

Existenzphilosophie und Geschichte.
Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers* ¹
Von Otto Friedrich Bollnow, Göttingen.

Inhalt

Einleitung

1. Der Begriff der aneignenden Metaphysik 4
2. Das Problem des Aneignens 10
3. Das Bild der Geschichte 16
4. Das Schöpferische und das geschichtliche Bewußtsein 26

Einleitung

1. Die Frage nach dem Verhältnis des menschlichen Daseins zur Geschichte verdankt der von Kierkegaard herkommenden und gewöhnlich als Existenz-Philosophie bezeichneten Bewegung einen entscheidenden neuen Anstoß. Vor allem unter ihrem Einfluß wurde die Frage nach dem Wesen der Geschichte zurückgeführt auf die Frage nach der Geschichtlichkeit, d. h. der eigentümlichen Seinsstruktur des geschichtsbildenden Subjekts, um von da her dann auch die Geschichte als objektiven Verlauf hinreichend ursprünglich zu verstehen. In dieser Frage nach der Geschichtlichkeit und (mit ihr verbunden und ihr vorausliegend) nach der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins wurde eine fruchtbare neue und bisher unbeachtete Ebene philosophischer Untersuchung erschlossen, und erst mit ihrer Hilfe wurde das Verhältnis von Mensch und Geschichte zu einer streng formulierten und ausgearbeiteten Fragestellung. Es braucht hier nur grade an die bekannten Zusammenhänge erinnert zu werden: das neue Verständnis der Zeitlichkeit, wie es zuerst in Kierkegaard durchbricht, die Bedeutung der Geschichtlichkeit für die Menschenauffassung der dialektischen Theologie, die durchgeführte Analyse der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit in Heideggers „Sein und Zeit“, mit deren Hilfe er der Diltheyschen Bemühung um die Geschichte eine strengere philosophische Begründung zu geben versuchte, endlich die grundlegende Stellung, die dieser Begriff der Geschichtlichkeit in [337/338] Jaspers' großem dreibändigen Werk, seiner „Philosophie“, einnimmt, in der das Ganze der Existenzphilosophie zu ihrer allseits durchdachten und durchgeführten, abschließenden und vollendeten Gestalt gekommen ist.

Allein an dieser letzten und abschließenden Gestalt werden zugleich auch die Bedenken besonders deutlich, die sich schon vorher gegen das Geschichtsverständnis der Existenzphilosophie aufdrängten. Es zeigt sich nämlich, daß jene zunächst so fruchtbare Verschärfung der

* Erschienen in: Blätter für Deutsche Philosophie, Jg. 11 (1938), S. 337-378. Nachdruck in: Karl Jaspers in der Diskussion, hrsg. von H. Saner, München/Zürich 1973, S. 235-268. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ Weil diese Arbeit im Herbst 1936 geschrieben wurde, konnte seitdem erscheinende Literatur nicht mehr berücksichtigt werden. Als Abkürzung für Jaspers' Schriften werden im folgenden verwandt:

I, II, III = Philosophie, 1. Band: Philosophische Weltorientierung, 2. Band: Existenzzerhellung, 3. Band: Metaphysik, Berlin 1932.

Ps = Psychologie der Weltanschauungen (1. Aufl. 1919) 3. Aufl., Berlin 1925.

Sit = Die geistige Situation der Zeit, Berlin, Leipzig 1931.

MW = Max Weber, Oldenburg 1932.

VuE = Vernunft und Existenz, Groningen, Batavia 1935.

N = Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin, Leipzig 1936.

Fragestellung, die in der Zurückführung der Frage nach der Geschichte auf die nach der Geschichtlichkeit des Menschen besteht, in Wirklichkeit nur durch ganz bestimmte einseitige und für den weiteren Aufbau verhängnisvolle Voraussetzungen ermöglicht war. Der existenzphilosophische Begriff der Geschichtlichkeit entfremdet nämlich den Menschen von der wirklichen Geschichte als dem größeren umfassenden objektiven Zusammenhang, in den das einzelne geschichtliche Wesen eingegliedert ist. Dieser Gesichtspunkt mag vom Standpunkt der strengen Existenzphilosophie aus als ein bloßes „Zurückfallen“ in die idealistische Betrachtungsweise Hegels erscheinen, und doch läßt sich zeigen, daß es sich hier nicht nur um bestimmte Annahmen über eine metaphysische Gesamtdeutung der Geschichte handelt, sondern daß das Verständnis der subjektiven Struktur der Geschichtlichkeit selbst dadurch verengt wird, wenn man diese in der existenzphilosophischen Weise von dem geschichtlichen Geschehen selbst loslöst. Und es läßt sich ebenso zeigen, daß dieser existenzphilosophische Begriff der Geschichtlichkeit selbst eine ganz bestimmte und wiederum einseitige Geschichts-metaphysik nach sich zieht.

Der existenzphilosophische Begriff versteht nämlich unter Geschichtlichkeit im Grunde nur die „Geworfenheit“ des Menschen in eine bestimmte, ihm von außen her und als zufällig gegebene geschichtliche Situation und sein in der Auseinandersetzung mit dieser Situation sich vollziehendes Verhalten. Entschlossenheit und Unentschlossenheit erscheinen als die beiden Grundweisen dieses Verhaltens. Diese Konzentration der vollen Frage nach der Geschichtlichkeit auf den einzelnen Augenblick ermöglicht wieder eine letzte absolute Haltung, wie sie unter der Relativierung des geschichtlichen Bewußtseins verlorengegangen war. Und infolgedessen liegt die große Leistung dieses existenzphilosophischen Begriffs der Geschichtlichkeit in diesem Halt gegenüber den zersetzenden Folgen des geschichtlichen Bewußtseins. Aber mit dieser Konzentration wird zugleich das Verhältnis zur Geschichte im ganzen in einer bedenklichen Weise gelockert: Was inhaltlich jeweils die Situation ausmacht (konkret gesprochen: die Fragen des bestimmten Volks und Staats und der bestimmten geschichtlichen Entscheidung, die so und nicht anders gefällt werden soll), das bleibt diesem Begriff der Geschichtlichkeit gegenüber nur ein an sich belang- [338/339] loser, nur äußerlich gegebener Stoff, ein bloßes Material der existentiellen Bewährung. Nur im Gegenzug gegen dies äußerliche Geschehen kann eigentliche Existenz zum Durchbruch kommen.

So ist für diesen Standpunkt der Lauf der Geschichte kein sinnvolles und tragendes Geschehen, für das es sich im letzten einzusetzen lohnte. Grade die Tiefe der existentiellen Grundhaltung hindert es, die stetige Entfaltung und Gestaltung in der Geschichte ernst zu nehmen. Hierin aber handelt es sich nicht um eine mögliche spekulative Ansicht über den „Sinn der Weltgeschichte“, sondern das Verhalten des einzelnen Menschen wird durch diese Haltung in der Tiefe verändert. Die Hingabe an ein bestimmtes geschichtliches Werk, der tätige Einsatz für eine bestimmte Gestaltung werden von hier aus in bedenklicher Weise entwertet. Und das Ergebnis ist eine letzte Vereinzelung des einzelnen, demgegenüber alle überindividuellen geschichtlichen Mächte zum bloßen Hintergrund, alle bestimmten Gemeinschaftsgliederungen zur bloßen Masse herabgedrückt werden. Grade von hier aus drängt sich die Frage auf, ob es sich nicht in der Existenzphilosophie um die philosophische Antwort auf eine ganz bestimmte und heute nicht mehr gültige geschichtliche Lage handelt und schon daher aus einer grundsätzlich veränderten geschichtlichen Wirklichkeit heraus einer grundsätzlichen Überprüfung bedarf.

Die Voraussetzung dieser Loslösung einer reinen Struktur der Geschichtlichkeit von jedem bestimmten Inhalt des objektiven geschichtlichen Geschehens liegt darin, daß man die ge-

schichtliche Struktur des Subjekts als eine sich selbst gleichbleibende, selbst also geschichtslose Form annimmt, durch die das geschichtliche Geschehen gleichsam hindurchströmt, ohne rückwärts auch auf diese Form Einfluß zu gewinnen. Eine solche Struktur ist etwa von Heidegger ausführlich entfaltet worden. Aber es muß festgehalten werden, daß damit zwischen Geschichtlichkeit und Geschichte ein Verhältnis wie zwischen Form und Inhalt gesetzt ist, das als solches keineswegs selbstverständlich ist. Dieses Verhältnis setzt ein (formales) Wesen des Menschen voraus, das selbst außerhalb der Geschichte steht, so daß alle gestaltende Macht des Menschen über die Geschichte nur auf eine Veränderung der äußeren Verhältnisse beschränkt ist. Der gegenwärtige Glaube, daß es sich nicht nur um eine Verwandlung der äußeren Zustände, sondern um die Hervorbringung eines neuen Menschen handelt, wäre, wenn diese Anschauung recht behielte, eine leere Illusion.

Grad von hier aus läßt sich der entscheidende Unterschied am leichtesten bestimmen: Er liegt bei der Frage nach dem Schöpferischen in der Geschichte. Der existentielle Begriff der Geschichtlichkeit greift zu kurz, weil er den Menschen nur als ein der Geschichte ausgeliefertes, nicht aber als ein im echten [339/340] Sinn geschichtlich schöpferisches und damit seiner Geschichte mächtiges Wesen begreift. Gegenüber der echten geschichtlich-schöpferischen Gestaltung versagt die existenzphilosophische Isolierung der subjektiven Geschichtlichkeit von der objektiven Geschichte und macht einer (wenn auch noch dunklen, so doch jedenfalls) sehr viel engeren Verbindung zwischen beiden Platz.

2. Wenn eine Auseinandersetzung mit dem existentialphilosophischen Begriff der Geschichtlichkeit wirklich fruchtbar werden soll und nicht in konstruktive Vereinfachung abgleiten, dann darf sie sich nicht mit einem allgemeinen Begriff begnügen, sondern muß ihn in einer ganz bestimmten geschichtlichen Ausprägung nehmen, um diese bis in alle ihre Folgerungen hinein zu verfolgen und erst von den Folgerungen her die volle Bestimmtheit des ursprünglichen Begriffs zu gewinnen. Die umfassendste und bezeichnendste Ausprägung der Existenzphilosophie liegt aber ohne Zweifel in dem schon genannten bedeutsamen Werk Jaspers' vor, und darum vollzieht sich die Auseinandersetzung mit dem existenzphilosophischen Begriff der Geschichtlichkeit notwendig an einer Untersuchung über Jaspers' „Philosophie“.

Jaspers hat in diesem Werk nicht nur das existentialphilosophische Verständnis der Geschichtlichkeit ausführlich entwickelt, sondern er hat zugleich von hier aus das Ganze der Philosophie in einer ebenso großartigen wie gefährlichen Weise neu entwickelt. Hier ist aus der eben berührten existentialphilosophischen Fremdheit gegenüber allem schöpferischen Hervorbringen die, letzte Folgerung gezogen: daß die Philosophie in ihrem letzten entscheidenden Kern, als Metaphysik, keinerlei schöpferische Möglichkeiten mehr habe, sondern darauf angewiesen sei, die in der bisherigen Geschichte der Philosophie vorliegenden großen Gestalten sich neu anzueignen. So schien die Philosophie in ihren großen Gehalten nur noch rückwärts gewandt, ohne den Glauben an die Zukunft und die in ihr liegenden Möglichkeiten, und darum im letzten müde. Schon der Titel seines Werks ist hierfür bezeichnend: „Philosophie“ (und im dritten Band dann „Metaphysik“) kann niemand sein Werk nennen, der sich noch unterwegs weiß und eine Zukunft vor sich sieht, sondern nur jemand, der von einem unüberholbaren Ende her auf die Entwicklung zurücksieht. Es ist das abendliche Gefühl eines Endes, das von diesem Wert ausgeht und das sich als ein lähmender Druck über jeden Versuch einer aufbauenden Arbeit zu legen droht.

Was aber hier zunächst auf dem engeren Gebiet der Philosophie zur Entscheidung kommt, ist darum so wichtig, weil es entsprechend dann auch vom Schöpferischen im menschlichen Leben überhaupt gilt. Darum wird jede Aus- [340/341] einandersetzung mit Jaspers' Deutung

der Geschichtlichkeit zunächst eine solche mit seinem Begriff der „aneignenden Metaphysik“. Ehe aber versucht werden kann, kritisch zu diesem Begriff Stellung zu nehmen, müssen zunächst in möglichster Sorgfalt die Gründe entwickelt werden, auf die er sich im Ganzen der Jaspersschen Existenzphilosophie stützt.

1. Der Begriff der aneignenden Metaphysik.

1. Notwendigkeit und Wesen der Metaphysik ist für Jaspers mit dem tragenden Grundbegriff seiner gesamten Philosophie, dem Begriff der Existenz selbst gegeben. Jaspers nimmt den Begriff der Existenz bekanntlich in dem besondern, seinen früheren Gebrauch einschränken und zugleich verschärfenden Sinn auf, in dem er von Kierkegaard in die neuere Philosophie eingeführt worden ist (I, 15). Der Begriff der Existenz ist hier auf den menschlichen Bereich eingeschränkt und meint (worauf hier nicht eingegangen werden kann) einen letzten, unbedingten, inhaltlich nicht mehr faßbaren Kern menschlicher Innerlichkeit.

Wesentlich ist dabei, daß für Jaspers das menschliche Dasein nicht als solches Existenz ist, sondern nur die Möglichkeit zur Existenz in sich hat. Existenz bedeutet damit eine solche letzte Wirklichkeit in Menschen, die im gewöhnlichen „Weltdasein“ verloren ist und nur in besonderen Augenblicken, in den „Grenzsituationen“ frei werden kann. Die Existenz verwirklicht sich also erst im „Durchbruch durch das Weltdasein“ (II, 8) als die zunächst gegebene Schicht des uneigentlichen menschlichen Daseins. Entscheidend ist dabei der hier eingeführte Begriff der Welt als des Ganzen dessen, was dem Menschen in den endlichen Bezügen gegeben ist. Jaspers umreißt diesen Begriff der Welt einmal folgendermaßen:

„Dann ist sie mir verwandt, bin ich in ihr zu Hause, ja geborgen in ihr. Ihre Gesetzlichkeit ist die meiner Vernunft; ich werde ruhig, indem ich mich in ihr einrichte, meine Werkzeuge mache und sie erkenne... Ich gebe mich ihr hin und bin ganz bei mir, wenn ich bei ihr bin“ (II, 3).

Diese Welt wird jetzt im Erleben der Grenzsituationen fragwürdig gemacht. Die Sicherheit der mich hier tragenden Bezüge wird erschüttert. Und wenn ich nicht vor den neuen Erfahrungen ausweiche und in die Sicherheit zurückkehre, bin ich gezwungen, mich innerlich von dieser Welt zu lösen: „Ich vollziehe in der Welt, welche mir verwandt so nahe ist, ein Transzendieren“ (II, 3). Dabei ist dieses Transzendieren nicht (oder wenigstens nicht ursprünglich) als eine Bewegung des Denkens zu nehmen, sondern als ein realer [341/342] Vorgang des Daseins selbst (I, 39), in dem sich dieses von den Bindungen des endlich geborgenen Weltdaseins löst. Und dieses Transzendieren, dieses Loslösen von den gewohnten Bindungen des natürlichen Daseins, diese Bewegung ist eben das, in dem sich das eigentliche Selbstsein des Menschen vollzieht. Existieren heißt notwendig zugleich Transzendieren.

Das bedeutet für Jaspers zugleich: indem der Mensch allen Halt der endlichen Bindungen von sich abtut, indem er so im Nichts zu versinken droht, ergreift er zugleich einen „Halt im Unendlichen“ (Ps 326), ein Absolutes oder, wie Jaspers hier sagt, die „Transzendenz“ — wobei unter Transzendenz, im Gegensatz zu dem realen Vorgang des Transzendierens, das hier ergriffene absolute Sein selbst verstanden wird, zu dem hin transzendiert wird. Existenz und Transzendenz sind also für ihn unlösbar miteinander verbunden:

„Existenz ergreift sich ihrer Freiheit mir, indem sie im selben Akt zugleich ein ihr anderes wahrnimmt“ (III, 4), „Existenz ist nur in bezug auf Transzendenz oder gar nicht“ (III, 6).

