

JEANNE HERSCH: AUSGEWÄHLTE PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN 1

Schriften zur theoretischen
Philosophie und Philosophie-
geschichte

SILVAN IMHOF | JEAN TERRIER | URS MARTI-BRANDER (HG.)

SCHWABE VERLAG



Jeanne Hersch:

Ausgewählte philosophische Schriften

Herausgegeben von Silvan Imhof, Urs Marti-Brander und Jean Terrier

Band 1

Jeanne Hersch

Schriften zur theoretischen Philosophie und Philosophiegeschichte

**Herausgegeben von Silvan Imhof,
Jean Terrier und Urs Marti-Brander**

Schwabe Verlag

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Die Übersetzungsarbeiten wurden durch Beiträge der Dr. Adolf Streuli-Stiftung, der Ernst Göhner-Stiftung, der Karl-Jaspers-Stiftung und der Jeanne Hersch-Gesellschaft unterstützt.

Erschienen 2020 im Schwabe Verlag, Basel

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

Abbildung Umschlag: © Handschriftenabteilung der Zentralbibliothek Zürich

Übersetzung: Ernst von Schenck, Katrin Grünepütt

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Layout: icona basel gmbh, Basel

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4050-9

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4151-3

DOI 10.24894/978-3-7965-4151-3

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche.

Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

Inhaltsverzeichnis

Vorwort von Monika Weber	ix
Vorwort der Herausgeber	xiii
Textnachweise	xix

DIE ILLUSION. DER WEG DER PHILOSOPHIE (1936)

Einleitung der Herausgeber	3
Geleitwort von Karl Jaspers	17
Vorwort	21
Einleitung. Das Rätsel der Philosophie	23

Erster Teil – Zweideutigkeit des philosophischen Problems

Erstes Kapitel. Die besonderen Eigentümlichkeiten des philosophischen Problems ..	29
Zweites Kapitel. Das philosophische Problem und die Philosophie.....	39
Drittes Kapitel. Die philosophische Illusion.....	45
Viertes Kapitel. Ein Beispiel: Das Problem von Zeit und Ewigkeit bei Hegel	65
A. Einführung	65
B. Bemühung um den Nachvollzug	67
C. Hindernisse für den Nachvollzug	73
D. Das Hindernis des Nachvollzugs als Chiffre metaphysischer Wahrheit	77
E. Konklusion.....	78

Zweiter Teil – Geschichte der philosophischen Illusion

Fünftes Kapitel. Die Zerstörung der Illusion im Verlauf der Geschichte.....	83
A. Der griechische Mythos	83
B. Eine scholastische Beweisführung	85
C. Descartes	87
D. Kant	89
E. Nietzsche	101
F. Kierkegaard	102
G. Bergson	105
Sechstes Kapitel. Die zerstörte Illusion: die Philosophie von Karl Jaspers	107
Schlussfolgerung: Was wird in Zukunft sein?	129
Nachwort.....	137

**DER EXISTENTIALISMUS — SEINE KARIKATUR
UND SEINE WIRKLICHKEIT (1946)**

Einleitung der Herausgeber 143
Der Existentialismus — seine Karikatur und seine Wirklichkeit 149
 I. Die Dummheit der modischen Schlagworte 149
 II. Der Existentialismus in Deutschland 153
 III. Der Existentialismus in Frankreich 158

**ZUR DISKONTINUITÄT DER MENSCHLICHEN
PERSPEKTIVEN (1947)**

Einleitung der Herausgeber 167
Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven 173
 I..... 173
 II..... 179
Diskussion 189

**GIBT DIE TRADITION BEI JASPERS EINE ANTWORT AUF DAS,
WAS UNSERER ZEIT NOT TUT? (1957)**

Einleitung der Herausgeber 197
Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das,
 was unserer Zeit not tut? 203

**WESEN, GRENZEN UND BEDINGUNGEN HISTORISCHER
ERKENNTNIS (1960)**

Einleitung der Herausgeber 225
Wesen, Grenzen und Bedingungen historischer Erkenntnis 229
 A. Versuch einer Antwort auf die vorgelegten Fragen..... 229
 B. Wesen und Bedingungen historischer Erkenntnis 234
 C. Schlussfolgerungen 241
Diskussion 243

DIE ZEIT, DAS TRAGISCHE, DIE FREIHEIT (1961)

Einleitung der Herausgeber 261
Die Zeit, das Tragische, die Freiheit 265

DER AUGENBLICK (1966)

Einleitung der Herausgeber 307
Der Augenblick 313

DIE DIMENSIONEN DER ZEIT (1967)

Einleitung der Herausgeber	325
Die Dimensionen der Zeit	329
Diskussion	339
Schlussfolgerungen	355

**«WAS KANN ICH WISSEN? WAS SOLL ICH TUN?
WAS DARF ICH HOFFEN?» (1976)**

Einleitung der Herausgeber	359
«Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?» Ein anachronistischer, unzeitgemäßer Paraphrasierungsversuch	365

ANMERKUNGEN, LITERATUR, REGISTER

Anmerkungen der Herausgeber	389
<i>Die Illusion</i>	389
<i>Der Existentialismus</i>	429
<i>Diskontinuität der menschlichen Perspektiven</i>	433
<i>Die Tradition bei Jaspers</i>	439
<i>Wesen, Grenzen, Bedingungen historischer Erkenntnis</i>	445
<i>Die Zeit, das Tragische, die Freiheit</i>	448
<i>Der Augenblick</i>	457
<i>Die Dimensionen der Zeit</i>	464
«Was kann ich wissen? Was soll ich tun?»	468
Publikationen von Jeanne Hersch	481
Texte von Jeanne Hersch	481
Herausgeberschaften	494
Übersetzungen	495
Weitere Quellen und Sekundärliteratur	497
Personenregister	505

Vorwort von Monika Weber

Ein ungewöhnliches halbes Jahrhundert mit einem Weltkrieg und einem Kalten Krieg, mit Jugendunruhen und mit großen gesellschaftlichen und technologischen Entwicklungen prägten einerseits die Lebenserfahrungen von Jeanne Hersch. Andererseits waren es aber auch ihre vielen Kontakte und Begegnungen, ihr reges Netzwerk mit Gesprächspartnern in und aus verschiedenen Kulturkreisen, ihre Reisen und Vorträge rund um die Welt, die das Denken Jeanne Herschs bereicherten. Die in zwei Bänden vor uns liegenden dreizehn ausgewählten philosophischen Schriften von Jeanne Hersch geben einen Einblick in ihr Denken.

Die Publikationen und Vorträge von Jeanne Hersch wurden von den Herausgebern sorgfältig ausgewählt und chronologisch bearbeitet. Dies erlaubt, eine feine Entwicklung der Philosophin zu erahnen: Jeanne Hersch mit gerade 26 Jahren (*Die Illusion. Der Weg der Philosophie*, 1936), durch und durch Jaspers-Schülerin in ihrem Denken, ist selbstverständlich nicht dieselbe Philosophin wie mit 80 Jahren, wenn sie die Abhandlung über die Menschenrechte verfasst (1990). Mehr als ein halbes Jahrhundert liegt dazwischen. Nicht nur die ausgewählten Schriften von Jeanne Hersch, auch die kritischen Kommentare und Anmerkungen der Herausgeber bieten eine Fülle von Gedanken und Anregungen zum Reflektieren in der Zeit und Suchen nach einer Wahrheit, die uns letztlich nie ganz gegeben ist.

Ich hatte das Privileg, 1973/74 die Vorlesungen von Jeanne Hersch in Genf zu besuchen. Jeanne Hersch war damals die erste ordentliche Philosophie-Professorin der Schweiz. 1968 war sie, quasi über Nacht, international bekannt geworden mit dem für die UNESCO verfassten Werk *Das Recht, ein Mensch zu sein* – einer echten Fundgrube mit mehr als 1000 Zitaten, Gedichten, Liedern aus allen Kulturen zum Thema der Würde des Menschen. Mit diesem Buch, einer Meisterleistung, wurde Jeanne Hersch mit einem Mal weltweit zu Referaten über die Menschenrechte eingeladen.

Das war die eine Seite von 1968. Die andere bedeutete eine Herausforderung, die sich 1980 als Folge der Zürcher Unruhen noch verstärken sollte und die an die Substanz ging. Wie bereits angetönt, war die Zeit, in der Jeanne Hersch wirkte, extrem belastet durch ideologische Grabenkämpfe, letztlich erzeugt durch die Bedrohungen des Kalten Krieges und parteipolitisch befangene Abgrenzungen von rechts und links. Wer sich, wie Jeanne Hersch, in der Mitte bewegte, galt als konservativ, war als reaktionär abgestempelt. Wer sich als Pragmatikerin mit einem «Linken» unterhielt, galt

als fragwürdig, und wer sich als Gemäßigte mit einem «Rechten» auf ein Gespräch einließ, war auch klassifiziert.

Jeanne Hersch sagte mehr als einmal, wenn die herrschende Meinung auf Mehrheiten übergreife, müsse man gegen den Strom argumentieren. Denn wenn nur eine Meinung vorherrsche, könne man sicher sein, dass die Argumentation zu kurz komme und eine Reihe anderer, vielleicht genauso wichtiger Ansichten nicht ausgesprochen werde. Für diese anderen Meinungen erhob sie mehr als einmal ihre Stimme, was immer mit Zivilcourage verbunden war. Überhaupt darf hier vermerkt werden: Wer sich in einer Zeit der Revolution pragmatisch und sachlich äußert, der hat keinen oder nur schwerlich einen gemütlichen Platz in der Gesellschaft. Das wäre heute nicht anders.

Beide Bände, sowohl jener, der sich auf behutsame, aber versierte Art und Weise mehr mit theoretischen Fragen der Philosophie von Jeanne Hersch befasst, wie auch jener, der uns wertvolle Einblicke in ihre politische Philosophie vermittelt, sind für heutige Leser eine große Bereicherung. Deshalb, weil in Herschs Denken Theorie nie nur einfach Theorie bleibt. Immer besteht bei Hersch der Bezug zum Menschsein. Anders hätte man Jeanne Hersch nicht verstanden. Zudem verweisen die Herausgeber mehr als einmal darauf, wie sehr sich Jeanne Herschs Denken an demjenigen Karl Jaspers' anlehnt und orientiert. Sie habe Jaspers verinnerlicht, sagte mir Prof. Dr. Y. M. Örnek aus Antalia (Türkei), der ein Jaspers-Spezialist ist und Jeanne Hersch Anfang der 90er-Jahre in Ankara begegnete, als sie einen Vortrag über die Menschenrechte hielt. Nicht nur ihr großer Lehrer Karl Jaspers, auch Sören Kierkegaard und Immanuel Kant, aber auch Zeitgenossen haben ihr Denken geprägt. Sie selber äußerte einmal, dass ein jeder immer auf den Schultern von vielen anderen seine Gedanken aufbaue. Das tat auch sie. Aber sie blieb sich treu in ihrem Verständnis des Menschseins, das immer eine verantwortliche Freiheit ist, das ständig im Relativen steckt, im Streben nach einem Absoluten immer im Werden begriffen ist.

Wichtig ist, dass vor jede ausgewählte Schrift eine interessante kritische Einleitung der Herausgeber gesetzt ist. So wird die Leserin, der Leser jeweils auf den Text von Jeanne Hersch vorbereitet. Mit biographischen und zeitgeschichtlichen Ergänzungen und Verweisen auf Quellen und andere philosophische Denker gelingt es, den Rahmen der Philosophin und ihrer Schrift entscheidend zu erweitern.

Dank

Es war mir ein Vergnügen, die beiden Bände zu lesen. Die Herausgeber Silvan Imhof und Jean Terrier, unter der wissenschaftlichen Leitung von Urs Marti-Brander, haben eine riesige Aufgabe auf sich genommen und akribisch den Kontext von Jeanne Herschs Schriften erweitert. Dafür gebührt ihnen ein großer Dank.

Einen weiteren Dank möchte ich auch zum Ausdruck bringen gegenüber:

- der Übersetzerin von Jeanne Herschs Essays Katrin Grünepütt, der es gelungen ist, die Inhalte in einer sehr ansprechenden und lebendigen modernen Sprache wiederzugeben,
- den Sponsoren/Gönnern, die die Kosten für die Übersetzungen übernommen haben: die Dr. Adolf Streuli-Stiftung, die Ernst Göhner Stiftung, die Karl-Jaspers-Stiftung und die Jeanne Hersch-Gesellschaft,
- und last but not least dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF), der das ganze Projekt überhaupt ermöglicht hat.

Im Namen der Jeanne Hersch-Gesellschaft und auch persönlich danke ich allen, die dazu beigetragen haben, dass einer großen Persönlichkeit, einer einzigartigen Frau des letzten Jahrhunderts Platz für wichtige Auszüge aus ihrem Werk und für vertiefte Studien dazu gegeben wurde. Es war höchste Zeit, etwas zu unternehmen, damit ihre Gedanken nicht einfach in Vergessenheit geraten. Und so hoffe ich, dass der Reichtum von Wissen und Informationen in den beiden Bänden zu weiteren kritischen Arbeiten, Studien und Diskussionen Anlass geben wird und damit der «liebende Kampf um der Wahrheit Willen» weitergeführt werden kann – ganz im Sinne von Jeanne Hersch.

Für eine nächste Generation

Für eine neue Generation von suchenden und nachdenkenden Menschen möchte ich abschließend drei Gründe nennen, weshalb die Jeanne Hersch-Gesellschaft angeregt hat, eine Edition von ausgewählten Schriften von Jeanne Hersch herauszugeben.

1) Die Philosophin war im letzten Jahrhundert eine markante Stimme. Die Zeiten mögen sich total geändert haben. Sicher. Trotzdem gibt es Werte und Haltungen, die zeitlos ihre Gültigkeit behalten. Sonst würden wir die großen antiken Denker schon lange nicht mehr verstehen. Auch Jeanne Herschs Gedanken bleiben herausfordernd und sind immer wieder aktuell. In einer fast orientierungslosen Welt animiert sie einen, immer wieder nach dem Sinn unseres Daseins zu fragen. Sie ermahnt uns, uns der Verantwortung bewusst zu sein, dass jede junge Generation von Neuem ein Anrecht dazu hat, durch die Erziehung einen «*Sinn für den Sinn*»^a zu erfahren. Denn ohne diesen Sinn für den Sinn verliert das Menschsein jeden Wert.

2) Das führt uns zu einem zweiten aktuellen Gedanken: Jeanne Hersch rief mehr als nur einmal dazu auf, das persönliche Gespräch zu suchen. Das hat seinen besonderen Stellenwert auch in der heutigen Zeit der schnellen elektronischen Medien. Sie

^a Vortrag von Jeanne Hersch, gehalten im März 1977 im Süddeutschen Rundfunk Stuttgart. Auch in: Hersch 1978f, S. 7–16, und Hersch 2010a, S. 43–51.

mahnte immer wieder, den Dialog zu pflegen und die Auseinandersetzung nicht zu fürchten. Nur durch den Willen, aufeinander einzugehen, nur indem wir dem anderen zuhören und uns die Zeit nehmen, ihm die eigenen Gedanken zu erläutern, gelingt es, der Wahrheit näher zu kommen, auch wenn wir sie nie ganz finden können.

3) Einzigartig sind auch Jeanne Herschs Überlegungen zum Verhältnis Lehrer und Schüler: Dieses Wechselspiel von Lernen und Lehren wird letztlich zu einem großen gegenseitigen Lernen voneinander – ein Leben lang. Dieses Voneinander-Lernen ist die Wurzel einer jeden Kultur. Nur so, sagt Jeanne Hersch, wird die Menschheit nicht verkümmern. Auch diese Mahnung ist zeitlos und hat ihren gewichtigen Stellenwert. Und sie ist universell: Denn in allen Kulturen, auf der ganzen Welt, hat die Beziehung Lehrperson – Schüler seit jeher ihren notwendigen Platz, ihre besondere Bedeutung. «*Sie ist die Kontinuität der menschlichen Gesellschaft.*»^a

Zürich, März 2019

MONIKA WEBER, *Präsidentin der Jeanne Hersch-Gesellschaft*

a Vortrag von Jeanne Hersch, gehalten am 2.12.1969 in Basel. Auch in: Hersch 2010a, S. 78–91.

Vorwort der Herausgeber

Es ist selten genug, dass ein Philosoph – und erst recht eine Philosophin – eine Präsenz erreicht, die über das akademische Fachpublikum hinausgeht und sich auf eine breitere Öffentlichkeit erstreckt. Die Genfer Philosophin Jeanne Hersch (1910–2000) gehört zu diesen Ausnahmen. Ihre Bekanntheit verdankt sich zunächst ihrer politischen Aktivität, ihrem Engagement für die Sozialdemokratie und ihren Stellungnahmen zu aktuellen gesellschaftspolitischen Fragen, die nicht selten provozierten und zur Diskussion herausforderten. Insbesondere in den 1970er- und 1980er-Jahren spielte sie bewusst die Rolle der *intellectuelle engagée*. Unter den zahlreichen spannungsgeladenen Debatten dieser Zeit gibt es kaum eine, an der sie sich nicht beteiligt hat: Menschenrechte, Jugendbewegungen, die Stellung der Frau, Euthanasie, die Rolle der Schweiz auf der Weltbühne, das Wettrüsten und der Kampf zwischen den ideologischen Blöcken. Die Stimme, mit der sie sprach, war diejenige der Philosophie, die in Herschs Auffassung die Stimme der *Freiheit* selbst sein muss.

Hersch konnte sich dabei nicht damit zufriedengeben, ihre philosophischen Anliegen im Rahmen ihrer Lehr- und Publikationstätigkeit an der Universität vorzubringen. Ihr Wunsch war es, ein breiteres Publikum anzusprechen und zum philosophischen Nachdenken einzuladen. So experimentierte sie mit neuen Formen des Philosophierens und bediente sich dazu der modernen Massenmedien – Radio, Fernsehen, Tageszeitungen wie auch Zeitschriften. Von diesen Bemühungen zeugen einige ihrer bekanntesten Werke, darunter der auf Radiovorträge zurückgehende Abriss der Geschichte des philosophischen Denkens *Das philosophische Staunen*. Hersch suchte die direkte Diskussion und den Austausch in der Öffentlichkeit: In zahlreichen Reden, Aufsätzen, Zeitungsartikeln, Radioauftritten und Büchern äußerte sie sich zu den unterschiedlichsten Themen, und zwar in einer Weise, die auf eine Vermittlung der Philosophie außerhalb des universitären Rahmens zielte. Dahinter stand die Überzeugung, dass einerseits die Philosophie zu gesellschaftlichen und politischen Fragen Entscheidendes zu sagen hat, dass Antworten auf solche Fragen einer philosophischen Basis bedürfen, und dass damit andererseits die (akademische) Philosophie in der Pflicht steht, sich zu solchen Fragen zu äußern. Dieser Überzeugung folgend gelang Hersch ein nahezu nahtloser Transfer der Philosophie auf Themen des politischen und gesellschaftlichen Alltags.

Was Hersch vor allem befürchtete, war eine Art kollektiver Paralyse des Geistes. Eine solche Paralyse bedroht die Öffentlichkeit, sobald anstelle des offenen, un-

dogmatischen kollektiven Austauschs geschlossene Ideologien die Diskussion beherrschen. Darum hat Hersch versucht, in die öffentliche Debatte eine Komplexität einzubringen, die nach ihrer Einschätzung gefährdet war. Es ging ihr darum, die sokratische Funktion im Massenmedienzeitalter neu zu erfinden: unangenehme Fragen zu stellen, auf unliebsame Konsequenzen hinzuweisen und das allgemein Anerkannte zu hinterfragen. Dazu gehörte auch, dass sie mit ihren Beiträgen bewusst gegen den Strom schwamm und gezielt den *Advocatus Diaboli* spielte. Es liegt auf der Hand, dass sie damit provozierte und zur Kritik herausforderte. Mehrfach wurde sie denn auch in erbitterte Kontroversen und Polemiken verwickelt. Für die einen wurde Hersch zur Verteidigerin tradierter Werte und zum moralischen Bewusstsein des Landes, anderen erschien sie als altmodische, etwas mürrische Schulmeisterin. Insbesondere erregte sie auch bei der Linken Unmut, wo ihre Positionen als konservativ, wenn nicht gar reaktionär wahrgenommen wurden, obwohl die überzeugte Sozialdemokratin doch von Jugend an in diesem Lager ihre Heimat hatte.

Aus diesem wird deutlich, dass sich Herschs philosophisches und gesellschaftspolitisches Denken nur vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Fragen und Debatten verstehen lässt. Viele dieser Fragen, die in der Zwischen- und Nachkriegszeit sowie in der Zeit des Kalten Krieges die Diskussionen prägten, sind für uns in weite Ferne gerückt. Dementsprechend ist es die Aufgabe einer Neuedition einer Auswahl von Jeanne Herschs Werken, ihr politisches und philosophisches Wirken in seinem historischen und biographischen Kontext zu präsentieren, und damit erst die Grundlagen für das Verständnis ihres Denkens, für eine angemessene Beurteilung der Relevanz von Herschs politischen Stellungnahmen und eine kritische Würdigung ihrer philosophischen Leistung zu schaffen. Ein kurzer Blick auf die für Hersch prägenden Momente und Zusammenhänge lässt bereits eine faszinierende und einzigartige intellektuelle Biographie erkennen:

In der Zwischenkriegszeit erlebte Hersch den ausgeprägten politischen Kosmopolitismus ihrer Heimatstadt Genf, in der sich Aktivisten aus der ganzen Welt mit internationalen Beamten des Völkerbundes trafen wie auch mit renommierten Intellektuellen im Exil, etwa Hans Kelsen, Hans Morgenthau oder Robert Musil. Als Studentin in Heidelberg und Freiburg im Breisgau konnte sie in den Vorlesungen von Karl Jaspers und Martin Heidegger die Entstehung der deutschen Existenzphilosophie beobachten. Durch Jaspers vor allem erhielt sie ihre entscheidende philosophische Prägung: Seine Philosophie wurde zur Grundlage ihres eigenen Denkens und blieb es Zeit ihres Lebens. Auf ganz andere Art prägend war der Studienaufenthalt in Freiburg in den ersten Monaten des Jahres 1933. Dort erlebte die gerade erst 22-jährige Sozialistin und Jüdin unmittelbar, wie sich die nationalsozialistische Gewaltherrschaft allmählich etablierte – eine Erfahrung, die Herschs lebenslange Oppositi-

on gegen jegliche Form des Totalitarismus begründete. Im Paris der Dreißigerjahre traf sich Hersch dann mit führenden Vertretern der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Damit war sie in die Kreise eingetreten, in denen auch später, als sie – als erste Schweizerin – eine ordentliche Professur für Philosophie an der Universität Genf erhalten hatte, ihr fachliches Wirken vorwiegend stattfand. Die Integration im Umfeld von französischen Philosophen wie Jean Wahl und Gabriel Marcel sowie der *Société française de philosophie* einerseits und ihre Bekanntschaft mit der deutschen Existenzphilosophie andererseits versetzten sie in die Lage, die Rolle einer bedeutenden Vermittlerin zwischen der französischen und der deutschen Philosophie dieser Zeit zu spielen – unter anderem besorgte sie die Übersetzung zentraler Werke von Jaspers ins Französische.

Umgekehrt führte diese Positionierung der Schweizer Philosophin zwischen den beiden Sprachräumen gewiss auch dazu, dass sie sich eine eigenständige und originelle philosophische Position erarbeiten konnte. So sehr Herschs Denken auch in der Jaspers'schen Philosophie wurzelte, war sie doch nicht bloß dessen Schülerin, sondern eine unabhängige Denkerin, die ihre eigenen Fragen stellte und eigene Antworten suchte. Es ist denn auch Herschs philosophische Unabhängigkeit, die es nötig und lohnenswert macht, sich mit ihrem Denken auseinanderzusetzen und ihre Werke als originelle Beiträge zur Existenzphilosophie und zur politischen Philosophie zu betrachten. Erst vor dem Hintergrund ihrer eigenen Position lassen sich die erwähnten Transferleistungen – ihre Wirkung über akademische Kreise hinaus ebenso wie ihre Vermittlung zwischen französischem Existenzialismus und deutscher Existenzphilosophie – wirkungsgeschichtlich und systematisch angemessen verstehen und würdigen. Eine derartige Auseinandersetzung mit dem Werk von Jeanne Hersch zu ermöglichen ist das Ziel der vorliegenden zweibändigen Edition ausgewählter fachphilosophischer Schriften.

Vor diesen Hintergründen haben wir es uns zur Aufgabe gemacht, eine Auswahl von Herschs Werken unter einer zeit- und philosophiegeschichtlichen Perspektive zu präsentieren. Mit der Wiederveröffentlichung ihrer zentralen philosophischen Arbeiten, die mittlerweile nur noch antiquarisch erhältlich und zum Teil nur mehr schwer auffindbar sind, soll eine Auswahl vorgelegt werden, die die wichtigsten Aspekte von Herschs Schaffen repräsentiert: von systematischen Beiträgen zur Existenzphilosophie über die Beschäftigung mit Klassikern der Philosophiegeschichte hin zu polit- und sozialphilosophischen Analysen und Stellungnahmen. Die Beschäftigung mit den Texten soll erleichtert werden durch Einleitungen zu den einzelnen Texten und durch Stellenkommentare, die darauf hin angelegt sind, Herschs Denken in die relevanten Kontexte zu setzen sowie Einflüsse, Bezüge, Quellen und Hintergründe zu identifizieren. Außerdem enthält der Kommentar Anmerkungen zu Übersetzungsfra-

gen und in einigen Fällen Interpretationsvorschläge. Abgeschlossen werden die Bände durch eine Bibliographie der zitierten Werke sowie eine Zusammenstellung aller Publikationen von Hersch, die wir in unseren Recherchen auffinden konnten.

Bei den ausgewählten Texten wurden, sofern vorhanden, Übersetzungen verwendet, die zu Herschs Lebzeiten erschienen und daher von der Autorin autorisiert sind. Dies gilt insbesondere für die beiden in die Edition aufgenommenen Bücher, *Die Illusion* und *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, deren Übersetzung Hersch dem mit ihr befreundeten Ernst von Schenck anvertraut hat. Zur Klärung terminologischer und sachlicher Fragen wurden die französischen Originale beigezogen. Weitere Texte, die bislang nur auf Französisch vorlagen, wurden eigens für diese Edition von Katrin Grünepütt übersetzt. Ihr danken wir für die sorgfältige Übertragung von Herschs Texten sowie für wertvolle Hinweise zu inhaltlichen und sprachlichen Punkten.

Der Dr. Adolf Streuli-Stiftung, der Ernst Göhner Stiftung, der Karl-Jaspers-Stiftung und der Jeanne Hersch-Gesellschaft danken wir für die Finanzierung der Übersetzungen. Wir danken auch Herrn Marc Korálnik von der Liepman Agentur, die Jeanne Hersch urheberrechtlich vertritt: Er hat freundlicherweise die vorliegende Publikation genehmigt.

Den folgenden Verlagen und Organisationen danken wir für die Berechtigung zum Wiederabdruck von Texten:

- | | |
|------------------------------------|--------------------------------------|
| – de Gruyter | – Flammarion |
| – Gallimard | – Kohlhammer |
| – Les éditions Vrin | – Les éditions La Baconnière |
| – Mouton | – Narr Francke Attempo |
| – Piper Verlag | – Presses universitaires de St-Louis |
| – Société française de philosophie | – Wiley Blackwell |

Wir haben uns bemüht, sämtliche Rechtsinhaber ausfindig zu machen. Sollte es uns in Einzelfällen nicht gelungen sein, werden berechnete Ansprüche selbstverständlich im Rahmen der üblichen Vereinbarungen abgegolten.

Der Schweizerische Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (SNF) hat die editorischen Arbeiten im Rahmen eines dreijährigen Forschungsprojekts ebenso ermöglicht wie die Publikation der beiden Bände der Edition. Dank sagen möchten wir ebenfalls Annemarie Pieper, Wolfgang Rother und Francis Cheneval für ihre Unterstützung bei der Vorbereitung und Konzeption der Edition, dem Ethik-Zentrum der Universität Zürich, das das Projekt institutionell beherbergte, sowie dem Verlag Schwabe, besonders Odine Oßwald, Ruth Vachek und Christian

Barth, für die Betreuung der Publikation. Unser Dank geht auch an die Zentralbibliothek Zürich und die Mitarbeitenden der Handschriftenabteilung, die uns bei unseren Recherchen im Jeanne-Hersch-Nachlass behilflich waren. Nicht zuletzt danken wir der Jeanne Hersch-Gesellschaft und vor allem ihrer Präsidentin, Monika Weber, die das Editionsprojekt nicht nur initiiert hat, sondern auch mit Interesse die editorischen Arbeiten verfolgt und uns in allen Phasen mit großem Engagement unterstützt hat.

SILVAN IMHOF

JEAN TERRIER

URS MARTI-BRANDER

Textnachweise

Die hier abgedruckten Texte sind ursprünglich in Originalsprache folgendermaßen erschienen:

- 1936: *L'illusion philosophique*. Paris: Alcan.
- 1946: «La caricature de l'existentialisme et son vrai visage». In: *Suisse contemporaine* (Januar), S. 339–357.
- 1947: «Discontinuité des perspectives humaines». In: *Le choix, le monde, l'existence*. Hrsg. von Jean Wahl. (Coll. Cahiers du collège philosophique). Paris: Arthaud, S. 83–123.
- 1961: «Nature, limites et conditions de la connaissance historique». In: *Dialectica* 15 (1–2 1961): *Limites et critères de la connaissance. Entretiens de l'Institut international de philosophie au Château d'Oberhofen (Lac de Thoune), du 11.09.1960 au 15.09.1960*. Hrsg. von André Mercier und Milan Paul Locher, S. 226–261.
- 1961: «Temps, tragique et liberté». In: *Bulletin de la société française de philosophie* LIII, S. 119–159.
- 1966: «L'instant». In: *Kierkegaard vivant* (Colloque organisé par l'UNESCO à Paris, 21–23 avril 1964). Hrsg. von UNESCO. (Coll. Idées). Paris: Gallimard, S. 94–110.
- 1967: «Les dimensions du temps». In: *Entretiens sur le temps*. Hrsg. von Jeanne Hersch und René Poirier. Paris–La Haye: Mouton.
- 1976: ««Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?» Essai de paraphrase anachronique et inactuelle». In: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*. Hrsg. von Jean Beaufret und Henri van Camp. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, S. 345–367.

Der folgende Text ist ursprünglich in deutscher Übersetzung veröffentlicht worden:

- 1957: «Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das, was unserer Zeit not tut?» In: *Karl Jaspers*. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp. Stuttgart: Kohlhammer, S. 584–603.

Die Illusion

Der Weg der Philosophie

(1936)

Einleitung der Herausgeber

Nach dem Abschluss der Matura im Sommer 1928 immatrikulierte sich Jeanne Hersch an der philosophischen Fakultät der Universität Genf. Sie studierte Literaturwissenschaften mit dem Ziel, Französisch und Latein auf Gymnasialstufe zu unterrichten. Da sie auch eine Prüfung in deutscher Literatur abzulegen hatte, entschied sie sich zu einem Studienaufenthalt in Deutschland, um ihre Sprachkenntnisse zu verbessern. Die Wahl fiel auf Heidelberg, wo sie bereits 1929 ein Auslandssemester absolvierte.^a Die Veranstaltungen in ihren Studienfächern schienen sie wenig interessiert zu haben, sodass sie, angeregt durch eine Kommilitonin, eine Vorlesung von Karl Jaspers (1883–1969) besuchte und darauf auch an einem Seminar zu Hegels Ästhetik teilnahm. Diese erste Begegnung mit Jaspers sollte entscheidend sein.^b Die junge Studentin war sowohl von Jaspers' Persönlichkeit wie auch von seiner Philosophie unmittelbar fasziniert. Das Ereignis gab nicht nur den Ausschlag zum Entschluss, sich in Zukunft überhaupt mit Philosophie zu beschäftigen, sondern gab auch die Richtung, in die diese Beschäftigung gehen sollte, vor. Die Philosophie von Jaspers würde zum nicht wegzudenkenden Hintergrund für Herschs philosophisches Schaffen werden.

Bevor sie im Wintersemester 1932/33 ein weiteres Mal nach Heidelberg kam, schloss Hersch 1931 ihr Studium an der Universität Genf mit der Lizentiatsarbeit *Les images dans l'œuvre de M. Bergson* ab. Auch die intensive Auseinandersetzung mit Henri Bergson (1859–1941) war nachhaltig, blieb dessen Philosophie in Herschs philosophischem Werk doch stets präsent, vor allem im Zusammenhang mit den zentralen Fragen von Zeit und Freiheit. Bergson, der von Hersch das Manuskript der Arbeit erhielt, reagierte denn auch mit einem anerkennenden Brief.^c

War die erste Begegnung mit Jaspers noch zufällig, war der zweite Aufenthalt in Heidelberg ganz darauf ausgerichtet, in das Jaspers'sche Philosophieren einzudringen. Hersch nahm am Seminar zu Hegels Geschichtsphilosophie teil und hörte Jaspers' Vorlesung zu Kant.^d Prägend, wenn auch in einem ganz anderen Sinn, war dann der folgende Aufenthalt in Freiburg i. Br. 1933. Hersch wollte dort Martin Heidegger (1889–1976) hören, war aber weder von seiner Person noch von seinem Philosophieren besonders angetan. Erschüttert war Hersch, als sie den eben zum Rektor der

a Vgl. dazu Hersch 1986i, S. 28 f., und Linsmayer 2010, S. 162 ff.

b Die Begegnung wird von Hersch mehrfach geschildert; vgl. Hersch 1986i, S. 29 f.; 1953a, S. 59 f.; «Philosophische Selbstbetrachtung». In: Hersch 1989f, S. 71 f., sowie *Die Illusion*, S. 137.

c Der Brief ist der gedruckten Fassung der Arbeit, die 1931 in den *Archives de psychologie* erschien, vorangestellt (vgl. Hersch 1931).

d Vgl. Hersch 1986i, S. 30; Linsmayer 2010, S. 166.

Universität ernannten Heidegger vor nationalsozialistischem Publikum reden hörte. Dieses Erlebnis dürfte mit ausschlaggebend gewesen sein für Herschs lebenslange radikale Abwehr jeder Form des Totalitarismus, sowohl in ihrem philosophischen wie auch politischen Wirken. Im philosophischen Werk wird Heidegger zwar sporadisch genannt, letztlich war er für Hersch aber als Philosoph ebenso wie als Person diffamiert.^a

Über die genaueren Umstände und Gründe der Entstehung von *L'illusion philosophique* ist nichts bekannt. Um eine akademische Qualifikationsarbeit handelte es sich dabei jedenfalls nicht. Außer Zweifel steht, dass Herschs Überzeugung von der Philosophie Jaspers', die sich während des zweiten Heidelberger Aufenthalts sicher noch verfestigt hatte, den persönlichen Anlass darstellte, dazu gesellte sich die erklärte Absicht, Jaspers im französischen Sprachraum bekannt zu machen. Mit der monumentalen dreibändigen *Philosophie* ist 1932 gerade erst Jaspers' erstes großes philosophisches Werk im engeren Sinn erschienen, in dem er seine Position umfassend darstellte. Eine breitere Aufnahme von Jaspers' Lehre war bis zu diesem Zeitpunkt also noch gar nicht möglich. Außerdem dürften Hersch die allgemeinen Tendenzen in der französischen Philosophie bekannt gewesen sein. Zu diesen zählte ein generelles Interesse für die neueren Errungenschaften in Deutschland, namentlich für die von Husserl und Heidegger, dessen *Sein und Zeit* 1927 erschienen war. Von daher dürfte es Hersch lohnenswert erschienen sein, ein Buch zu Jaspers zu verfassen, zumal ein solches Projekt auch Teil der eigenen Auseinandersetzung mit dessen großem Werk, die kaum schon abgeschlossen war, sein konnte.

L'illusion philosophique wurde in verhältnismäßig kurzer Zeit, zwischen 1933 und 1934, ausgearbeitet. Als Hersch Anfang 1935 nach Chile reiste und im Lauf des Jahres weitere Reisen in Südamerika und Nordafrika unternahm, musste das Werk bereits abgeschlossen gewesen sein: 1935 erhielt sie dafür den *Prix Amiel* der Universität Genf, was vermutlich dazu beitrug, dass das Buch 1936 im renommierten Pariser Verlag Alcan erscheinen konnte.^b

Angesichts des selbstgesetzten Ziels, Jaspers' Lehre im französischen Sprachraum bekannt zu machen, sowie des Umfangs und der Komplexität dieser in *Philosophie* ausgeführten Lehre könnte man erwarten, dass Hersch diese in einer übersichtlichen Darstellung präsentiert. Damit begnügt sich die Autorin jedoch nicht. Was sie vorlegt ist vielmehr der eigenständige, wenn nicht eigenwillige Versuch einer sowohl systematischen wie auch philosophiegeschichtlichen Einordnung der Philosophie ih-

a Vgl. dazu Hersch 1986i, S. 30–35; Linsmayer 2010, S. 166–172; *Tragweite und Grenzen des politischen Handelns* in Bd. 2 dieser Edition sowie Herschs Aufsatz «Was in der heutigen Heidegger-Debatte auf dem Spiel steht» (in Hersch 1989f, S. 51–69).

b Vgl. dazu Hersch 1986i, S. 43; Linsmayer 2010, S. 182 f.

res Lehrers vor dem Hintergrund einer selbstformulierten These von ebenfalls systematischer wie auch philosophiegeschichtlicher Tragweite, nämlich der titelgebenden These von der philosophischen Illusion (*illusion philosophique*) bzw. der Illusion in der Philosophie. Der eigentlichen Darstellung zu Jaspers ist dabei nur gerade das abschließende sechste Kapitel gewidmet. Das gesamte Werk besteht aus zwei Teilen. Die ersten drei Kapitel des ersten Teils sind der Aufstellung der These von der philosophischen Illusion gewidmet, wobei vom Grundproblem der Philosophie ausgegangen wird. Im vierten Kapitel werden die Konsequenzen der These in Bezug auf das Verständnis historischer Werke gezogen, exemplarisch vorgeführt anhand Hegels Auffassung von Zeit und Ewigkeit. Der zweite Teil von *Die Illusion* behandelt die Geschichte der philosophischen Illusion: Im fünften Kapitel wird die Rolle dieser Illusion am Beispiel einiger Philosophen von der Antike bis in die Neuzeit aufgezeigt sowie deren sukzessive Aufdeckung und Zerstörung durch Kant, Nietzsche und Kierkegaard. Die Philosophie von Jaspers wird dann im sechsten Kapitel als der eigentliche Höhe- und Schlusspunkt dieser Entwicklung präsentiert, an deren Ende die Philosophie in einer Sackgasse steckt, wie Hersch im Schlusswort feststellt.

In den ersten drei Kapiteln von *Die Illusion* entwickelt Hersch die zentrale These des Buchs, dass nämlich jeder philosophischen Theorie eine unvermeidliche Illusion zugrunde liege und deshalb ohne diese Illusion keine Philosophie möglich sei. Hersch etabliert diese These, indem sie die Philosophie zunächst von der Wissenschaft, Theologie und Kunst abgrenzt, um dann den eigentümlichen Charakter der Philosophie bzw. des Grundproblems der Philosophie zu bestimmen, aus dem zuletzt die These von der philosophischen Illusion abgeleitet wird.

Ein erstes Merkmal der Philosophie ist, dass jede philosophische Theorie aus einem System objektiver Aussagen besteht, mit denen – wie mit wissenschaftlichen Aussagen – der Anspruch auf objektive Wahrheit verbunden wird. Bei näherer Betrachtung stellt sich aber heraus, dass der objektive Aussagegehalt nicht das Wesentliche einer philosophischen Theorie sein kann, denn philosophische Systeme bleiben auch dann von Interesse, wenn sie ihrem objektiven Gehalt nach offensichtlich falsch sind. Das Wesentliche der philosophischen Theorie muss deshalb eine subjektive oder metaphysische Wahrheit sein. Dabei handelt es sich nicht etwa um die Überzeugungen eines Subjekts in Bezug auf die Welt oder um eine Wahrheit über das Subjekt, die in Form objektiver Aussagen ausgedrückt werden können, sondern um eine Einstellung oder Haltung eines bestimmten Subjekts gegenüber der Welt, eine Wert- und Erkenntnishaltung, die keine allgemeine, objektive Geltung beanspruchen kann und die sich nicht objektiv beschreiben lässt. Somit muss der objektive Aussagegehalt einer philosophischen Theorie sekundär, als bloßes Mittel des Ausdrucks ebendieser subjektiven Wahrheit verstanden werden.

Hinzu kommt Hersch zufolge, dass der Philosoph, der seine Theorie formuliert, davon überzeugt sein muss, damit eine objektive Wahrheit auszudrücken. Mit anderen Worten: ein Philosoph muss glauben, eine objektive Wahrheit auszudrücken, obwohl er tatsächlich nur etwas Subjektives zur Sprache bringt. In dieser Überzeugung besteht die philosophische Illusion. Die Illusion ist insofern notwendig, als der Philosoph, sobald er sich bewusst ist, mit seiner Theorie nichts objektiv Gültiges zu sagen, sondern nur seine subjektive Haltung auszudrücken, unmittelbar der Mittel des philosophischen Ausdrucks beraubt ist. Wenn er erkennt, dass es eigentlich nur um die subjektive Wahrheit geht und die objektive Wahrheit seiner Theorie als solche irrelevant ist, gibt es für ihn nichts mehr zu sagen. Denn an die Wahrheit seiner objektiven Aussagen kann er dann nicht mehr glauben und die subjektive Wahrheit kann er nicht durch Aussagen ausdrücken. Die Möglichkeit des Philosophierens hängt also wesentlich am Bestehen der Illusion, und daraus folgt, dass Philosophie nicht möglich ist, ohne die Illusion. Wie Hersch dann im 5. und 6. Kapitel zeigen wird, wurde die philosophische Illusion sukzessive durch Kant, Nietzsche und Kierkegaard und definitiv durch Jaspers aufgelöst. Das bedeutet im strengen Sinn: Philosophie ist nicht mehr möglich.

Zunächst aber ergeben sich aus der These philosophiegeschichtliche sowie exegetische Schlussfolgerungen: Wenn erstens ohne die philosophische Illusion keine Philosophie möglich ist, muss sie in der gesamten Geschichte der Philosophie präsent sein. Jede philosophische Theorie der Vergangenheit seit der griechischen Antike beruht auf der Illusion. Dies wird Hersch im 5. Kapitel zu belegen versuchen. Wenn es zweitens bei jeder philosophischen Theorie nicht um die Wahrheit ihrer Aussagen geht, sondern um die dahinterstehende individuelle subjektive Wahrheit des Philosophen, kann eine philosophische Theorie nicht verstanden werden, indem sie als System objektiver Aussagen beurteilt wird. Einen Zugang zur entscheidenden subjektiven Wahrheit erhält die Interpretin nur, wenn sie aufgrund der objektiven Aussagen versucht, die subjektive Denkbewegung des Philosophen nachzuahmen (Hersch verwendet die Ausdrücke *mime* bzw. *mimer*). Es geht dabei also um einen aneignenden Nachvollzug eines bestimmten Denkens – wie ihn im Übrigen auch Jaspers fordert –, wobei die Aneignung dort an eine Grenze stößt, wo die subjektive Wahrheit des Philosophen in Konflikt mit der eigenen gerät. Was das konkret bedeutet, demonstriert Hersch im 4. Kapitel, in dem sie den exemplarischen Versuch unternimmt, Hegels Konzeption von Zeit und Ewigkeit denkerisch nachzuvollziehen. Dabei stößt Hersch dort an eine Grenze, wo sie erkennt, dass Hegels Auffassung einer geschichtlichen Notwendigkeit jede individuelle Freiheit ausschließt – eine Konsequenz, die für Hersch nicht mehr nachvollzogen werden kann und aufgrund der sie die Hegel'sche Konzeption schließlich ablehnen muss. In diesem Hegel-Kapitel verwertet Hersch

übrigens eine Arbeit, die sie im Rahmen von Jaspers' Seminar zu Hegels Geschichtsphilosophie 1932/33 in Heidelberg verfasst hatte und die als Typoskript im Nachlass erhalten ist. Diese Arbeit bildet nun in *Die Illusion* den Teil zur inhaltlichen Auseinandersetzung mit Hegels Konzeption von Zeit, Ewigkeit und Geschichte, wird aber neu als Beispiel eines mimisch-mimetischen Nachvollzugs einer philosophischen Theorie präsentiert.

Hersch Darstellung der Geschichte der Illusion in der Philosophie bis zu deren Zerstörung (5. Kapitel) ist knapp und selektiv. Sie beginnt mit der antiken griechischen Philosophie, die Hersch zufolge die entscheidende metaphysische Wahrheit dort, wo die vernünftige Erklärung an ihre Grenze stößt, noch durch den Mythos zu integrieren vermochte. Anselm von Canterburys ontologischer Gottesbeweis dient als Beispiel einer rationalen Beweisführung, die aus logischer Sicht offensichtlich fehlerbehaftet ist und zwangsläufig dabei scheitert, ihr Beweisziel zu erreichen, die aber durch ihr Scheitern eine Grenze kenntlich macht, die auf dasjenige, dessen Existenz bewiesen werden sollte, verweist. Dabei wird also kein objektives, rational begründetes Wissen (von der Existenz Gottes) erzielt, jedoch die entscheidende Glaubenswahrheit indirekt als solche ausgedrückt. Descartes' Lehre steht exemplarisch für die «Ableitung» einer Philosophie, die sich als Wissenschaft versteht und ein System durchgehend rational beweisbarer, objektiver Aussagen ohne Rekurs auf unbegründete und unbegründbare metaphysische Annahmen aufstellen zu können meint. Dies ist, so Hersch, selbstverständlich eine Illusion, denn gerade der Ausgangspunkt und das Fundament von Descartes' Theorie, das *cogito, ergo sum*, ist eine metaphysische Wahrheit und also nur subjektiv gültig.

Es ist allzu offensichtlich, dass diese kleine Auswahl philosophischer Theorien und Argumente nicht genügt, um die radikale These zu belegen, die philosophische Illusion sei in der gesamten Geschichte der Philosophie präsent. Wichtige Denker, ganze philosophische Strömungen und Epochen werden nicht berücksichtigt. Zudem kann man davon ausgehen, dass es auch schon vor Kant Philosophen gab, die sich gezielt mit den Grenzen der Vernunft und des objektiven Wissens beschäftigten und sich nicht mit dem rational Erfassbaren begnügten, von denen man also behaupten kann, dass sie ohne die philosophische Illusion Philosophie betrieben haben. Hersch gibt also bestenfalls einige Beispiele für die Existenz der Illusion, belegt aber nicht deren notwendige Omnipräsenz.

Die Zerstörung der philosophischen Illusion beginnt mit Kant. Diesem für Hersch «größten Philosophen»^a ist der umfangreichste Abschnitt in Kapitel 5 gewidmet. Wie sie am Anfang des Abschnitts erwähnt, stützt sie sich dabei auf Jaspers'

a Vgl. «Philosophische Selbstbetrachtung». In: Hersch 1989f, S. 72.

Kant-Vorlesung, die sie 1932/33 in Heidelberg gehört hatte, hält sich also an eine Jaspers'sche Kant-Interpretation.^a Hervorgehoben werden Kants sogenannte «kopernikanische Revolution der Metaphysik», der zufolge das erkennende Subjekt und nicht das Objekt der Erkenntnis, in den Mittelpunkt der philosophischen Untersuchung gestellt werden soll. Neben diesem Schritt in Richtung auf die metaphysische oder subjektive Wahrheit als das Entscheidende wird, im Hinblick auf die Destruktion der philosophischen Illusion, Kants Analyse der notwendigen Täuschungen der Vernunft in der «Transzendentalen Dialektik» der *Kritik der reinen Vernunft* hervorgehoben: Das kantische Projekt besteht wesentlich darin, die Grenzen der Vernunft zu bestimmen. Dies geschieht nicht zuletzt dadurch, dass gezeigt wird, dass die theoretische Vernunft sich in Widersprüche verstrickt, die unvermeidlich sind. Diese Täuschungen der Vernunft entstehen dadurch, dass die unerlässlichen Mittel der Erkenntnis (die Kategorien) auf Dinge angewandt werden, auf die sie nicht angewandt werden können, auf Gegenstände nämlich, die sich jenseits des Bereichs möglicher Erfahrung befinden: die Welt als Ganzes, die Seele und Gott. Was daraus hervorgeht ist bloß scheinbare, illusorische Erkenntnis. Damit ist einerseits die Grenze der theoretischen Erkenntnis und mit ihr des objektiven Wissens festgelegt, andererseits aber auch die Möglichkeit eröffnet, die sich auf eine transzendente Wirklichkeit beziehenden Ideen des Weltganzen, der Seele und Gottes vom Standpunkt der praktischen Vernunft zu rehabilitieren: Weil sie im Hinblick auf die Möglichkeit moralischer Freiheit postuliert werden müssen, sind sie als etwas, an das geglaubt werden darf und muss, gerechtfertigt.

Hersch's Kant-Interpretation, die in ihren Details zweifellos angreifbar ist, richtet also den Fokus einerseits auf Kants Bestimmung der Grenzen der theoretischen Vernunft und des objektiven Wissens in der Transzendentalen Dialektik, andererseits auf Kants Ideenlehre und die Legitimierung eines Bezugs zum Transzendenten oder Noumenalen vom Standpunkt der praktischen Vernunft aus – wobei dieser Bezug als Glaubenswahrheit, die ihren Grund im Subjekt hat, verstanden wird. In dieser Lesart wird Kants Transzendentaler Dialektik und Moralphilosophie in den Vordergrund gestellt, während etwa dessen Begründung objektiver empirischer Erkenntnis oder der Allgemeingeltung moralischer Urteile im Hintergrund bleibt. Es ist nachvollziehbar, dass eine derartige Interpretation mit der (von Kierkegaard angeregten) existenzphilosophischen Ausrichtung auf das Subjektive, auf die existentielle Begrenztheit des Subjekts, auf die Grenzen rational begründeten Wissens und die Bedeutung des Be-

a Bis 1936 hat Jaspers als einschlägigen Text zu Kant nur «Kants Ideenlehre» als Anhang zur *Psychologie der Weltanschauungen* (Jaspers 1985, S. 463–486) veröffentlicht. Eine umfassende Kant-Darstellung findet sich in *Die großen Philosophen* (Jaspers 1957b, S. 397–616). Diese entspricht ihrer Grundtendenz nach der Heidelberger Kant-Vorlesung, wie aus einer im Jaspers-Archiv erhaltenen Nachschrift der Vorlesung hervorgeht.

zugs auf eine transzendente Wirklichkeit – wie sie natürlich vor allem auch Jaspers vertrat – zusammenstimmt.

Auf den «Alleszermalmer» Kant lässt Hersch in der Geschichte der Zerstörung der philosophischen Illusion Nietzsche und Kierkegaard folgen, und zwar in dieser nicht der tatsächlichen Chronologie entsprechenden Reihenfolge. Die beiden Denker werden auch von Jaspers als die Ausnahmegeralten in der jüngeren Philosophiegeschichte angesehen,^a die die gegenwärtige Krise der Philosophie entscheidend mit herbeigeführt haben, indem sie die überkommenen Ansprüche der Philosophie auf universelle Gültigkeit, absolute Wahrheit, systematische Totalität und rationale Begründbarkeit radikal in Frage gestellt haben. In Herschs Darstellung erblickte Nietzsche das Verhängnis der Philosophie darin, dass sie seit Sokrates nur das gelten ließ, was vernünftig erklärt und begründet werden kann. Für Nietzsche entpuppen sich aber alle rationalen Formen der Welterklärung als Konstrukte oder Fiktionen des menschlichen Geistes, die zwar überlebensnotwendig sein mögen, jedoch keinerlei Bezug zu einer metaphysischen Wirklichkeit haben. «Wahrheiten sind», so heißt es in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, «Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind».^b Die Philosophie, die sich durchwegs an dem sokratischen Paradigma orientiert und nach Wahrheit sucht, reproduziert solche Illusionen, wenn sie metaphysische Theorien entwirft.

Kierkegaards Beitrag zur Zerstörung der philosophischen Illusion besteht in dem Hinweis, dass das Subjektive das Entscheidende sei. Damit wendet er sich gegen eine Philosophie – der unmittelbare Bezugspunkt für Kierkegaard ist meist Hegel –, die glaubt, durch Vernunft ein allgemeingültiges, objektives, systematisch umfassendes, absolutes Wissen erreichen zu können. Dagegen betont Kierkegaard, dass das Absolute im Subjektiven zu verorten sei, dass absolute Wahrheit die Wahrheit eines Subjekts sei – man erkennt darin Herschs metaphysische Wahrheit wieder –, und dass diese Wahrheit im Verhältnis der zeitlichen Existenz eines Einzelnen zum Ewigen, Transzendenten besteht. Damit liefert Kierkegaard den wichtigen Ausgangspunkt der Existenzphilosophie, auch der Jaspers'schen, dass die philosophischen Fragen in Bezug auf die existentielle Situation des Einzelnen, in der dieser seine Freiheit bewähren muss, zu stellen und zu beantworten sind. Zudem ist Kierkegaard der Ansicht, dass sich die entscheidende subjektive Wahrheit nicht in Form rational nachvollziehbarer, objektiv gültiger Aussagen mitteilen lässt, sondern nur in einer indirekten Mitteilung, bei der das tatsächlich Gesagte nur das Mittel ist, die Adressaten die Denkbewegung, die zur Einsicht der subjektiven Wahrheit führt, nachvollziehen zu lassen. Auch dies

a Vgl. Jaspers 1973, S. 7–34.

b Vgl. KSA 1, S. 881.

ist eine Auffassung, die ebenfalls von Jaspers aufgenommen wird und die erkennbar im Hintergrund von Herschs These steht, nicht der objektive Aussagegehalt bzw. die objektive Wahrheit des Gesagten sei das Wesentliche einer philosophischen Theorie, sondern die subjektive, metaphysische Wahrheit, und letztere sei nur durch einen mimisch-mimetischen Nachvollzug des Denkens eines Philosophen erreichbar. Zu bemerken ist, dass Nietzsche in Herschs Werk nach *Die Illusion* so gut wie nicht mehr vorkommt, Kierkegaard dagegen einen stets präsenten Bezugspunkt darstellt, wenn es um Fragen der Zeit, Freiheit und Existenz geht.^a

Mit Herschs Ausführungen zu Kant, Nietzsche und Kierkegaard ist nicht nur die Geschichte der Zerstörung der philosophischen Illusion bis zu Jaspers nachgezeichnet, es sind auch systematisch zentrale Elemente für Herschs These der philosophischen Illusion vorhanden.

Herschs knappe Ausführungen zu Henri Bergson, die die Darstellung der Geschichte der philosophischen Illusion abschließen, bevor Jaspers auf den Plan tritt, fallen etwas aus dem Rahmen. Dies deshalb, weil die Illusion bei Bergson Hersch zufolge noch vorhanden ist und er offenbar keinen Beitrag zu deren Zerstörung leistet. Dennoch wird Bergson wohl nicht bloß deshalb erwähnt, weil er die damals herausragende Gestalt in der französischen Philosophie ist und weil Hersch sich bereits intensiv seiner Philosophie gewidmet hatte – sie verfasste, wie erwähnt, ihre Lizentiatsarbeit zu Bergson. Hersch erwähnt das zwar nicht, aber Bergson spricht an verschiedenen Stellen seines Werks von einer philosophischen oder intellektualistischen Illusion (*illusion philosophique, illusion intellectualiste*). Diese Illusion tritt immer dann auf, wenn Philosophen versuchen, das, was eigentlich nur intuitiv zugänglich ist, rational zu erfassen, wesentlich qualitativ Bestimmtes quantitativ zu beschreiben, Kontinuierliches und Prozesshaftes (Werden, Bewegung) auf Diskontinuierliches und Substanzhaftes (Bestehendes, Gegenstände) zu reduzieren, subjektives Erleben in objektiven Kategorien darzustellen. Diese Illusionen haben in der auf Handlungswirksamkeit zielenden Praxis durchaus eine Berechtigung: Sie erleichtern unser Leben. Aus philosophischer Sicht dürfen sie aber nicht mit der eigentlichen Wirklichkeit verwechselt werden, sondern müssen als das, was sie sind, nämlich Weisen des Geistes, die Wirklichkeit zu organisieren, genommen werden und auf die zugrunde liegende metaphysische Realität zurückgeführt werden, die durchwegs von quantitativer, kontinuierlicher, prozesshafter Natur ist und nur intuitiv erfasst werden kann. Bergson diagnostiziert also das Vorhandensein philosophischer Illusionen, die erkennbar mit der von Hersch festgestellten philosophischen Illusion verwandt sind. Anders als Hersch glaubt Bergson aber, dass eine intuitiv operierende Philosophie eine Philosophie jen-

^a Vgl. dazu vor allem *Der Augenblick* in diesem Band.

seits der Illusion sein kann. Dennoch ist die Vermutung berechtigt, dass sich Hersch bei der Formulierung ihrer These von der Illusion in der Philosophie von Bergson inspirieren ließ und den titelgebenden Ausdruck *illusion philosophique* sogar von ihm übernommen hat. Neben Jaspers, Kant und Kierkegaard wird Bergson regelmäßig in Herschs Schriften erwähnt und stellt einen stets wirksamen Einfluss dar, nicht zuletzt natürlich im Zusammenhang der für Hersch zentralen Fragen der Zeit und Freiheit.

Die endgültige Zerstörung der philosophischen Illusion erfolgt durch Jaspers. Der Darstellung seiner Philosophie widmet Hersch das 6. Kapitel, mit dem sie auch ihrer Absicht nachkommt, dieser zu mehr Bekanntheit im französischen Sprachraum zu verhelfen. Hersch konzentriert sich auf eine Wiedergabe der Jaspers'schen Lehre, wie sie in dessen dreibändiger *Philosophie* von 1932 vorgelegt wird. Dabei folgt Hersch der Bändeinteilung, die der dreiteiligen systematischen Architektonik entspricht: Auf die *Weltorientierung* (erster Band), die sich zentral mit der Möglichkeit zwingenden Wissens, d. h. wissenschaftlichen Wissens, das wir über die objektive Welt gewinnen können, befasst, folgt die *Existenzerhellung* (zweiter Band), bei der es um die philosophische Aufklärung (Erhellung) der Existenz geht, der Situation des Einzelnen, der sich mit seiner Endlichkeit konfrontiert sieht und in der kommunikativen Auseinandersetzung mit anderen Existenzen zu seiner eigenen Wahrheit finden muss. Den Abschluss bildet die *Metaphysik* (dritter Band), die das Verhältnis der Existenz zur Transzendenz und die Offenbarung der letzteren in der Welt in der Form von Chiffren behandelt. Hersch präsentiert dieses umfassende Projekt, durchaus im Sinn von Jaspers, als Projekt des Heranführens an und Transzendierens von Grenzen: Die Tatsache, dass die Wissenschaft daran scheitert, das existentiell Wesentliche zu berühren, zeigt, dass ein Übergang in einen weiteren Wirklichkeitsbereich, in den der Existenz, erfolgen muss. Die mit der Existenz verbundene Erfahrung des Scheiterns in Grenzsituationen – Tod, Leiden, Kampf und Schuld – macht wiederum den Bezug zu einer transzendenten Wirklichkeit notwendig, durch den das existentielle Scheitern erst einen Sinn erhält. In dem letzten Scheitern der Existenz an der Grenze zur Transzendenz sieht nun Hersch ebenfalls das endgültige Scheitern der Philosophie: Die absolute Wahrheit der Transzendenz ist nur mittelbar, in Form einer Chiffre zugänglich, die der individuellen Auslegung jedes Einzelnen bedarf, und also nicht in objektiv gültigen, intersubjektiv kommunizierbaren Aussagen erfasst werden kann. Philosophische Theorien sind daher bloß Ausdruck subjektiver Auslegungen einer absoluten Wahrheit, deren Anspruch auf objektive Gültigkeit ihrer Aussagegehalte nicht gerechtfertigt werden kann. Mit anderen Worten: Die für die Philosophie konstitutive Überzeugung, das subjektiv Gemeinte in objektive, allgemeingültige Aussagen fassen zu können, erweist sich an der letzten Grenze als illusorisch und falsch. Damit ist aber die philosophische Illusion zerstört, die in nichts anderem als dieser

Überzeugung bestanden hat. Ohne die Illusion ist jedoch kein Philosophieren mehr möglich: Die Philosophie ist, so Hersch, mit Jaspers an ihr Ende gekommen.

Während Hersch sich grundsätzlich an den Gang von Jaspers' Denken als ein Heranführen an und Transzendieren von Grenzen von der Weltorientierung über die Existenzzerhellung zur Metaphysik hält, weicht sie mit ihrer letzten Konsequenz, dem Scheitern der Philosophie, von Jaspers ab. Jedenfalls glaubt Jaspers nicht, dass mit dem Scheitern an der letzten Grenze auch die Philosophie insgesamt scheitert. Er vertritt zwar die Auffassung, dass die Philosophie nie zu einem endgültigen Resultat kommen kann und dass jede philosophische Theorie nur in Bezug auf die zeitliche Situation ihres Verfassers Gültigkeit hat. Das bedeutet aber gerade nicht, dass die Philosophie an ihrem Ende angelangt ist, sondern, im Gegenteil, dass sie die nicht abschließbare Aufgabe hat, sich die universelle Wahrheit in ihrer jeweiligen Gegenwart immer wieder neu anzueignen.^a Diese Aufgabe betrachtet Jaspers als rationales Unterfangen: Philosophische Weltorientierung, Existenzzerhellung und Metaphysik hat mit den Mitteln der Vernunft zu arbeiten. Obwohl er die Philosophie, die von der existentiellen Situation des Menschen ausgeht, aufgrund der zeitlichen Bedingtheit ebendieser Situation, der Zerrissenheit der Wirklichkeit und der entsprechenden Vielgesichtigkeit des Wahrheitsbegriffs für ein prinzipiell nicht abschließbares Projekt hält, besteht er doch darauf, dass dieses Projekt seinen Sinn behält und als Aufgabe weiterverfolgt werden muss. Daran ändert auch der Befund nichts, in dem Jaspers mit Hersch übereinstimmt, dass sich die Philosophie gegenwärtig in einer Krise befindet, die durch einen allgemeinen Verlust der traditionellen Werts substanz, die Konjunktur von Wissenschafts(aber)glaube, Positivismus und Materialismus sowie eines vor allem durch Kierkegaards und Nietzsches Kritik der überkommenen rationalen Philosophie aufgekommenen Irrationalismus ausgelöst wurde. Dagegen besteht Jaspers bereits seit den 30er-Jahren darauf, dass die Vernunft das Umgreifende oder das Medium sei, in dem sich das Philosophieren abzuspielen habe, und der Auffassung, die Existenzphilosophie zähle zu den «chaotischen, widervernünftigen Bewegungen», hält er entgegen: «der Weg philosophischer Wahrheit – heißt *Vernunft*».^b Man kann also festhalten, dass Hersch ihre These, die Philosophie sei am Ende bzw. stecke in einer Sackgasse, zwar auf dem Boden von Jaspers' Philosophie formuliert, diese jedoch auf eigenständige und von Jaspers in bestimmten Punkten abweichende Weise zu Ende denkt.

Die erste bekannte Reaktion auf *Die Illusion* kommt von Bergson, der, wie erwähnt, zuvor Herschs Lizentiatsarbeit anerkennend zur Kenntnis genommen hatte,

a Vgl. dazu Jaspers 1971, S. 105, 108 ff., und Jaspers 1974a, S. 117–136.

b Jaspers 1973, S. 102, und Jaspers 1938, S. 47.

und dem Hersch offensichtlich ein Exemplar ihres jüngsten Werks hat zukommen lassen. Zwar immer noch mit Wohlwollen, aber auch durchaus kritisch äußert er sich nun zu diesem:

Paris, den 25. November 1936

Mademoiselle,

Ich möchte mich für die liebenswürdige Zusendung Ihres Buches *L'illusion philosophique* bedanken. Obwohl ich krank bin und in meinem Tagesablauf über ziemlich wenig Zeit verfüge, konnte ich der Versuchung nicht widerstehen, Ihr Buch gleich zu lesen – da ich mich an die schöne Studie erinnerte, die Sie vor einiger Zeit meinen Arbeiten gewidmet haben – und ich möchte Ihnen sagen, wie sehr es mich interessiert hat. Das Buch enthält eine ganze Reihe von geistreichen, tiefreichenden und starken Beobachtungen. Gleichwohl werden Sie ahnen, dass es mir schwerfällt, Ihre These zu akzeptieren. Sie basiert auf einer apriorischen Konzeption der Philosophie, einer Konzeption, der zufolge die Philosophie nach der Einheit, der Totalität, dem Sein usw. forscht. Aber diese Definition erscheint mir willkürlich, oder jedenfalls voreilig. In Wahrheit gibt es eine Reihe von Problemen, die offenbar zusammenhängen und die man aufgrund dieses Zusammenhangs mit dem gleichen Namen belegt: Man nennt sie «philosophisch». Es zählt einzig die richtige Aufstellung jedes einzelnen (oft schlecht gestellten) Problems zusammen mit der Lösung, zu der der Philosoph kommt, der es ernsthaft ergründet hat (und der mit anderen Philosophien, die es bis zur gleichen Tiefe ergründet haben, in höherem Maße übereinstimmt, als man vorgibt). Es ist die Gesamtheit dieser Aussagen und Lösungen, die eine Definition der Philosophie ergibt, und diese Definition ändert sich mit den Epochen so wie die Definitionen aller anderen Wissenschaften. Aber ich kann mich über diesen Punkt nicht so weit ausbreiten, wie es nötig wäre. Ich beschränke mich also darauf, Mademoiselle, Ihnen meine Komplimente für Ihr Buch auszurichten, und füge dem meine hochachtungsvollen Grüße bei.

H. BERGSON^a

Hersch's Buch gelangte ebenfalls zu Gabriel Marcel, einem weiteren herausragenden französischen Denker. Hersch hatte 1935 für *L'illusion philosophique* den *Prix Amiel* erhalten. Frank Abauzit, einer der Juroren, ließ das Buch darauf Marcel zukommen, der selbst bereits einen Artikel zu Jaspers verfasst hatte, der 1932/33 erschienen war.^b Die junge Philosophin wurde darauf zu einem Treffen in Paris eingeladen. Im Sommer 1936 kam es zur Begegnung an einem offenbar denkwürdigen Abend, an dem

^a Bergson 1941, S. 377 f.; ebenfalls in Bergson 1972, S. 1570 f. Die Übersetzung stammt von den Herausgebern.

^b Vgl. dazu Hersch 19861, S. 43; Linsmayer 2010, S. 182 f. Hersch zitiert im französischen Original von *Die Illusion* Marcells Artikel in einer Fußnote (vgl. S. 108 und Anm. 220, S. 419 im Kommentar).

Hersch nicht nur Marcel kennenlernte, sondern auch Nicolas Berdiaeff, Jean Wahl und Gaston Fessard.^a Die beiden Letzteren sollten Hersch im Philosophischen wie auch Persönlichen weiter begleiten.

Mit dieser Begegnung wurde Hersch in die französische Philosophieszene eingeführt, die sich im Umbruch befand. *Die Illusion* dürfte in diesem Kontext aus zwei Gründen auf fruchtbaren Boden gefallen sein. Zum einen bestand ein grundsätzliches Interesse an den neueren Entwicklungen in der deutschen Philosophie. Vor allem Husserls Phänomenologie sowie deren existenzphilosophische Fortführung durch Heidegger schienen in die gleiche Richtung zu gehen wie die Entwicklungen in Frankreich.^b Heideggers *Sein und Zeit* war 1927 erschienen und bereits im Nachbarland aufgenommen worden. Jaspers' monumentale *Philosophie*, in der er erstmals eine umfassende Darstellung seiner existenzphilosophisch ausgerichteten Position präsentierte, war hingegen gerade erst 1932 veröffentlicht worden und daher noch nicht adäquat rezipiert worden. Herschs Buch, das erklärtermaßen für Jaspers' Position eintrat und diese zumindest in einem Kapitel im Überblick darstellte, füllte daher zweifellos eine Lücke im Kontext der französischen Philosophie. Mit ihrer in *Die Illusion* deklarierten Absicht, Jaspers' Philosophie in Frankreich bekannt zu machen, hatte Hersch also ein tatsächlich vorhandenes Bedürfnis erkannt, und man darf sagen, dass sie aufgrund der positiven Aufnahme des Werks im Kreis Marcells ihr Ziel erreicht hatte.

Zweitens war *Die Illusion* aber, wie erwähnt, keine bloße Darstellung von Jaspers' Philosophie, sondern stellte in großen Teilen einen eigenständigen Standpunkt dar, der für sich genommen Interesse weckte. Die französische Philosophie war im Umbruch: Man wandte sich gegen die rationalistisch ausgerichtete, sich an Kant und Descartes orientierende Philosophie, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorherrschte. Bergson hatte die Gegenbewegung mit seinem Intuitionismus eingeleitet; Marcel hatte früh schon unabhängig eine Richtung eingeschlagen, die man als existenzphilosophisch bezeichnen kann; Kojève hatte mit seiner Neuinterpretation von Hegel die Aufmerksamkeit von einer abstrakten Geist- oder Bewusstseinsphilosophie auf die konkrete soziale Wirklichkeit gelenkt; und Jean Wahl hatte mit seinem *Vers le concret*^c das Motto zu diesen unterschiedlichen Bemühungen formuliert.^d Es ist nicht schwer zu erkennen, dass sich Herschs Buch bestens in diese Entwicklung einfügt, und zwar unabhängig von der Orientierung an ihrem Lehrer: Nicht nur stellt

a Hersch schildert den Abend in Hersch 1986i, S. 43. Zu Marcel, Wahl und Fessard vgl. ebd. S. 259–271.

b Zur Rezeption der deutschen Philosophie in Frankreich der 1930er- und 1940er-Jahre vgl. Agard 2006.

c Wahl 1932.

d Einen guten Überblick über die maßgeblichen Strömungen der französischen Philosophie in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts findet man im Kapitel «Französische Philosophie» von Arne Grøn in Hügel und Lübcke 1992, S. 403–471. Vgl. auch Lavelle 1942, besonders S. 227–275.

sie bei ihrer Konzeption des Problems der Philosophie den Philosophen als Subjekt, das mit seiner individuellen subjektiven Wahrheit Stellung zu seiner konkreten geschichtlichen Situation nimmt, in den Vordergrund, sie diagnostiziert vor diesem Hintergrund auch eine tiefe Krise der vorherrschenden an Vernunft, absoluter Wahrheit und umfassender Systematizität interessierten Philosophie – denn dieses Interesse beruht ja Hersch zufolge letztlich auf einer reinen Illusion.^a Kurz gesagt: Hersch präsentiert sich mit *Die Illusion* nicht nur als Schülerin von Jaspers, sondern auch als eigenständige Denkerin, deren Auffassungen ganz dem Geist der Zeit in Frankreich entsprechen. Sie hat sich mit ihrem ersten philosophischen Werk in einem Kreis führender Philosophen Frankreichs etabliert und integriert, und in diesem Kreis würde sich ihre philosophische Tätigkeit auch in den folgenden Jahrzehnten in Form zahlreicher Vorträge, Kongressteilnahmen und Publikationen abspielen.

L'illusion philosophique wurde in der *Philosophical Review* von D. Bidney angezeigt.^b Ausführlichere Besprechungen folgten dann von Pierre Guérin, Jean-Claude Piguët und Hermann Riefstahl.^c Wie Jaspers, dem bzw. dessen Philosophie *Die Illusion* ja gewidmet ist, das Werk aufnahm, geht erst aus dem zwanzig Jahre nach dessen Erscheinen verfassten Vorwort zur deutschen Übersetzung hervor, die hier ebenfalls abgedruckt ist. Er sieht darin die «paradoxe» «Reaktion der ungemein begabten Studentin auf die Lage der Philosophie».^d Es handle sich um den beachtenswerten Versuch, die Krise der Philosophie in der Zeit, in der das Buch entstand, zu analysieren und sich darin zu orientieren, indem paradoxerweise versucht werde zu philosophieren, nachdem durch die Zerstörung der Illusion die Unmöglichkeit des Philosophierens aufgezeigt worden ist. Obwohl Jaspers nur zurückhaltende Kritik formuliert, ist deutlich, dass er sich mit Herschs Diagnose der Krise der Philosophie sowie mit ihrer These von der philosophischen Illusion nicht einverstanden erklären kann. Mit keinem Wort geht er auf das Verhältnis von Herschs Position zur eigenen Philosophie, auf deren Grund diese ja formuliert wurde, ein.

Hersch selbst gesteht in ihrem Nachwort zur deutschen Übersetzung von 1956 Mängel ihres Jugendwerks ein: Die Darstellung der Geschichte der philosophischen Illusion sei allzu vereinfachend und vor allem würde sie nicht mehr behaupten, es sei nach der Aufdeckung der notwendigen Illusion unmöglich geworden, noch Philosophie zu betreiben. Trotz der ihrer Jugend geschuldeten Maßlosigkeit und Gewagtheit ihrer damaligen These sei daran dennoch richtig, dass sich die Philosophie verwandle

a Eine etwas andere Diagnose der «Krise des philosophischen Denkens» gibt Hersch Jahre später in Hersch 1985e bzw. Hersch 1983e.

b Bidney 1937, S. 678.

c Guérin 1940; Piguët 1951; Riefstahl 1958.

d *Die Illusion*, S. 17.

und sich immer stärker mit sich selbst und ihrer Geschichte beschäftige. Damit legt Hersch nahe, dass man doch nicht mehr auf dieselbe Art Philosophie betreiben kann wie in der Vergangenheit, nachdem die Illusion zerstört ist. Man kann nicht mehr mit Überzeugung philosophische Systeme errichten, sondern muss sich die philosophischen Wahrheiten durch die aneignende Auseinandersetzung mit den alten Systemen, die noch im guten, jedoch illusorischen Glauben an eine objektive Wahrheit in der Philosophie aufgestellt worden sind, erarbeiten. Eigenes Philosophieren in der gegenwärtigen Situation scheint also nur im Dialog mit den Werken der Vergangenheit möglich zu sein.^a

Obwohl Hersch also zwanzig Jahre später den Standpunkt von *Die Illusion* nicht mehr ohne Weiteres vertreten konnte, erschien das Werk 1956 ohne wesentliche Veränderungen in deutscher Übersetzung.^b Der Übersetzer war Ernst von Schenck, ein langjähriger Freund Herschs.^c Der hier abgedruckte Text gibt diese von Hersch autorisierte Übersetzung unverändert – einschließlich Jaspers' Geleitwort und Herschs Nachwort – wieder. Der Text wurde an die neue Rechtschreibung angepasst und offensichtliche grammatikalische und orthografische Fehler sowie Druckfehler wurden stillschweigend korrigiert.

a Zu *Die Illusion* äußert sich Hersch ebenfalls in Hersch 1986i, S. 40–44, und knapp in «Philosophische Selbstbetrachtung». In: Hersch 1989f, S. 73.

b *Die Illusion. Der Weg der Philosophie*. Geleitwort von Karl Jaspers. Bern: Francke 1956 und München: Lehnen 1956. Das Buch erschien als Band 320 der Reihe *Dalp-Taschenbücher* in gleicher Aufmachung bei Francke und Lehnen.

c Von Schenck (1903–1973) studierte Philosophie in Basel, bevor er Journalist, Redaktor und Publizist wurde. Nach dem Zweiten Weltkrieg engagierte er sich für die Schaffung einer europäischen Union. Er verfasste u. a. *Europa vor der deutschen Frage. Briefe eines Schweizer nach Deutschland*. Bern: Francke 1946, das Hersch übersetzte; vgl. Schenck 1947. Siehe auch Hersch 1986i, S. 248 f.

Geleitwort von Karl Jaspers¹

Diese vor zwanzig Jahren bei Alcan in Paris erschienene Schrift ist die bedeutende Jugendlleistung der im französischen Sprachgebiet auch durch eine Reihe anderer Arbeiten philosophisch-spekulativen und dichterischen Charakters wie durch ihre politischen Äußerungen bekannten Schriftstellerin.² In dieser Jugendschrift vollzieht sich die Reaktion der ungemein begabten Studentin auf die Lage der Philosophie, die sie wahrnahm, als sie ihr zur Lebensfrage wurde. Anlässlich ihrer Studien in Heidelberg erwuchs ihr beim Umgang mit deutscher Philosophie, was sie dann in Frankreich sagte und was nun nach Jahrzehnten in unsere deutsche Sprache zu uns zurückkehrt. Diese originale Reaktion einer Genferin, die in ihrer rationalen Klarheit und Radikalität dem französischen Geiste verbunden ist, zeugt von dem europäischen Freiheitswillen und seiner unbefangenen Weite.

Es ist eine paradoxe Reaktion. In ihrer Ergriffenheit von der Philosophie findet sich Jeanne Hersch erschreckend enttäuscht. Aber diese Enttäuschung wird ihr zu dem notwendigen, unumgänglichen Moment des Philosophierens heute. Nur die Preisgabe falscher Erwartungen kann die philosophische Wahrheit bringen. Sie meint einen nicht zufälligen, sondern unumgänglichen Grundzug des Philosophierens zu sehen in einem vergegenständlichenden Erkennen, das seinem eigenen Wesen widerspricht. Jenes Erkennen nennt sie die Illusion, dieses Wesen die Freiheit der Philosophie. Ihre Leidenschaft ergreift in dem, was zunächst enttäuschend schien, gerade die Stärke der Philosophie.

Sie meint, dass jene Illusion unumgänglich ist, weil Philosophie als Denken ihre Wahrheit als Erkenntnisinhalt besitzen will, und sie meint, dass in dieser Illusion sich etwas ausspricht, das mit dem Durchschauen der Illusion nicht verschwindet. Das veranschaulicht sie in einem ausführlich und geistreich entwickelten Beispiel, dem Hegel'schen Zeitdenken. In großen Zügen zeigt sie dann weiter an der Entwicklung der Philosophie, dass diese, zumal seit Kant, zu fortschreitender Durchleuchtung der Illusion geführt habe. Heute hält sie die Einsicht in den Illusionscharakter philosophischen Denkens für endgültig, sieht daher die Philosophie in einer Sackgasse. Was daraus werden wird, sagt sie nicht voraus, sondern hält sich an die unberechenbare Erfahrungs- und Lebenskraft des Menschen.

Paradox ist diese Reaktion, weil die Stimmung des Buches keineswegs eine Verzweiflung an der Philosophie, sondern der entschiedenste Enthusiasmus für die Phi-

losophie ist, und dann, weil ihr das Ende keineswegs das Nichts ist, sondern ein philosophisches Vertrauen, das in der rückhaltlosen Redlichkeit des Anerkennens der Illusion selbst den Boden erwartet. Die Philosophie kann nach ihrem Wesen zwar nie angemessen sagen, was sie eigentlich sagen will, aber Philosophie bleibt das Notwendigste und Erregendste. Die Stimmung der Schrift ist eine Heiterkeit des Geistes, die, des eigentlichen Ernstes sich unerschütterlich bewusst, doch die großartigen Bemühungen der Philosophie wie schöne Seifenblasen in die Luft steigen lässt.

Aber solches Verhalten wäre zu wenig. Jeanne Hersch entfaltet die Einsicht, dass wissenschaftliche und «metaphysische» Wahrheit³ nicht auf der gleichen Ebene liegen. Die Philosophie ist keine Wissenschaft. Wird sie als solche aufgefasst, so verfällt sie der Auflösung ihrer Wahrheit durch die Methoden wissenschaftlicher Erkenntnis. Es würde nichts übrig bleiben als empirische Wissenschaft und Logistik.⁴ Aber das so Aufgelöste zeigt nun erst seinen eigentlichen Sinn. War das darin Gedachte Philosophie, so bleibt es als jene andere Wahrheit, die ergreifender und wesentlicher ist als wissenschaftliche Wahrheit. Es wird nicht die Illusion der Philosophie behauptet, sondern die Illusion als notwendige Form, sofern die philosophische Einsicht wissenschaftlichen Anspruch erhebt. Jeanne Hersch hat eine ewige, heute akut gewordene Frage der Philosophie ursprünglich in sich selbst erfahren und diese Erfahrung in ihrer eigenen, zwischen Übermut und Bescheidenheit sich bewegenden Weise ausgesprochen.

Diese Einsicht lässt die alten großen Philosophen mit neuen Augen lesen. Denn nun scheiden sich Schriften, die aus intellektueller Tüchtigkeit und klugen Überlegungen entstanden sind (und vor der wissenschaftlichen Kritik in ihrer vermeintlichen Wissenschaftlichkeit hinfällig werden), von den Schriften, die aus radikaler Betroffenheit des denkenden Wesens in Fragestellungen und Antworten zum Ausdruck bringen, was den andern Ernst bezeugt, aus dem sie kommen. Jeanne Hersch behauptet die Größe und Wahrheit uralter philosophischer Gedanken, deren Gehalt bleibt, auch wenn ihre Illusion als eines wissbaren Erkenntnisinhalts durchschaut ist.

