

## Die Wandlung in der Auffassung vom Menschen im 19. Jahrhundert\*

### Inhalt

1. Die Fragestellung 1
2. Der Begriff der Person 2
3. Die Persönlichkeit 3
4. Die Bildungsidee 5
5. Die Individualität 6
6. Die Wendung nach innen 7
7. Neue Ansätze 9
8. Die innere Einheit der neuen Bewegung 13

### 1. Die Fragestellung

Die Aufgabe, die mir hier gestellt ist, nämlich über die Wandlungen in der Auffassung von der Person im 19. Jahrhundert zu berichten, scheint mir eine Erweiterung nach einer doppelten Richtung zu erfordern.

Auf der einen Seite fallen die geistesgeschichtlich entscheidenden Einschnitte selten mit den Jahrhundertgrenzen zusammen. Darum möchte ich die beiden geistesgeschichtlich entscheidenden Einschnitte lieber in die siebziger Jahre des 18. und in die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts verlegen. Das eine ist der Durchbruch des Sturm und Drang im jungen Herder, Goethe und Jacobi, und hier setzt dann gegenüber der vorwiegend durch den Verstand bedingten Aufklärung eine stark irrational gefärbte Bewegung ein, die Nohl zuerst unter der Bezeichnung als deutsche Bewegung in ihrer inneren Einheit gesehen hat und die dann Korff, um das darin naheliegende Mißverständnis zu vermeiden, mangels eines andern überzeugenden sachlichen Namens nach ihrer beherrschenden Persönlichkeit auch als Goethezeit bezeichnet hat. Hierhin gehört dichterisch die vom Sturm und Drang zur Klassik und Romantik hinüberführende und im Biedermeier ausklingende Entwicklung. Hierhin gehört philosophisch der von Kant über Fichte zu Hegel und Schelling fortwirkende Idealismus. Hierhin gehört pädagogisch endlich der am reinsten in Humboldt verkörperte Neuhumanismus mit der Grundlegung des neueren deutschen Bildungswesens.

Diese trotz ihrer verschiedenen Spiegelungen einheitliche Bewegung bricht nach dem Tode ihrer führenden Vertreter (Hegel 1831, Goethe 1832, Humboldt 1835) unter dem Angriff der modernen empirischen Wissenschaft zusammen, und innerhalb der Philosophie bezeichnen die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts den nächsten entscheidenden Einschnitt, wo sich in Comte und Feuerbach, in Marx und Kierkegaard die neuen Einsätze abzeichnen, die dann die weitere Entwicklung bis zur Gegenwart bestimmt haben.

Beide Bewegungen begegnen sich im 19. Jahrhundert, aber sie greifen zugleich, die eine ins 18., die andre ins 20. Jahrhundert, darüber hinaus. [88/89] Und sie sind auch durch den Einschnitt der vierziger Jahre nicht zeitlich getrennt. Während die neue Bewegung vordringt, wirkt die alte noch weiter fort, und die Auseinandersetzung zwischen beiden wirkt bis in die

---

\* Erschienen in: Akten der 1. Internationalen deutsch-italienischen Studien. Meran, April 1960. Deutsch-Italienisches Kulturinstitut in Südtirol, Bozen 1963, S. 88-109. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

Gegenwart hinein. Ja, in einem tieferen Sinn gehören beide (in ihrem irrationalen Grundzug) zusammen. Darum glaubte ich, über die engeren Grenzen des 19. Jahrhunderts hinaus das Ganze dieser doppelten Entwicklung zugrunde legen zu müssen.

Die zweite Erweiterung betrifft den Begriff der Person. Dieser Begriff ist geprägt, um das Besondere des Mensch-seins von der Seinsweise der Dinge, aber auch der andern Lebewesen abzuheben. Dieser Begriff erscheint mir aber aus der deutschen Perspektive des 19. Jahrhunderts wenig geeignet. Auf der einen Seite bleibt er, wo er philosophisch gefaßt wird, relativ konstant, so daß sich die Wandlungen in der Auffassung vom Menschen an ihm nicht verfolgen lassen. Auf der andern Seite wird er nicht von allen hier in Frage kommenden Denkern als der für die Auffassung bestimmende Grundbegriff verwandt, tritt bei manchen zugunsten anderer Begriffe ganz zurück, so daß wir die entscheidende Wendung verfehlten würden, wenn wir uns zu eng an das Wort Person halten würden. Daher habe ich, auch auf die Gefahr einer größeren Unbestimmtheit hin, den allgemeineren Begriff „Auffassung vom Menschen“ gewählt, wenn ich auch versuchen will, dabei das engere Problem der Person im Auge zu behalten.

## 2. Der Begriff der Person

Trotz der Erweiterung ist es zweckmäßig, mit einem kurzen Blick auf den engeren Begriff der Person zu beginnen. Eisler faßt in seinem bekannten „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ diese allgemeine Auffassung folgendermaßen zusammen: Person ist ein „selbstbewußtes, Zwecke verfolgendes, frei handeln-könnendes, verantwortliches Ich“<sup>1</sup>. Wir verdeutlichen uns diese Definition am besten an dem zu Anfang unsrer Entwicklung stehenden Kant.

Die erste Bestimmung der Person ist das Selbstbewußtsein, das sich im zeitlichen Wandel als ein selbiges durchhält. So bestimmt Kant (in Übereinstimmung schon mit einer ähnlichen Definition bei Leibniz): „Was sich [89/90] der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist so fern eine Person.“<sup>2</sup> Als Subjekt des Anschauens und des Denkens entzieht sie sich für Kant der Objektivierbarkeit. Wo ich den Menschen zum Gegenstand mache, da mache ich ihn zur Sache, da verkenne ich ihn also in seiner Eigenschaft als Person. Dieser Ansatz greift tief in die Grundlagen der Kantischen Philosophie ein. Als Person ist der Mensch Glied der intelligiblen Welt, nicht Glied der wissenschaftlich erforschbaren Erscheinungen. Nur als Person hat er Freiheit, die darum mit den Mitteln objektiver Erkenntnis niemals festzustellen ist. Insofern ist die Persönlichkeit durch die „Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“<sup>3</sup> gekennzeichnet, ein Gedanke, den Schiller dann mit Enthusiasmus aufnimmt: Person ist „ein Wesen, welches selbst Ursache, und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände sein, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann.“<sup>4</sup>

Damit wird die Frage dann in den ethischen Bereich hinübergetragen. Als ein solches freies Wesen ist die Person für sich und ihre Handlungen verantwortlich. Kant betont: „Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind.“<sup>5</sup> Und darauf beruht dann die besondere Würde des Menschen, insofern er Person ist. Vernünftige Wesen heißen nach Kant Personen, „weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst d. i. als etwas, das nicht

<sup>1</sup> R. EISLER, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3. Aufl. Berlin 1910, 2. Bd. S. 989. Dort auch zahlreiche weitere Belege.

<sup>2</sup> I. KANT, Werke, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, S. 227.

<sup>3</sup> I. KANT, a. a. O., Bd. 5, S. 87.

