es sich um das Denken, das die Verbindlichkeit im wirklichen Leben erhellt und zum Aufschwung bringt. Es ist ins Leben als das innere, unbedingte Handeln versenkt. Weil aber in der Haltung zur Kunst die Unverbindlichkeit zu einer Lebenshaltung, die Wahrheit der Kunst Surrogat der Wahrheit des Unbedingten werden, der Kunstgenuß an die Stelle wirklichen Existierens treten *kann*, hat *Philosophieren oft gegen Kunst gekämpft*. Der Kampf geht durch die Geschichte der Philosophie, am entschiedensten bei Philosophen, die in sich selbst die Gefahr, der Kunst zu verfallen, kannten. Der Kampf geht *gegen die Verführung* zum Dasein in bloßer Unmittelbarkeit, statt durch Vermittlung des Denkens erst im Selbstsein sein Schicksal zu ergreifen; er geht *nicht gegen die Möglichkeit der Kunst selbst*, die eine kontemplative Vergewisserung ist, welche vom Philosophieren her, das sich seiner Armut bewußt wurde, gesucht

wird. Philosophie führt an Grenzen, an denen ihre Sprache aufhört, die Kunst aber ohne rationale Sprache doch noch zu sprechen scheint als die eigentliche Kunst, welche ursprüngliche Seinswahrheit kündigt, nicht als die spielerische Kunst, welche nur unterhält ohne Wahrheitscharakter. Wenn Philosophie mit rationalen Mitteln noch der Wahrheit, die sie nicht wissen kann, sich vergewissern möchte, und doch immer sich im Denken überschlägt und leer bleibt ohne die Umsetzung in existentielle Handlung des Einzelnen, dann öffnet sich die Welt der Kunst wie eine überlegene Offenbarung, die die Philosophie besser versteht, als Kunst sich selbst verstand.

Indem die existentielle Aneignung des Kunstwerks durch das philosophische Bewußtsein geschieht, stimmt dieses dem Wahrheitswillen des Künstlers zu, der nicht phantastisch im Nichtigen verläuft, sondern Kunde gibt vom Sein selbst, das ihm aufgegangen zu sein scheint, ohne daß er es anders sagen kann als in der Anschaulichkeit seiner Bilder. Aber der Philosoph im Künstler selbst erteilt diesem gleichsam die Vollmacht zu seinem Tun, das so gefährlich ins Nichtige und so offenbarend zur Wahrheit führen kann, doch auch im letzten Falle noch die Unverbindlichkeit behält, welche eine Verwirklichung in der Erscheinung des Daseins fordert, um eigentlich wahr zu sein.

Philosophie führt zu einem *Aneignen der Kunst*, fälschlich als moralische Prüfung des Kunstwerks oder als eine zweckbezogene Analyse der Kunstwirkung, wahrhaft als Hingabe in einer kontemplativen Erfüllung von Möglichkeiten, welche Philosophie sieht, um sich bereit zu machen, vor denen sie aber selbst versagt. Ein Philosoph kann sich der Unterlegenheit bewußt sein; *mit* der Kunst und *als* Künstler will er tun, was er als Philosoph nicht kann. Doch das Entscheidende der *philosophischen* Aneignung ist das durch die Reflexion hindurchgehende, am existentiellen Bewußtsein prüfende, bewußte Erfassen des Wahrheitsgehalts, und damit die *Scheidung der Kunst in sich*. Philosophie nimmt die wahre Kunst in sich hinein und stellt sie als eine Erfüllung über alles, was sie denkend leisten kann; die für sie unwahre verwirft sie als Unwahrheit schlechthin. Sie kennt die Wege des Abfalls im künstlerischen Schaffen, weil sie von der Wahrheit der Transzendenz in den echten Werken der Schöpfer erfaßt ist; diese geben dem Menschen die Sprache, in der ihm das Sein zugänglich wird, wenn er es als Möglichkeit aus sich selbst mitbringt. Das Philosophieren sucht die verbindliche Kommunikation mit dem Ursprung im schaffenden Künstler, vor dessen Werk die eigene Existenz betroffen war.

Nur an einer Stelle tritt Philosophie der Kunst an die Seite. Die *metaphysische Spekulation* als der Versuch eines rationalen Lesens der Chiffreschrift ist ein Analogon der Kunst. Wenn Philosophieren an die Grenze der Wißbarkeiten und der Existenzerhellung tritt, in einen Raum, wo alles schwindet, dann hört es doch nicht ganz im Schweigen auf. In abstrakten logischen Kategorien und in der Deutung von wirklichen und mythischen Anschauungen, spricht Philosophie als Metaphysik eine immer vieldeutige Sprache, in der das Sein selbst getroffen werden soll. Es ist eine Welt schwer hörbarer Musik. Sie gleitet ab in den Lärm bloßer Aussagen und Rationalitäten. Sie ist nicht intuitiv in einem Augenblick sogleich zu hören, wie in günstigen Fällen bei der Kunst, sondern bedarf einer langen Übung in solchen Gedanken-vollzügen. Wie schon in der Kunst Methode, Erfahrung, Schulung notwendig sind, weil hier, wie in allem Geistigen nicht unmittelbar durch Natur, sondern erst durch Bildung wird, was möglich ist, so auch im Spekulieren. Aber während der Kunst die Erfüllung beschieden ist, wird dem Spekulieren nach langer Übung nur um so bewußter, daß es immer noch stammelt. Erst recht in der Metaphysik würde dem Philosophieren die Rundung Verhängnis. Spekulieren ist im Prozeß; statt Kunst zu werden, macht die philosophische Metaphysik den Philosophierenden offenbar, die Wahrheit in den Gestalten der Kunst zu sehen. Doch nicht immer. Das Spekulieren ist so sehr ein Analogon der Kunst, daß es sich selbst genug sein kann. Die Wendung: wer eigentlich musikalisch sei, würde nicht philosophieren, und umgekehrt, spricht zwar kein Gesetz aus, aber eine Regel, die nicht sehr viele Ausnahmen hat. Den musikalischen Philosophen, wie Schopenhauer und Nietzsche, fehlt durchaus jene philosophische Musik im metaphysischen Ergrübeln, die Plotin, Kant, Hegel, Schelling eigen ist.

Auch als vollendete bleibt *Kunst*, vom philosophischen Bewußtsein angeeignet, *nicht unberührt*: Die Unverbindlichkeit des Genusses wird durchbrochen, die Erlösung nur als Antizipation genommen und wieder in Frage gestellt; die Musik, über alles Sagbare hinausgehend, drängt am Ende wieder zum Wort, alle Kunstanschauung zum Gedanken. Die metaphysische Spekulation spricht solche Gedanken aus, mit denen der Mensch aus der Zeitlosigkeit des Kunstgenusses wieder in die Zeitlichkeit seines Daseins tritt, und die er nicht vollenden kann. Kunst wird selbst existentielle Funktion. Statt in eine besondere Welt neben dem Dasein sich abzuschließen, wird sie zum Faktor sich erhellender Unbedingtheit in der Welt menschlicher Offenheit.