Wenn aber der Wahrheitssinn des philosophischen Gedankens nicht der der Wissenschaften ist, was ist er dann? Nicht der einer Subjektivität, die Gegenstand psychologischer Deskription wird. Denn als solche Subjektivität wäre alle Wahrheit verloren. Die Subjektivität, die die Wahrheit ist, ist nicht psychologisch, sondern «metaphysisch». Sie ist die Freiheit und heißt die Wahrheit der Existenz. Jeanne Hersch bleibt ergriffen von der Unabhängigkeit der Philosophie, die sich weder der Wissenschaft noch der Dichtung noch der Religion unterordnet, der eigentlichen Philosophie, mit der der Mensch auf dem Wege ist. Diese Philosophie ist verloren, wenn der Mensch seine Freiheit preisgibt, das Einzige, was nie Gegenstand wird, niemals eine Sache wissenschaftlicher Einsicht werden kann, die Freiheit, die es nicht gibt, wenn

das, was es gibt, mit dem erschöpft ist, was Wissenschaften feststellen und erkennen. Man spürt in dieser Schrift den Schwung der eigenständigen Philosophie, die sich ausspricht im Glauben an ein «Leeres»,⁵ aus dem Freiheit und Entscheidung ist. Sie hält für die größten philosophischen Leistungen die formalen wie die Kants. Mit ihnen gelangt die Philosophie zu einem «Paroxysmus des Bewusstseins»⁶. Dort entspringen alle Mängel und alle Kräfte der Philosophie. Sie wird rein und wirksam, wenn sie sich weder in wissenschaftliche Evidenz noch in dichterische Vollendung noch in religiöse Gewissheit auflöst. Rückhaltlos bezeugt Jeanne Hersch die «Leere» des Freiheitsgedankens. Sie zeigt sie an Kant. Aber diese Leere ist nicht Mangel, sondern der Ort, aus dem alles, worauf es ankommt, wirkt. Dieser Ort, ausgesprochen, muss redlicherwise als Leere erscheinen, damit die Wirklichkeit der ihm entspringenden Existenz die Fülle sein kann. Ausgesprochene Objektivität als solche betrügt um die erfüllte Wahrheit, die in philosophischer Mitteilung sich vielmehr auf formale, das heißt, leere Gedanken beschränken muss.

Die Formulierungen über die Leerheit der Freiheit könnten entgegen der offenbaren Intention der Verfasserin im Missverstehen mit einem schnellen Schritt aus der Unabhängigkeit einer durch Lebenspraxis erfüllten Philosophie in einen sogenannten nihilistischen Existentialismus führen, den es noch nicht gab, als diese Schrift geschrieben wurde.⁷

Diese Philosophie möchte sich verwirklichen ohne Illusion. Es geht ihr nur im Vorhof, nämlich im wissenschaftlichen Erkennen, um Wahrheit und Irrtum, in ihr selbst um Sein oder Nichtsein. Die Entscheidung wird durch keine Gedanken getroffen. Denn der Gedanke sieht mit einem Wissen, einer Theorie, einer Fülle immer nur das, was auch ohne den Menschen besteht. Der Mensch aber ist das Wesen, das nicht müde wird, «in eine ihm äußere und widersetzliche Welt die klare, gerade und gewollte Linie seiner Freiheit einzuschneiden».⁸

Wer in so wunderlichen, sich ständig überschlagenden Sätzen sich bewegt, mag dabei manchen Satz aussprechen, dem man nicht folgt. Vieles bleibt zweideutig, manches ist miteinander unverträglich. Die Aufhebung der Illusion, um die die Schrift bemüht ist, ist ein Vorgang, der auch deren eigenes Denken überwältigt. Steht die Verfasserin über allen denkbaren Illusionen in der Illusionslosigkeit, über allen in der großen Geschichte der Philosophie gedachten (sich in eine Objektivität der Wissbarkeit verkehrenden) Gedanken an einem Ort des Nichtwissens, Nichtdenkens und Nichtsprechens, während sie doch spricht?

Es ist ein merkwürdiges Buch. In der Klarheit und zugespitzten Bestimmtheit seiner Sprache scheint es alles aufzulösen, was je als ein Sinn innerhalb der Philosophie aufgetreten ist. Aber bei näherem Zusehen ist es der fast übermütige Ausdruck eines Vertrauens zur Philosophie und eines Jubels, an ihr teilzunehmen durch die Kraft

der humanen unerschütterlichen Forderungen, die der Freiheit entspringen. Der negative Zug beherrscht den Inhalt, der positive die Stimmung des Buches.

Das Denken dieser Schrift ist sich des Zeitalters bewusst. Es war damals dasselbe wie heute. Seit Jahrzehnten ist die Rede von der totalen Krise, der Erschütterung aller Gültigkeiten, dem Erlöschen der Traditionen und Autoritäten. Diese Schrift nimmt denkend an der Krise teil mit einem Vertrauen, das vollzogen wird ohne Gegenstand, ohne Verkündigung, ohne Pathetik, ja ohne sich als solches überhaupt auszusprechen. Sie ist getragen von dem Bewusstsein, dass der Mensch sich denkend in jeder Krise behaupten kann. Der Tod steht hier nicht als Schatten über dem Leben. Gegen ihn kann vielmehr Spinozas Satz sich verwirklichen: Der vernünftige Mensch denkt an das Leben, nicht an den Tod.⁹ Der Anspruch der Freiheit trägt den Menschen.

Basel, Januar 1956

KARL JASPERS

Vorwort

In der Philosophie kann man unmöglich jedem den Dank abstaten, auf den er Anspruch hat. Denn was ich bei einem andern hole, das gehört mir erst dann wirklich, wenn ich es mir so sehr angeeignet habe, dass ich nicht mehr sicher bin, ob ich es nicht doch von mir selbst habe. Eine ernst zu nehmende philosophische Arbeit bringt immer eine Aktivität des Ich zum Ausdruck. Sonst ist sie bloß das Resultat intellektueller Geschicklichkeit. Ob ich meine Ideen von alten oder zeitgenössischen Philosophen übernehme – nie verdanke ich ihnen nur diese Ideen: Ich verdanke ihnen alles, nämlich die grundsätzliche Erweckung zur Philosophie, ohne die erlernte Gedanken ein bloßes Nichts bleiben. Ich verdanke ihnen, was ich bin und was ich werden kann. Deshalb kann ich unmöglich bei jedem Schritt sagen: Das habe ich von diesem, das von jenem Denker. Ich nehme an, dass alles, was ich hier schreibe, mir von irgendwem zugeflossen ist; ich hoffe nur, meine Dankbarkeit komme darin zum Ausdruck, dass ich immer wahrhaftig geblieben bin.

Die Begegnung mit einem zeitgenössischen Philosophen, der uns Rede und Antwort stehen kann, ist und bleibt eine unvergleichlich viel stärkere Erfahrung als diejenige mit Büchern. Damit wollte ich sagen, wie viel ich Karl Jaspers verdanke.

Einleitung

Das Rätsel der Philosophie

Was ist das: ein philosophisches Problem?¹⁰ Wodurch unterscheidet es sich von jedem anderen – einem wissenschaftlichen, ästhetischen oder religiösen? Worin beruht das Wesen des eigentlich Philosophischen – im Problem selbst oder in der Art des Denkens? Gibt es an sich philosophische Fragen, oder gibt es nur philosophisch Fragende?

Welche Beziehung besteht bei einem philosophischen Problem zwischen der Frage, der Untersuchung und der Antwort? Ist die philosophische Untersuchung überhaupt eine echte Untersuchung im wissenschaftlichen Sinn des Wortes?

Ich will versuchen, die reine Form zu finden, die abstrakte Form, die für jedes beliebige philosophische Problem passt. Dazu werde ich diese Probleme von den beiden wesentlichen Gesichtspunkten aus betrachten: so, wie sie sich dem Geist des Denkers und so, wie sie sich der Philosophiegeschichte darstellen.

So stellen wir uns einmal mehr die Frage nach der Entwicklung, nach dem Fortschritt der Philosophie.

Bauen die Philosophen auf Wahrheiten auf, die vor ihnen gesichert wurden, und bemisst sich der Wert einer Philosophie nach ihrer Bedeutung für das schließliche Gesamtgebäude der Philosophie als solcher? Ist, mit anderen Worten, die Philosophie ein zu konstruierendes Ganzes, das sich im Verlauf der Geschichte darstellt? Zunächst einmal ist es augenfällig – und man hat das auch schon immer bemerkt –, dass jeder Philosoph alles von vorne beginnt. Wohl kann man, wie bei den Künsten, von Einflüssen und Traditionen sprechen, nicht aber von Konstruktionsetappen im Verlaufe eines kontinuierlichen Wahrheitsfindens. Jede neue Philosophie will, sosehr sie den vorhergegangenen Systemen Rechnung tragen muss, der Ausgangspunkt der *wahren Philosophie* sein, und sie erhebt den Anspruch, deren Grundlage zu bleiben, wenn sie sich nicht gar selbst schon für diese in der Vollendung hält. Zwei, drei Schüler, wenn es hoch kommt, setzen sie fort; sie töten sie, wenn sie sie schematisieren, oder sie denken sie neu – und dann wird sie ganz eine andere. Und schon ist die Kette zerbrochen.

Ist das nun lediglich ein Mangel alles bisherigen Philosophierens, und dürfen wir etwa den Messias der Philosophie erwarten? Welchen Sinn haben für uns die Philosophien der Vergangenheit? Wenn wir doch die Lösungen nicht für «wahr» nehmen, die sie uns bieten, weshalb beschäftigen wir uns dann mit ihren Problemen, mit

der Art, wie sie gestellt sind, und mit dem Wie ihrer Lösungen? Wollen wir uns denn die Methode aneignen, die zu ihren Irrtümern geführt hat? Oder interessieren wir uns so sehr für die Geschichte der Irrtümer, welche die Menschheit durchlaufen hat? Jedenfalls stellen diese Philosophien für uns einen ganz anderen Wert dar als überholte wissenschaftliche Werke. Sollte das nicht deshalb so sein, weil sich uns durch das ausdrücklich gestellte Problem hindurch unaufhörlich ein anderes Problem stellt, eine andere Frage? Wäre demnach das philosophische Problem nur eine Oberflächenerscheinung, während es in Wahrheit um ganz etwas «anderes» geht als darum, wovon die Rede ist?

Wir können nicht mehr auf ein Gebäude der Philosophie hoffen, das dem Bauwerk der Wissenschaften zu vergleichen wäre. Es hat sich als Unmöglichkeit erwiesen. Mehr noch: diese Hoffnung ist untersagt; allein die Möglichkeit eines solchen Gebäudes wäre das Ende der Philosophie. Schon danach streben heißt die Wirklichkeit des philosophischen Problems, heißt jenes «Andere» verkennen, worum es eben geht. Dieser verborgene, aber wesentliche Sinn des philosophischen Problems wird uns deutlicher werden, wenn wir sehen, wie er sich dem Philosophen selbst darstellt. Schließlich werden wir sehen, dass Philosophie nicht ohne eine grundsätzliche Illusion sein kann. Wir werden sehen, worin diese Illusion besteht, und dass man ihr nicht ausweichen kann, dass sie unvermeidlich ist.

Ein Beispiel soll sie uns konkreter verdeutlichen. Je dogmatischer eine Philosophie ist, desto deutlicher wird uns die Kluft zwischen der Wahrheit, die sie zu enthüllen glaubt, und ihrem tatsächlichen Wahrheitsgehalt. Ich werde das am Kernproblem des dogmatischsten und umfassendsten der modernen Systeme zeigen: Zeit und Ewigkeit bei Hegel.

Aber ist es mit der Würde der menschlichen Vernunft vereinbar, dass eine «Wissenschaft» dazu verdammt ist, immer von etwas anderem zu reden als von dem, was sie uns tatsächlich zu sagen hat, und dass dieses «Andere» notwendigerweise ungenannt bleiben muss, der Vernunft und der Sprache unzugänglich – wie der Gott der Mystiker? Wenn die Philosophen aufhören, an ihre eigenen Problemstellungen zu glauben, wissend, dass die Frage, die sie sich stellen, die rational befriedigend zu lösen sie sich bemühen, gar nicht die *eigentliche* Frage ist – was wird dann aus der Philosophie?

Ich werde versuchen, zu zeigen, dass die Philosophie weit entfernt ist von einem wissenschaftlichen Ideal, das sich etwa als eine Geschichte der Probleme in ständigem Fortschritt darstellen würde, sondern dass sie im Gegenteil auf eine zunehmende *Destruktion* dieser ihrer Problemstellungen – ja sogar der Möglichkeit zusteuert, Probleme zu stellen. Und das nicht etwa aus Irrtum und Unfähigkeit, sondern *notwendigerweise*, im Verlauf der Verwirklichung ihres Schicksals, ihrer *Wahrheit*.

Ich werde diesen Weg der Destruktion als den der Geschichte der Philosophie zeigen müssen. Ich werde einige markante Punkte auswählen, die mir für entscheidende Etappen bezeichnend zu sein scheinen. Ich werde versuchen aufzuzeigen, welche Beziehung hier zwischen dem in Erscheinung tretenden Gegenstand der Fragestellung und deren verborgenem Sinn bestanden hat: im griechischen Mythos, bei *Platon*, im ontologischen Gottesbeweis *Anselms*, im systematischen Zweifel des *Descartes*; dann wird, mit *Kant*, die Destruktion mit leuchtender Klarheit einsetzen, und schließlich werden uns *Nietzsche* und *Kierkegaard* zur gegenwärtigen Philosophie von *Karl Jaspers* führen.

Wenn mir jemand vorwerfen sollte, die Wahl sei willkürlich, und sie ergebe sich nicht mit logischer Notwendigkeit aus der gestellten Frage, dann würde ich ganz einfach antworten: Wenn in diesen wenigen Beispielen die Philosophen die philosophische Frage selbst immer problematischer haben werden lassen, genügt das, damit seither diese Frage eben problematisch ist. Was bedeutet es da, wenn es gleichzeitig mit ihnen, ja noch nachher, Dogmatiker gegeben hat? Sie machen uns nicht mehr an die Probleme und ihre Lösungen glauben. So lange man diese anderen nicht überholt hat – und «überholen» kann niemals heißen: «so tun, als ob sie nie existiert hätten» –, so lange bleibt die philosophische Problemstellung zweifelhaft, vieldeutig, missverständlich – und vielleicht ihrem Wesen nach der Destruktion überantwortet.

Wenn diese Idee zunächst schwer zu fassen scheint, wenn es der Darstellung noch an Klarheit mangelt – man habe bitte ein wenig Geduld. Diese Studie setzt da ein, wo die explizite Philosophie aufhört: Sie befindet sich also, was die Sprache betrifft, von vornherein in einer paradoxen Situation.

Erster Teil – Zweideutigkeit des philosophischen Problems

Erstes Kapitel

Die besonderen Eigentümlichkeiten des philosophischen Problems

Die Frage, wie die Welt entstanden sei, ist zu allen Zeiten eine *philosophische* Frage gewesen. Und doch sehen mehrere Wissenschaften in ihr – zu Recht oder Unrecht – eine letzte *wissenschaftliche* Frage. Überdies ist es auch eine *theologische* Frage.¹¹ Dies Beispiel zeigt, dass der philosophische Charakter eines Problems nicht notwendigerweise in der gestellten Frage selbst begründet ist, sondern anderswo: sei es in der Intention des Fragenden, sei es in der Methode ihrer Beantwortung, sei es in der Antwort selbst. Die Frage ist *theologisch*, wenn die Antwort, ohne bewiesen zu werden, als Dogma anerkannt ist, sodass sie nicht kritisiert wird, sondern ein Glaubensartikel ist. Die Frage ist *wissenschaftlich*, wenn zu ihrer Beantwortung eine Methode angewendet wird, die von jedem normalen Menschen als evident anerkannt werden muss; dadurch soll diese Antwort, wie im ersten Fall, undiskutabel werden. Nicht dass man in der Wissenschaft nicht auf frühere Lösungen zurückkäme – man denke an die Einstein'schen Theorien, an den nicht euklidischen Raum etc.¹² Aber eine Antwort, die einmal als richtig bewiesen ist, bleibt richtig; man kann sie nur ergänzen, präzisieren, erweitern, oder daraus den Spezialfall einer allgemeineren Wahrheit machen. Um die Richtigkeit einer veralteten Lösung zu bestreiten, muss man zeigen, dass sie im Widerspruch steht zu anderen Ergebnissen, die wiederum mit einer jedem menschlichen Intellekt zugänglichen Methode erarbeitet wurden, und die ihrerseits als apodiktisch betrachtet werden.

Wann aber ist die Frage *philosophisch*? Entweder ruft sie nach einer objektiv evidenten Antwort, und sie gehört in den Bereich der Wissenschaft; oder aber die Antwort ist derart, dass man sie glauben muss, und dann ist sie Sache der Theologie. Was aber ist dann Philosophie? Ist sie ein Zweig der Wissenschaft oder der Theologie, oder eine Mischung aus beiden, oder ist sie – nichts?

Geschichtlich ist die Philosophie all das gewesen. Daher kommt die gegenwärtige Verwirrung. Sie hat sich heftig ins Zeug gelegt, um die Theologie rational zu begründen – oder aber, wo ihr das nicht gelang, deren Irrationalität rational zu rechtfertigen; sie hat es unternommen, die Wissenschaften zu theologisieren, indem sie umfassende Schlüsse aus ihnen zog, die einem Glauben verpflichtet waren. Bei den

Griechen war sie die «Weisheit» schlechthin, das Ganze des theoretischen und praktischen «Wissens». Im Mittelalter diente sie als Vermittlerin zwischen dem Dogma und der menschlichen Vernunft. In der Neuzeit schien sie die Aufgabe zu haben, die verallgemeinernden Schlussfolgerungen aus den Ergebnissen der Einzelwissenschaften zu ziehen. Schließlich wurde sie – etwas ganz Neues! – selbst eine Spezialwissenschaft: Sie handelte von den Methoden und von den Funktionen des menschlichen Geistes. Die Logik war alt; dazu kam nun die Psychologie – und beide zusammen ergaben «die wahre Philosophie». Diese behielt wohl eine Sonderstellung; denn sie untersuchte eben die Methoden, deren sich die anderen Wissenschaften bedienen, ohne ihre Evidenz in Frage zu stellen. Aber dank diesem begrenzten Objekt wurde diese Philosophie den anderen Wissenschaften vergleichbar, wurde sie handgreiflich und exakt. Da geschah aber das Seltsame: Logik und Psychologie, die wissenschaftliche, kontrollierbare und positive Resultate lieferten, lösten sich von der Philosophie, die sich daraufhin so ungefähr, so reich, so problematisch und grenzenlos wiederfand wie niemals zuvor.¹³ Ja, sagen wir es ruhig: so neugeboren wie nie. Tatsächlich, sie stellte von Neuem alle diese verdammten Fragen, die schon so oftmals gelöst und doch nie gelöst waren!

Im Lauf dieser geschichtlichen Entwicklung tauchten bestimmte Probleme auf. Andere, die man beiseitegeschoben hatte, weil man sie für keiner Lösung zugänglich und also für dem Bereich des Glaubens vorbehalten hielt, wurden wieder aufgenommen. Wieder andere gingen der Philosophie für immer verloren, weil die Wissenschaft – nicht selten durch die Philosophen dazu angeregt – sie gelöst hatte. So veränderlich ist also der Gegenstand; die Methode ist nicht im Voraus zu bestimmen; das Ziel wechselt so vollständig wie möglich; worin beruht denn aber nun die Einheit dieser geheimnisvollen Angelegenheit, die man doch mit dem einen Namen «Philosophie» bezeichnet? Besitzt sie im Allgemeinen überhaupt Einheit? Sicherlich! Das beweist schon die Verbissenheit, mit der man von jeher die andern «Philosophien» angegriffen hat. Diese Verbissenheit gehört zum Seltsamsten in dieser ihrer seltsamen Geschichte. Man hatte etwa die Metaphysik verdammt, las aber weiterhin die alten Metaphysiker und fuhr fort, sie zu widerlegen – und mit welcher Leidenschaft! Man kümmerte sich nicht um fremde Disziplinen, man beschäftigte sich nicht mit den Theorien der Alchemisten – man vergreift sich nicht an Toten. Wie aber war es denn nun um diese Kontinuität beschaffen, um derentwillen so viele Kämpfe mit so viel zorniger Verbissenheit geführt werden mussten?

Die Probleme waren andere geworden. Die Methoden hatten gewechselt. Die Menschen hatten neue Intentionen. Schon jetzt ist es wohl deutlich, dass wir, um dieses bleibende Element zu erfassen, das immer «Philosophie» geheißen hat, vor allem subtrahieren müssen und uns sagen: nicht dies –, nicht das –, nicht das –.

Betrachten wir zunächst, was mit den Problemen geschehen ist, die endgültig aus der Philosophie verschwunden sind. Etwa die Struktur des Sonnensystems. Bei den Griechen war sie einer der philosophischen Gegenstände.¹⁴ Heute würde es sich kein Philosoph einfallen lassen, die Form, die Bewegung und die Beziehungen der Planeten zu beschreiben. Diese Änderung scheint uns unmittelbar und leicht erklärlich zu sein: Das Sonnensystem ist in evidenten Weise von der Astronomie als einer Spezialwissenschaft beschrieben, und deshalb hat die Philosophie hier nichts mehr zu sagen. Wahrscheinlich werden andere Probleme, die heute noch philosophisch relevant sind, eines Tages auch rein wissenschaftlich sein – in dem Maß, wie eine Teilwissenschaft ihr Arbeitsgebiet und ihre Methoden vervollständigt haben wird. Ich stelle mir vor, dass dies der Fall gewisser von Bergson behandelter biologischer Probleme sein könnte.¹⁵ Noch einmal: die Antworten der Astronomen auf das Sonnensystem betreffende Fragen gehören unzweifelhaft der reinen Wissenschaft an und keineswegs der Philosophie. Warum haben aber die Antworten der Alten als philosophisch gegolten? – Man wird ganz einfach antworten, dass «Philosophie» bei den Alten ein Begriff von sehr viel größerer Reichweite gewesen sei, als er sie für uns hat, und dass man damals noch nicht zwischen Wissenschaft und Philosophie unterschieden habe. In Wirklichkeit geht es hierbei aber um sehr viel mehr als bloß um Worte. Obwohl die Wissenschaften heute doch sehr genau voneinander unterschieden sind, studiert man nach wie vor die astronomischen Passagen in den Werken von Platon und Aristoteles¹⁶ (während man doch irrtümliche wissenschaftliche Theorien der Vergangenheit unbeachtet lässt) – *und man beschäftigt sich auch heute damit als mit philosophischen Theorien.*

Wir können also eine erste Feststellung treffen: *Ein philosophisches Problem hört auf; es zu sein – und zwar endgültig –, sowie die Wissenschaft es mit Evidenz zu lösen vermag. Andererseits behalten die den wissenschaftlichen vorausgehenden Lösungen – unabhängig von ihrer effektiven Richtigkeit – für uns ein Interesse, das noch zu bestimmen bleibt.*

Auf diese Weise zeigt sich das philosophische Problem in seiner extremen Verschiedenheit vom wissenschaftlichen: Dieses existiert als solches tatsächlich nur, wenn es für eine evidente Lösung geeignet ist, es hat schließlich nur im Hinblick auf diese überhaupt einen Wert. Wenn sich eine vorgeschlagene Lösung als irrig erwiesen hat, ist es sofort, als habe es sie nie gegeben.

Wenn wir nun darauf hingewiesen haben, dass die Philosophie der wissenschaftlichen Evidenz weicht, haben wir sie damit der Theologie genähert? Ist sie also doch Dogma, Glaubensartikel? Wenn Erkenntnisse, die anerkanntermaßen der Wirklichkeit nicht entsprechen, noch irgendeinen Wert behalten, wenn dagegen der wissenschaftliche Beweis ihnen jedes philosophische Interesse entzieht, könnte man doch

annehmen, man gerate in das Gebiet des *credo quia absurdum*.¹⁷ Aber man braucht nur einen Blick auf die Geschichte der Philosophie zu werfen, um zu sehen, dass dem nicht so ist.

Zunächst: die Philosophie entfernt sich *zu sehr* von der Wissenschaft, um zum Dogma stoßen zu können: Nicht nur der Irrtum, sondern sogar einander widersprechende Irrtümer bleiben hier interessant. Man studiert nicht nur *eine* irrige Theorie, sondern ebenso jede andere, die ebenso falsch ist, und womit man die erste bekämpft hat. Führt uns ein psychologisches Interesse dazu, in der Geschichte dieser Irrtümer Einblick in den Mechanismus des Menschengenies zu gewinnen? Sicher nicht: um das Wesentliche dessen zu erfassen, was in dieser Studie gesucht wird, brauchen wir gar keine geschichtliche Reihe; eine einzige dieser irrigen Theorien kann uns etwas geben, das offensichtlich positiv ist, das aber zugleich – im Gegensatz zum Dogma – ebenso offensichtlich nicht akzeptiert wird.

Die Philosophie entfernt sich ihrem Wesen nach dann eben doch wieder zu wenig von der Wissenschaft, um zum Dogma zu werden. Wiewohl ein Themenbereich ihr verschlossen ist, sobald darin wissenschaftliche Evidenz aufleuchtet, verzichtet sie doch selbst nie darauf, diese anzustreben. Und man wird nie aus dem Staunen herauskommen, wenn man gewahrt, wie jeder neue Philosoph sich einbildet, nun tatsächlich ein evidenten System errichtet und damit die wahre Philosophie begründet zu haben. Formal ist die Philosophie immer auf logische oder Erfahrungsevidenz ausgerichtet. Und das selbst dann, wenn sie deren Unmöglichkeit beweisen will. Die Unmöglichkeit eines Beweises beweisen – das ist eine der charakteristischen Formen der Philosophie. Aber ist sie in diesem Fall nicht nur eine getarnte Dogmatik? Nein – eher wird sie Träumerei, mystische Versenkung. Niemals wird ein Dogma als Philosophie gelten können. Trotzdem sind die Werke, welche die Bemühung um Gott und religiöse Erfahrung widerspiegeln (beispielsweise die *Pensées* Pascals)¹⁸ von den eigentlich philosophischen Werken durch keine genaue Abgrenzung geschieden. Hier ergibt sich für die Philosophie ein neuer widersprüchlicher Aspekt: Obwohl sie immer die Tendenz hat, sich in ein für definitiv gehaltenes System zu kristallisieren, ist sie viel mehr *unterwegs* als am Ziel. Denn Träumerei, Versenkung, Ekstase – Zustände, die in der Erfahrung des Subjekts vollendet sind, sind es doch nie für die diskursive Untersuchung. Der Philosoph wird immer wieder durch sein Werk anderen, gerade indem er sie selbst sucht, die einfache Erfahrung suggerieren wollen; die aber ist unerreichbar.

Trotzdem bleibt die eigentliche Philosophie durch die Logik ihrer Form – wir haben das gesehen – von einer auf Gott gerichteten Meditation unterschieden. Ist das wirklich nur ein formaler Unterschied? – Hier wie überall bedeutet «Form» nicht bloßen Schein, und eine formale enthüllt eine grundsätzliche Verschiedenheit. Während

der Mystiker versucht, sich von sich selbst zu befreien, sich zu verlieren, versucht der Philosoph, sich die Welt zu unterwerfen. Seine Haltung ist eigenwillig und stolz; er will sich ausschließlich seiner Vernunft bedienen – und sei es, um ihre Grenzen zu beweisen. Diese Grenzen muss er kennen, und er muss sie selbst ausschreiten; und, wenn er sie einmal kennt, dann muss er sie auch *wollen*; denn sie machen ihn zu dem, was er ist. Der menschliche Geist mag ihnen allmächtig erschienen sein oder elend, jedenfalls wollten die Philosophen das eben doch stets aus der Kompetenz seiner selbst beurteilen.

Der Vergleich zwischen Philosophie und Wissenschaft hat uns ein zweifaches Resultat ergeben:

1. Jede Philosophie geht so vor, als könnte sie ihre Thesen mit wissenschaftlicher Evidenz beweisen; als wäre ihr einziges Ziel, eine echte Lösung des gestellten Problems zu finden; als würden ihre Ergebnisse ein endgültiges Ganzes darstellen oder doch die unerschütterliche Grundlage einer neuen Wissenschaft.
2. Da, wo wissenschaftliche Evidenz erreicht ist, gibt es keine Philosophie. Auch wenn die Wissenschaft bewiesen hat, dass eine von der Philosophie vorgeschlagene Lösung falsch war, interessiert diese uns weiterhin. Schließlich hat noch keine Philosophie jemals die wissenschaftliche, grundlegende, endgültige Aufgabe erfüllt, die ihr Autor ihr zugemutet hat.

Wir haben gesehen, dass die Philosophie im Gegensatz zur Theologie an *widersprüchlichen Lösungen* interessiert ist, und dies ohne sie zu bejahen; formal bleibt sie wissenschaftlich und visiert sie Evidenz. Obwohl sie den Anschein eines vollendeten Systems erweckt, dem Dogma nicht unverwandt, kommt in ihr viel eher ein Suchen, eine Bemühung zum Ausdruck, als der Zustand eines Menschen, der seinen Frieden gefunden hat. Und schließlich will sie – im Gegensatz zur Theologie – ungeachtet ihrer Niederlagen und im Bemühen, den Sinn dieser ihrer Niederlagen zu erkennen, sich doch immer nur an den menschlichen Geist halten, lehnt sie es ab, sich auf irgendeiner Offenbarung zu begründen.

Was kann uns aus so widersprüchlichen Ergebnissen folgen? Sicher ist die Philosophie die Erforschung der Wahrheit. Wenn die Evidenz eines Systems nur scheinbar bestehen kann (sonst wäre dieses ja wissenschaftlich und von Philosophie könnte nicht mehr die Rede sein), so deshalb, weil in ihm eine *andere Evidenz* gilt. Wenn der Irrtum, der die Wahrheit verdeckt, dennoch einen positiven Wert behält, so deshalb, weil in ihm eine *andere Wahrheit* ist. Wenn es zwischen den Philosophien einen Wirkungszusammenhang gibt, obwohl doch kein einziges Ergebnis ein für alle Male gefunden und tradiert worden ist, wenn widersprüchliche Ergebnisse gleichzeitig eine

Wirkung ausüben können, so deshalb, weil hier *eine andere Wirkung* vorliegt als die der wissenschaftlichen Wahrheiten, die aufeinander aufgebaut sind.

Hier sind wir also, will es scheinen, in einem Bereich, der nicht mehr derjenige der expliziten Wahrheit ist, sondern vielmehr des Wahrscheinlichen, des Symbols einer anderen wesenhaften Wahrheit – etwa im Bereich des Theaters, wo die Wahrscheinlichkeit der Situationen lediglich die symbolische Übersetzung des notwendigen Schicksals ist. Und – ganz allgemein – im Bereich der *Kunst*:¹⁹ Einflüsse, die sich geltend machen, ohne dass man gezwungen wäre, etwas ein für alle Male gelten zu lassen; Evidenz von anderem als dem, was sich auf der Bühne abspielt – mit den Mitteln einer größtmöglichen Wahrscheinlichkeit (in der Philosophie dargestellt durch die logische Form); mögliche Wahrheit selbst der Unwahrscheinlichkeit (in der Philosophie dargestellt durch den Irrtum) – das wäre etwa die Atmosphäre der Kunst. Werden wir also die Philosophie eher an die Kunst anknüpfen als an die Wissenschaft oder die Theologie? – Doch auch hier zeigen sich, trotz aller frappierenden Analogien, grundsätzliche Unterschiede. Wir haben es schon gesehen: die Philosophie ist «unterwegs»; wenn sie sich gehen lässt, wenn sie die strenge Logik ihrer Form aufgibt, wird sie nicht zum Dogma, sondern viel eher Vagabundentum, Unruhe, Heimweh. Forschen, gedankliche Anstrengung, ein Problem von allen Seiten anzugehen, die Formen, die sie anwendet, und die Vernunftgründe, deren sie sich bedient, das alles macht Philosophie zur Philosophie – ebenso sehr, vielleicht sogar mehr, als das fertige System. In der Kunst ist das nicht so. Hier zählt einzig das Resultat, das ein für alle Male vollendete Werk. Das Interesse, das man am Schaffen des Künstlers nimmt, ist psychologisch oder philosophisch – und nicht künstlerisch. Daher die unerbittliche Nacktheit der Kunst, die Müßigkeit jeder Erklärung. Irgendeinen Fehler eines Kunstwerks etwa durch die Ungunst der Umstände bei seinem Entstehen erklären zu wollen ist völlig sinnlos. Es gibt da weder Fehler noch Entschuldigungen. Das Kunstwerk muss stumm sein und kann sich nur zeigen. Dann ist es existent – oder eben nicht. Dank der Härte ihres Gesetzes ist die Kunst rein, ist sie kühl – selbst in der Leidenschaft, beschlossen in ihrer Form, losgerissen vom Fieber ihres Schöpfers, ihm nicht mehr gehörend, unabhängig von ihm – von seinem Bemühen wie von seinem Werden.

Wenn man schon das vollendete System als Kunstwerk betrachten wollte, müsste man einräumen, dass es sehr viel *exklusiver* ist als andere Kunstwerke: Kein Philosoph hat jemals mehr als ein System geschaffen. Natürlich ist nicht allen das ihre sofort gelungen; dann kann man ihr Leben in verschiedene, selbst in widersprüchliche Epochen einteilen. Aber jeder große Philosoph hat schließlich seine Philosophie erfüllt, und die ist durch alle behandelten Einzelthemen hindurch dieselbe geblieben. So hat Hegel alle seine Werke aus seiner *Phänomenologie des Geistes* abgeleitet.²⁰ In

der Kunst geht es nicht so zu. Es ist wahr, jeder Künstler hat seine «Manier», die sich mehr oder weniger in allen seinen Werken wiederfindet. Aber trotzdem liegt der Akzent in der Kunst auf der *Vielfalt*. Man erwartet vom Künstler, dass er immer neu ist. Wenn er wirklich Größe hat, löst sich das vollbrachte Werk von ihm los. Er wird nicht gebannt davor stehen bleiben, um es zu bewundern. Der Mensch muss unaufhörlich ein *Werdender* bleiben; das Werk muss endgültig sein.

Wieder stehen wir vor widersprüchlichen Ergebnissen: Das Kunstwerk, so sagen wir, ist abgeschlossen, *die Philosophie ist unterwegs*; aber im Leben eines jeden Künstlers ist eine Vielfalt von Werken möglich, während *jeder Philosoph nur eine Philosophie hat*.

Doch, wenn der Mensch ein unaufhörlich Werdender ist, und wenn der Philosoph sein Leben lang an eine, an seine Philosophie gebunden bleibt, dann kann diese seine Philosophie gar nichts anderes sein als eben die Form seines Werdens. Also muss in ihr – wir haben schon darauf hingewiesen – anderes enthalten sein als das, was sie zu geben vorgibt, anderes als nur das Ingesamt ihrer Ergebnisse. Sonst müsste ja jeder Philosoph dauerhaft von seinem eigenen Werk verzaubert sein.

An sich ist das nicht unmöglich. Wenn wir uns aber die Philosophien der Vergangenheit vor Augen halten, dann zeigt sich uns doch, dass die Philosophen, deren Werke nacheinander einfallsreiche und unerwartete Lösungen zu immer neuen Problemen vortragen, nicht die größten sind – und auch nicht immer die wahrhaftigsten. Nicht, dass sie ihre Antworten unehrlich «gefälscht» hätten; aber irgendetwas scheint ihnen abzugehen, wodurch alles Übrige zu bloßer intellektueller Virtuosität wird. Dagegen finden wir bei den Größten eine einzigartige Kontinuität, eine Selbstverständlichkeit und selbst bei ganz neuen Ergebnissen einen Grundzug, den wir wiedererkennen, so gut, dass, wenn wir ein neues Werk von ihnen lesen, wir uns einbilden, wir hätten es so, wie es ist, im Voraus gekannt. Sicherlich war das eine Einbildung; denn es war ebenso unvorausehbar wie jeder Akt eines freien Wesens es ist – und doch war es nicht reine Einbildung, weil alle Akte eines freien und nicht willkürlichen Wesens den Stempel der einen Herkunft unauslöschlich auf sich tragen. Es handelt sich hierbei keineswegs um ein Vorgehen, das sich wiederholt, um eine intellektuelle «Fertigkeit», deren man sich bedient; was hier wirksam wird, gleicht viel eher einem Treueverhältnis.

Das sich selbst *treue Werden* der Philosophie steht also der *augenblicklichen* – oder *ewigen* – *Vollendung* der Kunst entgegen.

Daher ergibt sich noch ein wesentlicher Unterschied: *Die Philosophie verpflichtet*, während *die Kunst nicht verpflichtet*.²¹ Es ist eine an sich überraschende Tatsache, dass *jede Philosophie ein Ethos enthält*. Ich verstehe darunter nicht das Werk, das in der Reihe der Publikationen eines Philosophen ausdrücklich «Ethik» heißt. Vielmehr

meine ich damit, dass in der Philosophie auch jede scheinbar noch so rein theoretische Behauptung eine Ethik zur Voraussetzung und zur Folge hat. Wenn Aristoteles beispielsweise die Hierarchie der Lebewesen nach ihrem Grad der Befreiung vom Element «Erde» aufstellt, so deshalb, weil er auf das Ideal des «*vovç*», des von der Materie befreiten Betrachtens reiner Formen, ausgerichtet ist.²² Wie hat Kant die Antinomien der reinen Vernunft begründet? Auf der Seite der «Thesen» stehen bei ihm die erschaffene Welt, die Existenz eines einfachen Wesens, die Freiheit, die Existenz eines notwendigen Wesens, und sie sind den «Antithesen» der unendlichen Welt in der Zeit entgegengesetzt, die ins unendliche zerlegbar und von der Kausalität regiert ist, und wo die Kette der Ursachen in Unendlichkeit nicht abreißt. Er hatte eben im Bereich der reinen schon auf die praktische Vernunft hingedrängt: Hier allerdings werden «These» und «Antithese» einander zum Ärgernis – aber nun nicht als zwei verstandesmäßige Konzeptionen, die gleichermaßen widerlegbar wären, sondern als die zwei Welten des Glaubens und des Unglaubens.²³ Nicht umsonst hat sich Heidegger in *Sein und Zeit* der alten christlichen Terminologie bedient, deren Worte, ob man es will oder nicht, seit Jahrhunderten mit Fluch oder mit Segen beladen sind – Worte wie «Verfallen», «Geworfenheit», «Sorge», «Gewissen», «Schuld» etc. – und dabei hat er doch behauptet, eine rein «phänomenologische» Beschreibung vom Dasein des Menschen in der Zeit zu geben.²⁴ Sicher wird er sich damit verteidigen, er nehme diesen Worten ihre traditionelle Belastung mit moralischer Angst. Aber immerhin – er verwendet sie. Warum gibt es in seinem Buch einen Satz, der, aus seinem kalt phänomenologischen Zusammenhang herausgelöst, im tiefen und dunkeln Ton eines Satzes von Augustin²⁵ erklingen würde?

Es gehört demnach zum Charakter der Philosophie, immer auch eine Ethik zu sein, und zwar eine anspruchsvolle Ethik, die Treue in Leben und Werk verlangt, die ohne diese Treue nur noch ein verlogenes Spielen sind. Der Kunst ist das fremd. Das kommt daher, dass ein vollbrachtes Kunstwerk sich vom Künstler löst, während eine Philosophie und das Werden des Philosophen eins sind. Goethe hat in zwei Versen die ewige Treue der Liebe zum Ausdruck gebracht:

Du warst in abgelebten Zeiten
Meine Schwester oder meine Frau.²⁶

Diese Verse sind durch die ihnen eigene Magie wahr – unabhängig von aller tatsächlichen Treue. Der Philosoph seinerseits wird nicht von der Treue zu irgendetwas oder irgendwem sprechen. Er spricht von der abstrakten Treue, ohne sie noch an ein Objekt zu binden. Er bleibt frei für die Wahl des Objekts. Aber diese Treue, von der er spricht, wird ihn, hat er einmal ihren Gegenstand gewählt, verpflichten. Er ist *verpflichtet*, die Ewigkeit, von der er spricht, in tägliche Dauer zu übersetzen. Es kann

ihm misslingen – aber doch eben gerade deshalb, weil er engagiert ist. «Sonst ist es Schwindel», sagt Jaspers.²⁷

Denselben Unterschied finden wir wieder zwischen einem, der ein Kunstwerk betrachtet, und einem, der in ein philosophisches Werk eindringt. Die künstlerische Betrachtung erfüllt sich in einem unverbindlichen Augenblick. Das philosophische Verstehen findet seine Wahrheit erst im Laufe der Tage, im «alle Tage».²⁸ Sie ist verbindlich, oder sie ist nicht.

Woran sie bindet, das können wir nicht sagen; wir haben weiter oben allerdings gesehen, dass die philosophischen Lösungen uns etwas Wesentliches geben – und jetzt können wir sagen: Sie tun das, indem sie uns einem Wesentlichen verpflichten, und das auch dann, wenn sie irrig, selbst wenn sie widersprüchlich sind, und wenn wir sie ablehnen. Die Philosophie bindet uns also – aber nicht an die Lösungen, die sie uns bietet.

Wenn also Kunst und Philosophie beide etwas Ewiges symbolisch zum Ausdruck bringen, dann übersetzt sich in der Kunst das Ewige in der augenblicklichen Vollendung, in der Philosophie durch die dauerhafte Bemühung.

Philosophie kann sich auch als *apodiktische Wissenschaft* verstehen. Dann macht sie sich blind für ihr eigenstes Wesen und wird fanatisch. Das ist das Ende aller Wandlung, das ist der Tod.

Sie kann zum *Dogma* werden. Aber sie ist eben nicht Glaube, denn sie bedarf der Reflexion; dann muss sie den Anspruch erheben, zu beweisen, was nur geglaubt werden kann. In dem Fall ist sie unfrohm dem Glauben und verlegen der Wissenschaft gegenüber. Auch hier also Verblendung und Tod.

Sie kann zur *Kunst* werden. Dann wird sie ein harmonisches, zusammenhängendes, ausgeglichenes System wie ein Kunstwerk aufbauen, vollendet und geschlossen wie dieses. Die Hegel'sche Philosophie mit ihren schönen, vollendeten Kreisen könnte hier als Beispiel dienen – und ich werde darauf zurückkommen.²⁹ – Aber das Kunstwerk erträgt das Werden nicht; auch hier ist der Tod die Folge.

Eigentlich waren unsere Unternehmungen bis jetzt arg enttäuschend. Wir haben gesehen, dass der *Philosophie weder die Evidenz der Wissenschaft, noch die Gewissheit der Religion, noch die Vollendung der Kunst zukommt*. An der Voraussetzung, dass sie all das doch erlangen könnte, müsste sie sterben. Wir haben gesehen, dass sie wissenschaftliche Evidenz anstreben muss, ohne dass es ihr erlaubt wäre, sie zu erreichen, dass sie ein Geglaubtes symbolisch ausdrücken muss (denn es handelt sich ja nicht um ein evident Gewusstes), ohne dass sie sich ein für alle Male daran festklammern dürfte, und ohne dass ihre Gestaltung vollkommen und endgültig sein könnte. Wir haben gesehen, dass sie «verpflichtet». Auf was sie verpflichtet, was ihr Ethos ist, kann man nicht sagen – ohne sie zu zerstören. Wir können nur eine Form darstellen, so

leer als möglich, deren Sinn sich fast darin erschöpft, *eine Leere zu zeigen*, und sagen: *Philosophie verpflichtet das ganze Leben auf etwas, und sie entspricht dem Werden eines in Treue an ein Etwas gebundenen Daseins.*

Da hätten wir uns also gründlich verirrt in den Nebeln der Philosophie, die gewisse «wissenschaftliche» Geister so gründlich verachten. Und wirklich, wie soll man sich etwas noch Unbestimmteres vorstellen? Aber ich will nicht lügen, und wo ich mich im Ungefähren befinde, muss ich feststellen, dass ich nicht klar sehe. Aber wäre nicht gerade das eine philosophische Aufgabe: zu untersuchen, *wo man nicht klar sieht?*

Zweites Kapitel

Das philosophische Problem und die Philosophie

Bis dahin haben unsere Vergleiche der Philosophie mit der Wissenschaft, der Theologie und der Kunst nur negative Resultate ergeben. Wie aber soll man eine Erklärung dafür finden, dass es immer Philosophen gegeben hat, und dass es sie heute noch gibt? Wie kann einer, der ernsthaft nach Wahrheit strebt, die Philosophie der wissenschaftlichen Evidenz vorziehen? Wie kann einer, den es drängt, für etwas einen Ausdruck zu finden, diese Philosophie der künstlerischen Vollendung vorziehen? Wie kann man, Gott suchend, der Philosophie den Vorzug vor dem Glauben geben?

Hoffentlich hat man sofort gespürt, wie künstlich und verfälscht diese Frage – so gestellt – ist. Man *wählt* die Philosophie nicht und zieht sie der Wissenschaft, der Theologie oder der Kunst vor. Das philosophische Problem *stellt sich* von sich aus. Wenn es einmal gestellt ist, gibt es die Alternative nicht mehr: «Werde ich dies Problem lösen oder lieber ein wissenschaftliches?» Die Alternative heißt: «Werde ich ihm ins Auge blicken oder fliehen?» und weiter: «werde ich mich entscheiden oder mich treiben lassen? Werde ich bis ans Ende gehen, bestätigen, wer ich bin, oder werde ich mich auslöschen und die Furche sich wieder einebnen lassen, die an der Oberfläche dieser bisher so selbstverständlichen Welt entstanden ist?» Also: «Werde ich mich den Dingen stellen oder es bleiben lassen und in ihnen aufgehen?» «Werde ich sein oder nicht sein?»

Diese Augenblicke der Entscheidung könnte man psychologisch und pathetisch beschreiben. Ich verzichte darauf. Man muss lediglich wissen, dass der Bruch mit dem alltäglichen Leben, den das einfache, frag- und phrasenlose Bejahen dieser Entscheidung bedingt, uns zunächst wie eine Bedrohung unseres Lebens erscheinen will.³⁰ Seinetwegen erscheint uns, was wir unser Leben nannten, wie ein Zustand des Todes. Unsere Situation ist eine andere geworden, seit uns die Frage gestellt wurde. Bis dahin war das Leben kein Todeszustand, weil es die Alternative «Leben oder Tod» nicht gegeben hatte. Doch wir haben die Frage ja nicht gewollt. Sie hat sich gestellt – das ist alles; und zugleich mit ihr war auch die Alternative da.

Seitdem ist alles ganz anders geworden; denn was auch immer wir entscheiden, *wir entscheiden in der Alternative*. Wir können die verwirrende Frage von uns weisen,

wir können die Augen wieder schließen – aber so finden wir unsere frühere Unbefangenheit doch nicht wieder: Die Frage war gestellt, und wir sind davor geflüchtet. Vorher, in unserem unbefangenen Dasein, waren wir nicht geflohen. Die Frage hat uns, als sie sich uns stellte, einen neuen Gesichtspunkt gegeben, und es hängt nicht mehr von uns ab, ihn aufzugeben; das unbefangene Leben hat die Gestalt des Todes angenommen; zugleich tut sich uns der Weg zu einem möglichen Leben auf, das wir verlieren oder uns erwerben können. So bleibt das erste, das grundlegend philosophische Problem, verborgen unter allen anderen: «Werde ich sein oder nicht sein?»³¹

Auch hier kann die Sünde mit dem Wissen beginnen.³² Mit der Möglichkeit zu leben entsteht die Möglichkeit zu sterben. Der frühere Zustand kann nur deshalb als Tod erscheinen, weil sich eine neue Lebensmöglichkeit aufgetan hat. An sich war er, philosophisch gesehen, weder Tod noch Leben. Er war überhaupt nicht; er war Nichtsein; denn diese Negationen heben nichts Positives auf, sie bedeuten vielmehr Unverständlichkeit, Undurchdringlichkeit, wie wenn eine Welt, in der es kein Subjekt mehr gäbe, für unseren Geist undurchsichtig geworden wäre, eine materielle Welt, die noch nicht objektiviert ist. Den vor-philosophischen Zustand, wie er dem philosophischen Geist erscheint, konnte man ebenso «materiell» nennen, einen Dämmerzustand, wie man ihn ohne positive Bezeichnung überhaupt nicht denken kann – wie ein reines Nichtsein, das denken zu können Bergson als unmöglich bewiesen hat.³³

Hier sind allerdings einige Einschränkungen geboten: Die Alternative, von der wir sprachen, darf nicht den Charakter eines psychologischen Kriteriums annehmen, demnach wir die Menschen unterscheiden könnten. Vor allem ist sie nie positiv entschieden; sie muss immer entschieden werden. Zu glauben, man habe sie endgültig in positivem Sinn gelöst, das heißt in großer Gefahr sein, sie in negativem Sinn gelöst zu haben. Zu glauben, man habe sie in negativem Sinn gelöst, das bedeutet, dass man sich das verzweifelte Bedürfnis nach Sein bewahrt habe, das bedeutet, dass man noch sei und sich die Möglichkeit des Seins erhalten habe. Doch, philosophisch «im materiellen Zustand» sein, das heißt nicht als menschliches Wesen ausgelöscht sein. Die philosophische Entscheidung ist nicht die einzige Bestätigung der Existenz. In Gemeinschaft leben können, mit seinen Nächsten eine andere Beziehung unterhalten als zu einem Ding, in Freundschaft und Liebe frei bleiben, indem man die Freiheit des Andern liebt wie die eigene – es gibt viele grundsätzliche Verhaltensweisen, die manche Wesen in den konkreten Lebensverhältnissen zu bewahren wissen, und die sie ebenso sicher zu «Wesen» machen wie alles spekulative Forschen. Aus dem Grund seines Selbst reagieren, immer da sein (daher der Heidegger'sche Ausdruck «Dasein» für das Sein als empirisches Subjekt³⁴), nicht nur als Repräsentant irgendeines immer hinfalligen Prinzips, das ein beliebiger Sophismus über den Haufen werfen kann, sondern einfach in der Darstellung des echten und sicheren Bestandes eines wahrhaften

«Wesens», der beständiger ist als ein Naturgesetz – das heißt unbewusst die Alternative lösen, in jedem Augenblick des Lebens.

Die philosophische Alternative ist bewusster als die anderen; ist sie einmal gestellt, entweicht man ihr nie mehr. Wir haben weiter oben gesehen, dass jede echte Philosophie «verpflichtet»; jetzt sehen wir warum: weil die Lösung des philosophischen Problems nicht in erster Linie dessen Objekt betrifft (wie beim wissenschaftlichen) noch das Werk (wie beim ästhetischen), sondern weil sie vielmehr in erster Linie das Subjekt betrifft und über dessen Existenz entscheidet.

Der Philosoph kann nicht, um eine Seinsgewissheit zu erlangen, so tun, «als ob» er sich für das gestellte Problem interessiere. Rings um die wesentliche Entscheidung über «Sein oder Nichtsein» – wie um alles, was einen Gipfel des menschlichen Daseins darstellt – häufen sich alle möglichen Perversionen. Das Seinwollen haben wir als reine Form aus allen theoretischen und praktischen Problemen herausgelöst, die es im konkreten Leben füllen. Wenn es aber im konkreten Leben auf den reinen, leeren und gehaltlosen Zustand trifft, stellt es eine der größten geistigen Perversionen dar, die es gibt. In der Wissenschaft treibt er zu einer oberflächlichen Geschäftigkeit um Probleme, die nur geschaffen werden, um ihm Nahrung zu geben. In der Ethik treibt er dazu an, künstlich Gelegenheiten zu schaffen, Opfer darzubringen. In der Kunst isoliert er den Künstler von seinen natürlichen Quellen, erregt ihn, verlangt von ihm «originelle», gewollt originelle Werke, die nichts mehr von der Fülle und unwillkürlichen Schönheit einer Frucht haben. In der Religion lässt er nicht mehr die Gnade erwarten, sondern Gott vergewaltigen, und zweifellos ist seinetwegen der Hochmut für die Kirche eine Todsünde. In der Philosophie lässt er Systeme entstehen – in überraschender, kühner, genialischer, umgetriebener Begriffssprache und von gewagter Problematik, die mit Bravour gelöst wird – aber gänzlich ohne jede Wahrheit, die sich, ich habe es schon gesagt, durch eine fundamentale Einheit darstellt, dank deren alle Teillösungen sich «von selbst ergeben».

Jedem philosophischen Problem, welches immer sein Inhalt sei, und wer auch immer es stellen möge – eignet also eine *Duplizität*: Sein wahrer Sinn beruht in einer Entscheidung des Subjekts, und sein expliziter Sinn in der Erkenntnis eines Gegenstandes. Damit aber diese Duplizität nicht zur Perversion werde, muss der Philosoph sich seinem Gegenstand wirklich zuwenden, muss er die Entscheidung vergessen, die zu fällen er im Begriff ist; die Entscheidung beruht in der Tatsache, dass er seinem Gegenstand nachgeht, dass er sich seiner Frage nicht entzieht, und dass er sich bemüht, sie selbst zu beantworten. Diese Duplizität ist kein Mangel der Fragestellung; vielmehr ist in ihr deren philosophischer Charakter begründet. Man wird ihrer nicht gewahr, weil man sich dagegen sträubt, weil sie für die Vernunft nicht annehmbar ist. Und doch kennen wir aus alltäglicher Erfahrung Beispiele von analoger Dupli-

zität. So verlangen wir gemäß moralischen Grundsätzen, man müsse das Gute tun. Aber wir lieben die Leute keineswegs, die das Gute um dieses Grundsatzes willen tun. Wenn wir von jemandem sagen, er sei gut, dann bedeutet das keineswegs, dass er diesem sittlichen Grundsatz gehorcht, sondern dass er an andere denkt, dass er seinen Nächsten liebt, und dass er, indem er an andere denkt, durch seine Handlungen seine Güte offenbart. Dächte er an seine Güte, hieße das, sie aufheben; gut ist nur, wer nicht daran denkt, es zu sein. Diese paradoxe sittliche Wahrheit ist uns geläufig; aber trotzdem passiert es uns immer wieder, dass wir vom Andern verlangen, was er doch nur im Vergessen findet: Güte und Liebe.

Doch vor der Tatsache, dass das philosophische Denken nicht weniger paradoxal ist, sträubt sich unser Geist, und er weigert sich, sie anzuerkennen. Nur so erklärt sich die Starrköpfigkeit, mit der man – trotz den Fehlschlägen während ihrer ganzen Geschichte – die Philosophie als eine Wissenschaft betrachtet und ihr Aufgaben gestellt hat, bei denen es um gänzlich explizite Fragen ging, und nur um sie.

Ich behaupte nicht, dass jede Philosophie durch das explizit behandelte Problem hindurch ein anderes behandeln müsse; ich behaupte, dass es so *ist*: Jede echte Philosophie findet sich, einfach weil sie Philosophie ist, in den meisten Fällen gar unbewusst und ohne Absicht, im Paradox gefangen.

Man wird mir vorwerfen, dass ich diese Duplizität der Philosophie lediglich behauptet, und dass ich nicht den geringsten Beweis dafür erbracht habe; es bleibe einem infolgedessen völlig freigestellt, sie zuzugeben oder nicht. Man wird mir vorwerfen, meine Behauptung sei ganz offensichtlich absurd. Man wird mir schließlich die unzweideutigen Erklärungen der größten Philosophen entgegenhalten; danach soll die Philosophie eben gerade das sein, was sie meiner Behauptung nach nicht sein kann; man wird sagen, dass es nicht ausgerechnet mir zustehe, ihnen zu erklären, was sie geleistet haben, da sie doch selbst darüber das Gegenteil aussagen.

Darauf antworte ich: Tatsächlich habe ich keine Beweise. Aber das Wesen der philosophischen Probleme zu erkennen suchen, das heißt doch, sich ein philosophisches Problem stellen. Nun habe ich eben gerade gesagt, dass ein solches Problem nicht geeignet ist, eine wissenschaftlich bewiesene Lösung zu finden. Nicht dass man Evidenz hier nicht suchen dürfte – ich suche sie ja! –; aber man kann sie nicht bis zu dem Punkt erreichen, wo sie jedermann verpflichten würde, sie anzuerkennen. Die Evidenz, die ich suche, ist nicht logisch, sondern zunächst geschichtlich: Sie tritt nicht darin in Erscheinung, was die großen Philosophen im Laufe der Geschichte über die Philosophie geschrieben haben, sondern in der Art und Weise, in der sich tatsächlich ihre Geschichte entwickelt hat. Wenn man das Problem so auslegt, wie ich es versuche, dann erscheint es komplexer als in der wissenschaftlichen Auffassung. Aber «komplex» bedeutet noch nicht «absurd». Im Gegenteil – die wissenschaftliche

Auffassung erscheint, wo nicht absurd, so doch seltsam unwahrscheinlich; erschöpft sie sich doch darin, in der Geschichte der philosophischen Lehren eine Reihe von Niederlagen zu sehen, in deren jeder ein mehr oder weniger großer Funke Wahrheit enthalten ist, und glaubt sie doch immer noch – nach Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant und Hegel –, die wahre Philosophie erst noch begründen zu können.

Dann aber beruht die Evidenz, die ich suche, auch auf der Erfahrung. Sich selbst behorchen, während man eine Philosophie der Vergangenheit studiert, sich fragen, was man von ihr erwartet, was sie einem gibt, was man davon behält; beobachten, was man tut, wenn man sie «versteht»; das, was einem die eine Philosophie zu sagen hat, mit dem vergleichen, was einem die andere bietet, was etwa die beständige und beziehungsreiche Fülle der einen uns gibt – und was die scharfsinnige Leere der anderen; genau beobachten, was vorgeht, wenn man sich selbst eine philosophische Aufgabe stellt: Das bedeutet ebenso viel Beobachtungen machen, Erfahrungen sammeln, ebenso viel Dokumentationen gewinnen, und das alles hat im Bereich der Philosophie nicht weniger Gewicht als die wissenschaftlichen Experimente in der exakten Wissenschaft. Gewiss, ich kann niemanden zu diesen Erfahrungen zwingen, und ich kann von niemandem verlangen, dass er zugibt, er habe sie in der gleichen Weise gemacht wie ich selbst. Deshalb behalten sie doch für mich die Evidenz des Geschehenen und Erlebten, das eben «so gewesen ist». Wenn andere dieselben Erfahrungen gemacht haben, kann ich mich bei ihnen darauf berufen; wenn andere sie ebenfalls machen können, kann ich sie dazu auffordern. Darum bemühe ich mich – und das ist alles, was ich vermag.

Wenn ich auf evidente Beweisführung verzichte, so will ich damit nicht aus einer Vagheit meines Geistes ein bequemes Ruhekissen machen; aber der Wille zur Erkenntnis muss – gerade um deren Klarheit willen – von der Einsicht darin geleitet sein, wo sie keine Beweise liefern kann. Immerhin scheint mir die Geschichte zur Genüge Folgendes erwiesen, wenn nicht bewiesen zu haben: Die Philosophie erreicht keine wissenschaftliche Evidenz, und da, wo sie sich so sehr spezialisiert, dass ihr evidente Resultate möglich werden (in Logik und Psychologie), lösen sich diese Resultate von ihr los; die wissenschaftliche Konzeption des philosophischen Problems berücksichtigt in keiner Weise das Interesse, das die Systeme der Vergangenheit behalten, das vom wissenschaftlichen Standpunkt aus absurd ist, und das doch immer bestanden hat, ohne dass man sich über seine Natur Rechenschaft abgelegt hätte. Die individuelle Erfahrung scheint mir Folgendes zu erweisen, wenn nicht zu beweisen: Das philosophische Problem verlangt, auch wo es nur eine Erkenntnis des Objekts zu erheischen scheint, zugleich eine Entscheidung des Subjekts über seine eigene Existenz; diese Entscheidung kann nicht direkt und ins Leere getroffen werden, sondern nur im Glauben, sich einem Objekt zu widmen, und ihm allein;

man kann also von einer grundlegenden Duplizität des philosophischen Problems sprechen.

Der Einwand, der sich auf die Auffassung beruft, welche die großen Philosophen selbst von der Philosophie gehabt haben, wird uns noch länger beschäftigen.

Drittes Kapitel

Die philosophische Illusion

Wenn das Vorhergegangene wahr ist – in welcher seltsamer Situation befindet sich dann der Philosoph, der versucht, ein philosophisches Problem zu klären! Er muss nach wissenschaftlicher Evidenz streben; aber er kann sie doch unmöglich erreichen. Wenn er darauf verzichtet, verlässt er das Gebiet der Philosophie ebenso, wie wenn er sie erreicht. Wir sehen, dass hinter dem Problem, mit dem allein er sich zu beschäftigen scheint, ein anderes sich verbirgt – oder vielmehr, dass das offenbar theoretische Problem eine metaphysische Entscheidung verdeckt: Sein oder Nichtsein –, und dass es unter der Form einer wissenschaftlichen Lösung nach einer Entscheidung ruft, die einer sittlichen Handlung vergleichbar ist.

Es ist notorisch, dass die Grundlagen, auf denen eine Wissenschaft beruht, oft für den Spezialisten verschleiert bleiben können, ohne dass seine Forschungen darunter zu leiden brauchen. Doch die Philosophie behauptet ja, endlos zu fragen, zu den Quellen zurückzugehen, bis zu den äußersten Grenzen vorzustoßen. Sie behauptet, voraussetzungslos zu sein. Sie behauptet, ganz von vorne zu beginnen, alles wieder in Frage zu stellen und so die Wissenschaft dessen zu sein, was die Deutschen «radikales Fragen»³⁵ nennen. Sie darf das Universum nicht auf Gleichungen mit Bekannten zurückführen: Sie stellt deren Komponenten selbst in Frage, dann die Komponenten der Komponenten – und so bis ans Ende – wenn es das gibt; auch das weigert sie sich, im Vorneherein zu wissen. Sie will das Universum *ex nihilo* entwickeln und theoretisch Gottes Werk wiederholen.

Dieses «radikale Fragen» muss sich offensichtlich auch auf den Philosophen selbst richten. Das hat man nicht sogleich bemerkt, und nachdem man es bemerkt hatte, hat man diese Unumgänglichkeit oft genug wieder aus den Augen verloren. Doch die Erforschung des Subjekts ist ein unerlässlicher Bestand der Philosophie.

Doch sobald man ein Subjekt erforscht, ist es das Subjekt einer Handlung, in unserem Fall das philosophische Subjekt. Um dieses Subjekt erfassen zu können, muss man wissen, was diese seine Tätigkeit sei, was ihr Ziel ist, welche Mittel sie sich bedient. Mag es in einer Einzelwissenschaft erlaubt sein, sich der Konventionen zu bedienen, auf denen sie beruht, wenn nur ihre positiven Resultate experimentell glaubig sind – in der Philosophie geht das so nicht. Sie muss sich offenbar, so gut wie sie die Wirklichkeit der Welt vertieft, mit sich selbst beschäftigen und sich fragen, was sie sei.

Aber sich fragen, was sie ist, das bedeutet, dass sie auf die widersprüchlichen Charakterisierungen stoßen muss, die wir aufgezeigt haben. Doch wie soll, wer diese einmal kennt, weiterhin philosophieren? Wie soll man weiterhin die Lösung eines Problems suchen, das nur insofern Problem bleibt, als es unlösbar ist? Wie soll man sich einer logischen Form bedienen, von der man weiß, dass sie nur eine Maske ist, von der man weiß, dass sie ihre Evidenz nicht erstellen kann? Wie soll man vom Universum, von der Materie, vom Leben handeln, wenn man weiß, dass es sich um einen selbst handelt, um Sein oder Nichtsein?

Es bleibt keine Wahl: Entweder nimmt der Philosoph die Duplizität der Philosophie bewusst hin – und seine Haltung ist ethisch eine Heuchelei, wissenschaftlich ein Verrat –, oder aber er bleibt blind im Hinblick auf das Wesentliche der Untersuchung, die er in Angriff nimmt.

Zu solchen Ergebnissen gelangt ein Wissenschaftler, der darüber nachdenkt, was Philosophie und Philosophen sind, und darauf wird er seine Angriffe begründen. Und in der Tat, wenn wir uns all die Kritiken und die zahllosen Witze vergegenwärtigen, die man zu allen Zeiten an die Philosophie verschwendet hat, dann werden wir sehen, dass sie sich auf die eine oder andere der beiden vorhin formulierten Anklagen gründen: Entweder wirft man dem Philosophen vor, er wolle das Dach bauen, ohne an den Keller des Hauses gedacht zu haben, weil er keine Ahnung von den Grundlagen der Wissenschaft habe; oder aber er ist nur ein falscher Weiser, ein Sophist und Schlaupkopf. Man darf darin nicht nur ein argwöhnisches Vorurteil der Wissenschaft und eines verbreiteten Empfindens sehen: Gewiss gibt es da ein Vorurteil, aber es begründet sich auf einer wahrhaft paradoxen Situation der Philosophie. Insgeheim fühlte sie sich durch die an ihr geübte Kritik getroffen; deshalb gab sie sich alle Mühe, sich, koste es, was es wolle, der eigentlichen Wissenschaft anzugleichen. Die reine Wissenschaft beruht nicht auf einem derart verdächtigen Paradox: Die Philosophie wollte sich von ihr Sicherheit leihen. Aber dadurch lieferte sie sich umso mehr ihren Verächtern aus, denen sie ja das Recht gab, wissenschaftliche Maßstäbe an sie anzulegen. Aber sie erzielte keine wissenschaftlichen Ergebnisse, und für die Wissenschaft war sie weniger als nichts wert: Sie war nur ein eigensinnig festgehaltener Irrtum. Philosophisch bewahrte sie, ohne es zu wollen, ihren Sinn; denn sie tat anderes, als was sie tun wollte. Trotzdem verbarg sie ihre eigentliche Natur; indem sie sich zur Wissenschaft ausrief, entzog sie sich ihrer Aufgabe, die «radikale Frage» zu stellen, und ihr Ausgangspunkt blieb verdunkelt.

Wir müssen uns hier fragen, ob ihr ursprünglicher Fehler nicht unvermeidbar war, ob ihre endlos ehrfurchtslose Fragenreihe, für die es kein *scire nefas*³⁶ gab, nicht notwendigerweise von dieser Dunkelheit ausgehen musste. Gleichzeitig handelt es sich darum, zu sehen, ob die Widersprüche, auf die unsere Untersuchung gestoßen ist,

nicht im Innern der Philosophie einen positiven Sinn haben. Es handelt sich endlich darum zu sehen, ob die Philosophie der Vergangenheit Unrecht gehabt hat, wenn sie die Grundlage nicht hatte, welche wir ihr zu geben im Begriff sind, ob sie ihre grundlegenden Widersprüche und deren positiven Wert hätte anerkennen sollen, oder ob, im Gegenteil, die wissenschaftliche Illusion für die Philosophie geradezu existenznotwendig gewesen ist.

Ich betrachte einen Wasserfall.³⁷ Man kann ihn auf verschiedene Weise sehen. Er kann nur als eine Kraft erscheinen, außerhalb von mir, aber voll Willen und Absichten wie ich, einer Menschenkraft vergleichbar. Er kann mir als ein ästhetisches Schauspiel erscheinen, dem man zuschaut, ohne es zu befragen – ein Insgesamt von Farben, Bewegungen, Getöse und Frische, das den Sinnen schmeichelt. Er kann mir als Symbol eines meiner Gedanken, eines Wunsches, eines meiner Träume erscheinen. Schließlich kann er, alles Eigenseins verlustig, ein Spiegelbild meiner Seele und ein Teil meiner selbst werden, die Leidenschaft oder die Verzweiflung, die mich beherrscht. In all diesen Fällen bleibt er mir nah und verständlich, sei es, dass er identisch mit mir wird; sei es, dass er ein Wesen wird, das mir vielleicht feindlich auf meine Art ist, sei es, dass er ganz einfach eine Quelle von Fröhlichkeit wird. So existiert er für mich nur auf der praktischen Ebene, psychologisch oder ästhetisch, als Gegner oder als Symbol von Gefühlen.

Aber der Wasserfall kann mir auch ganz anders erscheinen. Indem ich zuschaue, wie er fällt, sehe ich ihn auf einmal in sich selbst: bloß, meiner Gefühle, meiner Absichten, meiner Fröhlichkeit und meiner Symbole entkleidet. Schließlich hat er sogar keinen Namen mehr. Er wird erstaunlich fremd und unverständlich. Er will nicht, er fühlt nicht, er verzweifelt nicht. Er fällt. Er hat keinen Sinn. Wenn er den Steg wegrisse, auf dem ich mich befinde, hätte er das nicht gewollt, wäre er kein Zorn Gottes. Einen Gotteszorn könnte ich mir vorstellen, ich könnte ihn in gewissem Sinn verstehen. Er ist mir verwandt, und ich kann ihn innerlich «nachvollziehen».³⁸ Dagegen habe ich überhaupt keinen Zugang zu diesem ungeheuren Unbeteiligtsein. Die Unbewegtheit der Felsen ringsherum hätte mich nicht überrascht, weil sie unbewegt sind, und die Unbewegtheit, menschlich gesehen, das gewohnte Verhalten des Unbeteiligtseins ist. Aber jetzt, wo mir das Unbeteiligtsein des Wasserfalls dank seiner Gewalt und seinem Getöse in all seiner Undurchdringlichkeit erschienen ist, auferlegt sich mir die Fremdheit der ganzen Landschaft. Ich *sehe* die feste, undurchsichtige Undurchdringlichkeit der Materie, in die mein Blick nicht eindringen, der keine menschliche Deutung einen Sinn geben kann, mit der ich mich nicht verbünden, gegen die ich aber auch nicht kämpfen kann. Jede gefühlsmäßige Kommunikation ist erstarben. Die Welt, die mich umgibt, ist nicht ein Widersinn, ich kann mich nicht darüber aufregen – es ist viel

ärger: Sie hat keinen Sinn, und das bedeutet, dass es absurd wäre, ihr einen Sinn suchen zu wollen. Ein Abgrund hat sich aufgetan zwischen dem Leben, das nah und verständlich ist, und der unfassbaren Materie.

Denn in einem solchen Moment verschwindet das Vorurteil, das uns die Wissenschaft eingegeben hat, wonach zunächst die Materie verständlich ist, und dann erst das Leben – aber nur, insofern es sich auf Materie zurückführen lässt. Als ob es genügen würde zu messen, um zu verstehen...

Stellen Sie sich vor, dass ich mich auf dem Steg über dem Wasserfall in Gesellschaft eines Psychologen befände, dem ich meine erschütternde Entdeckung anvertraue. Er wird versuchen, mich zu beruhigen, indem er mir die Ursachen dieses so befremdenden Eindrucks erklärt: ein zu schweres Essen, eine schlechte Verdauung, oder die während den letzten Wochen aufgestaute geistige Ermüdung. Daher würde seiner Meinung nach ein pathologisches Abreißen der Verbindung resultieren, die der normale Mensch zu den Dingen habe, eine Ausschaltung meiner selbst, die dringend durch völlige Ruhe geheilt werden müsse. Darüber hinaus würde er vielleicht psychologische Erklärungen finden, die allein im Funktionieren meines Geistes begründet wären.

Vielleicht, ja sogar zweifellos hat der Psychologe recht. Und es ist denkbar, dass seine Worte mich dazu führen, auf meine körperliche oder geistige Gesundheit aufzupassen und mich dadurch von dem Abgrund zurückreißen, durch den für einen Augenblick die gewohnte Kontinuität des Wirklichen zerrissen wurde. Das umso mehr, als mir an meiner geistigen Gesundheit sehr viel liegt, und ich im Grund meiner selbst vielleicht nur auf den Anstoß dazu gewartet habe zu vergessen, was ich soeben gesehen habe.

Aber es kann auch sein, dass ich – die Richtigkeit der psychologischen Erklärung auf der Ebene, auf der sie gegeben wurde, durchaus zugehend – trotzdem weiterhin meine verrückte Welt sehe, sie als eine Frage wahrnehme, die eine Antwort verlangt. Zwischen dieser mir gestellten Frage und der Antwort des Psychologen besteht keinerlei Beziehung. Als der Psychologe zu mir sprach, sah er mich ebenso wie ich den Wasserfall. Seine Erklärung kann gut und gern richtig sein für einen, der mich schauen sieht, doch nie kann sie mich befriedigen, die ich schaue. Für ihn bin ich ein Subjekt, das eine eigenartige Erfahrung macht – aber ein Subjekt, das man betrachtet, also ein Objekt. Der alte philosophische Gegensatz Subjekt-Objekt, der so oft aufgezeigt und so oft durch großartige Synthesen überwunden worden ist, richtet sich von hier von Neuem mit unabweisbarer Evidenz auf.³⁹

Nehmen wir an, der Psychologe sei kein Anderer in meiner Begleitung, sondern vielmehr ich selbst, die mich selbst beobachtet – und dass ich mir selbst alle die vernünftigen Erklärungen und guten Ratschläge gebe. Der Gegensatz ist dadurch

keineswegs aufgehoben. Ich könnte mich gut und gern beobachten und mir erklären, warum mein Blick auf die Dinge so seltsam geworden ist. Das «Ich», das ihn hat, will nicht wissen, warum es diesen Blick bekommen hat, sondern was dieser Abgrund in Wirklichkeit ist, den es gesehen hat. Dieses «Ich» würde sich viel eher über sein früheres Blindsein wundern und über die Konvention des Selbstverständlichen, die das Wirkliche vor ihm getarnt hatte. Wieso es dieses nunmehr entdeckt hat, das ist in der Tat eine Frage für den Psychologen, der es zum Objekt macht. Aber es, das Subjekt, sieht. Das ist eine Tatsache. Es muss bis zu Ende sehen. Jetzt den Kopf abwenden, das würde heißen: gänzlich Objekt des Psychologen werden – ein Ding, das man beobachtet, unter allen den anderen Dingen. Das würde das Ende des Subjektseins, also des Menschseins bedeuten. Und für einen Menschen bedeutet aufhören, ein Mensch zu sein, eben ganz einfach aufhören zu sein.

Wir können aber jetzt jene Alternative genauer bestimmen, die wir am Grund jedes philosophischen Problems gefunden haben: Sein oder Nichtsein. Sie bedeutet: Subjekt sein oder ganz Objekt werden. Aber Objekt wird man nur für ein Subjekt, und Objekt werden bedeutet demnach: in den Zustand eines möglichen Objekts verfallen, weniger als ein Objekt sein – ein Ding, vermengt in das Ingesamt der Dinge, welches die gleichgültige Undurchdringlichkeit der Materie nicht mehr überrascht, weil es sich nicht davon unterscheidet.

So erschafft sich das Subjekt gerade dank dem Erschauen dieser gleichgültigen Undurchdringlichkeit, von der es sich absetzt, gegen die es sich stellt. Wenn dieses Schauen nur einen Augenblick gedauert hat, der sofort aus Selbstschutzzinstinkt und Angst vor dem Schwindligwerden wieder vergessen wurde, dann verliert zugleich damit das Subjekt natürlich sich selbst wieder.

Jetzt sehen wir, dass die zwei Arten von Fragen, die explizite Frage nach der Fremdheit der Materie, und die implizite nach der Existenz des Subjekts, eine absolute Einheit bilden. Wenn man bei der kritischen Untersuchung des philosophischen Problems und seiner Paradoxie diese Einheit aus dem Auge verliert, macht man aus der Philosophie ein absurdes Spiel – oder aus ihrer spezifischen Duplizität eine Unredlichkeit des Philosophen.

Man wird vielleicht fragen, warum das Problem der Materie für die Existenz des Subjektes so wichtig sein soll, und warum es eine Frage von Sein oder Nichtsein sei, ob es dieses Problem bis ans Ende verfolgt. Doch wenn man diese Frage stellt, so denkt man just an ein zum Ding, zum Objekt gewordenenes Subjekt, dann stellt man es sich im Raum vor – neben die unverständliche Materie gestellt und neben ihr weiterhin dauernd. Wieder ist man in die Rolle des betrachtenden Psychologen verfallen. In Wirklichkeit ist das Subjekt nur insofern und solange Subjekt, als eine Tätigkeit von ihm ausgeht, die sich auf sein Objekt richtet.⁴⁰ Nicht auf irgendein sorgfältig von

seiner Umgebung isoliertes Objekt, sondern auf alles, was sich ihm anbietet, alles, was in seine Aktivität einbezogen werden kann. Die Alternative, die sich für das Subjekt stellt, ist «Sein oder Nichtsein» und nicht «leben oder sterben». Denn es kann weder leben noch sterben: Wenn es zu sein aufhört, wird man niemals sagen können, es sei tot, weil man nicht wird sagen können, dass es gewesen ist; dazu müsste man es in der Vergangenheit betrachten können, was unmöglich ist: Man kann nur ein Objekt betrachten. Man wird auch nie sagen können, dass es lebt, weil es das ist, was in seiner Tätigkeit tut, und das, was in seinem Werden wird, – und nie das, was man in seiner Tätigkeit, in seinem Werden betrachtet. Das Subjekt ist also umfassende Tätigkeit, wobei dieser Begriff keineswegs eine erfolgreiche Aktion bedeutet, sondern in seinem formellsten und leersten Sinn gebraucht ist, welcher den polaren Gegensatz zur Passivität der Objekte meint.

Nun impliziert die umfassende Tätigkeit, die totale Aktivität des Subjekts zugleich seine eigene Unteilbarkeit und die Unmöglichkeit, seine Objektwelt zu begrenzen. Denn da, wo die Welt nicht mehr sein Objekt wäre, würde es selbst aufhören Subjekt zu sein, und das heißt, ganz einfach aufhören zu sein. Denn in der Philosophie geht es nicht zu wie in der Wissenschaft. Man kann wissenschaftlich irgendein Gebiet der Natur erforscht haben und sich auf diese Spezialität beschränken, ohne dass der Rest der Natur deswegen zu «sein» aufhören würde – für uns und für sie selbst. Aber die Philosophie sucht die formale Bestimmung, durch welche das Subjekt im Verhältnis zu jedem Objekt Subjekt ist; wenn man schon unbedingt in ihr eine Wissenschaft sehen wollte, wäre sie also die formalste und am wenigsten psychologische von allen. Deshalb hört, wo sie aufhört, das Subjektsein, hört der *homo sapiens* auf. Außerhalb seiner Objektwelt gibt es keine andern Objektwelten. Oft begeht man den Irrtum, sich die uns zugängliche Objektwelt von einem Rand begrenzt vorzustellen, jenseits dessen sich die unbekannte Objektwelt erstrecken würde. Aber die Grenze der Philosophie ist wahrhaft das Nichtsein, und nicht eine Weltgegend, die ist, und die man nur mit *Nichtsein* bezeichnet.⁴¹ Philosophisch würde sich auch eine solche Region schon auf der positiven Seite befinden, d. h. in der Objektwelt meiner Tätigkeit, für die ich Subjekt bin. Eine Grenze gehört mir, sobald ich sie erblickt habe, als Objekt zu. Ja, sie ist sogar mein ausgezeichnetes Objekt, da ich durch es entscheide, dass ich bin. Alle objektive Negativität, die es enthält, wird für mich zur Möglichkeit subjektiver Positivität. Dagegen beginnt das Nichtsein da, wo ich «etwas» nicht zur Kenntnis nehme, da, wo es nicht für mich ist, auch nicht als Nicht-Sein. So beispielsweise die Grenze der undurchdringlichen Materie, bevor ich mich von ihr unterscheide und mich ihr widersetze; sie existiert nicht – in der Weise, in der für uns eine Objektwelt ohne Subjekt nicht existiert. Sie ist nicht einmal nichts, man kann sie nicht denken; sie ist die Schwelle zu einer Nacht, in der alle Vorstellungen verschwinden auch die negativsten.

Ich bin nur insofern, als sich die vertraute Homogenität der Welt gespalten hat, als eine Polarität entstanden ist, als das Subjektsein sich vom Objektsein getrennt und sich ihm widersetzt hat. Das Objektsein seinerseits existiert nur angesichts des derart losgelösten Subjektseins. Der vorhergehende Zustand entzieht sich, obwohl er von allen Seiten in unserem Leben gegenwärtig ist, der Vorstellung, dem Denken, der menschlichen Sprache. Es ist der Zustand des Tieres – oder der mystische Zustand des Engels.⁴² Es ist der Zustand absoluten Nichtseins oder gänzlicher Fülle, in dem der Mensch als solcher nicht existiert, und sich nicht müht, in eine ihm äußere und widersetzliche Welt die klare, grade und gewollte Linie seiner Freiheit einzuschneiden.

Oft hat man die Philosophie als die Wissenschaft der Totalität definiert. Aber zu Unrecht hat man diese Totalität so interpretiert, als wäre die Philosophie die Wissenschaft vom ganzen Universum, oder die Summe der Einzelwissenschaften, oder die Wissenschaft von der Grundlage aller Wissenschaften. Der totale Charakter der Philosophie hat seinen Grund darin, dass sie über die Welt entscheidet, die ihr zum Objekt wird. Sie entscheidet über beides in einem. Sie ist total, denn dort, wo sie aufhört, hört das Subjektsein, das Objektsein – das Sein auf. Sie ist total in ihrem Quellgrund und nicht durch das, was sie umfasst; sie stellt das Sein ständig in Frage und nicht ein für alle Male, und deshalb ist sie total nicht erst als vollendetes System, sondern in jedem ihrer Bestände, in jedem ihrer Probleme. Ein Problem einer echten Philosophie wahrhaft erforschen, das heißt den Punkt der Tiefe visieren, den man immer erreicht hätte, welches auch immer das zu Beginn gewählte Problem gewesen wäre. Von jedem beliebigen Punkt des Umkreises muss man denselben Mittelpunkt erreichen. Denn bei jedem Problem geht es um das Sein des Philosophen – und da gibt es keine Teile.

Man begreift jetzt, dank der Subjekt-Objekt-Beziehung, die echte Identität der früher entgegengesetzten Begriffe: das explizit gestellte Problem und die verschwiegene Alternative von Sein und Nichtsein. Das Problem lösen und über die Alternative entscheiden, das ist ein und derselbe Akt; aber er hat zwei Ansichten.

Das wird uns helfen, die paradoxe Situation verständlich zu machen, die wir zu Beginn dieser Studie festgestellt haben. Die Philosophie, sagten wir, so wie sie die Geschichte uns überliefert hat, unterscheidet sich von den andern Gebieten des menschlichen Geistes nur negativ, durch ihre Ohnmacht. Von der Wissenschaft wünschte sie sich den apodiktischen Charakter. Von der Religion hätte sie gern den Glauben. Und die Kunst beneidet sie um die Vollendung. Doch wir haben gesehen, dass es das besondere Wesen der Philosophie ausmacht, grundsätzlich gedoppelt – zugleich explizite Theorie und implizite Entscheidung – zu sein. Sollte es jetzt nicht gelingen zu zeigen, dass die Unzulänglichkeiten der Philosophie im Vergleich zu Wissenschaft, Religion und Kunst *notwendig* sind, dass sie unerlässlich zu ihrer wesenhaften Duplizität gehören?