<sup>4</sup> F. SCHILLER, Sämtliche Werke. Säkularausgabe, Bd. 11, S. 193.

<sup>5</sup> I. KANT, a. a. O., Bd. 6, S. 223.

bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet.<sup>6</sup> Darauf beruht dann die bekannte Formulierung des kategorischen Imperativs, daß man die Menschheit niemals bloß als Mittel, sondern immer zugleich als Selbstzweck behandeln müsse.

Das kann hier im einzelnen nicht weiter verfolgt werden, aber damit ist der Ansatz gegeben, der sich bis ins 20. Jahrhundert hinein ziemlich unverändert durchhält, wo immer der Begriff der Person in den Vordergrund tritt. So hat, um nur zwei Beispiele zu nennen, William Stern seinen „Personalismus“ entwickelt, indem er von der Person und der Sache als den beiden entgegengesetzten Seinsweisen ausgeht, aber dann, über den menschlichen Bereich hinaus, die Welt selber als einen Stufenbau von Personen begreift.<sup>7</sup> Und so hat auch Scheler einen prägnant gefaßten Person- [90/91] begriff seiner Wertethik zugrunde gelegt. Er faßt die Person als „Aktzentrum“; sie lebt nur im Vollzug der intentionalen Akte und kann darum, ganz ähnlich wie bei Kant, niemals zum Gegenstand werden und niemals als Substanz gefaßt werden.<sup>8</sup>

### 3. Die Persönlichkeit

Eine genauere Unterscheidung müßte jetzt weiter den Begriff der Persönlichkeit von dem der Person abheben. Der Wortbedeutung nach scheint der Unterschied nahezuliegen: Die personalitas ist dasjenige, was das Wesen einer Person ausmacht; es ist also die abstrakte Bildung. Doch hat sich der Unterschied bald verwischt. Bei Kant z. B. würde es wenig Sinn haben, zwischen den Begriffen der Person und der Persönlichkeit genauer unterscheiden zu wollen. Dagegen hat sich in der alltäglichen, unphilosophischen Sprache durchaus ein gewisser Unterschied herausgebildet, der für unsere weiteren Überlegungen nicht ganz bedeutungslos ist.

Person, so wie die deutsche Sprache davon spricht, meint in der Regel den einzelnen Menschen in seiner leibhaften Erscheinung und wird oft gleichbedeutend mit Mensch überhaupt. „Ich für meine Person“, sagt man, wenn man seine eigne Entscheidung als eine besondere von der andrer Menschen abheben will. Man übermittelt eine Nachricht persönlich, wenn man selber kommt und sie nicht etwa brieflich oder durch einen Boten ausrichtet. So spricht man von Manns- und Weibspersonen, zählt etwa, wieviel Personen in einem Zimmer sind usw. und meint damit die Menschen, in einem neutralen Sinn, wenn man von ihrem Geschlecht absieht. So gibt es auf der Eisenbahn z. B. Personen- und Güterzüge.

Persönlichkeit meint dagegen mehr, sie meint den Menschen in einem spezifischen Sinn, und nicht jeder Mensch ist in diesem Sinn eine Persönlichkeit. Es gibt eine bedeutende, eine gewichtige Persönlichkeit. Das Wort berührt sich mit Charakter im Sinne eines gefestigten Charakters, ohne doch mit ihm zusammenzufallen. Dieser Mensch ist eine Persönlichkeit, das bedeutet immer schon ein hohes Lob: er erhebt sich über den Durchschnitt, er stellt etwas dar, er ruht fest in seinem eignen Wesen, und darum kann sich auch ein andrer auf ihn verlassen. Persönlichkeit ist in diesem Sinn ein betont ethischer Begriff. Diesen Sinn hat man meist im Auge, wenn [91/92] man in Deutschland – wenn auch meist in einer nachlässigen und mißverstandenen Weise – das Goethewort zitiert:

Höchstes Glück der Erdenkinder  
Sei nur die Persönlichkeit.<sup>9</sup>

Dieser Satz ist mißverständlich, weil er ganz von dem abhängt, was man unter Persönlichkeit versteht, und dies wiederum bei Goethe nicht weiter bestimmt wird. Man kann nur versuchen, aus dem Ganzen des Gedichts auf den Sinn des hier mit Persönlichkeit Gemeinten zurückzu-

<sup>6</sup> I. KANT, a. a. O., Bd. 4, S. 428.

<sup>7</sup> W. STERN, Person und Sache. 3 Bände, Leipzig 1906-1924.

<sup>8</sup> M. SCHELER, Der Formalismus in der Ethik und die formale Wertethik. 3. Aufl. Bonn 1926, S. 405, 385.

<sup>9</sup> J. W. GOETHE, Gedenkausgabe, Bd. 3, S. 353.

schließen. Wichtig ist dafür insbesondere der weitere Satz:

Alles könne man verlieren,  
Wenn man bliebe, was man ist.

Das ist der Ausdruck einer letzten Autarkie. Der Mensch als ein in sich selber beruhendes Wesen kann „alles“ verlieren, wenn er darin nur er selbst bleibt. Er kann also als Person durch äußere Verluste nicht berührt werden. Es kommt nicht auf den äußeren Besitz an, um den Menschen glücklich zu machen, und nicht auf den äußeren Erfolg seines Handelns, sondern allein auf sein inneres Wesen. So würde Goethe unmittelbar übereinstimmen mit dem bekannten ersten Satz der Kantischen „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“<sup>10</sup>, wobei hier zugleich über die sittliche Bewertung des unbedingt Guten zum „höchsten Glück der Menschenkinder“ übergegangen wird. Daraus entspringt dann die sittliche Aufgabe einer Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit.

So wird das Zitat in der Regel verstanden, aber so ist es hier, im Spätwerk, nicht Goethes Meinung. Daher ist es ein Mißbrauch des Zitats, wenn man es an der angegebenen Stelle abbricht und zumeist noch den Konjunktiv durch den Indikativ ersetzt. Im Zusammenhang des „West-östlichen Divans“ ist das Angeführte nämlich ein Satz Suleikas, auf den Hatem sogleich antwortet:

Kann wohl sein! so wird gemeinet;  
Doch ich bin auf anderer Spur.

Diese Auffassung wird also nicht schlechthin abgelehnt, sie wird geduldet: „kann wohl sein“, doch Goethes eigene Meinung, wenigstens in dieser späten [92/93] Phase seiner Entwicklung, geht in andre Richtung: „Ich bin auf anderer Spur“, so stellt er sie hier der genannten gegenüber:

Alles Erdenglück vereinet  
Find' ich in Suleika nur.

Wie das im einzelnen ausgeführt wird, braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen, hier genügt das eine: Grade nicht in der selbstgenügsamen Persönlichkeit, sondern im Bezug zum geliebten andern Menschen liegt das „Erdenglück vereinet“.