„Im selben Akt“, d. h. in unauflöslicher Einheit einer und derselben Erfahrung ergreift also

der Mensch mit seiner Existenz zusammen zugleich das absolute Sein der Transzendenz. Wie sich die Existenz aus dem Weltdasein des Menschen heraushebt, so hebt sich ebenso auch die metaphysische Gegenständlichkeit vom sonstigen Sein der Welt ab.

Diese Verknüpfung von Existenz und Transzendenz ist grundlegend für den Gesamtaufbau von Jaspers' Philosophie. Mit ihr wendet er sich gegen alle Versuche einer immanenten Selbstausslegung des Lebens. Dies richtet sich einmal gegen die Form der existentialen Analyse, wie sie von Heidegger angesetzt wurde, die die formale Grundstruktur des menschlichen Daseins unter Absehen von den metaphysischen Bezügen Herausarbeiten wollte. Das richtet sich aber ebenso sehr gegen den lebensphilosophische Ansatz, das Leben aus ihm selber zu verstehen, wie er vor allem von Nietzsche und Dilthey vertreten worden ist. Vor allem in seinem Nietzschebuch hat Jaspers diesen seinen Gegensatz gegen den Immanenzgedanken in aller Schärfe durchgeführt.

Diese metaphysische Wirklichkeit steht jetzt aber nicht neben der sonstigen Welt, sondern gewinnt in ihr selbst eine tragende Bedeutung. Denn wenn das Wissen von der Welt sich ausbreitet und in den verschiedenen Wissenschaften eine immer größere Fülle annimmt, so schließt es sich doch nicht zu einem einheitlichen Ganzen, sondern spaltet sich auf in verschiedene, nicht miteinander zusammengehende, einander widersprechende oder doch fremde Bestandteile. Und in dieser Lage entsteht dann das Bedürfnis nach Metaphysik als der Aufgabe, die Einheit des Weltbilds wieder zu schaffen. Diese Einheit aber ergibt sich [342/343] nie aus den Wissenschaften, sondern immer nur aus derjenigen absoluten Erfahrung, die der Mensch transzendierend ergreift.

An diesen Punkt vereinigt sich das in der Wissenschaft und in, Alltagsleben aufbrechende Bedürfnis nach Metaphysik mit den Ergebnissen der Existenzerhellung: Die im existentiellen Erleben sichtbar werdende Wirklichkeit der Transzendenz bietet die Lösung dessen, was von der andern Seite her als Seinsfrage offen blieb. Freilich kann die Einheit des Seins, die in der existentiellen Erfahrung ergriffen wird, nicht in der Ebene der Wissenschaft projiziert werden, sondern sie bleibt an dieselbe Unsicherheit und Nichtobjektivierbarkeit gebunden, wie sie der Existenz selbst eigen ist.

2. Die scharfe und unüberbrückbare Kluft, die Existenz und Transzendenz von der „Welt“ scheidet, wirkt sich zugleich entscheidend auf die Möglichkeiten ihrer Erfassung aus: Die Möglichkeit eines strengen Wissens ist auf den Bereich der Welt beschränkt und kann diesen nicht überschreiten. Man kann die Welt gradezu bestimmen als den „Inbegriff alles dessen, was mir durch Orientierung des Erkennens als ein zwingend für jedermann wißbarer Inhalt zugänglich werden kann“ (II, I). Jaspers entwickelt den Umkreis dieses Wissens ausführlich als „Weltorientierung“, der der erste Band seiner „Philosophie“ gewidmet ist. Existenz und Transzendenz dagegen sind ein solches Sein, demgegenüber das zwingende Wissen aufhört, ja die durch den bloßen Versuch, sie auf die Ebene solchen Wissens zu bringen, zerstört würden. Und darum besteht der entscheidende methodische Einsatz in Jaspers' Philosophie darin: Methoden der Erfassung zu entwickeln, die zu ihnen hinzuführen vermögen, ohne der Gefahr einer unzulässigen begrifflichen Verfestigung zu erliegen.

Jaspers entwickelt diese Methode der Existenz gegenüber als „Existenzerhellung“ und führt diese dann im zweiten Band seiner „Philosophie“ ausführlich durch. Es handelt sich darin (wie hier nicht entwickelt werden kann) um ein eigentümlich „appellierendes“ und „evozierendes“ Denken, das an die Möglichkeit eines Ergreifens der Existenz heranführt, ohne selbst schon dessen Wirklichkeit zu enthalten. Dieselben und vielleicht noch erhöhte Schwierig-

keiten kehren gegenüber der Transzendenz wieder und bestimmen hier den eigentümlich schwebenden Charakter einer philosophischen Metaphysik, wie sie Jaspers dann im dritten und abschließenden Band seines Werks herausarbeitet.

Für die methodisch saubere Herausarbeitung dieser Verhältnisse ist streng zu unterscheiden zwischen der Erfahrung der metaphysischen Realität, die nur im Existieren selbst gegeben ist, und der philosophischen Metaphysik, die im Denken vor sich geht. Die Unterscheidung zwischen beiden ist dieselbe wie [343/344] zwischen Existieren und Existenzerhellung. Auch hier also gilt entsprechend, daß das Denken nur immer zur Möglichkeit, niemals aber zur Wirklichkeit des Gedachten durchzudringen vermag. Diese ist niemals in der Bewegung des Gedankens, sondern grundsätzlich nur in der Existenz selbst gegeben.

Aber wie in der Existenzerhellung, so ist auch hier die denkende Beschäftigung nicht wertlos, sondern erhält ihre eigene Bedeutung, indem sie die Möglichkeit für ein Ergreifen der Transzendenz vorbereitet und freilegt. Der metaphysische Gedanke wird zum Leitfaden, an dem man sich den Zugang zur metaphysischen Wirklichkeit selbst öffnet. Nachgehend kann dann die konkrete Existenz den hier vorbereitend freigelegten Raum wirklich besetzen.

Soweit gehen Existenzerhellung und Metaphysik parallel. Der entscheidende Unterschied aber, der eine sehr viel größere Zerbrechlichkeit der Metaphysik anzeigt, liegt darin, daß die Existenz, die freigelegt wird, soweit sie überhaupt begrifflich gefaßt werden kann, immer nur eine ist, und daß es wesensmäßig unmöglich ist, inhaltlich verschiedene Existenzen gegeneinander abgrenzen zu wollen. In der Metaphysik dagegen kommt es auf inhaltlich angebbare Lehren an. Und darum tritt hier an die Stelle der Einheit der Existenz die Vielheit der möglichen Aussagen über Transzendenz, d. h. die Vielheit der möglichen Metaphysiken. Diese aber — das ist der eine entscheidende Gedanke, der Jaspers bestimmt — können nicht, wie die Aussagen der Existenzerhellung vom Philosophierenden selbst hervorgebracht werden, sondern ergeben sich nur im Rückgriff auf die metaphysischen Lehren, wie die Geschichte der Philosophie sie uns darbietet. Philosophische Metaphysik greift zurück auf den Bestand/ in dem sich in der Geschichte Metaphysik objektiviert hat.

3. Von hier aus ergibt sich der von Jaspers sauber zu Ende gedachte Weg seiner philosophischen Metaphysik. Er führt ihn ein mit Hilfe der Unterscheidung zwischen drei Formen der Metaphysik, die er als prophetische, wissenschaftliche und aneignende Metaphysik auseinanderlegt.

Die großen geschichtlichen Systeme waren prophetische Metaphysik, d. h. solche, die „ihren Gehalt als ursprünglicher Gewißheit verkündet“ (III, 31). Sie verkünden ihren Gehalt als ein verbindliches Wissen, das sich allgemeingültig aussagen läßt. Und Jaspers lehrt, daß sich solche prophetische Metaphysik am Anfang des Philosophierens mit innerer Wahrhaftigkeit hätte darstellen lassen. Heute dagegen, bei unfernausgebildeten kritischen methodischen Bewußtsein, erkennen wir ihre Unmöglichkeit:

„Was im existentiellen Augenblick geschichtlich im Einzelnen in gegenständlicher Sprache die absolute Gewißheit der Existenz ist, will sie als Sprache wie allgemeingültige Wahrheit aufzwingen“ (III, 31). [344/345]

Hier zieht Jaspers eine scharfe Grenze. Auf der einen Seite gibt es in Ehrfurcht vor den alten metaphysischen Lehren zu:

„Prophetische Metaphysik war in anderen geschichtlichen Situationen schöpferisches Hervorbringen und Aufdruck der Erfahrung der Transzendenz“ (HI, 31),

und trotzdem betont er für die Gegenwart die Unwiederholbarkeit dieser Haltung:

„Sie kann heute nur die äußere Form des Kündens ohne die Substanz des Ursprungs unwahrhaftig wiederholen im Dienste geistiger Vergewaltigung durch Aberglauben“ (III, 31).

Genau dasselbe wie von der prophetischen Metaphysik, nur in abgeleiteter Form, gilt auch von der wissenschaftlichen Metaphysik: Sie verfestigt die Transzendenz zu einem massiven, für sich bestehenden Sein der empirischen Wirklichkeit, sie hebt also das besondere Wesen der Transzendenz auf, erkennt insbesondere ihre Bindung an die Existenz selbst. Prophetische wie Wissenschaftliche Metaphysik sind für Jaspers „verworfenen Methoden“. Sie können vor dem heutigen kritischen Bewußtsein nicht mehr bestehen.

Der prophetischen wie der wissenschaftlichen Metaphysik stellt Jaspers dann seine eigene Richtung als die „aneignende Metaphysik“ gegenüber. Diese unterscheidet sich von den beiden vorgenannten Formen dadurch, daß sie nicht von sich aus metaphysische Lehren hervorbringt, sondern sich zurückwendet an „die in Jahrtausenden erworbene Sprache der Transzendenz“ (III, 32), daß sie also die vorhandenen Formen der Metaphysik als den Stoff hinnimmt, an den jede neue Metaphysik gebunden ist, und dann versucht, das dort Dargestellte „aus der Verschüttung zurückzugewinnen“ (III, 32) und zu der Form anzueignen, in der allein in der Existenz Transzendenz gegeben ist. In diesem Sinn sagt Jaspers:

„Metaphysik ist jeweils ans eigener Gegenwart angeeignete Geschichte der Metaphysik, und sie ist ebenso aus der Geschichte der Metaphysik offenbar 'geworbene Gegenwart'“ (III, 32).

Darin ist ein Doppeltes ausgesprochen: der Bezug zur Vergangenheit, der die Metaphysik in ihrem Stoff ausgeliefert ist, und der Bezug zur Gegenwart, in der die Metaphysik allein Wirklichkeit gewinnt.

Diese Rückwendung zur Vergangenheit in ihrer ganzen Breite bedingt zugleich einen weiteren Zug. Während die prophetische Metaphysik sich immer auf eine bestimmte Möglichkeit festlegen muß, steht der aneignenden Metaphysik die gesamte metaphysische Erfahrung der Geschichte in ihrer ganzen Fülle zur Verfügung. Das bedingt einen ganz neuen Reichtum. Aneignende Physik ist „offen für jede Möglichkeit“ (III, 33). [345/346]

Aneignende Metaphysik ist also diejenige Form der Metaphysik, die auf dem Boden des modernen geschichtlichen Bewußtseins möglich geworden ist, gleichsam die Wiederauferstehung der Metaphysik, nachdem durch dieses geschichtliche Bewußtsein ihre Möglichkeit aufgehoben zu sein schien. Sie stellt sich also auf den Boden, den das moderne geschichtliche Bewußtsein geschaffen hat: daß die ganze Geschichte der europäischen Metaphysik und darüber hinaus die metaphysischen Gedanken der Menschheit zur Verfügung stehen und daß gegenüber dieser Vielheit der Glaube an eine ausgezeichnete Möglichkeit als die einzig richtige verlorengegangen ist.

In dieser Lage entstand die Gefahr des geschichtlichen Relativismus. Und jeder neue Versuch muß sich mit dieser Gefahr auseinandersetzen. So entstand Diltheys Versuch einer „Philosophie der Philosophie“. Und grundsätzlich in derselben Richtung geht jetzt auch Jaspers' Aufbau seiner „Metaphysik“. Indem er das ganze Material der vorhandenen Metaphysiken seiner Bearbeitung zugrundelegt, entsteht gleichsam ein vollständiges Verzeichnis der Möglichkeiten, in dem die Formen möglicher Metaphysik geordnet und ausgebreitet sind. Als am Ende der Entwicklung stehend kann Jaspers rückschauend das Ganze übersehen. Im Begriff der aneignenden Metaphysik ist diese letzte Konsequenz aus dem geschichtlichen Bewußtsein gezogen: daß es eine schöpferische Möglichkeit für die Philosophie nicht mehr gibt.

Aber grundsätzlich steht auch dieser Ansatz in derselben Lage wie das geschichtliche Bewußtsein überhaupt und muß sich gegen den Vorwurf des Relativismus sichern. Jaspers' eigentümliche Lösung besteht darin, daß er auf dem Boden des geschichtlichen Bewußtseins diesem dann eine Wendung gibt, die es von der Gefahr des Relativismus befreien soll. Diese Lösung geschieht durch eine eigentümliche und für Jaspers charakteristische Verbindung des geschichtlich verstehenden Weltbilds mit der existentiellen Haltung. In der Trennung von philosophischer Metaphysik und wirklichem Bezug zur Transzendenz unterscheidet er zwischen der Fähigkeit geschichtlichen Verstehens und der wirklichen existentiellen Entscheidung, aber so, daß beides nicht zusammenhangslos nebeneinandersteht, sondern in einem wesensmäßigen funktionalen Zusammenhang.

In diesem Zusammenhang steht der Gedanke der spielenden Metaphysik als des freien Sich-Bewegens in einem Raum bloßer Möglichkeiten:

„Philosophie als dieses metaphysische Denken ohne wirkliche Gegenwart des Ursprungs ist Spiel. Es entwickelt Möglichkeiten für Existenz, stellt bereit, bleibt aber, weil nur möglich, auch in der Frage. Die in diesem Spiel noch unverbindlich gegenwärtige Ergriffenheit darf nicht mit der Wirklichkeit entscheidender Existenz verwechselt werden“ (III, 33).
[346/347]

Aber dies Spiel ist nicht reine Willkür, wie es ein „bloß“ historische Beschäftigung wäre, sondern erhält seine Verantwortlichkeit durch die Beziehung auf eine mögliche existentielle Entscheidung: „Das Spiel der Metaphysik ist ernst, sofern es seinen Grund in dem Suchen der Existenz hat“ (III, 33).

4. Allein wenn sich aneignende Metaphysik der metaphysischen Überlieferung bemächtigt, so kann es sich nicht um eine einfache Wiederholung dessen handeln, was diese als dogmatische Metaphysik einmal gewesen ist, sondern es verwandelt sich aus dem kritischen Bewußtsein von der Nichtobjektivierbarkeit der Transzendenz. Weil die Transzendenz selbst nicht vergegenständlicht werden kann, heißt bei Jaspers das, was in der Metaphysik als eine Art von Gegenstand hingestellt wird, die „Chiffre“ der Transzendenz, „weil sie nicht als sie selbst die Transzendenz, sondern deren Sprache ist“ (III, 129), und die Meta-Physik selbst wird damit zu einem „Lesen der Chiffreschrift“.