Zunächst: wenn der Akt, sich ein philosophisches Problem zu stellen und es zu lösen, eine Entscheidung enthält, muss am Grund dieser Entscheidung eine Freiheit sein.

Man wird einwenden, dass es in der Wissenschaft auch Entscheidung gibt, dass der Wissenschaftler frei ist, sein Problem zu wählen und es dann gründlich zu erledigen oder es aufzugeben. Aber das ist nicht die Freiheit, um die es hier geht. Bei der philosophischen Entscheidung geht es um Sein oder Nichtsein. Der Wissenschaft eignet keine derartige Entscheidung, weil ihre Probleme grundsätzlich unpersönlich sind; wichtig sind nur die Intelligenz und das Wissen. Ob der Wissenschaftler seine Untersuchung liegen lässt – das Problem ist trotzdem nicht verloren. Der Wissenschaftler ist nicht am Rande des Nichtseins, sondern am Rande des Irrtums. Der Irrtum enthält nicht das Nichtsein im absoluten Sinn, in dem wir es verstehen; denn der Wissenschaftler meint immer eine Wahrheit, die schon da, aber verborgen ist, und die er nicht riskiert untergehen zu lassen, da sie ja unabhängig von ihm existiert. Die Wissenschaft findet ihre Würde und ihre ewigen Werte gerade in der Tatsache, dass sie Entdeckung und nicht Schöpfung ist (der Wissenschaftler schafft das Symbol der Wahrheit, nicht aber die Wahrheit selbst): Sie beruhen in der Distanz, die sie hält zwischen der unverletzlichen Wahrheit und dem Gelehrten, der dem Irrtum und dem Tod unterworfen ist. Doch die letzte Entscheidung, die das Subjekt treffen kann, betrifft Sein oder Nichtsein. Der Mensch ist Mensch nur als Subjekt, und als Subjekt ist er immer einem Objekt verpflichtet. Er entscheidet also nur über sich, indem er über ein Objekt entscheidet. Nichts wäre entscheidungsloser als das Leben eines Menschen im Elfenbeinturm, dem sich kein theoretisches oder praktisches Problem mehr stellte, und der nur noch darüber entschiede, was er ist, oder ob er ist. Um über sich zu entscheiden, muss man sich ein Urteil über einen Sachverhalt außerhalb seiner selbst bilden. Eben deshalb ist es aber auch unmöglich, über sich zu entscheiden, indem man Wahrheiten entdeckt, die – wie die Gesetze der Wissenschaft – vom Nichts nicht bedroht sind.

Wenn es also wirklich in der Philosophie Entscheidung und Freiheit geben soll, kann das philosophische Problem nicht lediglich eine Entdeckung erwarten lassen: Die Lösung muss über Sein oder Nichtsein des Objekts entscheiden, und folglich muss sie eine schöpferische Gewalt besitzen. Das Problem muss persönlich sein, es muss verloren sein, wenn der Denker, der es gestellt hat, es aufgibt. Es muss, wenn immer es sich stellt, einzig sein.

Wenn ich von «müssen» sprach, meinte ich nicht, dass dies die als notwendig anerkannte Auffassung von philosophischen Problemen sei. Die Philosophen haben ja nicht «schöpferische Probleme» gestellt, die sich jeder evidenten und allgemeinen Lösung entzogen, weil sie über ihr Sein oder ihr Nichtsein entscheiden wollten; das

wäre absurd. Nur nachträglich, im Hinblick auf die Geschichte der Philosophie und auf die Angriffe, denen sie ausgesetzt ist, bemühe ich mich, die inneren Ursachen ihrer Schwächen zu finden und zu zeigen, dass sie notwendig sind.

Aber hat denn nicht die Philosophiegeschichte *de facto* dies «Müssen» bestätigt – ohne es je explizit anzuerkennen? – Oft hat man versucht, eine Geschichte philosophischer Probleme zu schreiben: umsonst. Ein Problem aussuchen und seine Geschichte schreiben wollen, das heißt: von jeder Philosophie das aussuchen, was ihr am äußerlichsten ist, was ihr am wenigsten organisch zugehört (es sei denn, es handle sich um einen Vorwand, der es gestattet, einige große Systeme miteinander zu konfrontieren, um besser in sie eindringen zu können). In Wirklichkeit ist ein Problem in jeder Philosophie ein grundlegend anderes, selbst wenn es genau dasselbe zu sein scheint, und wenn der Philosoph behauptet, er habe es von einem seiner Vorgänger her wieder aufgenommen, um ihm eine neue Lösung zu geben. Erinnern wir uns daran, was wir vorher vom durchgehend totalen Charakter einer Philosophie in jedem ihrer Punkte gesagt haben; die Identität wurzelt im Subjekt, nicht im behandelten Gegenstand.

Aus demselben Grund musste die Philosophie Schiffbruch erleiden, wenn sie versuchte, die Grundlagen zu einer konstruktiven Entwicklung zu legen, innerhalb deren die sich aneinander fügenden Einzelresultate einen Gesamtfortschritt ergeben würden. Die Systeme kann man im Fortgang der Geschichte so wenig wie menschliche Existenzen als Perlen eines Colliers auf einen Faden reihen. Jeder Mensch bedient sich der Vergangenheit, nährt sich von ihr; aber ein jeder beginnt von vorne, und niemals wird das Wissen um das Gewesene den zukünftigen Menschen ausmachen. Nur diese Unmöglichkeit vermag dem Menschen den Raum seiner Freiheit auszusparen; und deshalb konnte Bergson die Freiheit in der Zeit begründen.⁴³ Dass man den Menschen nicht voraussehen kann, das beweist noch nicht, dass er über sich selbst entscheidet, dass er an seiner Erschaffung beteiligt ist; aber es ist die unerlässliche Bedingung dafür, dass diese Freiheit, ohne damit schon bewiesen zu sein, möglich sei. Genauso ist es in der Philosophie: Wenn ihre Resultate apodiktisch wären – anders gesagt: wenn einige gegebene Prämissen, die für alle Vernunftwesen allgemein gültig sind, besagen würden, die Ergebnisse der philosophischen Probleme existierten schon irgendwo, wiewohl sie uns noch verborgen bleiben, wie die wissenschaftlichen Gesetze, die vor ihrer Entdeckung nicht weniger wirksam sind als nachher – dann gäbe es in der Philosophie keinen Raum mehr für die Freiheit. Wenn der Philosophie Entscheidung und Freiheit zustehen, dann sind die wissenschaftlichen Fehler, welche ihre Geschichte tatsächlich aufweist, notwendige Fehler.

Und man glaube nicht, dass ich hier eine besondere Auffassung davon vertrete, was die Philosophie sein sollte; ich bemühe mich vielmehr, die Philosophie so darzustellen, wie sie sich in Wirklichkeit vollzieht.

Jetzt können wir verstehen, welcher Art das Interesse ist, das für uns die philosophischen Theorien der Vergangenheit behalten, auch wenn sie sich in den Augen der Wissenschaft als falsch erwiesen haben. Wir suchen darin keinen theoretischen Wahrheitswert, weil es den hier nicht gibt und wir es wissen. Doch haben wir gesehen, dass die Philosophie zwei Gesichter hat – das eine Theorie, das andere Entscheidung. Da nun die gesuchte Wahrheit auf der Seite der Theorie nicht zu finden ist, ist anzunehmen, sie liege auf der Entscheidungsseite. Man erkennt sie am Zusammenhalt, den sie rings um den Mittelpunkt eines Systems stiftet, an unbeweisbaren Wesensmerkmalen der Treue, der Eigenart, der Selbstverständlichkeit. Wiederum nützt es nichts, einem entgegenzuhalten, es sei bequem, auf einen Beweis zu verzichten. Wo ein Beweis nun einmal unmöglich ist, da muss man es wissen und sich damit abfinden. Überdies kann man diese Unmöglichkeit beweisen, und das bemühe ich mich im Hinblick auf jedes philosophische Problem zu tun. Was die Philosophie echt und glaubwürdig macht, ist vielmehr einer wahren Tat als einer wahren Erklärung vergleichbar, einer wirklich auf Entscheidung beruhenden, von dem, der sie vollbringt, ausdrücklich gewollten Tathandlung.⁴⁴ Die spezifische und grundlegende Wahrheit, um die es hier geht, findet sich in jeder echten Philosophie; wir isolieren sie hier von der theoretischen Wahrheit dank dem Sonderfall des Irrtums. Sie ist Wahrheit insofern, als sie gänzlich das Gepräge einer Person trägt, die sie schuf, indem sie sich ihr entwand. Nicht das zählt, was sie uns von der objektiven Welt enthüllt, sondern das, was sie aus dem Subjekt macht. Deshalb hätte man sie auch «subjektive Wahrheit» nennen können, wenn dieser allzu zweideutige Begriff nicht eher eine Wahrheit meinte, die, obwohl durchaus auf Objekte gerichtet, eben doch abhängig ist von den psychologisch zu bestimmenden Besonderheiten des Subjekts. Und das wäre offensichtlich ein Unsinn. Um also eindeutig festzulegen, dass die Wahrheit, um die es sich hier handelt, die physische Welt, verstanden im allerallgemeinsten Sinn der «Welt der Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt», transzendiert, werde ich sie *metaphysische Wahrheit* nennen.⁴⁵

Die Unterlegenheit der Philosophie im Hinblick auf wissenschaftliche Evidenz und Fortschritt entspringt also nicht einem Irrtum der Philosophen der Vergangenheit, sondern einer der Philosophie wesenseigenen Notwendigkeit. Und ebenso verhält es sich in Bezug auf ihre künstlerische Vollendung. Allerdings macht man ihr häufiger den Vorwurf, keine Wissenschaft, als den, keine Kunst zu sein. Trotzdem kommt es vor, dass man sich damit begnügt, in ihr eine künstlerische, dichterische, manchmal auch visionäre Gesamtschau der Welt zu sehen. Und dann wirft man ihr vor, nicht die Vollendung der Kunst zu erreichen, dem, der sich ihr widmet, nicht jenen Moment der Spannung zu vermitteln, den er um eine schöne Statue erlebt, jenen unbeweg-

ten, vollendeten Augenblick voll Ewigkeit. In der Philosophie herrscht unablässiger Kampf – ein Kampf zunächst gegen den Philosophen, in den es einzudringen gilt, ein Kampf nachher, um sich selbst zurückzugewinnen.

Aber auch hier wieder kann man nur dann von einer Inferiorität der Philosophie sprechen, wenn man sie von außen betrachtet, um sie mit einem andern Bereich zu vergleichen. Von innen, vom philosophischen Gesichtspunkt aus betrachtet, erweist sich dieser Mangel als notwendig. Die Philosophie entscheidet über das Sein des Subjekts, indem sie die Objektwelt erhellt.⁴⁶ Sie ist nicht erzielte Klarheit; sie ist die Tätigkeit, die darauf hinzielt, die Entscheidung, die sie schafft, und die zugleich damit das Subjekt schafft. Sie ist das Sein selbst des Subjekts. Aber das Subjekt ist nur als Subjekt eines Akts, das heißt es ist im Werden und im Handeln. Dauer ist für das Subjekt gleich Werden. Hier begegnet uns die reine Dauer Bergsons, die niemals ununterschiedene Wiederholung eines Punktuellen, eines identischen Augenblicks ist.⁴⁷ Deshalb auch kann die Philosophie nicht zum Anschauen eines Vollendeten führen, ohne sich selbst aufzugeben und aufzuhören, sie selbst zu sein. Sie braucht das Werden in der Zeit; und die Ewigkeit kann für sie nur ein Augenblick absoluter Wahrheit sein,⁴⁸ der ihr nicht gehört, und der ihr nie gehören wird. Sie ist darauf hin gerichtet, aber sie kann auch nur darauf hin gerichtet sein. Sie bleibt Bemühung um ein Unerreichbares. Deshalb ist es interessant, die Beziehung der Begriffe Zeit und Ewigkeit im System Hegels näher zu betrachten, das ja das vollendetste und geschlossenste von allen ist, dasjenige, das sich am ehesten der Endgültigkeit der Kunst nähert und sich am entschiedensten vom Werden losreißt. Es entfernt sich damit ebenso weit von echter Philosophie. Wir werden das sehen; denn eine Betrachtung der Hegel'schen Philosophie von der Zeit soll uns später unsere bis dahin leer und abstrakt gebliebene Unterscheidung der zwei Seiten der Philosophie illustrieren.

Eine Philosophie endlich, die nur der Ausdruck des Glaubens wäre und an den Glauben appellierte, wäre ebenfalls keine Philosophie. Die Entscheidung, zu der sie doch unaufhörlich verpflichten sollte, wäre ja schon – und unwiderruflich – getroffen. Die Alternative des «Sein oder Nichtsein» kann hier nicht mehr in ihrer Radikalität bestehen, – weder für das Subjekt, noch für das Objekt; denn die Objektwelt ist in Ewigkeit erfüllt von der Gegenwart des als Schöpfer absolut existierenden Wesens. Wenn auch auf unterschiedene Weise, setzt sich der Glauben ebenso wie die Kunst außerhalb der Zeit, in die Ewigkeit.

Das bedeutet nun aber nicht, dass in der Philosophie keinerlei Glauben sei, noch dass die Einwirkung religiöser Inspiration genüge, einem System seinen philosophischen Charakter abzusprechen. Es gibt im Gegenteil einen philosophischen Glauben;⁴⁹ aber er ist und kann, wenn man ihn von jedem besonderen System abstrahiert,

und wenn man ihn nicht *in actu* betrachtet, nichts anderes sein als der ganz formale, der bloße Glaube daran, dass der Mensch verstehen könne. Dieser Glaube ist, am Ursprung des philosophischen Denkens, eine Leere, die Freiheit und Entscheidung ermöglicht. Nichts weiter – aber das ist unermesslich viel. An ein Leeres glauben, in dem der Mensch den Ort findet, um über sich selbst entscheiden zu können – hier ist der «Glaubensansatz» jeder Philosophie. Auch Philosophien, welche die Freiheit negieren, oder die sich offensichtlich aus der Fülle eines religiösen Glaubens ableiten, behalten sich in Wahrheit diese Leere vor, in der sich die Unterwerfung des Subjekts unter das Schicksal oder unter Gott erfüllen kann. Ob der Philosoph ganz allein ausgeht, um über sich zu entscheiden, indem er über seine Welt entscheidet, oder ob er im Glauben ausgeht, um darüber zu entscheiden, was er vor Gott sein wird – immer geht er von der Leere aus, immer geht er aus, ohne Gott zu haben. Gott mag in seiner Welt darinnen sein; er aber ist allein, ist gegenüber. Insofern stellt der Philosoph das extreme Gegenteil des Mystikers dar, der sich in die Gottheit aufgibt. Die Philosophie spannt die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt so weit als möglich, sie steigert die Subjekt-Objekt-Spannung zu einem Paroxysmus des Bewusstseins. Wie verständlich, dass der Mensch, also vereinsamt und auf sich selbst verwiesen, sich der Vernunft bedient: Sie ist ihm als Subjekt ganz zueigen, und sie gibt ihm den Zugriff auf die Objektwelt, der entgegen er steht.

Also resultieren die Schläppen der Philosophie, ihr Benachteiligtsein im Hinblick auf wissenschaftliche Evidenz, auf künstlerische Vollendung und religiöse Gewissheit nicht aus einer Folge von Irrtümern, wofür die Philosophen der Vergangenheit verantwortlich zu machen wären, und wovon uns eines Tages eine wohlverstandene Philosophie befreien würde. Alle diese negativen Züge der Philosophie sind notwendig; sie sind begründet in der ihr eigentümlichen Duplizität, in der Tatsache, dass ihre theoretische Auslegung zugleich metaphysische Entscheidung ist, und dass sie also die Freiheit impliziert. Der Philosoph will diesen Tatbestand nicht verneinen, noch will er darauf hoffen, ihn verschwinden zu sehen. Er muss seine Notwendigkeit und seine positive Bedeutung anerkennen, damit die Philosophie in ihr volles Vermögen komme.

Aber man kann hierbei nicht stehen bleiben, will man sich nicht den Vorwurf machen lassen, den Schwierigkeiten aus dem Wege gegangen zu sein. So lange man das philosophische Problem nur so betrachtet, wie es sich als Frage darbietet, kann man wohl verstehen, dass es einen Aspekt metaphysischer Entscheidung in dem Sinn enthält, in dem ich dies Wort verwandt habe (also Entscheidung des Subjekts über sich selbst), und dass es also dem, der es nachträglich untersucht, nicht notwendigerweise eine theoretische (oder objektive), sondern eben eine metaphysische Wahrheit ver-

mitteln könne. Das ist zulässig, solange man seine Untersuchung auf die Problemstellung und darauf beschränkt, wie bei seiner Lösung vorgegangen wurde, solange man sich schließlich dem Philosophen zuwendet. Aber wenn man dann die dabei gefundene Lösung mit einbezieht, so gerät man in eine Situation, die wieder ebenso chaotisch ist wie zu Beginn dieser Untersuchung – noch chaotischer, weil ein gewöhnlich verschleierter Tatbestand nunmehr sein ganzes Unaufbereitetsein enthüllt.

Denn was bedeutet das schließlich: Indem der Philosoph ein Problem untersucht und es löst, entscheidet er über sich selbst? Das heißt doch, dass die Lösung eines philosophischen Problems rein subjektiv in des Wortes schlimmster Bedeutung, dass sie willkürlich ist, und das heißt, sie sei das Geschäft individueller Launen und persönlichen Temperaments, eine Sache des Gefühls und des Fürwahrhaltens. Es mag dem Philosophen freistehen, über sich selbst zu entscheiden, «seine metaphysische Wahrheit» zu suchen – wie es einem jeden freisteht, ein Tagebuch zu führen. Aber die Ergebnisse seines Nachdenkens, auch wenn sie die Aufschrift dieser «metaphysischen Wahrheit» tragen, gehen doch niemanden als Wahrheit etwas an; sie interessieren eben gerade so wie ein ernsthaftes Tagebuch; sie erwecken ein romanhaftes, ein affektives, höchstens ein psychologisches Interesse, und dann werden sie erst noch dadurch unangenehm, dass sie durch ihre logische Form den Anspruch erheben, allgemeine und nicht bloß individuelle Wahrheiten zu enthalten. Und damit verlieren sie die Spontaneität, die Wärme und Vertraulichkeit des Tagebuchs.

Erstarrte Maske allgemeiner Wahrheit ohne allgemeine Wahrheit.

Verlangt denn unsere Vernunft nicht, dass die Wahrheit einzig sei? Und wenn zwei Philosophien, die beide metaphysische Wahrheit enthalten, auf das gleiche Problem zwei einander widersprechende Antworten geben, gebietet uns dann nicht unsere Vernunft, eine von beiden zu wählen oder beide zu verwerfen?

Und wie kann sich der Philosoph so viel Mühe geben, um gewaltsam die von ihm vorgeschlagene Lösung mit rationalen Argumenten zu stützen, wenn es sich in Wirklichkeit gar nicht um sie handelt, und wenn die entgegengesetzte Lösung um der in ihr enthaltenen metaphysischen Wahrheit willen ebenso viel Gewicht behält?

Hier müssen wir unterscheiden zwischen der Haltung eines Philosophen, der die Lösung eines Problems sucht, und der Haltung dessen, der eine fertige Philosophie untersucht.

Zunächst der Philosoph. Gewisse sittliche Forderungen, sagten wir weiter oben, können nur erfüllt werden, wenn sie vergessen sind.⁵⁰ So ist die Pflicht zum Gutsein nur dann erfüllt, wenn einer aus Liebe irgendeine konkrete Handlung ausführt – in völliger Selbstvergessenheit und ohne an die moralische Verpflichtung zu denken. Könnte die philosophische Situation nicht ebenso paradox sein?

Ein Mensch, der krankhaft in sich selbst verkrampft ist und sich fragt, ob er sei oder nicht sei, wird diese Frage nie beantworten können: Hier ist eben keine Feststellung zu treffen, sondern eine Entscheidung zu fällen. Für den Philosophen aber, der sich entscheidet, stellt sich diese Frage gar nicht. Im Gegenteil, er muss von ihr wegwendet sein, er muss die fundamentale, aber rein formale Freiheit vergessen, die hier im Spiel ist, um sie aus Anlass eines konkreten Inhalts ins Spiel zu bringen. In der Intention des Philosophen besteht keine Duplizität. Für ihn handelt es sich sehr wohl um das explizite Problem. Sagt ihm das Gegenteil – er wird heftig protestieren – und das durchaus ernst meinen. Er wird beteuern, dass er die Wahrheit suche, eine Wahrheit ohne Vieldeutigkeit, eine einzige, ungebrochene und apodiktische, eine wissenschaftliche Wahrheit. Er wird davon desto fester überzeugt sein, je eindeutiger er sich in Wirklichkeit auf dem am weitesten von wissenschaftlicher Objektivität entfernten Plan bewegt – auf dem der reinen Subjektivität; mit diesem Begriff bezeichne ich hier nichts Relatives und keine psychologische Besonderheit, sondern im Gegenteil das Gebiet des Absoluten, wo es kein Nebeneinander mehr gibt, wo jeder Vergleich und jede Gegenüberstellung versagen.⁵¹ Aus diesem monadischen Absoluten muss der Philosoph notwendigerweise ein universales Absolutes machen, da er sich mit einem Objekt beschäftigen muss – er, der selbst Subjekt ist. Er kann einzig dann über sich selbst als Subjekt entscheiden, wenn er einem Objekt zugewandt ist. Er kann dieses monadischen Absoluten, das wir auch metaphysische Wahrheit genannt haben, nicht anders habhaft werden, als wenn er daraus ein universales Absolutes macht, eine wissenschaftliche Wahrheit, die weniger relativ ist als die Wissenschaft ihrerseits. Da nun aber diese wissenschaftliche Wahrheit nicht einzig ist, erweist es sich, dass sich mit seinem Absoluten ein Glauben vermischt.

Wir nehmen also am Grunde der Philosophie eine *Illusion* wahr, und zwar als eines ihrer integrierenden, konstituierenden und notwendigen Wesensmerkmale. Diese Feststellung soll weder ein Angriff auf bestimmte Philosophen sein noch auf die Philosophie überhaupt. Wenn man sieht, was Philosophie ist, worin ihr Sinn und ihr Wert beruhen, dann sieht man auch zugleich, dass die Illusion in ihr kein negativer Wert sein kann. Denn die Philosophie ist im Wesentlichen ein Sich-auf-dem-Weg-Befinden, und dieses bedarf der Illusion. Andererseits sage ich auch nicht, dass die Tatsache, dass sie auf einer Illusion beruht und nur um den Preis einer Illusion existieren kann, die Philosophie pathetisch erhöht. Ich sage nur, dass dies eine Tatsache ist. Wenn man ihrer aber einmal ansichtig geworden ist, dann kann man sie auch nicht mehr ablehnen, sondern man muss vielmehr ihre Notwendigkeit begreifen.

Immerhin könnte man mir entgegenhalten, dass auch große Philosophen den Relativismus nicht abgelehnt haben, und dass sie nicht daran geglaubt haben, ein universales Absolutes zu erreichen, dass sie also der Illusion aus dem Wege gegang-

gen sind, die ich für unausweichlich erkläre. Darauf antworte ich, dass der Zustand der Philosophie, wie ich ihn beschrieben habe, mir typisch zu sein scheint. Ich beanspruche als Beweis dafür nur die Entwicklung der Philosophiegeschichte: Sie zeigt, dass wenn auch manche Philosophen ihren Schülern eine Chance gelassen haben, sie doch alle, ohne Ausnahme geglaubt haben, just mit ihnen beginne die echte philosophische Tradition. Später werde ich noch zu zeigen versuchen, dass die Tatsache, dass man sich von den Illusionen entfernt, dass man sie nach und nach aufdeckt und damit verliert, die Philosophie in eine Sackgasse geführt hat, in der sie mir gegenwärtig sich zu befinden scheint. Was keineswegs bedeutet, dass diese Entdeckung und diese fortschreitende Destruktion einen Verfall dargestellt haben – ganz im Gegenteil.

Betrachten wir jetzt einmal die Situation, in der sich einer befindet, der bei solchem Stand der Dinge ein philosophisches System studiert.

Wenn das Vorhergehende richtig ist, dann muss es doch unverstänglich erscheinen, dass irgendwer sich für eine andere als seine eigene Philosophie interessieren und sie sich erarbeiten könne. Mag es hingehen, dass eines dieser seltsamen Wesen, die man die Philosophen nennt, Gefallen daran findet, Probleme zu lösen oder vielmehr, sich einzubilden, er werde sie lösen, die in Wirklichkeit unlösbar sind – mag er das tun, wenn es ihn wichtig dünkt, wenn diese Beschäftigung es ihm erlaubt, eine grundsätzliche Entscheidung zu treffen und seine Freiheit zu verwirklichen, schön – niemand wird es ihm verwehren. Aber das ist dann seine ganz individuelle Angelegenheit, seine unmittelbare Erfahrung. Im Übrigen ist sie ohne jedes Interesse für andere; denn keiner könnte sie ja in gleicher Weise nacherleben, keiner könnte sich ihrer Ergebnisse, der Gewissheiten, die sie gegeben hätte, bedienen; ja es könnte sich niemand auch nur noch einmal dasselbe Problem auf dieselbe Art stellen. Demnach ist Philosophieren ein Akt absoluter Einsamkeit; vielleicht hat er einen ebenso absoluten Wert wie eine religiöse Erfahrung – in den Augen einer Gottheit, für die, was sich am Grunde der Seelen vollzieht, an sich wertvoll ist, unabhängig von jeder objektiven Wirkung. Aber für die Allgemeinheit der Menschen ist Philosophieren das denkbar sterilste, unrealste und imaginärste Geschäft.

Dieser Auffassung, die sich nach all dem Vorhergehenden aufzudrängen scheint, kann man zunächst einmal entgegenhalten, dass die Philosophen Bücher geschrieben haben, und dass diese Bücher gelesen und studiert wurden. Hat man auch das nur getan, weil man von der Illusion befangen war, weil man die Philosophie mit andern Disziplinen verwechselt hat? Ist man dabei aus einem Herdeninstinkt, der immer folgen will, auch da, wo Folgen unmöglich ist, einem Irrtum verfallen?

Wenn man verstehen will, was Philosophie ihrem Wesen nach ist, scheint mir fruchtbarer als die willkürliche Konstruktion eines Idealgebildes, zu untersuchen, was

sie während der Jahrtausende ihres Bestehens gewesen ist. Im Hinblick auf die Vergangenheit können wir doch schwerlich unterstellen, Menschen, deren Leben kurz ist, die das wissen, und für die Anstrengungen ermüdend sind, hätten sich während Jahrtausenden um Philosophien bemüht, die ihnen nichts zu bieten vermocht hätten. Wenn sie sie studiert haben, dann doch deshalb, weil sie darin etwas gesucht und gefunden haben. Wenn sie sich zudem die von der Wissenschaft schon widerlegten philosophischen Theorien weiterhin noch erarbeitet haben, so doch wohl deshalb, weil sie dem Augenschein zuwider darin nicht die theoretische, sondern eben die metaphysische Wahrheit gesucht haben. Und wenn sie diese immer weiter gesucht haben, so darum, weil sie sie in gewisser Weise fanden. Demnach ist also der Akt der Freiheit, der Entscheidung, der im Ursprung jeder philosophischen Untersuchung liegt, nicht ganz so unmittelbar, wie er es anfangs sein zu müssen schien?

Wenn die metaphysische Wahrheit bis zu einem gewissen Grad mitteilbar ist, auch wo man nicht von ihr spricht, so eben deshalb, weil das, wovon man spricht, ein Mittel indirekten Ausdrucks,⁵² eine Art Geheimschrift ist. Ich werde es, nach Jaspers, *Chiffre* nennen.⁵³ Wohl geht es dem Autor eines philosophischen Systems tatsächlich um die explizit gesuchte Wahrheit; sonst könnte er sein System gar nicht schaffen. Für ihn fällt die Lösung des gestellten Problems mit der metaphysischen Entscheidung zusammen – aber er denkt nicht an die letztere und lässt sich vom Problem absorbieren. Doch für den, der nachher diese Philosophie studiert, ist das System *Chiffre*. Für den Autor ist die philosophische Bemühung im Willen zu sein begründet, und sie entfaltet und entwickelt sich, ergreift von der Objektwelt Besitz, bis das System zu Ende formuliert ist. Für den, der es dann erarbeitet, ist das System gegeben; seine Betätigung besteht darin, sich hineinzubohren, wieder zusammenzuziehen, was hier entfaltet und veräußerlicht ist, um zum Kern durchzudringen, der einzig, einfach, willentlich und frei ist, und der ihm ein Subjekt enthüllen wird.

Man missverstehe mich nicht. Es handelt sich nicht darum, ein philosophisches System zu psychologisieren. Das mag für den Psychologen interessant sein, vielleicht auch für einen Romancier – für jedermann, der seine Kenntnis von den menschlichen Gegebenheiten und Typen bereichern will. Aber wir müssen uns davor hüten, dass die Psychologie die Philosophie ersetzt oder sie sich angleicht. Man glaubt ja manchmal auch, es genüge, wenn ein Roman «psychologisch» ist, um ihn zu den Gipfelleistungen der Kunst zu rechnen, und die Musik sei im Grunde dazu da, Emotionen auszudrücken. Doch das heißt die Kunst erniedrigen und keine Ahnung haben von ihrer Weihe, die sie nur dank der Reinheit ihrer Form erlangt; und damit meine ich nicht die technisch vollendete Form. Im Allgemeinen pendelt man zwischen zwei Auffassungen von Kunst hin und her: Die eine akzentuiert ausschließlich die Ausdruckhaftigkeit, die andere die Form im Sinn technischer Bewältigung. Wenn es

aber wahr ist, dass diese Elemente beide notwendig sind, dann muss es etwas anderes sein, dank dem ein Kunstwerk ein echtes «Kunst-Werk» wird: dank einer nicht bloß technisch zu verstehenden Form, die im Inhalt begründet ist, und die sich zugleich auch seiner bemächtigt – so weitgehend, dass er sich grundsätzlich vom Künstler ablöst. In dieser Richtung und nicht in der psychologischen Richtigkeit oder in der Emotionalität müsste man die Wesenstiefe der Kunst suchen. – Genau so, wie sie die Kunst mindert, mindert die psychologische Konzeption die Philosophie. Gewiss, sie befreit sie vom Zwang einer streng wissenschaftlichen Konzeption, wonach von ihr verlangt wird, eine apodiktische Wahrheit zu finden; aber durch sie verliert die Philosophie eben doch ihren Wurzelgrund: Entscheidung und Freiheit. Denn die metaphysische Seite eines Systems kann nur als reine Form figurieren, als Leere; die psychologische Konzeption stopft dahinein gefühlsmäßige, teilhafte, empirische Elemente; sie erstickt das Subjekt. Eine bedenkenlos psychologische Betrachtungsweise kennt keine Grenzen; sie ist die ehrfurchtsloseste, frevelhafteste und zugleich die armseligste von allen Auffassungen, die man von der Philosophie haben kann; sie verdeckt und verfälscht das Wesentliche vollständig und gibt sich doch den Anschein, tief dahin vorzudringen.

Wer die metaphysische Wahrheit eines Systems sucht, hält sich nicht an das empirische Subjekt, wie es mit Gefühlen, Gemütsbewegungen und mit Willensentschlüssen bedacht und das «Subjekt» nur noch dem Namen nach ist, da man es doch genauso untersucht wie ein «Objekt». Nein – er hält sich an das gegebene System, das der Philosoph ebenso und nicht anders gewollt hat. Nur zählen für ihn nicht wie für den Philosophen die Resultate als solche; das Wesentliche ist oft zwischen den Resultaten, in der Denkbewegung, die sie miteinander verknüpft, in der Auswahl der Erfahrungen, im Rhythmus der Beweisführung, in der Form des Raisonnements, in dem, was als primäre Gewissheit Bestand hat. Für ihn ist der Weg wichtiger als das Wohin. Und weshalb? Ganz einfach weil er den Weg noch einmal gehen muss; die Resultate kann er ja einfach feststellen. Dieses Feststellen macht sie zu Objekten: Aber es geht doch darum, als Subjekt noch einmal zu tun, was der Philosoph seinerseits getan hat. Das Studium eines philosophischen Systems besteht demnach in einer Identifikation seiner selbst mit dessen Autor. Diese Identifikation soll so subjektiv (im nicht-empirischen Verständnis des Wortes) sein, dass die bedrückenden Fragen sich überhaupt nicht stellen können, die sich aufdrängen, wenn man Ergebnisse mit anderen, ihnen widersprechenden vergleicht, die metaphysisch ebenso wahr sind. Dann geht einem auf, dass eine metaphysische Wahrheit gar nicht mit einer anderen verglichen werden kann, und dass die Sorge, die uns oft heimsucht, wir müssten unter allen uns begehrenden *die* metaphysische Wahrheit aussuchen, aus unserem Gebundensein an die Objektwelt stammt. Andererseits aber gelingt diese Identifikation nie

vollständig – und manchmal gelingt sie überhaupt nicht. Ist sie gelungen, dann impliziert gerade dieser Erfolg die Forderung an den Studierenden, vom Autor wieder Abstand zu nehmen; er muss sich selbst zurückfinden zur Auseinandersetzung. Ein endgültiges Hinnehmen ist im Bereich der Philosophie nicht möglich. Doch der Angriff auf das System, das einer studiert hat, ist nur dann wahr, wenn er ihn als positiven Ausdruck seiner selbst führt. Er verändert die metaphysische Wahrheit des angegriffenen Systems nicht. So betrachtet (wir setzen voraus, es handle sich um eine echte Philosophie) ist der Angriff nur ein Zeichen für ein Unvermögen im Bemühen um die Identifikation, für eine Grenze dieses subjektiven Verständnisses, das ich *mimisch* – ein Nachvollziehen – nennen möchte.⁵⁴ Einen Philosophen wahrhaftig verstehen, das heißt ihn innerlich im Zustande der Ausarbeitung seines Werkes nachahmen. Deshalb hat Leibniz eines der tiefsten Gesetze der Philosophie zum Ausdruck gebracht, als er sagte, jede Lehre sei wahr in dem, was sie behauptet (metaphysische Wahrheit), und falsch in ihren Negationen (der Angriff gegen die metaphysische Wahrheit, die dadurch wie ein Objekt behandelt wird).⁵⁵ Wer sich damit begnügt, zwei Theorien miteinander zu vergleichen wie zwei Objekte, indem er die Stichhaltigkeit ihrer Beweise ermisst und dann behauptet, die eine sei richtig, die andere falsch, der weiß überhaupt nichts vom wahrhaft philosophischen Verständnis.

Die Tatsache, dass der philosophische Autor wirklich auf die Lösung eines Problems aus ist, während der philosophisch Studierende seine metaphysische Entscheidung im Auge hat, hat eine ständige Unsicherheit und ein unüberwindliches Missverständnis zwischen diesen Haltungen zur Folge. Es geht um die Lösung eines Problems, und der Autor will, sie sei allgemeingültig. Der Studierende muss, um zur metaphysischen Wahrheit zu gelangen, den Autor nachahmen, er muss demnach so tun, als ob er seinerseits dieselbe Lösung finde. Aber es kann sein, dass er diese Lösung ablehnt, und das darf ihn nicht daran hindern, sie als wahr zu bestätigen, als metaphysisch wahr, insofern sie Entscheidung des Autors ist. Während aber der Autor den expliziten Inhalt seines Systems erhärten will, sucht der Studierende eine reine Form, die der Denkkakt mit seinem Gehalt erfüllt hat. Vom Standpunkt der Aktivität des Subjekts aus betrachtet ist deshalb nichts leerer als die Philosophiegeschichte. Sie ist ein unerlässlicher Rahmen – aber eben doch nur ein Rahmen. Sie vermittelt nur Ergebnisse. Sie gestattet in keiner Weise das mimische Verhalten, den Nachvollzug. Man muss schon die Werke selbst vornehmen, sich über ihre Struktur beugen, ja auch ihren Stil auf sich wirken lassen.

Doch selbst wenn wir annehmen, die metaphysische Wahrheit des Philosophen sei bis zu einem gewissen Grad und auf ganz besonderem Weg einem anderen mitteilbar, so könnte man immer noch fragen, was denn der Studierende gewinne, wenn er sie in sich aufnimmt? Tatsächlich zieht er daraus keinerlei objektive Kenntnisse, kein

Wissen, das man zeigen und lehren könnte. All sein Bemühen galt ja dem Subjekt; seine philosophische Aktivität hat nicht im Betrachten und Lernen bestanden, sondern im Nachvollziehen und Handeln. Das Resultat kann also kein Objekt sein. Der Studierende hat sich nicht um etwas bereichert, was er nun hat, sondern um ein Etwas, das ihn verwandeln kann. Denn für das Subjekt gibt es keine andere Bereicherung als das Erlangen seiner Freiheit. Und indem er mit der Freiheit des Autors «kommuniziert» (nach einem Wort von Jaspers)⁵⁶, gewinnt eben der Studierende seine eigene Freiheit. Ein philosophisches System, das nach dem Vorhergegangenen im Streben nach einem totalen, objektiven Wissen notwendig Schiffbruch erleiden muss, erfüllt seine metaphysische Wahrheit im Appell an die Freiheit,⁵⁷ den es ergehen lässt.

Bis dahin hatte meine Untersuchung das der Philosophie und ihrer Geschichte im Gegensatz zur Wissenschaft, zur Religion und zur Kunst Wesenseigene im Auge. Ich habe mich bemüht, die Situation der Philosophie und diejenige des Philosophen darzustellen, so wie sie sich uns in der Vergangenheit enthüllen. Dabei bin ich auf die Schwächen, Unklarheiten und grundsätzlichen Paradoxien gestoßen, die man in der Philosophie entdeckt, und deren man sich als Waffen bedient, wenn man sie erledigen will. Ich wollte zeigen, dass sie tatsächlich existieren. Aber sie erscheinen mir keineswegs als zufällige «Mängel», die man Irrtümern der Vergangenheit zur Last legen könnte; sie erscheinen mir vielmehr als wesenseigene und notwendige Merkmale der Philosophie. Es kann keine Philosophie geben ohne sie, weil es ohne sie keine radikale Entscheidung, keine Freiheit, keine metaphysische Wahrheit gäbe. Dabei handelt es sich weder um eine ideale Auffassung von Philosophie, noch um eine Ablehnung ihrer Vergangenheit, sondern um einen für immer unvermeidlichen Tatbestand, in Bezug auf den die Philosophen sich notwendigerweise einer Illusion hingeben mussten; einer Illusion, die metaphysisch wahr und notwendig ist.

Nach dieser Feststellung habe ich untersucht, was dieser Tatbestand für den philosophischen Autor und vergleichsweise für den Philosophie Studierenden bedeutet: Was der eine sucht, was der andere sucht, und was der eine dem anderen geben will, was er ihm aber in Wirklichkeit gibt. Die mögliche Beeinflussung schien sich mir in der Philosophie wesentlich auf die Gewalt eines Appells an die Freiheit zu reduzieren.

Doch all das ist bis dahin restlos abstrakt geblieben. Jetzt scheint mir der Augenblick gekommen, ein spezielles Problem einer bestimmten Philosophie als Beispiel zu wählen. Aus Anlass dieses Problems müssten wir dessen habhaft werden, was ich die notwendige philosophische Illusion des Verfassers genannt habe. Zugleich werden wir sehen, wie man ein philosophisches Problem studieren kann, und wie verschieden die Gesichtspunkte des Autors von denen des Studierenden sind. So wird, hoffe ich, die Verschiebung deutlich werden, die sich im Verhältnis der beiden zueinander

ereignet: die Suche nach theoretischer Wahrheit, wodurch metaphysische Wahrheit wird – beim einen; die Suche nach der metaphysischen Wahrheit – durch theoretische Ergebnisse hindurch – beim andern. Nur wenn wir dieser Verschiebung so nahe als möglich kommen, können wir feststellen, wie und auf welcher Ebene sich die «Kommunikation» ereignet, oder ob und warum sie misslingt.

Ich habe das System von *Hegel* als Beispiel gewählt, weil es das letzte große dogmatische Gebäude ist, dasjenige, in dem die Illusion, eine universale und apodiktische Wahrheit erlangt zu haben, am kräftigsten wirksam ist und sich am reichsten entfaltet. Und weil wir in die Tiefe dringen müssen, ohne dass das Beispiel den Rahmen dieser Studie sprengt, habe ich in diesem System ein einziges Problem ausgewählt, das, wie wir weiter oben im Zusammenhang mit Bergson gesehen haben,⁵⁸ am unmittelbarsten die Freiheit berührt: dasjenige der *Zeit*. Übrigens ist die Wahl des Problems nicht entscheidend. Wie ich schon gesagt habe, erreicht eine wirklich vertiefte Untersuchung immer dasselbe Zentrum des Systems, welches auch immer der Punkt an der Peripherie sei, von dem sie ausgeht. – Ich werde dies Problem der Zeit vorzüglich in der *Philosophie der Geschichte* untersuchen, weil hier sein Zusammenhang mit dem der Freiheit am ehesten offenbar wird.⁵⁹

Viertes Kapitel

Ein Beispiel: Das Problem von Zeit und Ewigkeit bei Hegel

A. Einführung

Den Mittelpunkt eines Systems, und es ist immer derselbe, kann man nur durch den Nachvollzug erreichen, das heißt durch eine tiefgründige Identifikation mit dem Autor. Voraussetzung ist, dass man zunächst grundsätzlich annimmt, man könne das System neu schaffen, seine Schöpfung nachvollziehen. Nur so kann man es kennenlernen, nur so kann man in vollem Bewusstsein und mit gutem Recht davon sprechen; denn man braucht sich nur in sich selbst zu versenken, um die Wahrheit dessen zu bestätigen, was man darüber aussagt.

Wenn diese grundlegende Hinnahme misslingt, kann alles, was ich vom anderen sage, bezweifelt werden. Wenn ich mich in meine eigenen Auffassungen verschließe, läuft meine Interpretation Gefahr, bar jeglicher Wahrheitsbedeutung zu sein. Meine Kritik kann noch so gescheit erscheinen, sie kann trotzdem völlig ihr Ziel verfehlen, daneben hauen, ins Leere, weil sie sich überhaupt nicht auf derselben Ebene bewegt. Wenn ich mich im Gegenteil darum bemühe, mich ganz aus dem Spiel zu lassen, «objektiv» zu sein, dann mag meine Interpretation formal richtig sein, aber sie wird bestimmt leblos bleiben. Denn lebendige Philosophie ist subjektive Aktivität (was sagen will: Aktivität des Subjekts, das durch die Notwendigkeit seiner Freiheit getrieben ist), und niemals ist sie objektives Feststellen. In beiden Fällen riskiere ich, das Denken des andern zu verfälschen – entweder, indem ich es dem meinen angleiche und die Unterschiede verdecke, oder aber indem ich durch eine leidenschaftliche Abwehr den Graben zwischen beiden verbreitere.

Man ist es also der Redlichkeit schuldig, es im Voraus zu sagen, wenn es einem nicht gelungen ist, sich grundsätzlich mit dem System zu identifizieren, das man erarbeitet hat. Das ist hier mein Fall. Ich habe niemals zu Hegel⁶⁰ ja sagen können – auch nicht in der Vorstellung. Ich habe mich dem tiefsten Grund seines Denkens nie unterworfen, ich habe ihn nie anders «erfahren», denn als Versuchung, gegen die ich zu kämpfen, gegen die ich mich zu wehren hatte. Andererseits glaube ich, dass ich dank diesem Unvermögen den Unterschied zwischen der Tätigkeit des Autors und dessen, der sich sein Werk erarbeitet, rein erhalten, und dass ich so ihre fundamentalen Gegensätze und ihre einem Kampf vergleichbaren Beziehungen zeigen konnte.

Dies Scheitern war der Ursprung der vorliegenden Analyse; ich musste zuerst zu verstehen suchen, so lange als möglich nachvollziehen, mich soweit als möglich leiten zu lassen – und anhalten, wenn das unmöglich weiterhin ging; und ich musste schließlich nachschauen, wo ich anhielt und was den Weg versperrte. Ein erster Teil bezeichnet also die Anstrengung des Nachvollzugs, der misslingt; ein zweiter Teil verdeutlicht das Hindernis: Dies Hindernis besteht so lange, als der Studierende Subjekt, das heißt solange er frei bleibt; ein dritter Teil (natürlich müssen es drei Teile sein, wenn man schon von Hegel spricht)⁶¹ schließlich zeigt, dass die Grenze dieses Systems, gerade indem sie die Freiheit des Lesers aufhebt, die Freiheit des Autors sichert und damit die metaphysische Wahrheit seiner Philosophie erweist.

Wiederum könnte man fragen, warum ich, durch nichts in der Wahl meines Beispiels beschränkt, es ausgerechnet im Werk Hegels suche, dessen Denken ich nicht vollziehen kann, wodurch, was ich darüber zu sagen habe, nach meinem eigenen Einverständnis teilweise entwertet wird. Doch das ist unvermeidbar. Ich brauche doch ein Beispiel ungebrochener philosophischer Illusion, ein Beispiel von blühendem totalitärem Dogmatismus. Eine solche Philosophie, welche auch immer, kann ich nicht mehr nachvollziehen, weil sie die nötige Illusion hat, ich aber nicht.

Die Versuchung, die der Hegel'schen Philosophie im Grunde eignet, ist ästhetisch. Ihre «Versöhnung» antithetischer Begriffe ist eine ästhetische Versöhnung, die sich in der Anschauung vollkommener Kreise erfüllt.⁶²

In Bezug auf das Problem, das ich gewählt habe, hat diese Philosophie im Grund die Wirklichkeit der Zeit der Ästhetik geopfert – dieser Zeit, die immerhin die Bedingung von Leben und Tod ist, die Bedingung unserer Freiheit.

Die grundlegende Frage in diesem Zusammenhang ist die folgende: Kann die Ewigkeit, als Wirklichkeit verstanden, die Wirklichkeit der Zeit bestehen lassen? Das ist offenbar unmöglich. Wenn die Ewigkeit, für den Menschen, wirklich ist, dann ist die Zeit aufgehoben; das Tätigsein in der Zeit verliert seinen Sinn, und das einzig wahrheitsgemäße Verhalten ist das mystische. Wenn die Zeit das Reale ist, und das heißt, wenn wir immer in der Zeit sind und sie nie überschreiten können, dann wird die Ewigkeit eine Grenze, auf die hin wir uns in der Zeit bewegen; sie hat dann für uns keine unabhängige Wirklichkeit, und wir können sie nur in einem Augenblick in der Zeit realisieren (im eigentlichen Wortsinn).⁶³

Hegel hat dies Dilemma überwinden wollen. Lässt man sich in die dialektische Bewegung hinreißen, dann scheint sich die Hegel'sche Lösung von selbst zu vollziehen, weil man gut die Zeit denken, und sie nachher als aufgehoben denken kann. Aber versuchen wir, diesem rein formellen Gedanken eine innere Wirklichkeit zu geben. Versuchen wir, uns innerlich gleichzeitig und harmonisch gegenüber der Zeit und

der Ewigkeit zu «verhalten»: Wir können es nicht. Wir können nur unaufhörlich von der einen Vorstellung zur anderen springen. Eine echte Versöhnung der beiden liegt nicht innerhalb der Grenzen der menschlichen Vermögen. Der mystische Sprung außerhalb der Zeit ist wahr und total. Das sich durch die Zeit hindurch Mühen ist es auch. Aber die Synthese der beiden bleibt gebrochen; sie kann sich nur sukzessive vollziehen, und sie bleibt in jedem ihrer Momente teilhaft. Erst nachträglich, wenn man sie ästhetisch betrachtet, erscheint sie als voll, als umfassend. Sie kann keine totale und zusammenhängende innere Erfahrung werden; sie verfälscht Zeit und Ewigkeit.

B. Bemühung um den Nachvollzug

1. Die Zeit und die Dialektik⁶⁴

Das Hegel'sche System umfasst alles Werden. Aber das System selbst entschlägt sich des Werdens. Es gibt sich vollendet wie ein Kunstwerk. Die Einheit, die seine Grundlage darstellt, ist also notwendigerweise *ewig*.

Es müsste auch allumfassend sein, nichts verneinen, nichts ablehnen. Alles müsste seinen notwendigen Ort finden im vollendeten Gebäude aus Kreisen und Triaden. Aber um alles Gegensätzliche umfassen zu können, müsste es das Prinzip des Widerspruchs überwinden, was nur durch die Bewegung zwischen den Gegensätzen möglich ist, also in der Zeit. Also könnte die Ewigkeit des vollendeten Systems nur durch eine Bewegung *in der Zeit* erreicht werden.

Bei Hegel ist die Zeit kein isoliertes philosophisches Problem, das sich da und dort stellen würde – die Zeit ist überall. Überall, wo ein abstrakter Begriff «sich negiert» und durch Synthese mit seinem Gegensatz ein konkreter Begriff wird, überall wo Hegel eine ausschließende Lösung überwindet, überall, wo er einen seiner großen oder kleinen Kreise schlägt – überall gibt es Zeit. Gleich zu Anfang die erste Synthese, die Bewegung zwischen dem Sein und dem Nichtsein, ist Werden.⁶⁵ Und ist das Werden außerhalb der Zeit zu begreifen?

Aber im Sinne Hegels wäre es richtiger zu sagen: Das Werden gebiert die Zeit. Denn die Zeit ist kein leerer Rahmen: Für Hegel gibt es keine indifferenten, unbestimmten Allgemeinbegriffe, in denen oder durch die die schöpferische Kraft handeln würde. Wenn es sie gäbe, würde etwas Formloses rings um die Gestalt der Welt bestehen, und das ist im System Hegels, in der Hegel'schen Welt unmöglich, wie es in einem Kunstwerk unmöglich ist. Ebenso wie der Raum besteht die Zeit nur durch einen Akt, der sie ausfüllt. Die leere Zeit ist nur eine Abstraktion. Die Zeit, begriffen als allem Werden vorher oder nachher, ist eine falsche, gänzlich unwirkliche Vorstellung. Das Nichts ist nicht in der Zeit. Das Sein auch nicht, weil die Dauer ohne Wechsel,

also ohne Nichtsein nicht Zeit ist. *Die Zeit ist demnach das Werden, die dialektische Bewegung selbst.*

Im Raum bestehen die Gegensätze indifferent nebeneinander. Dieses Nebeneinander bedeutet keine Synthese, und deshalb muss es vernichtet werden. Die Gegensätze müssen einander ausschließen, keiner kann wirklich werden, ohne das Verschwinden des anderen. Diese «Negativität» ist die Zeit.⁶⁶

Doch – schön und gut, mag sie durch das konkrete Werden entstanden sein, sie bleibt deshalb nicht weniger abstrakt und unbestimmt. Denn sie ist der Fluss, der Wechsel an und für sich aufgefasst. Wechsel heißt immer Ausschließen; also ist der Wechsel in dem Sinn, den das Wort bei Hegel hat, eine Abstraktion. Unter anderem hat er keine Form, keine Kontur, kein Ende.

Aber im Hegel'schen System kann nichts im Kampf, in der Abstraktion und im Unbestimmten bleiben. Nichts kann der Bewegung des Begriffs entgehen. Recht und gut, wenn die Zeit diese Bewegung selbst ist: Sie müsste ihrerseits in ihre eigene Bewegung einbezogen sein, sie müsste *«sich negieren, um zu ihrer Wahrheit zu kommen»*.⁶⁷ Als «Negativität» hat sie das ununterschiedene Nebeneinander des Raumes überwunden; indem sie sich selbst überwände, würde sie die Versöhnung verwirklichen. Diese Versöhnung ist die Zeitlosigkeit, die Ewigkeit.

Derart war der Weg, den der Systemzwang vorschrieb. In dialektischer Sprache erscheint der folgende Satz als völlig klar: Die Ewigkeit ist die Bestimmung der Zeit, indem sie selbst jenseits der Zeit ist.⁶⁸ Das scheint leicht verständlich zu sein, zu leicht. Aber man versuche doch zu sagen, was diese Ewigkeit bedeutet; man wird sehen, dass es unmöglich ist. Man kann nur Hegel folgen und versuchen, sie durch Negation zu beschreiben.

a) Die Ewigkeit ist keine Dauer, und sie ist kein Anhalten der Zeit. Die Dauer übersteigt die Zeit wohl in gewissem Sinn – aber doch nur relativ: Sie bedeutet doch nur, dass etwas sich langsamer wandelt als etwas anderes. Wenn man sich einen allgemeinen Halt – auch in sich selbst – vorstellt, dann denkt man doch noch nicht die Ewigkeit; denn dann wäre sie ja nur das Verweilen eines willkürlich in der Zeit ausgesuchten Augenblicks, eines empirischen «Jetzt». Aber die Ewigkeit hebt die Zeit absolut auf.⁶⁹

b) Die Ewigkeit ist nicht der ewige Fluss der Zeit, ist nicht eine Zeit ohne Anfang und Ende. Denn dann wäre sie nicht Aufhebung der Zeit, sondern nur die Summe aller Zeit. Wenn man sie sich als eine ins Unendliche verlängerbare Gerade vorstellt, verliert man sich in der «schlechten Unendlichkeit»⁷⁰ im Gestaltlosen.

c) Man könnte die Zeit noch auf eine dritte Weise auffassen: Ein einziger Augenblick würde alles, was geschehen ist, alles, was geschieht und alles, was geschehen wird, zusammenfassen. Die Summe der Ereignisse wäre in diesem einzigen Augen-

blick vollständig gegenwärtig. Um uns eines Beispiels zu bedienen: Stellen wir uns vor, es sei mit der Ewigkeit wie mit den Landschaften der Erde: Wir sehen sie in dem Maß, wie wir uns fortbewegen, wir können sie nur nacheinander betrachten, während sie doch alle aufs Mal da sind. Die Gottheit hätte das ganze Panorama der Zeit vor Augen. Man könnte, zur Unterstützung dieser Interpretation, Hegel selbst zitieren: «Was wahr ist, ist ewig an und für sich...; ‹Jetzt› im Sinne der absoluten Gegenwart»;^{a 71} oder aber: «die Ewigkeit war nicht, sie wird nicht sein, sie ist»^{b 72} und glauben, dass man seinen Gedanken endlich erfasst hat. Damit ist es aber nichts, und man war nie weiter davon entfernt. Tatsächlich betrachtet der Gott Hegels nicht die Ewigkeit, sondern er ist ein aktiver Gott.⁷³ Und wenn wir versuchen, uns diese seine Tätigkeit außerhalb der Zeit vorzustellen, entgleitet uns alles.

Man kann sich also die Ewigkeit auf keine Weise vorstellen: weder gedanklich, noch bildlich. Aber vielleicht wird dieses Wort in uns wirklich und voll, wenn es in uns eine bestimmte innere Reaktion hervorrufen kann? Die Zeit ist das angeschaute Werden; vielleicht können wir das Werden außerhalb der Zeit nicht durch ein Anschauen, sondern durch einen Akt erfahren, indem wir am gänzlich aktuellen Tun der Gottheit teilhaben? Doch Hegel lehnt die Flucht des Mystikers aus der Zeit ab, der den Blick auf Gott gerichtet hat und sich der Tätigkeit entzieht, die Gott von ihm fordert; – was eine Tätigkeit in der Zeit betrifft, die dem göttlichen Willen entspreche, so erklärt Hegel, dass der Mensch, der vom «*Weltgeist*» ausgewählt sei, um dessen Zwecke zu erfüllen, nicht wisse, dass er an der ewigen Tätigkeit teilhabe;⁷⁴ er kennt also die Ewigkeit nicht.

So bleibt die Ewigkeit in jedem Sinn dem Menschen verschlossen. Was sie für ihn wirklich darstellt, das ist eine Grenze. Wenn Zeitlosigkeit nun aber für Hegel keine Grenze ist, und auch keine mystische Erfahrung, dann taucht der Verdacht auf, sie sei nur ein Wort, gebildet aus *Zeit* und einem privativen Suffix. Und doch spricht Hegel von der Ewigkeit wie von etwas Wirklichem und Bekanntem. Und diese Wirklichkeit erfasst er weder durch Handeln, noch durch Anschauen des Ewigen, sondern in der Zeit. Er anerkennt die Ewigkeit in der Form eines *Gesetzes*, das unabhängig ist von der Zeit und über die zeitliche Entwicklung der Geschichte herrscht. Er anerkennt sie als *Notwendigkeit*.

2. Zeit und Geschichte

In der Hegel'schen Konzeption bedingt die Realität der Ewigkeit keineswegs die Unwirklichkeit der Zeit, im Gegenteil: Die Ewigkeit findet ihre Wirklichkeit durch die Ausbreitung in der Zeit. Der Ablauf der Geschichte, die Personen und die Ereignisse

a *Die Vernunft in der Geschichte*, Verlag Meiner, 3. Aufl. Leipzig 1930, S. 165.

b *Encyklopädie*, § 258, Zusatz.

werden für Hegel nie bedeutungslose Schatten im Angesicht der Größe der Ewigkeit. Sie bleiben erfüllt, konkret, lebendig. Je mehr sie der Zeit unterworfen sind, das heißt, je schneller sie sich entwickeln, vorbeigehen, verschwinden, desto mehr machen sie die Ewigkeit offenbar.

Die Macht der Zeit enthüllt sich zunächst in der *absoluten Heterogenität der geschichtlichen Augenblicke*. Ihretwegen können aus vergangenen Ereignissen keine Regeln für das menschliche Handeln abgeleitet werden. Bergson hat später in dieser absoluten Heterogenität der Augenblicke der Zeit die Voraussetzung für jeden Glauben an Freiheit gesehen;⁷⁵ und Hegel unterstreicht sie ebenfalls leidenschaftlich, denn er spürt und liebt seine eigene Gegenwart, seine lebendige Gegenwart: «Jedes Volk ist in einem so individuellen Zustande, dass es sich aus ihm selbst entscheiden muss und wird...» und: «Im Gedränge der Weltbegebenheiten hilft ein allgemeiner Grundsatz, eine Erinnerung an ähnliche Verhältnisse nicht aus; denn so etwas wie eine fahle Erinnerung hat keine Gewalt im Sturm der Gegenwart, keine Kraft gegen die Lebendigkeit und Freiheit der Gegenwart».^{a 76}

Das *Allgemeine*, das die «*Heroen*»⁷⁷, und das heißt die großen Persönlichkeiten der Geschichte, verwirklicht haben, besteht immer, ewig: Und doch konnte es nicht gleichgültig wann von den Menschen verwirklicht werden; gerade das macht die Heroen zu Heroen, dass sie erfüllen, «was an der Zeit ist».^{b 78}

Dann drückt sich die Macht der Zeit in der Art und Weise aus, in der die heterogenen Augenblicke einander folgen: In der Tat sind sie nicht einfach aneinandergereiht, sondern sie wirken aufeinander und stellen den *Fortschritt* dar. In der Natur wiederholt sich das Leben.⁷⁹ In der Geschichte bedeutet «Leben» den «*Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit*».⁸⁰ In der Geschichte eines jeden Volkes gibt es einen Fortschritt: Jedes bemüht sich, eine gewisse Vollkommenheit zu erreichen, das heißt, das ihm eigene Prinzip voll zu verwirklichen.⁸¹ Was jetzt in der Geschichte sich ereignet, hätte sich nicht früher ereignen können, weil es dazu des Drucks der Vergangenheit bedarf. Diese aktuelle Tatreihe der ganzen Vergangenheit gibt der Zeit eines Volkes ihre Wirklichkeit. Und diese Zeit erinnert stark an die «reine Dauer» bei Bergson:⁸² wie sich im individuellen Bewusstsein die Momente der Zeit organisch bewahren (im Gegensatz zu einer einfachen Aneinanderreihung im Zeit-Raum), ebenso die Momente der Geschichte.

Endlich wird die Zeit für jedes Volk durch *seinen Tod* wirklich. Jedes ist zum Sterben verurteilt: Der Weltgeist treibt woanders hin, er geht weiter. Hegel sagt: «Hat das Volk seinen Zweck erreicht, so hat es nichts mehr in der Welt zu tun.»^{c 83} – Und

a *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 174.

b Ebd. S. 76.

c Ebd. S. 41.

doch gelingt es Hegel, diesen Tod zu überschreiten: Tatsächlich gibt es jenseits von Entfaltung und Abstieg eines jeden Volkes eine allgemeine geschichtliche Entwicklung, «den Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit», der sich durch die ganze Menschheit hindurch erfüllt. Jedes neue Volk, das in der Weltgeschichte in Erscheinung tritt, scheint nach dem Verschwinden der vorhergehenden Kultur von vorne anfangen zu müssen. Aber in Wirklichkeit steht es von Anfang an auf einem höheren Niveau als das vorhergehende bei seinem Abtreten. In dieser Entwicklung, der Entwicklung des Geistes selbst, gibt es keinen Tod.

Demnach ist also die Zeit für Hegel keine einfache Form; sie ist kein zweiter homogener Raum – in Bergson'scher Terminologie.⁸⁴ Ihre Wesenszüge sind Heterogenität und Entwicklung. Im Grund sind die beiden nur eines: Die Momente sind deshalb heterogen, weil die Augenblicke der Vergangenheit nicht spurlos vergehen, sondern vielmehr alle in der Gegenwart da sind.⁸⁵ Chronos verschlingt seine Kinder nicht mehr.⁸⁶ Die Negativität der Zeit verursacht gerade ihr Fortbestehen in der Entwicklung. Aber diese Fortdauer ist nicht mehr die historische Zeit: Sie «verneint» und «überholt» sie.

Mit diesem Überholen hört jede Verwandtschaft zwischen Hegel und Bergson auf – so sehr, dass die weiter oben angezeigte Ähnlichkeit als bloß oberflächlich wieder zurückgenommen werden muss. Für Bergson besteht tatsächlich die wirkliche Zeit dem Wesen nach in der Fortdauer der Vergangenheit in der Gegenwart. Für Hegel wird dieses Fortdauern zum Zeichen der Gegenwärtigkeit dessen, was an sich außerzeitlich, was ewig ist.

Da die Geschichte ein ständiges Werden ist, könnte man annehmen, das Ewige sei die Kraft, die das Werden schafft, also der Schöpfer. Dieser hätte dann kein Werden. Doch für Hegel ist Gott wohl ewig, aber er ist doch auch, was in der Zeit wird: Durch die Schöpfung bereichert er sein Selbstbewusstsein.⁸⁷

Ewig ist an ihm das Gesetz, das sich sein Tun selbst gibt. Hegel drückt sich einmal so aus: «Die Idee hat in ihr selbst die Bestimmung des Sichwissens, die Tätigkeit. So ist sie als das ewige Leben Gottes in sich selbst, gleichsam vor Erschaffung der Welt, der logische Zusammenhang.»^{a 88}

Die Einheit jeder Geschichtsperiode, jedes Volkes ist jedes Mal durch ein Prinzip begründet, nach dem sich der Geschichtsablauf zu richten hat. Ebenso gibt es im Gesamtablauf der Weltgeschichte ein Gesetz, das sich für ewig, zeitlos in Gott findet, und das seinen Inhalt und seine Wirklichkeit aus dessen Tun und Werden empfängt. Die Ewigkeit könnte demnach Notwendigkeit heißen. Doch für den Geist fällt diese mit der Freiheit zusammen;⁸⁹ denn der Geist ist «ewig bei sich selbst»⁹⁰; wenn es

a Ebd. S. 69.

für ihn eine Notwendigkeit gibt, kann diese nur sein eigenes Gesetz sein. Hier gibt es also eine notwendige Freiheit. Dennoch, wenn die Tätigkeit des Geistes frei ist für den, der sie ausübt, das heißt von innen gesehen – oder vielmehr, wenn sie überhaupt nicht betrachtet, sondern nur ausgeübt wird, frei als Tätigkeit –, so muss sie, sobald sie betrachtet wird, als Notwendigkeit erscheinen. Hegel sagt deshalb: «Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit anerkennen müssen.»^{a91}

Aber dann mag man so viel auf der Wirklichkeit der Zeit insistieren, wie man will, und wie wir es Hegel ja tun sehen, die Zeit hebt sich dennoch auf. Tatsächlich existiert, was sich später in der Geschichte verwirklichen wird, doch schon jetzt – nebensächlich auf welche Weise. Hegel sagt es ausdrücklich: «Wie der Kern in sich die ganze Natur des Baumes, den Geschmack und die Form der Früchte enthält, ebenso enthalten die ersten Spuren des Geistes in Potenz schon die ganze Geschichte.»^{b92}

Die Zeit ist vernichtet. Als Schöpfer, als unvorsehbare Entwicklung eines lebendigen Wesens existiert sie nicht mehr. Sie ist nur das Ergebnis der Entfaltung von Anbeginn notwendiger Ereignisse; für diese Ereignisse ist sie lediglich noch der unentbehrliche aber indifferente Raum.

Im Verlauf der Geschichte offenbart sich das ewige Gesetz durch die Tatsache, dass, obwohl «die Umstände verschieden sind», «das innere Band der Umstände», «der allgemeine Geist der Verhältnisse» «etwas Dauerndes ist, das nie altert», das «immer gegenwärtig» ist.^{c93} Demnach wird uns eine panoramische Betrachtung aus der Vogelperspektive nie einen Einblick in ihr Allgemeines und Ewiges verschaffen. Vielmehr müssen wir uns zu diesem Zweck immer wieder der Vergangenheit nähern und jeden ihrer Momente vergegenwärtigen und konkretisieren.

In der Religion ist die Gegenwart des Ewigen durch den Tod Christi konkretisiert. Sein Opfer «hat sich nicht auf einmal vollzogen, es vollzieht sich vielmehr, als Leben, Leiden und Tod Gottes, immer, und demnach, vom zeitlichen Standpunkt aus – alle Tage»^{d94}. Hier sieht man also mit aller Deutlichkeit, dass «immer» für Hegel keine zeitliche Bedeutung hat. Wenn man dieses Wort in die Zeit übertragen will, muss man die zeitlose Wirklichkeit in einen zeitlichen Begriff übersetzen: «alle Tage».

In der Philosophie endlich wissen wir um die Ewigkeit als Notwendigkeit. Sie wird wieder Freiheit, wenn wir sie auf das Gesetz des Geistes zurückführen. Gott ist frei. Der Mensch ist in die Notwendigkeit gestellt, die das Ergebnis der freien Betätigung Gottes ist. Wenn er die Freiheit Gottes als seine eigene anzuerkennen vermag,

a Ebd. S. 40.

b Ebd. S. 38/39.

c Ebd. S. 173.

d Ebd. S. 822.

wird er frei durch die Freiheit Gottes. Aber wenn er diesen Glauben nicht hat, wenn er sich einsam fühlt, dann mag er wohl seinen Platz in Gottes Welt haben – in der Hegel'schen Philosophie hat er keinen.

c. Hindernisse für den Nachvollzug

1. Grenzen des dialektischen Denkens

Die Ewigkeit wird real durch ihre Entfaltung in der Zeit; die Zeit findet ihre «Wahrheit» in der Ewigkeit; der ephemere Charakter der historischen Gegebenheiten wird anerkannt und hingenommen, da er das unerlässliche Werkzeug der Ewigkeit ist; die Zeit und die Ewigkeit sind beide so wohlbekannt, dass der Christ vom Standpunkt Gottes aus sagen kann: Dies ist die endgültige Synthese.

Und trotzdem:

Wir denken: «Sein». – Wir denken: «Nichtsein». – Wir können die beiden antithetischen Begriffe denken, weil wir sie nacheinander denken.

Hegel entledigt sich eben dieser Folge und stopft sie gewaltsam in die dialektische Mühle. Dann hat er die Pole: Zeit – Ewigkeit.

Hegel hätte keine gewaltigere Kraftprobe unternehmen können. Indem er sich der Zeit entledigt, entledigt er sich der eigentlichen Substanz seiner Dialektik, und damit zerstört er sie.

Wir denken: «Zeit». – Wir denken: «Ewigkeit». – Selbstverständlich: die dialektische Bewegung tendiert auf die Synthese der Gegensätze. – Aber die dialektische Bewegung existierte nicht in der Wirklichkeit, bevor zuerst gesondert das eine, dann das andere im Gegensatz gedacht wurde: Sie war die Bewegung vom einen zum andern. Wenn der Gedanke «Sein» und der Gedanke «Nichtsein» aufeinander gefolgt sind, dann war das nicht bloß formal und bedeutungslos, dann haben wir es nicht nur als ein subjektives Ungenügen unseres Verstehens aufgefasst; vielmehr hatte es einen tiefen Grund, deckte es sich mit dem wirklichen Übergang vom Sein zum Nichtsein. Es war Werden – in der Zeit. Wenn wir «Zeit» denken – und «Ewigkeit», dann ist zwischen den beiden – «nichts». Man kann sie nur nacheinander denken und nachher willkürlich den Augenblick dazwischen vergessen. Wenn der Begriff «Ewigkeit» nicht – wie bei Kant – eine Grenze,⁹⁵ sondern eine gekannte Wirklichkeit bedeutet, dann befällt uns Schwindel; denn wir tun so, als hätten wir eine in Wirklichkeit unüberschreitbare Grenze überschritten. Wir gehen im Leeren. Hier wird die Dialektik «verfälscht»; das Denken kann ihr nicht tatsächlich folgen; denn, um sie zu erfüllen, braucht es Zeit, und gerade ihrer kann man sich hierbei nicht bedienen; die Ewigkeit ist weder vor noch nach der Zeitlichkeit. Deshalb ist eine «Mystik für den Verstand»,⁹⁶ wie Hegel sie wollte, wahrscheinlich unmöglich. Der Verstand ist notwendigerweise

an die Zeit gebunden, und der mystische Zustand ist ein ewiges Nu. Man kann in beide tief eindringen, aber nicht in beide zugleich. Wenn die Ewigkeit – auf welche Weise immer – gegeben ist, so genügt das, um die Zeit als Entfaltung der Dinge erscheinen zu lassen, die ebenfalls seit immer gegeben sind. Sie wird dadurch bedeutungslos.

2. Grenze der Geschichte

In der Weltgeschichte Hegels gibt es keine Zukunft. Hegel fragt nicht, worin das Morgen bestehen soll. Ja, die Frage taucht gar nicht auf; von der «Geschichtsphilosophie» aus kann man sie gar nicht stellen. Einmal leuchtet sie in diesem Werk auf, da wo von Amerika die Rede ist; Hegel schiebt sie einfach zurück: «Als Land der Zukunft geht es uns überhaupt hier nichts an.»^{a 97}

Diese Lücke ist nicht zufällig; sie ergibt sich notwendig aus Hegels Auffassung von der Zeit und aus dem von ihm gewählten *Standpunkt*: Was in der Geschichte ewig ist, ist ein Gesetz. Die Geschichte erfüllt den Plan der Vorsehung; sie bewegt sich nicht ins Unendliche, sie rückt auf ein Ziel vor.⁹⁸ Dies Ziel ist in der Epoche Hegels erreicht. Selbstverständlich bleiben noch manche Dinge zu realisieren, aber man weiß nun, welches die beste Regierungsform ist, die wahre Religion, die echte Philosophie. Da die ganze Vergangenheit auf die Epoche Hegels hinzielt, die als die Vollendung der Weltgeschichte betrachtet wird, kann man nicht mehr von Zukunft sprechen.

Die Hegelsche Auffassung von der Zeit: Wenn Hegel der Zukunft in seinem System Raum gegeben hätte, hätte er notwendigerweise entweder die Form des Systems oder seinen Realitätssinn aufgeben müssen. Wenn die Zukunft unbestimmt, leer, grenzenlos, der Bereich des Möglichen ist, dann geht tatsächlich die Form des Systems verloren. Wenn dagegen die Notwendigkeit, die in der ganzen vergangenen Geschichte in Erscheinung tritt, auch die Zukunft beherrschen würde, dann hätte Hegel den Propheten spielen müssen. Aber wir haben gesehen, mit welcher besonderen Eindringlichkeit er die Unterschiede der Epochen, die ihnen eigene Gesetzmäßigkeit unterstreicht, um damit die Spontaneität jeder gegenwärtig historischen Entscheidung gegen den Determinismus zu verteidigen. In einem solchen System war die Eigen-gesetzlichkeit des Handelns, die praktische Freiheit nur zu retten, wenn man die Zukunft beiseite ließ, wenn man sie von der Fragestellung ausschloss.

Eine Philosophie, welche in der Zeit und auf die Ewigkeit ausgerichtet bleibt, welche die Möglichkeiten und die Freiheit betont, kann der Zukunft nicht entraten. Die Philosophie Hegels dagegen sieht die Ewigkeit als gegeben an und findet sie in der geschichtlichen Notwendigkeit. Unvermeidlicher Weise musste ihr die Zukunft

a Ebd. S. 200.

verschlossen bleiben. Denn für sie konnte sie nur tote Dauer oder prophetisch vorherbestimmte Zeit sein.

Da ist es schon besser, nicht davon zu sprechen.

3. Grenze des Menschen

Die Zeit wird für den Menschen nur durch den Tod wirklich. Der Tod unterscheidet die Augenblicke des Lebens, und er gibt ihrer jedem den brennenden Wert des Einzig- und Unersetzlichen. Er bringt den ganzen Segen des «einmal und nie wieder»⁹⁹ mit sich. «Der Tod gibt der Lebenskraft Ziel und Grenzen, und also schafft er all das. Weil es den Tod gibt, entsteht alles Begrenzte, Geformte, Vollendete, alles was individualisiert ist, alles was unabhängig ist, – um sich gegen den Tod abzugrenzen... Sonst würde das Leben immerfort fließen, ewig in gerader Richtung, ununterschieden und ohne Form.»^{a 100}

Wir haben weiter oben bemerkt, dass für Hegel nicht nur die Individuen dem Zwang des Sterbens unterworfen sind, sondern auch die Völker. Trotzdem wird die Zeit in seiner Geschichtsphilosophie unwirklich, weil weder der individuelle Tod, noch das Sterben der Völker wirklicher Tod sind.

Die Individuen sterben, wenn sie erfüllt haben, was sie zu erfüllen hatten. Die Völker sterben, wenn sie der Geschichte nichts mehr zu geben haben. Was sie erfüllt haben, das stirbt nicht mit ihnen, soweit es der Idee entspricht, ist es ewig.¹⁰¹ Das Zufällige ist unwirklich, und was wahr ist, erfüllt sich auf alle Fälle. «Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund und schickt das Besondere der Leidenschaft in den Kampf, sich aufzureiben.»^{b 102}

Neben einer solchen Gewissheit kann nur ein scheinbarer Tod bestehen. Wie sollte der Tod einen Lebenden bedrohen, wenn nicht durch die Möglichkeit, er könnte sterben, ohne verwirklicht zu haben, was nur er verwirklichen kann (nebensächlich, ob in sich selbst oder außerhalb seiner selbst), was mit ihm für immer verloren geht? Dasselbe gilt für ein Volk, für eine Zivilisation: Die Drohung, ein geistiger Reichtum könnte endgültig verlorengehen, verleiht dem flüchtigen Augenblick, verleiht der Zeit ihre entscheidende Macht.

Hegel spricht vom Tod und von der Vergänglichkeit; dann spricht er von Wiedergeburt und Verjüngung des Geistes¹⁰³ – und er fühlt sich mit der Wirklichkeit versöhnt. Aber er versöhnt sich nicht mit dem wirklichen Tod. Es ist seltsam, wenn man darüber nachdenkt, dass man beides: die absolute Vernichtung eines einmaligen

a Fritz Klatt, *Die schöpferische Pause*, Jena 1923, S. 63.

b *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 83.

Wesens und die vorübergehende Erscheinung eines ewig tätigen Wesens «Tod» nennen kann. Der individuelle Tod wird von Hegel nie als absolute Vernichtung erfahren, weil ihm das Ewige immer gegenwärtig ist. Nicht dass er an die Unsterblichkeit dieses bestimmten Individuums dächte: Er denkt an die Ewigkeit, die sich *vermittels* des vergänglichen Individuums erfüllt. Deshalb können ihm die Völker, die er beschreibt, so nahe kommen und so lebendig werden, sozusagen gegenwärtig – ohne Liebe. Man kann das Ewige nur in seiner sterblichen Wirklichkeit lieben. Hegel verbindet sich dem Ewigen, und die sterblichen Wesen sind ihm nichts. Beispielsweise zeigt er die ganze Schönheit der griechischen Welt, wenn sich in ihr die ewige Idee entwickelt – aber das hindert ihn nachher nicht, mit einem Federstrich einen Griechen mit einem Hund in eins zu setzen.^{a 104} Meinetwegen ist das nur eine Redensart, eine stilistische Figur; aber wie alle Ausdrucksmittel offenbart auch dieses eine tatsächliche Haltung den Geschöpfen gegenüber.

Nicht allein der Tod bleibt dieser Philosophie fremd; auch das Scheitern hat hier keinen Platz. Es kommt vor, dass ein vereinzelt Individuum scheitert; aber dies Scheitern wird niemals geschichtliche Konsequenzen haben, weil die Notwendigkeit als zeitlicher Ausdruck der Ewigkeit die geschichtliche Entwicklung beherrscht. Wohl gibt es den Zufall; aber er hat nichts zu bedeuten. Die Helden sind Werkzeuge des Weltgeistes; sie selbst können nicht wissen, ob sie Helden sind oder nicht – aber die Nachwelt weiß es, weil ihre Taten Erfolg haben. Der Erfolg ist das Kriterium des heroischen Aktes. Helden, die scheitern, gibt es nicht. Wer scheitert, gehört dem Zufall an.

Ganz offensichtlich hat Hegel einem ästhetischen Drang gefrönt. Sein Bedürfnis nach einer abgeschlossenen Form, einem geschlossenen Kreis, sein Ekel vor allem unbestimmt Unendlichen haben ihn dahin vermocht, aus dem Denken die Zeit zu entfernen, deren es doch nicht entbehren kann, und der Geschichte ihre Zukunft zu nehmen, dem Leben seinen Tod und sein Scheitern. Was Hegel in seinem System zu verwirklichen versucht hat, verwirklicht sich auf dem Gebiet der Kunst, aber auch nur da. In der Kunst ist der Raum, den eine Statue ausfüllt, nicht mehr Raum, weil er in sich selbst geschlossen ist; er ist nicht mehr Teil eines unendlichen Raumes, er ist nicht mehr teilbar. Ebenso wenig ist die Zeit, die eine Symphonie ausfüllt, noch Zeit.¹⁰⁵ Das ist gerade deshalb möglich, weil ein Kunstwerk kein Werden hat. Der Schöpfungsprozess ist, vom Standpunkt der Kunst aus, unerheblich: Sie existiert nur als endgültig. Aber wenn man, auf der Suche nach der philosophischen Einheit der Welt, die unbestimmte und formlose Zeit aufhebt, um an ihre Stelle eine geschlossene Form zu setzen, dann entsteht ein Kunstwerk – das Hegel'sche System.

a Ebd. S. 209.

Vor einem Kunstwerk darf man nicht verharren. Der Künstler lässt es hinter sich und geht weiter. Wenn er bei ihm verharrt, tötet er es. Denn nur in der Zeit ist Leben. Das Denken bedarf der Unendlichkeit, das Handeln bedarf der Zukunft und der unvollendeten Wirklichkeit, die Existenz bedarf des Wagnisses.

d. Das Hindernis des Nachvollzugs als Chiffre metaphysischer Wahrheit

Trotz all dem ist das Hegel'sche System bei weitem keine leere Konstruktion. Der so starke Drang dieses Philosophen zur ästhetischen Form hat in seiner eigenen Persönlichkeit ein Gegengewicht gefunden. Das ist der Grund, warum niemand anderer in seinem Werk existieren kann: Ohne die Persönlichkeit des Autors wird es sofort, eben wegen seiner Vollendung, etwas Totes. Diese allumfassende Philosophie, die für alle und alles Gültigkeit haben sollte, die alles Individuelle ihrem Willen zur Universalität opfert, bleibt nur als Philosophie einer Person wahr. Das ist kein Zufall: Weil sie allem und jedem ihre Form aufzwingt, lässt sie in keiner Weise Raum für die philosophische Betätigung eines andern. Nur für Hegel war sie Tat, Erfüllung, metaphysische Wahrheit. Wir werden sogar sehen, dass gerade, *was für den Nachvollziehenden ein Hindernis bedeutet, sich als ein Zeichen metaphysischer Wahrheit erweisen kann.*

Beispielsweise das *Fehlen von Zukunft*. Für Hegel waren Gegenwart und konkretes Tun wirklich. Wenn er ins Leere hinein gedacht hätte und ohne im Grunde die metaphysische Frage nach «Sein oder Nichtsein» zu stellen, dann hätte er die Rechtfertigung des gegenwärtigen Handelns aus der Notwendigkeit ableiten können, die er sich in der Geschichte darstellen sah. Doch hätte eine solche Ableitung jede Entscheidung wertlos gemacht: Wenn man sie ableiten könnte, wäre ich nicht mehr ich selbst, wenn ich sie treffe; ein anderer hätte mich ersetzen können, wie ein Wissenschaftler einen andern ersetzen kann. Hegel hütet sich, diese rational so naheliegende Schlussfolgerung zu ziehen. Er opfert die Freiheit seines Handelns seinem System nicht. Zwischen seinem System und seinem Handeln wird eine radikale Scheidung vollzogen, entsteht eine Leere für seine Freiheit. Im Bereich der ausgesprochenen Problematik blieb die Geschichte, die er schrieb, allerdings ohne Zukunft.