Hier müssen wir nun freilich unsre Kritik am falschen Gebrauch des Zitats doch nachträglich ein wenig einschränken. Denn daß es so sehr zum falschen Gebrauch verleitet, das ist zugleich von Goethe selber nahegelegt, insofern diese kritische Distanzierung zum Persönlichkeitsideal auch bei ihm erst seine Altersweisheit ist (vielleicht im Zusammenhang einer typischen Problematik des Altersstils, in dem die fest gestalteten Formen wieder fließend zu werden beginnen)<sup>11</sup>, während der frühere Goethe selber sehr stark die jetzt von ihm abgelehnte Meinung vertreten hatte. So faßt etwa Wilhelm im „Meister“ die ihn leitende Grundhaltung folgendermaßen zusammen: „Mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht.“<sup>12</sup> Die von aller Rücksicht auf die Brauchbarkeit in der menschlichen Gesellschaft befreite Entfaltung des eignen Wesens nach seinem eigenen inneren Gesetz erscheint hier als das oberste Ziel.

<sup>10</sup> I. KANT, a. a. O., Bd. 4, S. 393.

<sup>11</sup> Vgl. o. S. 56 f.

<sup>12</sup> J. W. GOETHE, a. a. O., Bd. 7, S. 311, vgl. O. F. BOLLNOW, Vorbetrachtungen zum Verständnis der Bildungs-idee in Goethes „Wilhelm Meister“. Die Sammlung, 10. Jahrg. 1955, S. 445 ff.

#### 4. Die Bildungsidee

Das aber steht in einem größeren Zusammenhang; denn was im „Wilhelm Meister“ dichterisch gestaltet wird, das ist der Ausdruck des Ringens um ein neues Menschenbild, wie es in der ersten Phase der von uns zu betrachtenden Entwicklung, eben der sogenannten Goethezeit, zur Herrschaft kommt und wie es in seinem Kern mit dem Begriff der Bildung bezeichnet wird. Ich kann diese Entwicklung nur mit ganz wenigen Strichen andeuten und muß (leider) auf jeden Beleg im einzelnen verzichten, obgleich grade [93/94] diese Entwicklung für die Geschichte der Pädagogik von entscheidender Bedeutung ist.

Das in andre Sprachen so schwer übersetzbare Wort Bildung hat zwar in der deutschen Sprache schon eine lange Vorgeschichte und hat insbesondere in der Mystik schon einen vertieften metaphysischen Sinn gewonnen.<sup>13</sup> In seiner heutigen Bedeutung ist es jedoch erst eine Schöpfung des späten 18. Jahrhunderts. Bei Herder und Goethe dient es dazu, ihr eignes Menschenbild in der Auseinandersetzung mit der Aufklärung zu formulieren. Bei Humboldt hat es seine reifeste, ausgewogenste Darstellung gefunden. Dabei ist wichtig, daß der Begriff der Bildung zunächst auf dem Gebiet des organischen Lebens erwachsen ist. Er dient dazu, die besondere Eigenart des Organischen gegen das bloß Mechanische abzuheben. In diesem Sinn betont der Begriff der Bildung, angewandt zunächst auf ein pflanzliches oder tierisches Wesen, die Ganzheit, die Gestalthaftigkeit im Unterschied zur bloßen Summe, die Bezogenheit aller Glieder auf eine einheitliche Mitte. So bedeutet das Wort noch bei Goethe an den meisten Stellen einfach die leibliche Gestalt eines Menschen. Wenn es etwa in „Hermann und Dorothea“ heißt:

Und es erstaunten die Freunde, die liebenden Eltern erstaunten  
Über die Bildung der Braut, des Bräutigams Bildung vergleichbar.<sup>14</sup>

so geht aus dem Zusammenhang eindeutig hervor, daß mit Bildung hier ausschließlich die leibliche Gestalt gemeint ist. Insbesondere auf den zeitlichen Verlauf angewandt, bedeutet der Begriff der Bildung dann die stille, innerlich notwendige Entfaltung eines Organismus nach dem ihm innewohnenden Gesetz. Das Bild von der Entfaltung der Blüte und der Reifung zur Frucht bezeichnet am besten dies Gesetz der organischen Bildung.

Von da her wird der Begriff der Bildung dann auch auf die menschliche Seele angewandt. Man spricht jetzt auch im geistigen Sinn von der Bildung eines Menschen oder von einem gebildeten Menschen. Mit der Übertragung vom organischen auf den seelischen Bereich ist aber notwendig zugleich eine ganz bestimmte Interpretation des Seelischen gegeben, nämlich durch die Analogisierung zum pflanzlichen Leben. Das steht, im allgemeineren Zusammenhang der Goethezeit, vor allem dann als pädago- [94/95] gischer Begriff, im Gegensatz zu aller von außen kommenden Formung oder wissensmäßiger Gelehrsamkeit, und bedeutet: wie eine Pflanze soll sich die Seele ganz von innen her nach ihrem inneren Gesetz entfalten. Es ist ein stiller, pflanzenhafter Vorgang, der ohne Gewaltsamkeit, ganz wie von selbst geschieht, wenn nur die äußeren Störungen ferngehalten werden. Alle irgendwie dramatischen Prozesse, alle sittlichen Konflikte erscheinen als vermeidbar, und überhaupt tritt die bewußte Anspannung des mit einem Widerstand kämpfenden sittlichen Bewußtseins, das eigentlich Männliche der Seele, ganz in den Hintergrund. Der Bildungsweg des Helden im „Nachsommer“ mit seiner konfliktlosen Selbstverständlichkeit mag hierfür als Beispiel dienen.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Vgl. G. DOHmen, Bildung und Schule, 2 Bände, Weinheim a. d. Bergstraße 1964 und 1965, sowie I. SCHAARSCHMID U. F. RAUHUT, Beiträge zur Geschichte des Bildungsbegriffs. Kleine pädagogische Texte, Bd. 33, hrsg. v. W. Klafki, Weinheim a. d. Bergstraße 1965.

<sup>14</sup> J. W. GOETHE, a. a. O., Bd. 3, S. 233.

<sup>15</sup> Vgl. O. F. BOLLNOW, Der „Nachsommer“ und die Bildungsidee des Biedermeier, in: Beiträge zur Einheit von Bildung und Sprache im geistigen Sein. Festschrift zum 80. Geburtstag von Ernst Otto. Berlin 1958, S. 14 ff.

Dies Bild von der organischen Entfaltung greift aber noch tiefer in die Auffassung vom Menschen ein; denn es schließt jede Unterscheidung zwischen guten und bösen Zügen im Menschen aus und fordert, daß alle im Menschen angelegten Kräfte zur gleichmäßigen Entfaltung gebracht werden, ohne bestimmte einseitig zu bevorzugen, ohne andre zu unterdrücken. Man ist überzeugt, daß alles in gleicher Weise gut ist, was in den Anlagen des Menschen enthalten ist. Und alle diese Kräfte in gleichmäßiger Entfaltung zu einem Gleichgewicht zu bringen, die Harmonie aller Kräfte im Menschen, das ist das Ideal dieser Zeit.