In der Bezeichnung als Chiffre wird der Gegenstand des metaphysischen Denkens von dem des weltorientierenden Denkens unterschieden: er ist nicht, als was er sich unmittelbar gibt, sondern nur ein Zeichen für ein anderes, das in ihm erscheint, und zwar ein Geheimzeichen, dessen Auflösung nicht für jedermann klar auf der Hand liegt, sondern erst mit Anstrengung gewonnen werden muß und niemals endgültig und niemals mit völliger Gewißheit erreichbar ist. „Art der Sprache und die Weise, wie sie anspricht, sind für mögliche Existenz“ (III, 129), d. h. sie lassen sich überhaupt nicht auf die Ebene eines allgemeingültigen und jederzeit verfügbaren Wissens projizieren, sondern sind von der Unbeständigkeit, die schon am Wesen der Existenz hervorgehoben wurde. Nur im Augenblick der ergriffenen Existenz wird das absolute Sein sichtbar, d. h. in diesem Augenblick wird die erscheinende Wirklichkeit „transparent“ auf das absolute Sein. Der besondere Chiffrecharakter des absoluten Seins aber liegt darin begründet, daß sie sich nicht, wie die Chiffre im wörtlichen Sinn, auflösen läßt, so daß die Geheimsprache dann ihren wahren Text enthüllt, sondern sie ist wesensmäßig unaufhellbare Chiffre, sie ist Chiffre eines Seins, das seinem Wesen nach nicht in unchiffrierter Form zugänglich ist. Darum gibt es auch keine Möglichkeit, das Zeichen mit dem bezeichneten Sein zu vergleichen und so innerhalb der Zeichen das angemessene von dem unangemessenen zu

scheiden. Darin liegt, daß es zwischen den verschiedenen Metaphysiken grundsätzlich kein Auswahlprinzip geben kann, sondern muß jede gleich ernst genommen werden muß. In diesem Sinn gibt es viele ' Metaphysiken, aber nur eine Transzendenz. Entarten aber muß die Metaphysik in dem Augenblick, wo sie ihren Gegenstand nicht mehr als Chiffreschrift, nicht mehr in dem [347/348] Wissen von seiner Fragwürdigkeit nimmt, sondern als unmittelbaren Gegenstand, über den man einfach verfügen kann. In diesem Augenblick wird sie zur bloßen Dogmatik, zum Aberglauben.

Den Sinn dieser Chiffreschrift verdeutlicht Jaspers in der Lehre von den drei Sprachen, in denen die Transzendenz zu möglicher Existenz spricht. Der Text der ersten Sprache liegt in der Wirklichkeit selbst vor. Der Mensch ergreift in ihr das Absolute in einer Erfahrung eigener Art, der metaphysischen Erfahrung, in der ihm vor der Wirklichkeitserfahrung selbst unmittelbar ihr Chiffrecharakter aufgeht. Es handelt sich hier um eine echte Erfahrung, d. i. ohne das Erlebnis selbst, in dem sie aufgeht, ist die Metaphysik nichts. Sie kann nicht aus rein gedanklichen Operationen heraus konstruiert werden. Freilich ist es eine Erfahrung eigener Art, die sich jeder Nachprüfbarkeit durch einen andern und damit jeder Allgemeingültigkeit entzieht und für die daher immer der Erfahrende selbst die Verantwortung übernehmen muß.

Während in der ersten Sprache jeder einzelne für sich steht, entsteht die zweite Sprache aus der Notwendigkeit der Verständigung. Durch Bild und Wort schaffen die Menschen in Mythen und Religionen eine eigene Welt, gleichsam eine zweite Potenz der Chiffre der Natur. Und diese kann dann der Mensch mitteilen und dadurch auch andre zur metaphysischen Erfahrung erwecken. Das bedeutet nicht, daß jetzt die Bilder und Symbole an die Stelle treten, an der vorher die unmittelbare Erfahrung stand, aber sie vermögen doch zu dieser Erfahrung anzuleiten:

„Diese zweite Sprache einer anschaulichen Mitteilung unter Existenzen löst von jenem Ursprung und macht als Erzählung, Bild, Gestalt, Gebärde zu einem übertragbaren Inhalt, was inkommensurabel schien. Was ursprünglich Sprache der Transzendenz war, wird gemeinsam und kann vermöge der Überlieferung dieser zweiten Sprache in Rückbeziehung auf den Ursprung sich wieder erfüllen“ (III, 129 f.).

Diese zweite Sprache verbleibt im Anschaulichen, aber auf ihr baut dann die dritte Sprache in der gedanklichen Durchdringung auf, und diese ist dann erst die eigentlich philosophische Sprache. Sie geht aus von der bildhaften Sprache in Mythos und Religion, aber versucht, durch die Bilder hindurch jetzt tiefer zu dringen in dem, was sie gedanklich von diesem Ursprung auszusprechen vermag. Während die beiden ersten Sprachen „nach der großen Krisis der Reflexion“ (III, 140) nicht wiederzugewinnen sind, ist in der dritten Sprache eine erneute Bemühung um den echten metaphysischen Bezug, wenn auch unter veränderten Umständen, möglich. [348/349]

5. Aber wichtig ist jetzt, daß diese dritte, die gedankliche Sprache nicht das wirklich ist, was sie ihrer unmittelbaren Form nach zu sein scheint, nämlich eine Auflösung der Chiffre der früheren Sprache», so daß sie jetzt direkt mitzuteilen vermöchte, was im Bilde eingefangen immer nur ein Gleichnis bleibt: Auch das Denken löst nicht die Chiffre auf, sondern verwandelt sie nur in eine andre, aus der bildhaften Sprache in die gedankliche. Auch der Gedanke bleibt also Chiffre. Und der Metaphysiker

„liest die ursprüngliche Chiffreschrift, indem er eine neue schreibt“. „Der Gedanke ist auch in der Ausbildung zu einem metaphysischen System nur Denksymbol, nicht Erkenntnis der

Transzendenz. Er ist selber Chiffre“ (NI, 134/5),

Von hier aus läßt sich deutlich machen, was es mit der überkommenen Metaphysik auf sich hat. Sie ist nicht eine Erkenntnis, »no darum müssen ihre dahingehenden Ansprüche abgewiesen werden. Aber sie ist darum nicht nichts, sondern hat ihre eigene Bedeutung durch die Einleitung des Vorgangs, in dem der Mensch sich in die Möglichkeit der Berührung mit der absoluten Wirklichkeit bringt.

„Sie ist in der Tat wesensverschieden von allem andern Denken, das sie für sich voraussetzt, benutzt und auflöst. Sie läßt es verdampfen in ihrer eigenen Bewegung, die keinen Gegenstand als einen festen behält. An Stelle der stetverschwindenden Gegenständlichkeit setzt sie eine gegenstandslose Funktion und verwirklicht im eigenen Dabeisein das absolute Bewußtsein des so Denkenden .., Sie ist ein Denken, das denkend über das Denkbare hinaustreibt“ (III, 35).

Darum bleibt dies Denken vieldeutig und ist nie auf einen bestimmten Sinn festzulegen. Und darum ist sein Weg nicht die gradlinige Richtung des er. kennenden Denkens, sondern verläuft notwendig im Zirkel.

Und noch ein Letztes ist hinzuzunehmen: Indem wir vom Chiffresein der Metaphysik wissen, haben wir noch einen letzten Beziehungspunkt, der über das Chiffrierte hinausführt zum Absoluten selbst, das in keiner Chiffre einzufangen ist. Dieser letzte neue Bezug wird am besten ans Jaspers' eigenen Worten deutlich:

„Chiffre ist all Chiffre sonach nicht Transparenz. Führt das Lesen der Chiffre zu mythischen Gestalten, mythisiere ich in der transzendent werdenden Wirklichkeit der Natur und Geschichte die Ideen zu objektiven Mächten, heroisiere ich Existenzen, so vermag ich doch erst jenseits der besonderen Mystik mild jeder Chiffre in den eigentlichen Abgrund der Transzendenz als Grund aller Mystik, der nicht mehr selbst mythisierbar ist, zu transzendieren“ (III, 141),

Die Erkenntnis von der Bildhaftigkeit eines jeden Bildes ermöglicht also, in bestimmter Weise über jeden Mythos und jede Metaphysik noch hinauszugehen. Aber dieses Hinausgehen ist nicht mehr in einer neuen Chiffre, in einem neuen [349/350] Mythos oder einer Metaphysik bisheriger Form darstellbar. Vor diesem Letzten versagt auch die nur gleichnishafte Anwendung inhaltlicher Bestimmtheiten, sondern in einer neuen Wendung tritt jetzt eine neue und letzte Transzendenz auf, die Jaspers als „den eigentlichen Abgrund der Transzendenz, als Grund aller Mythik, der nicht mehr selbst mythisierbar ist“, bezeichnet. Es ist der „Grund aller Mythik“, die Bedingung seiner Möglichkeit, insofern von dieser letzten Unendlichkeit aus erst die Uneigentlichkeit des endlichen Bildes bestimmt wird. Erst von diesem „eigentlichen Abgrund der Transzendenz“ haben wir das Absolute selbst.

2. Das Problem des Aneignens.

1. Nach diesem kurzen Referat der von Jaspers entwickelten „aneignenden Metaphysik“ kommt es jetzt darauf an, diese Stellung selbst kritisch zu überprüfen, d. h. zu untersuchen, wieviel in ihr mit wirklich zwingender Verbindlichkeit ausgesagt wird und wieviel erst die Folge bestimmter zusätzlicher Entscheidungen ist, insbesondere dann, welche besonderen Vorgriffe ihnen zugrundeliegen. Erst so ist es möglich, hinter die künstlerisch geschlossene Form der Darstellung zu greifen und hier die wirkliche Realität der eingenommenen Stellung selbst zu erkennen. Der Weg einer solchen Betrachtung geht notwendig von außen nach in-

nen, d. h. er beginnt mit der Analyse der formalen Schlüssigkeit der Gedankenführung der Darstellung, um erst mit ihrer Hilfe dann den Weg dafür freizulegen, wo die nicht mehr notwendigen, d. h. philosophisch freien Entscheidungen gelegen sind. Die Stelle aber, an der die Zergliederung einsetzen muß, ist notwendig die, wo das Eigentümliche der eingenommenen Haltung zum erstenmal zum vollen Ausdruck kommt. Das aber ist der Begriff der aneignenden Metaphysik, denn grade in ihm liegt der lastende Druck einer unüberholbaren Endgültigkeit begründet.

Hierzu muß zunächst noch einmal mit dem Ansatz begonnen werden, in dem Jaspers den Begriff der aneignende Metaphysik einführt.² Jaspers beginnt hier, nachdem er, wie erinnerlich, die prophetische und die wissenschaftliche Form der Metaphysik als „verworfenen Methoden“ für die Gegenwart abgelehnt hatte:

„Anders verfährt eine aneignende Metaphysik, welche aus Freiheit Transzendenz sucht. Sie kann nicht darauf verfallen, solche sich neu auszudenken, sondern [350/351] muß versuchen, die in Jahrtausenden erworbene Sprache der Transzendenz aus der Verschüttung wiederzugewinnen. Diese ist aber anzueignen in der Weise, wie die eigene Gegenwart zu eigentlicher Gegenwärtigkeit angeeignet wird“ (III, 32).

2. Es sei versucht, das in diesen Sätzen Enthaltene zunächst analysierend schärfer zum Bewußtsein zu heben. Der Absatz beginnt: „Anders verfährt eine aneignende Metaphysik, welche aus Freiheit Transzendenz sucht.“ Der Satz ist aus dem Grunde nicht ganz eindeutig, weil man über den Sinn der Verknüpfung des Relativsatzes mit dem Vorhergehenden im Zweifel sein kann. Da der Begriff der aneignenden Metaphysik hier allererst eingeführt wird, müßte es sich im Relativsatz um eine Art impliziter Definition handeln, d. h. um eine Erläuterung des Begriffs der aneignenden Metaphysik, der hier als eine solche Metaphysik eingeführt wird, welche „aus Freiheit Transzendenz sucht“. Liest man aber so, dann ist grade das vorweggenommen, was der springende Punkt der ganzen Überlegung sein soll, nämlich daß eine nach den bisherigen Überlegungen geforderte Metaphysik, d. h. eine solche, welche aus dem existentiellen Bewußtsein entsprungen ist, aneignend sein müsse. Anders kann man aber auch kaum lesen, denn sonst müßte es neben derjenigen Metaphysik, welche aus Freiheit Transzendenz sucht, noch mögliche andre Formen geben, was nach der weiteren Fortführung nicht in Frage kommt.

Die Schwierigkeit aber wiederholt sich im zweiten Satz: „Sie kann nicht darauf verfallen, solche sich neu auszudenken.“ Das „solche“ wird man sinnvollerweise nicht auf die zunächst gegebene „Transzendenz“, sondern auf ein in der Luft liegendes, aber unausgesprochenes Wort „metaphysische Systeme“ beziehen müssen. Schwieriger aber ist die Beziehung des „sie“. Deutet man: „Aneignende Metaphysik ... kann nicht darauf verfallen, metaphysische Systeme sich neu auszudenken“, so würde es sich um eine bloße Tautologie handeln. Deutet man aber: „Eine Metaphysik, welche aus Freiheit Transzendenz sucht, kann nicht darauf verfallen, metaphysische Systeme sich neu auszudenken“, so tritt um so deutlicher hervor, daß damit in den Gedankengang eine neue, weiterführende Behauptung eingeführt wird, aber doch so, daß ihre Einführung unter der Hand geschieht und eine ausdrückliche Begründung an keiner Stelle gegeben wird. Grade das entscheidende Glied des Fortgangs tritt ohne den Versuch einer Begründung auf, während zugleich die Rückbeziehung auf den ersten Satz, dessen Un-

² Den Ansatz dieser formalen Kritik verdanke ich J. König. Da ich den entscheidenden Einfluß, den die Kenntnis seiner leider unveröffentlichten Aufzeichnungen auf meine eigenen Überlegungen nachträglich nicht wieder herauschneiden konnte und wollte, muß ich meine Abhängigkeit in dieser Weise anmerken.

bestimmtheit jetzt im zweiten verhängnisvoll wird, die klare Beziehung der Gedanken verwischt und eine folgenschwere Zweideutigkeit heraufbeschwört. Der für Jaspers entscheidende Gedanke: Metaphysik, welche aus Freiheit Transzendenz sucht, muß wesensmäßig aneignende Metaphysik sein, [351/352] wird also unausdrücklich mit hineingenommen. Indem aber das unmotivierte Auftreten der Behauptung durch die grammatische Unbestimmtheit verschleiert wird, entsteht der Schein eines zwingenden philosophischen Begründungszusammenhangs.

Dieser Schein wird weiter bestärkt durch den Zusammenhang, in dem die neue Behauptung auftritt. Im vorhergehenden Abschnitt waren prophetische und wissenschaftliche Metaphysik, die wegen ihrer dogmatischen Form ausdrücklich als „verworfenen Methoden“ zurückgewiesen wurden, als schöpferisch bezeichnet worden. Daraus, daß ihnen jetzt eine aus möglicher Existenz sprechende Metaphysik gegenübergestellt wird, wird geschlossen, daß nun diese unmöglich schöpferisch sein könne. Der Schluß wäre aber zwingend nur, wenn die Alternative zwischen dogmatisch und nicht dogmatisch mit der andern Alternative von schöpferisch und aneignend zusammenfielen. Aber das wird weder zu erweisen versucht noch ist es auch zutreffend. In Wirklichkeit folgt aus der Ablehnung der dogmatischen Metaphysik nur der von Jaspers herausgearbeitete Charakter einer spielenden Metaphysik. Warum aber dieser ein schöpferisches Hervorbringen ausschließen solle, ist in keiner Weise einsichtig.

Der Anschein also, daß es sich um ein Stück eines zwingenden philosophischen Begründungszusammenhangs handelt, wird durch die schwer zu durchschauende geschlossene Form der Darstellung erzielt. Das eigentlich Neue einer Behauptung ist so sehr in nur folgende und wiederholende Gedanken und logische Selbstverständlichkeiten eingeschachtelt, daß jetzt auch auf die abrupt auftretende neue Behauptung ein Schein der Selbstverständlichkeit fällt. Zudem wird der Leser zur Zustimmung dadurch geneigter gemacht, daß das, was bisher, d. h. bei der früheren Metaphysik, als „schöpferisches Hervorbringen“ bezeichnet wurde, jetzt ohne besondere Begründung zum bloßen „sich ausdenken“ gestempelt wird. Das aber ist so, wie es hier ohne nähere Begründung auftritt, nur eine „demagogische“ Vertauschung, denn damit wird unterschlagen, daß es noch andere Formen schöpferischen Hervorbringens gibt, als ein bloßes Sich-ausdenken, nämlich ein wirklich schöpferisches Schaffen aus dem metaphysischen Erlebnis heraus. Auch an andern Stellen wird im Sinn dieser Absicht das schöpferische Hervorbringen eines Gedankens zu einem willkürlichen „Erdenken“ gestempelt (III, 140, 284). Damit ist aber die eigentliche Problematik des Schöpferischen von vornherein abgedrängt.