Man kann Hegel den Vorwurf machen, er habe sich *nicht von seiner Zeitgenossenschaft freimachen können*, er habe es nicht verstanden, die Institutionen und die Glaubenssätze seiner Zeit in ihre gehörige Relativität zu setzen, und er habe so das Jahrhundert, in dem sein empirisches Dasein sich abspielte, als die geschichtliche Erfüllung des Planes der Vorsehung gesehen. Die vollkommene Regierungsform: die Monarchie; die wahre Religion: die der Lutherischen Kirche; die wahre Philosophie: die Hegels – und auf das Bewusstsein von all dem ist die ganze Geschichte hin ausgerichtet.¹⁰⁶

Aber eine Philosophie wie diese konnte ja metaphysisch gar nicht wahr sein, wenn sie nicht eben durch die reale Situation ihres Autors begrenzt und in den zeitgenössischen Umständen verwurzelt war. Man kann sich eine ideale geschichtliche Situation vorstellen, man kann ihre Idealität begründen, man kann sie zum Ziel seines Handelns und seines Lebens machen, und man kann sie als erwünschte Möglichkeit beschreiben – aber eben nur als Möglichkeit. Für die Hegel'sche Philosophie aber gibt es keine Möglichkeiten; sie macht nie Hypothesen; wenn sie ideale menschliche Verhältnisse vorstellte, müssten diese als notwendig sofort in Erscheinung treten. Aber einen geschichtlichen Traum vortragen, der sich notwendigerweise verwirklichen müsste, das hieße, der Gegenwart Gewalt antun und eine leere Behauptung aufstellen. Hegel hätte sich wohl von seiner empirischen Situation frei machen und dadurch seinem Verstand und seiner Einbildungskraft eine leere Wirklichkeit liefern können, in die hinein sie leichtthin «notwendige» Situationen konstruiert hätten. Er hat es unterlassen – davor war er nun einmal, hier wie bei andern Problemen, durch die Beständigkeit, die Bestimmtheit und Festigkeit seines eigenen wirklichen In-der-Welt-Seins bewahrt. Wenn seine Geschichte einer notwendigen Erfüllung bedurfte, dann konnte das nur seine Zeit sein. Einzig die so tiefe und direkte Verwurzelung in dieser bestimmten Epoche konnte der ewigen Notwendigkeit der Geschichte einen substantiellen Gehalt geben.

Hegel geht also in seiner Geschichtsbetrachtung von sich selbst und seiner Zeit aus. Sein Glaube, sein Leben, die Situation seines Landes sind für ihn Ausgangspunkt und Endziel. Und gerade hier, in der Zeit, ist der metaphysische Gehalt seiner Philosophie begründet. Um seine Freiheit zu retten, blieb Hegel im empirisch Gegebenen eingeschlossen und verwurzelt. Wenn er die Verschiebbarkeit der Standpunkte geleugnet hat – der seine war jedenfalls im metaphysischen Sinn des Wortes wahr. Mit den offenkundigen Unzulänglichkeiten seiner Philosophie hat er seine Freiheit gegen die Überwältigung durch die Ewigkeit verteidigt.

Trotzdem – jedes anderen Freiheit ist in seinem System zur Nichtexistenz verurteilt. Jeder andere kann es nur so tiefgründig als möglich betrachten und darüber hinausgehen – oder dann seine Freiheit einer allumfassenden Versöhnung opfern.

E. Konklusion

Ich hoffe, dass es mir gelungen ist, durch diese Analyse eines Problems der Philosophie konkreter darzulegen, was ich unter «metaphysischer Wahrheit» verstehe, durch das Aufzeigen eben des radikalen Unterschieds, der zwischen dem Tun des schöpferischen Philosophen und dem des aufnehmenden Philosophen besteht; ich hoffe,

anschaulich gemacht zu haben, wie in der Philosophie eine Bemühung um wahres Verständnis beschaffen sein könnte.

Es wurde ersichtlich, dass es auch in einer dogmatischen Philosophie wie der Hegels trotz allem eine metaphysische Wahrheit gibt. Wenn ich von Hegel sage, er habe rational naheliegende Schlussfolgerungen nicht gezogen, um seine Freiheit nicht auszulöschen, so rechtfertige ich damit keineswegs gewisse Systeme, die nur um einer These willen errichtet sind, der sie alles unterordnen.

Wenn Hegel seine eigene Freiheit nicht aufgeopfert hat, so nicht, weil er entschlossen war, sie um jeden Preis zu retten; sondern weil seine Philosophie ein subjektiver Akt seiner Freiheit war, konnte sie diese nicht beschränken. Hätte sie es getan, wäre sie sich selbst als Absurdität erschienen. Der Autor hatte gar keine Wahl zwischen einer rational leicht vollziehbaren Verallgemeinerung und einer metaphysisch gebotenen Beschränkung – dazu ist diese Philosophie in ihrem Ursprung viel zu dicht und konkret.

Ich habe versucht, dies System als metaphysische Chiffre durchsichtiger zu machen. Ich glaube, dass es orthodoxe Hegelianer nicht mehr gibt. Also bemüht man sich doch wohl um diese Philosophie als um eine Chiffre. Unter diesen Umständen ist es nicht leicht, ihrem Autor gerecht zu werden – und man erreicht das nicht, indem man Wahrheit und Irrtum gegeneinander abwägt; ebenso wenig, indem man ihre Verstiegenheiten abschwächt und ihren Eigenwilligkeiten jeden Geschmack nimmt. Im Gegenteil – man muss sich bemühen, einer Philosophie, die man studieren will, bis an ihr Ende zu folgen, und das innere Geschehen ihrer Entstehung bis zu einem möglichst hohen Grade nachzuvollziehen. Und nur durch ein derart radikales Annehmen gelangt man zu ebenso radikaler und zugleich wahrer Opposition. Wenn ich «radikal» sage, dann meine ich damit keine verbohrt und endgültig feindliche Opposition; ich meine etwas Weitergehendes. Ich meine die Opposition auf dem Wurzelgrund des «Ich, das ich bin», und als das ich meine metaphysische Wahrheit nur im Angesicht des anderen verwirklichen kann, der die seine verwirklicht. Hier sind zwei Unbedingtheiten – die des andern und die meine. Wer die eine ihres Spezifischen beraubt, sie abschwächt, der verliert beide. Das ist «nicht mehr sein». Nur das gänzliche und aufrichtige Hinnehmen des andern in seiner Unbedingtheit führt den Menschen auf sich selbst zurück und erlaubt ihm – ohne es je zu wissen und schon gar nicht endgültig –, die verborgene Grundfrage aller Philosophie bejahend zu beantworten: «Sein oder Nichtsein?»

Zweiter Teil – Geschichte der philosophischen Illusion

Fünftes Kapitel

Die Zerstörung der Illusion im Verlauf der Geschichte

Wenn es wahr ist, dass die Philosophie auf einem Paradox begründet ist und notwendigerweise darauf begründet sein muss, dass sie notwendig auf einer Illusion beruht, die aber ihrer Wahrheit keinen Abbruch tut – was wird dann aus ihr, wenn sie einmal das Paradox und die Illusion entdeckt, sie als unvermeidlich und notwendig anerkannt hat?¹⁰⁷ Es ist klar, dass eine solche Entdeckung nicht ohne Folgen bleiben kann: Eine durchschaute Illusion ist ja keine mehr; und wenn Philosophie wahrhaft einer Illusion bedarf, was wird denn aus ihr, nachdem sie sie entdeckt hat? Ich mache mir keine Hoffnung, diese Frage beantworten zu können. Ich habe mir lediglich vorgenommen, in diesem Teil meiner Studie zu prüfen, welches im Laufe der Philosophiegeschichte das Verhältnis zwischen expliziter und metaphysischer Wahrheit gewesen ist. Ich werde versuchen, in großen Zügen die Geschichte der philosophischen Illusion zu entwerfen, indem ich die Stufen ihres Abbaus aufzeige. Das wird mir helfen, das Problem der Zukunft nicht so sehr zu lösen, als es vielmehr mit größerer Schärfe zu stellen.

A. Der griechische Mythos

Die gefährlichsten Angriffe gegen die Philosophie hat nicht der Skeptizismus formuliert. Wenn Protagoras¹⁰⁸ jede objektive Wahrheit als «für uns» unerreichbar erklärt und sich weigert, auch nur die Frage nach dem «außer uns» zu stellen, weil er sie für absurd hält, dann macht er aus dem Unternehmen der Philosophie ein Hasardspiel – aber damit zeigt er es zugleich auch an. Auf das Wort «unmöglich» hat die Philosophie immer so geantwortet, dass sie dies Unmögliche versucht hat. Mochte die Beweisführung auch nicht gelingen – so wenig wie der Nachweis der Bewegung durch das Gehen; deswegen hörte man doch nicht auf zu gehen. Man sagte ganz einfach, «unmöglich» sei kein philosophisches Wort. Und der Angriff führte dazu, dass man das erste Problem noch einmal gründlicher anpackte, dass man das allumfassende Dogmengebäude solider begründete. Die philosophische Illusion ging gestärkt aus der Versuchung hervor, und der Eifer, womit man sie verteidigte, war nur um so grö-

ßer geworden – gerade weil man von ungefähr in die Zone der Gefahr ihres Verlustes geraten war.

Im griechischen Altertum war diese Gefahr noch nicht allzu groß. Es gab die Illusion – aber sie versteifte sich nicht ausschließlich auf eine wissenschaftliche Ausdrucksweise, und dadurch entging sie einem direkten Angriff. Die objektive Wahrheit war noch nicht deutlich bestimmt, und man hatte noch nicht jenes leidenschaftliche Verlangen nach ihr an Stelle der metaphysischen Wahrheit. Das Dunkel hatte hier noch Zugang, und es fand seinen Platz. Platon, auch noch Aristoteles haben es anerkannt und hingenommen.¹⁰⁹ Dieses Etwas, das man nicht kennen konnte und das sich nicht in einem bestimmten Objekt kristallisieren ließ, machte ihnen keine Beschwerden; es bannte sie nicht in einen Angstkreis, ja nicht einmal in jene Grenze, die sie heiter hinnahmen. Es war in ihrer Vorstellung von der Welt gegenwärtig, unergründlich, undurchdringlich und – als Dunkel eben – von Ungefähr bekannt. Es war der Schatten, dessen eine Welt plastisch bedurfte, die mit Tiefe begabt ist. Wenn er davon sprechen wollte, dann hat Platon, ohne grundsätzlich die Ohnmacht der logischen Sprache zu behaupten, ohne den Begriff einer chiffrierten Schrift zu entwickeln, sich eben doch einer Chiffre bedient – *des Mythos*.¹¹⁰

Die griechische Philosophie hat durch die Einheit, die sie zwischen objektiver und metaphysischer Wahrheit, zwischen offener und chiffrierter Schrift herzustellen versuchte, besser als irgendeine andere die philosophische Illusion verschleiert und verteidigt. Sie hat sie besser als jede andere verschleiert, weil sie sie eher vermuten ließ. Im Mythos hat sie ihr genug freien Spielraum gelassen, sodass sie als bloße Illusion bestehen bleiben konnte, ohne sich zu Aberglauben und dogmatischer Lüge zu verhärten. – Die Frage nach dem Mythos, über die man bis heute debattiert, hat für Plato gar nicht bestanden. Unmerklich wechselt er von der direkten Schreibweise zur chiffrierten des Mythos.¹¹¹ Man weiß nicht immer, wo diese beginnt. Manch einer will in der mythischen Ausdrucksweise einen primitiven und abergläubischen Symbolismus sehen; ich finde, sie sei im Hinblick auf gewisse Probleme sehr viel weiter entfernt von Aberglauben als manche wissenschaftliche Auffassung, die dogmatisch auf ihrem Recht besteht – auch in Gebieten, wo ihre Beweise grundlos werden. Mit dem Mythos hatten sich die Griechen eine Sprache geschaffen, die, gerade wegen ihrer Komplexität, dem philosophischen Paradox mit einer sauberen Lösung ausgezeichnet dient; eine saubere Lösung deshalb, weil der Mythos nicht zu sein vorgibt, was er nicht ist: eine durch Beweis erhärtete Wahrheit, und weil er zugleich sich davor hütet, zu werden, was Philosophie auch nie werden kann: ein Glaubensartikel oder ein Dogma. Seine geheimnisvolle Transparenz verhindert die zerstörerische Unterscheidung zwischen metaphysischer und objektiver Wahrheit, die heute die Philosophie aus den Fugen geraten lässt. Nirgends außer bei den Griechen finde ich diese Fähig-

keit, ein Geheimnis durchsichtig zu machen, ohne es zu zerstören oder als solches zu negieren. Ebenso sind ihre Statuen klar, ruhig, nackt und doch unergründlich.

Auch das Absolute *Plotins* ist – unaussprechlich und jedes Denken transzendierend, weil jedes Denken in Subjekt und Objekt gebrochen ist – von jener griechischen Tiefe, die nicht hindert, dass an der Oberfläche klare Sätze stehen.¹¹² Plotin wusste, dass man nie auf den Grund des Seins gelange, und er sagte es. Das hinderte ihn nicht daran, sich philosophisch, und zwar von verschiedenen Seiten, auf den Weg nach diesem Bereich zu machen. Man kann nicht einmal sagen, es sei dunkel: denn es erhellt alles andere. Das Unerkennbare ist keine Schranke rings um die sichtbaren Dinge, sondern vielmehr die Quelle jeder Klarheit. Trotzdem hat die Philosophie schon mit Plotin den Stand der Harmonie verlassen: Sie hat ihre Strahlkraft schon allzu sehr verloren und schon einen pathetischen Akzent erhalten, der sie der Mystik und der Ekstase nähert.

B. Eine scholastische Beweisführung

Dann brachte das Christentum den Seelen seine Unruhe und seine Verzweiflung. Die Schattenseite der Wirklichkeit wurde entweder der heilige Bezirk Gottes oder der Bereich von Sünde und Versuchung; man betete sie an oder man eiferte gegen sie. Es war in dieser tragischen Welt, in der eine «radikale Entscheidung»¹¹³ unumgänglich wurde, unmöglich geworden, Grenzen des Wissens hinzunehmen, jenen heiteren Blick zu bewahren, der auf den Dingen ruht, ohne dass der Geist sich in ihm verkrampft. Nun hatten alle den Tod vor sich. Man hatte sich um absolutes Wissen zu bemühen oder auf Wissen absolut zu verzichten. Gleichzeitig entfremdete die Vorstellung von der Erbsünde, von einem unausweichlichen, keinem Nachdenken und keiner Wissenschaft zugänglichen Fluch, gewaltsam das Wissen dem Willen, die theoretische der praktischen Vernunft.

Von denen, die leidenschaftlich darauf verzichteten zu wissen, von denen, die da sagten: «Nehmt alles weg, damit ich zum Schauen gelange», spricht die Philosophiegeschichte nicht. Die Mystiker passen nicht in ihren Rahmen, nicht einmal in die religiösen Zusammenhänge. Wir sprechen hier also von den anderen, von denen, die wissen wollten. Vor allem anderen wollte die Scholastik¹¹⁴ mit aller Leidenschaft Beweise für die Existenz Gottes erbringen. Als Beispiel möge uns der ontologische Gottesbeweis dienen, wonach die Idee Gottes und seiner Vollkommenheit Gott als notwendigerweise existent voraussetzt und an sich schon genügt, um seine Existenz zu beweisen.¹¹⁵

Was kann denn dieser Schluss bedeuten? Unserem modernen Geist kommt diese Argumentation so formal rationalistisch vor, dass sie uns als bloßes Spiel er-

scheinen will, das nicht nur jeder Überzeugungskraft ermangelt, sondern vielmehr die Quelle eines recht profanen und leicht ironischen Vergnügens ist wie eine mit höchster Geschicklichkeit ausgeführte Akrobatennummer. Aber offensichtlich besteht doch nicht die geringste Beziehung zwischen einem derartigen Raisonement und dem Glauben.

Doch in der Philosophie geht's manchmal zu wie in der Politik; oft genug ist es blöde, das Benehmen des Gegners mit Blödigkeit erklären zu wollen. Es ist besser, zuerst einmal zu untersuchen, ob die Taktik in der Politik, ob das Raisonement in der Philosophie nicht durch einen Faktor notwendig geworden seien, den wir nicht kennen, ob sie nicht eine Bedeutung haben und ein Ziel, wovon wir nichts wissen. Diese Vorsicht ist in unserem Fall um so angebrachter, als es sich um ein Raisonement handelt, das für eine ganze Anzahl von Denkern nicht wenig gewichtig gewesen ist.¹¹⁶

Der ontologische Gottesbeweis ist für mich lange eine glatte Mauer ohne jeglichen Zugang geblieben. Das ging so lange, bis ich ihn als Chiffre¹¹⁷ zu verstehen suchte und er mir die abgründige Sinnlosigkeit zum Ausdruck zu bringen schien, die schon in der Problemstellung der Wirklichkeit Gottes enthalten ist. Ich bezweifle, dass meine Erklärung dem Leser etwas nutzen kann; denn wenn die Scholastiker sich des ontologischen Beweises als einer Chiffre bedienten, dann ist anzunehmen, dass, was sie ausdrücken wollten, keinen anderen Ausdruck fand als eben diese Chiffre. Man müsste also den ontologischen Gottesbeweis lange sozusagen ohne allzu willentliche und kritische Absicht betrachten, eher in einer entspannten und aufnehmenden Haltung. Dann würde, glaube ich, sein verborgener Sinn erscheinen, wie in der Landschaft eines Vexierbildes ein Profil erscheint oder ein neues Gesicht im Vollmond.

Mir scheint, dass dieser verborgene Sinn der folgende wäre: Die Frage nach der Existenz Gottes ist keine Frage. Denn «Existenz» kann, wenn es sich um Gott handelt, nicht den Sinn haben, den gewöhnlich dieses Wort hat, wenn wir von jemandem oder von etwas sprechen, der oder das irgendwo existiert. Das Sein, das wir Gott verleihen, wenn wir einfach sagen «Gott», kann nicht objektiv, muss vielmehr metaphysisch sein (in dem Sinn, in dem wir dies Wort gebraucht haben); ja sogar: Gott ist der Grund jeder metaphysischen Existenz. In diesem Sinn existiert Gott zugleich damit, dass wir ihn als metaphysische Existenz gesetzt haben, weil sein Name metaphysische Existenz bedeutet.

Logisch ist der Beweis des Heiligen Anselms nur ein *circulus vitiosus*.¹¹⁸ Wir werden später noch darauf zu sprechen kommen, welche grundlegende Rolle in allem philosophischen Denken der *circulus vitiosus* spielt. Wir werden dann sehen, dass eine Philosophie keineswegs abgelehnt werden kann, nur weil sie auf einem Zirkeldenken beruht. Es gibt wahre und falsche Zirkel. Wir werden noch sehen, was das heißt.¹¹⁹ Der ontologische Gottesbeweis ist meiner Ansicht nach ein «wahrer cir-

culus vitiosus» – so absurd dieser Ausdruck zu sein scheint –, weil er sich an den äußersten Grenzen unseres Wissens vollzieht, weil er unsere Unfähigkeit bezeichnet, den metaphysischen Bereich zu erkennen (im wissenschaftlichen Wortsinn) und zu formulieren. Er zwingt den Geist, mit Vehemenz an seiner eigenen Unfähigkeit zu scheitern, den Sinn von «Wirklichkeit» und «Existenz» zu erfassen, wenn diese Begriffe sich auf das metaphysische Sein beziehen. Gerade dies sein Scheitern wird ihn dessen Tiefe spüren lassen. Die Worte «Existenz Gottes» sind nur ein Grenzbegriff, der Ausdruck für eine Schranke wie das Noumenon Kants,¹²⁰ nichts anderes. Auch der ontologische Gottesbeweis macht auf rationale Weise Platz für den Glauben.¹²¹ Kurz, er leistet genau das Gegenteil von dem, was er zu leisten vorgibt, da er doch dem Anschein nach den Glauben durch eine rationale Notwendigkeit ersetzt.¹²²

Die Deutung, die ich dem ontologischen Gottesbeweis zu geben versuchte, sollte spürbar machen, in welchem Ausmaß die Einstellung der Philosophie zu ihrem grundsätzlichen Paradox seit dem Mittelalter verschieden ist von derjenigen bei den Griechen. Man vergleiche den mythischen Ausdruck für das Unwissbare und den anscheinend ganz rationalen einer Beweisführung wie der des ontologischen Gottesbeweises. Die Ohnmacht des wissenschaftlichen Geistes wird nicht mehr dank der Verfügung über eine besondere Ausdrucksweise hingenommen und anerkannt. Die Form, deren man sich bedient, ist nicht mehr in Harmonie mit der Idee, die man eigentlich zum Ausdruck bringen will. Das Paradox ist nicht mehr offenbar und enthüllt, sondern maskiert. Wer sich des Mythos bediente, wusste, dass er eine symbolische Form anwandte. Bei der ontologischen Beweisführung wird geglaubt und der Anspruch erhoben, sie bedeute nur das, was sie ausdrücklich sagt. Die logische Anstrengung ist hier verzweifelt und dazu verurteilt, ihre metaphysische Wahrheit nur in ihrem eigenen Scheitern zu finden, im *circulus vitiosus*.

c. Descartes

Gewöhnlich sagt man, Descartes¹²³ habe durch seinen berühmten universalen Zweifel¹²⁴ der modernen Philosophie ihre unaufhörliche Unruhe in Bezug auf ihren Ausgangspunkt eingegeben. Mir will scheinen, damit sei es nichts, und Descartes sei es mehr als irgendwem sonst gelungen, das Paradox der Philosophie für Jahrhunderte zu tarnen, indem er die Illusion, sie sei eine Wissenschaft, mit allen erdenklichen Evidenzen stützte.¹²⁵ Durch seinen berühmten «Zweifel» ließ er die Illusion sich schon im Ausgangspunkt des ersten Problems festsetzen. Er hat jeden Argwohn ausgeschlossen, es könne eine Zone geben, die dem logischen Raisonnement zugrunde läge, die dieses trüge, und wo es eine nicht objektive sondern metaphysische Wahrheit gäbe. Seither gilt es als ausgemacht, dass das logische Gebäude nur auf sich selbst

beruhe.¹²⁶ Wenn wir daran festhalten, dass die Illusion für das Philosophieren unentbehrlich ist, dann können wir sagen, dass mit Descartes die Philosophie in einen Zustand vollkommener Gesundheit und Lebenskraft eingetreten ist, dafür aber mehr als je ihre offene Flanke allen wissenschaftlichen und logischen Angriffen ausgesetzt hat, die immer einer gegen sie unternehmen mochte.

Doch um behaupten zu können, die unerlässliche Illusion sei im Descartes'schen System gut aufgehoben, genügt es nicht, darauf zu verweisen, dass hier die Logik die leitende Instanz des ganzen Systembaus sei; vielmehr muss man nachweisen, dass sie es in Wirklichkeit nicht leitet und zu ergründen suchen, worin die Illusion besteht, welche die metaphysische Wahrheit nicht beachtet, um nur die objektive Wahrheit wahrzunehmen.

In diesem System, sagten wir, beginnt die Illusion mit dem Ausgangspunkt. Und gerade darin beruht, meiner Ansicht nach, seine Originalität. Während die Scholastiker von einer evidenten, objektiven Tatsache ausgehen (beispielsweise im ontologischen Gottesbeweis von der Tatsache, dass die Menschen eine Gottesidee haben¹²⁷) und sich dann bemühen, von dieser objektiven Tatsache aus zur Metaphysik vorzustoßen, bedient sich Descartes bei der Suche nach einer unverrückbaren, einfachen und unangreifbaren Grundlage gleich im ersten Anlauf keiner objektiven sondern einer metaphysischen Evidenz. Er versetzt sich mitten in die Aktivität des Subjekts («ich denke» bedeutet nichts anderes; dieser Ausdruck ist nicht gleichbedeutend mit «der Mensch denkt») und zerhaut den Knoten des metaphysischen Problems: «ich bin».¹²⁸ Bis hier finden wir noch keine Spur von objektiver Wahrheit: denn das «ich denke» sieht nicht die Existenz eines anderen Subjekts vor, für das der Denker Objekt wäre. *Die erste Behauptung Descartes' ist eine metaphysische Wahrheit*, in dem von uns hier verwendeten Sinn des Wortes, eine metaphysische Wahrheit reinsten Wassers.

Descartes ist darin auch völlig befangen. Eine metaphysische Wahrheit, die unmittelbar auf sich selbst beschränkt ist und ohne Mythos und ohne Chiffre ausgedrückt wird, hat keinen Ausgang: Es bleibt nichts übrig als zu wiederholen: «ich... ich... ich...» bis ins Unendliche. Das ist eine Monade ohne Fenster¹²⁹ auf die Welt der Gegenstände und der Worte. Und deshalb konnte Descartes von diesem strengen und absoluten Satz aus keinen Zugang zur Objektwelt finden, war er gezwungen, unvermittelt in den Gottesbegriff zu springen.¹³⁰ Dieser Sprung war notwendig, und er entsprach der Wahrheit: Das Subjekt, aufgefasst nicht als das Subjekt, das Objekten begegnet, sondern an sich selbst, hat nur Gott sich gegenüber und kann nur noch die Sprache des Glaubens sprechen. Die Wahrheit hört dann bei Descartes mit dem Wie seines Gehorsams gegenüber dieser Notwendigkeit auf, mit der angeblichen Logik, deren er sich bedient, um den Anspruch der Wissenschaftlichkeit zu retten. Um die Existenz Gottes zu beweisen, geht er von der objektiven Realität aus, die jedem unse-

rer Begriffe entspricht. Gerade das aber wäre zu beweisen. Der Begriff der objektiven Wirklichkeit, der doch gerade hätte in Zweifel gezogen werden müssen, wird plötzlich wieder eingeführt, diese Wiedereinführung ist dadurch getarnt, dass hier in diesem Moment ein ganz anderer Beweis angestrebt wird: derjenige der Existenz Gottes. Wieder finden wir uns vor einem *circulus vitiosus*: Die Existenz Gottes wird mittels des Begriffes der objektiven Wirklichkeit bewiesen, und dann dient die Existenz Gottes dazu, die Existenz einer objektiven Wirklichkeit zu beweisen.¹³¹

Vom logischen Standpunkt aus ist ein *circulus vitiosus* immer falsch. Doch diesmal würde ich sagen, dass der Descartes'sche *circulus vitiosus*, im Gegenteil zum ontologischen Gottesbeweis, nicht metaphysisch ist. Damit ist gesagt, er sei unwahr. Der *circulus vitiosus* des ontologischen Gottesbeweises deckte eine Grenze auf: Er ließ den doppelten Sinn des Wortes «Existenz» spüren – je nachdem, ob es sich um objektive oder metaphysische Existenz handelte, und ließ erleben, wie vieles im Gebiet der Metaphysik wissenschaftlich unzugänglich bleibt; dagegen tarnt der Zirkel des Descartes, der von einer metaphysischen Wahrheit ausgeht, den Bruch zwischen den beiden Welten und wirkt geradezu wie ein logischer «Trick», der dazu dient, die wirklichen Diskontinuitäten zu verdecken.

Die rationalistischen Systeme des *Spinoza* und des *Leibniz*¹³² gehören sicher zu den allermeist «chiffrierten», die es gibt. Es wäre aufschlussreich, nach diesen beiden Philosophen, die im Übrigen ja so verschieden sind, zu untersuchen, was eine «Chiffre» sei, und was, in «chiffrierter» Ausdrucksweise «Wahrheit» bedeutet. Dazu müsste man eine metaphysische Übersetzung von allem versuchen, was uns da als logische Evidenzen gegeben ist – ohne indes aus dem Auge zu verlieren, was alles ein solches Unternehmen verfälscht, ohne sich einzubilden, man werde zu einer vollkommenen Klarheit gelangen, und erst recht ohne so zu tun, als habe man sie erreicht. Aber hier ist nicht der Ort für eine solche Untersuchung; denn ich will ja nicht die Philosophiegeschichte darstellen. Ich will einzig versuchen, die Geschichte der philosophischen Illusion zur Erscheinung zu bringen. Diese bleibt aber unangetastet, fest verpackt und gut getarnt durch ein wissenschaftliches Ideal – bis zu Kant.

d. Kant

Bevor ich von dem Philosophen spreche, dessen Denken, vom Blickpunkt dieser Studie wie von manchem anderen aus, entscheidend gewesen ist – schöpferisch und destruktiv zugleich¹³³ –, möchte ich einen Augenblick verweilen. Fast allen, die nach ihm auf den Wegen der Philosophie ihr Abenteuer gewagt haben, hat Kant¹³⁴ als bequemes Werkzeug gedient, um ihr eigenes Denken herausstreichen zu können. Es gibt kaum eine Lehre der neueren Zeit, die nicht mindestens einmal die Form einer

Widerlegung Kants angenommen, und die sich nicht dadurch deutlicher profiliert hätte. Kant hat oft zu solchem Zweck gedient, er ist oft widerlegt worden, ohne verstanden zu sein, und dadurch ist er alt geworden. Sein Werk hat sich auf ein schrecklich trockenes und schweres Schulbuch reduziert, auf einige schematische Ideen, die zum Gemeingut geworden sind und zur elementarsten Philosophiegeschichte gehören: die Subjektivität von Zeit und Raum zum Beispiel und der kategorische Imperativ.¹³⁵ Diesen Ideen begegnet man mit aller Hochachtung, einmal, weil sie schwer und pedantisch formuliert sind, und dann, weil sie, so sagt man, zu ihrer Zeit eine «koperikanische Wendung» verursacht haben.¹³⁶ Sonst erklärt man ungeniert und fast als allgemein anerkannte Wahrheit, Kant sei längst «überholt». Ich kann die Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, ohne, selbst auf die Gefahr, den Plan meiner Studie durch eine Disproportion zu stören, meiner Überzeugung Ausdruck zu geben, und sie zu rechtfertigen: Wenn eine Philosophie nicht überholt ist und nie überholt wird, dann die Kants. Ich werde mich dabei weitgehend auf die bewundernswerte Vorlesung stützen, die Karl Jaspers im Wintersemester 1932–33 in Heidelberg gehalten hat.

Die Hauptursache dafür, dass Kant nicht verstanden wird, ist, dass man ihn kritisiert, ohne sich zum Niveau seines Denkens zu erheben. Es ist mir passiert, dass ich irgendeinen Punkt seiner Philosophie angegriffen habe – mit dem Gefühl, eine ganz unantastbare Evidenz für mich zu haben; auf einmal, im Verlauf einer Diskussion ist mir die eigentliche Tiefe Kants aufgegangen, die meine Gegenargumente nicht einmal angetippt hatten, und so sah ich dann dies Denken in seiner Reinheit wiedererstrahlen. Ich muss erklären, was hier «Tiefe» bedeutet. Es bedeutet nicht, dass es Kant gelingt, tief verborgene Geheimnisse des All zu enthüllen. Nichts ähnelt weniger einer Geheimwissenschaft. Es bedeutet auch nicht, dass Kant «auf den Grund der menschlichen Seele» im psychologischen Sinn des Wortes dringt, und dass er hier geheime Kräfte offenbar macht. Nichts ähnelt weniger einer psychologischen Analyse. Ich würde sogar sagen, dass die «Tiefe» Kants daher kommt, dass er unbedingt alles von sich gewiesen hat, was Gegenstand von Kosmologie und Psychologie sein könnte.¹³⁷ *Die Tiefe dieser Philosophie beruht nicht in der Tiefe ihres Objekts, sondern in der Tatsache, dass sie kein Objekt hat.* Sie entwickelt sich also an der äußersten Grenze der menschlichen Erkenntnis. Denn jedes menschliche Denken muss – wie wir schon sahen – ein Objekt haben. Die Kant'sche Philosophie hat eines – aber ein Werkzeug-Objekt; das Denken bedarf dessen ja; sie benutzt es wie eine Hilfslinie, die, so nötig sie für die Durchführung eines Theorems ist, an sich nicht interessiert. Dies Objekt der Kant'schen Philosophie wird das möglichst unbeständige, leere, formale sein; es wird sich selbst zerstören und in Nichtexistenz auflösen.¹³⁸

Hierin beruht der Irrtum derer, die erklären, «Kant ist überholt»: Sie nähern sich ihm mit den Dimensionen ihres Denkens und beurteilen ihn in diesen Dimensionen,

ohne sich zu fragen, ob sie sich nicht zuerst einmal die neuen, von Kant geschaffenen aneignen müssten. Sie sind unfähig zu denken, dass das Chiffre-Objekt nicht das eigentliche Objekt sein könnte, unfähig sich vorzustellen, dass das Chiffre-Objekt nur ein an sich nicht mögliches Objekt ersetze, gerade weil dieses das schlechthin Nichtobjektive sein müsste. Deshalb machen sie aus dem Chiffre-Objekt ein letztes Objekt, nehmen sie einmal mehr die Erscheinung für das Ding an sich.¹³⁹ Diesem Chiffre-Objekt, dessen absolute Leere bei Kant Reinheit und Transparenz garantiert, geben sie einen Inhalt, sei er nun psychologisch oder wissenschaftlich, und dann sagen sie: Dieser Inhalt ist überholt.

In Wahrheit operiert kein Philosoph weniger mit «Dingen», mit Objekten als Kant. Seine schwere Begriffsrüstung dient nur dazu, sie zu ersetzen, ihm zu gestatten, sozusagen über sie hinauszudenken. *Er untersucht nicht ein einziges Objekt, wohl aber die Möglichkeit für ein Subjekt, ein beliebiges Objekt zu haben.*¹⁴⁰ Er prüft die Voraussetzungen dieser Möglichkeit, da ja die Möglichkeit selbst eine gegebene Tatsache ist. Und wenn er die Voraussetzungen dieser Möglichkeit prüft, so deshalb, weil er damit die äußerste Grenze erreichen kann, bis zu der menschlicher Geist sein Abenteuer treiben mag. Dann, wenn er an dieser Grenze halt macht, springen bestimmte mögliche Folgen auf, und das heißt hier: deren Möglichkeit nicht und nie bewiesen werden kann, und die enthüllen, was das nicht objektivierte Objekt (das Ding an sich) wäre, oder eben das Subjekt. Denn die Wahrheit des Subjekts ist metaphysisch und nicht objektiv.¹⁴¹ Sie ist unmittelbare, aber nicht erkannte Wahrheit; sie ist im Akt – gebrochene und nur mögliche Wahrheit, vor jeder Widerlegung durch theoretische Erwägungen geschützt – und zwar durch unüberschreitbare Grenzen.

Daher kommt es, dass die Kant'sche Philosophie weniger als jede andere faktische Kenntnisse, Wissen vermittelt. Sie ist vielmehr ein Akt in Richtung auf ihre Tiefe, und sie fordert ihn auch. Die Schemata, deren sie sich bedient (beispielsweise die drei Vermögen der Vernunft: das theoretische, das praktische und das ästhetische¹⁴²), werden nicht begründet; sie dienen nur dazu, vom Objekt zu abstrahieren; sie haben nur einen Sinn, wenn sie zum Philosophieren dienen; sie sind nicht an sich selbst wichtig. Daher auch das Bestehen Kants darauf, die *ganze* Vernunft zu erfassen. Sie ist eben nicht, wie ein Objekt der Naturwissenschaften, aus Teilen zusammengesetzt, die man getrennt erkennen könnte. Nur ihre *Einheit* kann erfasst werden – oder nichts. Denn ihre Einheit ist die Einheit des Subjekts.¹⁴³ Das ist die Haltung Kants. Das ist der Kern, auf den er hinzielt. Und das ist der Sinn und die Größe seines *a priori*. Wenn die modernen Psychologen ihm entgegenhalten, Zeit und Raum seien keine Formen *a priori* des Bewusstseins, denn man könne zum Beispiel den schrittweisen Aufbau des Raumes im Bewusstsein des Kindes verfolgen,¹⁴⁴ bemerken sie gar nicht, dass diese Einwände an Kant vorbeireden, ohne ihn zu treffen. Denn *a priori* bedeutet nicht: in

der Zeit vorhanden vor jeder Erfahrung, sondern vielmehr: in jeder Erfahrung vorhanden. Im Maße das Kind Erfahrung macht, vollzieht sie sich schon im Raum. Die Tatsache, dass der Raum selbst sich ihm nach und nach aufbaut, zeigt nur, dass seine Fähigkeit, Erfahrungen zu machen, sich entwickelt. Sobald es Erfahrung gibt, das heißt objektiv wahrgenommene Wirklichkeit, gibt es auch Raum. Kant selbst würde den Untersuchungen der Psychologen durchaus zustimmen, die im kindlichen Bewusstsein die fortschreitende Bildung des Raumes beobachten, wie übrigens jeder wissenschaftlichen Forschung.^{a 145} Doch, fährt er fort, sie alle vollziehen sich in der phänomenalen Welt, also schon im Rahmen von Zeit und Raum. Und mag immer die moderne Wissenschaft den euklidischen Raum zerstören, um ihn durch einen anderen zu ersetzen, und mag Einstein beweisen, dass die Welt endlich ist: Auch dadurch ist Kant nicht «überholt».¹⁴⁶ Denn er versteht unter «Raum» die Vorstellung, die wir uns notwendigerweise von ihm machen und die allein es gestattet, ihn nachher auf andere Weise aufzufassen. Nur wenn alles «*a priori*» abzulehnen wäre, wäre Kant «überholt». Welches ist diese apriorische Form? Für uns ist das, dank der Wissenschaft, eine Frage, für Kant war es keine. Doch das ist nicht wesentlich. Wesentlich ist die Notwendigkeit einer apriorischen Vorstellung des Raumes. Im Hinblick auf die Einsteinschen Konzeptionen füge ich hinzu: Die Idee, die wir vom Raum haben, zwingt uns, immer nach dem «Jenseitigen», nach dem Unendlichen zu suchen.¹⁴⁷ Mag die Wissenschaft zum Schluss kommen, die Welt sei begrenzt ausgedehnt – dann werden wir unausweichlich fragen, was denn jenseits der Welt sei. Deshalb kann die Kant'sche These im Wesentlichen nicht berührt werden.

Begrenzung. — Kant bemüht die Vernunft, die Zuständigkeit der Vernunft zu definieren und ihre Grenzen zu fixieren.¹⁴⁸ Die Philosophie beginnt da, wo die Wissenschaft an eine unüberschreitbare Schranke stößt; die Schranke existiert auch für die Philosophie. *Aber für die Philosophie wird die Schranke zur Grenze – das heißt, sie hat ein Jenseits.* Die Philosophie kann über dieses Jenseits keine dogmatischen Aussagen machen. Sie kann nur sagen: Es ist möglich. Sie kann dem Dogmatismus verwehren, daraus einen Bereich des Aberglaubens zu machen, und dem Skeptizismus, es zur Inexistenz zu verurteilen. Sie wacht über seine Möglichkeit, weiter nichts. Daher die zentrale Stellung, die im Kant'schen System die Antinomien einnehmen!¹⁴⁹ Ihr rein negatives Ergebnis will besagen: Grenze und ein «darüber hinaus», ein Jen-

a Kant sagt, im Voraus auf derartige Einwände antwortend: «Dass alle unsere Erkenntnis mit Erfahrung anfangen, darin ist gar kein Zweifel... Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben aus der Erfahrung.» (*Kritik der reinen Vernunft*, ed. Meiner S. 38.) Und dann: «Indessen kann man von diesen (transzendentalen) Begriffen, wie von aller Erkenntnis, wo nicht das Prinzipium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursache ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen... Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft... hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen.»

seits. Das berühmte «Ding an sich», das «Noumenon», das man so oft abgelehnt hat, nachdem man ihm einen Inhalt unterschoben hatte, den es gar nicht hat, ist für Kant nichts anderes als der Ausdruck für eine Grenze der menschlichen Vernunft.¹⁵⁰

Unvollkommenheit. — Die Philosophie Kants, die schließlich zu diesen Begriffen «Grenze und jenseits» gelangt, ist des Weiteren durch die Tatsache charakterisiert, dass sie überall unvollendet, offen ist. Die apriorischen Formen der Sinnlichkeit, die apriorischen Kategorien der Urteilskraft¹⁵¹ sollen uns die Tatsachen bewusst machen, dass unsere Objektwelt eine phänomenale Welt ist und nicht die Welt an sich. – Die Apriorität der Formen der Sinnlichkeit und der Kategorien der Urteilskraft machte, dass diese Welt an sich unserem Bewusstsein unzugänglich bleibt; wir können von ihr nur eines sagen: eben, dass wir davon nichts wissen und nie etwas wissen werden.¹⁵² Was aber die phänomenale Welt betrifft, so ist sie für Kant keineswegs unwirklich und «subjektiv». Sie ist im Gegenteil die einzige für uns mögliche und wahre Form des wirklichen Objekts. Sie ist keine Illusion, und wir müssen uns bemühen, sie kennenzulernen. Nur kommt die Forschung in ihr an kein Ende.

Hier treten die *Ideen* auf. Die Ideen überschreiten die Subjekt-Objekt-Dualität.¹⁵³ Sie können für uns also nicht zum Objekt werden, und wir besitzen sie nicht. Sie *leiten* uns lediglich in unserem theoretischen Bemühen und in unserer sittlichen Anstrengung. Sie leiten uns, indem sie uns sozusagen zu sich ziehen; aber unsere Forschung ist eben verdammt zur Subjekt-Objekt-Dualität und bleibt unvollendet. Wir sind immer *unterwegs zu* den Ideen, wir erreichen sie nie. Würden wir sie erreichen, dann würden sie Objekte unter Objekten. Nie «wissen» wir um die Welt als ganze, denn sie ist kein Objekt, sondern eine Idee.¹⁵⁴ Nie wird unser praktisches Leben das des Weisen oder des Heiligen sein; es kann sich ihm nur unaufhörlich nähern.¹⁵⁵ Zu glauben, dies Leben sei von einem Individuum verwirklicht, das heißt, die unaufhörliche Verpflichtung fliehen und sich in Schwärmerei flüchten. Die Ideen sind *a priori* unerreichbar, und in der phänomenalen Welt, in der wir fortschreiten müssen, existieren sie nicht. Dennoch gewinnen sie an Wirklichkeit, im Maße sie uns auf unserem endlosen Weg leiten.

Hegel sagte, die Kant'sche Ideenlehre sei falsch, weil man in ihr niemals eine Erfüllung finde: Alles bleibt im «Sollen».¹⁵⁶ Die gestellten Aufgaben sind unendlich, die Ziele unerreichbar. Der Mensch, von allen Seiten in die phänomenale Welt, in unauflösbare Widersprüche eingeschlossen, verliert den Boden unter den Füßen. Er ist fern vom Sein. Man nimmt ihm alles: – Hegel hat eben dem Menschen die fixfertige «Versöhnung» geben wollen; Kant seinerseits vergisst aber nicht, dass der Mensch in der Zeit ist, dass die zeitliche Existenz alles Haben verwehrt und nur die «Anstrengung auf etwas hin» gewährt. Die *Idee* kann dem Menschen also nichts als ein Objekt geben, sondern nur als eine Aufgabe auferlegt sein. Sie lässt den Menschen

an der Vollendung teilhaben, sie ist aber nie vollendet. Die Freude beruht einzig in dem, was man erwirbt, nicht in dem Gut, das man besitzt. Kant hat seine kopernikanische Wendung nicht dadurch vollzogen, dass er die Philosophie um das Subjekt kreisen ließ; er hat damit auch die Beständigkeit der Welt zerstört.¹⁵⁷ Bis jetzt sahen wir, wie er den Bereich der Erkenntnis begrenzte, indem er den fatalerweise phänomenalen Charakter der objektiven Wahrheit dartat. Der Mensch kann sich weder der Existenz einer von ihm unabhängigen Welt, noch der Existenz Gottes versichern. Nur ein sicherer Punkt bleibt: die *Freiheit*.¹⁵⁸ Auf der Freiheit baut Kant das menschliche Universum wieder auf.

Die *Kritik der reinen Vernunft* legte in negativer Beweisführung die Grenzen allen möglichen Wissens fest. Wenn ich jetzt von der *Kritik der praktischen Vernunft* spreche, die konstruktiv ist, möchte ich zeigen, welche Mühe sich Kant gegeben hat, eine grundsätzliche Leere offen zu halten, seiner Philosophie die Unbedingtheit einer reinen Form zu bewahren, einer «fordernden» Form, deren Forderung aber gänzlich unbestimmt bleibt.¹⁵⁹ Die *Kritik der praktischen Vernunft* ist, mehr als die anderen Werke Kants, vulgarisiert und banalisiert worden – zweifellos deshalb, weil sie einige Maximen enthielt, die sich als moralisierende Themen eigneten. Diese Banalisierung, die aus Kant einen steifen und pedantischen Moralisten gemacht hat, der keine Ahnung von menschlichen Feinheiten und psychologischen Nuancen hatte, war nur möglich, weil man nicht erfassen konnte, was er aus der Tiefe seiner inhaltsleeren und rein formalen Konzeption sagte, weil man sich nicht von psychologischen Inhalten befreien konnte, weil man Kant nicht in den Bereich reiner Metaphysik zu folgen vermochte, um die es ihm in Wirklichkeit ging.

Der *kategorische Imperativ* ist weder *die* Moral noch *diese* oder *jene* Moral. Es ist die leere Form, die apriorische Voraussetzung einer jeden Moral. Jeder Inhalt des Moralgesetzes ist schon empirisch-historisch bedingtes Material.¹⁶⁰ Doch handelt es sich darum, was eine jede Moral als solche ermöglicht.

Der kategorische Imperativ setzt die Freiheit voraus.¹⁶¹ Er hat nur einen Sinn, wenn man ihm auch gehorchen kann. Das ist der primäre Sinn des berühmten Satzes: «Du kannst, denn du sollst»,¹⁶² ein Sinn, den man allzu oft übersehen hat, um darin nur eine heroische – und für den Kant'schen Geschmack sicher ein wenig zu pathetische – Betonung des Absolutheitscharakters der Pflicht zu sehen. Wieder andere haben daraus geschlossen, Kant, dieser hölzerne Philosoph, wisse eben nichts von der menschlichen Schwäche – ohne zu merken, dass er ja gar nicht von der «Willenskraft» gesprochen hat, sondern von der Willensfreiheit, und dass er überhaupt nicht an die Psychologie dachte. In Wirklichkeit will dieser Satz den Glauben an die Freiheit auf der Tatsache begründen, dass es einen kategorischen Imperativ gibt. In der freien Tathandlung manifestiert sich die Freiheit, aber sie wird nicht durch Rai-

sonnements bewiesen.¹⁶³ Die Freiheit anders als durch ihre *Verwirklichung* kennen und behaupten zu wollen, das bedeutet zugleich eine Verfälschung der Erkenntnis und eine Beraubung der Freiheit um ihre Authentizität, und das heißt: das Pathos bloßer Behauptung an die Stelle der Tat setzen.

Die durch Zufälligkeiten, welche dem kategorischen Imperativ fremd sind, bedingten Imperative sind immer verständlich – aber der kategorische Imperativ ist es nicht.¹⁶⁴ Er ist absolut, und deshalb könnte er sich nur durch sich selbst erläutern. Er ist in seinem eigenen Kreis beschlossen, denn er ist kein Objekt. So lange man die Freiheit wie ein Objekt bestimmt, wird sie immer bestritten werden können. Die natürliche Kausalität darf keine Lücken haben, denn sie ist methodologisch (eine notwendige Kategorie unseres Geistes): Wir erkennen, wann wir sie setzen können, doch wann wir es nicht können, erkennen wir nicht.¹⁶⁵ Andererseits wäre die Verwirklichung einer schon bekannten Freiheit kein freier Akt mehr. Ebenso erweist sich die Weisheit der Gottheit in der Tatsache, dass sie sich verbirgt: Würde sie erscheinen, wäre der Mensch nur noch eine Marionette, und er hätte keine Freiheit mehr.

Kant begrenzt also das Wissen auf die phänomenale Welt, die Welt der Objekte. Unbarmherzig legt er ihre unverrückbaren Grenzen fest. Nicht nur stößt unsere Erkenntnisfähigkeit an Grenzen, sondern sie selbst bleibt uns auch unverständlich. Dass die Natur durch sie uns so erscheint, wie sie es tut, das ist eine Notwendigkeit. Doch warum unsere Erkenntnisfähigkeit ist, wie sie ist, wissen wir nicht. Für uns ist das «per Zufall» so.

Was bleibt, ist einzig die Freiheit. Aber sie wird niemals erkannt, weder von den anderen, noch von mir selbst.¹⁶⁶ Sie verwirklicht sich in Akten. Doch die Akte erreichen niemals die sittliche Vollkommenheit. Die Ideen, die uns leiten und uns anziehen, können nie ein Endziel sein: Wir werden nie ein Ende sehen, weder in der wissenschaftlichen Forschung, noch in der sittlichen Bemühung. Die Ideen sind unerreicherbar, und wir können uns immer nur auf den Weg machen, bis ins Unendliche.

Man hat Kant seine Abstraktion, seinen Formalismus vorgeworfen. Man hat ihm seine zum Äußersten getriebenen Dualismen zum Vorwurf gemacht, die durch keine Synthesen aufgehoben werden. Man hat ihm sein Zu-keinem-Abschluss-Kommen vorgeworfen.¹⁶⁷ Aber ist es nicht offensichtlich, dass diese Kritiker gerade das Wesentliche seiner Philosophie verkannt haben?

Warum ist nun gerade die Freiheit *für uns* die einzige Wirklichkeit der noumenalen Welt? Weil nur der handelnde, nicht der sich als Handelnden betrachtende Mensch Subjekt (im metaphysischen Sinn) ist; er ist in keiner Weise «Objekt», er erscheint nicht. Und wenn es die Freiheit ist, die uns die noumenale Welt auftut, dann ist es evident, dass die Abstraktion dieses Denkers absolut sein musste: Der geringste Inhalt hätte den sittlichen Imperativ «heteronom» werden lassen, hätte die Freiheit

definiert.¹⁶⁸ Nach Kant ist sie absolut verbindlich; wenn er uns sagte, worin diese ihre Verbindlichkeit besteht, wo wäre dann Freiheit? Von der Absolutheit der sittlichen Form hat er nur sprechen können, indem er sie gänzlich leer ließ.

Und dann – was würde aus der Freiheit in einer bruchlosen Welt, die, nach Hegels Wort, «versöhnt» wäre? Wie wir gesehen haben, würde sie sich vom Ganzen ableiten lassen.¹⁶⁹ Da nun aber der Akzent der Kant'schen Philosophie ausschließlich auf die Freiheit gesetzt war, musste der Mensch schon allein in der Auseinandersetzung, mitten unter den Dualismen gelassen werden, die sein Geist geschaffen hat. Er ist der «Knotenpunkt» all dieser widerspruchsvollen Welten, und weil er sie nicht als Einheit verstehen kann, löst er in Wahrheit die Ungereimtheiten nur durch Handeln auf.

Von welcher Seite immer man die harte Schale dieser Philosophie sprengt, immer stößt man auf das *Leere*. Aber «leer» ist in der Philosophie ein zweideutiger Begriff. Es gibt Philosophen, die alle Leere durch erfindungsreiche Lösungen ausfüllen. Andere, wie Kant, zerstören alle erfindungsreichen Lösungen – nicht nur der Philosophie, sondern auch des gemeinen Verstandes. Sie entdecken die Leere, um Platz zu schaffen für die Fülle, um die Fülle zu fordern. Diese «Fülle» kann nur von jedem Einzelnen kommen, vom Ich. Ich kann der Wahl, der Entscheidung nicht mehr entkommen. Die Leere hat der Freiheit, dem Glauben den Platz geräumt – und sie kann man nicht fixfertig beziehen. Wenn man sich bemüht hat, in die Kant'schen Kritiken wirklich einzudringen, dann erkennt man nicht ein einziges «Ding»; denn ein Ding ist Welt, ist nicht Grenze der Welt. Doch man ist ein Anderer geworden, man ist auf sich selbst zurückgeführt worden.

Ist die Philosophie Kants chiffriert? Und wie hat er sie selbst aufgefasst?

Nach ihm sollte der kritische Teil seiner Philosophie nur eine negative und vorbereitende Rolle spielen: Er sollte nicht den Kenntnisbereich der Vernunft erweitern, sondern diese reinigen und von ihren Irrtümern befreien. *Die Kritik der reinen Vernunft* sollte als Propädeutik für ein *System der reinen Vernunft* dienen, welches dann die apriorischen Prinzipien und ihre möglichen Anwendungen entwickelt hätte.¹⁷⁰ Das sollte der Anfang einer streng wissenschaftlichen, also apodiktischen Philosophie sein. Ohne die philosophischen Werke der Vergangenheit abzulehnen, lässt Kant ihnen doch nur noch die Funktion von Übungsstücken für die Kräfte des Geistes. Denn Philosophie ist Wissenschaft, oder sie ist überhaupt nicht. Zweifellos anerkennt Kant in den *Prolegomena*,¹⁷¹ dass sie eine Wissenschaft ganz besonderer Art sei, in der die Probleme in ihrer Isolierung keinen Sinn haben, sondern vielmehr ihre apodiktische Bedeutung erst durch das Ganze des Systems erhalten. Oft und mit einer auffälligen Hartnäckigkeit kommt er auf die Einheit der Vernunft zu sprechen, welche die Einheit des Systems widerspiegeln muss, darauf, dass wenn das System für die Metaphysik

brauchbar sein sollte, es notwendigerweise nicht nur wahr in seinen Teilen, sondern vollständig sein, und das heißt, dass es *alle* apriorischen Prinzipien und ihre Konsequenzen erschöpfend zur Darstellung bringen müsse.¹⁷² In der Metaphysik gibt es keine Teilwahrheit. Ebenso bleibt aber bestehen, dass für Kant die Metaphysik eine Wissenschaft war, ja sogar eine Wissenschaft, die, im Gegensatz zu allen andern, bald vollendet und in sich gefestigt sein werde, sodass nie mehr etwas daran würde geändert oder hinzugefügt werden können – darin vergleichbar dem, was ihm die Aristotelische Formallogik zu sein schien.¹⁷³ Alles kam darauf an, die Grundlage dieser Wissenschaft zu entdecken. Er glaubte, er habe sie in den *Kritiken* sichergestellt. So hat er selbst auf dieser Grundlage zwei Werke geschrieben, die nicht mehr seine Kritik, sondern seine Lehre enthielten: die *Metaphysik der Natur* und die *Metaphysik der Sitten*.¹⁷⁴

Hier stelle ich mir folgende Frage: Ist die Philosophie Kants wirklich gewesen, was er wollte, dass sie sei? Wenn sie es nicht gewesen ist – woran ist sie dann gescheitert? An Fehlern, die Kant hätte vermeiden können, oder an notwendigen Fehlern?

Wenn Kant wirklich die Grundlage für eine apodiktische philosophische Wissenschaft gelegt hätte, dann hätte die vorliegende Studie keinen Sinn mehr. Aber dank der rückläufigen Bewegung in der Zeit wissen wir, dass es damit nichts ist: Wir wissen, dass trotz der *Kritiken* die Metaphysik weiterhin das Schlachtfeld geblieben ist, worüber Kant sich nicht ironisch genug auslassen konnte.¹⁷⁵ Wir müssen untersuchen, ob das Scheitern Kants nur an einem Nichtverstehen seines Systems liegt, an einer vorgefassten Meinung, der wissenschaftlichen Evidenz entgegen zu wollen.

Kant selbst sagt uns, einem wissenschaftlichen Werk werde sein wissenschaftlicher Charakter einerseits um des Systems, andererseits um der Methode willen zuerkannt.¹⁷⁶ Betrachten wir also das *System*.

Aber sein eigenes *System* tritt nicht in Erscheinung. Kant ist kein systematischer Philosoph. Man vergleiche Hegel, dessen vollendete Architektur, mit Kant. Was bei Kant systematisch ist, die verschiedenen Vernunftvermögen, die Kategorien etc., das bildet nur die oberflächlichste Schicht seiner Philosophie. Die Vermögen der Vernunft, die Kategorien sind, wir haben es gesehen, nur das für jedes diskursive Denken unerlässliche Objekt – und das möglichst leere Objekt. Weder werden sie zu Beginn bewiesen, noch sind sie in der Folge entscheidend wichtig.¹⁷⁷ Während bei Hegel die Einteilung in Bücher, Kapitel, Teile, sogar in Paragraphen mit dem Tiefsten, das im Denken selbst enthalten ist, eine Einheit bildet, während die Einteilung in drei bei ihm dem ternären Rhythmus des realen Werdens und sozusagen dem Leben der Gottheit selbst entspricht,¹⁷⁸ sind bei Kant die Kapitel nur eine unvermeidliche Ausdrucksform. Ich möchte noch weiter gehen: Mag diese Form auch die Klarheit der

Entwicklung fördern, so ist sie doch zugleich ein Hemmnis, etwas Feindliches. Ein Feind wessen? Das ist schwer zu erklären; vielleicht des Wesentlichen, jener grundlegenden und absoluten Einheit aller Philosophie, die nur diejenige eines Aktes sein kann. Tatsache ist, dass Kant sich verpflichtet fühlt, unaufhörlich diese Einteilungen zu überwinden: hier daran zu erinnern, was sich anderswo findet, die Elemente zu überkreuzen, von allen Seiten die Ordnung zu stören. In Tat und Wahrheit *finden wir bei ihm, viel eher als ein System, Tiefenschichten*, deren keine je die tiefste ist und das einfache Schema eines Systems abgeben könnte. Eine Philosophie also, die keinen Grund hat.

Sehen wir jetzt zu, was es mit der *Methode* auf sich hat. Kant nennt sie «transzendente Methode», und das will sagen: eine Methode, welche die apriorischen Bedingungen erforscht, die jede Erkenntnis erst möglich machen.¹⁷⁹ Doch diese Definition steckt nur das Feld der Untersuchung ab und fixiert keineswegs eine klare Methode. Tatsächlich nimmt Kant auf seinem Gang zu den Grenzen des Wissens verschiedene Wege, die einander auf manchmal ergreifende Weise kreuzen. Beispielsweise untersucht er in der «transzendentalen Deduktion» – die ihm, nach seinem eigenen Bekenntnis, am meisten Mühe gemacht hat, und die einen wesentlichen Teil seines Werkes darstellt (s. die erste Vorrede)¹⁸⁰ –, wie die apriorischen Vorstellungen sich auf Objekte beziehen können, und in welchen Grenzen; um an diese Grenzen zu gelangen, bringt er psychologische, logische, methodologische und metaphysische (das will bei Kant das Apriori besagen) Beweise durcheinander.¹⁸¹ Keiner dieser Wege darf ja bestehen bleiben, keiner darf sich loslösen und den Anschein erwecken, als könne er in sich seinen Sinn finden. Jeder führt auf eine Grenze hin, die dann weder psychologisch, noch logisch, noch methodologisch, noch metaphysisch im Kant'schen Sinn des Wortes ist. *Es gibt also bei Kant keine eigentliche Methode*. Und das nicht, weil er keine hätte finden können, sondern weil *seine Methode nichts anderes sein konnte als die Anstrengung, jede besondere Methode zu überwinden*, sofort diejenige zu «transzendieren», deren er sich gerade noch bediente.¹⁸²

System und Methode, wie sie Kant selbst zu wissenschaftlichen Kriterien erhoben hatte, weist seine Philosophie also nicht auf; nicht weil ihr Autor dazu unfähig gewesen wäre, sondern weil sie war, was sie war, konnte sie sie nicht aufweisen. Kant findet seinen Ort an den Grenzen der Vernunft. Da kann nur die Grenze selbst apodiktisch sein, das heißt der ausschließlich negative Teil der Kritik, der dem Verstand bedeutet: bis hierher und nicht weiter. Und auch diese Grenze ist nicht logisch bewiesen, sondern vielmehr erfahrungsgemäß erwiesen: Wenn man Kant folgt, stößt man auf sie.¹⁸³

Kant siedelt sich an den Grenzen an und er macht sich damit des *circulus vitiosus* schuldig. Einen hat Nietzsche entdeckt, als er bemerkte, welche Rolle in dieser Phi-

losophie der Begriff der Möglichkeit spielt. Kant fragt: Wie ist die Objektwelt für uns möglich? Aber was ist die Möglichkeit? Er macht daraus eine Kategorie. Andererseits fragt er sich, wie die Kategorien möglich sind. Letztlich bleibt übrig: die Möglichkeit ist möglich durch die Möglichkeit.¹⁸⁴ – Oder auch: der Wert der transzendentalen Apperzeption ist in der Erkenntnis begründet; der Wert der Erkenntnis beruht auf der transzendentalen Apperzeption.¹⁸⁵

Aber der *circulus vitiosus* ist eine unvermeidbare Form des philosophischen Denkens (siehe weiter oben die Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbeweis¹⁸⁶). An der Grenze kann man das letzte Denkobjekt nur noch durch sich selbst erklären. Man kreist in ihm. Es gibt wahre und falsche Zirkel, und die Logik kann sie nicht unterscheiden. Man muss den Zirkel mitdenken und sehen, ob er eine Tiefe auftut und eine Grenze bewusst macht.

Gerade weil sein Denken sich in diesem Bereich angesiedelt hat, hat Kant keine apodiktische metaphysische Wissenschaft begründet; gerade deshalb konnte er es gar nicht tun, eben wegen der Tiefe dieses seines Denkens. Das bedeutet nun aber nicht, dass sein Werk «subjektiv» im Sinn von «wahr nur für ihn» wäre. Die eigentümlichen Methoden, die er abwechselnd anwendet, die Kategorien, deren er sich bedient, stellen für uns nicht den Bestand einer Wissenschaft dar, sondern die Leiter, die dazu führt; jedes Objekt und damit sie selbst zu transzendieren. Der Akt des Transzendierens, der vollzogen werden muss, ist weder historisch, noch an die Person gebunden. Er ist in keiner Weise psychologisch erfassbar. Er muss also für jeden verbindlich sein, aber auf eine ganz besondere Weise. Es handelt sich hier um eine Verbindlichkeit, der man sich entziehen kann, und die deshalb der moralischen Verbindlichkeit, und das heißt nach Kant der Freiheit, verwandter ist als der wissenschaftlichen Evidenz. Diese erweist sich übrigens für jedermann durch den Teil seiner geistigen Struktur verbindlich, die er mit den anderen Menschen gemein hat: Ein menschliches Gehirn denkt in dieser Beziehung wie ein anderes; dagegen kann der Akt des Transzendierens – auch wenn er weder historisch noch an die Person gebunden ist, auch wenn er jeden der Psychologie zugänglichen Gehalt übersteigen muss – sich nur durch diesen psychologisch relevanten und historischen Gehalt erfüllen, dadurch, was das Individuum als das Allerindividuellste und Unauswechselbarste ausmacht. Es handelt sich um einen historisch und psychologisch begründeten Akt. Wenn die Kant'sche Philosophie so abstrakt, formal und leer an Inhalten bleibt, wenn sie die Vernunft nur in ihrer Allgemeinheit anspricht, und das heißt in ihrer Unpersönlichkeit, wie sie allen als apriorische Form dessen eigen ist, was das Leben, das individuelle Sein eines Jeden dann erst ausmacht, so eben gerade, damit ein jeder historische und psychische Inhalt sie erfüllen kann.¹⁸⁷

Kant, so haben wir gesehen, hat mit letzter Energie auf dem Anspruch der Philosophie bestanden, eine apodiktische Wissenschaft zu sein. Er glaubte, sie begründet zu haben, und er glaubte, sie werde sehr viel schneller die endgültige Summe ihrer möglichen Einsichten erlangen als die positiven Wissenschaften. Wohl ist er gescheitert, und sein Werk ist nicht gewesen, was er sich davon versprach. Trotzdem glaube ich sagen zu können, dass weder vor noch nach ihm einer mit größerem Recht diese Auffassung hat vertreten dürfen als Kant – so fundamental und so streng ist seine eigene Philosophie gewesen. Und es ist kein Zufall, sondern es hat seinen Grund in der paradoxalen Situation einer jeden Philosophie als solcher, wenn ausgerechnet er die lebensnotwendige Illusion der apodiktischen Evidenz gründlicher als jeder andere erschüttert, um nicht zu sagen zerstört hat. Die Illusion mag in ihm selbst noch so unberührt geblieben sein: Er hat nichtsdestoweniger gezeigt, dass es auf die wesentlichen Fragen der alten Metaphysik keine apodiktischen Antworten geben kann. Er wollte dem Glauben Raum schaffen und den Verstand auf die objektive Welt beschränken.¹⁸⁸ Aber er hat ebenso gezeigt, dass die Vernunft sich nicht darauf beschränken lässt, weil die Kraft der Ideen zu groß ist. Schließlich sah er ein, dass die Vernunft zwar in unüberwindliche Schranken eingekerkert ist, dass sie aber zugleich den unabweisbaren Auftrag hat, diese zu überschreiten. Damit aber war die Illusion implizite zerstört. Seitdem es die Konzeption von *ihrem Wesen nach unvermeidlichen Irrtümern* gibt,¹⁸⁹ war es um den alten Traum von einer apodiktischen Philosophie geschehen. Und es hat seinen guten Grund, dass Kant selbst, obwohl doch die Illusion bei ihm wohl erhalten geblieben ist, schließlich erklärt hat, die Philosophie könne nicht erlernt werden – sondern nur das Philosophieren.¹⁹⁰

Natürlich hat es auch nach ihm noch Philosophien mit apodiktischen Präntationen gegeben, die auch da noch Beweisführungen unternahmen, wo man hätte annehmen sollen, Kant habe für immer Schweigen geboten. Man hat sich auf das «Ding an sich» gestürzt, um sein Unbekanntsein aufzubrechen und davon wie von einem Objekt zu sprechen. Damit hat man aber lediglich bestätigt, was er kritisch erwiesen hatte: die Unmöglichkeit, dass die Vernunft jemals ihre eigenen Grenzen beachten könnte. Das weitest angelegte System von universellem Anspruch war dasjenige Hegels; weiter oben habe ich eines seiner zentralen Probleme näher beleuchtet. Er war von einem absoluten Glauben in seine apodiktische Gewissheit durchdrungen, das universelle Rätsel gelöst zu haben. Ich werde mich hier nicht bei den Philosophen aufhalten, die ohne auf Kant zu hören und demnach auch ohne ihn zu widerlegen, weiterhin «totalitäre», universalistische und sozusagen apodiktische Systeme gebaut haben. Ich betreibe hier nicht die Geschichte der Philosophie, sondern diejenige der Zerstörung einer Illusion. Es handelt sich darum, zu sehen, wie die Illusion, die von

Kant implizit enthüllt wurde, die ihm selbst aber noch als solche verborgen blieb, nach und nach offenbar wurde.

E. Nietzsche

Unter diesem Gesichtspunkt hat *Nietzsche* eine einzigartige Rolle gespielt. Ihm war das Unvermögen der Vernunft, die letzten Probleme zu lösen, Anlass zu einer tragischen Freude, einer triumphierenden Begeisterung.¹⁹¹ Er hat die Philosophie aus der Welt der theoretischen Erkenntnis in die der Grundkräfte übertragen.¹⁹² Auch Kant hatte den Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft postuliert.¹⁹³ Aber er sprach von der praktischen mit theoretischer Vernunft. Er hat sie absichtlich jeden Inhalts entleert und ihre reine Form zurückbehalten. Nietzsche lässt die Kräfte selbst sprechen. Er übersteigert sie. Auf sie allein kommt es an und nicht darauf, was sie erreichen. Wenn Kant um das unvermeidliche Scheitern der Vernunft gewusst hat, so weil er mit aller Kraft die wissenschaftliche Bemühung um die letzten Wahrheiten auf sich genommen hat. Er bietet dies sein Scheitern in wissenschaftlichen Formen dar, und er will das Wissen reinigen, es stärken, indem er ihm seine Schranken weist. Nietzsche seinerseits hat die überkommene philosophische Geheimsprache über Bord geworfen. Er baut kein System, ja er lehnt jede systematische Form ab. Bei ihm gibt es die Illusion nicht mehr – nicht, weil er sie rational entdeckt hätte, sondern weil er von Anfang an darauf verzichtet, ein apodiktisches Universalprinzip zu finden. Ihm geht es nicht darum, die objektive Wahrheit zu lehren, sondern darum, die Kräfte zu übersteigern. So gehören manche seiner Werke nicht mehr zur eigentlichen Philosophie; sie werden zu Dichtungen, zu Kunstwerken.¹⁹⁴ Was man aus einer Vertiefung in das Nietzsche'sche Denken gewinnt, das ist oft, philosophisch gesprochen, keineswegs rein, sondern vielmehr mit ästhetischer Emotion und mit Spiel vermischt. Und doch geht von seinem Appell zehnfache Kraft aus, weil die ganze Affektivität der Seele darin ist. Ich werde mich nicht damit aufhalten, sie hier zu untersuchen: Trotz oder gerade wegen ihrer Stärke und Tiefe gehört sie in gewissem Sinn nicht in diesen Rahmen. Sie verzichtet eben von vornherein auf die wissenschaftliche Form, und damit lässt sie die These der vorliegenden Studie hinter sich: Die Philosophie *muss an ihren wissenschaftlichen Charakter glauben*, ohne ihn jemals erfüllen zu können. Das Werk Nietzsches gehört zu sehr schon der Kunst an, um uns etwas über das Wesen der Philosophie sagen zu können. Wenn ich sie hier doch erwähnt habe, so deshalb, weil sie die nachfolgenden Philosophen entscheidend beeinflusst hat, die aber ihrerseits keine Künstler sondern vielmehr diskursiv und systematisch denkende Geister waren.¹⁹⁵ Trotzdem gestatte man mir noch eine Bemerkung in Bezug auf Nietzsche. Keiner hat mit mehr Klarsicht und Eindringlichkeit dargetan, welchen Verlust die Philosophie

erlitten hat, als der analytische und rationalistische Geist (für Nietzsche in Sokrates symbolisiert) die mythischen Ausdrucksformen entwertet hat.¹⁹⁶ Und keiner hat energischer die Notwendigkeit einer Wiedergeburt des Mythos behauptet, keiner hat sie begeisterter begrüßt als er, der sie im Werk von Richard Wagner sich erfüllen sah.¹⁹⁷ Aber es will mir scheinen, diese Entdeckung der Notwendigkeit des Mythos war ein Schritt weiter auf dem Weg des Rationalismus, des Nietzsche'schen Sokrates. Vielleicht der letzte Schritt. Denn die Wissenschaft hatte, als sie noch, getrieben von ihren grenzenlosen Ansprüchen und vom Glauben an sich selbst, ihre Grenzen, ohne es zu wissen, zu überschreiten vermochte, in sich noch etwas von der Gewalt des Mythos; ihrer Illusion beraubt, war sie nur noch Wissenschaft. Und der Mythos, den man mit großem Stimmaufwand als unentbehrlich verkündete, war auf einmal noch viel weiter entrückt, viel unerreichbarer, viel endgültiger verloren. Vielleicht hätte er – aus spontaner Schöpfung, im Spiel wieder erstehen können; aber er konnte es doch niemals, um einem anerkannten, rational bewiesenen Bedürfnis zu genügen. So paradox diese Idee erscheinen mag – ich glaube, dass Nietzsche das Werk des Sokrates vollendet hat, gerade des Sokrates, wie er ihn verstanden, beschuldigt und bekämpft hat.

F. Kierkegaard

Der Einfluss Nietzsches brach von jenseits der Grenzen der Kunst in die Philosophie ein. Ein anderer entscheidender Einbruch kam über die Grenzen der Theologie: Ich meine Kierkegaard, den christlichen Philosophen aus Dänemark.¹⁹⁸

Kant repräsentiert einen so reinen Standpunkt des Bewusstseins in der Geistesgeschichte, wie er nicht für lange eingenommen werden konnte. Bei Nietzsche folgte aus dem Kant'schen Wissen um die Grenzen der Vernunft ein Triumph des Dionysischen,¹⁹⁹ für Kierkegaard die Leidenschaft für das Paradox.²⁰⁰ Er wurde, vor allen anderen Modernen, der Philosoph des *credo quia absurdum*.²⁰¹ Kierkegaard beginnt da, wo Kant aus wissenschaftlicher Redlichkeit halt macht. Kant hatte, These gegen Antithese, die Antinomien der reinen Vernunft aufgedeckt; hier hieß es «Halt da!»; hier geriet er an eine Grenze, die nichts zerstört, aber jenseits deren ein weites Feld des Schweigens liegt. Davon kann er uns nichts sagen. Man kann eben nichts darüber sagen. Kierkegaard dagegen spricht davon; er geht vom Glauben aus, er appelliert an den Glauben, und er zerreißt den Schleier, hinter dem sich das Unsägliche, das Paradoxe befindet. Antinomie und Paradox werden für ihn die Kriterien des Religiösen; sie ermöglichen den «Skandal»²⁰², durch den sich das Los des Menschen zwischen dem Heil und der Verdammnis wahrhaftig erfüllt. Seine Dialektik ist weit davon entfernt, These und Antithese in harmonischer Synthese aufzulösen; sie zeigt

im Gegenteil die ewige Doppelgesichtigkeit, die ewig tragische Ambivalenz von allem, was den Menschen angeht.²⁰³ O ja, es gibt die Synthese, die Versöhnung, aber sie ist niemals *da*, sie ist nie *dies* oder *jenes*, wovon man sprechen oder berichten könnte. Sie vollzieht sich im «Loch» dessen, was man mitteilen kann, im unübersteigbaren Abgrund zwischen These und Antithese, gerade im «Zwischen». – Der Mythos enthielt das Wesentliche auf geheimnisvolle Weise. Die Philosophie glaubte sich seiner in apodiktischer Anmaßung durch Beweise bemächtigen zu können. Kant versuchte, es negativ einzukreisen und behauptete durchaus, es sei für immer unzugänglich. Nietzsche verkündete einen neuen Mythos. Kierkegaard verhält sich anders. Als erster wurde er sich dessen bewusst, was ein «indirekter Ausdruck», eine «chiffrierte Schreibweise» zu leisten vermöchte.²⁰⁴ Das Wesentliche ist sozusagen das Gegenteil dessen, was man sagt. Oder vielmehr findet es sich am Grund der Risse, der Spalte, der Leere des expliziten Denkens. Den wahren Sinn der indirekten Ausdrucksweise erfährt man durch eben die Anstrengung, die man auf sich nehmen muss, um die Anonymität zu durchdringen, hinter welcher der Autor sich verstecken mag, um zu entdecken, was er mit seiner Ironie eigentlich meint, um eine gar nicht mögliche Stille im Verständnis eines unverständlichen Paradoxes zu finden. Deshalb kann man sich jedes beliebigen Genres bedienen, jedes beliebigen Stils, kann man selbst ein dem, was man zum Ausdruck bringen will, scheinbar entgegengesetztes Thema wählen, vorausgesetzt, dass der Ausdruck eben unbegrenzt variere. Täte er das nicht, könnte der Leser sich darauf festlegen, sich damit zufriedengeben und darin zur Ruhe begeben. Im Werk Kierkegaards finden sich lyrische, pathetische, leidenschaftliche, dann wieder rein ästhetische Partien von überlegener Unbefangenheit, und wieder andere, die denkbar abstrakt und trocken sind. Die leidenschaftlichen Stellen können als psychologisch gelten, die abstrakten erscheinen als logisch oder doch auf logische Weise anti-logisch. Tatsächlich sind sie nichts von alledem. Wenn der Leser, der soeben die «logische» Schublade seines Geistes herausgezogen hat, sich gleich wieder desorientiert findet und eilends die «emotionale» Schublade öffnet – wohl bekomms! Wichtig ist nur das Loch. Auf den Absprung kommt es an! Der «Grund» von dem, was ausgesagt wird, existiert nicht. Oder vielmehr existiert in Wirklichkeit allein der Grund, ist er eine «Existenz» und nichts als dies. Deshalb kann er sich nur durch ein Loch im Ausdruck manifestieren, durch einen Bruch, der Schwindel erregt.

Man lese den Anfang von *Die Krankheit zum Tode* nach: «Der Mensch ist Geist. Was ist der Geist? Das Ich. Was ist das Ich? Das Ich ist eine Beziehung, die sich auf sich selbst bezieht; oder aber ist es in der Beziehung die Tatsache, dass die Beziehung sich auf sich selbst bezieht, ist also nicht Beziehung, sondern die Tatsache, dass die Beziehung sich auf sich selbst bezieht.»²⁰⁵ Man könnte das Ich schwerlich durch eine abstraktere, leerere Ausdrucksweise definieren. Das «cogito» des Descartes erscheint

daneben, trotz seiner «Punkthaftigkeit» inhaltsreich und konkret. Und ich habe harte Vorwürfe gehört, die man Kierkegaard wegen dieser Abstraktion gemacht hat. Seltsamerweise muss man oft die Beobachtung machen, dass man den Philosophen gerade das zum Vorwurf macht, was ihre eigentliche Tiefe ausmacht, dass man sie genau an dem Punkt angreift, ohne den sie lediglich Ideen leidlich aneinanderreihen würden. Man gibt sich alle Mühe, die Durchbrüche, die sie in die maßlose Tiefe des Seins brechen, auf ein gemeines und bequemerer Maß zu bringen. So möchte man etwa den Kant'schen Dualismus abschwächen, und merkt nicht, dass er ohne seinen extremen und unversöhnlichen, abgründigen Dualismus nicht mehr Kant wäre. Man findet es schade, dass Hegel mit einem derart «übertriebenen» Dogmatismus beansprucht hat, *alles* in ein System einzubeziehen, und wird gerade nicht gewahr, dass Hegel ohne seinen Universalismus nicht mehr Hegel wäre. Dasselbe gilt für Kierkegaard: Wenn man ihm die Abstraktion seiner Ausdrucksweise zum Vorwurf macht, deren er sich bedient, um von der allerkonkretesten Wirklichkeit zu sprechen (was gibt es leereres als eine «Beziehung», was konkreteres als das «Ich»?), dann übersieht man, dass sein ganzes Werk eine Bemühung darum ist, eine *Leere* aufzutun. Gerade das muss weggeräumt werden, was die Leere tarnt. Hier gründet die Bedeutung der Ironie, der Pseudonyme, der Paradoxe, der indirekten Ausdrucksweise aller Art.²⁰⁶ Kant glaubte noch an die direkte Ausdrucksweise; seine Philosophie wahrt den Anschein und den Anspruch eines Systems. Kierkegaard glaubt daran nicht mehr. Mit ihm wird die chiffrierte Schreibweise zum ersten Male bewusst und anerkannt, und er versucht alle ihre Möglichkeiten. Es gibt die «Fülle»,²⁰⁷ doch sie kommt nicht direkt durch die menschliche Sprache zum Ausdruck. Für Kierkegaard besteht noch die dialektische Notwendigkeit, dass die absolute «Fülle» in menschlicher Sprache sich nur durch die absolute Leere ausdrücken lasse. So wird auch sein Stil immer abstrakter, je mehr er sich dem Wesentlichen nähert. Nicht dass das Abstrakte selbst das Wesentliche für ihn wäre – im Gegenteil: einzig das Konkrete existiert. Das Abstrakte ist demnach ein Leeres, das als Chiffre dient. So heißt der Kern seiner Philosophie einfach «Existenz», und dieser Begriff ist für die zeitgenössische Philosophie zentral geworden.²⁰⁸

Doch darf man nie aus dem Auge verlieren, dass, wenn man von Kierkegaard im Bereich der Philosophie spricht, alles, was man von ihm sagt, nur eine Übersetzung seines Denkens ist, und zwar eine entstellende Übersetzung. Denn in Wirklichkeit gehört er ausschließlich in den religiösen, christlichen Bereich, und alle die Leere, die sein Werk dartut, kann nach ihm keinen wahrhaftigen Gehalt finden, der nicht aus dem Glauben käme.

G. Bergson

Die moderne französische Philosophie spielt bei der Zerstörung der philosophischen Illusion keine große Rolle. *Bergson*²⁰⁹ hat sie noch.²¹⁰ Er glaubt, *L'évolution créatrice* ergebe eine neue wissenschaftliche Grundlage – ebenso für die Biologie wie für die Philosophie.²¹¹ Oft bekräftigt er seine Auffassung, sein Werk sei das eines Wissenschaftlers.²¹² Aber ich bin der Überzeugung, dass von allen seinen Werken das erste philosophisch am längsten leben wird: jener kurze und gedrängte *Essai über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewusstseins*.²¹³ Hier muss man den philosophischen Ursprung seiner späteren Arbeiten suchen, hier, wo er durch die Chiffre der «reinen Dauer»²¹⁴ den Weg zur metaphysischen Tiefe zurückgefunden hat, wo er aber auch in dieser Tiefe auf eine Grenze gestoßen ist. Seine Lösung des Freiheitsproblems ist gut Kantisch: Sie besteht darin, schließlich zu erklären, dass, macht man aus der Freiheit ein theoretisches Problem, man sie schlussendlich verneinen muss.²¹⁵ Er verwendet eine andere Chiffre als Kant, aber dessen Erfahrung ist ihm außerordentlich nah. Was seine anderen Werke an rein Wissenschaftlichem enthalten, das ist dem Urteil der Wissenschaft preisgegeben. Was darin bleibend ist, das ist der einfache philosophische Akt, jene eine Entscheidung, der sie als Chiffre dienen.

Abgesehen von Bergson haben die zeitgenössischen französischen Philosophen zumeist versucht, die Illusion zu bewahren, indem sie die Philosophie verengten und sie zu einer vorsichtigen Epistemologie reduzierten. Dadurch wurde die metaphysische Tiefe nicht nur negiert, sondern ganz einfach aufgegeben: Man sah nicht einmal mehr, was das sein sollte. Trotz heroischen Anstrengungen und Einzelerfolgen wurde die Philosophie so etwas wie eine Wissenschaft, die eben weniger rein war als die anderen.

In Deutschland, wo man die Metaphysik verzweifelt durchhielt, entdeckte man ihre Illusionen und stellte sie in philosophischer Form und in aller Klarheit dar. Damit entzog sie sich selbst ihre Existenzmöglichkeit. Diese Entwicklung war schöpferisch und destruktiv zugleich. Kant hatte sie in einer Weise begonnen, dass man sich ihr nicht wieder entziehen konnte, und ich glaube, sie wurde in der Philosophie von *Karl Jaspers* zu Ende geführt.^{a 216}

a Karl JASPERS, Professor für Philosophie an der Universität Heidelberg, hat seine Karriere als auf Psychiatrie spezialisierter Mediziner begonnen und hat darauf seine *Psychologie der Weltanschauungen*, Verlag Springer, 1919, publiziert. Seine wichtigsten Publikationen seither waren: *Die geistige Situation der Zeit* (Jaspers 1955, erste Ausgabe 1931), und vor allem seine *Philosophie* in drei Bänden (1932).