## 5. Die Individualität

Mit diesem Begriff der Bildung verbindet sich notwendig die Anerkennung des Menschen in seiner Individualität. Der deutsche Neuhumanismus hat in diesem Zusammenhang eine sehr tiefsthinige metaphysische Deutung der Individualität gegeben. Individualität heißt in seinem Sinn nicht die Einzelheit eines für sich bestehenden Wesens, sondern die Eigentümlichkeit des Menschen in seiner einmaligen Gestalt. Trotzdem bedeutet die Betonung der Individualität nicht Loslösung des Einzelnen von der Menschheit, sondern dieser bleibt mit ihr in der Weise verbunden, daß alle in der Menschheit im ganzen vorhandenen Kräfte auch in jedem Individuum vorhanden sind und keine von ihnen fehlt. Darum verstehen auch die Individuen einander im größeren Rahmen der Menschheit. Aber diese an [95/96] sich gleichen Kräfte sind in jedem Individuum in einem verschiedenen Stärkeverhältnis zusammengefügt. In jedem Individuum verbinden sich die Kräfte der Menschheit in einer besonderen Mischung. Das Stärkeverhältnis der Kräfte ist es also, in dem sich die einzelnen Individuen unterscheiden.

Und dahinter steht die tiefsthinige metaphysische Theorie, daß die Menschheit die Fülle der in ihr liegenden Möglichkeiten nicht in einem einzelnen Menschen verwirklichen könne, sondern nur dadurch, daß sie sich auseinanderlegt in die Mannigfaltigkeit der individuellen Möglichkeiten. Erst alle zusammen ergeben die Menschheit. In jedem Individuum spiegelt sich diese in einer besonderen Weise. Aber jede einzelne Ausprägung ist auch notwendig, weil ohne sie die Menschheit nicht vollständig wäre. Auf keine von ihnen kann verzichtet werden. Daher die ganze Würde *der* individuellen Gestalt. Schleiermacher hat es in seiner Jugend in begeisternden Worten so ausgesprochen: „So ist mir aufgegangen, was seitdem am meisten mich erhebt; so ist mir klar geworden, daß jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll, in eigner Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend verschiedenes aus ihrem Schoße hervorgehn kann. Mich hat vorzüglich dieser Gedanke emporgehoben ... ich fühle mich durch ihn ein einzeln gewolltes also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll.“<sup>16</sup> Man kann es auch mit Hilfe der Mikrokosmos-Idee formulieren: Das Individuum ist der Mikrokosmos, in dem sich der Makrokosmos der Menschheit in einmaliger Gestalt spiegelt.

Jetzt aber kommt ein Drittes hinzu: Jede Individualität ist zunächst auch Schranke, nämlich zufällige Besonderheit so und nicht anders vorhandener Anlagen, und in diesem Sinn Einseitigkeit. Wenn sich der Mensch, wie es dem Ziel der organischen Bildung entspricht, zur harmonisch-ausgeglichenen Gestalt entwickeln soll, dann geschieht dies nicht einfach von selbst, nur als ungestörtes Wachstum von innen, sondern hierzu ist zugleich erforderlich, daß das einzelne Individuum sich ausweitet und die Einseitigkeiten in der eignen Veranlagung ausgleicht, indem es in Gemeinschaft mit andern Individuen tritt, indem es deren Lebensäußerungen und letztlich die Lebensäußerungen der ganzen Menschheit in sich aufnimmt. Ich füh-

---

<sup>16</sup> F. SCHLEIERMACHER, Monologen. Sämtliche Werke. Dritte Abteilung, 1. Bd. Berlin 1946, S. 367.

re [96/97] zur Verdeutlichung noch einmal Schleiermacher an: „Ich muß hinaus in mancherlei Gemeinschaft mit andern Geistern, nicht nur zu schauen, wieviel es Menschliches gibt ... nein, auch immer fester durch Geben und Empfangen das eigne Wesen zu bestimmen.“<sup>17</sup> Das geschieht sowohl im Umgang mit den lebendigen andern Menschen, und wir verstehen von hier die Bedeutung, die die Freundschaft im Leben der Romantiker gehabt hat, aber es geschieht ebensowohl in der Berührung mit den Werken des Geistes, der Kunst, der Wissenschaft, der Religion, und nicht nur der Gegenwart, sondern der verschiedenen Völker und Zeiten, und wir begreifen von hier aus die Wichtigkeit, die die Beschäftigung mit dem griechisch-römischen Altertum und der italienischen Renaissance für die deutsche Klassik und den Neuhumanismus gehabt haben, doch kann hier die pädagogische Seite, die Frage nach dem Bildungswert fremder Sprachen und Kulturen nur eben angedeutet werden.

Dieser neue Zug führt über die Analogie zum pflanzenhaften Wachstum hinaus. Das einzelne Individuum, so heißt es jetzt, entwickelt sich zu seiner Vollkommenheit nur, indem es einen möglichst großen Umkreis menschlicher Lebensäußerungen in sich aufnimmt, sich innerlich an ihnen ausweitet. Es entwickelt sich auf dieser Grundlage im 19. Jahrhundert gradezu ein Enthusiasmus der geschichtlichen Forschung, die immer neue Möglichkeiten des Menschseins in den Umkreis der Betrachtung zieht. Daraus erwächst zugleich die Gefahr des Historismus, des richtungslosen Sich-verlierens an die Vielzahl der Möglichkeiten, und darum kommt es umgekehrt zugleich darauf an, daß sich der Mensch nicht an die fremden Möglichkeiten verliert, daß er sie sich wirklich aneignet und zur inneren Gestalt vereinigt. Grade diese Doppelseitigkeit ist das Wesentliche am klassischen Bildungsbegriff, wie ihn vor allem Humboldt in seiner reifsten Form verkörpert. Spranger hat das in seinem Humboldt-Buch<sup>18</sup> auf die einprägsame Formel gebracht: Individualität – Universalität – Totalität. Dabei ist es das Ziel der Totalität, die zunächst als zufällige Schranke gegebene Individualität auf dem Wege über eine möglichst weite Universalität der aufgenommenen und angeeigneten menschlichen Möglichkeiten zu überwinden und auf höherer Ebene wiederherzustellen. Sie ist also recht eigentlich erst die voll entfaltete Individualität. [97/98]

## 6. Die Wendung nach innen

Diese wenigen Andeutungen müssen hier genügen, zumal ja nicht das klassische Menschenideal als solches im Blickfeld unsrer Aufmerksamkeit steht, sondern nur die Wandlung im Verständnis des Menschen als Person, die sich darin ausspricht. Blicken wir noch einmal zurück auf Kant, so ist die Verschiebung in der Auffassungweise ganz deutlich. Der Mensch als Person, so wie er bei Kant gefaßt wird, steht als reines Subjekt der Welt als einem Objekt gegenüber, kann also, soweit er Person ist, nicht selber Teil dieser Welt sein. Er hat eine transzendentale Struktur, aber keine gegenständlich bestimmbarer Form. Darum steht er jenseits aller individuellen Bestimmungen, weil diese nur als gegenständliche Bestimmungen möglich sind. Der Begriff der Persönlichkeit im Goethe-Zitat kann durchaus noch im Sinn eines ungegenständlichen Subjekts, das durch keine Verluste in der gegenständlichen Ebene berührt werden kann, aufgefaßt werden; aber es läßt sich ebenso sehr auch als bestimmte, anschaulich faßbare und sogar schon ziemlich gefestigte Gestalt deuten. Mit dem Individualitätsbegriff im Sinne der Klassik hat sich dann die Betrachtung vollends verschoben, und aus dem nur im aktuellen Vollzug zu fassenden menschlichen Subjekt ist die durch bestimmte Eigenschaften charakterisierte individuelle Gestalt geworden, also ein Bestandteil der erscheinenden, in gegenständlicher Erkenntnis faßbaren Welt.