Auf diese Weise ist deutlich geworden, daß das Kernstück von Jaspers' ganzer Metaphysik, nämlich die Einschränkung der heutigen Metaphysik auf das Aneignen, ohne eigentliche Begründung, rein als behauptete Position hingestellt wird. Damit wird gewiß ihr philosophischer Wert, als letztes Bekenntnis, [352/353] nicht geschmälert, aber es ist wesentlich, zu sehen, daß sie weder aus dem existentialphilosophischen Ansatz noch aus dem geschichtlichen Bewußtsein mit Notwendigkeit folgt, sondern eine selbständige neue Entscheidung darstellt».

3. Eine solche formale Zergliederung kann nicht den Sinn einer Widerlegung haben, denn der Wahrheitsgehalt einer letzten Position ist unabhängig von der formalen Schlüssigkeit ihrer Darstellung. Aber sie ist trotzdem wesentlich, um in ihr die eigentümliche Weise der Darstellung zu erfassen, die der klaren Stellungnahme zu Jaspers bisher so große Schwierigkeiten entgegengesetzt hat. Vielleicht ist es hierin begründet, daß die Auseinandersetzung mit diesem so bedeutsamen Werke bisher in einem so erstaunlichen Maße ausgeblieben ist. Die

Form, in der Jaspers seine Philosophie dargestellt hat, ist eben nicht die nach Art einer Begründung fortschreitenden Zusammenhangs, in dem ein Teil auf dem andern aufbaut, sondern wie man von dem Mathematiker Gauß den Ausspruch überliefert, daß auch der Maurer hinterher das Gerüst wieder abreißt, mit deren Hilfe er das Haus gebaut habe, so legt auch Jaspers hier die Ergebnisse eines langen Nachdenkens vor, ohne die Begründung mit in die Darstellung hineinzunehmen. Und grade in der architektonischen Vollendung seines Gesamtgebäudes der „Philosophie“ ist die innere Abhängigkeit der einzelnen Glieder voneinander durch den stetigen Fluß der Darstellung verdeckt. Und darum muß dann jede Auseinandersetzung sich zuvor von sich aus dieses inneren Abhängigkeitsverhältnisses der Teile voneinander vergewissern. In diesem Sinn ist es wichtig, daß die Rückwärtsgewandtheit der aneignenden Metaphysik nicht eine zwangsläufige Folge der existentiellen Position, sondern eine zusätzliche freie, eigene, neue Entscheidung darstellt.

Nachdem so der Raum für eine mögliche Auseinandersetzung freigelegt ist, kommt es jetzt darauf an, sich unabhängig vom formalen Gang der Begründung mit der Position als solcher auseinanderzusetzen. Der Sinn von Jaspers' Behauptung geht also dahin, daß in früheren Zeiten der Menschheitsentwicklung Metaphysik (und Ontologie) als schöpferisches Hervorbringen möglich gewesen sei, daß diese Möglichkeit heute dagegen nicht mehr vorhanden sei und daß heute Metaphysik nur noch in der Aneignung des früheren Bestands der Geschichte der Metaphysik bestehen könne, die von hier aus dann die besondere Bedeutung als „ein einziges, kostbares, unersetzliches Gut“ bekommt: „Es wurzelt in vorgeschichtlichen Ursprüngen und ist ein Erwerb der Menschheit in ihren Schicksalen durch die Jahrtausende“ (III, 140). Dieser Erwerb sei aber in unserer gegenwärtigen Lage abgeschlossen und könne nicht mehr vermehrt werden. [353/354]

Damit ist also die Voraussetzung gemacht, daß diese beiden Möglichkeiten geschichtlich durch einen scharfen Schnitt getrennt sind. Dieser liegt, wie Jaspers zwar nicht ausdrücklich hervorhebt, aber der Sache nach klar ist, beim Zusammenbruch des Glaubens an die tragende Kraft der Vernunft unter dem Einbruch des geschichtlichen Bewußtseins, und er entspricht dem Übergang, der noch heute zwischen dem Kind und dem erwachsenen Menschen liegt: „Das ursprüngliche Bewußtsein setzt sich um in das geschichtliche Bewußtsein“ (III, 141). In diesem Sinn spricht Jaspers auch an anderer Stelle von einer „Krise des Bewußtseins, in der getrennt wurde, was eins war“ (I, 35), nämlich der auf Allgemeingültigkeit Anspruch machende Zug des Wissenschaftlichen Denkens von der nur auf die besondere Existenz bezogenen metaphysischen Deutung.

Jaspers übernimmt also zunächst das geschichtliche Bewußtsein und zieht aus ihm die schärfste Folgerung, die überhaupt möglich ist: daß in ihm nicht nur die Naivität des Schaffens, sondern das Schaffen überhaupt aufgehoben sei. Hierauf beruht dann die schon herangezogene Möglichkeit, sein Werk schlechthin „Philosophie“ und den letzten Band schlechthin „Metaphysik“ zu nennen. Wir sind insofern am Ende angelangt, als wir über die ganze Überlieferung verfügen und wissen, daß diese nicht mehr vermehrt werden kann. Und da, was von der Metaphysik gilt, notwendig auf das ganze geistige Dasein zurückschlägt, so würde das letztlich bedeuten, daß wir aus dem geschichtlichen Stadium — und zwar grade als Folge des geschichtlichen Bewußtseins — in ein nachgeschichtliches oder ungeschichtliches Stadium übergetreten sind. Denn wo die Möglichkeit des Schöpferischen aufhört, da hört notwendig zugleich auch echte Geschichtlichkeit auf. Es bleibt wohl die Möglichkeit eines Geschehens, aber dieses bewegt sich, so wie es in der echten Vorgeschichte der Fall gewesen ist, in einer grundsätzlich als fest vorgegebenen Struktur der Lebensordnung, in der als einem Rahmen al-

les Geschehen vor sich geht, die aber als ganze nicht mehr verwandelt wird.³ Das Aufhören der schöpferischen Möglichkeiten würde also bedeuten, daß im Lauf der Geschichte ein scharfer Schnitt durch das Wesen des Menschen gelegt würde, demzufolge eine vorher geltende Geschichtlichkeit nachher wieder aufgehoben sei. Der Schnitt geht so tief, daß man die Möglichkeit einer im vollen Sinn schöpferischen Metaphysik im Grunde nicht mehr verstehen, sondern nur wie ein Wunder ehrfürchtig hinnehmen kann. [354/355]

4. Die Verhältnisse klären sich weiter auf, wenn man fragt, in welcher Weise sich bei Jaspers die aneignende Berührung zwischen einem gegenwärtigen und einem vergangenen Philosophen vollziehen soll. Wenn Jaspers sagt: „Metaphysik ist jeweils aus eigener Gegenwart angeeignete Geschichte der Metaphysik“ (III, 32), so hat die Art und Weise, wie er über diese Geschichte der Metaphysik verfügt, wieder einen ganz bestimmten Sinn. Im Grunde ist schon der angeführte Satz nicht ganz genau, denn was Jaspers aneignet, ist nicht die Geschichte als solche, und eine Geschichte schließt sich auch nicht zu einem Ganzen zusammen, sondern es handelt sich um die einzelnen großen Philosophen. Schon dort, wo er im wörtlichsten Sinn Geschichte der Metaphysik treibt, in dem inhaltlichen Teil der „Metaphysik“, werden die verschiedenen Formen der Metaphysik nicht als ein geschichtlicher Zusammenhang, sondern als ein der Geschichte als solcher völlig fremdes, seinen eigenen Gesetzen gehorchendes System entwickelt.

Es gibt hier für Jaspers nicht die Fragen des geschichtlichen Abstandes, der größeren oder kleineren geschichtlichen Nähe oder Ferne und damit zusammenhängende Fragen. Zwar werden auch die großen Gestalten der Geschichte nicht schlechthin als Autoritäten hingenommen, sondern unterliegen einer unerbittlichen Auseinandersetzung, aber diese Auseinandersetzung erfolgt, unter Überspringung der geschichtlichen Entfernung, in einer rein zeitlosen Berührung. Alle metaphysischen und philosophischen Lehren und alle großen Gestalten der Geschichte treten auf einer einzigen Ebene dem Menschen gegenüber, wo sie ihm alle gleich nahe und gleich fern sind.

So handelt es sich also im Bezug zur Geschichte der Metaphysik nicht um eine wirkliche, stetig in sich zusammenhängende Geschichte, sondern um die Begegnung mit den großen Philosophen, die sich jenseits der Geschichte in absoluter Gleichzeitigkeit berühren und denen gegenüber die dazwischenliegende geschichtliche Erstreckung jeden Sinn verliert. In der absoluten Gleichzeitigkeit ist die Geschichte als realer Geschehensablauf aufgehoben. Zugleich aber kommt diese Haltung nicht um eine entscheidende Schwierigkeit herum: Während Jaspers hier eine absolute Berührung mit den großen Philosophen der Vergangenheit fordert, besteht doch zugleich auf der andern Seite der absolute Schnitt zwischen der Gegenwart und den großen Metaphysikern, der durch das geschichtliche Bewußtsein bedingt ist. Dieser verhindert, bei großen Philosophen in der für eine wirkliche Gleichzeitigkeit erforderlichen Naivität zu begegnen, weil ja deren dogmatische Sprache immer wieder erst in eine appellierende Form umübersetzt werden muß. Damit wird Jaspers unvermeidbar in eine Paradoxie hineingetrieben: Auf dem Boden des geschichtlichen [355/356] Bewußtseins stehend, vollzieht er die Aufhebung dieses geschichtlichen Bewußtseins. Der Schnitt, in dem das geschichtliche Bewußtsein von der Vergangenheit getrennt ist, wird in der existentiellen Kommunikation wieder überbrückt.

³ Vgl. dazu Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 10. Vorlesung.

5. Jaspers kommt also unvermeidlich auf die tiefe Paradoxie, daß <r gleichzeitig die Geschichtlichkeit behauptet und deswegen die Absolutheit leugnet und die Absolutheit behauptet und dafür die Geschichtlichkeit leugnet. Die Paradoxie gründet M der Verbindung von geschichtlichem und existentielltem Bewußtsein. An dieser Stelle setzt das eigentliche Problem der Auseinandersetzung ein. Zwar ist es klar, daß das geschichtliche Bewußtsein im Sinn bloßer Relativierung notwendig vor die Aufgabe einer neuen Haltgewinnung führt. Aber es ist die Frage, ob die von Jaspers angegebene Lösung die einzig mögliche zur Behebung dieser Schwierigkeit ist und ob sie zur Überwindung dieser Schwierigkeit ausreicht. Die Antwort hierauf ergibt sich aus der spezielleren Frage, ob wirklich notwendig aus dem geschichtlichen Bewußtsein der aneignende Charakter jeder neuen Metaphysik, d. h. das Aufhören der produktiven Möglichkeit folgt.

Dabei ist eines im vorhinein klar: nach dem Einbruch des geschichtlichen Bewußtseins kann die neue Arbeit nicht mehr „voraussetzungslos“ in eine Zukunft hineinbauen. In diesem Sinn ist die vorhandene Geschichte die bleibende und notwendige Grundlage jeden weiteren Aufbaus, und weil wir das wissen, hat sich auch die Form der philosophischen Arbeit geändert, ist diese nur auf dem Boden einer Rückwendung auf die Geschichte möglich. In diesem Sinn kann Jaspers mit vollem Recht sagen: „Philosophieren ist gebunden an seine Vergangenheit“ (I, 282). Aber die Frage ist, ob dieser Rückwendung notwendig der Charakter zukommt, den Jaspers als „aneignend“ bezeichnet, d. h. ob die Rückwendung notwendig die schöpferische Fähigkeit ausschließt.

Es wird an späterer Stelle noch zu zeigen sein, wie eine Aneignung eine schöpferische Fortbildung in keiner Weise ausschließt und sich grade auf der so gesehenen Schöpfermacht eine echt geschichtliche und doch durchaus unrelativistische Weltansicht eröffnet. Auch bei Jaspers gibt es in diese Richtung weisende Züge, so, wo er davon spricht, daß das Übernehmen nicht in einem einfachen Hinnehmen besteht, sondern zugleich in einem Verwandeln aus den Bedürfnissen der Gegenwart heraus. In diesem Sinn betont er, daß die Aneignung der alten Metaphysiken ein Zerschlagen ihrer systematischen Formen verlangt. Aber es ist zugleich wieder bezeichnend, daß es sich bei ihm nur um ein Zerschlagen, nicht zugleich um einen neuen Aufbau handelt. Besonders die Behandlung Nietzsches in seinem Nietzschebuch ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich. [356/357]

Der Begriff des Aneignens selbst ist also von vornherein nicht eindeutig und bedarf einer schärferen Bestimmung. Eine solche Bestimmung ist bei Jaspers selbst an einer frühern Stelle ausdrücklich vorgenommen:

„Während also Wissenschaften weiter sind als die Vergangenheit, kann im Philosophieren die Grundhaltung werden, das Wahre sei in der Vergangenheit schon eichgültig 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 anzusehen, dann hört die Geschichte als sie selbst auf, denn jetzt wird in der Zeit nicht Verwandlung aus neuem Ursprung, sondern Wiederherstellung das Wahre“ (I, 281).

Der hier als bloße Möglichkeit („kann“) vorweggenommene Zustand ist, wie sich bann aus der Fortführung ergibt, als der gegenwärtig zu verwirklichende anzusehen. In diesem vorgreifenden Ansatz ist die Tragweite des Ganzen mit besonderer Deutlichkeit sichtbar. Hier ist der Zustand der Geschichtslosigkeit ganz klar ausgesprochen: jetzt „hört die Geschichte als sie selbst auf“, denn die Philosophie ist in der Vergangenheit schon „vollendet“. Es bleibt „in der Philosophie, gegenüber der Wissenschaft, ein Fortschritt wesentlich nicht möglich“ (I, 284). Es gibt nicht mehr „Verwandlung aus neuem Ursprung“, sondern nur noch „Wiederherstel-

lung“, oder — wie es nachher unter ausdrücklicher Wiederaufnahme des Kierkegaardschen Begriffs heißt — „Wiederholung“ (I, 287).

Die Stellung, die Jaspers hier einnimmt, ist also die Übertragung der Kierkegaardschen Haltung, der von ihm geforderten „Gleichzeitigkeit“ und der Unmöglichkeit eines „Schülers aus zweiter Hand“. Aber das bei Kierkegaard ganz eindeutige Verhältnis führt bei Jaspers dadurch auf ganz neue Schwierigkeiten, daß es jetzt auf das Ganze der Philosophiegeschichte angewandt wird, denn hierbei tritt an die Stelle der bei Kierkegaard vorhandenen Ausschließlichkeit der einen (christlichen) Wahrheit die Fülle der geschichtlich überlieferten, einander widersprechenden Wahrheiten.