Sechstes Kapitel

Die zerstörte Illusion: die Philosophie von Karl Jaspers

Es ist unmöglich, im Rahmen dieser Studie eine hinreichend vertiefte und ins Einzelne gehende Darstellung der Jaspers'schen Philosophie zu geben. Vielleicht werde ich sie eines Tages unternehmen;²¹⁷ denn ich glaube, dass die Möglichkeiten eines philosophischen Bewusstseins unserer Zeit in ihr am gründlichsten, klarsten und anständigsten zum Ausdruck kommen. Das bedeutet in keiner Weise, dass sie in systematischer Form zur Darstellung bringt, was die Mehrheit unserer Zeitgenossen denkt. Im Gegenteil: sie ist, im Sinne Nietzsches, grundsätzlich inaktuell.²¹⁸ Aber trotz ihrer Inaktualität könnte sie den Geistern unserer Zeit, wären sie nur rein, die Elemente einer philosophischen Anschauung liefern. Und ich verstehe unter «rein» nicht die «clerics», die ihre Berufung nicht verraten hätten, sondern die geistigen Eliten, die verraten haben, die wissen, wann und warum, die um die Unausweichlichkeit ihres Verrates wissen und deren Sinn kennen. Jaspers würde sagen, man sollte nicht von «reinen», sondern von «klaren» Geistern sprechen, oder doch von solchen, die sich um Klarheit, also auch darum bemühen, zu wissen, wo die Nacht beginnt.²¹⁹

Es könnte verwunderlich erscheinen, dass ich bei der Einführung in eine Philosophie, in der mir die unausweichliche und unerlässlich sich vollziehende Destruktion der philosophischen Illusion sich zu ereignen scheint, von ihr nicht in einer Weise spreche, als sei sie endgültig oder ewig gültig, sondern nur als von einer Philosophie unserer Zeit. Aber sie hätte eben nicht in irgendeiner vergangenen Epoche gedacht werden können – und wäre es geschehen, dann wäre sie nicht wahr gewesen. Sie ist von Vergangenheit gesättigt, und sie verschließt vor nichts die Ohren, und deshalb stellt sie heute den unbedingt wahren Ausdruck eines philosophischen Bewusstseins dar. Ich sagte «unbedingt wahr», weil das unzerreißbare Band, welches die Wahrheit eines Systems mit der ihm zugehörigen zeitgenössischen Wirklichkeit verknüpft, nicht in einem historischen Relativismus beruht; seine Wahrheit bleibt, in einem metaphysischen Sinn, absolut und für immer wahr, gerade weil diese bestimmte Philosophie der bestimmten historischen Gegebenheit in Wahrheit entsprochen hat.

Ich werde mich damit begnügen, die Jaspers'sche Philosophie von dem Gesichtspunkt aus zu betrachten, den ich bisher eingenommen habe: die Destruktion der philosophischen Illusion. Trotzdem werde ich mich hier länger aufhalten müssen: Jas-

pers ist dem Publikum französischer Zunge noch wenig bekannt,^{a 220} und deshalb kann ich hier nicht wie bisher mit Vorkenntnissen rechnen, wenn ich zeigen will, worauf es mir ankommt. Ich werde mich bemühen, nur das mitzuteilen, was für die vorliegende Studie unerlässlich ist, und das so kurz als möglich.

Aber diese Philosophie lässt sich weniger als jede andere definieren. Ich werde mich der Begriffe bedienen müssen, die Jaspers eigen und die ungewöhnlich sind. Es nützte mir nichts, sie zu definieren; der Leser würde sie zweifellos nicht wirklich verstehen, wenn er das Werk selbst nicht kennt: Jaspers lässt die Begriffe, deren er sich bedient, eben nicht durch Definitionen «verstehen», sondern durch die Art, in der er mit ihnen umgeht, und woran sich der Leser nach und nach gewöhnt, wenn er ihm durch die Behandlung der verschiedenen Probleme hindurch folgt. Diese Vertrautheit mit den Grundbegriffen kann meine Zusammenfassung nicht vermitteln, und ich fürchte, dass manches dunkel bleiben wird. (Hinzu kommt die Schwierigkeit, in Tat und Wahrheit unübersetzbare deutsche Begriffe auf Französisch wiedergeben zu müssen.) Ich bitte also im Voraus um Entschuldigung für manche Dunkelheiten, die zweifellos trotz aller meiner Bemühung in diesem Teil meiner Studie bestehen bleiben werden.

Jaspers verwendet drei positive Grundbegriffe: die *Welt*, die *Existenz* und die *Transzendenz*,²²¹ und zwei negative: die *Grenze* und das *Scheitern*.²²² Schließlich steht ein weder positiver noch negativer Begriff für den Bereich der Leere, der Verfügbarkeit, den die Philosophie der Freiheit lässt: die *Möglichkeit*.²²³

Nach Jaspers gelangen wir durch die Erfahrung der *Grenze* und des *Scheiterns* zur *Existenz* und zur *Transzendenz*.²²⁴

Die Philosophie, sagt Jaspers, hat sich immer um das *Sein* bemüht.²²⁵ Nicht um dies oder jenes besondere Sein, nicht um die oder jene Form von Sein, sondern um das ganze Sein. Zunächst könnte man es «Welt» nennen und damit die Summe von allem bezeichnen, was uns Gegenstand ist oder werden kann.²²⁶ Die Untersuchung der Welt als Ganzes ist der Inhalt des ersten Bandes der «Philosophie» von Jaspers unter dem Titel «Weltorientierung». Diesem Terminus entspricht kein französischer Ausdruck; er bezeichnet die Anstrengung eines Subjekts, sich in seiner Objektwelt zurechtzufinden.²²⁷ Wenn diese «Orientierung» als wissenschaftlich verstanden wird, dann wird damit das Bemühen um eine vom erkennenden Subjekt unabhängige Wirklichkeit und das Erlangen eines für alle, immer und überall gültigen

a Man kennt sie vielleicht besser, nachdem im zweiten Band der *Recherches philosophiques*, 1932–33, der schöne Aufsatz von Gabriel Marcel erschienen ist, der den Titel trägt: «Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers». Vgl. auch den Artikel von Lavelle in *Le Temps* vom 7. April 1935, den Aufsatz von Jean Wahl in der *Revue métaphysique et de morale* (Juli 1934) und den von Masson-Oursel in den *Mélanges Lichtenberger*.

Wissens behauptet. Als Einheit aller Einzelwissenschaften aufgefasst erhebt sie den Anspruch, eines Tages die Welt in ihrer Einheit und Ganzheit zu erfassen. Doch je größer der Wunsch wäre, die Einheit der Welt zu finden, desto einsichtiger müsste es für ein unbestechliches Bewusstsein, das keiner Selbsttäuschung anheimfallen will, werden, dass die wissenschaftliche Forschung auf unüberwindliche Grenzen stößt. Man merkt, dass die Welt sich nicht in sich selbst schließt, dass sie keine vollkommene Einheit darstellt, dass also Welterkenntnis nicht Seinerkenntnis sein kann. Man merkt zudem, dass die Evidenz, das Wesen der Evidenz an sich betrachtet, als reine Objektivität und unabhängig von einem bestimmten evidenten Resultat, zu dem man gelangt, ihre Absolutheit verliert; die Evidenz der Evidenz, so könnte man sagen, hat Wurzeln, die sich der Wissenschaft entziehen.²²⁸

Als Wissenschaftler bekümmere ich mich um die Grenzen des Wissens lediglich, weil ich sie überschreiten will. Wenn ich inne werde, dass die eine oder andere endgültig ist, dass das Ende des Weges, auf dem ich mich befinde, sich im Unbekannten verliert, dann messe ich dem weiter keine Bedeutung bei; denn ich komme ja Schritt für Schritt vorwärts; ich setze meine Forschungsarbeit fort, und ich erziele Resultate. – Als Philosoph aber will ich dieser Grenzen bewusst werden. Ich bemerke, dass kein Wissen sich von selbst vollendet und keines sich selbst genügt. Überall stoße ich auf eine Grenze, die in der Unmöglichkeit besteht, den von der Wissenschaft aufgestellten Reihen ein letztes Ziel zu setzen. Mein Denken, mein Wissen finden sich in bestimmten Kategorien beschlossen, die nicht absolut sind. Nichts ist Anfang, nichts Ende. Alles auf der Welt befindet sich in der Schwebelage zwischen imaginären Polen. Alles in der Welt, dessen ich habhaft werde, ist gesondert und ruht in sich selbst. Wenn ich etwas über die Welt in ihrer Ganzheit aussagen will, dann fälle ich Urteile über das Ganze oder das Unendliche wie über eine objektive Wirklichkeit. Doch diese Welt als ganze existiert nicht für mich; denn sie kann nie Objekt, eine «erfüllte Gegenwart»²²⁹ werden: Ich bin immer in der Welt, nie außer ihr, sodass ich sie wie einen Gegenstand betrachten könnte. Was ich über sie sage, verwickelt sich in unlösbare Widersprüche. (Siehe die Kant'schen Antinomien.)²³⁰ Durch alle wissenschaftliche Bemühung hindurch blicke ich auf die Welt. Sie umfasst die gegenwärtig gegebene Wirklichkeit, und sie ist gegenwärtig in jedem Objekt. Aber sie ist niemals ganz da. Nicht, was mir erscheint, ist jemals *die Welt*, aber alles ist *in der Welt*. Die Welt kann für mich zur Idee werden; aber diese wird sofort eine Welt in der Welt. Ich wähne, mich ihr zu nähern, indem ich zu erkennen trachte, was sie ist – und ich begegne immer nur einem All in einem anderen. Übrigens nehme ich, um die Welt sehen zu können, notwendigerweise einen bestimmten Standpunkt ein; deren aber gibt es unendlich viele, und alle sind in ihr und ihre Summe macht nicht mehr eine echte Einheit aus als die der Wissenschaften.²³¹

Die Evidenz ist relativ; die Gegenstände der Forschung und die Reihen, welche uns die Kategorien liefern, reihen sich unendlich aneinander; für uns bleibt die Welt unvollkommen und zerstückt. Ihre Ganzheit ist für uns keine Wirklichkeit, sondern ein *Grenzgedanke*. Indem ich versuchte, die Welt in ihrer Ganzheit und Einheit zu erfassen, bin ich gescheitert.²³²

Indem ich sie suchte, habe ich mich immer mehr von meinem Ausgangspunkt entfernt, vom Ursprung meiner Suche. Aber in der unüberwindlichen Unbestimmtheit der unendlichen Welt muss ich einen festen, einen absoluten Punkt suchen. Ich kehre zurück. Wenn sich mir das letzte Glied der Reihe immer wieder entzieht, so muss ich das erste verstehen. Das Scheitern an den Grenzen der Welt wirft mich auf mich selbst zurück.²³³ Welt, von *meinem* Standpunkt absehen wollen, weil ich *die* Welt, absolut genommen, suchte. Jetzt, wo ich gescheitert bin, finde ich mich im Leeren. Rings um mich gibt es nur noch Reihen von Bezügen, die sich aufeinander stützen, die sich aber schließlich im Nichts verlieren. Nirgends ein Stützpunkt, der in sich selbst hielte, der allein zu beharren vermöchte. In diesem Augenblick hebt sich meine Angst von der Unendlichkeit der Bezüge ab, die im Leeren treiben – und sie widersetzt sich ihnen. Der Ort meiner Angst ist nicht mehr ein Punkt im endlosen Raum; das ist kein Ort mehr, der gegen einen andern ausgetauscht werden könnte, kein Glied in der Kette der Bezüge. Hier finde ich eine Urquelle.

Es wäre unzureichend, wollte man sagen, der Wesenskern, auf den mich das Scheitern des Versuches, die Welt zu erfassen, zurückgeworfen hat, und an den ich mich jetzt klammere, ist das Ich. Denn auch das Ich kann ich als Glied in der Kette, als Objekt in der unendlichen Fülle von Objekten betrachten. Es ist, was im Ich niemals Objekt werden kann – weder für jemanden andern noch für mich selbst. Es ist, was Jaspers, nach Kierkegaard, die *Existenz* nennt.²³⁴

Die Existenz ist für mich nicht etwas am Ich, das ist. Denn was für mich ist, wenn ich sein Sein konstatiere, das wird ein Objekt. Die Existenz *ist*, wenn sie ist, in der Weise des *Absoluten*. Deshalb spricht Jaspers, wenn er von ihr spricht und sich dann im Bereich der Sprache bewegen muss, nicht von «Existenz», sondern von «*möglicher Existenz*».²³⁵ Denn was für mich als Betrachter ist, das ist eine Möglichkeit der Existenz. Wenn ich existiere, stelle ich nicht fest.

Wenn man das absolute Sein in der Einheit der Welt gesucht hat, dann stößt man nur durch einen *Sprung* zur Existenz, und das heißt zur Freiheit vor.²³⁶ Vorher wurde alles relativ, damit es in eine Kette der Notwendigkeiten passen konnte; jetzt, wo es um die Erhellung der Existenz geht, ist man bestrebt, Möglichkeiten gegen ein Absolutes einzulösen. Denn die mögliche Existenz realisiert sich in der Entscheidung über die Wirklichkeit von Möglichem durch Freiheit. Aber nirgends existiert die Freiheit als empirische Wirklichkeit. Die Existenz, die sich selbst sucht, kann also nicht direkt

von sich selbst sprechen wie von einem Gegenstand. Zwei indirekte Wege stehen ihr offen:

a) Der Weg der Weltorientierung, den sie ohne Selbstbetrug gehen muss, in konstanter kritischer Unterscheidung zwischen Wissbarem und nicht Wissbarem; das ist ein Weg, auf dem man ins Unendliche fortschreitet; da die Welt sich nicht selbst genügt, erscheint sie an der Grenze in ihren Teilen und als von einer bestimmten Perspektive abhängig; für die Existenz ist gerade diese Perspektive wesentlich.

b) Der andere Weg ist eine Art des Denkens, welche für die Orientierung in der Welt überhaupt keinen Sinn hat. Es handelt sich um ein Denken, das keinerlei Objekt hat, dessen Inhalt ihm angemessen wäre. Was es behauptet, ist weder apodiktisch, noch hypothetisch, noch glaubhaft, noch wahrscheinlich. Geschichtlich erfüllt es sich durch eine objektive Verwirklichung, die, indem sie ist, auch schon ihre eigene Form sprengt. Ihr eignet kein Fortschritt; aber sie ist in einem ständigen Verwandlungsprozess begriffen. Wenn sie echt ist, ist sie ganz und gar präsent und ist nicht aus der Perspektive auf eine zukünftige Erfüllung.

*Dieses existentielle Denken ist die Philosophie.*²³⁷

Die Philosophie ist die Bemühung der Selbstvergewisserung. Sie wird diskursiv, und dadurch unterwirft sie sich der Rationalität.²³⁸ Aber in ihrer rationalen Form ist sie *allgemein* und also nicht mehr oder noch nicht sie selbst. Denn sie ist die absolut einzigartige Wahrheit dessen, der sich durch die Existenz seines Seins versichert. «Auf die Frage, was Philosophie sei, hört man in den vielen Antworten kein objektives Kriterium. Denn Philosophie schafft jeweils selbst ihren Begriff; sie hat keinen Maßstab über sich. Weiß ich, was Philosophie ist, so dadurch, dass ich in ihr lebe, durch eine Definition weiß ich es noch nicht.»^a «Die Wirklichkeit des *Philosophierens* aber ist nicht im objektiven Resultat, sondern eine Bewusstseinshaltung.»^b Da es nicht auf das Resultat ankommt, lässt sich die Wahrheitskontrolle in der Philosophie nicht auf die gleiche Weise vollziehen wie in der Wissenschaft. Im Gegensatz zum Wissenschaftler «wagt der Philosoph das Gerede, in dem es keine objektive Unterscheidung zwischen echtem Sprechen aus philosophischem Ursprung und leerer Intellektualität gibt. – Daher ist ein in der Wurzel anderes Ethos des theoretischen Tuns in den Wissenschaften und in der Philosophie.»^c

Dass die Welt für uns nicht zu einer ganzeinheitlichen Einheit gelangt, das stellt für die Wissenschaft eine *negative Begrenzung* dar. Vom Standpunkt möglicher Existenz aus ist es eine positive Begrenzung: Sie bedeutet Freiheit. Diese Begrenzung führt mich zu mir selbst. Ich bin *ich selbst* da, wo ich mich nicht mehr hinter einen objek-

a *Philosophie*, Berlin 1932, I, S. 240.

b Ebd. S. 264.

c Ebd.

tiven Gesichtspunkt zurückziehe, den ich lediglich repräsentiere – da, wo weder ich selbst noch die Existenz eines andern mehr Objekt für mich werden kann.²³⁹

Grundsätzlich ist jede Erkenntnis der Welt in ihrer Ganzheit durch den Umstand begrenzt, dass der Philosoph sich immer in einer bestimmten *Situation* in Bezug auf die empirische Welt befindet.^{a 240} Für jede wahrhaft existentielle Philosophie ist diese Situation entscheidend. Sie ist vor allem dadurch bestimmt, dass *das Leben begrenzt ist*. Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus bedeutet diese Begrenzung nichts, weil die Individuen einander ablösen; für die Philosophie aber ist sie wesentlich.²⁴¹ Unser Leben ist keine begrenzte Zone, außerhalb derer ein Jenseits bestünde, sondern *unser begrenztes Leben ist unsere Daseinsform schlechthin*. Selbst wenn ich versuche, diese Grenze zu überschreiten, indem ich mir die Geschichte zueigen mache, kann ich nicht aus meiner endlichen Wirklichkeit heraustreten. «Selbst eine ideale Vollendung geschichtlicher Erinnerung und gegenwärtiger Kommunikation^{b 242} und das universale Abschreiten der möglichen Horizonte der Weltorientierung würden nur das eigene Selbstsein zu sich bringen können, nicht es aufheben im Ganzen eines Seins überhaupt.»^c

Dass die Philosophie gezwungenermaßen ihre Wurzeln im begrenzten menschlichen Leben hat, hindert nicht, dass sie *ein Ganzes* sein soll. Doch sie ist nicht die *Ganzheit der Ganzheiten*, so wie man sie der Philosophiegeschichte entsprechend versuchen könnte zu konstruieren. Ein System ist so wenig Glied eines Ganzen wie eine Existenz. Jede Philosophie erbaut ihr Ganzes, das, für sie, *das Ganze* ist, und das für den anderen, das heißt für seine mögliche Existenz, durch die Kommunikation zugänglich wird.²⁴³

Der ganzheitliche Charakter einer Philosophie stellt sich im System durch die *Einfachheit* dar.²⁴⁴ Aber «Einfachheit» bedeutet hier nicht: eine Philosophie, die leicht zu lehren und zu erlernen ist. Eine aus pädagogischen Gründen vereinfachte Philosophie ist nur ein Schema, ein Rahmen. Eine falsche Einfachheit kann täuschen und der Illusion dienen, man könne den Gehalt lernen, der doch in Wirklichkeit innerlich vollzogen werden muss.²⁴⁵ Die Einfachheit der Philosophie beruht im inneren Akt, wenn dessen Sinn eindeutig ist²⁴⁶ und gleichwohl durch rationale oder psychologische Analyse nicht erklärt werden kann. «Diese Einfachheit ist als wahre nicht zeitlos und nicht identisch wiederholbar. Sie ist das seltene Resultat der Spannung ei-

a S. dazu Gabriel Marcel, *Recherches philosophiques*, Bd. II.

b Kommunikation: dieser Begriff spielt eine große Rolle bei Jaspers, er bezeichnet die Beziehung zwischen existierenden menschlichen Wesen, die Liebe und den enthüllenden Kampf zwischen möglicher Existenz und möglicher Existenz, zwischen Absolutem und Absolutem – jene Beziehung, durch welche die Existenz sich verwirklicht, sich erleuchtet und sich ihrer selbst versichert.

c *Philosophie* I, S. 265.

nes ganzen Lebens.»^a Sie ist nicht Vereinfachung, sondern die Einfalt eines Denkens aus ursprünglichem Existieren. Das Einfache ist hier ein «Aussprechen des Seins, das Worte gefunden hat, die nicht erschöpfbar sind.»^b Dank dieser grundlegenden Einfachheit berührt schon jeder Satz einer echten Philosophie das Wesentliche, und das Ganze macht mit den Teilen nur Eines aus.

Trotzdem erhärtet die philosophische Einfachheit niemals ein endgültiges Ergebnis. Das diskursive Denken bleibt hier zwischen einer vergangenen Wirklichkeit, die es erhellt, und einer zukünftigen, die es ermöglicht. Da es sich um ein mögliches Werden des Selbst handelt, bleibt es *immer unvollendet*.²⁴⁷ «Wer philosophiert, redet von Selbstsein; wer das nicht tut, philosophiert auch nicht; er täuscht, weil er gar nicht dabei ist, sondern sich verschließt.»^c

Das Verhältnis zwischen der philosophischen Tätigkeit, die immer unvollendet ist, und dem System, das eine vollendete Form darstellt, wird demnach immer paradox sein. Philosophie möchte allumfassend werden, ohne es je zu können. Immerhin erweckt sie diesen Anschein, indem sie die Form eines Ganzen annimmt. Aber sie überragt ihr eigenes System. Dieses enthält nur, was sie *wissen* kann, und stellt die *Seite des Allgemeinen* dar. Echtes Philosophieren stellt sich gegen das System, das es erschafft. Der Akt, der jedes System zerbricht, ist für das existentielle Denken die *Seite der Wirklichkeit*. Jede wahre Philosophie beschreitet freiwillig Wege, an deren Ende sie ihren Willen, zum Wissen zu gelangen, scheitern sieht; sie will nicht, was zu erfüllen schließlich die Evidenz genüge, sie will im Gegenteil der Freiheit den Weg bahnen. Wenn sie auch zu Beginn ein Ganzes ist, ist ihr vollendetes System schließlich nur ein Fragment. So könnte man in Hinsicht der Freiheit die höchstmögliche Forderung aufstellen: immer weiter fortschreiten in eine Welt hinein, die sich immer weiter öffnet; sich selbst finden, indem sie ihre Existenz vertieft; in ihrer eigenen transzendenten Tiefe Fuß zu fassen versuchen. Diese Forderung kann nur in der Unvollendetheit der zeitlichen Wirklichkeit erhoben werden; in der objektiv *gewussten* Wahrheit eines Systems wäre sie sinnlos begraben. – Von außen betrachtet ist ein System der Denkstil eines Subjekts. Von innen hat es eine einzigartige Wahrheit. In seinem Beginn ist es eins mit seinem Subjekt. Indem es sich objektiviert, wird es zur Klarheit des Subjekts über sich selbst. Als reine Objektivität degradiert es sich zu einer nützlichen Angelegenheit, die man nur noch zu lernen braucht.²⁴⁸

Wir haben also gesehen, dass die Wesenszüge der Philosophie *Ganzheit*, «*Geschichtlichkeit*» und *Unvollendetsein* sind.

a Ebd. S. 266.

b Ebd. S. 266 f.

c Ebd. S. 271.

Welche Auffassung hat Jaspers von der Beziehung zwischen der Philosophie und ihrer *Geschichte*?²⁴⁹ – In jeder neuen Epoche nimmt die Philosophie neue Formen an. Im Innern geht es ihr immer um ein und dasselbe: das Sein. Trotzdem ist die Verwandlung ihrer Form im Verlauf der Zeit kein äußerlicher Prozess: Sie ist in der Grundsituation des Subjekts verwurzelt, die an dessen Epoche gebunden ist. In welchem Sinn bleibt die Vergangenheit gegenwärtig? – In der Wissenschaft bedeutet die Geschichte lediglich die zeitliche Form der Wahrheitsforschung; sie bleibt der Wahrheit selbst fremd und ohne wirkliches Interesse für sie. Die Logik, die Psychologie, deren sich die Philosophie als ihrer Instrumente bedienen kann, wachsen und erleiden Verluste; man kann sie lernen und bereichern. Doch was man da lernt, das ist gerade nicht Philosophie, und Lernen ist nicht Philosophieren. – Wir finden in der Philosophiegeschichte Werke, die uns vollendet zu sein scheinen. Wir wissen bestimmt, dass wir es nicht besser machen könnten. Wenn man die Form betrachtet, in der sich in einer bestimmten Epoche die philosophische Tätigkeit eines großen Denkers erfüllt hat, wäre es unsinnig, zu sagen, er hätte nur noch da und dort anders denken müssen, dann hätte er recht gehabt. Die Irrtümer, die es da im Einzelnen geben mag, sind gerade bedeutungslos für die eigentliche Philosophie. Was in der Philosophie vollendet ist, kann weder verbessert noch dem Wesen nach wiederholt werden. Seine Stärke beruht nicht darin, ein Resultat zu vermitteln, das mit sich selbst identisch bleibt, sondern eine neue Quelle zu erschließen. Was in der Philosophiegeschichte in Erscheinung tritt, ist dieser *unaufhörlich wieder aufgenommene Vorgang der Erweckung*.²⁵⁰ Der philosophische Akt ist an die Vergangenheit geknüpft; er entspringt aber zugleich in sich selbst; denn im Ausgang bei sich selbst, in seiner Zeit schreitet er zum Überzeitlichen fort. Dies gerade konstituiert die «Geschichtlichkeit» der Philosophie.²⁵¹ Man kann nicht von vorne anfangen, so oft man geglaubt hat, es zu tun; denn die ganze europäische Philosophie ist ein einziges und zusammenhängendes Ereignis, das bei den Griechen beginnt und für uns untrennbar ist von der Grundbestimmung des Menschen. Unerklärlich bleibt, wie diese Erweckung durch die Philosophie anderer sich im Laufe der Geschichte verändert, sodass jede Philosophie die ihr eigene zeitliche Form findet. Ebenso wenig ist verständlich, wie die Erweckung selbst sich vollzieht.²⁵² Aber man kann doch bestimmt sagen, dass ausdrücklich die Verwandlung der Philosophie vergangener Zeiten in aktuelle Wahrheit diese eine wahrhaft philosophische Geschichte werden lässt.²⁵³

Man soll sich nicht einbilden, fügt Jaspers bei,^a man habe durch objektives Studium der Philosophie ihr Wesen berührt. Das ist unmöglich, weil es keine Gesichtspunkte außerhalb ihrer gibt, von wo aus man sie überblicken, vergleichen und defi-

a *Philosophie 1*, S. 292.

nieren könnte. Philosophie ist fundamental als letzter Standpunkt, von wo aus man alle anderen betrachtet – und ist kein Standpunkt mehr für sich selbst. Sie kann nicht noch einmal über sich selbst hinausgehen. So sehen wir schon in dieser Analyse der Philosophie sich einen Zirkel über einer Unmöglichkeit schließen: Die Philosophie muss von sich selbst sprechen, ohne zwischen ihr und sich selbst Distanz zu haben, sie kann nicht ihr eigenes Objekt werden, ohne das ihr Wesentliche aufzugeben. Wir sind einem Rundweg gefolgt – und das Resultat ist, dass wir mit größerer Klarheit sehen, wie sich uns das Wesentliche entzieht. Das Entfliehen des Wesentlichen vor dem Zugriff unserer Untersuchung aufhellen, das stellt zweifellos die innere *Gebärde* der Jaspers'schen Philosophie dar, die sich unaufhörlich wiederholt.

Bis dahin haben wir gesehen, dass die Welt niemals ein Ganzes für uns bildet, dass die Wissenschaften nicht dahin gelangen, sich zu einer einzigen Universalwissenschaft zu vereinen, dass die Philosophie scheitert, wenn sie sich selbst erkennen will. – Wenn ich positiv und nicht mehr wie bisher negativ zu erkennen suche, was wohl der Sinn dieses allgemeinen Ungenügens, dem Resultat meiner Weltorientierung ist, dann beginne ich, meine Existenz zu «erhellen».²⁵⁴ Damit sind wir beim zweiten, «*Existenzerhellung*» betitelten Band der «*Philosophie*».

Wenn die *Existenz* der Akt ist, in dem ich die objektive Wirklichkeit der Welt durchbreche und überschreite, dann muss mein Denken, um sie zu erhellen, in verschiedene Richtungen gehen:

a) Der Durchbruch vollzieht sich an den *Grenzen der objektiven Welt*.²⁵⁵ Das Denken sucht sie auf, um sie zu erfahren, um von dort einen Appell zu vernehmen. Durch die empirisch gegebenen Situationen hindurch sucht es die «*Grenzsituationen*»²⁵⁶ – zum Beispiel: Ich befinde mich stets in einer bestimmten, eigentümlichen Situation; ich kann nicht leben, ohne zu kämpfen und ohne zu leiden; ich muss unausweichlich Schuld auf mich nehmen; ich muss sterben. Diese Situationen ändern sich nicht – nur ihre Erscheinungsweise. Sie sind für uns endgültig. Sie sind nicht zu verstehen: Hinter ihnen sehen wir nichts. Sie sind wie eine Mauer, gegen die wir anrennen, an der wir zerschellen. Wir können sie nicht ändern, sondern nur erhellen, ohne sie je durch etwas anderes zu erklären, oder sie von etwas anderem abzuleiten.²⁵⁷ Vor ihnen gibt es nur ein sinnvolles Verhalten: keine Auflehnung, sondern «das *Werden der in uns möglichen Existenz*».^a

Denn sie sind nur für die Existenz wirklich, und wir werden wir selbst im Maße wir mit offenen Augen in sie eintreten. «Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe.»²⁵⁸ In ihnen kann das Ich des Seins in einem Sprung innerwerden: Das Bewusstsein, das gewöhnlich nur weiß, dass es Grenzsituationen gibt, wird auf

a *Philosophie II*, S. 204.

einmalige und unvertretbare Weise erfüllt sein. Die Grenze erfüllt hier ihre eigentliche Funktion: noch immanent zu sein und doch schon auf Transzendenz zu verweisen.

b) *An der Grenze des empirischen Bewusstseins* wird das Denken das «absolute Bewusstsein» suchen.²⁵⁹ Das absolute Bewusstsein ist die Seinsgewissheit der Existenz. Es kann nicht Gegenstand der Psychologie werden, aber es leuchtet auf an der Grenze dessen, was psychologische Erfahrungswirklichkeit werden kann.^a Dem Betrachter zeigt es sich nicht. Eher ist es wohl in ihm als Leitmotiv. – Ebenso wenig ist es das, womit es die Logik zu tun hat – Jaspers nennt das «Bewusstsein überhaupt». Zu dem «Bewusstsein überhaupt» gelangt man durch einen Akt, der allen Inhalt der objektiven Welt transzendiert, um einzig zu den Bedingungen vorzustoßen, welche diese Welt für uns möglich machen. Der Akt, welcher zum «absoluten Bewusstsein» vorstößt, transzendiert noch einmal das «Bewusstsein überhaupt» durch ein *Zurück in die Zeitlichkeit*; damit hört diese auf, empirisch zu sein; sie gewinnt durch diesen zweifach transzendenten Akt eine neue Eigentümlichkeit. Was das absolute Bewusstsein ist, erlebe ich, wenn ich mich in meiner Freiheit meiner selbst vergewissere, ohne mir das jemals objektiv vorstellen zu können.²⁶⁰

c) Dann sucht das philosophische Denken *an der Grenze Motivationsreihen*, die uns zum *Handeln veranlassen*, die absoluten Akte, die wir in Freiheit vollbringen.²⁶¹

So stellen sich, Jaspers sehr genau folgend,²⁶² einige der *Richtungen* dar, in denen eine Philosophie verlaufen muss, welche die Existenz erhellen will. Betrachten wir jetzt ihre *Methoden*.^{b 263}

Sie müssen von besonderer Eigenart sein, da ja die Existenz kein Objekt in der Welt, ja nicht einmal einen idealen Gegenstand darstellt. Das Denken ist auf die *Wirklichkeit* der Existenz gerichtet. Diese Wirklichkeit ist ein transzendenter Akt, den die Existenz auf sich selbst hin in ihrer historischen Situation vollzieht. Doch um zum originalen transzendierenden Akt der Existenz gelangen zu können, bedarf das Denken eines Objekts, das es selbst transzendieren muss. So erfüllt man, denkt man einen philosophischen Entwurf, noch keinen Akt von existentieller Wirklichkeit, sondern nur von *existentieller Möglichkeit*. Die Existenz selbst verwirklicht sich nur im Handeln. Wenn wir philosophieren, wenden wir uns der Existenz zu; wir *sind* noch nicht, aber wir *denken* unser Sein.²⁶⁴

Aussagen, welche die Existenz erhellen, treffen die Freiheit. Das Kriterium ihrer Wahrheit ist nicht objektiv, es beruht vielmehr in eben dem Willen, welcher «ja» sagt oder «nein» sagt. Die Philosophie ist in diesen entscheidenden Punkten, inso-

a Ebd. S. 256.

b Ebd. S. 6 ff.

fern sie die Existenz erhellt, eine Manifestation der Freiheit. Die *Form einer jeden Aussage* ist an einen objektiven Gehalt gebunden, und sie hat infolgedessen einen allgemeinen Sinn. Aber da jede Aussage die Existenz erhellen will, kann und muss sie zugleich einen persönlichen und, jedes Mal, einzigartigen Gehalt bekommen. Für sich betrachtet bleibt der allgemeine Gehalt hohl, und er kann in die Irre führen. Andererseits würde die Existenz stumm bleiben, würde sie über kein allgemeingültiges Ausdrucksmittel verfügen, und sie wäre dadurch unwirklich, weil sie sich ihrer selbst nicht versichern könnte. Die *philosophische Energie*, die in diesen Aussagen zur Wirkung kommt, bemüht sich nicht nur um logische Klarheit; diese ist zwar erste Voraussetzung, aber isoliert täuscht sie. Die philosophische Energie will die Fragen, die Gedanken, die Anschauungen so anordnen, dass sie im Leser, der sie nachdenkt, aufs Neue den Funken des Selbstseins entzünden; unmöglich kann man ihn direkt übertragen; jeder ist aus sich selbst oder überhaupt nicht er selbst. Die Aussage des auf Existenzzerhellung gerichteten Denkens hat also *zwei Seiten*, deren eine, für sich genommen, unwahr ist: die bloß allgemeine –, und deren andere für sich allein unmöglich ist: die stumme Existenz. Der vollkommene Ausdruck, der nicht auf einem Bein hinkt, kann nicht durch eine Methode gefunden werden. Das Denken ist wohl methodisch, insofern man es der Wahrheitsprobe unterwerfen kann, und insofern es sich als kohärente Einheit darstellt; doch die hauptsächlichen Aussagen sind «*Griffe*», die die mögliche Existenz erfassen, wenn sie sich um Kommunikation bemüht.²⁶⁵

Für den bloßen Intellekt bleibt der Versuch der Existenzzerhellung ein verzweifeltes Unterfangen. Es will ihm scheinen, wo es weder um ein Objekt noch um Allgemeines gehe, gebe es nichts mehr zu erkennen, zu wissen, zu erhellen. Wo ein Denken zugleich ein Denken und «*ein Nichtdenken*» sein soll, das es erfüllt, ohne einen Gegenstand zu haben, da wird augenscheinlich Unmögliches verlangt; aber man kann sich des Allgemeinen bedienen, um die Existenz zu erhellen, und das auf drei Weisen.²⁶⁶

Die *erste* beruht darin, *an die Grenzen zu führen*.²⁶⁷ Es ist dies eine negative Methode. Man spricht von gewissen Gegenständen (allgemeines Element), um sie dann zu verwerfen, weil sie nicht die Existenz sind. Man nähert sich Schritt um Schritt der Grenze, an der kein Objekt mehr erscheint, wo nur noch die Leere bleibt, insofern sie nicht von etwas ausgefüllt wurde, das anderswo seinen Ursprung hat (die Existenz). Hier an der Grenze kann sich der Appell zur Transzendenz Gehör verschaffen. Das Objekt war nur gedacht worden, um ausgeschlossen werden zu können.

Die *zweite* beruht darin, die *Existenz zu vergegenständlichen* (sie allgemeingültig zu machen);²⁶⁸ in ihrer objektiven Form, und ohne sich mit ihr zu identifizieren, wird die Existenz sich erkennen.

a) Man kann sich des *psychologischen Verstehens* bedienen. Die Existenz ist der Prozess des Selbstverstehens; aber erst an der Grenze des Verstehbaren begegnet sie

sich selbst. Da sie selbst das Unverstehbare ist, wird sie dieser ihrer eigenen Unverstehbarkeit innewerden, wenn sie mit einem Maximum an Klarheit alles das versteht, was nicht sie selbst ist.^a Die psychologische Methode kann auch einander widersprechende Möglichkeiten als Wege entwerfen, zwischen denen man wird wählen müssen. Die Möglichkeit einer Wahl erhellt die Existenz; aber die Wahl ist ja nur gedacht, und so bleibt die gewählte Möglichkeit allgemein gültig. Diese Wahl verstehen, das bedeutet die Existenz zum Ausdruck bringen, nicht sie realisieren.

b) Die Objektivierung kann durch *logische Bestimmung* geschehen. Dann spricht man von der möglichen Existenz mittels abstrakter Gedanken. Doch diese lösen sich im Gebrauch auf, statt ein Objekt zu erfassen, und damit erfüllen sie ihre Aufgabe der Existenzerhellung. Scheinbar stellt man ein Wissen sicher, tatsächlich erfüllt sich dies Wissen nur im klaren Nichtwissen um ein doch Gegenwärtiges. Die logischen Bestimmungen sind die Gestalt des Allgemeinen, das Nichtwissen beruht in der Bewegung der möglichen Existenz, die einzig den Bestimmungen einen Inhalt gibt. Ein Beispiel für diese Methode stellt der *circulus vitiosus*²⁶⁹ dar, von dem schon früher die Rede war: Im Zirkel verliert das Objekt, von dem man gehandelt hatte, seinen Grund und verschwindet; es bleibt übrig, worum es in Wirklichkeit gegangen war. Ein anderes Beispiel ist der *logische Widerspruch*:²⁷⁰ zwei Begriffe, die in der objektiven Welt einander widersprechen, können manchmal in ihrer Ganzheit der Ausdruck der Existenz sein, und sie erfüllen dann ihre Ausdrucksfunktion umso entsprechender, als sie jede Festlegung und jede Definition für den bloßen Verstand unmöglich machen. Derartige Begriffspaare sind beispielsweise: Zeitlichkeit – Ewigkeit, Einsamkeit – Kommunikation, Freiheit – Abhängigkeit; objektiv muss man immer einen der beiden Begriffe wählen; «existentiell» sind sie nur paarweise wahr.

c) Man kann sich auch *metaphysischer Gegenstände* bedienen. Sie können die Existenz hinter ihnen erhellen, obwohl sie selbst nur von ihr erfasst werden können.

Doch eine psychologische, logische, metaphysische Sprache läuft immer ein Risiko: Ihr allgemeiner Aspekt kann sich von ihrem existentiellen loslösen und dann, statt sie zu erhellen, tarnt sie die Existenz.

Die *dritte Methode*,²⁷¹ diesmal die spezifische, bedient sich eines Allgemeinen, das es in der *Weltorientierung* überhaupt nicht gibt. Ihre Kategorien sind auf Objekte nicht anwendbar; sie sind bloße *signa*.²⁷² Losgelöst von der Existenz hat diese Allgemeinheit keinerlei Bestand. Ebenso gibt es in der Objektwelt keine Existenz, kein *Selbstsein*, keine Freiheit, keine existentielle Kommunikation, keine unbedingten Akte, kein absolutes Bewusstsein. Durch diese *signa* spricht man allein die Existenz an; man spricht ihr von der wahrhaften Existenz, nicht von dem objektiv Seienden, son-

a Ebd. S. 12.

dern davon, was ich nur wahrnehmen kann, indem ich es *will*, weil *ich es* potentiell *bin*.

Existenz nimmt keine Allgemeingültigkeit, keine apodiktische Evidenz in Anspruch.^a Sie ist Sein in Unbedingtheit, ist unübertragbares Sein. Der Wunsch, den existentiellen Aussagen einen dauerhaft *wissbaren* Bestand zu verleihen, hat seinen Ursprung in einem der Existenz zuwiderlaufenden Bedürfnis nach objektiver Sicherheit. Die Aussage: «ich bin eine Existenz» ist sinnlos: Das Sein der Existenz ist keine Kategorie. Man kann die Existenz nicht «wissen».²⁷³

Unser Scheitern an der *Weltorientierung* ließ uns die Objektwelt transzendieren und uns in die *Existenzerhellung* eintreten. Wenn wir jetzt die endgültige Einheit der Existenz suchen, werden wir von Neuem scheitern. Wohl ist die Existenz eine Einheit, weil sie ja nie etwas anderes ist als sie selbst; sie wird nie Objekt, und deshalb kann sie nicht mit etwas anderem zusammen eine von außen festzustellende Einheit bilden. Doch findet andererseits nach Jaspers die Existenz ihre Wirklichkeit nur in der Kommunikation. Also kann man, ja muss man von einer *andern* Existenz sprechen.²⁷⁴ Indem er der Existenz Sprache verleiht, spricht Jaspers sogar von «Existenzen».^b Aber jede Existenz – oder vielmehr die Existenz, die ich bin – hat ihre Wahrheit, die für sie eine absolute Wahrheit ist, und die in Kampf – in einen enthüllenden und schöpferischen Kampf – mit anderen Wahrheiten gerät durch die Kommunikation.²⁷⁵ Es handelt sich nicht darum, jede Wahrheit in Relativismus und verwässernder Toleranz ihrer Farbe zu berauben.²⁷⁶ Echte Existenz kennt, achtet und liebt die Wahrheit der Existenz des anderen da, wo sie ihr als einem Absoluten begegnet – gerade weil ihr selbst das ihre eignet. Doch der Grund der Einheit dieser «Wahrheiten» (es gibt kein Mittel, den Plural zu vermeiden)²⁷⁷ bleibt ein Geheimnis, und unser Scheitern, als wir seiner habhaft werden wollten, treibt uns weiter. Es genügt nicht, die mögliche Existenz einer subjektiven Einheit (im metaphysischen Sinn, in dem wir das Wort gebraucht haben) anerkannt zu haben: Der Kampf der Wahrheiten, die Notwendigkeit des Kampfes, durch den allein ich mögliche Existenz bin, und die Absolutheit *meiner* Wahrheit zwingen mich, in der Transzendenz die *objektive Einheit* zu suchen.²⁷⁸ Sie ist das Thema der «Metaphysik» (Band III).^c

Nur die mögliche Existenz kann, wenn sie an den Grenzen der empirischen Wirklichkeit und der existentiellen, in der Kommunikation offenbaren Wirklichkeit scheitert, das *wirkliche Sein der «Transzendenz»* erleben.^d

a Ebd. S. 19.

b Ebd. S. 415 ff. – das Kapitel «Existenz unter Existenzen».

c Es ist anzumerken, dass ich in der vorliegenden Studie das Wort «Metaphysik» in einem weiteren Sinn verwendet habe, als Beziehung für jede außer-objektive Wirklichkeit, also auch dafür, was Jaspers existentiell nennt.

d *Philosophie* III, S. 8 ff.

In welchem Sinn ist der Gegenstand der Metaphysik, das Sein der Transzendenz, real?

Jeder Wirklichkeitsbegriff grenzt sich gegen einen Begriff des Unwirklichen ab. Als mögliche Existenz suche ich, indem ich mich von allem Besonderen löse, die *absolute Wirklichkeit*.²⁷⁹ Diese ist für mich transzendent. Aber ich kann, in der empirischen und existentiellen Wirklichkeit verharrend, auf Grenzen stoßen, die sie mir vergegenwärtigen.

Wenn man die Transzendenz, und das heißt die von der Existenz gesuchte Realität, zu erkennen sich bemüht, kann man keine apodiktischen Ergebnisse erlangen. Denn *sie ist Wirklichkeit ohne Möglichkeit*, absolute Wirklichkeit, jenseits deren nichts mehr ist. Vor ihr verharre ich schweigend. Die möglichen Wirklichkeiten lassen mich die empirische erfassen und verschaffen mir Kenntnis von ihr; aber der Transzendenz eignet keine Möglichkeit, aus der sie ihre Wirklichkeit ableiten könnte; nicht dass die Möglichkeit ihr mangelt – im Gegenteil stellt die Unterscheidung in «Möglichkeit» und «Wirklichkeit» einen Mangel der empirischen Realität dar, die immer etwas außerhalb ihrer lässt. Auch die Existenz kann dank ihrem Möglichsein frei sein; aber die Transzendenz hat ihrerseits keine Entscheidungsmöglichkeit; nicht dass diese ihr mangelt – im Gegenteil bringt die Möglichkeit einer Wahl einen Mangel der Existenz in der zeitlichen Realität zum Ausdruck.²⁸⁰

Demnach *begegne ich da, wo ich auf Wirklichkeit stoße, die sich nicht in Möglichkeit verändert, der Transzendenz*.²⁸¹

Die Untersuchung vollendet sich zwischen der absolut aktuellen Gegenwärtigkeit der Transzendenz und der empirischen Wirklichkeit der historisch überlieferten Metaphysik. Sie deckt die Transzendenz nicht auf; sie bleibt nicht vor der Wirklichkeit der Transzendenz stehen; sie untersucht nicht, was andere glauben. Sie zeigt, wie *jede Wirklichkeit Chiffre der Transzendenz werden kann*.²⁸²

Für das «Bewusstsein überhaupt» war der Begriff des «Ding an sich» nur eine Grenzidee, die einen leeren Raum verteidigte – die Transzendenz. Doch die Existenz macht da nicht halt; für sie können die Gegenstände eine transzendente Bedeutung erhalten. Diese ist allerdings flüchtig, immer «verschwindend»,^a und das metaphysische Objekt ist dazu verurteilt, sich aufzuheben.

a) Ob Gedanke oder Bild, das metaphysische Objekt ist nicht es selbst, sondern *Symbol*.²⁸³

b) Wenn man das metaphysische Objekt genau denkt, bricht es vor dem Verständnis zusammen; das Gedachte enthüllt sich als ein *Zirkel*, eine *Tautologie* oder ein *Widerspruch*.²⁸⁴ Der Widerspruch zerstört nicht nur die Beweisführung, sondern

a Ebd. S. 15.

auch ihren Gegenstand. Er vor allem kann die Objektivität metaphysischer Gedanken zunichtemachen. Jede in die Tiefe gehende Ausdrucksweise für Transzendenz muss, da sie keinen Bestand haben kann, ohne eben die Transzendenz zu zerstören, sich durch einen Widerspruch annullieren lassen. Er bringt die Flüchtigkeit der Transzendenz in der Empirie, ihre Tendenz zum Ausdruck, aus ihr zu verschwinden.²⁸⁵

c) Durch die Freiheit erfasst die Existenz im endlichen Feld der empirischen Wirklichkeit eine absolute Realität. Aber vor der absoluten verliert die empirische Wirklichkeit ihre Wirklichkeit; und umgekehrt ist das absolut Wirkliche unwirklich im Sinne der empirischen Wirklichkeit. *Sein und Nichtsein wechseln ständig ihre Beziehung.*²⁸⁶

Die Sprache der Transzendenz muss, soll sie mir zugänglich sein – komme sie nun aus Vergangenheit oder Gegenwart – in gewissem Sinn etwas *Allgemeines* sein.²⁸⁷ Doch dieser allgemeine Wesenszug ist heterogen; wir unterscheiden da drei Formen:^a²⁸⁸

1. *Das allgemeine Element ist objektiv* in den primitiven Religionsformen; hier erscheint die Metaphysik als empirische Wirklichkeit und Objektivität, um die man wissen kann. Das ist *Mythologie*.

2. Was man in der Transzendenz findet, ist unsagbar. Man bemüht sich darum, es durch ein *relativ allgemeines Element* auszudrücken. Die Objektivität strahlt die Transzendenz zurück. Um diese Objektivität handelt es sich, wenn man sich seiner Gläubigkeit versichert, da man sie mit anderen Gläubigen teilt. Das ist *Theologie*.

3. Die Transzendenz ist weder allgemein wie die Objekte des «Bewusstseins schlechthin», noch geschichtlich wie die Existenz, die ohne Geschichtlichkeit nicht mehr sie selbst ist. Sie erscheint also der Existenz als *unfassliche Einheit des Allgemeinen und des Besonderen*, die weder an sich selbst noch außer ihrer Unterscheidungsmerkmale aufweist. Wo man sie mittels einer Unterscheidung oder eines Bildes denkt, ist sie schon geschichtliche Erscheinung und nicht mehr universal.²⁸⁹ Die dritte Form der Allgemeinheit: Ich denke das Sein der Transzendenz – indem ich die paradoxe Einheit des Allgemeinen und des Besonderen transzendiere, ja gerade durch meine Unfähigkeit, sie zu denken – als das, was es selbst ist und mir nicht zugehören kann. Das ist *Philosophie*.

Philosophie, aufgefasst als metaphysisches Denken ohne wirkliches Dabeisein der Existenz bei seinem Entstehen ist ein Spiel.^b Dies Spiel eröffnet der Existenz Mög-

a Ebd. S. 20 ff.

b Ebd. S. 33 ff.

lichkeiten, aber nur Möglichkeiten. Es bleibt im Stadium der *Frage*, und man darf es nicht mit der Wirklichkeit einer Existenz verwechseln, die *entscheidet*. Trotzdem ist es, vom Moment an, da es der Existenz Möglichkeiten eröffnet, eine ernste Sache. Es lässt den absoluten Ernst der Existenz in der empirischen Wirklichkeit in Erscheinung treten. In einem System metaphysischen Spiels kann man drei Wege einschlagen, die zur Transzendenz führen.²⁹⁰

1. *Durch die Kategorien.* Der transzendierende Akt ist formal. Im Gegensatz zu einer Ontologie, die vorgibt, das Sein in den Kategorien zu erschöpfen, transzendiert sie der transzendierende Akt und hält durch sie hindurch den Weg der Transzendenz offen.

2. *Durch die Existenz.* Indem das Sein der Existenz sich selbst nicht genügt, enthüllt es die Transzendenz. Die Metaphysik macht ausdrücklich die existentielle Beziehung zur Transzendenz zu ihrem Gegenstand – nicht die Transzendenz selbst, sondern die Art und Weise, in der sie das Ich der möglichen Existenz durchdringt.

3. *Durch das Lesen der Chiffren.* Das Denken transzendiert die empirische Wirklichkeit der Weltorientierung und den Appell an die Freiheit der Existenzerhellung, und es sucht alles zu lesen, was wie eine chiffrierte Schrift der Transzendenz ist. Diese Dechiffrierung ist als «Lektüre» nur mit dem Verhalten gegenüber Kunst oder Dichtung vergleichbar. Oder aber man kann eine philosophische Sprache schaffen; eine solche ist die metaphysische Philosophie, die, wenn sie Weltbilder benutzt, nicht diese selbst meint, sondern durch sie die Transzendenz übersetzen will.

Jedes Erforschen der Transzendenz, jedes Lesen der Chiffren trägt das Risiko in sich, willkürlich zu werden und sich im Grenzenlosen zu verlieren. Es ist nur wahr, wenn es in der Existenz verwurzelt ist; denn nur für die Existenz kann die Chiffrenschrift einen transzendenten Sinn haben.

Die letzte Chiffre der Transzendenz, diejenige, welche unser am Ende aller unserer Bemühungen wartet, und in der sich die Metaphysik von Jaspers beschließt, ist das *Scheitern*.^a

Wenn *ich mich in der Welt orientiere*, scheidet die Logik schließlich an der Relativität; wenn es an seine eigenen Grenzen gelangt, gerät das Denken, das den Widerspruch nicht erträgt, in die Falle der Antinomien; indem das Denken dann über den Inhalt des Wissens hinausgeht, entdeckt es, dass die Wahrheit selbst nie ganz in der Rationalität begründet ist; die Welt entzieht sich uns, weil sie sich nicht selbst genügen und in sich selbst abschließen kann; die Ergebnisse der Wissenschaften können kein Ganzes bilden.²⁹¹

a Ebd. S. 233 ff.

Wenn ich mich um *Existenzerhellung* bemühe, scheitere ich daran, was die Existenz an sich ist; da, wo ich im eigentlichen Sinn ich selbst bin, bin ich nicht mehr nur ich selbst, sondern Kommunikation mit und in Bezug auf Transzendenz.

Wenn ich mich bemühe, *zur Transzendenz zu gelangen*, kann ich sie nie als Objekt festhalten; ich scheitere an der Flüchtigkeit ihrer Erscheinung in der Welt, die zur Chiffre geworden ist; und da es in ihr keine Möglichkeit gibt, gebietet sie jedem Denken Halt, das sie direkt erfassen möchte.

Das Scheitern kreist mich von allen Seiten ein. Die allgemeine Destruktion, die mich umgibt, ohne dass ich ihr einen Sinn geben könnte, stellt unnachlässig in Frage, was philosophische Bemühung scheinbar erreicht hatte. Und es scheint, als ob nicht mehr nur die empirische Wirklichkeit der Destruktion anheimgegeben sei: Das Scheitern ist nicht mehr Chiffre der Transzendenz, sondern das Sein des Nichts selbst. Es muss schließlich offenbar alles seines Sinnes berauben und alles vernichten, was man zu sehen, sich vorzustellen und aufzubauen glaubte. Es ist offenbar unmöglich, in einer solchen Wirklichkeit zu leben. Der transzendierende Akt, durch den man das Sein zu erlangen und zu bewahren glaubte, erscheint jetzt als Irrsinn. Aus kritischer Redlichkeit muss man alle Träumereien zurückweisen, welche die Illusion eines Wissens vom Sein wecken; muss man alle Konstruktion ablehnen, die behauptet, das Ganze der Wirklichkeit geben zu können, während sie doch im Gegenteil diese nur verdeckt. Ist man derart aufrichtig in einer durch all das Scheitern verwüsteten Welt, dann bleibt nur übrig, ohne Transzendenz zu leben – in radikaler Verzweiflung, die uns nur das Nichts lässt.²⁹²

Da stellt Jaspers eine letzte Frage: Erweist nicht das Scheitern, jenseits von jeder möglichen Erklärung oder Interpretation, nicht das Nichts, sondern das Sein der Transzendenz?²⁹³

Man kann nicht aus dem Endlichen heraus, außer durch das Scheitern. Wenn ich behaupte, die Zeit zu überwinden, indem ich das Scheitern *betrachte*, ohne mir seine *Wirklichkeit* anzueignen, falle ich schön wieder in die endliche Wirklichkeit zurück. Dagegen fällt derjenige, der *die Zeit* durch ein echtes Scheitern an den Grenzen des Endlichen *tilgt*, nicht zurück; er fordert, dass die endliche Wirklichkeit das Sein der Transzendenz unangetastet lasse. Es geht nicht darum zu wissen, warum die Welt ist; vielleicht erfährt man es im Scheitern, aber jedenfalls kann man es nicht mehr aussprechen. In der empirischen Welt und vor dem Sein stockt die Sprache zugleich mit dem Denken. Wenn man aber versucht, das Schweigen zu einer Antwort werden zu lassen, hört man Redensarten, die nichts besagen.²⁹⁴

a) Der *sinnlosen Vernichtung* gegenüber besteht die Antwort vielleicht im einfachen Bewusstsein des Seins. «Es ist» – das ist die innen leere Antwort des Schweigens.

b) Der in ihrem Keim *vernichteten Möglichkeit* gegenüber möchte man im Schweigen das Sein *vor* der Zeit vernehmen, in der *ist*, was noch nicht wirklich wurde.

c) Der *unwiderrufflichen Vernichtung* des Vergessens gegenüber weiß, wer das Verlorene seiner Erinnerung wiedergewinnen möchte, dass weder Vergessen noch Gedächtnis das *Sein* der Existenz betreffen, sondern ihre empirische Wirklichkeit; für das Schweigen verliert sich einzig das in der Transzendenz, was dort nie gewesen ist.

Diese Formulierungen besagen nichts; alle sagen sie: Sein. Sie brechen das Schweigen, ohne es zu erreichen.

Das Scheitern, dessen Sinn wir nicht entdecken können, ist die letzte Chiffre der Transzendenz, in welcher alle andern mitschwingen. Die Fähigkeit, die Chiffren als Seinswirklichkeit zu sehen, erwächst nur aus der Erfahrung des Scheiterns. Von da leitet sich die letzte Bestätigung aller Chiffren ab.²⁹⁵

Das *passive* Nichtwissen ist nur Schmerz über das mögliche Nichts oder Widerstand gegen ein falsches ontologisches Wissen. Das Nichtwissen, das aus dem Scheitern resultiert, ist *aktiv*; es gibt dem Menschen Seinsgewissheit und eröffnet ihm damit den unendlichen Reichtum der innerweltlichen Erfahrung und der Existenzverwirklichung.

Aber überall da, wo bloßes Denken dies antizipiert und so die objektive und existentielle Wahrheit aufgegeben wird, verliert das Sein an seiner Wahrheit. Man erreicht das Ziel nicht, indem man sich mit Vervollkommnung berauscht. «Auf dem Wege des Leidens im Blick auf das unerbittliche Antlitz des Weltenseins, und in der Unbedingtheit aus eigenem Selbstsein in Kommunikation kann mögliche Existenz erreichen, was nicht zu planen ist und als gewünscht sinnwidrig wird: im Scheitern das Sein zu erfahren.»^a

Ich bedaure, dass es mir nicht gelungen ist, diese Darstellung der Jaspers'schen Philosophie kürzer zu fassen. Ich bedaure das umso mehr, als sie, so lang sie auch ist, doch keineswegs das Wesentliche zu vermitteln vermag. Ganz allgemein kann das Resümee einer Philosophie nur einen Rahmen geben, und die Jaspers'sche verliert mehr als irgendeine ihre Substanz, wenn man sie auf ein Schema verkürzt. Denn da verriet jeder Satz die Bemühung um Transzendenz; sie ist also das Wesentliche, und sie darf nicht ausgelassen werden. Trotzdem war diese Zusammenfassung nötig, wenn wir die Vorstellung beurteilen wollen, die Jaspers sich von seiner eigenen Philosophie gebildet hat.

a *Philosophie III*, S. 237.

Sehen wir zunächst zu, was Jaspers über seine *Methode* sagt.^{a 296} Wir haben gesehen, dass er die transzendente Bemühung nach drei Richtungen wendet: *Weltorientierung*, *Existenzerhellung* und *Metaphysik*. Beansprucht diese systematische Form, und sei es auch nur als Form, apodiktische Gültigkeit? Jaspers verneint das selbst. Das Transzendieren ist nur in der *Weltorientierung* unerlässlich, und zwar einzig als Entdeckung der Grenzen. Kein transzendierender Akt kann demonstrativ dargestellt werden. Man weiß, dass das Sein «*zerrissen*» ist, dass es kein Prinzip universaler Ordnung gibt, und dies bewusste Nichtwissen wird seinerseits zum grundlegenden Ordnungsprinzip der Philosophie; es gestattet zu unterscheiden, welche Wege zur Transzendenz zu führen vermögen.²⁹⁷ Vom Sein sagen, es sei in *Welt*, *Freiheit* und *Transzendenz* zerfallen, das will besagen, dass in der empirischen Wirklichkeit das Rätsel unlösbar bleibt. Diese Ausdrucksweise ist also keineswegs absolut. Man darf sich nicht auf die objektiv systematische Form versteifen, als wäre sie ein Wissen; sie versucht, die Wahrheit zu übersetzen, aber sie ist zum Scheitern verurteilt, und sie treibt denjenigen, der ihr folgt, zur Erfahrung des Scheiterns. Dazu ja sagen ist keine Sache des Muts. Vor allem kommt es darauf an, was tatsächlich apodiktisch ist, davon zu unterscheiden, was die Freiheit des Ich ins Spiel setzt.

Nach Jaspers kann die Philosophie nie ein «System» werden. Sie ist und bleibt aus den Fugen. Sie erfasst die Ursprünge, die ihr wesentlich sind. Aus dem transzendierenden Akt eines Bewusstseins, das sich erhellt, indem es die Gebrochenheit des Seins erhellt, gewinnt sie eine systematische Ordnung, welche ihren Inhalt umgreift und übergreift («*übergreifende Systematik*»²⁹⁸). Doch wie sie nicht alles auf eine einzige Form zurückführen kann, bedient sie sich auch zu ihrem Geschäft des Ordnen des reinen Verstandes (verständiges Ordnen).²⁹⁹ Jaspers hält diese sich in drei Ebenen realisierende Systematik für die dem Philosophen am besten anstehende Form. Sie bietet die Chance, in die größte Tiefe des Bewusstseins vorzustoßen – mit zugleich dem geringsten Risiko, durch den verderbt zu werden, der sich um ihr Verständnis bemüht, oder aber ihn fälschlich zu verführen. Sie ist ja selbst gebrochen, und so widersteht sie dem ewigen Wunsch des Menschen, lässt sie nichts als ein Absolutes festlegen, lässt sie die Illusion einer endgültigen Gewissheit nicht aufkommen.

Die Jaspers'sche Philosophie ist einem Bau im gotischen Stil vergleichbar. So wie jede Linie dieser Architektur zieht bei Jaspers jede Idee und jeder Bruch den Blick auf eine höhere Linie. Wie der gotische Schwung nach Überwindung der Schwere des Steins bis zur Verneinung von deren Wirklichkeit strebt, überwindet und verwirft dieses Denken unaufhörlich sein formales Rüstzeug, seine Ergebnisse, sein Material.

a I, S. 277 ff.

Und so wie die gotische Kirche – in immer zunehmender Verfeinerung schließlich gerade durch ihr Unvermögen, noch weiter sich zu erheben – auf etwas verweist, was jenseits von ihr ist, so wird die Jaspers'sche Philosophie, von Stufe zu Stufe, von einem Scheitern zum andern, schließlich nur ein Zeichen, das dahin aufragt, wo sie selbst nicht mehr hingelangen kann.

Man könnte darüber diskutieren, ob sie originell ist und sie mit den Systemen vergleichen, denen sie Wesentliches verdankt, insbesondere mit denen Kants, Nietzsches und Kierkegaards, bei dem Jaspers den Begriff der Existenz in dem speziellen Sinn gefunden haben will, den er hier hat.³⁰⁰ Aber das ist von keinerlei Wichtigkeit, und selbst, wenn man die Jaspers'sche Philosophie «von innen» betrachtet, hat diese Frage keinen Sinn. Es handelt sich nämlich gar nicht um Erfindungskraft, um neue und originale Beweisführung, sondern um Authentizität. Jaspers *weiß*, dass die Wirklichkeit der Philosophie nicht in der gegenständlichen Welt beruht, wo man zu apodiktischen Resultaten gelangen kann, sondern anderswo; und so nimmt seine Philosophie nirgends die Form der Beweisführung an. Sie ist *deskriptiv*. Gabriel Marcel konnte sie eine «Orographie des Innenlebens» nennen.³⁰¹ Daher der eigenartige Gebrauch des philosophisch wenig gebräuchlichen Verbs «erhellen»:³⁰² Es geht nicht darum, zu beweisen, es soll vielmehr aufgezeigt werden. Es handelt sich darum, zu erhellen, was erhellbar ist, und deshalb ist keine Ontologie möglich.³⁰³ Und doch ist die Jaspers'sche Philosophie nicht nur deskriptiv; sie ist vor allem, mit Mitteln der Beschreibung, ein Appell.³⁰⁴ Sie ist *aktiv*. Sie vollzieht selbst einen Akt, und sie verlangt vom Leser ein Handeln. Denn nur im Akt verwirklicht sich die Existenz, und der Philosoph kann nur von der *Möglichkeit* sprechen.

Ein anderer Wesenszug ist ihr Unvollendetsein, ihre Unvollendbarkeit, weshalb sie nach allen Seiten *offen* ist.³⁰⁵ In sich eröffnet die *Weltorientierung* Ausblicke auf die *Existenzerhellung*, und diese auf die *Metaphysik*; die Metaphysik bleibt offen durch ihr Scheitern und ihr schließliches Schweigen. Die Philosophie als ganze bleibt offen, und sie *verlangt*, als unerlässliche Ergänzung, die allein ihr Wirklichkeit zu geben vermag, die wissenschaftliche Erforschung der Welt – Schritt für Schritt, ohne Ende – und das existentielle, freie Handeln.

Keine Philosophie – ich glaube, das behaupten zu dürfen – war in sich selbst von einer solchen Transparenz. Keine hat so klar von sich selbst gewusst, was sie war, was sie leistete, was sie geben wollte – und was sie nicht geben konnte. Die *philosophische Illusion*, deren Unerlässlichkeit für jede Philosophie ich weiter oben zu beweisen suchte, *scheint mir hier gänzlich vernichtet zu sein* – durch eine unerbittliche Klarheit des Geistes sich selbst gegenüber.

Diese Illusion bestand, wie man sich erinnert, darin zu glauben, das scheinbare Objekt der Philosophie sei auch ihr tatsächlicher Gegenstand, und die Philosophie

müsse infolgedessen eine «objektive Wahrheit» begründen. Es leuchtet ein, dass man an das erwählte Objekt glauben muss, um darüber philosophieren zu können. Doch Jaspers hat eine äußerst gründliche und genaue Untersuchung über die indirekte Ausdrucksweise durch Zeichen und Chiffren angestellt. Er hat gezeigt, wie philosophisches Denken in der Grenzsituation das Objekt vernichten muss, das ihm als Ausdrucksmittel dient, und wie ihm der *circulus vitiosus* oder der Widerspruch gestatten, auf seinen Grund zu seinem wahren Sinn zu gelangen. Er hat also den notwendigen Glauben an das in Erscheinung tretende Objekt zerstört.³⁰⁶

Welches ist nun aber das in Erscheinung tretende Objekt seiner eigenen Philosophie? Sie muss ja eines haben, und sie muss wirklich daran glauben, wenn sie davon spricht. Wie ist das aber noch möglich nach einer derartigen Destruktion?

Das in Erscheinung tretende Objekt der Jaspers'schen Philosophie ist diese Destruktion selbst. Sie begnügt sich nicht damit, unaufhörlich die Grenzen sprechen zu lassen. Sie ist selbst eine Grenze, insofern als *sie kein anderes Objekt mehr haben kann als sich selbst und ihre eigene Begrenzung*. Sie begnügt sich nicht damit, den Sinn und die metaphysische Wahrheit des *circulus vitiosus* aufzuzeigen, *sie ist selbst ein Zirkel*. Denn indem sie beschreibt, was eine Philosophie sein kann – indem sie, was sie selbst sein kann, verwirklicht, erfüllt sie sich und findet sie in ihrem schließlichen Scheitern ihre Fülle.³⁰⁷ Sie kann nichts anderes sein als die Beschreibung dessen, was sie sein kann. Jedes andere Objekt ist ihr unmöglich, weil sie doch nicht mehr wirklich daran glauben würde. Wenn sie einmal in ihrer notwendigen Doppelsinnigkeit enthüllt, einmal erhellt und vollbewusst ist, wird die Chiffre der philosophischen Ausdrucksweise unbrauchbar; sie reduziert sich zum letzten Objekt und wird zur Analyse ihrer selbst.

Geschichtlich (das heißt als Ausdruck eines Ich, das es selbst zu sein sucht, indem es seine Wurzeln in eine gegebene zeitliche Situation senkt) ist diese Philosophie für unsere Zeit durch die unbarmherzige Strenge, womit sie ihre Grenzen erhellt, durch das Alltägliche und Irdische ihrer Forderungen und durch die Ehrfurcht die sie im Grunde bewahrt, ein authentischer und außerordentlich wirksamer Appell.

Schlussfolgerung

Was wird in Zukunft sein?

Stellen wir uns nun dieselbe Frage, die wir weiter oben im Anschluss an Hegel stellten: Was wird aus *uns* in dieser Philosophie? Welche Möglichkeiten lässt sie uns?

Wir haben gesehen, dass sie nach allen Seiten offen ist. Sie appelliert an die wissenschaftliche Forschung, ja sie gibt ihr einen unvergleichlichen Elan, weil sie zeigt, dass ihre Triebfeder existentiell ist. Sie fordert Handeln, denn die Existenz verwirklicht sich ja einzig in der Freiheit und nicht in der Philosophie, und nur im schließlichen Scheitern sowohl der Forschung als auch der Existenz wird die Transzendenz erfahrbar. Wir sind nicht mehr, wie bei Hegel, Gefangene eines zeitlosen Seins, das sich gemäß der Notwendigkeit in der Zeit entrollt. Hier ist die Zeit für die Existenz unerlässliche schöpferische Wirklichkeit – ihr entweichen kann für uns nur mit einem Schiffbruch im Nichts enden. Das Sein ist einerseits das freie Werden der Existenz, andererseits die flüchtige Transzendenz. Das Sein spielt für uns niemals die Rolle einer objektiven Wirklichkeit, und wir wissen von ihm nur, was wir in transzendierenden Akten erfahren. Keine objektive, apodiktische Wissenschaft kann authentisch sein, sobald es um das Sein geht; sie kann also auch die Seinsverwirklichung in Freiheit und Gläubigkeit³⁰⁸ nicht binden.

Wissenschaft, Handeln, Freiheit und Gläubigkeit sind uns allesamt belassen, und alle gewinnen an Intensität im Wissen, zugleich existentiellen Ursprungs und zum Scheitern verurteilt zu sein.

Nur etwas scheint von nun an unmöglich zu sein: Philosophie zu betreiben. Die Illusion, die ihr ein vitales Bedürfnis ist, und die sie glauben lässt, sie verfolge und entdecke eine apodiktische, der wissenschaftlichen vergleichbare Wahrheit, ist zerstört. Die Philosophie weiß, dass, was sie treibt, nicht das ist, wovon sie spricht, und was sie zu beweisen sucht. Sie kann also diese Bemühung nicht fortsetzen. Ihr letzter Gegenstand ist sie selbst, ist ihre Illusion. Das war das «Objekt» von Jaspers. Man wird sagen, dass danach die Philosophie keines mehr haben können, dass sie sterben müsse, weil sie sich nach Jahrhunderten zu gut kennengelernt habe, weil sie, wie Narziss,³⁰⁹ sich endlich selbst erblickt habe.

Zweifellos gibt es – und wird es geben – dogmatische Philosophien und Ontologien. Da sind die großen nachkantischen dogmatischen Systeme,³¹⁰ die uns beweisen, dass die philosophische Illusion kräftig genug ist, um die Tatsache zu überdauern, dass gefährlich gründliche und klare Geister ihr an die Wurzeln gegangen sind. Aber

für uns können diese Ontologien nicht mehr wahr sein – und hier gewinnt der Begriff der *Geschichtlichkeit*, auf dem Jaspers besteht,³¹¹ seine ganze Bedeutung. Eine Darstellung der einstmaligen authentischen philosophischen Wahrheit bleibt für mich authentisch und vermittelt mir den Appell einer wahrhaftigen Existenz: Aber sie ist in einer andern Epoche geschaffen, und deshalb wäre sie jetzt als «Lehre» nicht wahr. Während langer Zeit konnten die dogmatischen Ontologien die chiffrierte Schrift der metaphysischen Wahrheit sein. Jetzt können sie das nicht mehr. Denn es gibt eben Dinge, die unterdessen entdeckt, gesagt, gelebt wurden. Man kann nicht so tun, «als ob» es sie nicht gebe. Jetzt so philosophieren, als wenn Kant nie gelebt hätte, das heißt sich der Vergangenheit und der Geschichte verschließen, sich der Kommunikation verweigern und dadurch sogar die Existenz verneinen. Das heißt schließlich sogar *lügen* – denn Kant hat gelebt. Solange man seine Kritik nicht widerlegt, solange man nicht wirklich das uns von ihm gegebene Bewusstsein von der Phänomenalität der Welt³¹² getilgt hat, können wir, wollen wir wahrhaftig sein, uns nur bemühen, über dieses Bewusstsein *hinaus* zu kommen – und sei es durch die Erfahrung der Grenze und des Scheiterns wie Jaspers. Aber wir können nicht «abseits», «außerhalb» philosophieren, wie man im Raum ein Hindernis meidet. Die Philosophiegeschichte ist keine Aneinanderreihung von Systemen; sie ist *unsere* Menschengeschichte, sie ist, nach einem Ausdruck von Jaspers, «das Geschehen des Menschseins»,³¹³ ist unlösbar von den menschlichen Voraussetzungen. In Bezug auf sie lügen, und wäre es nur durch Weglassen, das heißt uns selbst belügen. Und da die Philosophie nur als das Ganze der Existenz besteht, das ihre Quelle ist, genügt eine einzelne Lüge, um grundsätzlich ihre Authentizität zu verändern und zu zerstören. Eine moderne Ontologie (außer wenn dies Wort einen existentiellen und nicht mehr objektiven Sinn erhält, wie das in der Philosophie Heideggers der Fall ist)³¹⁴ kann in uns also nur Misstrauen erwecken –, denn sie ist unmöglich, wenn sie die Philosophie der Vergangenheit nicht negiert. Sie ist unmöglich, wie Jaspers sagt, für uns, die wir «die Naivität verloren haben».^{a 315}

Wenn nun aber andererseits die Philosophie – um leben, um den Appell der metaphysischen Wahrheit an die Kommunikation ergehen lassen zu können – neuer Formen bedarf, dann befindet sie sich, da man ihr jedes Objekt verunmöglicht hat, offensichtlich in einer Sackgasse und vor der Notwendigkeit, sich aufzugeben und ihren Impuls auf eine der benachbarten Geistessphären zu übertragen: Wissenschaft, Tat, Glaube, Kunst.

Was aus der metaphysischen Wahrheit wird, wenn sie sich nicht mehr in einem philosophischen System sucht, sondern in der eigentlichen *wissenschaftlichen*

a *Philosophie* III, S. 160 ff.

Forschung, ist klar. Der Forscher ist davon überzeugt, allein die Wissenschaft eröffne ihm einen realen Weg, wenn nicht zum Sein, so wenigstens zu dessen Erscheinung. Als philosophisches Merkmal bleibt lediglich das Bewusstsein einer Grenze, das den Forscher davon abhält, der modernen Form von Aberglauben zu verfallen: aus den Ergebnissen der Wissenschaft das Absolute selbst werden zu lassen.³¹⁶ – Aber es kann im Gegenteil vorkommen, dass der Wissenschaftler in Ermangelung eines philosophischen Systems die Wissenschaft zur Philosophie erhebt. Dadurch verschließt er sich jeder Möglichkeit echter philosophischer Bemühung, jeder Kommunikation, und er macht die Wissenschaft lügen, indem er sie mehr versprechen lässt, als sie halten kann.

Im bloßen *Tun* bestätigt sich die metaphysische Wahrheit nicht, ja, kennt sie sich selbst nicht. Sie offenbart sich durch eine unvorhergesehene Treue, den Widerschein der Existenz, die frei ist, weil sie sich engagiert. Sie ist, im *Tun*, das Bewusstsein, dass dieses Handeln einen anderen Sinn hat als das Einzelziel, das es sich vornimmt. Dadurch wird das Einzelziel nicht gleichgültig: Im Gegenteil schöpft es seinen Sinn und sein Gewicht aus diesem «Sinn», den es allein vertritt, da niemand versucht, es philosophisch zu erklären. Nur durch diesen verborgenen Sinn kann aus einer *Tatsache* ein *Beweggrund* werden. Auch hier besteht das philosophische Element im Bewusstsein von einer Grenze: Der letzte Sinn der Taten bleibt unverständlich. Dieses Bewusstsein hindert daran, aus dem Motiv eine universelle Verpflichtung zu machen und zum Verräter zu stempeln, wer sich ihr nicht fügt. – Andererseits kann die Versuchung groß sein, unter Absehung von jedem philosophischen System ein konkretes Aktionsprogramm in den Rang einer Philosophie zu erheben; dadurch verschließt man sich jeden Zugang zu den eigentlichen Quellen des Handelns, da man nicht zur Kenntnis nehmen will, dass jedes *Tun* aus einer Gläubigkeit erwächst. Dies ist der Irrtum mancher politischer Richtungen: Ein wirtschaftliches Aktionsprogramm, auch wenn es richtig und menschlich ist, darf sich nicht als absolut geben, als ein *Credo*, das allein schon die ganze Freiheit erschöpft und jedem Einzelnen apodiktisch offenbart, was er tun muss; wer so etwas behauptet, lähmt von vornherein die eigentliche Spannkraft eines jeden *Tuns*.

Im *Glauben* bewahrt das philosophische Element – bis ins Innerste der allerdogmatischsten theologischen Lehren – jene *Leere*, von der weiter oben im Zusammenhang mit Kierkegaard die Rede war,³¹⁷ und wofür die Schriften von *Karl Barth*³¹⁸ mir ein frappantes Beispiel zu sein scheinen. Nicht immer verletzt die dem Anschein nach dogmatischste Formulierung die Freiheit, und es gibt Arten von falscher Toleranz, die sehr viel lähmender wirken. Der Anschein von dogmatischer Starrheit kann in einer schärferen Abgrenzung, in einer klaren Unterscheidung der Möglichkeiten seinen Grund haben, in einem unbedingteren Appell an die Freiheit – in der Theolo-

gie eben an die Freiheit, zu glauben. Es wäre beispielsweise genau zu untersuchen – und ich glaube, man würde damit tief in die zentrale Problematik vordringen –, was vergleichsweise Jaspers von der «Existenz» und Barth von der «Entscheidung» sagen. Beide schließen (der eine für die freie Existenz, der andere für die freie Entscheidung) den aus. Man könnte nur von einer Wahl der Existenz sprechen, wenn man sich vorstellt, man *betrachte* sie im Zustand des Wählens. Für sie aber ist diese Entscheidung absolut; jede andere wäre für sie unmöglich.³¹⁹ Barth sagt von der Entscheidung, sie hebe jede Möglichkeit einer Wahl auf.³²⁰ So ähnlich aber diese Formulierungen auch sind, hieße es eines Abgrundes nicht achten, wollte man sie einander gleichsetzen. Es ist deutlich, dass ein Christ den Begriffen Barths einen ganz anderen Gehalt gibt als ein «Heterodoxer» (nach einem Ausdruck von Gabriel Marcel)³²¹ denjenigen von Jaspers. Trotzdem bleibt bestehen, dass zwischen diesen Begriffen, wenn sie sich genügend ihres spezifischen Gehaltes entleeren, wenn sie, ganz schwer von empirischer Nötigung, eine gewisse Tiefe erreichen, eine Kommunikation möglich wird. Hier nähert man sich in der Tat der existentiellen Sprache, in der, wie man sich erinnert, die Begriffe *Freiheit* und *Abhängigkeit* ihren Sinn nur einer durch den anderen finden. Diese zentrale Leere scheint mir den Schriften Karl Barths ihre Kraft, ihre Klarheit und Sauberkeit zu geben: Der religiöse Akt wird hier weder benutzt, noch zurechtgemacht, und die ganze, scheinbar dogmatische Anstrengung des Autors scheint mir tatsächlich eine Bemühung um Entäußerung zu sein. – Doch andererseits riskiert die Theologie, hat sie nicht an ihrer Seite jenes Element der Unruhe und des Lebens, das die Philosophie immer dargestellt hat, zu einem konfusen Dogmatismus zu versteinern, der den Abgrund zwischen den religiösen und den alltäglichen Forderungen tarnt, der die echten Konflikte fade macht und die Formen einer falschen Toleranz annimmt, während doch die echte Freiheit längst für alle verloren ist; dann ist die Religion nur noch ein Element der Bequemlichkeit, der Sicherung vor Tod und Sünde.

In der *Kunst* endlich ist das philosophische Element überall da wirksam, wo das Werk über die bloße Reproduktion der objektiven Wirklichkeit, sei es der physischen oder der psychischen, hinausgeht. Es lässt den *Zufall* des Objekts transzendieren, bis aus seinen Konturen, seinen Farben, seinen Schatten *notwendige* Bestandteile des Bildes werden, sodass der Gegenstand, statt ein Zufall zu sein, wahrhaft ist. Dies Element lässt auch die seelischen Komplikationen eines Romanhelden transzendieren, in denen in den letzten Jahren so viele Analysen festgefahren sind: Sie mögen noch so erfindungsreich sein, sie bleiben doch hoffnungslos dürftig und leer. Dank dem philosophischen Element erreicht die Kunst den Punkt metaphysischer Wahrheit, an dem sich Freiheit und Schicksal ineinander verknüpfen.^{a 322} Es lässt auch die

a *Der Idiot* von Dostojewski scheint mir in dieser Hinsicht wesentlich zu sein: An der Oberfläche ist

Musik aus der bloßen Sentimentalität und den Emotionen des Selbst aufsteigen, um zu dessen Freiheit zu gelangen, um es in jenen Zustand der «Disponibilität» zu versetzen, von dem Schiller spricht.^{a 323} – Aber es kann auch sein, dass die Kunst, taub für den Appell der Philosophie, sich selbst im Kopieren der Wirklichkeit und in der seelischen Rührung vergisst, bis uns aus lauter Langeweile die Sucht nach Sensation und Nervenkitzel befällt. Sie ist dann nur noch dazu nütze, philosophische Angst und Bedürfnis nach Transzendenz endgültig zu ersticken, die etwa in den Menschen aufwachen könnten.