<sup>17</sup> F. SCHLEIERMACHER, a. a. O., S. 371.

<sup>18</sup> E. SPRANGER, Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee, Berlin 1909.

In den „Lehrlingen von Sais“ von Novalis läßt sich diese Verschiebung in der Betrachtungsweise besonders deutlich verfolgen. Wenn bei ihm das menschliche Innere als der „Quell der Freiheit“ gedeutet wird, der den „Schlüssel“ zur Entzifferung der „Chiffernschrift der Natur“ enthalte, so ist das zunächst noch ganz im Sinne der Kantischen Transzentalphilosophie gesehen: die apriorischen Formen des Anschauens und des Denkens bilden den Schlüssel zum Verständnis der äußeren Natur. Wenn bei ihm dann aber dieses menschliche Innere zugleich als „Zauberspiegel“ erscheint, in der sich die äußere Welt in vollkommener Weise abspiegle, ja wenn weiterhin eine „innere Welt“ der äußeren Welt gegenübergestellt wird, so wird damit das Verhältnis des Subjekts zur Welt seiner Objekte zu dem spiegelbildlichen Verhältnis zweier je inhaltlich bestimmter Welten verwandelt, von denen die innere Welt als die vollkommenere und dem Menschen nähere sogar einen Vorrang vor der äußeren erhält. So heißt es bei Novalis: „Die innre Welt ist gleichsam mehr mein als die äußre. [9899] Sie ist so innig, so heimlich — Man möchte ganz in ihr leben.“<sup>19</sup> Darin offenbart sich die romantische Entdeckung der Seele: die Seele nicht mehr als Organ der Welterfassung, sondern als eine eigene, reiche und gegliederte, in geheimnisvolle Tiefen zurückreichende Welt.

Dies ist der Sinn des romantischen Wegs nach innen. Dies ist, so oder ähnlich gefaßt, aber zugleich die unausgesprochene Voraussetzung der ganzen klassischen Menschenauffassung: die Hinwendung zur menschlichen Innerlichkeit als einem eigenen Bereich, der einer besondren Aufmerksamkeit und Pflege bedarf: die menschliche Persönlichkeit als bewußt zu gestaltendes Kunstwerk, der gegenüber alle in der äußeren Welt zu erfüllenden Aufgaben zu etwas minder Wichtigem verblassen. Lassen Sie mich das noch einmal an Schleiermacher verdeutlichen, der in krasserer Form nur ausspricht, was man ebensogut auch an Humboldt hätte verdeutlichen können: „Laß dir nicht bange machen, was wohl daraus werden möchte, wenn du jetzt dies begönnest oder jenes! Immer wird nichts als du“. Alles äußere Handeln ist nur um der inneren Vollendung willen und darf darum nie in selbstvergessene Hingabe übergehen. Ausdrücklich betont Schleiermacher: „Was du der Welt bietest, sei leicht sich ablösende Frucht. Opfere nicht den kleinsten Teil deines Wesens selbst in falscher Großmut!“<sup>20</sup>

Dies ist, auf eine letzte, einfachste Formel gebracht, das Menschenideal des deutschen Neuhumanismus. Und dieses ist gewiß nicht falsch, es ist vielmehr eine der größten Leistungen, die die deutsche Geistesgeschichte überhaupt hervorgebracht hat und an die wir immer mit Bewunderung und Verehrung denken werden. Wie schon bei Kant der Mensch zugleich ein Teil des Kausalnexus innerhalb der Erscheinungen war, so tut sich hier der große Bereich auf, in dem Erziehung und Selbsterziehung des Menschen möglich ist, in dem der Mensch zur Vollkommenheit seines Wesens gebildet werden kann. Ich bezeichne ihn daher kurz als den Bereich der Bildsamkeit. Es ist der Bereich, in dem der Mensch in der Fülle seiner inhaltlichen Bestimmungen, seiner Eigenschaften, Fähigkeiten und Tugenden, eben als Individualität, sichtbar wird. Aber mit dieser Hinwendung zur bewußten Gestaltung und Selbstgestaltung seines Wesens ist notwendig eine Vergegenständlichung des Menschen, auch eine Vergegenständlichung des eignen Ich verbunden. Wenn Novalis in einer sehr bezeichnenden [99/100] Weise von einer „inneren Welt“ spricht, so ist diese, im Kantischen Sinn, eben schon wieder Welt (d. h. Objekt für ein Subjekt), und damit ist die Gefahr verbunden, daß dahinter der eigentliche „Quell der Freiheit“, das grundsätzlich nie gegenständlich zu fassende Subjekt verlorengeht. Auf eine sehr grobe Formel gebracht: Der Wille zur Gestaltung der Persönlichkeit verdeckt das tiefere Wesen der Person, der Person nämlich als einer nie gegenständlich bestimmbar transzendentalen Tiefe, der Person als der „Öffnung“, durch die im wörtlichen Sinn des personare eine Stimme des Absoluten in unsre gegenständliche Welt hineintönt.

<sup>19</sup> NOVALIS, Schriften, hrsg. v. P. Kluckhohn, Leipzig o. J., Bd. 3, S. 220.

<sup>20</sup> F. SCHLEIERMACHER, a. a. O., S. 418.

## 7. Neue Ansätze

Damit ist der Einsatzpunkt für den zweiten Teil der von uns zu betrachtenden Entwicklung gegeben, der sich im entscheidenden als Gegenbewegung zu dieser ersten Bewegung vollzieht und immer auf diese erste bezogen bleibt. Es ist der Zeitraum von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis etwa in unsre Gegenwart (soweit wir diese in eine historische Betrachtung schon mit einbeziehen können). Die Angriffe, die sich innerhalb der Pädagogik seit dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts gegen das klassische Bildungsideal erhoben, kann ich hier nicht genauer verfolgen. Es dürfte ein allgemeiner Gesichtspunkt sein, den seinerzeit schon Dilthey hervorgehoben hatte, daß jedes Menschenideal, das die Menschheit zu einer bestimmten Zeit hervorbringt, notwendig einseitig ist, indem es nur bestimmte Seiten des Menschen zu einer klaren Form zusammenfaßt und andre wiederum ausschließt und daß diese Einseitigkeit dann auch immer notwendig eine Gegenbewegung hervorbringt. So waren es hier die Wirtschaft, die Politik und die Religion, die zur Kritik am klassischen Bildungsideal ansetzten.<sup>21</sup>

Dies alles konnte ich hier nur andeuten, es soll uns nur als Hintergrund dienen für das Verständnis der philosophischen Ansätze, die sich parallel zu diesen pädagogischen Auseinandersetzungen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts um ein neues und ursprünglicheres Verständnis des Menschen bemühen. Im Unterschied zu der Entwicklung im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, die sich trotz ihrer Vielgestaltigkeit im wesentlichen doch als ein einheitlich zusammenhängender Ablauf vollzogen hat, fehlt in der darauf folgenden Gegenbewegung ein solcher einheitlich durchgehender Zug. Es sind vielmehr einzelne Ansätze, die sich hier und dort bei einzelnen Denkern, und im wesentlichen unabhängig voneinander, abzeichnen und die wir darum unabhängig von aller zeitlichen Ordnung nach systematischen Gesichtspunkten zusammenzustellen versuchen müssen.