Eine Einschränkung muß auch Jaspers machen, wenn er die „Verwandlung aus neuem Ursprung“ leugnet: daß nämlich die alten kehren nicht in der ontologischen Direktheit zu nehmen sind, in der sie gemeint waren, sondern zurückzuübersetzen sind in die Sprache des Apells und der Chiffre. Erst diese Erweichung der Kierkegaardschen „Wiederholung“ erlaubt dann die Ausweitung zur allseitig-humanistischen Haltung. So wird „die damals gegenwärtige Wahrheit so herausgehoben, wie sie als jetzt gegenwärtige aussieht“ (I, 286). Das bedeutet: nicht die Lehren, sondern, das in ihnen enthaltene Transzendieren soll wiederholt werden (I, 287). [357/358]

In diesem Zusammenhang wird deutlich, warum es sich für Jaspers nur um ein Zerschlagen jeder Form, nicht um den Neuaufbau einer neuen Form handelt. Es geht bei ihm einzig darum, den objektiv gegebenen Stoff in eine subjektive Bewegung einzuschmelzen. Wesentlich ist ihm nur dieser subjektive Vorgang, während der Gehalt äußerlich bleibt. Und da die Aneignung so nur von subjektivem Belang ist, verliert sie notwendig die echte Verantwortung vor der Sache. Darum führt diese Aneignung nicht „weiter“, d. h. sie ist nicht selbst eingeordnet in den geschichtlichen Geschehenszusammenhang, wo die Auslegung als Leistung der späteren Auslegung neue Wege weist und den Gehalt der Sache selbst in der Deutung schöpferisch vermehrt. Es handelt sich auch hier um die geschichtlich zeitlose Bewegung zwischen den einsamen Verstehenden und den ebenso einsamen angeeigneten Philosophen. Die Aneignung vollzieht sich also nicht in dem echten Medium der Geschichte.

3. Das Bild der Geschichte.

1. Der Begriff der aneignenden Metaphysik bedeutet die Antwort, die Jaspers auf die durch das geschichtliche Bewußtsein gegebenen Fragen und Schwierigkeiten gibt. Das tiefere Verständnis dieser Antwort verlangt es aber, zunächst die Art und Weise näher zu verfolgen, in der Jaspers das geschichtliche Bewußtsein selbst faßt, und von hier wiederum auf das zugrundeliegende Verständnis von der Geschichte überhaupt zurückzugehen. Jaspers unterscheidet zunächst zwischen zwei Formen, die er als das historische und das geschichtliche Bewußtsein bezeichnet. Während das bloß historische Bewußtsein das Wissen von der Geschichte als einem Geschehensverlauf und das Wissen von der Abhängigkeit der gegenwärtigen Lage von der Vergangenheit bedeutet, besteht eigentlich geschichtliches Bewußtsein im Wissen von der Geschichtlichkeit selbst. Es ist hier also zu unterscheiden zwischen der Geschichte als einem objektiven Verlauf und der Geschichtlichkeit. Geschichtlichkeit bedeutet die Struktur eines Wesens, das in seinem Sein dadurch bestimmt wird, daß es eine Geschichte hat, also die Wesensstruktur eines möglichen Trägers der Geschichte:

„Geschichtliches Bewußtsein ist die Helligkeit der faktischen Geschichtlichkeit der Exi-

stenz im Dasein“ (H, 120), oder „ihrer (der Geschichtlichkeit) inne zu sein, ist geschichtliches Bewußtsein“ (II, 121).

Aber der Begriff der Geschichtlichkeit erhält jetzt bei Jaspers einen bestimmten engeren Sinn, als er gewöhnlich gebraucht wird, und damit verengt [358/359] sich zugleich sein Begriff des geschichtlichen Bewußtseins. So wird der Begriff der Geschichtlichkeit zunächst nach der einen Seite hin dadurch eingeschränkt, daß die „Existenz“, also 'der einzelne Mensch, als das einzige Wesen bestimmt wird, dem Geschichtlichkeit im eigentlichen Sinn zukommen kann, während überindividuelle Gebilde (wie Völker, Rassen, Staaten, Kirchen usw.) nach Jaspers keine Geschichtlichkeit im strengen Sinn haben können. Genau so, wie es für Jaspers Situationen (im ursprünglichen Sinn) nur für den einzelnen geben kann (Sit 19), so auch die Geschichtlichkeit, die für ihn in eine unmittelbare Beziehung zu diesem Sein in Situationen tritt.

Die Eingrenzung echter Geschichtlichkeit auf den einzelnen Menschen, scheinbar eine Frage willkürlicher Definition und nahegelegt daher, daß das Wissen von der Geschichte notwendig an den einzelnen gebunden ist, hat ganz entscheidende Folgen, auf die schon hier hingewiesen werden muß. Denn mit der Beschränkung der Geschichtlichkeit auf den Menschen wird die Frage nach der besonderen eigenständigen Seinsstruktur der überindividuellen Geschichtsträger (der Völker, Staaten usw.) von vornherein beiseitegeschoben, und es entspringt die Gefahr, sie zum (ontologisch) strukturlosen Hintergrund einzuebnen, dessen einzige Leistung sich dann darin erschöpft, die Existenz des einzelnen um so leichter hervortreten zu lassen.

Die Beschränkung der Geschichtlichkeit auf den einzelnen ergibt sich aber für Jaspers von seinem Ausgangspunkt bei der Existenz. Existenz nämlich wird als etwas bestimmt, was sich nicht für sich selbst, sondern nur dadurch verwirklichen kann, daß es in einem Medium erscheint, welches ihm von Hause aus fremd ist: „Wollte ich ... kein Dasein als Erscheinung ergreifen, so würde ich ins Bodenlose fallen“ (II, 123). Und der Begriff der Geschichtlichkeit geht auf diese Durchdringung, in der Existenz im Dasein erscheint:

„Diese Einheit meiner mit meinem Dasein als Erscheinung ist meine Geschichtlichkeit“ (II, 121).

Der Begriff der Geschichtlichkeit aber hebt an diesem Verhältnis das besondere heraus, daß es nicht nach der Weise einer „Selbstverwirklichung des Geistes“ begriffen werden kann, in dem das „Äußere“ dem „Innern“ entspricht und darum durchsichtig und verständlich gemacht werden kann, sondern daß dieses Medium ihm etwas Fremdes, Faktisches und Zufälliges bleibt, in das er „geworden“ ist und das er in seiner Fremdheit niemals als sinnvoll und notwendig begreifen kann. Der Begriff der Geschichtlichkeit weist auf diese Gespanntheit hin, die zwischen Existenz und ihrem Dasein besteht: Geschichtlichkeit ist so der Ausdruck der Endlichkeit menschlicher Existenz, das notwendige Übel, das sie in Kauf nehmen muß, wenn sie wirklich werden will. [359/360]

Aber im Grunde bleibt die Geschichte für Existenz ein bloßes Mittel. Existenz selbst steht außerhalb der Geschichte. Und die Geschichtlichkeit selbst wird als Ausdruck eines eigentümlich christlichen Lebensverständnisses gebraucht. Nicht umsonst drängen sich hier christliche Formeln auf. Kierkegaards Begriff des Augenblicks kehrt wieder, um jetzt das Wesen der Geschichte zu bestimmen: Geschichte bedeutet „die Identität von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit“, die „Einheit von Zeit und Ewigkeit“ (II, 126).

2. Der Weg, der das Verständnis der Geschichtlichkeit vom Verständnis der Existenz her in Angriff nimmt, schränkt den Bereich dessen, dem Geschichtlichkeit zukommt, auf den ein-

zelen Menschen ein. Er legt aber zugleich auch den Begriff der Geschichtlichkeit selbst inhaltlich in einer ganz bestimmten Weise fest. Der von der Geschichtsphilosophie und dem konkreten Umgang mit der Geschichte her naheliegende Ausgangspunkt würde den Begriff der Geschichtlichkeit aus dem inneren Strukturzusammenhang mit der Geschichte als dem realen Geschehen entwickeln, und Geschichtlichkeit würde hier die Wesensstruktur des Trägers eines solchen geschichtlichen Geschehens bedeuten. Den Menschen in seiner Geschichtlichkeit zu begreifen, würde hier also bedeuten, ihn als das schöpferische und geschichtsbildende Subjekt zu begreifen. Jaspers' Begriff der Geschichtlichkeit zerschneidet diese tieferen Bezüge zwischen Geschichte und Geschichtlichkeit, und es bleibt der Mensch nur als das geschichtsleidende Wesen. Die Geschichte selbst bleibt seinem inneren Wesen äußerlich (VuE 101).

So bedeutet die Geschichtlichkeit für ihn nur dies: daß überhaupt immer der Mensch in eine bestimmte Lage hineingestellt ist, die er nicht in seiner Hand hat und in der gegenüber allen Versuchen des Begreifens immer eine letzte Fremdheit zurückbleibt. Geschichtlichkeit wird also gleichbedeutend mit dem, was bei Heidegger als „Geworfenheit“ bezeichnet wird, oder allgemeiner: mit dem Sein in Situationen überhaupt. Die Situation selbst aber bleibt in diesem Begriff der Geschichtlichkeit dem Menschen selbst so äußerlich, daß sie im Grunde weiter nichts bedeutet als die eine unwandelbare Tatsache, daß überhaupt der Mensch sich immer in einer Situation befindet, sie enthält aber nichts mehr darüber, wie er in seinem Innern von dem abhängig ist, was nun die Situation ausmacht.

Der Begriff der Geschichtlichkeit bedeutet so im Grunde nur das eine, daß überhaupt der Mensch immer an etwas Geschichtliches gebunden bleibt. Den Begriff des Geschichtlichen selbst aber nimmt Jaspers dabei in dem allgemeineren und unbestimmteren Sinn, in dem etwa die Aufklärung alles nicht rational-deduktiv Ableitbare als geschichtlich bezeichnete. So wird auch bei [360/361] Jaspers das Geschichtliche der Gegenbegriff zu dem rational Erkennbaren (N 102). Die „geschichtliche Individualität“ oder „geschichtliche Besonderheit“ wird dem „Allgemeingültigen“ gegenübergestellt (Nils, 259). So spricht Jaspers betont von „konkreter Geschichtlichkeit“ (N 20?) oder „geschichtlicher Konkretetheit“ (III, 215, Sit 170). Er sieht die Geschichtlichkeit in der Bindung an die „konkrete Situation“ (N 127). Er nennt in der „Metaphysik“ den Sinn der „Chiffre“ geschichtlich, weil er nicht allgemeingültig bewiesen, sondern nur immer vom einzelnen erfaßt werden kann (III, 160). In diesem Sinn wird in „dem Abschnitt über „Gesetz und geschichtliche Bestimmtheit“ (II, 329 ff.) die eigentliche Frage in dem Verhältnis zwischen dem allgemeinen (insbesondere sittlichen) Gesetz und der stets individuellen Lage gesehen.

Im Hintergrund wirkt offensichtlich der Windelband-Rickertsche Versuch, die Geschichte vom „idiographischen“, „individualisierenden“ Verfahren her abzugrenzen, aber auch dieser, in sich schon unzureichende Versuch erscheint in eigentümlicher Verdünnung: insofern nämlich, als der Begriff des Geschichtlichen als des Konkreten nur auf die Situation geht, nicht auf den Menschen selbst, und insofern dem Menschen im letzten äußerlich bleibt. In seinem innersten Kern steht der Mensch außerhalb des Geschichtlichen. Das gilt nicht nur von der Existenz im strengen Sinn, was ja selbstverständlich ist, da Existenz ja gerade durch die Freiheit von allen inhaltlichen Bestimmtheiten bestimmt ist, das gilt zugleich für das „Bewußtsein überhaupt“ und mit ihm für alle Formen wissenschaftlicher Erkenntnis. Wenn Jaspers einmal davon spricht, daß all unser Wissen, auch das von der geschichtslosen Natur, geschichtlich sei (II, 390), so meint er damit nur, daß das Wissen seinem Inhalt nach vom jeweiligen geschichtlichen Bestand abhängig sei, keinesfalls aber, daß auch die Formen des Wissens dem

geschichtlichen Wandel unterlägen. Die Formen menschlichen Denkens stehen außerhalb der geschichtlichen Besonderung, und nur aus diesem Grund kann Jaspers den Begriff der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis mit solcher Selbstverständlichkeit festhalten».

Das eigentliche Problem des geschichtlichen Bewußtseins aber greift grade hier eine grundsätzliche Schicht tiefer: Es handelt sich nicht nur darum, daß der Mensch von jeweils geschichtlichen Situationen bestimmt wird, sondern daß er sich selbst in seinem innersten Kern als etwas geschichtlich Wandelbares erkennt. Jaspers vereinfacht die im geschichtlichen Bewußtsein aufbrechende Erfahrung von der grundsätzlichen Verschiedenheit der Menschen der verschiedenen Völker und Zeiten, indem er die Verschiedenheit in die Ebene „subjektiver“ Wertungen abschiebt, während es sich in Wirklichkeit sehr viel einschneidender darum handelt, daß der Mensch in seinen Bewußtseinsformen [361/362] selbst der geschichtlichen Veränderung ausgeliefert ist und grundsätzlich in ihm kein Bereich angegeben werden kann, der dieser Veränderung entzogen ist. Das würde allerdings zwingen, den Begriff der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis überhaupt als ungeschichtlich preiszugeben. Indem Jaspers aber an der Gleichheit einer Wesensstruktur der Menschheit festhält, nimmt er der Geschichtlichkeit des Menschen die eigentliche Schärfe.

3. Dieselben Verhältnisse kehren wieder im Verhältnis Jaspers' zum geschichtlichen Geschehen selbst und erlauben von hier aus, seinen Begriff der Geschichtlichkeit noch einmal schärfer zu beleuchten. Der entscheidende Ansatz <st schon im zugrundeliegenden wissenstheoretischen Ausgangspunkt enthalten: Die Geschichte als objektiver Verlauf macht die Summe des wißbaren Geschehens aus, das wichtig ist, insofern es die heutige Lage verstehen und beherrschen lehrt. Aber das Wissen von diesem Geschehen gehört in den Umkreis weltorientierenden Wissens und ist als solches ohne existentiellen Belang. Existentiell belangvoll wird die Geschichte erst dadurch, daß in ihr die unmittelbare Berührung mit echter geschichtlicher Größe auftritt. Diese selbst wird aber dann schon als etwas genommen, was als solches außerhalb des Geschichtlichen steht.

Sehr bezeichnend „ist dafür eine Stelle, an der es ganz allgemein und scheinbar ganz unwidersprechbar von der geisteswissenschaftlichen Forschung heißt:

„Die ursprüngliche Größe geisteswissenschaftlicher Forschung ist Vielmehr, Geist in seiner Eigentlichkeit aufzuspüren, wo er »vergessen war, und dann zur sichtbaren, Auferstehung zu bringen“ (I, 190).

So einleuchtend diese Anschauung auf den ersten Anblick erscheint, so verhängnisvoll wird sie im weiteren Verlauf. Mit der echten Besorgtheit um die Würde der geschichtlichen Forschung, wie sie aus der existentiellen Grundeinstellung hervorgegangen ist, verbindet sich zugleich eine bedenkliche Verengung des Blicks für das, was faktisch in den Geisteswissenschaften geschieht. Gewiß ist es einer ihrer fruchtbarsten Augenblicke, wenn es gelingt, einen vergessenen Denker oder Künstler oder sonst einen Großen der Vergangenheit seiner Vergessenheit zu entreißen und in seiner ursprünglichen Bedeutsamkeit wiederherzustellen. Aber ebenso gewiß ist es auch, daß sich von diesem - vom Forscher her gesehen — seltenen Glücksfall nicht das volle Wesen der Geisteswissenschaften bestimmen läßt. Und die Verabsolutierung dieser Haltung bedeutet die Gefahr eines nicht minder großen Mißbrauchs als die Vernachlässigung des Niveaus. Denn der Wille, Entdeckungen machen zu wollen, verdunkelt ebensosehr den Blick für die echten Größenverhältnisse und gibt dem Entlegenen, Seltsamen, [362/363] „Barocken“ eine übertriebene Schätzung. Darum ist es gefährlich, den Sinn geisteswissenschaftlicher Arbeit ausschließlich an dem Wechselverhältnis von Vergessen und

Entdecken zu bestimmen. So sehr vom einzelnen her gesehen der „immer wiederholte Erweckungsprozeß“ (I, 282) betont werden muß, in dem immer wieder geschichtliche Größe vergewärtigt werden muß, und so sehr auch in der Geschichte die großen Erweckungsbewegungen (Renaissance) mächtig sind, so verkehrt ist es, über ihnen die stetigen Wirkungen des Großen zu vernachlässigen, die leiser und stiller vor sich gehen, so verkehrt ist es, überhaupt die stetig wirkenden, bisweilen banalen Kräfte auszuschneiden oder als eine grundsätzlich getrennte niedere Schicht abzusondern.