Paul Valéry behandelt die Frage nach der Zukunft der Philosophie in der Vorrede, die er unter dem Titel «Leonardo und die Philosophen»^b zu einer Studie von Leo Ferrero geschrieben hat.³²⁴ Dank seinem bohrenden Geist, der unmittelbar ins Zentrum eines Problems vordringt, dank auch seiner einzigartig beweglichen und gedrängten Ausdrucksweise gelingt es ihm, packend über das uns hier interessierende Thema zu sprechen. Er vergleicht den Philosophen mit dem Künstler. Der Philosoph, sagt er, stellt sich in einen Gegensatz zum Künstler und glaubt, seine Tätigkeit sei radikal verschieden vom Kunstschaffen. Er glaubt, für ihn stelle das *Seiende* «die zu erreichende Grenze und den Gegenstand dar, den es am äußersten Ende aller Ausflüge und Unternehmungen seines Geistes zu finden gelte»; der Künstler dagegen «ergeht sich im Möglichen und *macht sich zur Kraft dessen, was sein wird.*»³²⁵ Doch tatsächlich täuscht sich, nach Valéry, der Philosoph. Er ist «ein Schöpfer, der nichts von sich weiß, und der glaubt, er ersetze lediglich eine grobe oder oberflächliche durch eine genauere oder vollständigere Vorstellung vom Wirklichen, *während er doch erfindet.*»³²⁶

Was tun die Philosophen, sagt Valéry weiter, «denn anderes, wenn sie Probleme zu Problemen fügen, Wesen zu Wesen, durch neue Symbole, Formen und Formeln der Entfaltung den Schatz der Spiele des Geistes und seiner willkürlichen Hervorbringungen bereichern, als aus tiefem Wunsch nach einem bestimmten Zustand..., aus tiefer Liebe zu *dem, was sein kann*, Schöpfer zu sein?»³²⁷ Der Philosoph wollte den Künstler in sich absorbieren; das Gegenteil hat sich ereignet. Die Philosophie «findet ihre Rechtfertigung, die Befriedigung ihres Gewissens und ihre wahre *Tiefe* nur mehr in ihrem konstruktiven Vermögen und in ihrer Freiheit abstrakter Poesie. Einzig eine ästhetische Interpretation kann die ehrwürdigen Denkmäler der Metaphysik vor

dieser Roman chaotisch und unkonsequent bis zur Phantasmagorie und zur Halluzination; manchmal sind die Handlungen der Helden unsinnig. Aber unter dieser Oberfläche herrscht eine Kohärenz, die man wohl «Fatalität» nennen könnte. Das alles konnte ja gar nicht anders verlaufen. Und diese Fatalität ist den Personen nicht äußerlich, sie wurzelt ausschließlich in ihrer möglichen Existenz. Schicksal und Existenz bilden eine Einheit und treten in der Form des chaotischen Lebens in Erscheinung. Jeder Gipfelpunkt der Kunst scheint mir diese entgegengesetzten Pole zu vereinen.

a Ich denke hier vor allem an Bach und Mozart.

b *Léonard de Vinci ou l'œuvre d'art*, par Leo Ferrero. Editions Kra. Paris 1929.

dem Verfall ihrer mehr oder weniger verborgenen Postulate, vor den zerstörerischen Folgen der Analyse von Sprache und Geist retten.³²⁸ Die philosophischen Wahrheiten werden sich *schön* ausmachen, wie auch die primitiven Sinnbilder, in dem Maß, wie man aufhörte, an sie zu glauben, schön geworden sind.»³²⁹ Die Metaphysik wird eine «Kunst der Ideen»³³⁰ werden, und der Philosoph wird ein Künstler sein, der «den abstrakten Dingen Leben und Bewegung gibt», und dies erlaubt es, «die *Noumena* allein durch den Geschmack an den ihnen innewohnenden Harmonien zu *retten*». ³³¹ Und das ist nicht nur eine Möglichkeit, fährt Valéry fort; überprüfen wir, was die Systeme der Vergangenheit uns noch bedeuten; wir werden entdecken, dass absolut nichts davon übrigbleibt, *wenn nicht Kunstwerke*.³³² Unter dem Gesichtspunkt des Universellen ist nichts persönlicher als die Tätigkeit des Philosophen.³³³ Man hat sich angewöhnt, die Begriffe «Philosophie und Sprache» eng zu verbinden.³³⁴ Doch die Natur der Sprache widerstrebt dem Unternehmen der Philosophen.³³⁵ «Die am meisten vermochten, haben sich im Versuch verzehrt, *ihr Denken zur Sprache zu bringen*...Handle es sich um die Ideen, um die Dynamis, um das Sein, das Noumenon, das Cogito oder das Ich – es sind *Chiffren*, die nur durch einen Kontext begrenzt sind, und schließlich verleiht der Leser durch eine Art persönlichen Schöpfungsaktes, wie ihn der Leser der Dichter vollzieht, Werken Lebenskraft, in denen die gewöhnliche Rede dazu verboten ist, Dinge auszudrücken, welche die Menschen untereinander nicht austauschen können, und die in dem Raum, in dem die Sprache ertönt, nicht existieren». ³³⁶ Valéry sagt weiter: «Man hat noch nie zwei Philosophen in Übereinstimmung miteinander gefunden, und man kann sich das nicht einmal vorstellen, ebenso wenig eine Lehre, deren Deutung einheitlich und konstant wäre». ³³⁷

Wir sind, am Ende dieser Studie, zu der Feststellung gelangt, die Philosophie befinde sich, da die philosophische Illusion zerstört ist, in die Enge einer Sackgasse getrieben; da ist es nicht uninteressant, dies Ergebnis mit der Auffassung Paul Valérys zu vergleichen. Die Ähnlichkeit der Feststellungen, ja der Begriffe bei Jaspers und ihm ist zu groß, als dass ich nötig hätte, sie zu unterstreichen. Die Unterschiede, die sich von einer grundlegend verschiedenen Haltung herleiten, sind weniger augenfällig, aber sie sind viel wichtiger. Man sieht deutlich, dass Valéry, ganz im Gegensatz zu Jaspers, die Philosophie nur als *Spiel* kennengelernt hat. Tatsächlich ist dies Spiel dem ästhetischen Vergnügen nahe verwandt. Dies Spiel, das so außerordentlich scharfsinnig, mit angespannter Aufmerksamkeit und durchaus ernsthaft gespielt wird, und das einen, wie M. Teste und Paul Valéry, unmittelbar zum Wesentlichen vordringen lässt – *doch ohne einen dort jemals zu engagieren*.³³⁸ Es gibt in der Philosophie aber eine Tiefe, die man nur erfahren kann, wenn man sich engagiert oder besser: *eine Tiefe, die einen Akt verlangt, der verbindlich ist*. Notwendigerweise entgeht das Valéry. Er hat das Scheitern der Metaphysik in ihrem Bemühen um ein objektives Sein festgestellt,

und er hat gesehen, dass der Philosoph sich einer chiffrierten Sprache bedient, um seinem Bemühen Ausdruck zu geben. Aber er hat den chiffrierten Sinn des Scheiterns selbst nicht verstanden. Nur die ästhetischen Wesenszüge der Philosophie haben seinem Blick standgehalten. Er hat nicht bemerkt, dass wenn der Philosoph an seinem Versuch, das objektive Sein zu erfassen, scheitert, er sich gerade durch dies sein Scheitern eines Etwas versichert: seines Seins. Er versichert sich seines Seins, indem er es *einsetzt* und indem er es *wird*. Er geht dahin von sich selbst aus. Das ist für immer der grundlegende Unterschied zwischen einer «Ideenkunst» und Philosophie.

Schluss

Im ersten Teil dieser Arbeit haben wir gesehen, dass am Ausgang einer jeden Philosophie ein Glauben an ein Endresultat steht, das ein objektives Wissen sein sollte. Dieser Glaube ist offensichtlich eine Illusion: Nicht nur hat die Philosophie das Ziel eines objektiven Wissens nie erreicht; sie darf es überhaupt nicht erreichen: Es wäre ihr Tod und das Ende der menschlichen Freiheit. Andererseits ist diese Illusion unerlässlich für die Philosophie. Doch zerstört diese, im Maße sie sich über sich selbst immer klarer wird, Schritt für Schritt die sie begründende Illusion. Wir haben in der Philosophiegeschichte die Etappen dieses Zerstörungsprozesses gesucht – und wir haben schließlich gefunden, dass in der Jaspers'schen Philosophie die Illusion nicht mehr besteht: In diesem Moment ist die Destruktion der Illusion das einzige mögliche explizite Objekt.

Wird die Philosophie aus der Sackgasse herausfinden, in die sie durch den Verlust der sie begründenden Illusion geraten ist? Es wäre wohl vermessen, nach fünf- undzwanzig Jahrhunderten europäischer Philosophie zu erklären, sie sei zu Ende. Die Geschichte sollte uns lehren, dass die Lösungen, die der Menscheng Geist findet, nicht voraussehen und unendlich vielfältig sind, dass also immer neue Ausdrucksformen entstehen können. Darüber wird die Zukunft entscheiden.

Seltsam – wenn man ein Jugendwerk nach zwanzig Jahren wieder zur Hand nimmt, um es einer Leserschaft anderer Sprache zu übergeben. Man erkennt sich darin nicht hinreichend; und doch erkennt man sich auch wieder nur allzu sehr. Als ich *L'illusion philosophique* schrieb, war ich noch Studentin. Ein doppelter Beweggrund trieb mich dazu: Einmal wollte ich in den Ländern französischer Zunge einen Anstoß zur Kenntnisnahme vom Denken Karl Jaspers' geben, und dann hatte ich das Bedürfnis, einem Problem auf den Grund zu kommen, es zu Ende zu denken, das mich gleichermaßen quälte und belebte: Wie kann man, wenn die Philosophie ist, was sie nun einmal ist, heutzutage noch philosophieren?

Den Sartre'schen Existentialismus gab es damals noch nicht, und wenn ich nicht irre, hatten in Frankreich nur Gabriel Marcel und Jean Wahl in den *Recherches philosophiques* über Heidegger und den sonst noch gänzlich unbekanntem Karl Jaspers geschrieben.³⁴⁰ Ich war noch nicht neunzehn, als ich zufällig an der Heidelberger Universität in einen Saal geriet, wo Jaspers las; ich hörte dann die Vorlesung bis ans Ende des Semesters, und obwohl ich recht ungenügend darauf vorbereitet war und ihn zweifellos nicht wirklich verstand, ahnte ich doch, dass ich da etwas für mich dauernd Wesentliches gehört hatte. Drei Jahre später bin ich dann wiedergekommen, diesmal absichtlich. Ich habe nie den Eindruck gehabt, Jaspers habe mir Wahrheiten enthüllt, die nicht schon in mir waren; er brachte Klarheit in die Tiefen dessen, was ich, so schien mir, auch ohne ihn hätte denken können.³⁴¹ So wurde diese Begegnung zu bedeutungsvoll, um sie für mich zu behalten – dies umso mehr, als sie jede Verständigung mit all denen erschwerte, die nichts von Jaspers wussten. Deshalb wollte ich von seinem Werk sprechen und in der Folge so viel davon übersetzen, als ich vermochte.

Aber das Bedürfnis, die Frage nach der Wahrheit in der Philosophie aufzuwerfen, war noch dringlicher. Das Buchstabieren, das der Autorität gegebener Begriffe vertrauende Lesen philosophischer Texte war mir langweilig geworden, erdrückte mich. Der Glaube an die zwingende Wahrheit, deren Ausdruck zu sein dies oder jenes System beansprucht, schien mir den Weg zu einem notwendigerweise tieferen, wesentlicheren und wirkungsvolleren Verstehen zu verbauen. Andererseits wusste ich aus Erfahrung, dass es keine sinnvolle philosophische Lektüre gibt ohne ein anspruchsvolles Suchen nach der Wahrheit, und dass man allen Windungen auf dem Weg einer Beweisführung genau folgen und jedes Mal sich selbst nach deren Stichhaltigkeit befragen muss. Man muss also an diese Beweisführung, ihre Mittel, ihre Stufen, ihre

Umwege glauben und zugleich nicht daran glauben; daran glauben mit einem Maximum von Ernsthaftigkeit – und zugleich sie als unwesentlich von sich weisen. Oder vielmehr: wenn man genügend daran glaubt, erscheint das Wesentliche manchmal – außerhalb ihrer, anderswo. So lange man über diese Frage nicht nachdenkt, mag es angehen. Aber wenn man ihrer einmal bewusst geworden ist, wie soll man dann weitermachen, wie soll man dann so tun können, als hänge alles just davon ab, die Unerbittlichkeit dieser Probe zu bestehen – während man doch weiß, dass es auf etwas ganz anderes ankommt?

Ich habe mich gefragt, ob ich dies Buch hätte überarbeiten sollen. Aber einem solchen Vorhaben hätte es sich – erkannte ich bei näherem Zusehen – widersetzt. Ich muss sagen, dass ich mit diesem Ergebnis zufrieden bin; es bekräftigt, dass das Werk schon in einer einheitlichen Denkbewegung ausgeführt, dass es aus einer und nur einer und echten Sorge erwachsen ist.

Heute würde ich bestimmt nicht mehr gleich schreiben. Ich würde beispielsweise nicht so kategorisch von den zwingenden Wahrheiten der Wissenschaft reden. Das Urteil über Descartes erscheint mir, wo nicht ungerecht, so doch mindestens zu summarisch.³⁴² Die Skizze einer Auflösung der Illusion quer durch die aufeinander folgenden Systeme stützt sich, will mir scheinen, wohl auf brauchbare Merkmale, aber sie ist auf Kosten der Komplexität des Wirklichen angelegt: Man kann nicht ohne Gewalttätigkeit eine so eindeutige Spur durch die *philosophia perennis*³⁴³ hindurch verfolgen, die, ungeachtet ihrer Geschichte, in jedem ihrer großen Momente *ganz* gegenwärtig ist. Die Illusion ist schon bei Platon zugleich lebendig und aufgelöst – wenn dies auch weniger ausdrücklich. Schließlich und vor allem würde ich jetzt nicht, selbst als Hypothese, zu behaupten wagen, die philosophische Illusion mache es, da sie heute aufgedeckt ist und doch unerlässlich bleibt, in gewissem Sinn in Zukunft unmöglich, in guten Treuen nach der Wahrheit zu forschen – in jenem Glauben, der die ganze traditionelle *Philosophie* beseelt. Und doch, trotz ihrer Maßlosigkeit und Gewagtheit, die nur die Jugend erklärt und entschuldigt, behält diese Idee – scheint mir – etwas Richtiges: Sicher, die Philosophie existiert weiter; aber sie verwandelt sich geheimnisvoll genug. Mehr und mehr beschäftigt sie sich mit sich selbst und mit der Zeit oder der Geschichte, worin sie wurzelt. Und wenn sie die Worte *Sein* oder *Wahrheit* behandelt, dann horcht sie ganz genau hin und nimmt darin einen beunruhigenden Riss wahr.

Einige wenig aufmerksame Leser, die sich offenbar dadurch beeinflussen ließen, dass das Wort Illusion eine Verneinung in sich enthält, glaubten in diesem Buch einen nihilistischen Angriff gegen die Philosophie sehen zu müssen. Nichts hat meinem Denken je ferner gelegen. Ich hoffe, dass meine Leser von heute den Willen zu erkennen wissen, der sich in der aufgewendeten Mühe kundtut, das in der Philosophie zu

enthüllen, was allein wesentlich ist – und das heißt doch den Willen, ihr hingebungs-
voll zu dienen.

J. H.

**Der Existentialismus
— seine Karikatur
und seine Wirklichkeit
(1946)**

Einleitung der Herausgeber

Am 8. und 22. März und am 5. April 1946 hielt Jeanne Hersch, damals Lehrerin an der *Ecole internationale de Genève* und Privatdozentin für Philosophie an der Universität Genf, für den Radiosender der französischsprachigen Schweiz drei Vorträge zum Thema Existentialismus. In ihrem Beitrag verteidigte sie diese Philosophie gegen Kritiken, die gegen sie in der breiteren Öffentlichkeit kursierten. Sie stellte die verschiedenen Formen von Existentialismus und Existenzphilosophie dar, die in den 1920er-Jahren zuerst in Deutschland und dann in Frankreich entstanden waren. Sie schilderte auch den Ursprung des Existentialismus im Werk von Søren Kierkegaard. Der Text der drei Vorträge erschien in der Ausgabe der Zeitschrift *Suisse contemporaine* vom April 1946.^a Die vorliegende Übersetzung wurde von Katrin Grünepütt für diese Edition angefertigt.

In «Der Existentialismus – seine Karikatur und seine Wirklichkeit» präsentierte Hersch die deutsche Existenzphilosophie mit den Grundideen ihres Lehrers Karl Jaspers wie auch einigen Aspekten des Werks Martin Heideggers. Was den französischen Existentialismus betrifft, so fasste Hersch die Philosophie des Schriftstellers und Philosophen Jean-Paul Sartre (1905–1980) zusammen. In dieser Einleitung gehen wir auf Jaspers und Heidegger und darauf, wie Hersch zu ihrem Werk stand, nicht ein. Genauere Angaben dazu befinden sich in der Einleitung und im Kommentar zu *Die Illusion*.^b Stattdessen konzentrieren wir uns auf den allgemeinen intellektuellen Zusammenhang, in dem Hersch ihre Vorträge hielt und gehen auf einige Aspekte des Denkens von Jean-Paul Sartre ein, das in Herschs Darstellung des französischen Existentialismus im Vordergrund steht.

Zur Zeit der Radiovorträge Herschs war der Existentialismus in Frankreich und insbesondere in Paris in der öffentlichen Meinung sehr präsent und hatte auch in der Romandie ein breites Medienecho. Am 29. Oktober 1945 hielt Sartre in Paris einen Vortrag mit dem Titel «Der Existentialismus ist ein Humanismus».^c Dieser Vortrag hatte eine unmittelbare Wirkung und machte die Existenzphilosophie einem größeren Publikum bekannt. Aufgrund seiner Theorie der Freiheit und des *engagement*

a Hersch 1946b.

b Siehe auch die Einleitung und den Kommentar zu «Tragweite und Grenzen des politischen Handelns» im zweiten Band dieser Edition.

c Sartre 1946, dt.: Sartre 2005a.

sowie der Kritik an den traditionellen Autoritäten wurde der Existentialismus als eine höchst aktuelle und attraktive Philosophie wahrgenommen. Er war in der Lage, die Existenz gleichzeitig in ihrer Größe und in ihrer Tragik zu beschreiben, und stellte insofern einen Bruch mit den klassischen Formen der akademischen Philosophie dar. Der Existentialismus wurde von vielen Seiten als Zeichen einer kulturellen Renaissance in Frankreich angesehen – als ein neues Licht, das der kulturellen und materiellen Finsternis der Kriegsjahre ein Ende setzen konnte.

Während der Besetzung Frankreichs durch das nationalsozialistische Deutschland erlebten die Franzosen eine entbehrungsreiche Zeit sowohl auf materieller wie auch, aufgrund der Zensur und des Mangels an entsprechenden Mitteln, auf kultureller Ebene. Nach der *Libération* im Sommer 1944 eröffnete sich die Zeit der Bilanzen und Abrechnungen. Persönlichkeiten aus dem politischen wie auch aus dem kulturellen Bereich wurden für ihre Handlungen und Stellungnahmen während des Kriegs zur Rechenschaft gezogen. So entstand eine tiefreichende Kluft in der französischen Gesellschaft. Diejenigen, die Anhänger der Scheinregierung des *État français* von *Maréchal Pétain* gewesen waren, wie auch diejenigen, die sich für eine Kollaboration mit den nationalsozialistischen Besatzern entschieden hatten, wurden angeprangert und in vielen Fällen von der neuen Regierung Frankreichs verurteilt. Dagegen wurden diejenigen, die sich für die *Résistance* eingesetzt hatten, als Helden gelobt und gefeiert. Diese Kluft findet sich auch in der Welt der Kultur wieder. Von einem Tag auf den anderen wurden junge Schriftsteller, die in der *Résistance* aktiv gewesen waren, einer breiteren Öffentlichkeit bekannt – unter ihnen Albert Camus,^a René Char,^b und Francis Ponge.^c

Sartre war eine der wichtigsten Figuren der kulturellen Renaissance im Frankreich der Nachkriegszeit. Nach einer kurzen Zeit in Deutschland als Kriegsgefangener verbrachte er den Krieg in der französischen Hauptstadt und war darum in der *Résistance* weniger engagiert als andere Schriftsteller. Immerhin gab es bezüglich seiner Ablehnung des *Etat français* und der Kollaboration keinen Zweifel. Vor dem Krieg hatte Sartre philosophische Aufsätze,^d Erzählungen^e und einen Roman^f veröffentlicht. Während des Kriegs, im Jahr 1943, erschien sein umfangreiches, an der Philosophie Edmund Husserls und Martin Heideggers angelehntes philosophisches

a Zu Camus vgl. Anm. 39, S. 431.

b René Char (1907–1988), Dichter und Widerstandskämpfer, veröffentlichte seine zum Teil vom Krieg inspirierten Gedichte ab 1945. Sein berühmtester Sammelband, *Fureur et mystère*, erschien im Jahr 1947.

c Der Schriftsteller Francis Ponge (1899–1988) war in der *Résistance* aktiv. Sein bekanntestes Werk, *Le parti pris des choses*, wurde 1942 veröffentlicht. Hersch zitiert Ponge in ihrem Existentialismus-Vortrag.

d U. a. *L'imagination* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) und *L'imaginaire* (1940).

e Vgl. *Le mur*, Sartre 1991a; dt.: Sartre 2011.

f *La nausée*, dt.: Sartre 1949a.

Buch *Das Sein und das Nichts*.^a Mit seinen erfolgreichen Theaterstücken, die ab 1943 aufgeführt und nach dem Krieg veröffentlicht wurden,^b machte er die Grundzüge seiner Existenzphilosophie einem breiteren Publikum bekannt und illustrierte insbesondere die schwerwiegenden Dilemmata, die aus der Entscheidungsfreiheit resultieren.

Schließlich begründete Sartre im Jahr 1945 eine kulturelle und politische Zeitschrift, *Les Temps modernes*, die in den Jahren 1945–1950, zusammen mit der Tageszeitung *Combat*, zum Sammelpunkt zahlreicher junger linker Intellektueller wurde. Unter ihren Mitarbeitern waren die feministische Philosophin Simone de Beauvoir,^c der Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty, der Ethnologe Claude Lévi-Strauss oder auch der junge Spezialist der politischen Philosophie Claude Lefort.

Diese kulturellen Ereignisse blieben in der Schweiz und besonders in der Romandie nicht ohne Echo. Ab den Jahren 1945–1946 erschienen in den Schweizer Presse zahlreiche Artikel zum Existentialismus. Sartres Theaterstücke wie auch diejenigen Albert Camus' wurden in Genf aufgeführt.^d Der Höhepunkt dieses Interesses für den Existentialismus wurde im Jahr 1946 erreicht: Mehrere Intellektuelle hielten in verschiedenen Städten Vorträge zur Existenzphilosophie. Hersch stand also nicht alleine da. Ein besonderes Ereignis war der Besuch von Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir in der Westschweiz: Im späten Frühling 1946 hielten sie sich im Rahmen einer Vortragsreihe in Lausanne und Genf auf.^e

Hersch war sich des Interesses der Westschweizer Öffentlichkeit für die Existenzphilosophie selbstverständlich bewusst. Sie war aber der Meinung, dass der Existentialismus oft falsch rezipiert und manchmal karikiert wurde. Diese Einschätzung beruhte natürlich auf persönlichen Eindrücken und kann dementsprechend nicht definitiv bestätigt oder widerlegt werden. Nichtsdestotrotz lassen sich in der Westschweizer Presse einige Artikel und Kolumnen aus dieser Zeit finden, in denen eine feindliche Einstellung gegenüber dem Existentialismus eindeutig präsent war. Hier erwähnen wir als Beispiel nur den Beitrag des Schriftstellers Robert de Traz, der im Mai 1946 unter dem Titel «D'une mode actuelle» im *Journal de Genève* den Existentialismus präsentierte. Er stellte ihn als eine fast unverständliche Philosophie dar, die als einzigen Wert die «Verzweiflung» habe. De Traz zufolge war der Erfolg des «sartri-

a Sartre 1943, dt.: Sartre 1952.

b U. a. *Les mouches* (Uraufführung 1943); *Huis-Clos* (Uraufführung 1944). dt. in Sartre 1949b.

c Zu Beauvoir vgl. Anm. 39, S. 431.

d Vgl. die Anmerkung 42, S. 431.

e Am 25. Mai hielt Sartre am Cinéma Rialto in Genf einen Vortrag zum Thema «Qu'est ce que l'existentialisme?». Am 1. Juni trug er in Lausanne auf Einladung der *Société de poésie* zum gleichen Thema vor. Am 5. Juni sprach de Beauvoir auf Einladung derselben *Société* in Lausanne über das Thema «Littérature et métaphysique». Am 6. Juni hielt sie am Genfer Athénée einen Vortrag.

me» darauf zurückzuführen, dass er eine scheinbare Rechtfertigung für das Handeln «nach Lust und Laune» («agir comme bon vous semble») lieferte.^a

Hersch intervenierte mehrmals, um solche in ihrer Einschätzung falsche Darstellungen zu korrigieren. Ihr Vortrag von 1946 ist also nur ein Beispiel unter mehreren Versuchen Herschs, die Existenzphilosophie einem breiteren Publikum bekannt zu machen, ohne ihn dabei zu vereinfachen.^b

In «Der Existentialismus – seine Karikatur und seine Wirklichkeit» betont Hersch, dass der Existentialismus nicht nur eine Philosophie der Freiheit enthält, sondern auch eine Philosophie der Verantwortung. Sie will zeigen, wie der Existentialismus die Freiheit als etwas für den Menschen gleichzeitig Notwendiges und Problematisches darstellt. Die Freiheit ist notwendig, weil sie Selbstbestimmung bedeutet; ohne sie ist der Mensch nur das passive, blinde Opfer der Geschichte. Aber frei zu sein bringt auch Risiken mit sich, weil der Einzelne für seine Taten zur Rechenschaft gezogen werden kann; er muss also die Kraft haben, zu seinen Entscheidungen zu stehen, und in der Lage sein, sie zu erklären und zu rechtfertigen.

Im Vortrag von 1946 verteidigt Hersch gleichermaßen Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Albert Camus und ihren Lehrer Karl Jaspers. Mit den Jahren tendierte aber Jeanne Hersch immer mehr dazu, zwischen diesen Philosophen zu differenzieren. Ihre Nähe zu Karl Jaspers blieb ebenso unverändert, wie ihre ursprüngliche Ablehnung von Heidegger. Im Gegensatz dazu distanzierte sie sich allmählich von Sartre. Aufgrund seiner politischen Entwicklung, die ihn in die Nähe des Stalinismus brachte, wurde Hersch im Laufe der Zeit ihm gegenüber immer kritischer.^c Parallel dazu verstärkte sich allmählich ihre Bewunderung von Albert Camus, dessen Stellungnahmen gegen den sowjetischen Totalitarismus sie zustimmen konnte.^d Die Begegnung mit Heidegger 1933 in Freiburg hatte bei Hersch einen nachhaltig negativen Eindruck hinterlassen.^e Im frühen philosophischen Werk übt Hersch zwar keine explizite Kritik an seinem Werk, bezieht sich jedoch höchstens am Rande auf ihn. Im Lauf der

a Vgl. de Traz 1946.

b Vgl. Hersch 1945; Hersch 1950b.

c Hersch scheint ab ca. 1950/51 angefangen zu haben, sich von Sartre zu distanzieren. Wie wir in unserem Kommentar zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit* im zweiten Band dieser Edition zeigen, lieferte sie in diesem Buch aus dem Jahr 1956 kritische Bemerkungen zum Werk des französischen Philosophen. Dagegen stellte sie in «L'existentialisme devant l'opinion publique» (Hersch 1950b) Sartres Werk noch als eine Philosophie dar, die eine Kritik sowohl am Konservatismus (aufgrund ihrer Hinterfragung der Autorität) wie auch am Marxismus (aufgrund ihrer Betonung der individuellen Freiheit) enthält. Sartre, der sich ab Kriegsende für Marx immer mehr interessierte, blieb mehrere Jahre lang gegenüber der Kommunistischen Partei Frankreichs kritisch. In den Jahren 1950–1956 wurde aber seine Unterstützung der KPF immer deutlicher. Nach der Unterdrückung der ungarischen Revolution im Jahr 1956 brach er aber mit der Partei endgültig (vgl. Cohen-Solal 1990).

d Ausführlichere Angaben zum politischen Denken von Sartre, Camus und Hersch befinden sich im Kommentar des zweiten Bandes dieser Ausgabe.

e Vgl. die Einleitung zu *Die Illusion*, S. 3.

Zeit äußert sie sich dann aber zunehmend negativer zu Heidegger als Person und Philosoph. Neben den kritischen Bemerkungen in *Das philosophische Staunen*^a und in ihren autobiographischen Schilderungen aus den achtziger Jahren,^b verfasste sie 1988 für die Zeitschrift *Commentaire* einen Artikel, in dem sie Heidegger nicht nur als einen Philosophen darstellte, der die Macht der Wahrheit vorzog, sondern auch als einen zutiefst konservativen Denker und Feind der Demokratie, dessen Beitritt in die NSDAP insgesamt kein Zufall gewesen war. Was Heidegger charakterisierte, war Folgendes:

Eine brennende, leidenschaftliche, zudringliche Verachtung für alles, was kommun, mittelmäßig, allgemein anerkannt ist; für den gesunden Menschenverstand; für die Rationalität; für die Institutionen, die Regeln, das Recht; für alles, was die Menschen im Raum, wo sie zusammenzuleben haben, erfunden haben, um ihre Gedanken und Absichten zu konfrontieren, ihr wildes Wesen zu beherrschen, um die Herrschaft der Gewalt zu mindern. Also eine globale Verachtung der westlichen Zivilisation gegenüber, die sich in drei Richtungen kristallisiert: Demokratie, Wissenschaft, Technik – Verachtung für all das, was aus dem Geist der Aufklärung hervorgegangen, sich auf das Universelle gründet (im Sinne von Descartes) und das es in jedem Menschen geben kann. *All das ist leer.*^c

a Hersch 1981a.

b Hersch 1986i.

c Hersch 1989f, S. 58; vgl. Hersch 1988k, S. 476.

Der Existentialismus

– seine Karikatur und seine Wirklichkeit

I. Die Dummheit der modischen Schlagworte

Dass auch ich nun schon anfangs, vom Existentialismus zu sprechen, ist mir nachgerade peinlich. Allerorten wird er ja diskutiert, allerorten attackiert. Zwischen zwei Zügen an der Zigarette, zwei Tänzen oder einer Ski-Abfahrt und der nächsten legt man ein Bekenntnis ab – und weist dabei zumeist im Brustton der Verachtung diese verderbte Lehre von sich. Kaum dass jemand einmal, in einem lichten Augenblick, gewahrt wird, dass er nicht weiß, wovon er spricht. Ich war Schülerin des reinsten aller Existentialisten: Karl Jaspers.¹ Ob es mir wohl gelingt, die Flut an aggressiver Ignoranz oder Böswilligkeit einzudämmen, indem ich versuche zu sagen, was diese philosophische Bewegung denn eigentlich sei, und begreiflich zu machen, was sie uns geben kann, was sie mir selbst gegeben hat? Nein – das ist mir völlig klar. Meine Worte werden ohne Zweifel im allgemeinen Stimmengewirr untergehen. Der Existentialismus ist eine schwierige philosophische Konzeption, die, um verstanden werden zu können, in das Gesamtbild der europäischen philosophischen Tradition eingefügt werden muss. Fasst man meine Ausführungen falsch auf, ergeben sich weitere Missverständnisse, noch mehr gehässige und ungerechte Vorurteile, die Herzen und Köpfe verschließen. Allein, was hilft's? Ich kann die üblen Verleumdungen nicht schweigend übergehen. Und obgleich die mir hier zur Verfügung stehende Zeit gewiss zu kurz ist, um den Existentialismus auch nur in groben Zügen unmissverständlich darzustellen, so wird sie mir vielleicht doch gestatten, hie und da einen Zweifel zu wecken, derart, dass dieser oder jener sich schließlich sagen mag: «Im Grunde stimmt es ja: Ich weiß nicht, was das ist.» Das wäre schon ein schönes Ergebnis. Denn es würde die Möglichkeit eröffnen, dass der ein oder andere es sich zur Aufgabe machte, zu verstehen, und zu diesem Zweck auf eigene Faust weiterforschte. Wie hat doch Sartre gesagt: «Wenn es aber unter denen, die in dieser Philosophie Denkprinzipien und Verhaltensregeln haben finden können und durch solche absurden Kritiken davon abgebracht worden sind, einen einzigen gäbe, den ich erreichen und aufklären könnte, dann lohnte sich die Mühe, für ihn zu schreiben.»²

Beginnen möchte ich, indem ich die wichtigsten anti-existentialistischen Parolen, die die Spalten der Gazetten füllen, rekapituliere.³

Da sind zunächst jene, die sich auf den *Ursprung* des Existentialismus beziehen. Manch einer ihrer Vertreter behauptet, diese Lehre gehe auf Jean-Paul Sartre zurück und reflektiere von daher die Endzeitstimmung des letzten Krieges. Andere wiederum, die etwas von den Quellen haben läuten hören, auf die Sartre sich in aller Redlichkeit beruft, meinen, es handle sich im Kern um eine deutsche Philosophie aus der Zwischenkriegszeit, deren natürliche Konsequenz das nationalsozialistische Regime gewesen sei.⁴

Dann gibt es die Schlagworte zum *Wesen* des Existentialismus: Er sei nihilistisch, atheistisch, mache den Menschen zu einem Nichts und das Leben zu einem Nicht-Sinn, etwas Sinnlosem. Angst und Verzweiflung seien daher für ihn die einzig zulässigen Geisteshaltungen – Haltungen, die aufgrund ihrer Abgehobenheit und Unfruchtbarkeit dem Existentialisten erlaubten, sich in seinen Elfenbeinturm zurückzuziehen und jeglichem Interesse an der Welt der Gegenwart, an seinem Nächsten, der Zukunft der Menschheit zu entsagen.

Verquererweise geben sich die Verleumder des Existentialismus freilich nicht damit zufrieden, ihn als Quietismus, als Flucht vor der praktischen Verantwortung zu geißeln, sondern erklären ihn im gleichen Atemzug zu einer Philosophie der Tat, der Tat allein, mit allen Ausschweifungen, die dazugehören. Sartre, sagen sie, verweigert dem Menschen die Freiheit und sieht dessen einzige Zuflucht in der Tat. Sie sehen nicht einmal, welch schlichthin abwegige Konzeption sie ihm damit unterstellen! Übrigens ist ihnen zufolge diese Tat bar jeder Moral. Sie fließt aus einem absoluten Egoismus und strebt nach Sex⁵, Gewalt, sogar Sadismus. Der Mensch, der alle moralischen und geistigen Rücksichten abgeworfen hat, will nurmehr seine Lust befriedigen.

Zur Krönung des Ganzen muss jedes Denken heutzutage noch sein *politisches Etikett* verpasst bekommen. Soll man den Existentialismus nun lieber als rechts oder als links bezeichnen? Als kommunistisch, faschistisch, demokratisch, kapitalistisch oder sozialistisch? Rasch war man sich einig: Für die Marxisten ist er der Inbegriff des Kapitalismus – für die politische Rechte ein verkappter Marxismus. So lässt er sich bequem von allen Seiten angreifen.

Das also ist die Anklage. Den, der ein wenig darüber weiß, was es tatsächlich mit dem existentialistischen Denken auf sich hat, muss sie zutiefst bedrücken. Nicht so sehr im Hinblick auf den Existentialismus selbst, der ohnehin nie darauf hoffen konnte, wahrhaft populär⁶ zu werden, als vielmehr mit Blick auf das, was ein solches Sammelsurium an Absurditäten über das intellektuelle Gewissen jener verrät, die sie mit frecher Selbstgewissheit an den Mann bringen. Gern würde ich diese gestrengen Richter, die da im Namen von Moral und von Kultur sprechen, einmal fragen, welche existentialistischen Werke sie gelesen haben. Im besten Fall kennen sie ein oder zwei Theaterstücke oder haben vielleicht in einem Roman geblättert.⁷ Das reicht aber

nicht! Nehmen wir ein Beispiel aus der klassischen Literatur: Wer mit dem Janse-
nismus Racines bekannt ist, versteht die Figur der Phädra sicher besser. Wer vom
Jansenismus aber nichts weiß, der wird sich, darauf möchte ich wetten, aufgrund der
bloßen Lektüre der «Phèdre» auch keinen adäquaten Begriff von ihm bilden können.⁸
Und wenn er es doch versuchte, dann fürchte ich stark, dass die aus seiner Exegese
gewonnene Lehre geeignet wäre, die braven Leute ganz ebenso gegen sich aufzubrin-
gen, wie es der Existentialismus tut. Von Sartre gibt es immerhin ein philosophisches
Werk, welches die Frühphase seines Denkens spiegelt: «Das Sein und das Nichts».⁹ Al-
lerdings umfasst es mehr als siebenhundert Seiten äußerst subtiler und dicht gedräng-
ter, eher mühsam zu lesender Prosa, und am Markt ist es unauffindbar. Welcher von
all den Journalisten, die sich, zu Genf wie zu Paris, bemüßigen, ihren Abscheu wider
den Existentialismus im Allgemeinen und gegen Sartre im Besonderen kundzutun,
wird das Buch also wohl gelesen haben...? Wäre aber andererseits in den Theater-
stücken alles schon gesagt, warum sollte Sartre sich dann damit geplagt haben, den
dicken Wälzer zu verfassen? Ich weiß wohl, dass eine Lehre, die schwer verständlich
ist und siebenhundert Seiten zu ihrer Darstellung erfordert, sich für manche allein
schon dadurch disqualifiziert. Aber gut – dann sollen sie wenigstens sagen, dass hier-
in das Vergehen des Existentialismus liege, anstatt Sexualität, Sadismus und derglei-
chen anzuführen! Sollen sie es sagen – und ich werde ihnen entgegnen, dass noch
keine Philosophie leicht zu vermitteln war und dass ein klassischer Philosoph des 17.
Jahrhunderts, dem man das Bemühen um vernunftgemäße Klarheit kaum wird ab-
sprechen wollen – Spinoza meine ich –, seine *Ethik* mit den Worten beschlossen hat:
«alles Hohe ist eben so schwer als selten».¹⁰

Soll ich nun sagen, die Angriffe auf die Existenzphilosophie hätten nicht das Gerings-
te mit ihr zu tun? Das wäre zu schön, um wahr zu sein, findet sich doch in jeder
Karikatur, wie verzerrend sie auch sein mag, etwas von ihrem Gegenstande wieder,
etwas vor allem, das diesen diskreditiert. Im Folgenden will ich versuchen, mit ein
paar Worten anzugeben nicht zwar, was der Existentialismus sei, aber doch zumin-
dest, in welche Richtung man seine geistigen Fühler ausstrecken müsse, wollte man
versuchen, ihn zu verstehen.

Es gibt zwei Weisen, in der Welt zu sein. Die eine ist die Weise der Dinge, die,
einmal geschaffen, einfach da sind und keinerlei Wahl mehr zu treffen haben – sie
sind, was sie sind, ein für alle Male, und bleiben das auch, solange sie nicht von äuß-
eren Kräften zerstört werden. Die andere Seinsweise ist die des Menschen, der, solang
er lebt, zu wählen hat, was er sein *wird*. Nicht kommt ihm ein für alle Male dieser
Charakter, solches Verhalten, jene Aufgabe zu. Seinen Charakter, sein Verhalten, sei-
ne Aufgabe bestimmt vielmehr der Mensch selbst, durch seine eigene Wahl. Und das

Wesentliche an ihm ist nicht das, was sich darüber feststellen lässt, was er sei, sondern was sich darüber sagen lässt, was er aus sich machen könne. Die Definition des Menschen ist mithin nicht zum Voraus gegeben, sondern er schreibt sie gewissermaßen selbst durch die Entscheidungen, die er sein ganzes Leben hindurch trifft, fort, und erst im Moment seines Todes ist sie abgeschlossen, endgültig. Das Vollziehen dieser beständigen Wahl ist das, was man Existenz nennt.¹¹

Man ersieht hieraus sofort, dass jedwede existentialistische Philosophie eine Philosophie der Freiheit und damit auch der radikalen Verantwortung ist, die der moralischen und geistigen Sorge die höchste und maßgebliche Dringlichkeit zuerkennt, da fortwährend das gesamte Sein des Menschen zur Debatte steht und von seiner Wahl abhängt. Man sieht überdies, dass es eine Philosophie der Hoffnung ist, indem nichts je verloren ist bis zum Augenblick des Todes, weil die Existenz stets das Mögliche vor sich hat. (In welchem Sinne der Existentialismus die berüchtigte «Verzweiflung» versteht, die man ihm unentwegt zum Vorwurf macht, das werden wir noch näher ins Auge fassen.) Des Weiteren sieht man, dass für eine Lehre, deren zentraler Wert die menschliche Existenz ist, die Existenz des Anderen sogleich danach verlangt, dass man ihr ihre Möglichkeiten offenhalte, die Wahlmöglichkeit belasse – womit der «absolute Egoismus» von vornherein ebenso ausgeschlossen ist wie das Sexualverlangen, in dem der Andere nicht mehr Existenz, sondern nurmehr Objekt ist, oder wie Gewalt, Sadismus, Tyrannei.

Endlich ist der Existentialismus weder von Sartre in die Welt gesetzt noch von ihm definiert worden – er ist überhaupt keine Lehre neueren Datums.¹² Was er in Deutschland war, was er in Frankreich war und ist, das werden wir uns anschauen. Aber schon jetzt sollte klargeworden sein, dass man den Nationalsozialismus unmöglich als seinen Abkömmling betrachten kann. Es wird sich auch zeigen, dass es zwar zutrifft, wenn man sagt, Sartre sei Atheist, dass andere Existentialisten jedoch von tiefer Religiosität sind. Ja, vielleicht wird dem ein oder anderen sogar aufgehen, dass es der existentialistischen Bewegung nicht um Triebe und Gelüste geht, sondern um Denken und Courage. Ungeachtet ihrer jeweiligen Besonderheiten ist den Existentialisten die Radikalität gemein, mit der sie den Vernunftgebrauch bis an die äußerste Grenze treiben. Die Grenzerfahrung der Vernunft¹³ nimmt für sie geradezu die Bedeutung eines heroischen Zeichens an, nicht unähnlich jenem bei Pascal.¹⁴ Dort, wo ihm aller äußere Halt fehlt, antwortet der Mensch durch sein Glauben und Handeln: «Hier bin ich»; und hierin realisiert sich seine Existenz.

Zum Abschluss dieses ersten Vortrages möchte ich daran erinnern, dass Allgemeinbildung nicht darin besteht, über alles Mögliche sprechen zu können, sondern darin, dass man weiß, worüber man tatsächlich etwas sagen kann – und im Übrigen in der Fähigkeit, zuzuhören, sowie dem Willen, zu verstehen.

Bei Sartre heißt es: «Das Beispiel des Existentialismus, einer abstrakten Philosophie, die von ein paar machtlosen Menschen vertreten wird, ist ein durchaus geringes, ja unwürdiges; und dennoch gilt hier, wie in tausend anderen Fällen auch, dass Sie, je nachdem Sie weiterhin die Unwahrheit über den Gegenstand sagen oder aber ihm bei aller Kritik Gerechtigkeit widerfahren lassen, mit darüber entscheiden, was der Mensch sein wird. Mögen Sie imstand sein, dieses zu erfassen, und ein klein wenig heilsame Angst darob empfinden.»¹⁵

II. Der Existentialismus in Deutschland¹⁶

Sartre hat, so sagten wir, den Existentialismus weder in die Welt gesetzt noch definiert (was, nebenbei, seine Leistung nicht im Geringsten schmälern soll). Nein, der Existentialismus ist wesentlich älter. In einem gewissen Sinne, d. h. wenn wir von dem Begriff als solchem absehen, kann man sagen, dass der Existentialismus ebenso alt ist als die westliche Philosophie selbst. Eine existentialistische Haltung lässt sich bei all jenen Denkern ausmachen, für die das Menschsein nicht in der äußeren Welt, wie sie sinnlich erfahren und wissenschaftlich-technisch erforscht wird, noch auch in einem in sich geschlossenen, durch sich selbst bestehenden Vernunftsystem wahrhaft sich erfüllt, sondern dies vielmehr dort tut, wo die sinnenfällige Welt Risse bekommt oder sich entzieht, wo das Vernunftsystem an einem unauflöselichen Widerspruch zerbricht, kurz, überall dort, wo der Mensch sich nicht mehr bei einem unpersönlichen Wissen beruhigen kann, sondern sich auf sich selbst oder seinen Glauben zurückgeworfen sieht. In diesem Sinne finden wir Existentialismus bei Platon, Augustin, Pascal, selbst bei Descartes (wiewohl er hier ein Springquell ist, von dem das Werk sich oft entfernt) und sogar bei Kant, um nur einige Namen aufs Geratewohl zu nennen.¹⁷ Existentialismus gibt es auch bei Nietzsche: nicht weil seine Lehre vom Übermenschen, wie immer wieder gern behauptet wird, aller Moral den Garaus machen würde, um dem, was man den «absoluten Egoismus» zu heißen übereingekommen ist, freien Lauf zu lassen, sondern weil Nietzsche in dieser Lehre wie in seinem gesamten Werk sich weigert, den Menschen als ein De-facto-Geschöpf zu nehmen, welches ein für alle Mal gegeben und festgelegt ist; und auch deshalb, weil Nietzsche nicht das für wesentlich hält, was der Mensch ist, sondern die Bewegung, durch die er beständig über sich selbst hinausgehen muss – jenen Sprung heraus aus dem Reich der Tatsachen in den leeren Raum der Freiheit, die da Leichtigkeit, Heldentum, Vertrauen, Freude ist.¹⁸

Derjenige aber, auf den der deutsche Existentialismus in allererster Linie zurückgeht, ist *Søren Kierkegaard*, ein christlicher dänischer Denker des vorigen Jahrhunderts.¹⁹ Er war der Erste, der seine Philosophie «existentiell» genannt hat,²⁰ und

die bloße Tatsache, dass er es ist, der am Ursprung dieser Bewegung steht, genügt, um den heutzutage so verbreiteten Irrtum zu widerlegen, der Existentialismus sei *per definitionem* atheistisch. Kierkegaards Reflexion kreist ganz und gar um die christliche Tragik, die er unter all ihren Gesichtspunkten, von den einfachsten bis hin zu den komplexesten, als etwas entfaltet, das man als eine Dialektik der geistigen Fährnisse bezeichnen könnte. Das geistige Wesen, sein Heil, sein rechtes Verhältnis zu Gott, ist unablässig bedroht von vielfältigen und einander widerstreitenden Versuchungen. Beispielsweise kann das geistige Wesen seine Existenz, d.i. sein Verhältnis zu sich selbst und zu Gott, nicht denken, da sie zu denken aus ihr eine Sache, einen unmittelbaren Gegenstand machen und ihr die Authentizität nehmen würde. Das geistige Wesen kann aber wiederum auch nicht davon ablassen, seine Existenz zu denken, weil es dann davon abließe, nach ihr zu streben, und damit zu existieren selbst aufhört. Des Menschen Verfassung ist von der Art, dass er, indem er dem Wesentlichen, dem rechten Gottesverhältnis, denkend sich nähert, sich zugleich davon entfernt – dass er in seinem Streben, dieses Verhältnisses sich zu bemächtigen, dasselbe zugleich zerstört – dass er, wenn er dann von diesem Streben ablässt, sich verliert. Hieraus entspringt die Bedeutung der Begriffe «Nichts», «Verzweiflung» und «Angst». Der Mensch ist einzig dann er selbst, existiert nur dann im emphatischen Sinne des Wortes, wenn er sich in einem Verhältnis behauptet, welches im selben Augenblick, da es gedacht wird, als unmöglich erscheint. Sobald er aus diesem Verhältnis heraustritt – sei es, weil er zu besitzen glaubt, wonach er doch nur streben kann, sei es, weil er angesichts der Unmöglichkeit des angestrebten Verhältnisses verzweifelt und verzichtet –, hört er auf zu existieren, verliert er Existenz und Gottesverhältnis in einem, wird er zur Beute des Nichts. Das Nichts ist also der Verlust des existentiellen Verhältnisses. Die Angst ist das Bewusstsein davon, dass Existenz nicht ein für alle Male gegeben, dass sie keine Tatsache ist, sondern immer wieder aufs Neue dem Nichts entrissen werden muss, ungeachtet der sie von allen Seiten bedrängenden Diskontinuität, Absurdität und Paradoxalität – oder besser gesagt: *aufgrund und mit Hilfe* all des Diskontinuierlichen, Absurden und Paradoxen,²¹ denn erst hier, an diesen Bruchstellen der Objektivität, kann die authentische, gelebte Subjektivität der Existenz sich erfüllen. Die Verzweiflung hat zwei Gesichter: Ist sie einerseits, wie Kierkegaard sagt, die Krankheit zum Tode,²² die den Geist dazu versuchen kann, der Existenz zu entsagen, so bildet sie andererseits gerade dieser Existenz Bedingung. Um zu existieren, muss man an der Kontinuität und objektiven Kohärenz verzweifeln, auch von jeglichem Besitzanspruch auf die Existenz Abstand nehmen und akzeptieren, dass sie auf immer untrennbar der Angst verbunden bleiben wird.

Unglückseligerweise sind nun alle diese Wörter im Übermaß mit pathetischer, affektiver Energie aufgeladen. Da mag der Philosoph, der ihrer sich bedient, noch

so sehr darauf pochen, dass der Leser sie von der affektiven auf die metaphysische Ebene zu übertragen habe, sie bleiben doch alleweil missverständlich. Auch die bedauerlich lärmige Popularität, die der Existentialismus heuer genießt, ist zweifelsohne wenigstens teilweise diesem allzu gefühligen Vokabular anzulasten. Das ist jedoch kein Grund, sich nicht die Mühe zu geben, dem wahren Sinn solcher Begriffe auf den Grund zu gehen, wenn man vom Existentialismus sprechen will. Man wird dann schnell feststellen, dass sie nichts Nihilistisches an sich haben und auch nichts vom romantischen Klischee des Weltschmerzes. Wenn sie ein Scheitern bezeichnen, eine Verweigerung und Bedrohung anzeigen, so eignet ihnen zugleich doch positive Wirkkraft, denn sie rufen – *gegen* das Nichts, *gegen* die Verzweiflung, *gegen* die Angst – *zur trotzdem* ersehnten wahren Existenz auf, zu der einzigen wahren Hoffnung, die jenseits, nicht diesseits der Verzweiflung liegt. Diese für Kierkegaard typische indirekte Methode²³ finden wir, in unterschiedlichem Maße, bei allen Existentialisten wieder: Als ob man, wenn man direkt ausspräche, direkt beim Namen nennte, was mehr als alles andere zählt, zerstören würde durch die Erzeugung der Illusion, es wäre greifbar, es wäre leicht und objektiv zu besitzen. Daher die so häufig verdeckte Ausdrucksweise bei Kierkegaard, das falsch Abstrakte, falsch Unpersönliche oder eben falsch Gefühlsgeladene des Ausdrucks, das einer Art Entschlüsselung im Zeichen der inneren Erfahrung eines Rückstoßes bedarf; daher die Ironie, die Vorliebe für die Fallen der Vernunft, für Widersprüche und Paradoxa.

Man mag sich wundern, dass ich im Zusammenhang des deutschen Existentialismus so lange bei einem Dänen verweile. Aber zum einen ist dessen Denken seinerseits das Ergebnis einer machtvollen Kehrtwendung gegen Hegel, dessen Dialektik er völlig über den Haufen geworfen hat,²⁴ zum anderen und vor allem hat Kierkegaard ungeheuer zurückgewirkt auf das deutsche Denken, das theologische ebenso wie das philosophische, auf Karl Barth²⁵ nicht minder als auf Existentialisten wie Heidegger und Jaspers.

Bei unserem Zeitgenossen *Martin Heidegger* verbindet sich die Wirkung Kierkegaards noch besonders mit Einflüssen der Scholastik, Kants und der Phänomenologie (die von der aktuellen Mode andauernd mit dem Existentialismus verwechselt wird). Die Scholastik hat seinem Schreibstil eine gewisse Strenge aufgeprägt, die selbst rein dynamische Strukturen – anstatt sie mittels einer möglichst flüssigen und suggestiven Sprache, wie z. B. bei Bergson,²⁶ geschmeidig nachzubilden – in ihrer Funktionsweise zu fixieren sucht, dabei auch zu Neologismen greifend, deren Etymologie sich der Argumentation als Stütze andient. Kant hat Heideggers Methodik seine formale Klarheit mitgeteilt, seine Zurückweisung noch des kleinsten Rests konkreter Erfahrung, die nurmehr unter dem Gesichtspunkt ihrer Ermöglichungsbedingungen Eingang

findet. Die Phänomenologie, eine hauptsächlich von Husserl entwickelte Methode, will die Untersuchung sowohl vom speziellen Erfahrungsgehalt als auch und zugleich von jeglichem geistigen Erfahrungsstruktur (wie z. B. vom Ding an sich) freihalten, um statt dessen die Strukturen der Erfahrung allgemein, d. h. all das, was im Verhältnis des Ich zu den Dingen, des Ich zu sich selbst oder des Ich zu einem anderen Ich unmittelbar enthalten ist, so unvermittelt wie möglich zu *beschreiben*.²⁷ Dank all dieser fortschreitenden Reduktionen kann Heidegger sehr wirkungsvoll die negativen, begrenzenden und eben deshalb für die Existenz entscheidenden Aspekte der *Conditio humana* freilegen. Der Mensch ist ihm zufolge in eine Welt geworfen, deren Wesen ihm fremd ist, eine Welt von Dingen, die ihn im Raum umgeben und als Werkzeuge zum tätigen Gebrauch an die Hand gegeben sind. Es kommt hier darauf an zu sehen, dass der Mensch nicht erst Mensch im Sinne einer bestimmten Essenz ist, die dann zufällig in die Welt gesetzt würde. Nein, das In-der-Welt-Sein stellt eine grundlegende Struktur der *Conditio humana* dar. Der Mensch, in die Welt geworfen, empfindet Angst, da er sich seines Seins nicht in seiner Ganzheit vergewissern kann; das Nichts, Quelle der Angst, erscheint ihm überall als der negative Hintergrund, vor dem das Sein sich scharf abhebt, gegen den die Existenz sich behauptet. Eine weitere grundlegende Existenzstruktur ist die Tatsache, dass der Mensch sein ganzes Leben lang auf den Tod zuläuft. Der Tod ist dabei weder eine dem Leben äußerliche noch eine es abschließende Gegebenheit. Dass jeder Augenblick des Lebens auf ihn zuführt, verleiht dem Augenblick, verleiht dem Zeitzusammenhang insgesamt, sein menschliches Gepräge. Genauer könnte man sagen, dass die beständige Gegenwart des Todes im Leben – wenn man so will, die faktische Endlichkeit des Menschen – eine unnachlassliche, entscheidende Möglichkeit für die Existenz darstellt: Auch hier ist es wieder nicht die Theorie, und folglich nicht die Philosophie, die feststellt, was die Existenz ist oder sein wird, sondern die Existenz selbst entscheidet, in der Angst und durch die Angst, über ihre eigene Authentizität.

Ich komme nun zu demjenigen, den ich in meinem ersten Vortrag den «reinsten aller Existentialisten» genannt habe, zu dem, dessen Denken und Leben die so wahllos und allgemein gegen den Existentialismus erhobenen Anklagen am klarsten und lautesten widerlegen – ich komme zu *Karl Jaspers*.²⁸

In seiner Philosophie gibt es drei positive Grundbegriffe: Welt, Existenz, Transzendenz; und zwei negative: Grenze und Scheitern. Erst durch die Erfahrung der Grenze und des Scheiterns gelangen wir zu Existenz und Transzendenz.²⁹ «Transzendenz» kann man in vielen Fällen, in größerer Nähe zur Alltagssprache, mit «Gott» übersetzen. Dass Jaspers dieses Wort in der Regel vermeidet, liegt zweifellos an dem bereits erwähnten, für den Existentialismus charakteristischen Vorbehalt: Die Philo-

sophie kann von der Transzendenz nur theoretisch handeln, und ihr theoretischer Begriff soll nicht die Illusion erzeugen, er wäre ausreichend und enthöbe uns der realen Erfahrung. Ihr, der Erfahrung, soll der Name Gottes vorbehalten bleiben.

Die Philosophie, sagt Jaspers, sucht das Ganze des Seins.³⁰ Dabei hofft sie zunächst, es in Gestalt des Weltganzen, über die Einheit der Wissenschaften, zu finden. Indes stellt gerade die Wissenschaft uns vor unüberschreitbare Grenzen. Die Welt ist nicht in sich geschlossen, ihre Erkenntnis kann nicht die Erkenntnis des Seins liefern. Der Philosoph wird der Grenzen inne, dieser nicht zufälligen, sondern im Gegenteil wesenhaften Ungeschlossenheit. Die Evidenz ist stets nur eine relative; die Welt bleibt für uns unfertig und brüchig. Bei dem Versuch, sie in ihrer Einheit und Ganzheit zu erfassen, sind wir – bin ich – gescheitert.

Das Scheitern an den Grenzen der Welt wirft mich auf mich selbst zurück. Ich befinde mich in einem Vakuum: um mich herum nur eine Reihe von Zusammenhängen, die sich gegenseitig stützen, doch nirgendwo ein Stützpunkt, der von sich aus Halt gäbe. In diesem Augenblick tritt meine Angst aus der Endlosigkeit der freischwebenden Zusammenhänge heraus und stellt sich ihnen entgegen. Sie hört damit auf, ein Glied in der Kette der Zusammenhänge zu sein. In ihr finde ich das, was in meinem Ich niemals Objekt werden kann, weder für andere noch für mich selbst: die Existenz.

Solange wir das absolute Sein in der Einheit der Welt suchten, wurde alles relativ, um Teil einer Kausalkette werden zu können; wenn es nun darum geht, die Existenz zu erhellen,³¹ suchen wir Möglichkeiten zu entbinden für ein Absolutes. So gelangen wir durch einen Sprung von der Natur zur Existenz, das heißt, zur Freiheit. Das existentielle Denken, dieses notgedrungen – da auf die Existenz gerichtet, die kein Gegenstand sein kann – indirekte Denken, ist die Philosophie. Die aus wissenschaftlicher Sicht negative Grenze wird damit für die Existenz zu einer positiven: «Ich bin *ich selbst*, wo ich mich nicht mehr zurückziehe hinter einen objektiven Standpunkt, den ich nur vertrete, und wo, wie ich selbst, so die andere Existenz mir nicht mehr Objekt werden kann.»³²

Die Existenz findet ihre Realität nur in der Kommunikation mit einer anderen Existenz und hat doch ihre ganz eigene Wahrheit, die für sie absolute Wahrheit ist.³³ Kommunikation ist daher Kampf, mich und den andern enthüllender, schaffend hervorbringender Kampf. Die wahre Existenz erkennt, achtet und liebt die Wahrheit der Existenz eines anderen dort, wo sie ihr begegnet, als ein Absolutes, justament weil sie ihr eigenes Absolutes hat.

Aber der existentielle Kampf der Wahrheiten und das Absolute *meiner* Wahrheit zwingen mich, die objektive Einheit in der Transzendenz zu suchen. Alle Realität kann für die Existenz Chiffre (geheimes Zeichen) der Transzendenz werden.³⁴ Doch

ist die Chiffre stetsfort flüchtig, ich kann sie nicht wie ein Objekt festhalten, und kein die Transzendenz direkt anvisierendes Denken vermag sie jemals einzuholen.

Das Scheitern umstellt mich also von allen Seiten. Aber das Scheitern selbst ist ja die höchste Chiffre der Transzendenz: Von ihr spricht, schweigend, sein ihm eigenes Schweigen zur Existenz – vorausgesetzt, das Denken stürmt nicht allein voran, unter Preisgabe der objektiven Realität und berauscht von rascher Vollendung. Jaspers schreibt: «auf dem Wege des Leidens im Blick auf das unerbittliche Antlitz des Welt-daseins, und in der Unbedingtheit aus eigenem Selbstsein in Kommunikation kann mögliche Existenz erreichen, was nicht zu planen ist und als gewünscht sinnwidrig wird: im Scheitern das Sein zu erfahren.»³⁵

Und jetzt, nach diesen knappen Skizzen, die ihren Modellen leider nicht gerecht werden, bitte ich Sie: Erinnern Sie sich an die Karikatur des Existentialismus. Nihilismus hieß es da, eingefleischter Egoismus, Triebe, Absage an jegliche geistige oder moralische Sorge... Erinnern Sie sich und urteilen Sie selbst.

III. Der Existentialismus in Frankreich

In Frankreich hat die existentialistische Bewegung schon etliche Jahre vor dem letzten Krieg ein Echo ausgelöst, zwar kein sehr breites, doch ein tiefes. Wichtige Denker publizierten, unter anderem in den «Recherches philosophiques», kritische Studien über Kierkegaard und die von uns besprochenen deutschen Philosophen, aber auch eigenständige Arbeiten verwandten Geistes. Jean Wahl, Gabriel Marcel³⁶ und andere vertieften diesen Existenzbegriff, der der Philosophie neue Zugänge, neue Methoden und eine neue Sprache eröffnete, ja sogar eine erneuerte Art der Aneignung des westlichen philosophischen Erbes versprach, dank einer weniger äußerlichen, weniger objektiv kritisierenden, dafür stärker auf die lebendige, innere, unaussprechliche Quelle eines jeden originären Denkens merkenden Lesart. Bergson war es übrigens, der diesen Weg gebahnt hat, indem er den Gebrauch der intuitiven Einfühlung einübte, beweglicher und auch präziser machte.³⁷ Daraus erwuchs so etwas wie eine neue Jungfräulichkeit des philosophischen Blickes, schien man doch die Fähigkeit wiedergewonnen zu haben, neue Fragen aufzuwerfen oder zumindest alte Fragen neu zu stellen, mit all der dazugehörigen Intensität und Unmittelbarkeit und vor allem mit geschärftem Sinn für die lebenswichtige Bedeutung, die sei es eine Antwort, sei es die Einsicht in die Unbeantwortbarkeit für den Fragenden besitzen würde.

Dann kam das lange Schweigen des Krieges.

Und kurz nach seinem Ende war plötzlich eine neue französische Epidemie, wie man es nannte, in aller Munde, eine Epidemie des Namens «Existentialismus». Was war ge-

schehen? Wie hatte eine philosophische Richtung, die derart abstrakt ist (auch wenn sie letztlich auf die konkreteste aller Realitäten, den freien Akt, zuhält) und derartig diffizil – die zu ihrem Verständnis die geistige Vergegenwärtigung einer dem breiten Publikum so gut wie unbekanntem europäischen Denktradition erheischt – zu deren Rüstzeug Fachbegriffe gehören, die von der Sprache des *honnête homme*³⁸ meilenweit entfernt sind – die langwierige Mühsal und viel Beharrlichkeit in der Auslotung der menschlichen Grenzen verlangt – wie hatte ein solcher Ansatz, ohne auch nur von einem einzigen Sprachkünstler, von einem einzigen, Bergson halbwegs ebenbürtigen, Virtuosen der geistigen Anregung popularisiert worden zu sein, die Anhänglichkeit oder eben auch Feindschaft eines Publikums sich erwerben können, das ersichtlich noch wesentlich größer ist als jenes, welches man «das breite» zu nennen pflegt?

Sartre, Camus und Simone de Beauvoir hatten die Szene betreten.³⁹ Von den Existentialisten der Vorkriegszeit war kaum mehr die Rede. Doch wie es sich traf, verstanden diejenigen der Nachkriegszeit neben philosophischen Abhandlungen auch Romane und Theaterstücke zu schreiben. Mancher las ihre Romane, viele sahen die Aufführungen, und Einzelne brachten es sogar dahin, aus dem schwierigen, dickleibigen «L'être et le néant» einige isolierte (und desto paradoxere) Fingerzeige zu gewinnen. Sartre spricht im Anschluss an Heidegger vom Nichts und von der «Nichtung», deshalb ist er Nihilist. Er bringt Verbrecher auf die Bühne, also ist das Verbrechen in seinen Augen der Gipfel der Existenz. Und wenn Camus seinen Caligula im Laufe des gleichnamigen Stückes⁴⁰ in die entsetzliche Sackgasse einer bis zum Wahnsinn sich steigernden Logik treibt, dann wird uns Caligula als Existenzmodell empfohlen, und das Leben hat für Camus keinen Sinn.

Woraus natürlich Egoismus, Sex, Sadismus usw. folgen. Auf diese Weise ward ein Ruhm begründet, eine Philosophie unters Volk gebracht.

Camus wollen wir aus dem Spiel lassen. Erstens sagt er von sich selbst, er sei kein Existentialist; seinen Ansatz bezeichnet er als Philosophie des Absurden. Zwar lehnen die Kritiker, denen daran liegt, Sartre und Camus auf einen Streich zu erledigen, es begrifflicherweise ab, den beiden Glauben zu schenken, wenn sie erklären, sie hätten ihre Theorien unabhängig voneinander entwickelt und seit ihrer – erst später erfolgten – Bekanntschaft nichts anderes getan, als ihre Differenzen herauszustellen. Ich meine indes, dass die beiden hierüber besser Bescheid wissen werden als «die Allgemeinheit». Zweitens kann ich über Camus als Philosophen gar nichts sagen, weil ich seinen «Sisyphos» noch nicht in Händen hatte.⁴¹ Nach der Lektüre werde ich mich vielleicht dazu äußern, vorher jedoch nicht. Von Camus habe ich zwei Stücke gelesen und auf der Bühne gesehen: «Caligula» und «Das Missverständnis».⁴² Nach der Aufführung des Letzteren empörte sich jemand darüber, dass Werke, die eine solche

Philosophie transportierten, überhaupt gezeigt würden. Ich bat denjenigen, mir aufzuschließen, was für eine Philosophie das denn sei? «Ja, schauen Sie», lautete die Antwort, «es ist ein Nihilismus! Das bedeutet, das Leben ist nichts wert!» Und auf meine Frage, woran man das erkennen könne, wurde mir beschieden: daran, dass alles in einer Katastrophe endet. Eine schöne Begründung. Enden nicht fast alle Tragödien, seit es Tragödien gibt, in dieser Weise, angefangen bei den Griechen? Allein, ich trug mein Bedenken vergeblich vor: Schließlich hatte man von vornherein, bei der Ankunft am Theater schon, gewusst, welche Philosophie auf dem Programm stand, und dass hierüber sich zu entrüsten angezeigt sei. Was mich angeht, so muss ich freilich bekennen, dass ich mich völlig außerstande sehe, aus «Caligula», geschweige denn dem «Missverständnis», eine Philosophie zu ziehen. Von Sartre, und vom Existentialismus allgemein, finde ich darin höchstens ein Verlangen nach dem Absoluten wieder, ein Verlangen, das, wenngleich vom Leben abgelenkt oder abgeschnitten, doch seinen Sinn und Wert auch im Scheitern nicht verliert. Zwei Ordnungen stehen sich gegenüber, die weder koexistieren noch einander exkludieren können. Der Mensch ist Schauplatz und Akteur zugleich in diesem Kampf. Ich halte Camus für einen veritablen Dramatiker mit der Fähigkeit zur Verknappung und – ganz unschematischen – Vereinfachung, zu einer Nacktheit der Darstellung, die nicht ohne Geheimnis ist: Züge, die auf der Bühne einen Eindruck von Größe machen. Er ist weniger Seelenmechaniker und weniger geometrisch denn Sartre – jedenfalls der Sartre der «Geschlossenen Gesellschaft»⁴³ –, näher am Mythos und an der Poesie, vor allem im «Missverständnis», welches das mir liebere Stück ist. Aber von seiner Philosophie weiß ich noch so gut wie nichts.

Hingegen kenne ich von Sartre zwar nur einen kleinen Teil seiner Romane und Theaterstücke, bin aber überzeugt davon, dass «Das Sein und das Nichts» ein großes Buch ist, das in der französischen Philosophiegeschichte Epoche machen wird. Allerdings ist es in einer sehr technischen, an der deutschen und namentlich der Heidegger'schen Terminologie geschulten Sprache geschrieben. Um sein Denken vorzustellen, folgt man besser der stark komprimierten und vereinfachten Kurzfassung, die der Autor selbst in Erwiderung auf die bösartigen Verzerrungen durch seine Kritiker in einem kleinen Artikel veröffentlicht hat.^a Hier ist alles in einer der französischen Sprache wirklich gemäßen Weise dargelegt. Hätten seine Verleumder sich die Mühe gemacht, diese sieben Seiten zu lesen, sie hätten wohl eine ganze Reihe von monströsen Dummheiten gar nicht erst in Umlauf gebracht.

a A propos de l'existentialisme, mise au point von J.-P. Sartre. Der Aufsatz ist in *Action* erschienen und wiederabgedruckt im ersten Heft von *Lettres* 1945.

Sartre sucht zunächst den Existentialismus zu definieren. Die *Essenz* oder das Wesen einer Sache, so sagt er unter Rückgriff auf die traditionelle Terminologie, ist ein gleichbleibendes Ganzes von Eigenschaften; ihre *Existenz* ist ihre wirkliche und wirksame Anwesenheit in der Welt.⁴⁴ Die Tradition fasst die Essenz als der Existenz vorausliegend auf, das heißt: Die Idee einer Sache ist vor der Sache da, so wie das Modell vor seiner Kopie oder eine Idee in Gott vor ihrer Verwirklichung da ist. Zuzufolge dieser Konzeption «sprossen und runden sich grüne Erbsen entsprechend der Idee der grünen Erbse, und Gurken sind deshalb Gurken, weil sie am Wesen der Gurke teilhaben».⁴⁵ In gleicher Weise nimmt auch die religiöse Tradition – die in diesem Punkt selbst von jenen fortgeschrieben wurde, die, wie die Aufklärer des 18. Jahrhunderts, dem Glauben nicht mehr anhängen – eine allen Menschen gemeinsame Essenz an, die sogenannte Natur des Menschen, die der Existenz eines jeden Einzelnen vorausgeht. Der Existentialismus glaubt dagegen, dass beim Menschen – und nur beim Menschen – die Existenz der Essenz vorausgeht.

Demnach ist die Essenz nicht ein für alle Male gegeben; was der Mensch tut, leitet sich nicht aus ihr ab. Im Gegenteil: durch das, was er tut, webt er unablässig an seiner Essenz und zeugt sie fort. «Indem er sich in die Welt wirft, in ihr leidet, in ihr kämpft, definiert er sich Schritt für Schritt selbst».⁴⁶ Solange er lebt, bleibt diese Definition eine offene; erst der Tod schließt sie ab.

Sartre weist nun darauf hin, wie unsinnig es ist, den Existentialismus mit einer bestimmten politischen Haltung in Zusammenhang zu bringen. An sich ist er weder faschistisch noch konservativ, nicht kommunistisch und auch nicht demokratisch. Bei Kierkegaard, so Sartre, ging er mit dem Glauben Hand in Hand.⁴⁷ Im heutigen Frankreich (will heißen, in dem Freundeskreis um Sartre) ist er meist mit einem Bekenntnis zum Atheismus verbunden. Aber auch dies ist, wie Sartre selbst erkennt, nicht unbedingt vonnöten. Die existentialistische Devise beschränkt sich seiner Ansicht nach auf Folgendes: «schaffen und schaffend sich selbst schaffen und nichts anderes sein als das, zu dem man sich geschaffen hat».⁴⁸ Mit anderen Worten: Freiheit sein – und nichts als Freiheit.

Aber, wird man sagen, da haben wir's ja! Kein Zwang mehr, keine Norm, keine Moral. Bahn frei für alle Begierden! – Denken Sie das nicht. Denn wenn die Freiheit, wie Sartre sagt, nicht durch ein von ihr unabhängiges Gesetz begrenzt ist, wenn sie nicht vor eine höhere Instanz zitiert werden kann, wiegt ihre Verantwortung, weit davon entfernt, hinfällig zu werden, nur umso schwerer. Tatsächlich gibt es ja in der Welt der Dinge – die Sartre das «An-sich» nennt und die, wie er sagt, «das ist, was sie ist», ohne irgendeinen Abstand von sich zu sich, einen Bruch in ihrem Sein zu haben – weder Freiheit noch Verantwortung. Im An-sich entsteht das bewusste Subjekt, das Sartre das «Für-sich» nennt und das ist, «was es nicht ist, und das nicht ist, was

es ist»,⁴⁹ weil das Wesentliche seines Seins nicht das ist, was es bereits ist, sondern das, was es zu sein hat, sein künftiges Sein, seine unmittelbare Zukunft, die bevorstehende Entscheidung. Wenn so das Subjekt ersteht und auf die vor ihm liegende Welt die Leere projiziert, jenes Nichts, welches notwendig ist zu seiner Freiheit, hat das zur Folge, dass die gesamte Welt, ihr Sinn und Wert, sowie Sinn und Wert des Menschen in der Welt, sich in Frage gestellt sehen. «In jedem Moment», schreibt Sartre, «müssen wir allein entscheiden, ohne Stütze, ohne Führung und dennoch *für alle*». ⁵⁰ Wenn, wie es bei Ponge heißt, der Mensch des Menschen Zukunft ist,⁵¹ dann sind wir es, die mit jeder Handbewegung darüber entscheiden, wie diese Zukunft beschaffen sein wird, und damit auch, was der Mensch ist. Daher rührt die Angst: Angst, die nichts mit Neurasthenie zu tun hat, sondern vielmehr das Bewusstsein ist, in dem wir die Bedingungen, unter denen wir handeln müssen, die Aufgabe also, den Menschen auf dem Grunde des Nichts zur Existenz zu bringen und existieren zu lassen, annehmen. Auch die Verzweiflung hat nach Sartre nichts von einer «schöne[n] romantische[n] Verstörtheit». ⁵² Sie ist «das nüchterne und klare Bewusstsein von der *Conditio humana*»,⁵³ mithin das Bewusstsein, dass man nichts zu hoffen habe jenseits dessen, was man selber aus sich macht. «Die Verzweiflung ist unauflöslich an den Willen gebunden, mit der Verzweiflung beginnt der wahre Optimismus: nämlich desjenigen, der nichts erwartet, der weiß, dass er kein Recht hat und dass nichts ihm zusteht, der freudig nur sich auf sich selbst verlässt und freudig allein für das Wohl aller handelt.»⁵⁴

Es steht außer Frage, dass gewisse Züge der Sartre'schen Persönlichkeit verallgemeinert und zu Merkmalen des Existentialismus schlechthin erhoben worden sind, was dieser Bewegung eine Antipathie eingetragen hat, die bei besserer Sachkenntnis dem Charakter, Geschmack und literarischen Verfahren Sartres vorbehalten geblieben wäre. So enthält «Das Sein und das Nichts» bekanntlich lange Betrachtungen über Schleimiges, Schwindel, Unwahrhaftigkeit und Lüge.⁵⁵ Die meisten Werktitel Sartres haben etwas Bedrückendes, etwas von Ersticken an sich, suggerieren eine verdorbene, nicht atembare Luft: «Der Ekel», «Die Mauer», «Geschlossene Gesellschaft», «Die Fliegen». ⁵⁶ Sartre selbst merkt an, dass der Vorwurf, «im Dreck zu wühlen»,⁵⁷ nur ihn allein, nicht den Existentialismus trifft. Indes erklärt er sich auch: Was er mehr als alles andere verabscheut, das ist eine Literatur, die sich sozusagen der Inflation des Guten verschrieben hat. Das «Schauspiel des Heldentums und der Reinheit»⁵⁸ darzubieten, ist nur allzu leicht, und Beifall findet es dazu, weil es die Illusion verschafft, es wäre gerade so leicht, das Gute zu tun. «Aber eben nicht», ruft Sartre uns hier zu, «das ist nicht leicht.»⁵⁹ – Schön und gut, werden Sie einwenden, aber das ist doch kein Grund, in Erbrechen, Kindsmord oder Zähklebrigem zu schwelgen. Dennoch lässt sich, glaube ich, erahnen, welches die Kehrseite dieser abstoßenden Vorliebe

bei Sartre ist: ein elementares Bedürfnis nach Genauigkeit.⁶⁰ Die philosophische Untersuchung bzw. ihre Verschiebung auf die ästhetische Ebene scheint den Zweck zu verfolgen, das Sein von der dumpfen Banalität zu reinigen, in der das Alltagsleben es versinken lässt, wenn es in Unwahrhaftigkeit gelebt wird, das heißt in einer bequemen Anonymität, in der die Existenz sich auflöst inmitten eines falschen sozialen Zusammenhalts, der sie dessen überhebt, ihre Freiheit anzunehmen. So gesehen, erinnert der von Sartre gewählte Weg durch das Reich des Ekels – unabhängig von der persönlichen Neigung, die er verrät – durchaus an die *indirekte Mitteilungsform*, die wir bereits als kennzeichnend für die existentialistische Bewegung insgesamt erkannt hatten. Kierkegaard benutzte Masken, Verkleidungen, Paradoxa und stellte allerlei Fallen auf. Zerquält vom Glaubensproblem, dem er seinen Seelenfrieden und sein irdisches Glück opferte, schrieb er das «Tagebuch eines Verführers». In Heideggers Denken ist Gott zwar nicht anwesend, was aber keineswegs bedeutet, dass er keine Rolle darin spielte, sprechen doch seine Denkbewegungen sämtlich von der *Abwesenheit* Gottes – einer dermaßen wirkmächtigen Abwesenheit, dass sie alle Anwesenheit zu bedingen und ihr den letzten Sinn zu geben scheint. Jaspers stößt bis an die Grenzen menschlichen Vermögens vor und findet gerade im Scheitern die Sprache der Transzendenz, die Chiffre des Seins. Sartre bedient sich nun des Nichts, um den Menschen zur Existenz aufzufordern, einer beengenden Sprache, ihn zur Freiheit zu erwecken, und er schildert eindringlich das trügdumpe Ungefähr mit allem, was uns Ekel einflößt, um seinem Verlangen nach dem Absoluten Nachdruck zu verleihen. Denn ein Verlangen weckt man nicht, indem man vorgibt, es wäre schon befriedigt. Vom Absoluten zu sprechen, von Heldentum und Opferbereitschaft, täuscht ja in gewisser Weise vor, es gäbe sie, sie wären da und uns gegeben in derselben Weise wie die Wörter. Weil man damit Gefahr liefe, in die Unwahrhaftigkeit zurückzufallen, befasst sich Sartre lieber mit dem Ekel, der ein Ekel nur ist im Verhältnis zur strengen Welt des Absoluten, jener Welt, die niemals ist, doch ohne Unterlass zu sein begehrt – zu sein durch die unerbittliche Entscheidung der Existenz. Und sein literarisches Werk enthält nicht etwa seine Philosophie – weit gefehlt –, sondern ist als Weck- und Warnruf gedacht, der das Widerwärtige des anonymen Alltags mit seinen tausend feigen Fluchten aufzeigen und derart dem Menschen jene tiefe Unzufriedenheit in die Seele legen will, die zu erkennen und ewig zu überwinden der Freiheit aufgetragen ist.

So ist der Existentialismus denn recht wohl, wie Sartre geltend macht, ein Humanismus.⁶¹ Er will den Menschen auf seine Grundsituation hinweisen, die – dank jener Bruchspalte im Nichts, aus der das bewusste Subjekt hervorgeht – darin besteht, im Angesicht der Welt und im Widerstreit mit ihr über sein Sein zu entscheiden. *Dass* der Mensch über sein Sein entscheiden kann, bedeutet, dass es kein gesichertes ist. *Wie* er entscheidet: nicht auf der Grundlage einer Theorie, aufgrund des Wortes, son-

dern in «Tat, Anstrengung, Kampf, Solidarität»,⁶² sprich in derselben Weise, in der er anderen sich zuwendet: auf dass die philosophische Reflexion ins Leben münde.

JEANNE HERSCH

Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven (1947)

Einleitung der Herausgeber

Seit jener denkwürdigen Begegnung mit Gabriel Marcel in Paris im Sommer 1936, zu der ihr das philosophische Erstlingswerk *L'illusion philosophique* verholfen hatte, gehörte Jeanne Hersch zu einem engeren Kreis namhafter französischer Philosophen, in dem sich ihre philosophische Tätigkeit in den folgenden Jahrzehnten zur Hauptsache abspielte. Bei ebendieser Gelegenheit hatte die junge Philosophin auch Jean Wahl kennengelernt,^a der die Entwicklungen der Philosophie in Frankreich maßgeblich mitgestaltete. 1947 gründete Wahl in Paris das *Collège philosophique*, das dazu beitragen sollte, einen Dialog zwischen den unterschiedlichen neueren Strömungen in der französischen und internationalen Philosophie herzustellen und auf diese Weise zur Neuorientierung der Philosophie beizutragen.^b

Ende 1947 erschien unter dem Titel *Le choix, le monde, l'existence* die erste Publikation in der Reihe *Cahiers du Collège philosophique*. Der Band enthielt Beiträge von Wahl («Les philosophies dans le monde d'aujourd'hui»), Alphonse de Waelhens («De la phénoménologie à l'existentialisme»), Emmanuel Levinas («Le Temps et l'Autre») sowie Jeanne Hersch.