Ich versuche, diese Ansätze, die auf ein neues Verständnis des Menschen hinzielen, nach einigen Punkten zusammenzufassen. Ich gebe diese Punkte in lockerer Folge, so wie sie sich mir aufdrängen, nur äußerlich aneinander gereiht, ohne damit schon den Versuch einer tieferen systematischen Gliederung zu machen.

1. Das erste ist die Auflösung eines festen beharrenden Wesens des Menschen in eine fließende Bewegung. Es ist der heraklitische Zug aller Lebensphilosophie, für die das Sein überhaupt nur als Erstarrung erscheint, die eigentliche Wirklichkeit aber als beständige Bewegung, als Werden, als Leben in der betonten Bedeutung dieses Worts. Das wendet sich notwendig gegen jede zur festen Gestalt gewordene „geschlossene Persönlichkeit“, gegen jede Orientierung des menschlichen Lebens an der vollendeten künstlerischen Gestalt. An ihre Stelle tritt das schon bei Goethe formulierte „stirb und werde“. So hatte Nietzsche dann diesen Gedanken leidenschaftlich aufgenommen, indem er von sich selber bekenn:

Ungesättigt gleich der Flamme  
Glühe und verzehr ich mich<sup>22</sup>,

und jedes Beharren ablehnt.

Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt<sup>23</sup>,  
so ruft er seinen Freunden zu. Und so hat es dann noch in unserm Jahrhundert Rilke wiederholt:

Wolle die Wandlung. O sei von der Flamme begeistert,

---

<sup>21</sup> Die Darstellung dieser Gegenbewegungen ist an dieser Stelle weggelassen, weil wir in anderm Zusammenhang noch einmal darauf zurückkommen. Vgl. u. S. 135 ff.

<sup>22</sup> F. NIETZSCHE, Groß- und Kleinoktav-Ausgabe. Bd. 5, S. 30.

<sup>23</sup> F. NIETZSCHE, a. a. O., Bd. 7, S. 279.

Drin sich ein Ding dir entzieht, das mit Verwandlungen prunkt.<sup>24</sup>

Wenn diese Bestimmungen auch noch in der gegenständlichen Ebene liegen, so ist es doch wichtig, daß hier die Festigkeit einer in sich beharrenden Substanz zerbrochen und an ihre Stelle der unaufhörliche Prozeß getreten ist. Ähnlich hat es auch Ortega y Gasset formuliert: „Der Mensch ist kein Ding, sondern ein Drama.“<sup>25</sup> [101/102]

2. In diesem Zusammenhang steht dann die Entdeckung der inneren Zeitlichkeit des Menschen, der Begriff der *durée* bei Bergson und die entsprechenden Ansätze bei Simmel, die dichterische Darstellung der unaufhörlichen Verwandlung aller seelischen Gehalte bei Proust, bis hin zur großartigen Analyse der menschlichen Zeitlichkeit bei Heidegger.

3. Seine nähere Bestimmung aber erfährt dies Werden dann im Schaffen. Vor allem Nietzsche hat das menschliche Leben als Schaffen gefaßt und sich an seiner unerschöpflichen Produktivität begeistert. „Das Große, das ist: das Schaffende“<sup>26</sup>, so heißt es im „Zarathustra“, und der Wille zum Schaffen zwingt zugleich, um sich Raum zu schaffen, zum Zerstören des Bestehenden. Die von ihm geforderte „Umwertung aller Werte“ ist die notwendige Folge dieses beständigen Schaffens und Umschaffens; denn sie bedeutet nicht eine einmalige Umkehrung der Werte, sondern den immer erneuten Prozeß, daß die bestehenden Werte durch neu zu schaffende Werte ersetzt werden sollen. Dilthey hat in seiner stilleren Weise den Ausdruck als die schöpferische Leistung dargestellt; denn im Ausdruck hebt der Mensch neue Möglichkeiten aus den unerschöpflichen Tiefen des Lebens heraus und verkörpert sie in den großen Leistungen der Kultur.

4. Diese schöpferische Natur des Menschen bezieht sich aber nicht nur auf das Hervorbringen äußerer Werke, sondern vor allem auch auf den Menschen selbst und führt in diesem Sinn zum tieferen Verständnis seiner Geschichtlichkeit. Schon Nietzsche hat den Menschen einmal als „das noch nicht festgestellte Tier“<sup>27</sup> bezeichnet und damit betont, daß der Mensch nicht wie andre Tiere ein festes Wesen hat, sondern dies erst schaffen soll. So hängt, was der Mensch ist, von ihm selber ab. Schon Marx hatte seinerzeit von der „Selbsterzeugung des Menschen“ durch die menschliche Arbeit gesprochen<sup>28</sup>, womit die Ausbildung seiner Sinne und Fähigkeiten im Lauf der Geschichte gemeint war. Dilthey hat vor allem das Verständnis der menschlichen Geschichtlichkeit entwickelt: „Der Typus Mensch zerschmilzt in dem Prozeß der Geschichte“<sup>29</sup>, das bedeutet: es gibt kein festes Wesen des Menschen, das sich in der Geschichte durchhielte, sondern es wandelt sich in ihrem Verlauf durch immer neue schöpferische Leistungen. Darum ist es nur aus der Geschichte zu erfahren: „Was der Mensch sei, [102/103] sagt ihm nur seine Geschichte“<sup>30</sup>, aber auch hier bleibt jedes erreichte Bild vorläufig, weil die Geschichte immer offen ist in unberechenbare neue Möglichkeiten. War diese Verwandlung des Wesens des Menschen für Marx wie für Dilthey das Werk der überindividuellen Geschichte, so wird sie bei Sartre endlich in letzter Zuspitzung in den einzelnen Menschen verlegt. Er betont: „Der Mensch ist nichts anderes als das, was er aus sich macht.“<sup>31</sup>

5. Einen weiteren Ansatz bietet der Begriff der Intentionalität, so wie er von Brentano geprägt, von Husserl und den Phänomenologen dann aufgenommen und weiterentwickelt ist. Dieser Begriff ist zunächst geprägt, um die Eigenart des psychischen Seins von der des physischen Seins abzuheben. Er besagt, daß alles psychische Sein dadurch gekennzeichnet ist, daß

<sup>24</sup> R. M. RILKE, Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 354.