Indem Jaspers die Geisteswissenschaften auf den Bezug zurückführt, in dem Existenz an Existenz sich entzündet, ist in ihnen ein Verhältnis aufgerichtet, in dem die Geschichte aufhört. In demselben Augenblick, wo etwas geschichtlich Gegebenes existentiell belangvoll wird, hört es für ihn schon auf, als Geschichtliches belangvoll zu sein. Geschichte ist für ihn nur das Erscheinungsfeld möglicher Existenzen, aber indem Existenz erscheint, durchbricht sie schon die Ebene des Geschichtlichen. Existenz steht gleichsam quer zur Ebene des Geschichtlichen. (Es ist Nietzsches Bild der „monumentalischen Geschichte“, das bei Jaspers als ausschließlich gültig entwickelt wird: „Daß die großen Momente im Kampfe der einzelnen eine Kette bilden, daß in ihnen ein Höhenzug der Menschheit durch die Jahrtausende hin sich verbinde“, — „der Glaube an die Zusammengehörigkeit und Continuität des Großen aller Zeiten“.⁴ Aber die Bedenken, die schon Nietzsche selber aufstiegen, daß „die Vergangenheit selbst Schaden leidet“, und die ihn dies Bild von jenen bekannten zwei andern Formen der Geschichte einschränken ließen, treffen in verstärktem Maß auch Jaspers' Ansatz.)

4. Das Bild der Geschichte ist bei Jaspers in einem solchen Maß vom Begriff der Existenz her bestimmt, daß die Bestimmung der Existenz wörtlich And unverändert in der der Geschichte wiederkehrt. Wie es bei der Existenz hieß: „Was im Augenblick verschwindend doch ewig ist, (ist) Existenz“ (I, 18), so heißt es jetzt ganz entsprechend zugleich von der Geschichte:

„Geschichte ist mächtig als das in der Zeit Verschwindende und doch Seiende“ (III, 184, vgl. III, 18), „Geschichtlichkeit ist... als die absolute Unruhe der Bestandlosigkeit in der Zeit“ (II, 393).

Das eigentümliche, besondere, vom christlichen Bewußtsein her bestimmte Geschichtsbild Jaspers' tritt in den angeführten prägnanten Sätzen besonders [363/364] scharf hervor. Die Erfahrung der Geschichtlichkeit ist die Erfahrung der Vergänglichkeit des in ihr erscheinenden Seins. Aber es ist klar, daß damit schon eine ganz bestimmte Auslegung der Geschichte vollzogen und schon eine ganz bestimmte Wertung ausgesprochen ist. Wie kann man ernst nehmen, was als solches schon vergänglich ist? Zwar gilt für Jaspers, daß Existenz, um überhaupt wirklich zu werden, ihre geschichtliche Situation ergreifen muß, aber das geschieht jetzt nicht mehr in echter Hingabe an die geschichtliche Wirklichkeit selbst, im Glauben an die Möglichkeit einer echten Gestaltung — wie könnte man sich an etwas so Trügerisches hingeben — sondern, ganz fichtisch gesehen (eine Parallele, die auch anderweitig im extremen Freiheitsidealismus hervortritt) wird die Geschichte zum bloßen Material existentieller Bewährung, herabgedrückt.

Darin liegt aber schon eine ganz bestimmte und höchst einseitige, ja im letzten Grunde völlig geschichtsfremde Auffassung von der Geschichte zugrunde, und das entscheidende Werturteil kommt auch sogleich in voller Schärfe heraus: „Dauer hat, was nichtig ist“ (III, 183). Ent-

⁴ F. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Werke (Groß- und Kleinoktavausgabe) I, 296 f.

scheidend ist darin die für Jaspers immer wieder charakteristische Umkehrung einer ursprünglichen Lebenserfahrung. Er geht aus von der Erfahrung der Vergänglichkeit eines wertvollen Seins, verwertet sie dann aber sogleich, indem er auf Grund der vorausgesetzten Alternative zwischen Vergänglichkeit und Dauer die Wertlosigkeit alles Beständigen folgert.

So echt und entscheidend die Erfahrung von der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit im eigentlich existentiellen Bereich ist, so fragwürdig ist auf der andern Seite ihre Übertragung auf die Geschichte als ganze. Hier wird von einem vorgefaßten Standpunkt aus die Einheit ihres Wesens zerschnitten, so daß nur die eine Seite in verzerrter Gestalt übrigbleibt. Denn die ursprüngliche Bestimmung der Geschichte, in der sie dem festen, unveränderlichen Sein gegenübertritt, ist nur das Werden, die Wandelbarkeit und Veränderbarkeit in wechselnder Gestaltung. Diese aber wird von vornherein in einer ganz, bestimmten, entstellenden Weise und in übereilter Absetzung gegen einen ganz bestimmten Seinsbegriff ausgelegt, wenn man sie bloß als Vergänglichkeit bestimmt. Die Alternative zwischen Dauern und Schwinden ist kurzschlüssig und verdeckt das eigentümliche Wesen echten Werdens »ich Sich-wandelns und auch Gestaltens im geschichtlichen Vorgang, wo in der Unbeständigkeit jedes einzelnen Zustands doch zugleich ein Stetiges sich durchhält.

An dieser Stelle hat Dilthey das Wesen der Geschichte tiefer gesehen, der ähnlich wie Jaspers die „Korruptibilität“ als den einen entscheidenden Wesenszug hinnimmt, ihn aber sogleich von der andern Seite her ergänzt: [364/365] daß neben der Korruptibilität und mit ihr verbunden zugleich ei„Zusammenhang“ da sei. In diesem Sinn betont er die unzerreißbare Doppelseitigkeit von Leben und Geschichte: „das Verhältnis der Korruptibilität in ihm, und daß es doch zugleich einen Zusammenhang bildet“⁵) Diesen wesentlichen Begriff des geschichtlichen Zusammenhangs verstellt sich Jaspers, indem er ihn zunächst zum massiven Bestand vergrößert und sich dann auf die isolierte andere Seite beschränkt.

In der Vereinigung von Korruptibilität und Zusammenhang entspringt, wie Dilthey in seinen Untersuchungen über die „Kategorien des Gebens“ überzeugend dargestellt hat, als die entscheidende eigentlich geschichtliche Kategorie die der Bedeutung.⁵ Und grade von hier aus gesehen ist es höchst bezeichnend, wie verständnislos Jaspers diesen Begriff beiseiteschiebt: „Nicht die historische Bedeutung durch Wirkung auf die Weltgestaltung“ (III, 183) ist für ihn das ursprüngliche Wesen der Geschichte; denn „vieldeutig ist, was geschah“ (III, 183). Charakteristisch ist, wie sich hier Jaspers der Anerkennung der Bedeutung entzieht. Er entgeht der wirklichen Auseinandersetzung mit der (beispielsweise von Dilthey eingenommenen) echten geschichtlichen Haltung, indem er sofort in die formale Ebene ausbiegt und die Frage sofort auf die nach der Wißbarkeit reduziert. Daß grade am Begriff des Wissens bei Jaspers eine entscheidende und schwerwiegende Verengung vorliegt, bedarf einer besonderen Untersuchung. Hier genügt es, daß aus der Unmöglichkeit einer eindeutigen Erkenntnis der Bedeutung sofort (und bezeichnenderweise wieder unausdrücklich) auf ihre Wertlosigkeit geschlossen wird. Und doch ist grade in der Bedeutung das echte Phänomen geschichtlicher und darin sich wandelnder Stetigkeit gegeben, insofern die Bedeutung durch die neue Deutung verwandelt und schöpferisch vermehrt werden kann. Erst in der Auseinandersetzung mit diesen Erscheinungen bewährt sich das echte Verständnis der Geschichte.

5. Seine eigene Deutung der Geschichte entwickelt Jaspers vor dem Hintergrund seiner Meta-

⁵ W. Dilthey, Gesammelte Schriften VII, 229. In den mit Dilthey zusammenhängenden Fragen verweise ich allgemein auf meine Darstellung: Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie, Berlin, Leipzig 1936. Dort Ausgeführtes ist hier nur angedeutet.

physik des Scheiterns.

„Chiffre der Geschichte ist das Scheitern des Eigentlichen .. . Was wahrhaft ist, scheitert, aber es kann wiederholt und neu ergriffen wieder lebendig werden. Diese Möglichkeit ist nicht Bestand als Dauer, nicht die historische Bedeutung durch Wirkung auf die Weltgestaltung, sondern der fortdauernde Kampf [365/366] der Toten, deren Sein noch nicht entschieden ist, solange neue Menschen die Fackel eines anscheinend Verlorenen ergreifen, bis das Scheitern endgültig wird“ (III, 183),

Ehe die großartige Deutung, die Jaspers hier der Geschichte gibt, inhaltlich betrachtet werden kann, ist zunächst auf einen methodischen Umstand hinzuweisen: Jaspers durchbricht in diesem Bild die Deutung der Chiffre, wie er sie selbst gegeben hatte. Chiffre ist, wie seinerzeit bemerkt, immer mögliche Deutung. Und entsprechend waren bei den übrigen Darstellungen der „Metaphysik“ (so bei der Natur oder beim Menschen) immer mehrere Möglichkeiten als gleichberechtigt nebeneinander gestellt, unter denen Jaspers sich in der Ebene einer philosophischen Metaphysik der Deutung enthielt. In der Geschichte aber, an der Stelle, wo es ihm letztlich Ernst wird, durchbricht er wie von ihm selbst so ausführlich herausgearbeitete Vorsicht der indirekten Mitteilung und spricht, allen Verboten zum Trotz, unmittelbar: „Chiffre der Geschichte ist das Scheitern des Eigentlichen.“ Geschichte ist „der fortdauernde Kampf der Toten“ usw. Hier wird Jaspers plötzlich ganz echt und ganz unmittelbar, aber er sprengt damit den Rahmen seines eigenen Ansatzes, denn nach dem könnte er dies Bild nur als eine Deutung hinstellen/ die andre neben sich hat.

Jaspers' eigene Deutung setzt ein, indem er sich zunächst gegen die idealistische Auffassung absetzt, für die die Unvollkommenheiten des endlichen Daseins in einem größeren Ganzen aufgehoben ist. Jaspers wendet sich gegen die Anschauung, die glaubt: „Wenn der Einzelne stirbt, bleibt sein Tun aufgenommen von den andern in die Geschichte“ (III, 222). Er wendet sich überhaupt gegen die Auffassung, die Wert und Wirkungskraft gleichsetzt und Wert nur dem zuerteilt, was als wirksam in die Geschichte eingegangen ist. Dies wäre „treulose Vergesslichkeit gegen das, was zusammengehört im corpus mysticum der selbstseienden Geister“ (III, 184). Von hier aus wird der Idealismus als ein wirklichkeitsfremder und die existentielle Unruhe nur nivellierender Optimismus zurückgewiesen (III, 21). Gegenüber der harmonisierenden Auffassung, die die Widersprüche sich in höherer Einheit lösen läßt, betont Jaspers in aller Schärfe: „Das Scheitern ist das Letzte“ (III, 222). Der letzte entscheidende Angelpunkt seiner Philosophie, auf den alles andre bezogen ist, ist das Scheitern.

Jaspers unterscheidet zunächst verschiedene Formen des Scheiterns, die hier im einzelnen nicht wichtig werden. Es wurde bereits angedeutet, wie das Bild der Geschichte vom Gedanken des Scheiterns her in ganz bestimmter Richtung eingeengt wurde. Hier handelt es sich auch nicht um das empirische „Scheitern als Dasein“, sondern nur um das eine letzte „Scheitern der Existenz“ [366/367] (III, 221) als „eigentliches Scheitern“ (III, 223). Eigentlich ist dieses Scheitern, insofern es nicht zufällig und äußerlich herkommt, sondern der Mensch 'in einem Akt der Freiheit ausdrücklich dieses sein Scheitern übernimmt. Es handelt sich in diesem Gedanken, in den: Jaspers' Verhältnis zur Geschichte in seiner letzten Schärfe zum Ausdruck kommt, darum, daß das Eigentliche nur um den Preis seines Scheiterns wirklich werden kann:

„Was eigentlich ist, das tritt in einem Sprung in die Welt und erlischt, indem es sich verwirklicht“ (III, 227 f.).

Das hier sichtbar gewordene existentielle Sein hat also nicht eine Wirkung im Sinn einer geschichtlichen Kraft, es wirkt nicht im Sinn von ursächlichen Zusammenhängen, sondern nur

in der anrufenden, aber nicht zwingenden Weise des Vorbilds, es wirkt nicht im stetigen Fortgang der Zeiten, sondern — wenn man hier schon in einer gewissen Analogie von Wirkung sprechen will — im Sprung über die Zeiten hinweg. In diesem Sinn wird hier das großartige Bild Nietzsches aus dem „Nutzen und Nachteil der Historie“ aufgenommen, daß immer wieder „neue Menschen die Fackel eines anscheinend Verlorenen ergreifen“ (III, 183). An der sichtbaren Manifestation des Scheiterns entzündet sich immer wieder neue Existenz. So endet die Darstellung Max Webers mit der letzten Deutung des wissenschaftlichen Forschers: „Er reicht scheiternd die Fackel, die Freiheit der Freiheit“ (W 78, vgl. VuE 105).

Aber wesentlich wird jetzt der Fortgang, der durch diesen Gedanken selbst noch nicht gefordert wird und der hinausführend fetzt etwas Neues dazubringt. Das ist der Zusatz: „Bis das Scheitern endgültig wird.“ Darin kommt jetzt der (auch schon bei Nietzsche vorgebildete) aristokratisch-pessimistische Gedanke zu seinem vollen Ausdruck, daß die großen Menschen aussterben und bann die Masse allein das Feld beherrscht. Aus dieser Haltung wird der ganze pessimistisch-resignierte Grundton durchsichtig, der die „geistige Situation der Zeit“ durchzieht, welche ganz auf dieses Aussterben echter menschlicher Größe- und das Überhandgewinnen der Massenkkräfte abgestimmt ist. Hier soll nicht gegen Überzeugungen polemisiert werden, die tief im Wesen des ganzen Menschen verankert sind. Aber für die methodische Klarheit muß festgestellt werden, daß dieser zeitkritisch-pessimistische Fortgang (für dessen Verständnis man sich allerdings immer wieder das Erscheinungsjahr dieser kleinen Schrift [1931] vergegenwärtigen muß) nicht in der Metaphysik des Scheiterns als solcher notwendig enthalten ist, sondern das Hinzutreten eines neuen Glaubens bedeutet, der ohne zwingende Verbindung als ein neuer Gehalt zu dem bisherigen hinzukommt. Aus der Anschauung, die sich im Bild von der weitergereichten Fackel ausspricht, folgt nur, daß es unsicher ist, ob ein existentieller Einsatz von [367/368] einem nachfolgenden Menschen wieder aufgenommen wird, nicht aber, daß dieses Wiederaufnehmen notwendig einmal endet. Wenn Jaspers dies behauptet, so geht er selbst zur prophetischen Metaphysik über und ist mit der Ehrfurcht, aber auch mit der Freiheit zu behandeln, 'die 'dieser gegenüber am Platz ist.

Und endlich ist noch ein letzter Gedanke hinzuzunehmen, der wichtig ist, weil er gleichsam den Schlußstein des ganzen Gebäudes bildet: Jener „Grund aller Mythik“, von dem schon bei der Deutung der Metaphysik als dem „eigentlichen Abgrund der Transzendenz“ gesprochen wurde, ist jetzt im Scheitern erreicht und wird von hier aus näher bestimmt. Auf das Scheitern als diesen letzten Urgrund sind alle andern Chiffren zurückzubeziehen (III, 219): „Scheitern ist der umspannende Grund alles Chiffre-Seins“ (III, 234). Das Scheitern bildet den „umspannenden Grund“, weil seine Möglichkeit jede in Form der Chiffre ausgesprochene Deutung immer erneut in der Schwebelage hält und damit immer wieder die Unruhe wachhält, welche das Abgleiten in die Festigkeit, d. h. den Übergang von der Chiffre zur festen „ontologischen“ Aus[^]sage verhindert.