Hersch, so Wahl in seinem Vorwort, folge mit ihrem Beitrag dem Weg, auf den sich Jaspers gewagt habe.^c Tatsächlich erscheint aber «Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven» («Discontinuité des perspectives humaines») oberflächlich als relativ unabhängig von dessen Lehren, da es hinsichtlich der Hauptthesen keine expliziten Bezüge zu Jaspers gibt. Der Beitrag stellt eine eigenständige und relativ umfassende Arbeit zur systematischen theoretischen Philosophie dar. Inhaltlich schließt er an Herschs Dissertation *L'être et la forme* an, die 1946 bei La Baconnière in Neuchâtel erschienen war und in der, wie die Autorin später bestätigt, die «Grundauffassungen» dargelegt sind, von denen ihr Denken geleitet wurde.^d Die Ausgangsthese des Buchs besagt, dass dem Menschen die Wirklichkeit nicht unmittelbar zugänglich sei, und dass das, was für den Menschen Wirklichkeit ist, immer durch einen Zugriff (*prise*) auf eine gegebene Materie (*matière*) mittels einer subjektiven Form (*forme*) konstituiert werde. Aufgrund der unterschiedlichen Formen des Zugriffs gibt

a Zu Jean Wahl vgl. Anm. 38, S. 438 im Kommentar.

b Vgl. dazu Wahls Vorwort in *Le choix, le monde, l'existence* (1947), S. 7–10.

c «Voici Jeanne Hersch qui suit la route où Jaspers s'est aventuré» (ebd. S. 10).

d Vgl. die ausführliche Besprechung des Buchs in Hersch 1986i, S. 48 ff., hier besonders 51.

es entsprechend unterschiedliche Modi (*modes*) der Wirklichkeit, so etwa die Modi des Erkennens, des Handelns und der Kunst, die Hersch ausführlicher bespricht. In der Abhängigkeit dessen, was der Mensch als Wirklichkeit versteht, von einer Form, die einer gegebenen Materie durch den Menschen aufgeprägt wird, sieht Hersch den Charakter der *condition humaine*: Die menschliche Existenz besteht wesentlich in der aktiven Formung einer unabhängig von ihm vorhandenen Materie. Die Notwendigkeit einer solchen Formung ist einerseits eine unaufhebbare Schranke der Existenz, da sie einen unmittelbaren Zugang zum Sein ausschließt, andererseits macht sie die menschliche Freiheit aus, da der Mensch die Wirklichkeit, soweit sie von der subjektiven Form abhängt, aktiv gestalten kann.^a

Im Hintergrund von Herschs Konzeption in *L'être et la forme* sind unterschiedliche Einflüsse zu erkennen: Zum einen liegt ein Bezug zu Jaspers' Begriff der Subjekt-Objekt-Spaltung, der in dessen Werk bereits seit der *Psychologie der Weltanschauungen* vorhanden ist, vor. Damit wird das für Jaspers ebenfalls die menschliche Situation konstituierende Faktum der Begrenztheit des Menschen benannt, die dadurch zustande kommt, dass er sich als Subjekt immer einem von ihm unabhängig bestehenden Sein gegenübergestellt sieht. Daraus resultieren unterschiedliche Weisen, wie er sich zu den unterschiedlichen Weisen des Seins verhalten kann: als Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist und Existenz zur Welt und Transzendenz.^b Zum anderen bezieht sich Hersch auf Kants These aus der *Kritik der reinen Vernunft*, dass wir die Dinge nicht erkennen können, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen. Der Erscheinungscharakter der Dinge hat seinen Grund darin, dass alles, was uns als Stoff oder Materie durch die Sinne gegeben wird, nur dadurch auf wirkliche Objekte bezogen werden kann, dass es durch die subjektiven und apriorischen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und des Verstandes (Kategorien) verbunden wird. Vermutet werden kann zuletzt auch ein Einfluss des Basler Philosophen, Theologen und Pädagogen Paul Häberlin (1878–1960), dessen Doktorandenkolloquium Hersch ab 1942 besuchte. Häberlin stellt der «Absolutheit des Seins» die «Relativität des Seienden» gegenüber.^c Letztere ergibt sich daraus, dass alles Seiende als Subjekt verstanden werden muss, und als solches wesentlich in Relation zu einem seienden Objekt steht. Ähnlich wie bei Hersch ist der Grund der Relativität des Seienden die – von Häberlin ontologisch verstandene – Subjekt-Objekt-Relation. Damit verbunden ist die ebenfalls an jene von Hersch erinnernde Auffassung, dass sich in dieser Relation auch Freiheit manifestiert: Alles, was ist, präsentiert sich im Verhältnis des Subjekts zum Objekt, also relativ zu einem Subjekt: «Das ist seine Freiheit; sie ist identisch mit

a Vgl. dazu die Einleitung und das erste Kapitel von Hersch 1946a, S. 9–84 (übersetzt in: 1995d, S. 105–171).

b Vgl. dazu Jaspers 1971, S. 24–28.

c Vgl. Häberlin 1952, S. 40–45.

Sein als Subjektsein. [...] Sein bedeutet Existentialität in Freiheit, oder Freiheit in der Relativität.»^a

In «Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven» versucht Hersch nun einige Fragen zu klären, die sich im Anschluss an ihre Konzeption in der Dissertation ergeben – auch wenn sie sich nicht explizit auf die letztere bezieht. Eine erste Frage betrifft das Verhältnis der unterschiedlichen Modi, Aspekte oder Perspektiven der Wirklichkeit zueinander. In diesem Punkt kommt sie zu einer Auffassung, die man als radikalen Relativismus bezeichnen kann: Es besteht keine Kontinuität unter den unterschiedlichen Perspektiven, da mit jeder einzelnen Perspektive eigene Gesetze und Wahrheitsbedingungen verbunden sind, die mit den Gesetzen und Wahrheitsbedingungen anderer Perspektiven nicht zu vereinbaren sind. Zudem gibt es keine umfassende Perspektive, aus der ein Übergang von der einen zur anderen Perspektive möglich wäre. Die unterschiedlichen Perspektiven sind demzufolge radikal diskontinuierlich.

Zweitens stellt sich die Frage, was unter Wirklichkeit zu verstehen ist. Denn einerseits ist das, was uns als Wirklichkeit erscheint, jeweils abhängig von einer bestimmten Form, die wir als Subjekte der gegebenen Materie aufprägen; andererseits gehen wir doch immer davon aus, dass wir uns auf eine Wirklichkeit beziehen, die unabhängig von unserer subjektiven Formung besteht. Hersch schlägt eine kantische Lösung vor, die in der Abbildung S. 177 repräsentiert ist: Jede Perspektive ist intentional auf eine Transzendenz gerichtet, auf eine allen Perspektiven gemeinsame Wirklichkeit jenseits aller Perspektivität. Bei dieser transzendenten Realität kann es sich aber nur um ein Noumenon in Kants Sinn handeln, um etwas, das wir zwar notwendig hinzudenken müssen, wenn wir eine bestimmte Perspektive einnehmen, das aber als nur Gedachtes oder Postuliertes nie zur perspektivisch erfassten Wirklichkeit werden kann. Der Bezug auf die Transzendenz muss also aus jeder Perspektive unterstellt werden, ein Wissen von dieser Transzendenz ist aber aus keiner Perspektive möglich. Interessanterweise gilt das, was für die Transzendenz – mit Kant könnte man sie «transzendentes Objekt» nennen – gilt, Hersch zufolge auch für das Subjekt einer Perspektive, das «transzendente Subjekt»: Auch dieses ist ein bloß zu denkender imaginärer Fokus aller Perspektiven, steht selbst aber – gewissermaßen als das Auge, das sich selbst nicht sehen kann – außerhalb aller Perspektivität.

Drittens wird geklärt, inwiefern die Perspektivität der Wirklichkeit konstitutiv ist für die menschliche Freiheit. Dies ist, so Hersch, eine Folge der menschlichen Grundsituation: Der Mensch steht in seinem Handeln und Erkennen stets als Subjekt

a Ebd. S. 42 f.

einem Objekt gegenüber, muss also also mittels einer subjektiven Form auf eine objektive, gegebene Materie zugreifen. Das bedeutet, dass der eine Anteil an dem, was für uns wirklich ist, von der objektiven Materie beigesteuert wird, der andere von der subjektiven Form. Nun ist aber nicht zum vornherein festgelegt, wo die Grenze zwischen Objektivem und Subjektivem liegt: Durch die Grenze wird zwar bestimmt, was für uns als objektiv gilt, die Grenze selbst ist aber nichts objektiv Gegebenes. Die Grenze zwischen Subjektivem und Objektivem ist daher, wie Hersch sagt, beweglich, und es liegt am Subjekt, wieviel von der Wirklichkeit es dem Einfluss seiner Form des Zugriffs unterstellen und wieviel es dem Objekt überlassen will. Genau in dieser Möglichkeit, die Grenze seiner Gestaltungsmöglichkeit der Wirklichkeit selbst festzusetzen, zeigt sich die Freiheit des Subjekts.

Wie erwähnt, formuliert Hersch ihre These von der Modalität der Wirklichkeit wie auch der radikalen Diskontinuität menschlicher Perspektiven auf die Wirklichkeit ohne expliziten Bezug auf Jaspers. Dennoch kann man davon ausgehen, dass Hersch dabei Gedanken ihres Lehrers aufgenommen und weitergedacht hat: Für Jaspers erscheint das Sein als in verschiedene Bereiche abgegrenzt (Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist, Existenz, Welt), die auch als «Weisen des Umgreifenden» zu verstehen sind. Die Spaltung des Umgreifenden manifestiert sich einerseits darin, dass es keinen kontinuierlichen Übergang zwischen den einzelnen Weisen des Seins oder des Umgreifenden gibt, dass ein Übergang also nur durch ein sprunghaftes Transzendieren möglich ist; andererseits darin, dass die einzelnen Weisen des Umgreifenden jeweils auf unterschiedliche Art in sich zerrissen sind, sodass sie sich nicht in einer einheitlichen, umfassenden Gestalt präsentieren.^a Damit einher geht eine «Vielfachheit des Wahrheitsinns», d. h. es gibt keinen einheitlichen, universell anwendbaren Wahrheitsbegriff, von Wahrheit kann vielmehr immer nur relativ zu einer bestimmten Weise des Umgreifenden die Rede sein.^b

Offensichtlich ergibt sich aus den Thesen der Diskontinuität der Weisen des Umgreifenden bzw. Seins einerseits und der entsprechenden Relativität des Wahrheitsbegriffs eine Perspektivität der Wirklichkeit aus menschlicher Sicht von der Art, wie sie Hersch in ihrem Aufsatz vertritt.^c Wenn es für Jaspers auf dieser Basis auch weder

a Vgl. dazu Anm. 297, S. 424 zu *Die Illusion* sowie Jaspers 1947, S. 703 f., sowie die Einteilung der Weisen des Umgreifenden in Kap. 2 des ersten Teils, ebd. S. 53–113.

b Vgl. dazu Jaspers 1938, S. 31–37, und Jaspers 1947, S. 602–653.

c «Die Welt als subjektives Dasein sodann wäre, wofern sie zur Idee der einen vollständigen und ganzen Welt dehnbar wäre, die jeweils zum Besonderen zusammengeschrumpfte, der Möglichkeit nach alles in sich hineinnehmende Welt. Doch dieses Dasein ist sogleich als Vielheit der Daseinswelten, die sich treffen in der einen objektiven Welt, welche wieder nur ist als die in sich zerspaltene, durch die Weltorientierung erforschbare, in Perspektiven zugängliche Welt. Will ich also einen Weltbegriff aufstellen, so muß er nach beiden Seiten sogleich in Gestalt mehrerer Weltbegriffe sich zeigen, die zur Einheit nicht zurückfinden. [...] Aber Welt wird auch als das, was sie in meiner Situation ist, in keinem Begriffe zureichend gefaßt. Denn sie ist objektiv zerspalten in die

eine Einheitsperspektive noch ein umfassendes philosophisches System geben kann, ist für ihn im Gegensatz zu Hersch doch eine philosophische Systematik möglich, die eine Analyse des in unterschiedliche Bereiche zerfallenden und in sich zerrissenen Seins darstellt und die einzelnen Bereiche des umgreifenden Seins in ein Verhältnis zueinander zu setzen vermag. Daneben steht für Jaspers außer Frage, dass es ein Umgreifendes gibt, das das Sein jenseits aller Spaltung und Zerrissenheit umfasst und zusammenhält.^a Zwar gibt es auch für Jaspers keine Perspektive, aus der dieses umgreifende Sein zugänglich ist. Jedoch gibt es die Vernunft, das «Band aller Weisen des Umgreifenden in uns»,^b die gewissermaßen eine umgreifende Perspektive darstellt, aus der sich die diskontinuierlichen Einzelperspektiven unter dem Gesichtspunkt einer Einheit und im Hinblick auf die Einheit des Seins betrachten lassen. Damit ist die Vernunft ein übergeordneter Standpunkt, von dem aus zwar weder die Einheit der Perspektiven noch eine absolute Wahrheit faktisch erreicht, von dem aus aber auf Einheit und Wahrheit hingearbeitet werden kann. Dies ist in erster Linie die Aufgabe des Philosophierens.^c

Ein weiteres Mal ist hier zu beobachten, dass Hersch Thesen von Jaspers aufnimmt und sie auf eine radikale Art und Weise weiterdenkt, dabei aber Jaspers'sche Gedanken beiseite lässt, durch die gerade solche radikalen Konsequenzen vermieden werden: Hatte Hersch in *Die Illusion* aus Jaspers' These eines letzten Scheiterns der Philosophie an der Grenze zur Transzendenz, das jeden Abschluss der Philosophie und jede letztgültige Wahrheit unmöglich macht, geschlossen, dass Philosophie nicht mehr betrieben werden könne, so schließt sie in «Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven» aus Jaspers' Lehre von der Aufspaltung des Seins in nicht kontinuierliche Bereiche und der Vielfachheit des Sinns von Wahrheit sowie der damit verbundenen Perspektivität der Wirklichkeit auf die unüberwindbare Pluralität und Diskontinuität der Perspektiven, womit sie im Gegensatz zu ihrem Lehrer zu einem radikalen Relativismus gelangt.

In beiden Fällen resultiert die Radikalisierung der Jaspers'schen Position daraus, dass sie der Vernunft in der Philosophie noch weniger zumutet, als es Jaspers mit seiner bereits verhältnismäßig bescheidenen Vernunftphilosophie tut: Weder kann sie für Hersch einen Ausweg aus dem Scheitern der Philosophie weisen, da dieses Scheitern gerade die ultimativen Grenzen der Vernunft offenbart, noch kann sie die

Erkenntnisperspektiven, subjektiv in die Vielfachheit des Daseins je in seiner Welt.» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 64 f.; vgl. auch ebd. S. 275–280, und Bd. 3, S. 1–6, sowie Jaspers 1947, S. 703–709)

a Vgl. Jaspers 1971, S. 24–31.

b Jaspers 1947, S. 113.

c Die hier dargestellten Gedanken präsentiert Jaspers im Ansatz in seiner *Philosophie* (Jaspers 1932), entwickelt sie weiter in *Existenzphilosophie* (Jaspers 1938) und behandelt sie ausführlich und systematisch in *Von der Wahrheit* (Jaspers 1947), das im selben Jahr wie Herschs Aufsatz erscheint.

unterschiedlichen menschlichen Perspektiven in einen Zusammenhang bringen und damit auf eine zusammenhängende Konzeption von Wirklichkeit hin wirken.

Hersch's Beitrag basiert auf einem Vortrag, den sie im Januar 1947 im Rahmen des *Collège philosophique* in Paris hielt. Denselben Vortrag dürfte Hersch am 27. Juni 1947 als akademische Antrittsvorlesung an der Universität Genf gehalten haben, diese trug jedenfalls den gleichen Titel.^a Dem hier wiedergegebenen Text liegt die Fassung der ersten und einzigen Publikation von «Discontinuité des perspectives humaines» in *Le choix, le monde, l'existence* (Paris: Arthaud 1947, 81–123), dem ersten Band der *Cahiers du Collège philosophique*, zugrunde. Die Übersetzung wurde für diese Edition von Katrin Grünepütt angefertigt. Mit abgedruckt ist die im Original ebenfalls wiedergegebene Diskussion, die an das Referat anschloss.

a Vgl. dazu Linsmayer 2010, S. 204, 206.

Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven

I.

Vor seiner Feuerstelle hockend und ein Stück Wachs zwischen den Fingerspitzen haltend, wo es langsam schmolz, sann Descartes auf eine jenseits der veränderlichen Sinnesqualitäten liegende univoke Objektivität – das Wachsstück sozusagen in seiner dauerhaften Realität. Descartes musste seine Zuflucht beim Intelligiblen suchen.¹ Dieses Intelligible aber gehörte bereits lange vor Kant, der dessen Charakter des «Ansich» erst vollständig freilegen sollte, und ebenso wie schon die platonischen Ideen nicht mehr der Objektivität an.² Ohne Umschweife können wir somit die Ambiguität des Begriffs des Intelligiblen festhalten, die darin besteht, dass das Intelligible als solches im Verstand nie als *Objekt* gegeben ist. Das gleiche gilt für den vollkommenen Würfel, mit dessen Hilfe Alain die Rolle der Ideen bei Platon illustrieren wollte.³ Diesen Würfel hat nie jemand zu Gesicht bekommen, doch einmal gedacht, erlaubt er uns, die unvollkommenen Würfel der Sinneserfahrung als Würfel zu erkennen. Freilich ist dieser vollkommene Würfel gar keiner, denn der Begriff bezeichnet seinem Wesen nach eine geometrische Figur und nicht bloß ein bestimmtes, festgelegtes Verhältnis...

Indes wäre es vielleicht gar nicht nötig gewesen, das Wachs ans Feuer zu halten. Denn bereits so, wie es zuerst da war, in noch kaltem Zustand, mit vorerst unveränderten Qualitäten, ohne den Wabenduft sogar, war es keine zusammenhängende, fugenlose Einheit, die dem Nachdenken keinen Anhaltspunkt geboten hätte. Es hätte gereicht, sich vorzustellen, dass das Wachsstück von verschiedenen Menschen betrachtet würde, z. B. von einem Physiker, einem Geometer, einem Maler und einem Kerzenfabrikanten. Für den Physiker handelt es sich dabei um eine Zusammensetzung aus Atomen und Molekülen; nicht hingegen handelt es sich um einen bestimmten Farbwert in seiner sinnlich unmittelbar erfahrenen Realität. Für den Geometer ist es eine Figur – keine Atomstruktur und kein Farbwert. Für den Maler wiederum stellt es jenen Farbeindruck dar, der je nach Lichteinfall, den Reflexen benachbarter Gegenstände sowie dem Hintergrund, wogegen er sich abhebt, changiert. Für den Kerzenhändler besitzt das Stück Wachs mehr oder minder gut auf einen praktischen

Zweck ausgerichtete Eigenschaften und insofern einen Handlungswert. Keiner dieser verschiedenen Aspekte des Wachsstückchens schließt die anderen in der Weise aus, in der einander opponierende Begriffe sich ausschließen. Ein Aspekt schließt die anderen lediglich in dem Sinne aus, dass er sie ignoriert, dass er sie in eine zwar nur provisorische, doch vollständige Inexistenz verweist. Was ist nun also das Stück Wachs in seiner Realität, das heißt in seiner Einheit?⁴

Von alters her gilt unser Spott dem idealistischen Philosophen, der sein Steak, gewisslich doch als ein reales, verzehrt wie Hinz und Kunz, oder der sich, da er seinen Sitzplatz im Theater besetzt vorfindet, echauffiert, obgleich sich dies nach seiner Lehre rein in seiner Vorstellungswelt abspielen müsste. Dieser Spott kann aber jeden treffen, nehmen wir doch alle miteinander dem Objekt gegenüber fortwährend die teils mehr, teils weniger exakte Haltung des Physikers, des Kaufmanns, des Geometers oder Malers ein. Jedes Subjekt ist zu jedem Zeitpunkt Subjekt *als* dieses oder jenes spezifische und wendet auf seine Umgebung Elemente der Weltorganisation, der Organisation dieser oder jener Welt, der Welt *als* dieser oder jener spezifischen an. Das Subjekt ist immer ein spezifisches. Die Welt, die zufälligerweise die seine ist, ist immer eine spezifische. Dies jedoch nicht ein für alle Male: Wir haben es stets nur mit Aspekten oder Modi zu tun.⁵

So haben wir nun nach der Einheit auszuschaun. Zu diesem Zweck müssen wir den Aspekten gegenüber eine Position einzunehmen suchen – und dabei werden wir gewahr, dass wir in einer sonderbaren Lage sind. Denn zum einen müssen wir, um uns den Aspekten gegenüber zu positionieren, einen Standpunkt finden, der weder der des Physikers noch jener des Malers, nicht der des Kaufmanns noch irgendein anderer spezifischer Standpunkt ist. Der Standpunkt, den wir benötigen, ist ein reiner (einer des An-sich), ein gemeinsamer oder neutraler, ein höherer (den anderen übergeordneter, sie panoramatisch überschauender) oder synthetischer (sie zusammenfassender) Standpunkt. Man hat manchmal geglaubt, von dieser Art sei der Standpunkt der Philosophie. Bei näherem Zusehen wird aber bald klar, dass es einen solchen Standpunkt gar nicht gibt. Was sollte ein synthetischer Standpunkt im übrigen auch sein? Und es liegt auf der Hand, dass ein Panorama von Standpunkten sich nur so denken lässt, dass die überschauten Einzelstandpunkte dabei zu bloßen Objekten werden. Jener famose «philosophische Standpunkt» kann also gar nicht existieren, es sei denn, als einer unter anderen, und zwar als einer, der letztlich für die Weigerung steht, die Vielfalt von Standpunkten einem einzigen unterzuordnen. Denn die Philosophie hat strenggenommen keinen Standpunkt,⁶ sondern sie spielt mit den Standpunkten und sucht sie zu überwinden, indem sie nicht so sehr ihrer Spezifität als vielmehr ihrem Anspruch, für endgültig genommen zu werden, die Spitze nimmt.

Zum anderen findet hier keine Kontinuität statt, kein Übergang von einem Aspekt oder Modus zum anderen. Jeder Modus bezieht seine Realität aus einem spezifischen Zusammenhang, der seinen eigenen Wahrheitsbedingungen und Gesetzen gehorcht und gerade dadurch, dass er sich scharf abgrenzt, ausschließlich wird. So schließt der Determinismus beispielsweise die vom Glauben bejahten Wunder wissenschaftlich aus. Jedoch ist der Begriff des Wunders selber ungenau, da es in dem vom Glauben konstituierten Modus eigentlich keine Wunder geben kann: Das Wunder ist hier keines, es macht nicht staunen, sondern bewegt sich im Rahmen der Ordnung. Zu einem religiösen Begriff konnte «Wunder» nur vor deterministischem Hintergrund und im Gefolge positivistischer Einflüsse werden.⁷

Misslicherweise verhält es sich nun so, dass aufgrund der fehlenden Kontinuität zwischen den Modi und der Tatsache, dass jeder von ihnen in einer Art monadischer Isolation gelebt wird, die Modi dazu neigen, sich absolut zu setzen und ihren je spezifischen Zusammenhang ins Unendliche fortzuschreiben derart, dass sie das Ganze des Seins strukturieren. Ohne begrenzende Nachbarn, ohne Grenzen überhaupt, drängen die Aspekte dem Geist, der das widerspruchsvolle Beginnen wagt, sie alle zu umfassen, die widersinnige Vorstellung einer Pluralität von Absoluta auf.

Zugleich postuliert jeder einzelne Aspekt aber auch eine ihn transzendierende, unabhängige Einheit, darin die Realität des Objekts bestehen soll. Das Objekt ist *ein* Eins-Sein, dessen Realität durch die Einzigartigkeit symbolisiert wird, die seine Bestimmtheit – das heißt all das, was es aus dem Eins-Sein der Totalität ausschließt – ihm verleiht.

Diese Tatsache der Diskontinuität der Aspekte erhellt, wieso der Begriff der Realität für uns stets widersprüchlich bleibt. Die Realität ist einerseits das, was da ist, was vor uns steht, unseren Sinnen sich offenbart – ist das, was man sehen, tasten, hören kann. Und andererseits ist sie ihrem Wesen nach (und nicht bloß akzidentell) etwas anderes als das, was da ist, was sich uns zeigt; ja gerade, weil und insofern etwas sich zeigt, kann es nicht die Realität sein. Diese letztere Auffassung vertritt mit großem Nachdruck Kant.⁸ Meiner Ansicht nach liegt der Schlüssel zum Verständnis dieses Widerspruchs im modalen Charakter all unserer Erfahrung, im weitesten Sinne des Wortes: Nur das ist für uns wirklich oder real, was sich in einen bestimmten Modus ausdifferenziert hat – aber ein Modus ist eben nicht die Realität, sondern nur ein Aspekt, der qua Aspekt die Realität als etwas anderes postuliert.

Aus diesem Grunde schwankt und flimmert der Begriff der Realität unablässig vor unserem geistigen Auge hin und her.

Man hat verschiedene Wege eingeschlagen, um der Diskontinuität der Modi beizukommen. Ein Ansatz besteht etwa darin, die *Idee* zur gemeinsamen transzendierenden⁹ Realität zu küren. Doch sogleich erheben sich, wie schon bei Platon, all

jene unlösbaren Fragen der Teilhabe,¹⁰ d. h. der Übergänge zwischen den einzelnen Aspekten der Idee: womit die Idee entweder vage bleibt oder aber selbst spezifisch und also modal wird.

Ein anderer Versuch ist die thomistische *Analogie*.¹¹ Ihr Verdienst scheint mir zu sein, dass sie die Nicht-Univozität der verschiedenen Modi besonders deutlich herausstellt. Auf der anderen Seite jedoch verschleiert sie die Diskontinuität, indem sie darauf setzt, im Übergang von Modus zu Modus schlussendlich zum Absoluten selber vorzustoßen, ohne einen Abgrund überspringen zu müssen – als könnten die Formen des menschlichen Denkens, dank einer den vorherigen Übergängen nachgebildeten Übertragung, dort noch einen greifbaren Sinn behalten.

Des Weiteren hat man die Kontinuität der Aspekte zu retten versucht, indem man ihren Verweis auf eine sie transzendierende Realität, in Bezug auf welche sie überhaupt erst als diskontinuierlich erscheinen, getilgt hat. Demnach ist es allen Aspekten wesentlich gemein, dass sie Aspekte sind und damit zusammen das ganze Sein ausmachen, ohne dass außerhalb ihrer noch etwas existierte: Dies ist der idealistische Ansatz.¹² Wenn damit aber *nurmehr Aspekte* übrigbleiben, sind sie die Realität, und die Vielzahl von Realitäten sieht sich vom Makel des Nichts befleckt.

Schließlich hat man es unternommen, die Aspekte zu verknüpfen, indem man sie in eine dynamische und dialektische *hierarchische Ordnung* stellte, die entweder auf dem Seins- bzw. Wirklichkeitsgrad der Aspekte gründet und mithin ontologischer Art oder aber auf einem Wertesystem fußt und somit moralischer Natur ist. Jedes Mal aber findet sich die Diskontinuität der Aspekte oder Modi in der Diskontinuität der gewählten ontologischen Kriterien oder zugrunde gelegten Werte wieder.

Warum sträuben wir uns überhaupt so gegen die Diskontinuität? Warum können wir nicht akzeptieren, dass das Sein unrettbar diskontinuierlich ist? – Dafür gibt es eine Reihe von Gründen.

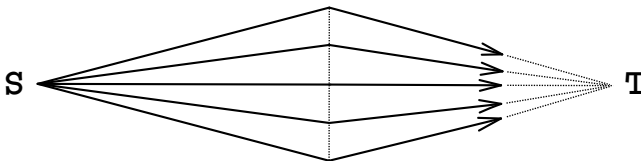
Erstens ist Kontinuität für uns das Merkmal schlechthin von Kohärenz, ein Signum der Realität selbst.¹³ Wir glauben an die Realität des Schiffes auf dem Meer, des Kamels auf sandigem Untergrund, nicht aber an ein inmitten der Wüste auftauchendes Schiff oder ein auf dem Wellenkamm heranreitendes Kamel. Wir glauben an das, was zusammengehört; Zusammengehöriges verleiht sich wechselseitig Realität. Diskontinuität dagegen ist ein Bruch, ist das Nichts. Darum können wir auch nicht in der Überraschung, im Irrtum oder in der Lüge verharren: Wir verlieren darin den Halt.

Zweitens ist der Mensch, da wesentlich intentional veranlagt, auf ein «Gegenüber» – statt auf sich selbst als Quelle der Intention – bezogen.¹⁴ Er möchte verändernd auf das Sein einwirken, will aber nicht, dass das Sein in seinem Sein, dass also die Kohärenz des Seins von ihm abhängt. Ein diskontinuierliches Sein wür-

de das Handeln unwirksam machen und Erkenntnis ad absurdum führen. Tatsächlich setzt Handeln zwangsläufig die Kohärenz des Seins voraus; und Erkenntnis gilt nichts mehr, wenn das Sein durch seine Diskontinuität Widerspruch und Nicht-Widerspruch in eins aufhebt und beides zu gleichbedeutenden – und gleichermaßen sinnentleerten – Begriffen macht.

Drittens, da das Subjekt nur in Bezug auf das «Gegenüber» existieren kann, mit dem es sich auseinandersetzt, würde die Diskontinuität der Modi auch das Subjekt selbst auflösen und ihm das Sein entziehen. Es gäbe dann nurmehr ein Physiker-Subjekt, ein Kaufmanns-Subjekt oder ein Maler-Subjekt; doch wo bliebe *das* Subjekt?

Es ist indes darauf hinzuweisen, dass paradoxerweise auch die totale Kontinuität jegliche Erkenntnis im Sinne gedachter Realität unmöglich machen würde. Die bloße Möglichkeit von Relativität und Relation, wie sie in aller Erkenntnis angelegt ist, würde durch das Absolute einer solchen Kontinuität verstellt. Zugleich würde eine völlige Kontinuität auch die Freiheit ausschließen, die ihrerseits als *Conditio sine qua non* die Möglichkeit partieller Veränderung vor dem Hintergrund der Beständigkeit des Seins mit sich führt. So erweist sich die Diskontinuität als Beschützerin des Subjekts vor dem Aufgehen im Sein. Ja, sie ist selbst eine seiner Seinsbedingungen – unter der Voraussetzung allerdings, dass es sich nicht damit zufriedengibt. Man könnte den so beschriebenen Zusammenhang durch folgende schematische Darstellung veranschaulichen:



Das Subjekt projiziert die Regeln der verschiedenen Aspekte der Realität, die spezifischen Bedingungen der modalen Realitäten in divergierende Richtungen, denn je realer ein «Gegenüber» ist, umso spezifischer ist es auch. Es gibt zu jedem Zeitpunkt nur ein «Gegenüber», nur eine so-und-so beschaffene Welt, und die gestrichelte Linie, die sämtliche oder jedenfalls mehrere Welten durchschneidet, ist lediglich eine Konstruktion des Geistes. Jenseits dessen, was modal zugänglich ist, setzen wir Richtungs Pfeile, Vektoren, die sich sukzessiv einander annähern. Die verschiedenen Per-

spektiven laufen also in einem virtuellen Konvergenzpunkt zusammen, der jede dieser Perspektiven per definitionem transzendiert und den wir deshalb Transzendenz nennen wollen.¹⁵ Das reine Subjekt, das nicht als dieses oder jenes spezifiziert ist, welches dieser oder jener Welt gegenübersteht, ist unerreichbar. Ebenso unerreichbar ist die reine, d. h. nicht im Hinblick auf diesen oder jenen bestimmten Modus spezifizierte Transzendenz. Gleichwohl ist sie es, die das eigentliche Objekt, das eigentliche Motiv und den eigentlichen Sinn jener modal spezifizierten Teilerfassungen der Realität bildet, welche die menschlichen Errungenschaften aller Art ausmachen. Doch kann die reine Transzendenz nur indirekt angezielt werden, ein Vorgehen, in das der Mensch sich aufgrund seiner Verfasstheit schicken muss. So kann man sich – bei Strafe der Widernatürlichkeit – nicht etwa Güte, Schönheit, Wahrheit oder Glauben zum Ziel setzen. Sondern man sucht das Wohl oder Glück eines anderen, und es zeigt sich, dass dies Güte sei. Man versucht, ein Werk zu erschaffen, das etwas Bestimmtes mit größter Genauigkeit zum Ausdruck bringt, und stellt fest, dass es schön sei. Man bemüht sich um die Erklärung einer Tatsache und erkennt in ihr die Wahrheit. Oder man sucht Vertrauen ohne Rechtfertigung, und siehe da, es ist der Glaube. Ein direktes Zielen auf diese Werte in ihrer transzendierenden, absoluten Tragweite würde im Angesicht ihrer Konvergenz, ihrer vektoriell gekennzeichneten Synonymie scheitern.

Der Mensch aber tut sich schwer mit dem indirekten Vorgehen, dem Umweg. Zumal der Umweg ja nicht aus den vektoriellen Realitäten herausführt – man hält vielmehr auch weiterhin nichts in Händen. Vor allem schickt der Mensch sich nur schwer darein, er selbst zu sein in seiner Eigenschaft als Subjekt, als jener synthetische Akt, durch den allein er sich den verschiedenen Modi der Realität gegenüber positionieren kann. Er würde das gerne aus sich heraussetzen, es objektivieren, abrufen, sich darauf beziehen, ein Alibi darin finden. Auch ist er ständig versucht, nach der Transzendenz zu haschen und sich der «objektiven Realität» der vektoriell bezeichneten Einheit zu versichern.

Allein, das Alibi, welches das Subjekt von seinem persönlichen synthetischen Akt entbinden soll, es ist nicht da; man kann höchstens so tun, als hätte man es gefunden. Der Mensch bleibt in seine Verfasstheit gebannt, der zufolge er die transzendierende Einheit nicht anders als auf dem Umweg über die diskontinuierlichen Einzelwelten anzielen kann, deren jede einen eigenen Zusammenhang darstellt, gestiftet durch eigene Regeln, die die ihr eigene Realität bedingen – einen Zusammenhang, der prinzipiell unbegrenzt und totalitär¹⁶ ist. Den einen, alle anderen umfassenden Standpunkt gibt es nicht. Es ist deshalb zum Beispiel auch nicht möglich, den Standpunkt des Philosophen oder den des Gläubigen vor einer dritten, Vernunft und Glauben überwölbenden Instanz zu rechtfertigen. Von dem einen wie dem anderen kann

man stets nur sprechen, indem man sich auf den Standpunkt der Vernunft – oder aber auf den des Glaubens stellt.

Zugleich setzen Zeit, Motiv, Quelle, Sinn und Zweck all der angezielten Teilwelten ebene Transzendenz voraus: die somit einen Anspruch formuliert, ohne Halt zu geben.

II.

Lassen Sie mich den Inhalt meines ersten Vortrags in ein paar Worten zusammenfassen. Ich hatte versucht zu zeigen, dass der Mensch eine transzendierende Einheit auf Umwegen anvisiert, da er sie nicht direkt zu erfassen vermag, dass er also gezwungen ist, einen Umweg über mehrere Welten oder, wenn man so will, über mehrere ausdifferenzierte, diskontinuierliche Realitätsmodi zu nehmen, wobei jede dieser Ebenen, Modi oder Welten einen eigenen Zusammenhang gemäß eigenen, je unterschiedlichen Regeln aufweist, einen Zusammenhang, der jedwede Realität in jeder dieser Welten bedingt.

Ich hatte außerdem versucht zu zeigen, dass der Zusammenhang in jeder dieser Welten ein exklusiver ist und folglich andere, aus fremden Welten womöglich eindringende Realitätsbedingungen ausschließt, dass andererseits ein jeder Zusammenhang im Prinzip unbegrenzt, mithin von unendlicher Geltung ist – oder zumindest von einer bis an die unbestimmten Grenzen einer jeden Einzelwelt reichenden Geltung – und dass insofern jedem Realitätsmodus eine Neigung innewohnt, die man totalitär nennen könnte in dem Sinne, dass sie dahin geht, die Totalität der Realitäten auf die moduseigenen Regeln zu reduzieren.

Aus dieser Darstellung ergab sich natürlich ein erstes Problem, welches man mir unmittelbar nach dem ersten Vortrag vorgelegt hat – zu meiner Freude, zeigte es mir doch, dass man in der von mir angegebenen Richtung mitgegangen war –: und zwar eben das Problem jener transzendierenden Einheit. Die Frage liegt ja auf der Hand, ob diese transzendierende Einheit lediglich einem geistigen Erfordernis entspreche, einer Notwendigkeit, die daraus entspringt, dass die Vielzahl und Vielfalt der Ebenen auf das Bedürfnis des Geistes nach Einheit trifft, oder ob sie real sei.

An diesem Punkt sehe ich mich gezwungen, einige etwas diffizilere Überlegungen anzustellen. Ich möchte nämlich zeigen, dass der Begriff des Realen äußerst vieldeutig ist, dass «Realität» je nach dem in Frage stehenden Modus völlig Unterschiedliches bedeuten kann.

Wenn ich von einem Tisch sage, er sei wirklich oder real, so bedeutet das, dass ich irgendwo im Raum gegen ihn anstoßen werde. Sage ich von einem geometrischen Lehrsatz, er bestehe wirklich, so meine ich damit nicht, dass ich im Raum gegen

ihn anstoßen könnte, sondern dass ihm Kohärenz zukommt dank der geometrischen Existenz, die ihm innerhalb eines logischen Systems Realität verleiht. Spreche ich von einer Person und frage mich, ob sie wirklich Person sei, geschieht dies in einem moralischen Sinne: Es geht mir dann darum zu wissen, ob dieser Mensch, moralisch gesprochen, wirklich da sei, ob er also moralisch autonom, d. h. entscheidungsfähig, ob er imstand sei, in eine bestimmte Abfolge von Tatsachen verändernd einzugreifen – nicht aber, ob ich im Raume gegen ihn stoßen könne oder ob er seinen Platz in einem logisch verknüpften System habe.

Die Frage nach der Realität ist demnach vieldeutig, und ihre Antwort hängt von der im jeweiligen Falle einschlägigen Realität ab, hängt also davon ab, wonach ich genau forsche.

Was zu der Frage führt: Existiert die transzendierende Einheit?

Wenn ich dieses frage: Existiert die transzendierende Einheit?, so begehre ich damit nicht zu wissen, ob ich gegen sie stoßen könne – oder: ob sie autonom sei – oder: ob sie in sich ebenso wie im Zusammenhang eines logischen Systems kohärent sei. Was ist vielmehr der Sinn dieser Frage? Wir müssen all jene spezifischen Bedeutungen des Realitätsbegriffs beiseiteschieben und schauen, ob dann etwas übrig bleibt, ob die Frage nach dem Wirklichen oder Realen nach dem Verzicht auf Spezifikation einen allgemeinen Sinn behält. Es geht schließlich nicht einfach darum, eine Frage zu beantworten oder nicht zu beantworten – man muss zunächst einmal herausfinden, ob sie überhaupt einen Sinn hat. Daraus, dass wir es mit ein und derselben grammatischen Struktur zu tun haben, folgt ja noch nicht, dass die Frage auch ein und dieselbe Bedeutung hat.

Wenn ich wissen will: Existiert A als Gegenstand im Raume, in einem logischen System, als moralisch handelndes Subjekt oder als absolute Existenz? – was will ich dann eigentlich genau wissen?

Ich glaube, es ist dies, ob A auch dann noch existieren würde, wenn ich zu existieren aufhörte. Hierin liegt vermutlich der tiefere Sinn jener Frage: Hätte A noch eine Existenz, wenn ich als Subjekt keine mehr hätte?¹⁷

Diese Frage aber ist, so fürchte ich, unmöglich, denn ihr Begriff der Existenz setzt eine Erfahrung der Nicht-Existenz voraus. Erfahrung aber gibt es nur für ein Subjekt.¹⁸

Das, was wir gemeinhin Nicht-Existenz nennen, ist in Wirklichkeit die Nicht-Existenz einer Sache in einem Zusammenhang, in dem wir eigentlich mit ihrer Existenz rechnen.

So kann es beispielsweise geschehen, dass mir jemand von einem bestimmten Haus spricht, zu finden in dieser-und-jener Straße unter dieser-und-jener Hausnummer, und dass ich darauf erwidere: Dieses Haus existiert nicht. Es existiert zwar in der

Weise eines gesuchten Objekts, besitzt also durchaus einen bestimmten Existenzmodus, nur eben nicht den, dass es eine Stelle im Raum einnehmen würde; denn suchte man die genannte Straße auf, so würde man feststellen, dass die Hausnummer nicht existiert, dass es sie nicht gibt.

Nicht-Existenz ist daher kurz gesagt das Ergebnis einer Konfrontation zwischen einem Modus, in dem etwas existiert, und einem Modus, in dem dasselbe nicht existiert.

Wenn Sie nun aber das Subjekt hier herausnehmen, ist die Erfahrung der Nicht-Existenz nicht mehr möglich, und damit verliert auch der Existenzbegriff seinen klaren Sinn. Begriff und Frage der Existenz können nur von einem Subjekt ins Spiel gebracht werden.

Gehe ich meine Frage von der anderen Seite her an, indem ich nicht mehr von der transzendierenden Einheit, sondern vom Subjekt selbst spreche, komme ich wieder bei Descartes heraus. Wenn er sagt: «Ich denke, also bin ich», dann deshalb, weil er seine eigene Existenz nicht zu bezweifeln vermag, weil es ihm unmöglich ist, seine Existenz als denkendes Subjekt in Zweifel zu ziehen,¹⁹ da die obige Frage dann lauten müsste: Ob ich auch dann noch existieren würde, wenn ich zu existieren aufhörte? Denn er sprach von sich als von einem denkenden Subjekt. Und den Begriff «denkend» muss man hier in einem sehr weiten Sinne nehmen, im Sinne also des noch Unspezifizierten, des noch nicht, wie wir letztes Mal sagten, in ein Geometer-, ein Physiker- oder ein praktisches Subjekt Ausdifferenzierten. Wenn Sie aber vom Subjekt vor aller Spezifizierung sprechen, lautet die Frage nach seiner Existenz tatsächlich so: Werde ich auch dann noch existieren, wenn ich nicht mehr existiere?

Und es ist ein Ding der Unmöglichkeit, so zu fragen.²⁰

Man stößt hier auf eine Art der Evidenz, die ich für einmalig, ungewöhnlich, außerordentlich halte und die von anderer Art ist als die Evidenz, die Descartes dann auf sie zu bauen versucht hat. Es ist eine Evidenz, welche alle übrigen, auch die Ausschließungen der Logik, begründet, ohne selbst beweisenden Charakter zu haben. Nicht beweisend, sondern zwingend ist sie und ähnelt darin in gewisser Weise einer *Reductio ad absurdum* (oder *Demonstratio per impossibile*),²¹ eben weil sie zwingend ist, weil sie uns gebieterisch auf die Unmöglichkeit verweist, anders zu denken.

Eine Ablehnung dieser Art von Evidenz macht das Denken unmöglich. Diese Feststellung geht in dieselbe Richtung wie jene, wonach die Frage, ob die Existenz noch existieren würde, wenn ich nicht mehr existierte, keine Frage ist, weil eine Existenz ohne Subjekt, das sie in Frage stellt, nicht sinnvoll gedacht werden kann. Eine Existenz, die nicht in Frage gestellt oder dem Nichts entgegengesetzt würde, von einem Bewusstsein, das jenseits aller menschlichen Spezifizierung stünde, ist nicht denkbar.

Ich für mein Teil glaube, dass dies eine weitere unter den – wie ich meine: zahlreichen – möglichen Lesarten des ontologischen Gottesbeweises ist.²²

Lange Zeit habe ich diesen Beweis für ein rein formales Argumentationsgerüst gehalten, doch je weiter ich voranschreite, umso weniger überzeugt mich das. Vielmehr scheint es mir inzwischen so, dass eine der Bedeutungen des ontologischen Beweises darin besteht zu zeigen, dass es für den Menschen nicht möglich ist, die Existenz der transzendierenden Einheit in Frage zu stellen.

Dass es unmöglich sei, sie in Frage zu stellen, heißt freilich nicht, dass sie damit schon bewiesen wäre. Die transzendierende Einheit hat, wenn man so will, für das menschliche Denken eine zu grundlegende und zu beständige Evidenz, als dass man sie beweisen oder widerlegen könnte. Da sie immer da ist, ist sie kein Beweis – da sie immer da ist, ist sie es auch in dem Versuch, sie anzufechten. Wir können ohne sie nicht denken. Auch wenn sie weder bewiesen noch im gewöhnlichen Sinne evident ist, so ist sie doch präsent, ich würde sogar sagen omnipräsent, im menschlichen Denken. Sie ist stets zugleich vorausgesetzt und angezielt; sie ist das Unmittelbarste und das, was zu beseitigen ebenso wie zu besitzen am allerwenigsten möglich ist.

Der vor diese Präsenz, Immanenz und unerfassliche Natur gestellte Geist befindet sich in einer ungünstigen Lage; und so fallen seine Versuchungen – vielleicht sollte ich eher sagen: seine Versuche –, von dieser transzendierenden Einheit Besitz zu ergreifen, äußerst zahlreich und verschiedenartig aus. Es gibt für den Geist alle möglichen Wege des geringsten Widerstandes, sich einzubilden, er besäße sie. Ich will einige davon aufzählen.

Ein Beispiel ist der diffus-irreale Weg des direkten Zielens auf die Transzendenz. Einige gierige – ich möchte fast sagen, gefräßige – Geister wollen sich gewissermaßen direkt an der Transzendenz gütlich tun, ohne den Umweg über das beschränkte, Grenzen ziehende Streben zu nehmen, das de facto von der Transzendenz trennt. Dieses irreale Zielen setzt sich über alle dem Menschen gegebenen, spezifischen Realitätsebenen hinweg und quert sie in einer Fluchtbewegung, die außerhalb der gewöhnlichen menschlichen Suche nach Transzendenz liegt, obschon hier natürlich jederzeit Überschneidungen mit echter mystischer Erfahrung möglich sind – auch wenn ich glaube, dass es sich dabei um etwas vollkommen anderes handelt. (Von echter mystischer Erfahrung will ich hier nichts weiter sagen, zum einen, weil ich dafür nicht kompetent bin, und zum anderen, weil die mystische Erfahrung sich gegen das philosophische Verständnis sperrt und ich nicht sehe, wie man sie einem philosophischen Diskurs eingemeinden könnte. Die Philosophie kann ihr lediglich mit Vorbehalt begegnen.)²³ Es genügt bereits, dass man sich einen Realitätsmodus hinreichend biegsam, seine Realitätsbedingungen hinreichend ungenau denkt – schon hat es den Anschein, als

könnte man bei direktem Zielen die gesamte Realität umfassen. Durch den Mangel an Strenge entsteht der täuschende Eindruck, eine spezifische Ebene wäre zur Totalität geworden.

Eine andere Versuchung besteht darin, einen der Modi herauszugreifen und in imperialistischer Weise für das Absolute zu beanspruchen. Solche Strebungen findet man zum Beispiel im Bereich des wissenschaftlichen Aberglaubens. Ich spreche hier nicht von Wissenschaft simpliciter, sondern von abergläubischer Wissenschaft in dem Sinne, dass sie ihre Grenzen ignoriert und nichts davon weiß, dass sie in Wirklichkeit auf etwas anderem gründet als auf sich selbst; dass sie kein geschlossenes, einheitliches Ganzes zu bilden vermag. Ich werde diesen Punkt nicht weiterverfolgen. Eingang der Jaspers'schen dreibändigen «Philosophie» findet sich eine sehr stringente Kritik dieser Tendenz der Wissenschaft, sich zu einer Totalität zu erheben, die sie nicht sein kann.²⁴ Wenn die Wissenschaft, unter Missachtung ihrer Grenzen, sich Realitäten einverleibt, die ihr per definitionem fremd sind, und damit den Bedingungen ihrer eigenen, spezifischen Realität – wie beispielsweise der Freiheit – zuwiderhandelt, dann wird sie in meinen Augen zu Aberglauben.

Etwas ähnliches geschieht, wenn das praktische Leben ästhetisch oder künstlerisch überformt wird, wenn Ästhetik an die Stelle der Moral tritt: Es kommt dann zu einer Art Besitzergreifung durch den Ästhetizismus,²⁵ der vermeintlich das gesamte Sein erfasst und transzendiert, während doch moralische Bedingungen in Wirklichkeit etwas Spezifisches, von den Bedingungen der künstlerischen Existenz Distinktes sind, das Leben etwas anderes ist als ein Kunstwerk.

Auch dort, wo ein Willensakt, ein auf ein praktisches Ziel gerichtetes Verhalten sich die Erkenntnis untertan zu machen sucht, begegnen wir dieser Art von Imperialismus mit Einheitsillusion. So kann zum Beispiel Politik (die «große Politik»), die menschliche Disziplin par excellence, hypertroph²⁶ werden, wenn man denkt, sie sei Handeln und Erkennen in eins; man macht sich dann vor, man wäre im Besitz der Realität schlechthin, und Wahrheit sei das, was dem jeweils ins Auge gefassten Ziele nützt. Das führt zum Verlust jener spezifischen Ebene, auf der Politik wirklich, wirksam und notwendig wäre.

Umgekehrt kann man zur Einheit streben, indem man bestimmte Ebenen eliminiert, die zwar eigentlich zum Leben gehören, vom Menschen jedoch mitunter gerne ausgeblendet werden, um die Hierarchie der Modi zu vereinfachen – etwa, indem er es ablehnt, ein praktischer Mensch zu sein, ein moralisches oder ein politisches Subjekt, obgleich er doch alles dies ist, obgleich er diese Fähigkeiten trotz alledem besitzt und in diese Ebenen allem zum Trotze involviert ist. Man kann durch fortwährenden Verzicht all dies bewusst außer acht lassen und damit eine Selbstverarmung und zugleich – solches geht unweigerlich Hand in Hand – eine Verarmung des Gegen-

übers herbeiführen, die schließlich tatsächlich eine Art von Einheit vorstellen mag, wiewohl einer nahezu nichtigen Einheit; denn wenn es nurmehr einen Modus gibt und alle anderen beseitigt sind, dann ist der eine Modus faktisch keiner mehr: Auch er verliert sich dann in jener totalisierenden Zersetzung.

Wie Sie sehen, geht es dem Menschen in all diesen Fällen um die Herstellung eines Zusammenhangs, der nicht mehr ihm, sondern der Totalität angehören soll, mit der er es zu tun zu haben glaubt. Ob nun eine Ebene zur Totalität erhoben oder eine diffuse Totalität von Ebenen direkt angezielt wird, immer bemüht sich der Mensch um einen objektiven, unabhängigen, feststehenden Zusammenhang, der nicht von ihm selbst abhängt, den er nicht mehr selbst zu tragen hat, auf den er sich im Gegenteil berufen, an den er sich anpassen und in den er sich einfügen kann – er bemüht sich mit anderen Worten um eine totale, zusammenhängende Einheit, die ihn als Subjekt von seinem persönlichen synthetischen Akt, welcher ihm doch eigen ist und ihn konstituiert, befreien soll.

Am Grunde all dessen, was ich soeben ausgeführt habe, erblicken Sie verschiedene Formen von Flucht, Alibi, Mangel an persönlicher Anwesenheit, erblicken Sie Weisen des Sich-Versteckens hinter künstlich gebildeten Zusammenhängen, unter Missachtung der natürlichen Diskontinuitäten, von denen ich beim letzten Mal gesprochen habe.

In jedem der Realitätsmodi menschlicher Existenz sieht sich nun der Mensch vor etwas gestellt, das er weder selbst gemacht noch selbst gewählt hat, etwas, das einfach da ist und aus dem er irgendetwas machen wird. Nie beginnt ja der Mensch *ex nihilo*; stets findet er auf allen Ebenen ein von anderen bereits eröffnetes Spiel vor; immerzu hat er es, auf allen von mir genannten Ebenen, mit etwas anderem zu tun als mit sich selbst. Und es ist nach meiner Überzeugung sehr wichtig zu begreifen, dass auf keiner dieser Ebenen eine objektive Feststellung darüber getroffen werden kann, wo genau die Grenze zwischen dem bloß Vorgefundenen und dem, was der Mensch dann daraus macht, zu ziehen wäre.²⁷

Ich könnte das, wenn Sie wollten, auch so formulieren: Die Objektivität ist nicht objektiv abgrenzbar; man kann nicht das, wofür man verantwortlich ist, von dem, wofür man es nicht ist, oder das, was man schon vorfindet, von dem, was man daraus macht, objektiv abgrenzen. Vielmehr ist die Grenze eine bewegliche. Das bedeutet auch, dass das Andere – das, was nicht Ich ist – niemals fix und fertig, in unverändertem Zustand mir dargeboten und von mir vorgefunden wird. «Das war schon so, ich kann nichts dafür.» Es gibt nichts fix und fertig auf mich Gekommenes, für das ich nichts könnte, auch wenn es immer irgendetwas gibt, wofür ich nichts kann. Die Grenze zwischen beidem ist jedenfalls nicht fix und fertig auf mich gekommen. Stets habe ich es mit einer Realität zu tun, die nicht in sämtlichen Einzelmodi von mir ab-

hängt – aber die Grenze, jenseits deren sie aufhört, von mir abzuhängen, steht niemals objektiv fest.

Unter diesem Blickwinkel erscheint das große und alte Problem der Freiheit, wie ich meine, in etwas neuem Lichte, indem (vorausgesetzt, meine Darstellung trifft zu) die Frage jetzt nicht mehr lautet: Bin ich frei oder bin ich nicht frei?, sondern, je nachdem, an welchem Punkt man die Grenze zieht: Bin ich mehr oder bin ich weniger frei?

Alles bisher Gesagte ist noch sehr abstrakt, doch will ich sogleich versuchen, mich besser zu erklären. Wie Sie wissen, kommt es zum Beispiel in Kriegsmeldungen häufig vor, dass eine militärische Niederlage mit widrigen Umständen erklärt wird.²⁸ Sind also die widrigen Umstände, unter denen eine Schlacht stattfindet, eine vom Feldherrn unabhängige Realität, die ihm vorgegeben ist und seine Macht begrenzt, derart, dass ein Beobachter der Schlacht sagen würde: im Rahmen dieser Möglichkeiten hat der General nicht mehr als dies und jenes tun können? Verhält es sich tatsächlich so? Ich glaube nicht. Meiner Meinung nach gehört es gerade zum strategischen Können, sich nicht in widrigen Umständen wiederzufinden. Gewiss hängen die jeweiligen Umstände bis zu einem gewissen Grade von etwas anderem als dem Feldherrn ab; doch sein Einfluss auf den militärischen Kriegsverlauf steht und fällt damit, wie stark seine eigene Ebene die gegebenen Umstände sozusagen zu durchdringen vermag; das heißt, er steht und fällt mit der Kraft seines Geistes, zu erkennen, bis zu welchem Punkt sein Wille die Umstände wird bezwingen können. Und so weiter, und so weiter: Das nämliche gilt für den Nachschub und für alle übrigen Kriegsfaktoren – so, dass es zu guter Letzt unmöglich wird, Verantwortung und mildernde Umstände exakt und objektiv zu scheiden.

Es gibt Menschen, welche die Realität, auf die handelnd einzuwirken sie beanspruchen, nicht einmal streifen; es gibt andere, die gleichsam leichte Kratzspuren hinterlassen; wieder andere, die tiefe Furchen ziehen; und solche, die die Erde beben lassen. Das bedeutet, die Grenze ihres Einflusses steht nicht objektiv fest – sie ist nicht unabhängig von den Subjekten. Die Grenze ist beweglich, und eben dies ist die Bedingung unserer Freiheit. Wäre die Grenze auf jeder Ebene starr vorgegeben, dann, so glaube ich, wäre es um unsere Freiheit geschehen, denn angesichts einer unbeweglichen Grenze fiel unser aller Verhalten nahezu gleich aus, womit wir als Subjekte austauschbar würden. Doch wie die Dinge einmal stehen, ist die Grenze nicht unbeweglich; ihre Beweglichkeit gehört vielmehr zum Wesen der Beziehung zwischen dem Subjekt und seinen Existenzmodi.

Etwas Ähnliches haben wir auch in der Wissenschaft, nicht zwar im engeren Sinne des Wortes, doch im weiteren Reich der Erkenntnis. Hier hat man einerseits die Möglichkeit, sogar die Naturgesetze realistisch aufzufassen als etwas in der Natur tatsächlich Gegebenes und dort vom Wissenschaftler Aufgefundenes – man kann aber

auch ins andere Extrem gehen und sogar die Erscheinungen als reine Hervorbringungen des menschlichen Geistes verstehen. Folglich ist die Grenze zwischen dem Anteil des subjektiven Geistes und dem Anteil jenes Anderen, womit das Subjekt es zu tun hat, auf jeder dieser Ebenen beweglich; und mit dieser Beweglichkeit geht, wie gesagt, nach meiner Überzeugung unsere Freiheit einher.

Es versteht sich allerdings von selbst, dass die Beweglichkeit zwar die Freiheit bedingt, eine theoretische Erkenntnis der Freiheit zugleich aber verhindert. Kant sagt das, Bergson sagt es, und viele andere schließen sich der Ansicht an, dass die Freiheit auf theoretischem Wege nicht erkennbar ist.²⁹ Einer der Gründe hierfür liegt darin, dass sie an eine Beweglichkeit gebunden ist, die nicht nur die Frage zulässt: Ist es Freiheit, oder ist es keine Freiheit? –, sondern die überdies jedes Mal Sinn und Begriffsumfang des Wortes «Freiheit» selbst zu definieren fordert.

Wer daher will, dass der Mensch frei sei, muss akzeptieren, dass alles menschliche Handeln notgedrungen ohne theoretische Begründung auskommt und seinen Wert, seine Rechtfertigung letztlich aus seinem nackten Dasein, aus seinem inneren Zusammenhang gewinnt.

Jedoch gelangen wir auf diese Weise zu einem in gewissem Sinne noch weniger greifbaren Resultat als beim letzten Mal. Letztes Mal sahen wir voneinander getrennte, diskontinuierliche Ebenen sowie jenseits ihrer eine bloß vektoriell angedeutete transzendierende Einheit. Dieses Mal haben wir erkannt, dass die transzendierende Einheit bereits auf jeder Ebene umfassend vorausgesetzt war; wir sehen jetzt aber auch, dass der Mensch nie mehr als eine Art flottierenden Partialzusammenhang zu schaffen vermag, der sich jeweils nur auf eine einzige Ebene bezieht und innerhalb dieser Ebene wiederum auf nichts als eine gewisse bewegliche Grenze des menschlichen Einflusses auf das Gegebene.

Wenn ich mit meiner Beschreibung richtig liege, stellt dieser Sachverhalt eine Erkenntnissschranke dar, eine unsere Gewissheit, Selbsterkenntnis, Erkenntnis des eigenen Handelns und der eigenen Wirksamkeit in ernstzunehmender Weise behindernde Schranke – bietet aber die einzige Möglichkeit zu echter Freiheit.

Man kann, so meine ich, das eine nicht ohne das andere haben. Man kann nicht die totale Einheit, den totalen Zusammenhang und zugleich Freiheit besitzen wollen. Damit der Mensch Mensch sei, ist man geradezu gezwungen, ihn in dieser Ambiguität anzusiedeln.³⁰

Ein Gebiet, worauf das soeben Gesagte anzuwenden mir besonders interessant erscheint, ist die Kunst.³¹ Denn die Kunst versucht nach meinem Verständnis, jene systematische Unabgeschlossenheit und ewige Relationalität zu durchbrechen, und zwar nicht mittels vagen Anvisierens einer unbestimmten Transzendenz, sondern im Gegenteil durch Selbstbeschränkung. Die künstlerische (Selbst-)Beschränkung ist ei-

ne Möglichkeit, die der Mensch gefunden und erfolgreich genutzt hat, um die Einheit einzufangen. Hatte die Einheit, wie wir sie in der Perspektive der verschiedenen Ebenen gesehen haben, sich im Unbestimmten verloren – welches man, um die Einheit zu besitzen, seinerseits hätte besitzen müssen –, so fällt uns in der Kunst die Einheit gerade umgekehrt durch Bestimmtheit zu.

Durch Bestimmtheit und Beschränkung – und, so würde ich hinzufügen, durch Präzision selbst dort, wo sie höchst unpräzise erscheint – verwirklicht die Kunst eine Art begrenztes Absolutes, welches sie dadurch erreicht, dass sie die Kohärenzbedingungen der verschiedenen Ebenen aufeinander abstimmt.

Nehmen Sie zum Beispiel den Roman.³² In einem Roman haben Sie eine Geschichte mit diversen Figuren, die nach einem inneren Zusammenhang verlangt. In der Realität, im Leben stimmt alles leidlich miteinander überein: Wenn Sie jemandem einen Teil Ihres Lebens erzählen und dabei auch nur die kleinste Kleinigkeit zu ändern suchen, wird es unstimmig. Im Roman muss die Kohärenz des Lebens gleichfalls gegeben sein, doch genügt sie dort nicht. Dort kommt es zusätzlich darauf an, dass die Kohärenz von einer bestimmten Art sei, einer bestimmten vorgezeichneten Linie folge, ein bestimmtes Crescendo und Decrescendo bilde, eine bestimmte musikalische Komposition und Struktur aufweise – Eigenschaften, die nicht allein solche der Entwicklung des Geschehens sind. Auch die Figuren sind mit psychologischer Kohärenz auszustatten. Darüber hinaus braucht es Kohärenz in Stil, Wörtern, Klangfarben, Rhythmus, Phrasierung usw. in infinitum.

Ich glaube, dass die Literaturkritik sich daranmachen sollte, in Einzelteile zu zerlegen, was der Künstler zwar natürlich nicht wie ein Mosaik zusammengefügt hat, was von der Kritik aber dennoch in dieser Weise analysiert werden könnte. Ich glaube, dass man die Zahl der präzisen Zugriffe auf das Werk vermehren kann: Je mehr von seinen Aspekten erfasst werden, umso mehr wird ein jeder davon seinen ausschließenden Charakter verlieren.

Wenn ich sage, das Kunstwerk erhalte seine Kohärenz, und d. h. seine Existenz, auf der spezifischen Ebene der Kunst, dann meine ich, dass es sie durch die Übereinstimmung seiner Bedingungen erhält. Es heißt immer, im Gedicht müssten Inhalt und Form übereinstimmen: ein Satz, der nur auf einfachere Weise sagt, was ich meine, indem er vorgibt, es wären lediglich zwei Momente zur Deckung zu bringen, während ihre Zahl in Wirklichkeit unendlich groß ist und die Übereinstimmung sich bis auf kaum mehr wahrnehmbare Elemente erstreckt. Es ist diese Übereinstimmung der Bedingungen, die uns zuletzt den Eindruck vermittelt, das Kunstwerk sei autonom und existiere im Absoluten.

Die innere Geschlossenheit des Kunstwerks entsteht nicht durch willkürliche Einfälle, sondern im Gegenteil durch sehr genaue Übereinstimmung einer Vielzahl

heterogener Charaktere, die einzig und allein in diesem speziellen Modus übereinstimmen. Von dieser Art ist die Form und, wie ich glaube, zugleich die innerste Realität des Kunstwerks. Anders ausgedrückt: Der Inhalt des Inhalts eines Kunstwerkes ist seine Form.

In der Kunst entkommt somit der Mensch in gewisser Weise der Zersplitterung, denn hier findet er die Übereinstimmung und Vereinigung seiner Ebenen. Jedoch ist dieses Entkommen ein so begrenztes und so konzentriertes, dass es im Augenblick seines Geschehens schon so gut wie nichts mehr mit dem Ablauf des Lebens in der Zeit zu tun hat. Und deshalb wäre es der Tod und das Ende des Menschen, wollte er dort, vor dem von ihm erschaffenen Werk, verharren: Er muss gehen und das Werk zurücklassen.

Eben deshalb auch möchte ich meine beiden Vorträge beschließen, indem ich sage, dass diese von mir hier beschriebene, so widersprüchliche und komplexe *Conditio humana*, die ebenso sehr zur Begrenztheit und zum Stückwerk verurteilt ist, wie sie sich der Einheit und Totalität verschrieben hat, mitnichten mangelhaft ist – kein Quell des Unvermögens – nicht irgend Anlass zur Verzweiflung (um auf die mir gestellte Frage nach dem Pessimismus zu antworten), sondern ganz im Gegenteil Bedingung des Seinsbegriffs als solchen. Es ist eine großartige Bedingung, wenn man sie voll und ganz akzeptiert, das heißt in dem Bewusstsein akzeptiert, dass die Aufgabe auf jeder Ebene, in jedem Modus eine unendliche ist, dass sie nur in dem Maße gelingen wird, in dem man sich nicht zufriedengibt mit dem, was ist, dass jenseits dessen stets noch ein weiteres Jenseits liegt.

Diskussion

EIN ASSISTENT³³ Ich frage mich, ob die scharfe Trennung der Ebenen, die von uns fordert, den Übergang zur Transzendenz selbst zu leisten, nicht von der Freiheit des Menschen her verstanden werden müsste. Dann würde das Problem sich vollständig umkehren.

Wenn wir in einen Laden gehen, um etwas zu kaufen, denken wir über Nützlichkeit, Schönheit und Qualität des betreffenden Gegenstandes nach: All dies geht in ein und dieselbe Entscheidung ein, und wir werden wohl alle das Gefühl haben, dass es sich auf ein und derselben Ebene abspielt.

Ich glaube nicht, dass im Leben – in dem, was man gemeinhin Leben nennt – eine so strenge Trennung der Ebenen sich aufdrängt. Höchstens könnte man sich fragen – ja, ich glaube, man muss sich das sogar fragen –, wie es kommt, dass manche Menschen, in sehr speziellen Augenblicken ihres Lebens, die sie von ihrer Alltagsexistenz für gewöhnlich abspalten, dahin gelangen, nach einem abstrakten Absoluten zu forschen.

Der Physiker versucht als Physiker, eine rein physikalische Welt zu konstruieren. Sobald er aber sein Labor oder Arbeitszimmer verlässt, hört er auf, an diese Welt zu glauben.

Man könnte sich fragen, ob die Freiheit nicht so sehr der Endpunkt als vielmehr der Inhalt der Transzendenz ist. Man könnte auch fragen, aus welchem Grunde die Freiheit in verschiedene Richtungen zielt. Ich glaube aber nicht, dass diese verschiedenen Richtungen sich notwendigerweise in unzusammenhängende Modi auseinanderentwickeln, die wir nun gezwungen sind, vom anderen Ende her zusammenzuführen. Ich kann die Notwendigkeit dieser jenseitigen Transzendenz nicht sehen, wiewohl ich natürlich ihre Möglichkeit sehe.

JEANNE HERSCH Ich treffe nur Feststellungen. Ich habe nicht nach dem Ursprung der Ebenen gefragt, sondern lediglich festgestellt, dass es sie gibt. Wie Sie selbst sagen, hört der Physiker auf, an die Grundbegriffe seines Faches zu glauben, sobald er das Labor verlässt. Die Tatsache der Diskontinuität der Welten erweist sich eben daran, dass er von der einen Welt zur anderen wechselt, ohne sich darüber im Geringsten zu verwundern und etwa zu fragen, ob er Moleküle oder Fleisch verspeise? Es gibt also eine Diskontinuität der Welten. Es gibt Dinge, an die der Physiker auf praktischer Ebene, nicht jedoch in der Physik glaubt. Und so weiter.

Konflikte sind möglich, und dennoch sind die Welten voneinander getrennt. Der Naturwissenschaftler sucht eine physikalische Totalität, doch das, worauf er sich dabei bezieht, ist das Sein: Er will das erfassen, was ist, und nicht bloß einen Aspekt oder Bestandteil dessen, was ist.

Oder glauben Sie, dass er sich darauf beschränkt, einen Aspekt zu suchen?

DERSELBE Ja, das glaube ich.

JEANNE HERSCH In der Theorie beschränken die modernen Physiker ihren Ehrgeiz und Anspruch in der Tat sehr stark. In der Praxis jedoch ist ihr Wahrheitsbegriff relativ ungeklärt. Fragen Sie einen Physiker, ob er nur ein Symbolsystem erarbeite, das es gestatte, ein Ereignis vorauszusagen, und er wird Ihnen antworten: Ja, das trifft es sehr gut. Wenn dem aber so wäre, würde er bloß ein technisches Instrument zur Voraussage erzeugen, und die Frage nach der Wahrheit brauchte sich gar nicht zu stellen.

DERSELBE Aber ich glaube, genau so funktioniert die moderne Physik!

JEANNE HERSCH Meinerseits bin ich immer Physikern begegnet, die sich des Wahrheitsbegriffs nicht ungern bedient haben; und das, was sie zu ihrer Forschung antreibt, ist das Verlangen nach Wahrheit, nicht der Wunsch, technische Voraussagen machen zu können. Ja, ich glaube sogar, dass sie immer mehr davon sprechen und immer weniger davon machen: In Wirklichkeit ist die Voraussage, sofern sie eintritt, für die Physiker vor allem ein Zeichen, dass sie an die Wahrheit gerührt haben – auch wenn sie das Gegenteil behaupten. Das Ziel, das sie sich setzen, so behaupten sie, sei es, Voraussagen zu machen; ich meine, dass es sich in Wirklichkeit nicht so verhält.

Ein Ereignis korrekt vorauszusehen, ist nicht ihr Ziel, sondern das Mittel, um alsdann eine Wahrheit über die Natur zu kennen.

DERSELBE Ich weiß nicht...

EIN ASSISTENT Hier sind offenbar zwei verschiedene Wahrheitsbegriffe im Spiel: die Wahrheit des zugrunde gelegten Axiomensystems – die nicht zur Debatte steht, da es die Wahrheit eines bestimmten Fachgebiets ist –, und die funktionale Wahrheit, d.i. die Wahrheit innerhalb eines reinen Verfahrenssystems. Tritt auf der Ebene der funktionalen Wahrheit die Voraussage korrekt ein, ist dies ein Zeichen von Wahrheit.³⁴

JEANNE HERSCH Warum machen Sie aus der funktionalen Kohärenz ein Zeichen physikalischer Wahrheit? Warum ausgerechnet aus der Kohärenz? Warum sollte man sich in diesem Fall nicht damit begnügen, eine Voraussage zu treffen, auch wenn kein kohärentes Gebäude daraus wird?

EIN ASSISTENT Weil die Erfahrung gezeigt hat, dass ein Verfahrenssystem nicht-widersprüchlich und ergo kohärent sein muss: Das ist die Antwort, die ein Physiker Ihnen geben würde. Die Physiker lehnen die von Ihnen vorgenommene Unterscheidung zwischen Voraussage und Wahrheit ab, denn für sie sind diese beiden unauflöslich miteinander verbunden.

JEANNE HERSCH Ich bin keine Physikerin, deswegen rede ich vielleicht Unsinn. Aber die Teilchen- und die Wellentheorie des Lichts – das hierfür stets gewählte Beispiel – haben beide Bestätigung gefunden.³⁵ Wenn die Physiker nicht aus einem anderen Grund als dem, Voraussagen zu machen, nach Kohärenz suchten, hätten sie keinen Anlass, sich den Kopf darüber zu zerbrechen, welcher der beiden Theorien der Vorzug zu geben wäre oder wie man sie miteinander in Einklang bringen könnte...

DERSELBE Meiner Meinung nach beschränkt sich der Physiker auf sein Fachgebiet, und zwar in axiomatischer Weise, indem er sein Postulat und seine Realität definiert, die eher wenig mit dem Sein zu tun haben.

JEANNE HERSCH Und was sollte das für eine Realität sein, die eher wenig mit dem Sein zu tun hat?

DERSELBE Ich glaube, das Wort «Sein» ist höchst vieldeutig.

JEANNE HERSCH Ich habe ja vorgetragen, dass das Wort je nach der einschlägigen Existenzweise sehr verschiedene Bedeutungen annehmen kann und dass es darüber hinaus keine weitere Bedeutung gibt. Ich habe auch gesagt, dass man es weder definieren noch besitzen kann. Trotzdem ist doch etwas Gemeinsames gemeint, wenn Sie «die Realität» sagen.

DERSELBE Ich glaube nicht, dass es eine Seinsform gibt, in die die Inhalte auf unterschiedliche Weise Eingang fänden. Sein definiert sich als Summe verschiedener Inhalte – und das ist meiner Ansicht nach auch für die Physiker und Mathematiker wahr. Das Sein einer gegebenen Mathematik ist ein absolut partikuläres Sein; es ist nicht das Sein schlechthin.

JEANNE HERSCH Gewiss; aber es bewegt sich gleichwohl im Sein. In diesem Sinne besteht, wenn ich dieser Mathematik Sein zuspreche, ein Zusammenhang mit dem Sein schlechthin.

EIN ASSISTENT Wenn Sie einen extrem traditionellen Einwand hören wollten, so wäre es der, den man der kantischen Philosophie immer gemacht hat: Es ist schön und gut, von der Wissenschaft als von einem Absoluten auszugehen und dann nach seinen Möglichkeitsbedingungen zu fahnden, aber man landet auf diese Weise notwendig bei einer Glaubensphilosophie.³⁶ Von jetzt an heißt es glauben, denn Sie können nicht *nicht* bei einer Transzendenz im absoluten Sinne herauskommen.

JEANNE HERSCH Darauf will ich Folgendes erwidern: Man gelangt vielleicht auf diesem Wege zu einer Glaubensphilosophie, um Ihren Ausdruck zu verwenden, in dem Sinne, dass die Erkenntnis sich nicht selbst genügt und sich nicht selbst den Platz anweisen kann. Man gelangt allerdings *bewusst* zu dieser Glaubensphilosophie, während in den anderen Lehren ein impliziter und unaufgeklärter Glaube herrscht. Wenn man anfängt zu studieren und zu forschen und seine Realität zu erkunden, ist stets ein impliziter Glaube mit im Spiel,³⁷ und man muss versuchen, den Anteil der Vernunftanstrengung innerhalb der ihr gesteckten Grenzen zu erhellen.

DERSELBE Es würde mich freuen, wenn es so wäre; aber Sie haben selbst gesagt, Sie könnten nichts erkennen, und außerdem kennen Sie den Standpunkt Ihres Glaubens nicht.

JEANNE HERSCH Ich habe mitnichten gesagt, dass ich nichts erkennen könne und dass die Realität unzugänglich sei.

DERSELBE In Ihrer Position gibt es gar keine Realität, sondern nur «Realitäten».

JEAN WAHL³⁸ Mir scheint, Sie gehen von der Psychologie des Naturwissenschaftlers aus. In jedem Wissenschaftler steckt einer, wie er sein sollte, und einer, wie er tatsächlich ist; und es ist der Wissenschaftler, wie er tatsächlich ist, auf den M^{lle} Hersch sich bezieht. Sie meint, der Naturwissenschaftler glaube an Atome – und in der Tat, wenn ich den Naturwissenschaftlern zuhöre, gewinne auch ich den Eindruck, dass sie an Atome glauben.

Letztlich ist die Frage aber die, ob wir das Ausgangsproblem mit der Psychologie des Wissenschaftlers engführen dürfen.

DERSELBE Die Wissenschaftskritik scheint mir durchaus gut begründet zu sein. Aber die eigentliche Frage ist doch, ob man es dabei bewenden lassen und sagen kann: Es gibt das Reich der Freiheit *und* das Reich der Schönheit *und* das Reich der Wissenschaft. Und darüber hinaus noch das Ding an sich, das wir niemals erreichen werden, weil wir nicht wissen, was das ist und wie man dahin gelangt.

JEAN WAHL M^{lle} Hersch ist der Auffassung, dass der Wissenschaftler weit stärker an seine Forschungsergebnisse glaubt, als Sie denken.

EIN ASSISTENT Eine Frage hat mich sehr beschäftigt: Warum haben wir verschiedene Ebenen, die wir anzielen?

JEANNE HERSCH Darüber weiß ich nichts. Ich stelle es einfach aufgrund unserer Verhaltensweisen fest.

DERSELBE Warum stellen Sie manchmal nur fest, und manchmal erklären Sie?

JEANNE HERSCH Da, wo ich erklären kann, erkläre ich; wo ich es nicht vermag, stelle ich fest. Warum stellt sich jenes so dar? Das ist, als ob Sie mich fragten, warum es nicht nur einen Sinn gibt anstatt unserer fünf Sinne. Warum haben wir Augen, eine Zunge, Hände usw.? Damit verhält es sich so ähnlich: Ich weiß es nicht... Meine Vermutung ist die, dass jede Ebene in dem Maße, in dem sie genauer wird in der Festlegung ihrer Realitätsbedingungen, sich schärfer gegen andere Realitätsmodi abhebt. Ich nehme stark an, dass ursprünglich alles mehr oder weniger vermischt, mehr oder weniger ungeordnet war.

Die Höhlenmalerei der prähistorischen Menschen hatte möglicherweise einen praktischen und einen mystischen Sinn – beides war noch ungeschieden; aber in dem Maße, in dem jede dieser Ebenen sich genauer herausgebildet hat, hat sich das stärker differenziert.

Aber warum es sich so herausgebildet hat, das weiß ich nicht.

EIN ASSISTENT Ich verstehe nicht genug von moderner Physik, um besonders klare Vorstellungen von ihr zu haben. Was aber die Kunst betrifft, so hat mich die Tatsache überrascht, dass sie verschiedene Modi vereint und ein sich selbst genügendes System daraus macht.

Wenn man ein Bild betrachtet hat, behält man einen bestimmten Eindruck zurück. Wenn man Musik gehört hat, desgleichen.

JEANNE HERSCH Ja, ich glaube, man behält die Erfahrung eines vollkommenen Zusammenhanges zurück, die eine Art Sieg über die Zersplitterung der Modi bedeutet. Diese Erfahrung behält man zurück, die heitere Gelassenheit, die sie vermittelt, die Ahnung von der Möglichkeit der Vollendung – diese Erfahrung von Vollendung.

EIN ASSISTENT Was das Kunstwerk angeht, so ist gesagt worden, der Künstler müsse sich von seinem Werk lösen. In einem gewissen Sinne trifft das sicherlich zu: in dem Sinne nämlich, dass er das Bedürfnis verspürt, ein neues Werk zu schaffen. Aber aufgrund der Wege, die seine geistige Entwicklung nimmt und die übrigens für ihn selber unerforschlich sind, dient jedes Werk, das der Künstler schafft, dem nächsten. Ich glaube nicht an die Abwendung vom Werk, sondern im Gegenteil an eine ohne Wissen des Künstlers bestehende Kontinuität in der Arbeit, aufgrund deren er das Werk fast unbegrenzt oft und fast unablässig wiederaufnimmt.

JEANNE HERSCH Hier muss man sehr deutlich unterscheiden zwischen der psychologischen Geschichte, der Genese eines Kunstwerks – und damit zugleich der Geschichte der psychologischen Wirkungen, die das Werk auf seinen Künstler ebenso wohl wie auf Andere ausüben kann – einerseits und dem Kunstwerk selbst andererseits. Die Schaffung eines Kunstwerks folgt einem Verlauf: Sie findet in einem nicht-statischen Modus statt. Diese Entstehungsgeschichte gehört nicht ins Reich der Kunst. Ebenso wenig gehört die Wirkung des Kunstwerks auf Andere noch zum Kunstwerk selbst. Das Kunstwerk ist die Verwirklichung in der Materie, die es verkörpert. Darauf beziehe ich mich, wenn ich sage, man muss vom Kunstwerk lassen. Von der Arbeit hingegen, die zu dieser Kristallisation geführt hat, lässt man nicht.

**Gibt die Tradition bei Jaspers
eine Antwort auf das,
was unserer Zeit not tut?
(1957)**

Einleitung der Herausgeber

1957 erschien in der von dem US-amerikanischen Philosophen Arthur Paul Schilpp gegründeten und herausgegebenen Reihe *The Library of Living Philosophers* der neunte Band, der der Philosophie von Karl Jaspers gewidmet war. Die einzelnen Bände der Reihe enthielten neben einer intellektuellen Autobiographie des jeweiligen Philosophen Beiträge von namhaften Denkern, die sich interpretierend, zustimmend oder kritisch mit dessen Gedanken auseinandersetzten, sowie Stellungnahmen des Philosophen zu den einzelnen Aufsätzen.

Jeanne Hersch wählte für ihren Beitrag die Frage der Tradition bei Jaspers zum Thema.^a Dieses dürfte sie aus folgenden Gründen interessiert haben: Zum einen konnte man in Jaspers' Philosophieren seit dem Erscheinen seiner *Philosophie* 1932, die man als sein systematisches Grundlagenwerk bezeichnen kann, eine verstärkte Hinwendung zur Geschichte der Philosophie feststellen. Dabei ging es nicht mehr nur um die Beschäftigung mit einzelnen Philosophen wie Descartes oder Nietzsche, zu denen Jaspers in den 1930er-Jahren Bücher verfasst hatte. Vielmehr sah Jaspers es nun als seine Hauptaufgabe, neben einer «Philosophischen Logik» – von der mit *Von der Wahrheit* (1947) nur ein erster Teil realisiert wurde – eine «Universalgeschichte der Philosophie» zu verfassen.^b Seiner Ausführung am nächsten kam dieses Projekt mit *Die großen Philosophen* von 1957. Hinter Jaspers' Projekt einer Universal- oder Weltgeschichte der Philosophie stand wesentlich die Überzeugung von einer *philosophia perennis*, einer Philosophie, die einen festen Bestand ewiger, universell gültiger Wahrheiten bildet, und die in der Geschichte der Philosophie, jedenfalls in den Werken der großen Philosophen, auf jeweils unterschiedliche, an die historische Situation gebundene, individuell geprägte Weise ausgedrückt wird. Die Werke der großen Philosophen sind daher nicht als überholte Theorien von nur noch historischem Interesse anzusehen, sondern als Ausdruck von immer noch gültigen Wahrheiten in zeitbedingter Einkleidung. Dementsprechend gilt es für den zeitgenössischen Philosophen, diese Wahrheiten im historischen Bestand der Philosophie zu erschließen,

a Das Thema «Tradition» wird Hersch, allerdings ohne ausdrücklichen Bezug zu Jaspers, auch in Zukunft beschäftigen, so etwa im Aufsatz «Tradition und Gegenwart» (in: Hersch 1974e, S. 51–58).

b Vgl. «Über meine Philosophie» von 1941 in Jaspers 1951, S. 428. In diesem Aufsatz formuliert Jaspers auch seine Auffassung von der «Aneignung der Überlieferung».

was bedeutet, dass er sich mit den Philosophen der Vergangenheit auseinandersetzen, ihr Werk sich aneignen muss, indem er mit ihnen in einen Dialog tritt. Er muss versuchen, sich in einem Prozess der Kommunikation die Philosophie der Vergangenheit aus seiner eigenen geschichtlichen Situation heraus anzueignen.