<sup>25</sup> J. ORTEGA Y GASSET, Geschichte als System, übers. v. F. Schalk. Stuttgart 1943, S. 49.

<sup>26</sup> F. NIETZSCHE, a. a. O., Bd. 6, S. 73.

<sup>27</sup> F. NIETZSCHE, a. a. O., Bd. 7, S. 88.

<sup>28</sup> K. MARX, Der historische Materialismus. Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut u. J. P. Mayer. Kröners Taschenausgabe. Leipzig 1932. Bd. 1, S. 328.

<sup>29</sup> W. DILTHEY, Gesammelte Schriften. Bd. 8, S. 6.

<sup>30</sup> W. DILTHEY, a. a. O., Bd. 8, S. 224.

<sup>31</sup> J.-P. SARTRE, L'existentialisme est un humanisme. Paris 1946, p. 22.

es auf etwas anderes bezogen ist, was nicht es selbst ist: Alle Vorstellung ist Vorstellung von etwas, alle Liebe ist Liebe zu etwas, alle Hoffnung ist Hoffnung auf etwas, alles Wollen ist Wollen von etwas usw. Dieser Begriff führt aber grade an der für uns entscheidenden Stelle weiter; denn er hebt schon im Ansatz die Möglichkeit einer sogenannten inneren Welt auf und betont, daß menschliches Sein nur in der Bezogenheit auf etwas anderes besteht und niemals als sein in ihm selber beruhendes Sein bestimmt werden kann. An die Stelle der auf sich selber zurückgewandten Kultur des Eigenwesens, der Pflege der Persönlichkeit (oder wie immer man es ausdrückt) tritt das selbstvergessene Aufgehen in der Funktion. Dies aber stimmt mit dem überein, was Rilke später als „Bezug“ zu fassen gesucht hat, wenn er etwa fordert:

Singender steige, preisender steige zurück in den reinen Bezug<sup>32</sup>;

denn das heißt: verzichte auf das allzu natürliche Streben nach Selbstbewahrung und gib dich hin an die selbstvergessen zu erfüllende Funktion; denn, so heißt es an anderer Stelle bei ihm:

Wir leben wahrhaft in Figuren.<sup>33</sup>

6. Darum verliert die individuelle Besonderheit, in der für das klassische Ideal die Würde des Menschen begründet war, ihren metaphysischen Rang und wird wieder zur abzustreifenden Zufälligkeit. Erst in der Einordnung in das Allgemeine, im Typus könnte man sagen, erfüllt der Mensch sein nur als Funktion zu bestimmendes Wesen. So jedenfalls scheint es auch [103/104] Hesse verstanden zu haben, wenn er im „Glasperlenspiel“ im fiktiven Rückblick von einem späteren, über die Wirren der Gegenwart hinausgewachsenen und zur reinen Vollkommenheit abgeklärten Zustand sagt, für „die Biographen und Historiker früherer Zeiten“ scheint „das Wesentliche einer Persönlichkeit das Abweichende, das Normwidrige und Einmalige, ja oft geradezu das Pathologische gewesen zu sein, während wir Heutigen von bedeutenden Persönlichkeiten überhaupt erst dann sprechen, wenn wir Menschen begegnen, denen jenseits von allen Originalitäten und Absonderlichkeiten ein möglichst vollkommenes Sich-Einordnen ins Allgemeine, ein möglichst vollkommener Dienst am Überpersönlichen gelungen ist.“<sup>34</sup>

7. Dies geht wiederum zusammen mit Nietzsches bekannter Formulierung, daß der Mensch „ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch“<sup>35</sup>, daß er „eine Brücke und kein Zweck“<sup>36</sup>, „ein Übergang und ein Untergang“<sup>35</sup> sei; denn auch dies wieder besagt, daß der Mensch kein in sich selbst beruhendes und in sich selbst zu bestimmendes Wesen hat, daß dieses vielmehr nur in einem „zwischen“, in der in diesem „zwischen“ zu vollziehenden Bewegung zu verstehen sei. „Der Mensch“, so betont er, „ist etwas, das überwunden werden soll.“<sup>36</sup> In diesen in der Form vielleicht dichterisch übersteigerten Worten ist etwas ganz Wesentliches getroffen: daß nämlich der Mensch als eine über sich selber hinausführende, sich selber übersteigende Bewegung begriffen werden soll. Die frühere Bestimmung der Wandlung nimmt hier ein prägnanteres, härteres Gesicht an. Simmel spricht von einer „Selbsttranszendenz“, von einem „Hinausschreiten des geistigen Lebens über sich selbst.“<sup>37</sup> Und Rilke wiederum überträgt das lateinische Fremdwort in das dichterisch überhöhte deutsche Wort „überschreiten“, eines der Schlüsselworte seiner Menschendeutung. Darum heißt es bei ihm vom Sänger Orpheus, dieser für Rilke reinsten Verkörperung menschlichen Wesens:

Er gehorcht, indem er überschreitet.<sup>38</sup>

Das bedeutet: indem er unter Verzicht auf alles Beharren die Bewegung dieses Überschreitens

<sup>32</sup> R. M. RILKE, a. a. O., Bd. 3, S. 356. Vgl. O. F. BOLLNOW, Rilke, 3. Aufl. Stuttgart 1956, S. 179 ff.

<sup>33</sup> R. M. RILKE, a. a. O., Bd. 3, S. 324.

<sup>34</sup> H. HESSE, a. a. O., Bd. 6, S. 81.

<sup>35</sup> F. NIETZSCHE, a. a. O., Bd. 6, S. 16.

<sup>36</sup> F. NIETZSCHE, a. a. O., Bd. 6, S. 13, 51, 289.

<sup>37</sup> G. SIMMEL, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München-Leipzig 1918, S. 6.

<sup>38</sup> R. M. RILKE, a. a. O., Bd. 3, S. 317.

vollzieht, erfüllt er sein eigenes Wesen. Lassen Sie mich [1104/105] das zugleich an einem andern der gegenwärtigen deutschen Dichter verdeutlichen. Hesse bringt in seinem „Glasperlenspiel“ ein Gedicht „Stufen“, in dem es heißt:

Wir sollen heiter Raum um Raum durchschreiten,  
An keinem wie an einer Heimat hängen<sup>39</sup>,

und erläutert dies selber als die Aufgabe, das Leben „zu einem Transzendentieren, einem ent-schlossen-heitern Durchschreiten, Erfüllen und Hintersichlassen jedes Raumes, jeder Wegstrecke zu machen.“<sup>40</sup> Aber dies Überschreiten, so muß man hinzufügen, ist nicht nur ein Weiterschreiten von einer Stufe zur andern, sondern zugleich das Hinausschreiten aus der Sphäre des diesseitigen Daseins, das Hinüberschreiten zum Tode. So war es bei Rilke im *Orpheus* gemeint; so war es auch bei Nietzsche der Mensch als „ein Übergang und ein Untergang.“<sup>41</sup> So führt es über Simmel hinaus zu Heideggers Deutung des menschlichen Daseins als eines „Seins zum Tode“.