6. Hier ist die tiefste Stelle erreicht, zu der Jaspers' Denken vordringt, zugleich der großartige Hintergrund, vor dem sich seine ganze Philosophie aufbaut. Wenn eine Kritik einsetzt, so kann es sich nicht um diesen Gedankes selbst, sondern nur um den weiteren systematischen Gebrauch handeln, der dann im Aufbau der Philosophie von diesem Gedanke gemacht wird. Hier muß in der Tat ein scharfer Widerspruch einsetzen, aber dieser ist gerade hier besonders schwierig, denn Jaspers selbst hat sich gegen eine mögliche Kritik durch ein besonders vorsichtiges Abwägen zu sichern gesucht.

Zunächst drängt sich gegen diese Anschauung der Einwand auf, daß das Wissen vom unver-

meidbaren Scheitern die Kraft zum Einsatz lähme und überhaupt dem tätigen Leben den Sinn abspreche', da im tätigen und schaffenden Leben die Sinnerfülltheit unmittelbar erfahren werde, so müsse die Anschauung zurückgewiesen werden, die diese verleugnet. Aber gegen diese Kritik ist Jaspers gerüstet. Die Antwort liegt darin, daß nicht schon in der Passivität eines bloßen Geschehenlassens, sondern erst in der Anspannung des Verwirklichens überhaupt ein echtes Scheitern erfahren werden kann. Scheitern kann nur, wer vorbehaltlos in die Wirklichkeit eingetreten ist:

„Eine Verkehrung ... wäre es, das Scheitern gradezu zu wollen . . . Die Chiffre der Verewigung im Scheitern wird hell nur, wenn ich nicht scheitern will, aber zu scheitern wage. Das Lesen der Chiffre des Scheiterns kann ich nicht planen. Die Chiffre enthüllt sich nicht, wenn ich sie will, sondern wenn ich alles tue, um ihre Wirklichkeit zu vermeiden“ (III, 223). [368/369]

Hiermit scheint die Schwierigkeit behoben: Da Scheitern nicht gewollt werden kann, liegt auch kein Grund zur Verminderung der Anstrengung vor. Aber hier zeigt sich wieder die Zweideutigkeit, auf die schon wiederholt hingewiesen werden mußte: Die Haltung, die Jaspers einem Einwand gegenüber vorübergehend einnimmt, wird dann im Fortgang stillschweigend doch wieder zurückgenommen. Die Worte, die er in der Verteidigung gebraucht, erhalten dann durch eine leichte Wendung einen andern, engeren Sinn. Ganz bezeichnend kommt dieser andre Sinn schon heraus, wenn es kurz darauf heißt:

„Ich will Bestand, um d»s erfüllte Scheitern zerfahren, in dem mir erst das Sein aufgeht... Erst im schließlichen Scheitern dieser Verwirklichung offenbart sich, was Sein sei“ (III, 225 f.).

Das heißt jetzt nämlich nicht mehr (wie es bisher noch heißen konnte), daß erst in dem Einsatz, der im Wagnis möglichen Scheiterns seine letzte Entschlossenheit zeigt, sich das Sein offenbart, sondern erst im erlittenen Scheitern selbst. „Erst“ im schließlichen Scheitern und also nur in ihm offenbart sich das Sein selbst. So sehr sich Jaspers gegen den Abenteurer abzusetzen versucht (III, 224): Diese Orientierung am Scheitern ist Abenteurertum. Jaspers rückt in dieser vom existentiellen Ausgang her so naheliegenden Haltung in unmittelbare Nähe zu der Form von existentielltem Abenteurertum, wie es von Unamuno in seinem „Don Quijote“ in großartiger Form hingestellt ist.

Aber grade hier muß der Punkt ganz scharf hervorgehoben werden, an dem die Überschreitung des zunächst noch unwidersprechlich richtigen Ansatzes vorliegt: Die tiefe Erkenntnis, daß sich im Scheitern noch echtes Sein offenbart, wird von Jaspers dann dahin überspitzt, daß sich Sein nur im Scheitern offenbare. Mit dieser unscheinbar scheinenden Wendung ist dann schon über den weiteren Aufbau entschieden». Sinnvollerweise kann man nur sagen, daß der echte Einsatz das Wagnis des Scheiterns auf sich nehmen muß. Aber weil zum echten Wagnis die Offenheit und Unentschiedenheit der Zukunft gehört, so kann auch nicht schon mehr, kann nicht schon die Unmöglichkeit des Erfolgs und die Notwendigkeit des Scheiterns in ihm liegen. Und der Einsatz ist echter Einsatz nur, insofern er vor beiden Möglichkeiten steht: daß er in gleicher Weise gelingen und scheitern kann. Übersehe ich die Möglichkeit des Scheiterns, so hat Jaspers vollkommen recht, daß damit die Haltung platter Erfolgsethik entstünde: „die pharisäische Selbstgerechtigkeit der faktisch Lebenden“ (III, 183). Aber ebenso sehr gilt auch die andre Seite: wer die Möglichkeit des Gelingens vergißt oder ihr die tiefere Seinserfahrung abspricht, der zerstört damit die wirkliche Hingabe an die Sache um ihrer selbst willen. Und damit würde dann das Scheitern die letzte sublimierteste Form des Selbstgenusses. Und es ent- [369/370] spränge ein Geschichtsbild, das die stetige, aufbauend und gestaltende

Arbeit entwerten müßte.

Die Stelle aber, an der der Fehler entspringt, liegt wiederum in der Übersteigerung einer echten existentiellen Seinserfahrung zum Rahmen für ein System. Existentiell kann ich völlig berechtigt sagen, daß der Mensch im Scheitern das letzte Sein erfährt. Aber baß er es nur im Scheitern erfährt und daß dem Gelingen die echte Seinserfahrung verschlossen ist, das ist eine dogmatische Behauptung, die aus der existentiellen Erfahrung selbst niemals entnommen werden kann. Aus der Möglichkeit des Scheiterns folgt zu Recht die Unzulänglichkeit des idealistischen Weltbilds und die Notwendigkeit, diese Möglichkeit auf sich zu nehmen. Es folgt daraus die Notwendigkeit, den Wert des Entschlusses unabhängig von seinem Erfolg zu sehen. Aber es folgt daraus keinesfalls auch die Umkehrung: aus der Tatsache des Erfolgs ein Kriterium gegen die Eigentlichkeit des ihn erringenden Strebens abzuleiten. Grade unter den großen Künstlern gibt es viele, die man nur unter einer Verzerrung unter den alleinigen Nenner des Scheiterns bringen könnte, und deren bis ins letzte ergreifende Macht liegt grade darin, daß in ihnen durch eine „Gunst der Natur“ (Schelling) das volle Gelingen möglich wurde.

7. Man löst diese Zusammenhänge am ehesten auf, wenn man fragt, ob der Gebrauch, den Jaspers im Ganzen seines Systems vor dem Gedanken des Scheiterns macht, mit den Einschränkungen übereinstimmt, mit denen er sich vorher gegen Einwände gesichert hatte. In Jaspers' Metaphysik des Scheiterns ist ununterschieden zweierlei zusammengenommen, was in Wirklichkeit unterschieden werden muß: ein existenz-erhellender und ein metaphysischer Bestandteil, und die verwirrende Zweideutigkeit des Ansatzes liegt grade darin, daß zwischen diesen beiden Möglichkeiten nicht unterschieden wird. Das ist wichtig, weil den Aussagen der Existenz-erhellung und denen der Metaphysik ein verschiedener Grad von Verbindlichkeit zukommt. Gemeinsam ist beiden, daß ihnen die zwingende Kraft beweisenden Wissens abgeht. Aber trotzdem kommt den Aussagen der Existenz-erhellung auch wiederum eine gewisse Verbindlichkeit zu, denn auch wenn die Aussage als solche nicht objektiviert werden darf, so ist sie doch — im Unterschied zu einer inhaltlich metaphysischen Aussage — jedem zugänglich, der überhaupt durch ein existentielles Erleben hindurchgegangen ist. Es gibt eben nur eine Weise der Existenz (und wenn man von Existenzen spricht, so können diese wesensmäßig nicht inhaltlich unterschieden werden). Jede Aussage über Existenz ist darum für jeden andern, der überhaupt zur Existenz durchstößt, verifizierbar. Anders liegt es in der Metaphysik. Zwar daß es im [370/371] Menschen den Bezug zur Transzendenz, die Notwendigkeit seiner Deutung der Chiffre gibt, das ist selbst noch ein Teil der Existenz-erhellung und folgt mit dem dort gültigen Grade an Verbindlichkeit. Aber an Stelle der einen Existenz gibt es jetzt eine Vielheit der Chiffren, und es ist nicht von vornherein ausgemacht, für welche sich der Mensch entscheidet. Darum sieht jetzt die Durchführung der Metaphysik viel anders aus als die der Existenz-erhellung: Darum wird hier nur die Vielheit der möglichen Chiffren entwickelt, die gleichberechtigt nebeneinanderstehn und unter denen sich der Mensch jeweils immer nur für eine entscheiden kann.

In der Darstellung des Scheiterns ist aber beides enthalten und nicht unterschieden: Existenz-erhellung, die sich auf die Existenz im Augenblick des Scheiterns und angesichts der Möglichkeit des Scheiterns bezieht, und metaphysische Chiffre, die über das Sein im ganzen etwas aussagt. Existenz-erhellung ist notwendig partikular, auf den jeweils erlebten Ausschnitt gerichtet, Chiffre dagegen universal, weil sie das Ganze des Seienden zu deuten unternimmt. In dem Übergang von einem zum andern liegt (hier wie bei Jaspers überhaupt) das eigentliche Problem. Das Überschreiten der existentiellen Erfahrung zur Chiffre des Seins ist gerechtfertigt.

tigt, wenn es mit dem Bewußtsein geschieht, wie Jaspers es entwickelt hat, als eine nur spielend zergreifende Möglichkeit neben andern, die auch dann, wenn sie existierend absolut ergriffen wird, sich den Horizont der andern Möglichkeiten offenhält. Das Überschreiten aber führt zum Trugschluß, wenn es nicht zur Chiffre, sondern zum ausschließlichen System führt. Und letzteres geschieht bei Jaspers unvermerkt, indem bei ihm aus der Überzeugungskraft des existenzzerhellenden Teils der Schein entspringt, als käme auch dem, was Chiffre des Absoluten ist, eine gleiche Überzeugungskraft zu.

Freilich ist der Gedanke auch damit noch nicht am Ende, und jetzt kann Jaspers hinzunehmen, daß das Scheitern weder auf die Seite der Existenz noch auf die der Transzendenz gehört, sondern daß sie als der „umspannende Grund alles Chiffre-Seins“ (III, 234) in der Mitte liegt. Sie ist damit nicht eine Chiffre neben andern, sondern liegt in einer besondern ausgezeichneten Ebene, ist als „Grund“ ihnen vorgeordnet. Das ist einer der tiefsten abschließenden Gedanken Jaspers', durch die er das „transzendente“ Gefüge seiner Philosophie zu einer letzten abschließenden Klarheit bringt. Aber eben weil dieser Gedanke letzten Endes transzendentaler Natur ist, kommt er demjenigen Scheitern zu, das in existentieller Durchleuchtung gedeutet wird, nicht jenem andern, das jetzt Chiffre des Seins ist. Das, was ich in existenzzerhellender (transzendentaler) Betrachtung am Scheitern durchsichtig mache, das [371/372] ist, insofern es zur erfahrbaren Struktur der Subjektivität gehört, nicht Chiffre, sondern Grund der Chiffre, Urgrund der Transzendenz. Die Deutung des Scheiterns aber und die Deutung der Geschichte, die jetzt zu einem abschließenden Welthorizont kommt, diese (im eigentlichen Sinn metaphysische) Betrachtung ist nicht mehr der eine Grund aller Chiffre, sondern schon wieder selbst Chiffre, als solche nur eine neben andern. Als Chiffre kann sie nicht geleugnet werden. Von ihr gilt, was Jaspers von jeder Chiffre betont, daß sie grundsätzlich nicht nachprüfbar ist. Aber bei Jaspers ist sie mehr als Chiffre, ist sie der für jede Existenz als verbindlich auftretende Abschluß des Systems.

Zu beachten ist überdies noch eines: indem Jaspers diese Chiffre des Scheiterns entwickelt, wie es vor ihm niemand so getan hat, durchbricht er selbst den Umkreis einer bloß aneignenden Metaphysik, liefert er selbst ein Stück schöpferische Metaphysik.

4. Das Schöpferische und das geschichtliche Bewußtsein.

1. Nachdem zunächst die Folgerungen verfolgt sind, die sich aus Jaspers' Begriff der aneignenden Metaphysik für seine Auffassung vom Menschen ergeben, und nachdem diese sodann in sein allgemeines Bild von der Geschichte hineingestellt sind, kommt es jetzt darauf an, mit den bisher gewonnenen Ergebnissen zu der ursprünglichen Frage zurückzukehren und den entscheidenden Begriff des Aneignens, der bei Jaspers das Verhältnis zur Geschichte der Philosophie bestimmt, einer erneuten Überprüfung zu unterziehen. In ihm leugnet Jaspers bekanntlich die Möglichkeit einer eigenen schöpferischen Leistung in der Gegenwart. Es war schon darauf hingewiesen worden, daß sich für Jaspers im Verfolg seiner Untersuchungen der zunächst »och allgemeinere Begriff des Schöpferischen zu einem bloßen Sichausdenken neuer Systeme verengt, als dessen Gegenbegriff dann die rückwärts gewandte Aneignung erscheint, die ihrerseits den Bezug zur geschichtlichen Vergangenheit in entsprechender Weise verengt. In diesem aneignenden Zurückwenden auf die Vergangenheit der Philosophie scheint ein Doppeltes zusammengekommen zu sein, was in Wirklichkeit scharf zu unterscheiden ist, nämlich

1. die Bezogenheit der philosophischen Metaphysik als einer nachträglichen gedanklichen Auflegung auf die vorgängige anschauliche Deutung der Transzendenz in Mythos, Symbol usw., also das, was Jaspers als das Verhältnis der „dritten“ zur „zweiten Sprache“ bezeichnet, und

2. die Bezogenheit der heutigen philosophischen Metaphysik als einer nach- [372/373] träglich aneignenden Arbeit auf die vorgegebenen früheren klassischen metaphysischen Systeme.

Daß ein bloßes Sichausdenken philosophischer Systeme ausgeschlossen sei, läßt sich allerdings mit Sicherheit behaupten, und zwar aus dem erstgenannten Grund, der bei Jaspers darin zum Ausdruck kommt, daß die „dritte Sprache“ immer nur in einem Umschreiben der „zweiten Sprache“ besteht, und der sich allgemein auch so ausdrücken läßt, daß jede denkerische Selbstausslegung des Menschen an die Analyse solcher Gestaltungen gebunden ist, die unmittelbar aus den unbewußt schaffenden Kräften im Menschen entsprungen sind. Die schöpferischen Kräfte als solche sind unbewußt, und schon darum ist eine philosophische Metaphysik als eine gedankliche Arbeit an die ihr vorhergehende Leistung einer anschaulichen Symbolgestaltung gebunden. Aus diesem Zusammenhang folgt in der Tat, daß der Philosoph als gedanklicher Forscher nicht zugleich im metaphysischen Gehalt schöpferisch sein kann. Nachdem die Naivität verlorengegangen ist, in der die bewußten und unbewußten, die anschaulichen und die gedanklichen Kräfte noch ungeschieden vereinigt waren, hat heute die Philosophie in der Tat etwas Nachträgliches und, wenn man so sagen will, Unschöpferisches. Sie ist angewiesen auf die Leistungen des unbewußt schaffenden Lebens. Deren Werke werden, wie etwa in der Kunst, wo auch Jaspers einen Gedanken Schellings aufnimmt, „Organ der Philosophie“ (III, 192). Dieser Gedanke ist sehr ernst zu nehmen, und aus ihm entspringt eine enge und unauflösbare Verbindung der Philosophie zur Kunst wie zu jeder unbewußten gestaltenden Leistung des Lebens.