8. Diese Entwicklung findet ihre letzte Zusitzung in dem modernen, von Kierkegaard geprägten und in der Existenzphilosophie aufgenommenen Begriff der Existenz. Denn wenn man diesen Begriff auf die einfachste Formel zusammenfassen will, so bezeichnet er jenen letzten innersten Kern im Menschen, den man nicht mehr inhaltlich bestimmen, sondern nur in einer alle inhaltlichen Bestimmungen durchbrechenden Erfahrung erfassen kann. Der Mensch erfährt in sich diese Existenz nicht im bloßen Denken, sondern in der schmerhaften Erfahrung, daß alles, was er in irgendeinem Sinn „haben“ kann: äußerer Besitz und menschliche Beziehungen, den eignen Leib mit seinen Gliedern und Sinnen wie die Fähigkeiten und Anlagen der Seele, daß alles das ihm im letzten doch äußerlich bleibt, daß es von ihm genommen werden kann; und was dann in ihm aufleuchtet, als etwas Letztes, Innerstes, ja Absolutes, das in all diesen Verlusten nicht berührt werden kann: das ist die Existenz im strengen Sinn der Existenzphilosophie. Auch die vielseitig entfaltete und zur Persönlichkeit gefestigte Individualität im Sinne der Klassik, auch die „innere Welt“ im Sinne der Romantik, wie die ganze Welt des Geistes und der Kultur erscheint der so erfahrenen Existenz gegenüber als äußerlich.

Mit Nachdruck weist darum Jaspers darauf hin, daß diese Existenz grundsätzlich nicht objektivierbar ist und darum auch in der gegenständlichen Erkenntnis nicht erfaßt werden kann. Er betont: „Dieser Wille, [105/106] zwingend zu wissen, was seinem Wesen nach nicht wußbar ist, wird zum Verrat an der Existenz.“<sup>42</sup> Und trotzdem ist es ein bestimmt charakterisierbares Sein. „Was in mythischer Ausdrucksweise Seele und Gott heißt, in philosophischer Sprache Existenz und Transzendenz, ist nicht Welt. Sie sind nicht im selben Sinne wie Dinge in der Welt als Wüßbarkeiten, aber sie könnten auf andere Weise sein.“<sup>43</sup> Sie sind nur im konkreten Vollzug des existentiellen Erlebens selber gegeben, sie können wohl in der denkerischen Bemühung durch ständiges Umkreisen „erhellt“ werden, und dieses wesensmäßig unadäquate Denken kann appellierend auch im andern Menschen wiederum Existenz hervorlocken; denn sie ist als Existenz nicht jederzeit vorhanden, sondern verwirklicht sich nur im existentiellen Aufschwung.

Heidegger hat dieses selbe Problem etwas anders gefaßt, indem er versucht, das in seinem Was nicht faßbare menschliche Dasein in seinem Wie, d. h. in seinen Bezügen zur Welt, zu bestimmen. Daher seine Formulierung: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz“,<sup>44</sup>

<sup>39</sup> H. HESSE, a. a. O., Bd. 6, S. 483.

<sup>40</sup> H. HESSE, a. a. O., Bd. 6, S. 483.

<sup>41</sup> F. NIETZSCHE, a. a. O., Bd. 6, S. 16 u. a.

<sup>42</sup> K. JASPERS, Philosophie. Berlin 1932, Bd. 1, S. 93.

<sup>43</sup> K. JASPERS, a. a. O., Bd. 2, S. 1.

<sup>44</sup> M. HEIDEGGER, Sein und Zeit. Halle a. d. Saale 1927, S. 92.

d. h. es ist nicht in bestimmten „Eigenschaften“ zu fassen, sondern nur in bestimmten, von ihm als „Existenzialien“ bezeichneten Strukturformen seines Verhaltens zur Welt. In der Fortführung dieses Gedankens sieht Sartre dann einen Verrat an der menschlichen Freiheit darin, wenn man dem Menschen bestimmte Tugenden und Laster im Sinne fester Eigenschaften zuschreibt.

#### 8. Die innere Einheit der neuen Bewegung

Es müßten noch manche weitere Züge hinzugefügt werden, und auch das Angedeutete müßte wesentlich genauer ausgeführt werden. Aber ich muß hier abbrechen. Was zunächst wie ein Mosaik vieler einzelner Steinchen erscheinen möchte, all der einzelnen Züge, die ich anführte, das fügt sich bei tieferer Betrachtung doch wieder zum Ganzen und läßt sich als eine Bewegung verstehen, die im Gegenzug zum Menschenbild der deutschen Klassik und Romantik zu einem tieferen Verständnis des Menschen in seiner Persönlichkeit durchstößt. In diese Richtung weist zunächst die Auflösung alles beharrenden Seins in Bewegung, dann die nähere Kennzeichnung dieser Bewegung als ein aus unergründlichen Tiefen hervor- [106/107] gehender schöpferischer, sich selber beständig transzender Prozeß, weiterhin die Fassung des Menschen in seinem intentionalen Bezogensein bis hin zur vollen Überwindung aller gegenständlichen Bestimmungen in der ursprünglichen Existenz. Nicht durch Zufall treten die Kantischen Unterscheidungen zwischen der Welt der Erscheinung und der gegenständlich nie zu erfassenden Person in genau entsprechender Weise auch bei Jaspers wieder auf. Es ist in der Tat genau dasselbe Problem, das hier in verwandelter Form wieder durchbricht.

Wenn es auch unangemessen ist, einem Denker wie Kant gegenüber von einer Vertiefung zu sprechen, so ist es auf der andern Seite doch bezeichnend, daß die neuere deutsche Philosophie (wenn man von Scheler absieht) den Begriff der Person lange Zeit sehr vernachlässigt und das in diesem Begriff Gemeinte unter andern Bezeichnungen zu fassen versucht.<sup>45</sup> Die Entdeckungen der Klassik und Romantik sind auch in die neuere Fragestellung mit eingegangen; an die Stelle des vernünftigen Willens, der in der Kantischen Person spricht, ist ein volleres und tieferes, aber auch leidvollereres Bild vom Menschen getreten. Die tragische Verwicklung und die existentielle Not ist mit in dieses Bild eingegangen. Aber im Durchgang durch allen dionysischen Rausch und alle verzehrende Leidenschaft wie auch alle abgründige Verzweiflung bricht hier derselbe „Quell der Freiheit“ auf, der den Menschen über jedes innerweltlich vorkommende Sein emporhebt, indem er ihn in eine unmittelbare Beziehung zum Absoluten setzt. Und wo diese erscheint, da werden alle Unterschiede der philosophischen Ausdeutung unwesentlich, sie rein zu halten ist über die trennenden Zeiten hinweg die ewige Aufgabe der Philosophie.

---

<sup>45</sup> Die gegenwärtig wieder stärker in den Vordergrund tretende Erneuerung und Vertiefung des Personbegriffs konnte hier nicht mehr berücksichtigt werden, vgl. dazu J. SCHWARTLÄNDER. Kommunikative Existenz und dia-logisches Personsein. Zeitschrift für philos. Forschung, Bd. 19, 1965, S. 53 ff.