Aber wenn so die Philosophie, grade in ihren letzten metaphysischen Bestandteilen, in diesem nachträglich deutenden Charakter auf anderen Leistungen des Lebens zurückgewiesen ist und sie in diesem Sinne unschöpferisch ist, so folgt daraus nicht, daß das geschichtliche Leben überhaupt unschöpferisch geworden ist und daß der Bestand der Leistungen, auf den sie sich zurückwendet, in dem abgeschlossenen Vorrat der geschichtlich gegebenen metaphysischen Systeme besteht. Die Funktionen des Schaffens und des Deutens haben sich auseinandergelegt, aber das bedeutet nicht, daß sie auf zwei verschiedene und durch einen scharfen Schnitt getrennte Zeitalter verteilt sind, sondern in dem Wechselrhythmus der beiden Seiten bleibt auch heute das Leben schöpferisch. Wir haben keinen Grund, uns am unüberholbaren letzten Ende der Entwicklung stehend zu fühlen, und wir werden das allgemeine geistige Geschehen der Gegenwart kaum anders deuten können, als daß einfach neue Seiten der Wirklichkeit sichtbar werden, wenn auch deren philosophische Erfassung bisher noch zurückbleibt. [373/374]

2. Das, was Jaspers hier ins Auge gefaßt, aber in der Durchführung dann doch wieder verfehlt zu haben scheint, sucht Zusammenhänge, die Dilthey in gewisser Weise schon tiefer gesehen hatte. Dabei soll es sich hier gewiß nicht um ein gegenseitiges Abwägen beider Denker handeln, sondern darum, diejenigen Gedanken Diltheys, die in dieser bestimmten Schwierigkeit weiterzuführen vermögen, mit in die Betrachtung 'hineinzunehmen. Es handelt sich um das Verhältnis des Lebens zu seiner Objektivierung im Ausdruck (wobei die zweifellos zu enge Fassung dessen, was Dilthey als „Ausdruck“ bezeichnet, an dieser Stelle außer acht gelassen werden kann). Was nämlich Jaspers über das Verhältnis der Metaphysik zu ihrer Geschichte

sagt, erscheint als eine willkürliche Verengung dessen, was Dilthey dahin bezeichnet, daß der Mensch für das Verständnis seiner selbst an seine Objektivierungen gebunden sei, also nur im Ausdruck sich selbst erkenne.⁶ Von hier aus kommt auch Dilthey dahin, daß der Mensch sich nur in der Geschichte erkennt — und was vom Menschen allgemein gilt, gilt zugleich von allen seinen wesentlichen Leistungen, also auch von der Metaphysik — und daß er daher an den geschichtlichen Weg seiner Selbstaufklärung gebunden sei.

Das klingt ganz ähnlich, wie wenn bei Jaspers die Metaphysik in der Aneignung der Geschichte der Metaphysik besteht, und es ist ja auch bei beiden der Ausdruck derselben Zeitlage, wie sie durch das geschichtliche Bewußtsein gegeben ist. Aber der Unterschied zu Jaspers liegt darin, daß bei Dilthey aus dieser geschichtlichen Rückwendung nicht das Ende der schöpferischen Möglickeiten zu folgen braucht. Und das liegt wiederum darin begründet, daß der bei Jaspers als Aneignung bezeichnete Vorgang anders und fruchtbarer bestimmt wird, und zwar unter dem allgemeineren Titel des „Verstehens“, des „Ausdrucks“, denn unter den allgemeinen Begriff des Ausdrucks fällt auch der philosophisch-gedankliche Ausdruck eines metaphysischen Systems. Während es sich bei Jaspers in der Aneignung um eine bloße Verlebendigung handelt, bei der das Inhaltliche keine oder eine nur untergeordnete Rolle spielt, wird in dieser Theorie des Verstehens ausdrücklich sichtbar, daß das angeeignete Objekt und das aneignende Subjekt sich so durchdringen, daß notwendig immer das Subjekt selbst durch seine Deutung die Bedeutung des Gedeuteten schöpferisch vermehrt. Erst in dieser Durchdringung von Verstehendem und Verstandenem konstituiert sich die Bedeutung als die entscheidende geschichtliche Kategorie. Erst von hier aus erhellt ihre volle Leistung für die Geschichte, die an der früheren [374/375] Stelle noch offen bleiben mußte. Bedeutung in diesem Sinne trifft allerdings etwas wesentlich Tieferes als das, was Jaspers mit demselben Wort bezeichnete. Sie läßt sich nicht auf die Schicht subjektunabhängiger Tatsächlichkeit einebnen, in die Jaspers alles bringt, was nicht in seinem strengen Sinn existentiell ist.

Die Bedeutung liegt nicht nur in der tatsächlichen Wirksamkeit geschichtlich realer Kräfte, die in zeitlicher Stetigkeit fortwirken. Bedeutung hat etwa ein Kunstwerk, Bedeutung hat, was hier zur Rede steht, ein philosophischer Gedanke, aber diese Bedeutung kommt ihnen nicht als solchen zu, sondern sie enthüllt sich im echten Sinn nur, wenn es zu jener Berührung von Existenz zu Existenz kommt, die Jaspers so überzeugend entwickelt hat. Aber grade hier sind die Verhältnisse auf einen zu einfachen Nenner gebracht, wenn man von allem Inhaltlichen absieht und dabei nur auf die subjektive Seite einer immer erneuten Entzündung der Existenz sieht. Das Auffassen der Bedeutung ist nämlich nicht nur Verlebendigung, sondern hat auch zugleich eine inhaltliche Seite, es ist als ein Verstehen zugleich notwendig Deutung und als Deutung selbst schöpferisch, in dem Sinn, der schon angedeutet wurde.

3. Von hier aus erhält der Satz, daß die Metaphysik an ihre Geschichte zurückgebunden ist, einen anderen und weniger verhängnisvollen Sinn, denn diese Rückverweisung schließt so nicht mehr die schöpferischen Möglichkeiten aus. Damit ist die Aneignung nicht nur ein bloß subjektiv zu verstehender Vorgang, sondern die rückwärts gewandte Deutung wird selbst nach vorwärts weiterführend und schöpferisch. Damit schließt sich die Kluft, die zwischen einer schöpferischen und einer aneignenden Epoche der Metaphysik zu bestehen schien, ja die Kluft zwischen der schöpferischen und der aneignenden Leistung überhaupt. Jedes rückwärts gewandte Verstehen ist zugleich vorwärts gewandt und schaffend. Die subjektive Leistung der Vorlebendigung erhält zugleich eine objektive Bedeutung als Teil einer umfassenden ge-

⁶ Vgl. Anm. 5. (S. 365).

schichtlichen Gesamtentwicklung.

Erst so genommen ist dann die Geschichte nicht mehr ein beliebig zur Verfügung stehender Vorrat, sondern eine Bewegung, in der jeder einzelne an eine ganz bestimmte Stelle gebunden ist. Zwar betont auch Jaspers einmal, daß die Metaphysik in ihrem Aneignen nicht beliebig schweifen könne, sondern an die bestimmten Formen der abendländischen Metaphysik gebunden sei. Aber die Begründung erfolgt bei ihm nicht aus der Bindung an einen geschichtlichen Gesamtzusammenhang, sondern nur aus der in der allgemeinen Endlichkeit des Menschen gelegenen Beschränktheit seiner Aufnahmefähigkeit und bleibt daher [375/376] ohne echte Überzeugungskraft. Die Metaphysik bleibt für ihn ohne zeitliche Stetigkeit, und zum mindesten der Umkreis der abendländischen Metaphysik ist für Jaspers ein ohne zeitliche Gliederung der Nähe und Ferne vorgegebener Vorrat, in dem einzig die existentielle Entscheidung des einzelnen Menschen auswählen kann. Erst die zugleich schöpferisch vorwärtsführende Deutung des Aneignens überwindet die Auffassung der Geschichte als eines beliebigen Vorrats und ermöglicht die Auffassung der Geschichte als eines stetig zusammenhängenden Ganzen, in das auch der einzelne an einer ganz bestimmten Stelle eingeordnet und an diese gebunden ist.

Was Jaspers über die aneignende Hineinnahme in die eigene Innerlichkeit sagt, bleibt selbstverständlich auch hier in genau derselben Weise erhalten, aber daraus folgt keinesfalls ein Beweisgrund gegen die Stetigkeit der geschichtlichen Geistesbewegung und die ganz bestimmte Einordnung des Menschen in diese. Daß die Aneignung nur in der Einsamkeit des einzelnen Menschen voll, zogen wird, braucht nicht zu bedeuten, daß der anzueignende Gehalt in beliebiger Auswahl zur Verfügung stünde, sondern er kann sein, daß der Gehalt als solcher durch die geschichtliche Notwendigkeit schon vorgegeben ist. So etwas meinte Kierkegaard bei der Aneignung des Christentums, für den bei aller Subjektivität des Aneignungsvorgangs die zu wiederholende Wahrheit selbst keine Auswahl zuließ. Und so etwas erfahren wir heute ebenso unmittelbar gegenüber der gegenwärtigen politischen Bewegung, deren überindividuell verpflichtende Kraft nicht im Widerspruch zu der Notwendigkeit steht, in der Seele jedes einzelnen immer wieder neu angeeignet zu werden. Und ähnlich steht es mit jeder großen geschichtlichen Bewegung. Der Einordnung in einen solchen überindividuellen Zusammenhang gegenüber bleibt Jaspers' „Kommunikation“ immer eine rein private und darum ungeschichtliche Berührung der einzelnen Existenzen.

Freilich geht die Möglichkeit einer freien Auswahl, wie sie bei Jaspers vorliegt, zugleich auf einen richtigen Zug, nämlich auf den Spielraum, den die Entfaltung der eigenen Leistung notwendig voraussetzt, aber dieser wird in dem geschichtlich gebundenen schöpferischen Fortbilden nicht ausgehoben, sondern nur in einer andern, tieferen und angemesseneren Weise getroffen.

Und es zeigt sich also insgesamt, daß das geschichtliche Bewußtsein, wirklich zu Ende gedacht, keineswegs zu einem resignierten Verzicht auf den Glauben an die schöpferischen Möglichkeiten des Lebens zu führen braucht, sondern die genauere Untersuchung dessen, was in der Rückwendung auf die geschichtliche Überlieferung wirklich geschieht, führt zu einer vertieften Auffassung des [376/377] Schöpferischen in der Geschichte. Hier ergibt sich die Notwendigkeit einer wirklichen Philosophie des Schöpferischen, die bisher merkwürdigerweise so gut wie ganz fehlt.⁷

⁷ Vgl. E. Rothacker, diese Zeitschrift, 10. Band, 1937, S. 407 ff.

4. Hiermit aber ist — scheinbar unter der Hand, aber doch notwendig im Zug der Überlegungen — der Begriff der Existenz als der Grundbegriff des menschlich-geschichtlichen Daseins gegen den Begriff des Lebens vertauscht worden. Der Begriff des Lebens kennt das Schöpferische und kennt darin zugleich ein Sichverwandeln und Verwandelnd-sich-Vermehrten. Aber vom Standpunkt der Jasperschen Existenzphilosophie ergibt sich hiergegen der entscheidende Einwand: daß alle diese Erscheinungen des Lebens nicht an die eigentliche Existenz hinanreichen und nur dem Bereich der „Welt“ und des weltorientierenden Wissens angehören. Aber grade von hier aus ergibt sich jetzt der wesentliche Einsatz gegen die Existenzphilosophie in ihrer bisherigen Gestalt. Was diese in der Analyse des existentiellen Erlebens an Tiefen des menschlichen Daseins aufgeschlossen hat, kann nicht geleugnet werden, und dieses ist so entscheidend, daß die weitere Entwicklung der Philosophie nie wieder wird hieran vorbeigehen können. Man kann dieses gar nicht groß genug ansetzen. Das Problem aber entspringt bei dem systematischen Gebrauch dieses Ansatzes, und es entsteht die Frage, ob der Existenzbegriff in der bisherigen Form ausreicht, das Ganze der Philosophie darauf zu gründen.

Es scheint so, als ob im existentiellen Erleben der Blick für alle andre Wirklichkeit abgeblendet sei, so daß diese auf eine strukturlose Ebene sinnlosen Geschehens herabgedrückt wird. In diesem Sinn kann Jaspers das Wesen der Geschichte im bloßen „Versinken“ (III, 18) sehen und demgegenüber erklären, daß, was Bestand hat, schon weil es Bestand hat, nichtig sei. Aber so richtig diese Auffassung in der Analyse existentiellen Erlebens sein mag, so falsch wird sie, wenn man von hier aus jetzt ein Bild der Wirklichkeit entwerfen will. Es ist, als ob die Erfahrung im Angesicht der blendenden Sonne, daß alle Farben ihr gegenüber zum schwarzen Schatten verdunkeln, jetzt in die Beschreibung der farbigen Welt selbst übertragen wird: Was nämlich innerhalb des existentiellen Vollzugs als Ausdruck des Kontrasts richtig ist, wird falsch, wenn es darüber hinaus zu Seinsaussagen über nicht existentielles Sein verfestigt wird.

Hier entspringt die allgemeine Frage nach dem Verhältnis von Leben und Existenz, von Lebensphilosophie und Existenzphilosophie. Es soll sich hier nicht [377/378] darum handeln, daß der Begriff des Lebens selbst bei Jaspers sofort wieder auf die Ebene des rein Vitalen oder des bloß Faktischen herabgedrückt wird (I, 168), sondern um das allgemeinere Problem, wie es neuerdings in dem Nietzschebuch in aller Schärfe herauskommt: die Ablehnung einer immanenten Selbstausslegung des Lebens auf dem Boden des Jasperschen Existenz- und Transzendenzbegriffs (N 379 ff.). Wenn sich aus diesem mit notwendiger Folgerichtigkeit ergibt, daß alle wert- und sinnvolle Gliederung der Welt auf diejenige plane Ebene bloß faktischen Geschehens herabgedrückt wird, die Jaspers als „Welt“ bezeichnet, wenn damit die Geschichte ein selbst sinnloser Schauplatz der existentiellen Bewährung wird und jeder tragende Bezug, der den Menschen in die übergreifende Geschichte seines Volks und der andern großen Gemeinschaften eingliedert, entwertet oder gar nicht gesehen wird, dann muß sich notwendig die Frage ergeben, ob die entscheidende Voraussetzung, die in diesem Transzendenzbegriff zugrundeliegt, wirklich so unerschütterlich ist und ob es wirklich ein bloßes Versagen Nietzsches ist, wenn er hier anders stand.⁸

⁸ Hiermit aber hängt unmittelbar ein anderer Fragenkreis zusammen, der bisher zur Vereinfachung, aber nur mit einer gewissen Gewalt beiseitegestellt wurde: Grade die im Transzendenzbegriff vorliegende scharfe Entgegensetzung von Existenz und Transzendenz zur bloßen „Welt“ bedingt einen Begriff des Wissens, das als für jedermann zwingend streng auf den Umkreis der „Welt“ eingeschränkt ist. Daraus ergibt sich dann die scharfe Ablehnung jeder „Ontologie“, d. h. jeder unmittelbaren und direkten Aussage über Existenz und Transzendenz, und die Forderung der eigentümlichen „Schwebe“, die in der Methode der „Existenzerhellung“ sorgfältig durchgeführt ist. Dieser Ansatz schließt allerdings diejenige Festigkeit aus, die in den letzten Überlegungen für den schöpferisch-weiterführenden Charakter der Deutung eines gegebenen Ausdrucks und damit für die Stetigkeit einer ge-

schichtlichen Bewegung vorausgesetzt werden mußte, und führt zur bloß subjektiv zu verstehenden Aneignung im Sinne von Jaspers. Von hier aus verfällt Heideggers Ansatz einer „Analytik des Daseins“ einer ebenso scharfen Ablehnung, wie überhaupt jeder Versuch einer „philosophischen Anthropologie“. Erst in der hier entspringenden Auseinandersetzung zwischen Existenzzerhellung und philosophischer Anthropologie über die Möglichkeit und den Sinn eines Wissens vom Wesen des Menschen können die bisher noch offen gebliebenen Fragen über die Geschichtlichkeit des Menschen und seines Philosophierens weitergeführt werden