Die Hinwendung zur philosophischen Tradition – Jaspers spricht eher von «Überlieferung» – ist dabei nicht Selbstzweck, vielmehr wird sie aufgrund einer Diagnose des Zustandes der Philosophie in der gegenwärtigen Situation gefordert. Bereits 1931 mit *Die geistige Situation der Zeit* hatte Jaspers eine allgemeine Krise in der Gegenwart festgestellt, die durch die zunehmende Technisierung und Rationalisierung des menschlichen Daseins hervorgerufen wurde und mit einem substantiellen Verlust von überkommenen Werten einherging. Was für die Tradition im Allgemeinen gilt, trifft im Besonderen auch auf die beiden für Jaspers zentralen Traditionsstränge zu: die religiöse Tradition, insbesondere die in der biblischen Offenbarungsreligion verwurzelte, sowie die in der griechischen Antike einsetzende Tradition der abendländischen Philosophie. Diese sind deshalb zentral, weil nur Religion und Philosophie den sinnstiftenden Bezug der Existenz zur Transzendenz ermöglichen. Die Entwicklungen im 19. Jahrhundert – die Zerstörung des Glaubens an eine end- und allgemeingültige Bewältigung der philosophischen Fragen durch die Vernunft sowie an die Autorität kirchlich institutionalisierter Religion durch Kierkegaard und Nietzsche, das Überhandnehmen eines wissenschaftsgläubigen Positivismus bzw. Wissenschaftsaberglaubens und die daraus entstehende Verlockung des Nihilismus sowie die Historisierung der Theologie und Philosophie – haben zu einem Bruch mit der Tradition geführt, der es unmöglich macht, einerseits in der Gegenwart Philosophie zu betreiben bzw. einer überlieferten Religion anzuhängen, wie es in der Vergangenheit möglich war; andererseits die philosophische und religiöse Überlieferung als den Grund und Boden anzunehmen, aus dem das gegenwärtige Philosophieren und Glauben ihre Substanz ziehen können.

Vor diesem Hintergrund stellt Jaspers' Projekt einer Universalgeschichte der Philosophie im Sinn der *philosophia perennis* den Versuch dar, die philosophische Überlieferung wieder verfügbar zu machen und gegenwärtiges Philosophieren wieder zu ermöglichen als ein Philosophieren im Dialog mit den großen Werken der Vergangenheit.^a Er präsentiert damit offensichtlich auch einen möglichen Ausweg aus jener scheinbar ausweglosen Lage, in der Hersch 1936 in *Die Illusion* die Philosophie gesehen hatte, nachdem die philosophische Illusion durch Jaspers – wie Hersch meinte – endgültig zerstört worden war.^b Damit stellt sich für Hersch die besondere

a Vgl. dazu v.a. Jaspers 1974a, S. 23, 117–136, Jaspers 1971, S. 101–110 (die beiden Werke wurden zuerst 1948 bzw. 1953 publiziert) sowie das Vorwort zu Jaspers 1957b, S. 7–14.

b Vgl. *Die Illusion*, S. 134.

Frage: Gibt Jaspers' Rückgriff auf die philosophische Tradition eine Antwort auf die gegenwärtige Krisensituation der Philosophie?^a

In ihrem Aufsatz steht allerdings nicht die Rückwendung zur Philosophiegeschichte im Vordergrund, sondern der Bezug zur Tradition im Allgemeinen. Hersch beurteilt Jaspers' Vorschlag insgesamt skeptisch, lässt wenigstens die Antwort auf die von ihr gestellte Frage am Schluss offen. Ihre Skepsis formuliert sie, indem sie Jaspers' Forderung nach einer Besinnung auf die Tradition zwischen die beiden Extrempole einer fraglos gelebten Tradition und eines alle Tradition ablehnenden Nihilismus stellt. Das Leben in einer Tradition bedeutet die fraglose Anerkennung bestimmter Normen und Werte. Diese Normen und Werte, die keiner Rechtfertigung bedürfen, bilden eine sinnstiftende und handlungsleitende Substanz. Für den Einzelnen erscheinen sie jedoch als unbedingte Forderung, sodass die Tradition in Form eines verinnerlichten Zwangs wirkt, der die Freiheit des Einzelnen ausschließt – tragische Gestalten wie Antigone oder Phädra sind Beispiele dieser Wirkung. Die Unbedingtheit einer solchen Tradition schließt aber nicht nur die individuelle Freiheit aus, sie schließt auch jede andere Tradition neben sich aus. Daraus entsteht, von außen betrachtet, die paradoxe Situation des Bestehens einer Vielfalt von Traditionen, von denen jede einzelne den ausschließlichen Anspruch auf absolute Geltung erhebt. Angesichts dieser Situation besteht die Gefahr, in das andere Extrem, den Nihilismus zu fallen: Wenn alle Traditionen mit gleichem Recht absolute Geltung beanspruchen, aber nicht gleichzeitig absolut gelten können, muss die Geltung jeder traditionellen Forderung abgelehnt werden. Einen solchen Nihilismus sieht Hersch bei Sartre verwirklicht, für den die Freiheit des Einzelnen aus der Loslösung von der Vergangenheit und somit der Tradition besteht. In diesem Fall ist zwar die Freiheit des Einzelnen gegeben, jedoch handelt es sich um eine leere, substanzlose Freiheit der Beliebigkeit, die weder Sinn noch Halt bieten kann. Nebenbei sei bemerkt, dass Hersch auf die gleiche Weise argumentiert wie hier gegen Sartre, wenn sie sich zu Beginn der 1980er-Jahre zu den Jugendunruhen äußert: «Der Feind heißt Nihilismus», und es handelt sich um einen Nihilismus der aus der Ablehnung überkommener Werte und Normen, also der Tradition resultiert und zu einer Einstellung des «Alles ist erlaubt!» führt.^b

In diesem Zusammenhang stellt Jaspers' Position für Hersch den Versuch dar, zwischen den beiden Extremen eines dogmatischen Traditionalismus und einer nihilistischen Freiheit zu vermitteln, sodass einerseits die Freiheit des Individuums gewährleistet ist, andererseits die sinnstiftende Substanz der Tradition erhalten bleibt. Sie besteht in einem Standpunkt, der offen ist gegenüber allen einzelnen Traditionen

a «Die Krise des philosophischen Denkens» wird Hersch in den 1980er-Jahren noch einmal thematisieren; vgl. Hersch 1985e bzw. die französische Vorlage 1983.

b Vgl. Hersch 1982b, S. 9 f., 30 ff.

und zugleich selbst über eine Substanz verfügt, indem er traditionell verankert ist. Dieser Standpunkt ist der des philosophischen Glaubens, der seinen Gehalt sowohl aus der biblischen Religion wie auch aus der Geschichte der Philosophie im Sinn der ewigen Wahrheiten der *philosophia perennis* bezieht. Damit stellt er eine universelle Tradition dar, die, so könnte man mit Jaspers sagen, das Umgreifende aller einzelnen Traditionen darstellt. Sie eröffnet nicht mehr als die Möglichkeit einer gehaltvollen Tradition und unterscheidet sich dadurch von jeder wirklichen Tradition mit ihrem dogmatischen Anspruch wie auch von der Leere des Nihilismus.

Hersch's Skepsis richtet sich nun nicht gegen Jaspers' Position an sich, sondern gegen ihre erzieherische, soziale Wirksamkeit. Aus der Jaspers'schen welt- und philosophiegeschichtlichen Perspektive scheint zwar die Möglichkeit einer universellen Tradition auf, die offen ist gegenüber allen konkreten Traditionen. Es bestehen aber Zweifel, ob diese mögliche universelle Tradition auch als Tradition, in der der Einzelne leben kann, begründet und erhalten werden kann. Damit bleibt auch zweifelhaft, ob die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das gibt, was der Zeit Not tut, nämlich auf die Frage, wie dem Verfall überkommener verbindlicher Werte und Normen entgegengewirkt werden kann.

In seiner Replik auf Herschs Aufsatz^a entgegnet Jaspers, dass der Anspruch, den diese an seine Philosophie heranträgt, zu hoch gesteckt sei, und zwar deshalb, weil ihre Frage von Voraussetzungen ausgehe, die er nicht nur nicht teile, sondern die eine Philosophie gar nicht erfüllen könne. Erstens sei die in einer Tradition gelebte existentielle Wahrheit nicht allgemeingültig, daher der Anspruch einer Tradition auf ausschließliche Geltung nicht, wie Hersch behauptet, zwingend. Zweitens ist es nicht möglich, ein wahres Gesamtbild einer geschichtlichen Situation zu gewinnen, genauso wenig berechnetes Eingreifen in den Lauf der Geschichte. Drittens gibt es kein philosophisches Totalwissen, aufgrund dessen Wahrheit die Welt im Ganzen verwandelt werden könnte. Dagegen ist es für die Philosophie möglich, durch den Blick auf die Geschichtlichkeit der Menschheit, der alle angehören, eine Offenheit für Traditionen zu gewinnen, unterschiedliche Traditionen in einen Dialog treten zu lassen, ohne damit eine Totaltradition verwirklichen zu wollen. Das bedeutet aber, dass die Philosophie nicht das liefern kann, was Hersch von Jaspers' Philosophie erwartet, nämlich ein Mittel zur Überwindung der Krise der Zeit zur Verfügung zu stellen. Die Frage, was der Zeit Not tue, die Hersch an Jaspers' Philosophie stellt, kann nicht philosophisch, sondern nur existentiell, d. h. durch jeden in seiner Existenz beantwortet werden, ist somit nicht eine Frage speziell an den Philosophen, sondern an jeden Einzelnen.

a Vgl. Schilpp 1957a, S. 768–775, 827 f.

Jeanne Herschs Aufsatz erschien 1957 unter dem Titel «Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das, was der Zeit not tut?» in deutscher Übersetzung im Band *Karl Jaspers* (Hersch 1957b, S. 584–603) in der Reihe *Philosophen des 20. Jahrhunderts*. Dieser ist das Pendant zum englischsprachigen Band *The Philosophy of Karl Jaspers*, herausgegeben von Paul Arthur Schilpp (1957), der kurz darauf noch im selben Jahr erschien. Herschs Aufsatz ist dort als «Is Jaspers' conception of tradition adequate for our times?» (S. 593–610) in einer englischen Übersetzung von Forrest W. Williams enthalten. Dem Aufsatz lag offenbar ein französisches Manuskript zugrunde, das jedoch nicht erhalten ist.^a Der hier abgedruckte Text übernimmt die deutsche Fassung von 1957 einer ungenannten Übersetzerin unverändert. Die Rechtschreibung wurde an die neue deutsche Rechtschreibung angepasst, offensichtliche Druckfehler wurden stillschweigend korrigiert. 1964 erschien eine französische Fassung des Aufsatzes: «La tradition selon Karl Jaspers répond-elle aux besoins de notre temps?»^b Für den Essayband *Die Hoffnung, Mensch zu sein* von 1976 wurde der Text in einer neuen Übersetzung von Elisabeth Tschopp und Helmut Kossoldo unter dem Titel «Die Wirksamkeit der Tradition in unserer Zeit» neu veröffentlicht.^c Die Neuübersetzung weist gegenüber dem Erstdruck und der französischen Druckfassung einige Kürzungen auf, so wurde etwa der letzte, an Jaspers adressierte Absatz weggelassen. Ob Hersch den Text selbst redigiert hat, lässt sich nicht feststellen.

a Vgl. Schilpp 1957, S. 593 Anm.

b Vgl. *Studia philosophica* xxiv (1964), S. 118–137.

c Vgl. *Die Hoffnung, Mensch zu sein. Essays*. Zürich, Köln: Benziger 1976, S. 122–145.

Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das, was unserer Zeit not tut?

Eines Tages sprach ich mit Karl Jaspers über meine besonderen politischen Verpflichtungen und die häufigen Anfragen, die ihn betreffen. Da antwortete er mir: «Sie stellen etwas dar. Ich bin nichts. Ich bin nur Luft. Wie die Vernunft.»¹ Eine Geste der Hand begleitete seine Worte, als ob er den Raum fließender machen wollte.

Das war in seinem Hause in Basel. Aber es hätte ebenso gut vor dem Kriege in seinem Heidelberger Hause sein können.² Wenn ich bei ihm bin, weiß ich nicht: Basel oder Heidelberg? Das beginnt schon auf der Straße vor der Türe: der gleiche Eingang, hoch und schmal, in einer Straßenzeile, ohne die geringste Besonderheit an die Umgebung angepasst, und trotzdem wirkt es, ich weiß nicht warum, ruhiger und einsamer als die anderen. Im Inneren herrscht die alte Regelmäßigkeit, das tägliche Gleichmaß, überall sieht man die gleichen Bücher bis zur Decke aufgereiht und das Licht ist hier anders als draußen hinter den hohen Fenstern, wo es die Straßenbahnen, die Vögel, die Metzgereien beleuchtet; im Esszimmer die gleichen Stühle um den Tisch, auf denen man nur auf eine bestimmte Art sitzen kann und die einen die Mahlzeit wie eine kleine freundschaftliche Zeremonie erleben lassen – so wie es immer war. «Ich bin nichts.» Das soll heißen: empfänglich, unendlich empfänglich für die ewig unerreichbare Wahrheit. Sartre hat etwas sehr Ähnliches gesagt: «Ich bin das Nichts.»³ Er ist es, weil ihn nichts von seiner Vergangenheit trennt, weil er seine Vergangenheit ist, indem er sie zugleich verleugnet.⁴ Jaspers ist nicht von seiner Vergangenheit getrennt. Er ist nichts, weil er seine Vergangenheit in so vollkommener Weise ist, dass sie ihn nicht beschwert und nicht einschränkt, vielmehr mit seiner Offenheit selbst zusammenfällt. Ein Erfülltsein, und doch empfänglich – mit einem Wort: Tradition.

«Ich bin nichts. Ich bin nur Luft.» Das will sagen: ich bin diese Tradition, die so dicht ist, dass für Tyrannei kein Raum mehr ist. Ich habe keine bestimmte Lehre. Meine Bücher und meine Kollegs verbrauchen zwar viel Druckerschwärze und brechen das heilige Schweigen, aber sie stammen von der Sokratischen Zurückhaltung, von jenem gar nicht vorhandenen, ungeschriebenen Werk, das seit Jahrtausenden den Okzident beherrscht und gegen das Getöse der Schlagworte schützt.⁵ Da, wo ich eine Lehre zu vertreten scheine, ist durch meine persönliche Unvollkommenheit ein

dunkler Schatten auf die reine Transparenz des philosophischen Glaubens gefallen. Dies geschah durch die Willkür oder den Zufall oder als Ergebnis verschiedener Determinierungen, die ihren Einfluss auf mich ausübten. Wäre ich ganz frei, so wäre in mir sogar die Tradition lebendig gegenwärtig. Vor ihr ist alles möglich, seit Sokrates und der Bibel,⁶ seitdem Gott jenseits menschlicher Darstellungen steht. Das Wesen der Tradition liegt gerade darin, dass alles möglich und nichts verboten ist. Aber nur Wahrheit und Wahrhaftigkeit sind allein möglich. Denn was heißt wählen, wenn man nicht das wählt, was da ist, und dabei mit sich in Einklang steht?

Diese ganze rationale Mythologie wird zum komplizierten Spiel mit Argumenten und Antinomien, während doch der erfüllte Augenblick⁷ so einfach ist. Schwieriger wird es zweifellos, wenn man jeden Besitz als untragbar zurückweisen muss, da er, kaum angeeignet, schon umstritten ist und nicht für einen späteren Augenblick erworben werden kann (die Bücher, die man schreibt, zieren die Fächer der Regale). Und er fordert nicht nur die Sprache, sondern auch das Gewissen. Das Gewissen verteilt ihn auf die Zeitläufte, verleiht ihm Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, löst ihn in Tradition, Freiheit und Hoffnung auf, während er sich so stark in der Zeit verankert, dass er sie durchstößt oder unterbricht und gleichsam an einem Punkte die Ewigkeit hereinlässt. Wir aber bleiben schweigend zurück.

Tradition ist eine jener zahlreichen Komponenten im menschlichen Schicksal, die nie mit Namen genannt werden sollten. Nicht aus Scheu oder um ihr Geheimnis zu wahren, nicht aus Furcht, Feigheit oder Mangel an Glauben, wie sie den Menschen immer wieder dazu bringen, in sentimentaler Weise ihre alten Anhänglichkeiten zu hegen und zu pflegen, ohne den Mut zu haben, sie in das helle Licht des Geistes zu stellen. Aber die Tradition beim Namen zu nennen, d. h. sie aus seinem Inneren losreißen, sie sich als Objekt gegenüberstellen und ihr die Undurchsichtigkeit einer fremden und aufgedrängten Sache zu verleihen: das bedeutet, sich außerhalb des «So war sie» zu stellen, um besser auswählen zu können und das Exemplarische darin ausfindig zu machen. Es bedeutet, dass «man die Freiheit des gegenwärtigen Moments aufgibt, um ihre in der Vergangenheit ausgebreiteten Inhalte deutlicher zu erkennen, die Sitten, Prinzipien, Beispiele und Werte. Aber in der Zwischenzeit hat sich doch alles geändert. Sie wird dadurch *eine* Tradition unter vielen, und es ist ein Zufall, dass dies gerade die meinige ist. In der echten Tradition zu stehen, heißt, keine andere auszuschließen. Um in Jaspers' Sprache zu sprechen, stellen wir uns einfach in eine Grenzsituation, die eine Gegebenheit ist ähnlich wie unsere Geburt, unsere Geschichtsepoche und unsere sterbliche Natur.»⁸ Aber für eine bestimmte Tradition seine Wahl zu treffen, und sei es die, in der man erzogen ist, heißt dagegen, die anderen ausschließen. Ist die Tradition einmal beim Namen genannt, objektiviert und der geschichtlichen Relativität preisgegeben, so besagt sie nichts mehr für die anderen.

Sie versteht sich nicht mehr von selbst, sie muss sich verteidigen, sie muss angreifen und sich auf Gewalt stützen. Sie wird unsicher und aggressiv. In dem Maße, wie sie sich weiterentwickelt, verliert sie allmählich *ihren Sinn*,⁹ wobei dieses Wort in seiner vektoriellen und dynamischen Bedeutung genommen wird und sogar die gerichtete Zeit angibt, die von der Vergangenheit in die Zukunft führt. Die Tradition sollte uns in der Einfachheit des gegenwärtigen Augenblicks, der die Vergangenheit in sich schließt, gastliche Wohnstätte sein im Blick auf die Zukunft, ein Weg zur Wandlung und zu einer neuen schöpferischen Zukunft. Stattdessen aber kehrt sie in sich selbst zurück, wird sich selbst zum Objekt, und die Zukunft wird ihr gleichgültig. Sie stirbt ab und bedeutet nicht mehr als eine Stilblüte in Reden und Ideologien. Sie dient nicht dem Lebendigen, sondern wird zu einem Hindernis für ein neues Leben.

Und dann sucht die Freiheit ihr Heil nicht in der Tradition, sondern in der Empörung gegen sie. Sie dispensiert sich von der Verantwortung für die Zukunft und sie lässt sich am Kampf gegen das Vorhandene genügen. Die Vergangenheit wird zerstört, und um jeden Preis sollen neue Werte geschaffen werden.¹⁰ Die Zerstörung gilt schon als Neuschöpfung. Strukturen und Formen zerbrechen heißt schon, die neue Gesellschaft und den Stil von morgen schaffen. Seltsamer Glaube an die schöpferische Kraft der reinen Negation! Die Freiheit ist durch ihren Kampf gegen die Tradition so in Anspruch genommen, dass sie sich nur noch gegen die Vergangenheit wendet, von ihr absorbiert wird und rettungslos in ihr versinkt. Die Vergangenheit zwingt ihr dann ihre Kategorien und Gesetze auf, die doch im gleichen Augenblick zerstört werden. Die Freiheit verliert also nur um der Tradition willen ihr schöpferisches Leben, das auf die Zukunft gerichtet ist.

Diese Situation fand Jaspers vor, als er seine Philosophie schuf.¹¹ Man hatte der Tradition ihren Namen gegeben, sie angegriffen oder gerechtfertigt, und das schon seit längerer Zeit. Er griff also das Problem auf. Jedoch für ihn konnte es sich nicht darum handeln, die erstarrten Inhalte wiederzubeleben, die zum Niederschlag einer langen Geschichte geworden waren, aber auch nicht darum, sie durch die Empörung dagegen zu vollenden. Er schaltete um und unternahm es, in den traditionellen Gestalten das Leben der Tradition wiederzufinden, um der Freiheit ihren Platz in der Geschichte zu sichern.¹² Es ist durchaus möglich, sein ganzes Werk als ein Ineinander von «geistigen Übungen» zu betrachten, in dem er mit Hilfe der Vergangenheit zurückkehren wollte zu den lebendigen Quellen, zu jenen verlorenen Schätzen, ohne die die Zukunft nicht schöpferisch gestaltet werden kann, sondern verdorren und absterben muss, und die ihrerseits nur ein wertloser Sandhaufen sind, wenn sie nicht der schöpferischen Zukunft dienen.

Worin bestehen diese geistigen Übungen? Es gilt, die objektiven Elemente der Tradition zu erforschen, nicht um ihrer selbst willen, sondern um in ihnen die Inspira-

tion wiederzufinden, die sie geschaffen hatte. Heilige Texte, Mythen, Riten, Dogmen, Prinzipien, Werte mussten so durch eine tiefer dringende Diskussion angeeignet werden, die es erlaubt, ihre historischen Besonderheiten hintanzustellen und alles das, was sie von der menschlichen Situation überhaupt offenbaren, miteinander zu verbinden. Man muss nur beachten: Es handelt sich nicht darum, sie zu rationalisieren oder ihre Sprache zu ersetzen; denn diese wird dann in einer abstrakten und allgemeineren Interpretation, die der inneren Verfassung des heutigen Menschen besser entspricht, als «symbolische» Einkleidung beurteilt.¹³ Die Aufgabe besteht nicht darin, jenen Besonderheiten ihre Schärfe zu nehmen, um sie dem liberalen Geiste anzupassen und dadurch dem einfachen gesunden Menschenverstand schmackhafter zu machen. Im Gegenteil, gerade ihre «Widerspenstigkeiten» sind am allerhäufigsten ihre Energiequellen gewesen und sie haben allem anderen wahre Bedeutung und Leben geschenkt. Freilich muss man diese von dem unterscheiden, was nur historisch bedingte Absonderlichkeit, Aberglaube, Vulgarisierung und Magie ist. Oft erweist sich ein Kriterium als richtig: die Elemente einer echten Tiefgründigkeit erlauben nach ihrer Dechiffrierung kein empirisches Resultat, keinen praktischen Erfolg, keinen Triumph, keinen Gewinn, keine Macht über das Materielle, aber sie helfen der Seele gegen ihre willkürlichen und nichtigen Neigungen.

Jaspers verwendet den Ausdruck «Chifferschrift».¹⁴ Das, was den inneren Gehalt der Tradition «dechiffriert», geht den Besonderheiten auf den Grund und dort, wo sie am allerunzugänglichsten sind, geht es über sie hinaus, ohne sie aufzugeben. Sie gewinnen dann ihren wahren Sinn und ihre stärkste Wirkungskraft. Diese Methode unterscheidet sich gleichzeitig von der liberalen Interpretation und von der dogmatischen Buchstabengläubigkeit. Sie verdichtet das Wort, bis es zur Quelle menschlicher Präsenz wird, und damit wird eine innere Haltung erreicht, die aufnahmefähiger ist als irgendeine universalistische Toleranz. Bei diesem Ergebnis bleibt das Wort bestehen, so wie das Wortgefüge eines Gedichtes über das poetische Erlebnis hinaus bestehen bleibt. Denn das Wort der Tradition ist ebenso wie das des Gedichtes reicher als irgendeine geistige Errungenschaft, und es erhält unerschöpfliche Möglichkeiten lebendig. Wenn ein lebendiger Mensch die Tradition «dechiffriert», hat er nicht mehr einen starren und trägen Sachverhalt vor sich. Er vernimmt vielmehr eine Sprache, die sich mit dem Geschichtsverlauf wandelt und ihn doch transzendiert. Die Wandlungen dieser Sprache stammen nicht aus der umformenden Schau des Menschen, sondern aus anderen Zusammenhängen. Je nachdem, wie sie der Mensch vernimmt, und je nach dem geschichtlichen Augenblick, in dem er sich gerade befindet, spricht die Tradition eine verschiedene Sprache zu ihm. Sie wandelt sich für ihn, ebenso wie sich ein Mensch mehr oder weniger, aber oft recht entscheidend wandelt, je nach dem Gesprächspartner, mit dem er es zu tun hat. Die Tradition hat keine nur in sich selbst

ruhende Vergangenheit. Sie ist etwas Lebendiges und wandelt sich ständig unter den Blicken, die die Gegenwart auf sie wirft, und es ist immer wieder eine andere Vergangenheit, die aus ihren Kräften heraus eine andere Gegenwart auffordert, schöpferisch für die Zukunft zu arbeiten.

Die «Übungen», um die es sich handelt, bestehen in einem ständigen Hin und Her zwischen dem Menschen und den von der Tradition hinterlassenen Werten (Dogmen, Mythen, Riten, Symbole, Lehren, Wertordnungen, Prinzipien); es ist ein Hin und Her, dessen Pole nicht das Besondere und das Allgemeine, das Konkrete und das Abstrakte, den Aberglauben und die Aufklärung darstellen, sondern die Transzendenz und die Existenz,¹⁵ d. h. das Sein, das so sehr Eines ist, dass es als Geheimnis das konkreteste Zeichen oder Symbol übersteigt und das so frei ist, dass seine Bemühungen nur die Rückkehr zu sich selbst im Dienste einer stets überraschenden Neuschöpfung darstellen.

Eine solche Dechiffrierung zielt auf ein wesenhaftes Paradox, das nun seinerseits eine chiffrierte Bedeutung erhält und dessen Entzifferung somit wichtig wird. Die Sprache der Tradition ist stets eine besondere Sprache und muss es sein, verwurzelt an einem bestimmten Platz, in einer Epoche, auf einer bestimmten Höhe der Kultur, also kurz, geschichtlich bedingt. Es handelt sich nicht um eine reine Tatsächlichkeit, bei der man leider resignieren müsste, sondern um das echte Signum der Authentizität, um ein Zeichen, dass die Dechiffrierung wirklich verdient, ausgeführt zu werden, und dass die geistige Übung tatsächlich zum Ziele kommt. Diese geschichtliche Abhängigkeit, die in gewisser Weise durchstoßen und überschritten werden muss, ohne dabei verlorenzugehen, ist wirklich eine Chiffer, die die Situation des Menschen wesentlich charakterisiert, nämlich seine Geschichtlichkeit.¹⁶ Wenn man eine von der Geschichte unabhängige Sprache spricht oder eine Sprache so behandelt, als ob sie von der Geschichte unabhängig wäre, so ist das einfach eine Lüge. Denn man stellt sich außerhalb der Bindungen, in denen für den Menschen allein Wahrheit möglich ist. Wenn man aber die geschichtliche Besonderheit eines traditionellen Elementes bejaht, dann gewinnt der Mensch, ohne seine eigentliche Gegenwart zu verlieren, diese aufs Neue – er ist ja in sie hineingeboren –, dann findet er den Austausch und die Kommunikation mit Menschen seiner Art,¹⁷ die ebenfalls geschichtlich determiniert sind und dadurch wiederum hoffnungslos verschieden von uns, und von unserer Situation und unserer Sicht doch untrennbar. Wie man sieht, wird hier die Geschichte und der Ablauf der Zeit durch ihre eigene Intensität aufgehoben. Dank des Erfassens der irreduziblen geschichtlichen Unterschiede und der ständigen Wandlung der Perspektiven werden alle Menschen, alle Sprachen, alle Glaubensformen gleichzeitig. Es entwickelt sich ein Dialog über die Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg durch die Epochen hindurch und seien sie noch so verschiedenartig.¹⁸

Es gilt, Klarheit darüber zu gewinnen, worin sich dieser Dialog mit seinen universalen Möglichkeiten, über die Abstände von Raum und Zeit hinweg, von der Interpretation des 19. Jahrhunderts¹⁹ unterscheidet, die historisch durchaus vergleichbar wäre. Diese befasst sich sehr wohlwollend, sehr herablassend mit der ganzen Tradition der Vergangenheit, um sie wieder herzustellen und wieder aufleben zu lassen, so, wie sie wirklich gewesen ist. Der Interpret betrachtet sich dabei vor allem als reiner Historiker. Er ist aufs Tiefste überzeugt, dass ihm der Fortschritt seine eigene Überlegenheit sichert, und er tritt vor seinem Gegenstand ganz zurück. Er macht sich von seinen Vorurteilen frei, um besser zu verstehen, er ist wie ein leeres Gefäß. Seine Forschung hatte einen ethischen Hintergrund, und er suchte den reinen Wahrheitswert, genauso wie es ein Physiker in seinem Laboratorium tut. Aber er war mit dem Gegenstand seiner Studien ebenso wenig innerlich verbunden wie der Naturforscher mit dem seinen. Der Dialog jedoch, wie er Jaspers vorschwebt, erfordert, dass der Interpret, weit entfernt davon, ein «unparteiischer Beobachter» zu sein, an seiner Forschung mit seiner ganzen Persönlichkeit und seinem ganzen Glauben beteiligt ist, und dass er, anstatt der Vergangenheit einen unbeteiligten, rein aufnehmenden Spiegel vorzuhalten, mit ihr ein Gespräch von gleich zu gleich und ohne Zugeständnisse führt.²⁰ Aus diesem Gespräch resultiert weder eine Aufzählung von Tatsachen noch ein Eklektizismus noch ein Kompromiss, also keinerlei geistiger Besitz, den man formulieren und weitergeben könnte. Der Sinn des Gesprächs liegt im Gespräch selbst, in dem Erlebnis, das es darstellt, in der Art und Weise, wie es die Transzendenz mit schließt, ohne sie zu besitzen, in der Fähigkeit, seine Erwiderungen und deren Begriffe zu variieren, in der Achtung und dem Anspruch, womit sich die menschliche Besonderheit bezeugt, in der sich die Wahrheit spiegelt.

Wenn man aber die historische Besonderheit als Grundelement aller gemeinsamen menschlichen Situation anerkennt, bejaht, liebt und sich ihr unterwirft, wenn man in die Kommunikation eintritt, nicht trotz jener Besonderheit, sondern um ihrer willen und mit ihrer Hilfe, so bedeutet das zugleich die innerste Natur aller Tradition erfassen und verlieren. Man erfasst sie, indem man dem tiefsten Erleben ihrer geschichtlichen Besonderheit zustimmt und ihr sein inneres Sein hingibt. Man verliert sie; denn wenn man die Notwendigkeit und den Sinn aller Besonderheit versteht, dann macht man die Besonderheit als Prinzip, in ihrer unvergleichlichen Einzigartigkeit, *für sich selbst* in ihrer Isolierung unmöglich. Gerade wenn man sich außerhalb aller Tradition stellt, hält man sie für sich selbst aufrecht, und man lebt dann wie Jaspers in der Tradition.

In einem sozialen Organismus verkörpert sich eine mächtige Tradition in heiligen Texten, in Institutionen und in großen Vorbildern. Sie führt so ihre Regeln und Rangordnungen in das Verhalten der Menschen ein. Sie schafft eine Ordnung, grenzt

das Erlaubte ab, fordert das, was ihr notwendig erscheint, ohne sich dabei zu rechtfertigen. Gerade weil sie sich nicht rechtfertigt, gewinnt sie eine Autorität über die Einzelnen, die genügt, um die Heftigkeit von Gelüsten und Leidenschaften in Schach zu halten oder doch wenigstens ihr Übermaß einzuschränken. Wenn ich sage, dass sie Autorität über die Einzelnen gewinnt, so ist das eigentlich schlecht ausgedrückt: sie konstituiert sie, sie wird ein integraler Teil ihres Seins. Sie verleiht ihrem Verhalten, soweit es wesentlich ist, den Charakter einer fordernden Evidenz. Die konventionelle Formel des plattesten Konformismus: «das geht», «das geht nicht», hat ihren tiefen Sinn. Die Rechtfertigungen kommen erst dann, aber für sich allein genommen bleiben sie schwach – fast als ob die Transparenz der Argumente nicht einer undurchdringlichen Dichte entbehren könnte, in der das Verhalten verwurzelt ist. Ein Freund aus Italien, der 17 Jahre in verschiedenen Gefängnissen Mussolinis verbrachte, erzählte mir von seinen tagelangen inneren Qualen, als er erfuhr, er brauche nur eine Ergebenheitserklärung für das Regime zu unterschreiben, um freizukommen. «Wenn ich es nicht getan habe», so sagte er, «so brauchen Sie sich nichts Heroisches dabei vorzustellen. Ich habe es einfach nicht fertiggebracht.» So wirkt die Tradition, wenn sie stark und tief ist. Und zweifellos wäre dieser Freund, Revolutionär und eingefleischter Nonkonformist, der er ist, recht bekümmert, wenn ich sein Verhalten als Beispiel reinsten Tradition beurteile.

Rodriguez war verpflichtet, den Vater von Ximena zu töten.²¹ Darüber gab es keine Diskussion. Für uns heute ist das freilich erheblich weniger selbstverständlich. Mein italienischer Freund würde es bestreiten. Antigone musste Erde auf den Leichnam des Polyneikes werfen. Aber da könnte jemand meinen, das sei ein Selbstmord und ihre Pflichten gegen die lebende Schwester müssten vor denen gegen ihren toten Bruder den Vorrang haben.²² Phädra erscheint größer als ihre Infamie durch den schicksalhaften Charakter ihrer unheilbaren Leidenschaft.²³ Aber eines Tages sagte mir einer meiner Schüler in der Schule:²⁴ «Das verstehe ich nicht. Wenn sie doch weiß, dass das mit Hippolyt nichts werden kann, warum hängt sie sich dann an ihn?» Dieser Schüler hat sich damit außerhalb einer vielleicht sterbenden Tradition gestellt, die das, was in der Liebe absolut nicht zu rechtfertigen ist, für einen Wert ansah. Aber vielleicht stellte er sich sogar außerhalb jeder traditionellen Wertordnung.

Trotzdem würden sich mein italienischer Freund, Rodriguez, Antigone und Phädra vielleicht untereinander verstehen, unabhängig davon, dass einer den anderen in seinem absurden Verhalten verurteilen würde. Sie haben etwas, was sie brüderlich verbindet. Sie sind alle in der absoluten Forderung einer Tradition verankert. Vielleicht würden sie sich gegenseitig töten, wenn jeder in seiner Verblendung dem folgte, was *ihm* selbstverständlich ist. Wenn mein Schüler wirklich die tragische Höhle verlassen hat, wo die absoluten Forderungen nach unbedingter Übernahme der

geeignetsten Mittel für vitale Zwecke ihr Echo finden, so versteht er weder diese im Einzelnen noch die Tragödie im Allgemeinen. Jaspers würde sie alle verstehen. Jeder handelt hier so, als ob er allein dastände, jeder so, wie er sich selbst versteht.

Aber was würde er selbst tun? Und noch mehr, was würde er lehren, wenn er vor sich Studenten hätte, die noch nicht durch diese oder eine andere Tradition geprägt und für jede Tradition verloren sind, sondern Kinder mit weit aufgerissenen Augen, die alles von ihm erwarten? Die Antwort erscheint klar: er würde sie in der Tradition erziehen, die in seinen Augen für den Okzident grundlegend ist, nämlich der biblischen Tradition.²⁵ Das ist diejenige, die die Existenz des einen, transzendenten, gegenwärtigen und von dieser Welt abgelehnten Gottes annimmt, dem der Mensch, er mag wollen oder nicht, verpflichtet ist, durch den das Absolute mit oder gegen seinen Willen am menschlichen Spiel beteiligt ist. Und was wäre das besondere Angesicht dieses Absoluten und seine deutliche Forderung? *Eines* der Gesichter, eine der Forderungen der biblischen Tradition, so müsste man fragen – denn diese Tradition ist mannigfaltig, und alle ihre Teile helfen einander, die Einseitigkeit zu überwinden, die sie für die Transzendenz undurchsichtig machen würde. Freilich muss diese Einseitigkeit an sich verstanden und bejaht werden. Hier hilft das kleine unübersetzbare deutsche Wort: «jeweils». Der Gegenstand des Glaubens (das Angesicht des Absoluten) ist *jeweils einzig*.²⁶ Aber wie vermeidet man die Schwierigkeit, dass dann ein solcher Gedanke diese verschiedenen Einzigartigkeiten überdeckt und die richtige Perspektive nicht erkennt, die ständig von einer unter ihnen ausgeht? Ja, noch mehr: dass dies ohne ein lösendes Wort geschehe, mit dem man den chiffrierten Sinn und die ontologische Notwendigkeit der Einzigartigkeit erkennt und dass uns niemand darüber Auskunft gibt? – «Ich bin nichts. Ich bin nur Luft.»

Das Kind fragt, ob die Bibel ein einzigartiges Buch ist, ob Gott nur durch sie zu den Menschen gesprochen hat; ob Jesus Christus Gott auf Erden gewesen und nur dies eine Mal auf ihr gegenwärtig war. Da es nur einen Gott kennt, bedeutet dies, an *diesen* als den einzigen Gott zu glauben. Wie können dann die Formen des Kultus und die Texte der Gebete verschieden sein? Und wenn man es auf moralischem Gebiete lehrt, was erlaubt, was verboten und was gefordert ist, kann man ihm dann eine ethische Erziehung geben, indem man ihm klarmacht, was das Wesentliche ist, d. h., was nun wirklich erlaubt, verboten, gefordert ist, was aber andererseits wandelbar und unwesentlich ist? Wird man ihm von den Werten, zu denen man ihm die Liebe einpflanzen möchte, sagen, man könne sie durch andere ersetzen, vorausgesetzt, dass man einen bestimmten Wert seinem eigenen Leben und irgendeiner seiner Neigungen vorzieht, und zwar kategorisch, nicht nur hypothetisch?²⁷

Das Kind stellt einfache Fragen, auf die es als Antwort ein Ja oder ein Nein erwartet. Ja, das ganze Verhalten der Erwachsenen, das es beobachtet, bedeutet ihm

eine wirksamere und durchgreifendere Antwort als jede andere. So befinden sich auf religiösem Gebiet in unseren westlichen Ländern viele Kinder in einer zwiespältigen Lage. Zu welcher Konfession ihre Eltern auch gehören mögen, sie schicken sie in den Katechismus- und Religionsunterricht usw. Sie achten vielleicht darauf, dass sie die Vorschriften der Geistlichen und Erzieher befolgen. Aber sie selbst halten sich davon fern. Sie sind der Religion nicht feindlich gesonnen, sie schätzen ihre erzieherische Bedeutung auf moralischem Gebiet, manchmal auch auf poetischem und metaphysischem. Sie wünschen, dass ihr Kind in den Versuchungen des Lebens hier eine hilfreiche Stütze findet. Nur stehen sie auf die eine oder andere Art, ohne besonderes Aufsehen daraus zu machen, in oder außerhalb ihrer Kirche. Sie nehmen kaum noch an ihrem Leben teil. Das Religiöse hat keinen Einfluss mehr auf ihr Leben, oder ihre Religion lebt außerhalb der Kirche. Das Kind lernt, dass die Teilnahme am kirchlichen Leben notwendig ist, dass z. B. das Fernbleiben von der Messe am Sonntag eine Sünde ist. Seine Eltern schicken es hin, sie selbst gehen aber nicht, freilich ohne ein despektierliches oder ironisches Wort zu äußern. Das Fehlen jeder verborgenen oder offenen Gegnerschaft lastet schwer auf dem Kind. Es beweist ihm, dass man auch ohne Kirche und Messe auskommen *kann*. Hier berühren wir einen Punkt, an dem die offensichtlich ähnliche Verteidigung der weltlichen, konfessionell neutralen Schule einen Sophismus verbirgt: wenn man sich nämlich alles Praktizierens enthält und zur Religion keine Stellung nimmt, so ist das ein *aktiver* Beweis, und viel stärker als eine Demonstration, dass es durchaus möglich ist, sich der Teilnahme zu enthalten und aus der Religion, wenigstens in dem Sinne, wie sie die Kirchen verstehen, eine freiwillige Sache zu machen und so ihr Wesen zu leugnen. Ich will damit gar nicht behaupten, dass man die weltliche Schule ablehnen solle und zu den konfessionellen Schulen zurückkehren – das Problem ist vielmehr äußerst kompliziert und mit allen politischen, sozialen, ökonomischen und ideologischen Strukturen der Gegenwart eng verbunden. Ich möchte nur unterstreichen, dass hier alles nicht so einfach ist, wie manche glauben oder glauben machen wollen, und dass die sogenannte Neutralität der laizistischen Institutionen gegenüber den Konfessionen von den Gläubigen durchaus noch nicht erprobt worden ist.

Das Kind, von dem wir gesprochen haben, kann nur zweierlei Haltung einnehmen. Entweder wird es die religiösen Praktiken, die es erfüllen muss, zu den verschiedenen Verpflichtungen rechnen, die seltsamerweise von den Kindern verlangt werden, während die Erwachsenen davon befreit sind. Es besteht die Gefahr, daraus für immer gefühlsmäßig den Schluss zu ziehen, dass die Religion nur dazu dient, die Kinder – und später wird es vielleicht denken: das Volk – zu verdummen. Oder, im anderen Falle wird es die religiöse Unterweisung, die es empfängt, ganz und gar ernst nehmen, und das Abseitsstehen seiner Eltern nimmt in seinen Augen tragischen Cha-

rakter an und kann in ihm Konflikte erzeugen, deren Konsequenzen sich vielleicht erst viel später und in mannigfaltiger Form auswirken, sodass man sie nicht voraussehen kann.

Es kann aber auch sein, dass die Eltern ihrem Kind solche Konflikte ersparen wollen und sich die gleiche Teilnahme am kirchlichen Leben auferlegen. Aber ich glaube nicht an die Wirksamkeit solcher Bemühungen. Niemand fühlt den echten oder unechten Charakter einer Situation oder einer Haltung besser als ein Kind. Hierin liegt überhaupt die größte Schwierigkeit bei jeder Erziehung. Guter Wille, unzureichender Wille, Energie allein kommen nicht zum Ziel. Vielmehr müssen Herz, Leib und Seele zusammenwirken. In zerrütteten Familien z. B. kommen die Eltern überein, ihre Kinder nichts davon merken zu lassen, aber das trägt im Allgemeinen nicht die erhofften Früchte: das Kind weiß nichts Bestimmtes, aber es wird nervös und schwierig; es bekommt einen Heuschnupfen oder einen unerklärlichen Husten. Es kann aber auch geschehen, dass das Kind unter häufigen Szenen zu leiden hat. Weil diese aber offen ausgetragen werden, lastet im Verborgenen ohne Wissen der Eltern nichts auf dem Kind. Solch kindliches Feingefühl spielt in allen Lebensbereichen eine Rolle, besonders aber in dem der Religion. Wenn beispielsweise so viele Pfarrerssöhne streitbare Atheisten werden, so kommt das nicht nur – es ist fast banal, es auszusprechen – aus einer «Reaktion gegen ihr Milieu». Sie haben vielmehr schon als Kinder gemerkt, dass die beruflichen Pflichten ihren Vater zwangen, so zu tun, als ob sein Inneres ständig und in jedem Moment von Eifer und Glauben beseelt sei, während diese Höhenlage im Laufe eines ganzen Lebens nur gelegentlich, nämlich in begnadeten Stunden, erreicht werden kann. Es müssen daher immer Tage kommen, an denen die Worte und die Haltung des Pfarrers der stärkenden Substanz und der überzeugenden Innerlichkeit ermangeln und an denen die Ausdrucksformen dem Sein, das dahinter stehen sollte, nicht mehr entsprechen. Die Kinder können das zwar noch nicht erfassen, aber sie sind darin außerordentlich feinfühlig. Und wenn das so ist, kann das in Hass umschlagen. Der gleiche Hass, das gleiche Schwanken, der gleiche Kampf, das gleiche leidenschaftliche Distanzieren findet sich oft bei Kindern von Schriftstellern und Künstlern überhaupt, sobald sie die Kluft zwischen Ausdruck und Sein spüren und dadurch in eine seltsame Empörung geraten. Ich kann aber nicht glauben, dass die Eltern das Problem durch eine äußere Unterwerfung unter das Ritual und die Dogmen der Konfession lösen können, in der sie ihre Kinder erziehen.

Jaspers wird mir hier zweifellos recht geben. Übrigens drückt das, was er «Tradition auf religiösem Gebiet»²⁸ nennt (ich weiß wohl, dass gerade dieses Wort vom «religiösen Gebiet» in den Ohren gläubiger Menschen schon falsch klingt), nur ganz äußerlich das aus, was Tradition besagen will, und die Substanz geht dabei so sehr verloren, dass nur noch die Negation übrigbleibt: es handelt sich dann nicht mehr

um diese oder jene Konfession, sondern um die «biblische Tradition», die von allen Besonderheiten, Einschränkungen und Ansprüchen befreit und zur wesenhaften Demut des Menschen im Ergreifen der Größe Gottes geführt wird. Und zweifellos ist es möglich, im Schoße irgendeiner Konfession diese wesenhafte Vertiefung und Dechiffrierung der Besonderheiten, der Dogmen und der Riten zu verwirklichen, die in der Aufnahme gerade dieser biblischen Tradition endet (Jaspers sagt oft: dieser *biblischen Religion*²⁹) und damit zu ihrem wesentlichsten Inhalt gelangt.

Aber soll denn die religiöse Erziehung des Kindes darin bestehen, diese Signa zu entdecken und dechiffrieren zu lernen, die mit den geschichtlichen Besonderheiten und der einzigartigen Transzendenz beschwert sind? Oder soll diese Lehrzeit auf eine «naive» Periode folgen, wo das Kind einer bestimmten, als einzigartig betrachteten Tradition anhängt und daraus die religiöse Substanz gewinnt, aus der in der Folgezeit die Kräfte zur offeneren und weiter gespannten «Dechiffrierung» des Erwachsenen entspringen? Im ersten Falle muss ich bekennen, dass ich noch danach suche, in welcher Konfession unter denen, die heutzutage die biblische Tradition fortsetzen, eine solche Erziehung stattfinden könnte. Würde ich sie aber entdecken, so zweifle ich, dass sie, von Kindheit auf genossen, eine solche Anhänglichkeit begründen könnte, die einerseits in dem Boden seines Seins genügend verwurzelt und andererseits weit genug verbreitet ist, um einen tieferen praktischen Einfluss auf das Leben der Individuen und der Gemeinschaften ausüben zu können. Im zweiten Falle aber scheint mir das entscheidende Problem das der Übertragung zu sein: wir sind alle, ob wir wollen oder nicht, in eine soziale, von Glaubensformen gesättigte Atmosphäre eingetaucht. Diese Glaubensformen sind aber nicht mehr die unseren, sondern sie waren die unserer Eltern und Großeltern. Die einfache, nicht angezweifelte Anhänglichkeit an ein solches religiöses oder moralisches Credo liegt aber noch nicht weit hinter uns. Von Generation zu Generation jedoch, ja, man könnte sagen, von Jahr zu Jahr verschwindet diese Glaubensgewissheit und es bleibt uns nur eine unberührte und noch unerfüllte Wildnis.

In den Jahren 1938/39 sind wir alle für den Krieg herangereift. Die Zustimmung zum Kriege, ja der Wille zum Kriege hat in uns allen den Sieg davongetragen, ehe das auf dem diplomatischen und militärischen Gebiet der Fall war. Im Laufe der folgenden Jahre sind wir für die Bombardierung offener Städte und der Zivilbevölkerung reif geworden. Ein Volk, dem immer wieder Gewalt angetan wurde, war schließlich für Torturen und Verbrennungsöfen reif. Zur gleichen Zeit reifte ein Drittel der Welt für ein langdauerndes Regime des Schreckens, der dekretierten Wahrheit und der Zwangsarbeit heran, während alle anderen für die Atombombe heranreiften. Und trotzdem werden die zehn Gebote immer noch gelehrt. Sie haben zwar im Laufe der Geschichte offensichtlich niemals etwas Bedeutsames verhindern können. Aber das

Wenige an Grenzen und Fesseln, was sie zweifellos im kollektiven oder privaten Leben gesichert haben – war das nicht ein Zeichen für die Notwendigkeit bestimmter Formen, bestimmter Rechtfertigungen, bestimmter Heucheleien? Wer aber wird diese zehn Gebote retten und weitergeben, wenn sie niemand mehr in ihrer wörtlichen Forderung *ehrlich* lehren kann? Trotz der Gebote hat Jesus die Ehebrecherin verteidigt. Er hat nicht gesagt, sie habe nicht gesündigt. «Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie.»³⁰ Aber schon bei Isolde fragt man nicht mehr: Hat sie gesündigt? Da war eben der Liebestrank schuld. Und vielleicht war ihre Ehe mit Marke gar keine richtige Ehe, vielleicht hatte sie Gott gar nicht vereint?³¹ Die Transzendenz bleibt im Hintergrund, unbekannt, jenseits aller menschlichen Bemühungen, sie berührt das Leben nicht mehr und es gibt keine echte Frömmigkeit mehr. Man beginnt mit Interpretationen, mit Symbolen, mit Kasuistik. Die katholische Kirche verteidigt sich, sie sichert die geheimnisvolle, nicht anzuzweifelnde, aber an den Buchstaben gebundene Wirksamkeit des Sakraments. Aber das gehört nicht mehr zur «biblischen Religion» von Jaspers. Vielleicht sind wir alle – und Jaspers, in dem sich in voller Freiheit und Lebendigkeit eine ganze Tradition verkörpert, mehr als alle anderen – wie die Kinder von Reichen, die leben, ohne um ihr immer noch großes Erbe zu wissen (während wir es für erschöpft halten), vielleicht sind wir im Begriff, unseren Nachkommen ein Elend zu hinterlassen, das tiefer ist, als wir uns je vorstellen können. Wenn ich Jaspers' Haltung zur Tradition nicht an und für sich, sondern im Zusammenhang unserer heutigen Welt betrachte, die so heftigen Angriffen von außen ausgesetzt und von innen unterminiert ist, dann erscheint sie mir als die einzig mögliche, vielleicht zugleich als die einzig hilfreiche, aber vielleicht auch gefährlich. Ich weiß ihr nichts anderes entgegenzusetzen, und wenn ich sie in Frage stelle und verdächtige, wenn ich in ihr möglicherweise ein trojanisches Pferd wittere, dann verdächtige ich mich selbst, und ich muss vielleicht diesem Pferd die Tore der Stadt öffnen.

Versuchen wir, in bestmöglicher Weise einen Aspekt jener Drohung genauer zu erfassen, die auf uns lastet, um ihre wahrscheinliche Wirkung besser zu erkennen, oder eher die mögliche Wirkung der «Tradition», wie Jaspers sie versteht.

Man kann sagen, dass sich jedes menschliche Leben zwischen zwei Polen erfüllt: dem des *Seins*, d. h. alles dessen, was gegeben ist, sei es im Äußeren oder im Inneren, alles dessen, was gegenständlich ist, ohne dass wir es gewählt oder hervorgebracht haben – und dem anderen Pol des *Tuns*, d. h. alles dessen, was im Gegensatz dazu durch uns als Subjekt gewählt, gewollt und hervorgebracht ist. Das Subjekt wählt weder seine Epoche noch seine natürliche Umwelt, weder sein Erbe noch seine physische Konstitution, weder seine menschliche Situation noch die vielen anderen Faktoren, die für unser Leben hier auf Erden entscheidend sind. Dies alles sind die Grenzsituationen³²

bei Jaspers. Andererseits aber werden alle diese Gegebenheiten tatsächlich zu menschlich wirksamen Faktoren nur durch die eigene Aktivität des Subjekts, durch seine Zustimmungen, seine Ablehnungen, seine besonderen Wertungen, durch seine Art und Weise, den Grenzsituationen einen Sinn zu verleihen. Sein und Tun, Substanz und Freiheit sind unentwirrbar verflochten. In jedem Augenblick seiner Geschichte befindet sich das Subjekt in einer *gegebenen* Situation, in einem Netzwerk von Tatsachen und Verpflichtungen, die sich der Mensch zum Teil selbst geschaffen hat, weil er da ist, aber zum anderen Teil ist er auch da, weil er sie sich geschaffen hat. Das alles klingt banal für den gewöhnlichen gesunden Menschenverstand.

Nun hat sich Folgendes unter uns ereignet: das *Tun* hat im Selbstbewusstsein allmählich das *Sein* aufgesogen. Das bedeutet aber nicht, dass das Subjekt tatsächlich Erfolg gehabt und die Grenzsituationen besiegt, überschritten oder sogar abgeschafft habe. Aber alles, was der Mensch nicht aus sich selbst schafft, alles, was er nicht aus seinem freien Antrieb wählt, stößt er von sich ab – das ist er nicht selbst, das ist er selbst nicht mehr. Alle einzelnen Umstände seines Schicksals sind nur zufällige Gewänder und nicht Haut, Fleisch und Skelett seines Seins. Um seine ursprüngliche und originale Integrität wiederzugewinnen, verweist er alles, was nicht von seiner Bestimmung abhängt, nach außen.

Dafür einige Beispiele. Es ist noch nicht lange her, dass ein Mensch seine soziale und nationale Zugehörigkeit als eines der konstitutiven Elemente seines Seins betrachtete. Er *war* nun einmal der Sohn eines Uhrmachers, eines Bauern, eines Philosophen oder eines Herzogs. Der Sohn des Uhrmachers glaubte – sei es mit Recht oder mit Unrecht – in seinem Gesichtsfeld, an seinen Fingerspitzen und bis in seine geistigen Überlegungen hinein eine präzisere und vorsichtiger Sensibilität zu fühlen als die anderen Menschen. Der Sohn des Bauern glaubte, einen besonderen Instinkt zu haben für die Aufzucht von Lebewesen, eine Geduld, die ihrer Sache besonders sicher war, eine besonders eingewurzelte Fähigkeit, mit der Länge der Zeit und den großen Gesetzen der Natur zusammenzuarbeiten. Der Sohn des Philosophen entdeckte in sich eine wesenhafte Neigung, die Erscheinungen der Erfahrung oder des vernünftigen Denkens bis zu ihrem Kern herauszuschälen und hinter ihnen ihren Sinn aufzudecken. Der Sohn des Herzogs aber glaubte, dass sogar im Rhythmus seiner Herzschläge eine befehlende Macht pulsiere und dass diese ein Wesenszug jenes Bildes sei, das sich Gott von seiner Existenz auf der Erde gemacht habe. Und wenn bei Shakespeare das Königtum eines Königs bedroht ist, so ist das eine Frage von Sein und Nichtsein.³³

Uns, die wir entthronte Könige sind und trotzdem leben, erschüttert nichts mehr. Die Ahnentafel, der Beruf des Vaters, das Milieu der Familie, all das ist mehr oder weniger der Zoologie zugewiesen, einschließlich den Fragen der Vererbung. Das

gleiche gilt von der ethnischen und nationalen Zugehörigkeit. All dies ist das «Draußen», «das Gegenteil der Freiheit», es determiniert die menschlichen Wesen, soweit sie nicht sie selbst sind und soweit sie sich damit begnügen, einfach das zu sein, was sie nun einmal sind, anstatt sich selbst zu schaffen, d. h. in der Sprache Sartres, das zu sein, was sie nicht sind.³⁴ Das wesentliche Sein des Menschen ist nicht das, einfach zu *sein*, sondern sich schöpferisch zu entwickeln und alles das, was ihm mitgegeben wurde, auf die «Welt» und ihre Determinierung zu verweisen.

Dieses Verweisen geht noch viel weiter. Im Laufe seines Lebens hört das Subjekt, selbst wenn es an sich schafft, ja sogar im Akt der Selbstschöpfung, doch nicht auf, alles, was diesen Lebenslauf begleitet, von sich zu trennen, und damit auch die Faktoren, die ihre dem Determinismus ähnlichen Wirkungen ausüben. Nehmen wir als Beispiel den Ausnahmefall eines Menschen, dem die Lage seiner Familie und seiner Wirtschaftsverhältnisse erlaubt, ohne irgendeinen Beruf zu leben. Da wählt er einen nach seinem Belieben. Aber in dem Augenblick, wo er diesen Beruf ergriffen hat, gehört er auch schon zu den Gegebenheiten der äußeren Welt. Sofort ist er nicht mehr ein Wesensbestandteil von ihm, er fällt von ihm ab wie eine alte Haut. Ich spiele hier auf die Analyse des Kellners im Café an, die Sartre in seinem Buch *L'être et le néant* gegeben hat. Dieser Mann wird sich immer wieder außer seiner Funktion stellen, er ist Kellner im Café «in der Weise, dass er es nicht ist».³⁵ Und nicht etwa, weil dieser Beruf in Sartres Augen aus irgendeinem Grunde weniger interessant wäre als ein anderer. Die Analyse bleibt für jede soziale Funktion, ganz gleich welcher Art, gültig. Ja, sie bleibt gültig für alles, was im gegenwärtigen Moment noch andauert, ganz gleich ob es in einer früheren oder in einer nahen Vergangenheit schöpferisch gestaltet oder frei gewählt wurde.

Bergson war nahe daran, das Sein des Subjekts mit der lebendigen Gegenwart seiner ganzen Vergangenheit zu identifizieren.³⁶ Die Intuition mit der es sich selbst erfasst, taucht, in Metaphern gesprochen, in eine verworrene, undeutliche, aber gehaltvolle Tiefe der Erinnerung. Die Intuition ist eine absorbierende Eigenschaft, und diese grundlegende Absorptionskraft eines Gedankens, der sich in der Sprache in ein so zartes Gewand kleidet, aber wesentlich an seine letzten Tiefen gebunden ist, erklärt zweifellos zum Teil die wachsende Anziehungskraft, die der Katholizismus auf alles Intuitive ausgeübt hat.

Niemand ist im umgekehrten Sinne weiter vorgestoßen als Sartre. Das Subjekt macht sich zum Sein gerade durch einen Akt, der es aus allen Gegebenheiten herausreißt, also auch aus der ganzen Vergangenheit, und durch diesen Akt trennt es sich von allem, was es «ist», und zwar durch jenes feine Häutchen des Nichts, das den Menschen von den Dingen, den Tatsachen, den Traditionen und allen Zusammenhängen isoliert, die durch seine eigenen Wahlhandlungen verursacht worden sind.³⁷

Der Mensch macht sich gerade dadurch zum Sein, dass er nichts von all diesem ist, und indem er das Nichts schafft, das ihn vor dem Sein bewahrt, indem er *dieses Nichts ist*.³⁸ Das im idealen Sinne freie Subjekt ist ein Nichts an Substanz, ein reines *Schaffen* des Nichts. Seltsamerweise finden wir auf völlig unerwarteten Spuren hier theologische Begriffe wieder, die aber fälschlich auf den Menschen angewandt werden, als ob der Mensch, der sich nicht mehr an Gott anschließt (weil «Gott tot ist»³⁹), von nun an auf den gleichen Spuren zu seinem letzten Opfer wird: zum Opfer des Menschen selbst. Tatsächlich ist Gott nach der jüdisch-christlichen Tradition nur Gott, wenn er sich selbst *ex nihilo* schafft. Nach der Lehre Sartres ist der Mensch nur Mensch, d. h. frei, wenn er sich *ex nihilo* schafft.⁴⁰

Wenn ich dies sage, so glaube ich nicht, einem allzu weit verbreiteten Irrtum anheimzufallen, den ich nun aufweisen möchte. Es ist nicht wahr, dass sich Sartre dieses Nichts, das die Vergangenheit von der Gegenwart trennt, bedient, um das Subjekt auf eine verantwortungslose Punktualität zu reduzieren, an der ihm jeder neue Augenblick eine neue moralische Ausgangsstellung sichern würde. Diese Interpretation ist falsch. Im Gegenteil: Das Band zwischen dem Subjekt und seiner Vergangenheit – jenes spezifische Band, welches bewirkt, dass das Subjekt seine Vergangenheit in der Weise ist, dass es sie nicht ist – reißt nie ab, und im Augenblick seines Todes, wenn der Zwischenraum des Nichts verschwindet, der die zukünftige Gegenwart von der vergangenen trennt, ist es seine ganze Vergangenheit, die zum endgültigen Sein des Gestorbenen wird. Weit entfernt, eine völlige Ausschaltung des Moralischen zu bringen, dient das «Nichts», das bei Sartre die Diskontinuität der Zeit sichert, dazu, das Subjekt auf eine freie Wahl festzulegen, die ohne jede Einschränkung erfolgt und keine Entschuldigung zulässt.⁴¹ Die Vergangenheit liefert kein Alibi und keinen mildernden Umstand. Die Verantwortlichkeit ist vollkommen, ontologisch, frei von jeder «Psychologie». Und es bleibt nicht weniger wahr, dass sich das Subjekt nur im reinen und punktuellen Nichts vollendet, in das es sich aus aller Erinnerung und aller Substanz zurückzieht, wobei es zu einem reinen *Tun* ohne Substanz kommt. Genau das Gegenteil sagt Bergson.⁴² Bei ihm verdichtet sich die Sprache offensichtlich in der konkretesten Sinnlichkeit, aber die Pointe seiner Auffassung ist auf eine Ablehnung, eine fanatische Negation, ein vollkommenes Nichts gerichtet. Bei ihm gibt es das Erschrecken vor der Substanz: diese ist nicht unerschöpfliche Fülle, sondern sie hält uns fest und lähmt uns.

In all dem wird man überraschenderweise Überbleibsel aus theologischen, auf den Menschen angewandten Kategorien beobachten, ebenso aber auch einen grundsätzlichen Cartesianismus. Nicht nur die Idee der Schöpfung, *ex nihilo* findet sich hier, sondern auch die der diskontinuierlichen Zeit und der unaufhörlich erneuerten Schöpfung. Die Freiheit wird als absolute Energie und als absolut entsinnlicht bejaht.

Sie ist nicht vom Gedächtnis losgelöst, aber sie bedarf der Erinnerungen nur, um zu uns sagen zu können: «Ich bin nicht ihr.» Die Erinnerungen bilden eine Gesamtheit, die von der Freiheit ständig zurückgewiesen wird.⁴³

Die Tradition ist zugleich äußerlich und innerlich. Sie lastet auf dem Subjekt als Autorität und ist gleichzeitig konstitutiv für das Sein des Subjekts in einem organischen, unübersichtlichen und verdichteten Sinn. Sie ist ein innerlich gewordenes äußeres Geschenk, und was noch stärker ins Gewicht fällt, sie ist *im Tun* innerlich geworden, und das bedeutet, dass auch ihre Verinnerlichung ein Geschenk ist. Wenn ein solch zeitgemäßer Gedanke, der zweifellos bei Sartre seinen extremsten Ausdruck findet, die Substanz zugunsten des reinen Tuns ganz aufgibt, wenn er die Vergangenheit zugunsten einer integralen Schöpfung auslöscht, dann verdammt er notwendigerweise alle Tradition. Auch da findet sich ein kartesisches Element: Aus Liebe zum reinen Wollen und Denken schaltet Descartes aus dem räumlichen Geschehen alle verschwommene Gemütsbewegung aus.⁴⁴ Unsere Zeitgenossen aber schalten aus Liebe zur Freiheit aus dem sozialen Determinismus die ganze verschwommene Zone der Tradition und der Erinnerung aus. Wie der abstrakte Maler nicht mehr die Ähnlichkeit mit irgendeinem Modell sucht, so kann der Mensch, der sich heute frei sehen will, sein Verhalten nicht mehr mit der traditionellen Moral in Einklang bringen, sondern er will für jede seiner Handlungen eine Moral neu erfinden und schaffen. Nur gibt es hierbei einen Punkt, der nicht stimmt. Dieser gleichzeitig rationalistische und puritanische Rigorismus zerstört sich selbst. Denn es ist doch so: Wenn das Subjekt wirklich etwas *ist*, so wird in gewisser Weise seine Freiheit aufgehoben und es tut nichts anderes, als sich von der Substanz abzulösen (übrigens findet man hier wieder die theologische Frage der Determinationen Gottes auf den Menschen angewandt⁴⁵). Wenn aber das Subjekt nichts ist – oder auch, um die Formel Sartres zu wiederholen, wenn das Subjekt das Nichts ist⁴⁶ –, dann kann man in dieser Leere nur ein reines Funktionieren, nicht aber eine Freiheit begreifen. Die Freiheit einer Substanz ist eine geheimnisvolle Möglichkeit, aber die Freiheit eines Nichts ist bloß eine Absurdität. Sie reduziert sich auf die Eventualfunktion eines Elektronengehirns.

Genauso ist es kein Zufall, wenn der andere extreme philosophische Ausdruck unserer Zeit, der Stalinismus, mit dem übrigens der vorher entwickelte Verwandtschaft aufweist, auch versucht, wenn auch bisher vergeblich, die Signa der Erkenntnis auszutauschen. Er errichtet das System des totalen Funktionierens. Für Sartre gibt es im Bereich der Freiheit nur Möglichkeiten, kein Sein. Für den Stalinismus gibt es auch kein Sein, und die Möglichkeiten sind ein für alle Mal in der einzigartigen Notwendigkeit des universellen und geschichtlichen Mechanismus absorbiert. Die Möglichkeiten für ein Subjekt, das «nichts ist», einerseits, die mechanische Ordnung für ein Gesamtsein, in dem es keine Persönlichkeit mehr gibt, andererseits, das ist die Alterna-

tive, die uns diese Humanisten von heute⁴⁷ vorlegen. Wenn aber das Subjekt, für das nach der ersten Hypothese die Möglichkeiten existieren, nichts ist, warum sollte man ihr dann nicht die lückenlose Ordnung eines kompetenten Ingenieurs vorziehen?

So führt die verlorene Tradition das Subjekt und seine starre Freiheit ohne allzuviel Umwege in die Stalin'sche Sackgasse des totalen Gefängnisses.

Wo hat in diesem Bilde Jaspers seine Stelle? Eine absurde Frage. Er hat überhaupt keine Stelle. Er vertritt durch alle Fallen und Versuchungen der Epoche hindurch die freie Bewegung des Geistes, die sich ihnen nähert, ihnen die Stirn bietet, sie sich zu eigen macht, sie erkennt und sie mit einer Art unbestechlicher Sicherheit überschreitet, ohne sie je ganz zurückzuweisen oder ganz zu verlieren. Nur eines weist er strikt zurück, und zwar ganz kategorisch und ohne die Möglichkeit irgendeines Kompromisses: und das ist die Abschließung,⁴⁸ die für Jaspers gleichzeitig die Beziehung des Menschen zu seinem Nächsten, zur Wahrheit, zur Geschichte, zu sich selbst und zur Transzendenz zerstört. Die Abschließung – Dogmatismus, Fanatismus, magischer oder wissenschaftlicher Aberglaube – ruft den freien Menschen noch auf zu einer letzten Kraftanstrengung menschlichen Bemühens, einem letzten Versuch zugunsten der wesentlichsten Tradition, nämlich der, die uns lehrt, dass ein Mensch für den anderen etwas ungemein Kostbares enthält, ja mehr als etwas Kostbares: eine innere Notwendigkeit. Diese letzte Anstrengung versucht, den chiffrierten Sinn des Systems zu entdecken, in dem der andere sich abkapselt, und seine offensichtliche Buchstabengläubigkeit zu überwinden, um ihm, wenn möglich, eine Perspektive auf die Transzendenz zu öffnen. Aber mehr kann man nicht tun.

Für die totalitären Systeme irgendwelcher Richtung gibt es keinen unerbittlicheren Feind als dieses zugleich offene und substantielle Denken, das gegen die Leere durch eine Tradition gesichert ist, in der der Glaube an die Wahrheit so unveräußerlich ist, dass er jede Illusion ablehnt und sich allen Wagnissen aussetzt. Sie ignoriert weder die totalitären Mythen noch verachtet sie sie (sie weiß um den unvermeidlichen und notwendigen Bestandteil des Mythos im menschlichen Gesichtskreis),⁴⁹ sie dechiffriert sie und verleiht ihnen die Transparenz wieder, die sie tragen, sie gibt ihnen ihre Stelle in der Geschichte und in der Tradition, und indem sie ihnen ihre chiffrierte Bedeutung verleiht, nimmt sie ihnen die Kraft des Zwanges und entwapfnet sie. Wenn es der Tradition gelingt, den Nachtwandler, der einer exklusiven Ideologie verfallen ist, zu berühren, dann erwacht er, fasst sich an den Kopf und findet zurück zur echten Vielfalt der menschlichen Dinge.

Aber was könnte in einer so hart bedrohten und geprüften Welt wie der unseren die *soziale* Wirkungskraft einer Tradition bedeuten, wie sie Jaspers wiederbeleben möchte, einer Tradition frei von Besonderheit und doch offen für alle Besonderheiten? Wenn die Stalin'sche Geistesrichtung die Menschen in den Engpass einer totalen

Abschließung treibt, muss man dann nicht befürchten, dass uns Jaspers angesichts tödlicher Gefahren in einer Sackgasse des totalen Offenseins zurücklässt, wo gewiss geistig hochstehende Menschen atmen können, die von nun an nichts mehr verführen kann, aber nicht die Massen der Großstädte?

Wohl kann das Jaspers'sche Denken hie und da Menschen von innerer Freiheit erwecken, oder wenigstens Menschen, die frei sein wollen, weil sie die Wahrheit der Formulierung von Systemen, die Transzendenz einer festgefügtten Lehre vorziehen. Für sie und durch sie werden alle menschlichen Traditionen in gewisser Weise bewahrt. Sie sind gesättigt von vielfältigen, konkreten und konturierten Traditionen und wollen diese wieder zum Leben erwecken und ihnen in einer Epoche ihren Platz anweisen, an dem sie einstmals ihre volle Wirksamkeit entfalten konnten, sodass sie, den Lauf der Geschichte durchbrechend, ihre ewige Bedeutung gewinnen. Diese Menschen bleiben durch alle einzelnen Traditionen hindurch mit *der* Tradition verbunden, von ihr getragen, und in ihr ruhen sie sicher. Und diese Heimat, dieses väterliche Haus, das ihnen kein Exil rauben kann und in denen sich Substanz und Freiheit in geheimnisvoller Weise nicht mehr gegenseitig ausschließen, hindern sie für immer daran, verängstigt umherzuschweifen, erfüllt von Heimweh nach dem Schutz der Gefängnisse. Offen und gebunden, offen durch ihre Bindungen, über Raum und Zeit hinweg gerade durch ihr Offensein mit allen verbunden, stützen sie sich auf eine absolute Forderung,⁵⁰ in der alles seinen Grund findet, sogar die besondere Forderung einer begrenzten Tradition. So war es bei Sokrates, als er unter dem Schock einer von ihm verachteten Verurteilung den Tod wählte.⁵¹

Aber paradoxerweise verurteilt sich dieses Jaspers'sche Denken bei aller Bereitschaft, jede traditionelle Besonderheit zu bejahen, um ihr die Wirkungskraft der «Chiffer» zu verleihen, vielleicht selbst zur Unwirksamkeit auf sozialem Gebiet. Es wird dadurch in der Tat schwieriger und, aufs Ganze gesehen, unmöglich für eine Gesellschaft, sich einer gegebenen, begrenzten und besonderen Tradition anzuschließen. Und wenn man lernt, die Mythen der religiösen oder moralischen Tradition zu dechiffrieren, so begibt man sich der Möglichkeit, derartige Traditionen neu zu schaffen. Jaspers' Leben und Lehre profitieren noch von einem Fundus der Tradition, der im Guten wie im Bösen hoch über oder tief unter zwei Weltkriegen überliefert worden ist – wohl eher im Bösen als im Guten; denn dieser Fundus ist unbestimmt, schwer abzugrenzen, oft verachtet und verspottet, aber gleichwohl verleiht er gewissen Worten, Bildern und Forderungen ihren Wert und ihre Kraft. Ich habe Jaspers in einem Kolleg von der wertvollen traditionellen Substanz sprechen hören, die heutzutage durch die Kirchen bewahrt wird. Aber wozu soll das dienen, wenn andererseits der Unterricht in der Kunst des Dechiffrierens und der Nicht-Begrifflichkeit aller Tradition dazu führt, das kollektive Leben für die innere Seite auch nur *einer* dieser Traditio-

nen unmöglich zu machen? Und wenn es nicht mehr möglich ist, sie ganz einfach und ohne Hintergedanken weiterzugeben? Und wie soll man sich von nun an gegen die Dürftigkeit unseres Tuns und den Substanzverlust schützen, der uns von allen Seiten bedroht? Wenn schließlich die bestimmten Vorschriften aller moralischen Tradition die Strenge ihrer Objektivität verlieren müssen, um zu Chiffren einer transzendenten und absolut persönlichen Erfahrung im Moralischen zu werden, wie soll man dann im Bereich der großen Zahl kollektiv der Versuchung einer anonymen einfältigen Unschuld widerstehen, die durch den totalen Staatsapparat angeboten wird?

Ich sehe wohl, dass uns die weltgeschichtliche Perspektive, die sich auf unserem Erdball mehr und mehr durchsetzt, einlädt und verpflichtet, den regionalen Rahmen zu überschreiten, und zweifellos gestattet nur ein Denken wie das Jaspers'sche, diesen Übergang so zu vollziehen, dass die besonderen Traditionen nicht verloren gehen. Ähnlich ist es mit dem Absprung, von dem Bergson sprach und durch den man jede noch so umfassende soziale Kollektivität überschreitet, um mit einem Schlag die Einzelpersonlichkeit und die ganze Menschheit miteinander zu verbinden.⁵² Aber wird man so die ganze Fülle oder nur die ganze Leere finden? – Weder die Leere noch die Fülle, sondern die *mögliche* Fülle. Genügt das aber, um eine Gesellschaft zu begründen und zu erhalten, die diese Fülle bewahren kann? Und um die täglichen Probleme zu lösen, die uns die Erziehung unserer Kinder stellt, oder auch die Übermittlung der traditionellen Substanz und die Erhaltung bestimmter Regeln, ohne die der Mensch so leicht verlorenght, dass er nicht mehr zum Denken kommt? Kann die mögliche Fülle eine universelle Tradition begründen?⁵³

Vielleicht wird Jaspers, der um den Preis und die Brüchigkeit der Tradition weiß, die er verkörpert, und der die furchtbaren Drohungen kennt, die auf uns lasten, auf diese Fragen antworten.

Genf

JEANNE HERSCH

**Wesen, Grenzen
und Bedingungen
historischer Erkenntnis
(1960)**

Einleitung der Herausgeber

Vom 11. bis zum 15. September 1960 veranstaltete das *Institut international de philosophie (IIP)* im Schloss Oberhofen am Thunersee eine Tagung zum Thema *Limites et critères de la connaissance*. Das IIP ist eine 1936 gegründete internationale philosophische Vereinigung mit Sitz in Paris.^a An dieser Tagung nahmen zahlreiche bedeutende Philosophen der Zeit teil, u. a. der Mathematiker und Epistemologe Ferdinand Gonseth (1890–1975), der französische Philosophiehistoriker und Übersetzer Hegels Jean Hyppolite (1906–1968) oder auch der berühmte britische Philosoph und Vertreter des Logischen Positivismus Alfred Jules Ayer (1910–1989), bekannt insbesondere für sein *Language, Truth and Logic* (1936).

Jeanne Hersch hielt in diesem Rahmen einen Vortrag zum Thema «Nature, limites et conditions de la connaissance historique». Anschließend hielt der spanische Philosoph Julián Marías (1914–2005), Schüler des spanischen Philosophen und Vertreters der Lebensphilosophie José Ortega y Gasset (1883–1955),^b ein Gegenreferat. Schließlich fand eine Diskussion zu beiden Beiträgen statt. Den Vorsitz der Sitzung übernahm Alfred Ayer.

Die verschiedenen Beiträge zur Tagung, einschließlich der Diskussionen, wurden 1961 unter dem Titel *Limites et critères de la connaissance* in der Zeitschrift *Dialectica* (15.1–2) veröffentlicht.^c

Die Übertragung von Herschs Beitrag ins Deutsche wurde von Katrin Grünepütt für diese Edition angefertigt.

Die Frage danach, was Geschichte überhaupt sei, wie sie sich entwickelt und wie die historischen Geschehnisse wissenschaftlich angemessen erfasst und gedeutet werden sollen, sind klassische Themen der Philosophie und der Geisteswissenschaft.

Auch die Existenzphilosophie, die Hersch vertrat, setzte sich, besonders in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, mit geschichtsphilosophischen Fragen auseinander. Als Beispiele können das im Jahr 1949 erschienene Buch Karl Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* wie auch Jean-Paul Sartres kritische Überarbeitung der marxistischen Geschichtsphilosophie *Critique de la raison dialectique* (1961) genannt werden. Eines der Hauptprobleme, mit denen sich der Existentialismus befasst

a Vgl. <http://www.i-i-p.org>.

b Marías ist der Autor u. a. von *El método histórico de las generaciones* (1949), *Historia de la filosofía* (1950) und *La estructura social* (1955).

c Vgl. Mercier und Locher 1961.

hat, betrifft die Rolle der Freiheit in der historischen Entwicklung. Der existenzphilosophische Denkrahmen und insbesondere seine charakteristische Betonung des autonomen Handelns des Einzelnen stellt eine Reihe von Fragen an die Geschichtswissenschaft: Soll die Geschichtswissenschaft sich damit begnügen, historische Geschehnisse als partikuläre Ereignisse darzustellen, die aus dem kontingenten Zusammenwirken mehrerer individueller Handlungen resultieren? Ist für sie die Suche nach sich wiederholenden historischen Entwicklungsmustern möglich und relevant? Wenn solche Muster aufgedeckt werden, wie sollte die Geschichtswissenschaft ihre Existenz erklären? Soll sie annehmen, dass bestimmte äußere Faktoren das Handeln des Individuums bedingen und, wenn ja, welche?

Neben der Existenzphilosophie muss ein weiteres Element aus dem Kontext der Zeit in Betracht gezogen werden, um Herschs Position in ihrem Vortrag zur historischen Erkenntnis besser verstehen zu können. Dieses Element ist die wichtige Rolle, die marxistische Geschichtsphilosophien im intellektuellen und im politischen Leben der Zeit spielten.

Das 19. Jahrhundert war das Zeitalter der Geschichte *par excellence*. Die Beschleunigung der historischen Ereignisse, die sich an den ökonomischen Transformationen und an den politischen Revolutionen ablesen lässt, rückte die Frage über das Wesen der Geschichte und über den Sinn ihrer Entwicklung damals in den Vordergrund. Es entstanden zahlreiche Versuche, die Geschichte philosophisch zu erfassen. Die einflussreichsten unter ihnen waren die Geschichtsphilosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels,^a Karl Marx' historischer Materialismus^b und die positivistische Theorie der Geschichte, die Auguste Comte entwickelte.^c Selbst im Liberalismus von Benjamin Constant oder Alexis de Tocqueville^d kann eine optimistische, oft teleologisch geprägte Theorie der Geschichte entdeckt werden, die sich in der Kontinuität der aufklärerischen Philosophien des historischen Fortschritts verorten lässt.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts kann dagegen eine Krise der Geschichtsphilosophie festgestellt werden. Insbesondere die Erfahrung des Ersten Weltkriegs erschütterte den Optimismus der Theorien des historischen Fortschritts.^e Angesichts der höchst konflikthaften Zwischenkriegszeit und des Zweiten Weltkriegs war die Annahme einer linearen Entwicklung moderner Gesellschaften immer schwieriger zu verteidigen. Diese Krise der Geschichtsphilosophie lässt sich an den zahlreichen Arbeiten

a Siehe *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822–1830).

b Siehe *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band* (1867).

c Siehe Comte, *Cours de philosophie positive* (1830–1842), *Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité* (1851–1854).

d Constant 1972; Tocqueville 1984.

e Vgl. Joas 2000; Hanna 1996.

und Aufsätzen aus den Jahren 1930–1950 ablesen, die sich mit der Frage des historischen Determinismus und der Vorausssehbarkeit historischer Ereignisse auseinandersetzen.^a Aber es war immerhin nach dem Krieg noch eine Denkschule vorhanden, die an der klassischen Tradition der Geschichtsphilosophie festhielt, nämlich der Marxismus. Weil Hersch eine Kennerin und Kritikerin von Marx war, können ihre Überlegungen über das Wesen der historischen Erkenntnis auch als eine Fortsetzung ihrer Auseinandersetzung mit dem marxistischen Denken gedeutet werden.

In dem vorliegenden Aufsatz betont Hersch das Element der Kontingenz in der Geschichte. Sie verneint nicht, dass die Entdeckung sich wiederholender Schemata in der geschichtlichen Entwicklung möglich sei. Ihre Überzeugung ist aber, dass man in diesem Fall nicht von historischen *Gesetzen* sprechen darf. Dass sich zwischen historischen Ereignissen Ähnlichkeiten finden lassen, steht außer Frage. Aber die Suche nach solchen Ähnlichkeiten sollte den Forschenden nicht von der wichtigeren Aufgabe ablenken, das Partikulare und das Kontingente in jeder historischen Situation detailliert zu analysieren. Herschs Reflexion weist außerdem mehrere Gemeinsamkeiten mit der Tradition der *Geisteswissenschaften* in Deutschland auf.^b Insbesondere übernimmt sie das klassische Argument, dass das Postulat einer notwendigen Entwicklung der Geschichte aus einer irrtümlichen Anwendung der Methode der Naturwissenschaften auf die menschliche Wirklichkeit resultiert.

Hersch zufolge hat die Geschichtswissenschaft drei Aufgaben: erstens die Feststellung von Tatsachen durch die Sammlung von Dokumenten (Archivmaterial, Memoiren, Erfahrungsberichte usw.); zweitens die Erklärung der festgestellten Tatsachen durch die Erstellung einer historischen Erzählung (*récit*); drittens die allgemeine Interpretation der historischen Geschehnisse. Jede dieser Aufgaben besitzt eine eigene Komplexität, die Hersch zufolge eine Herausforderung für das Ideal der absolut objektiven Erkenntnis darstellt.

Was die erste Ebene der Sammlung von historischen Dokumenten angeht, hält Hersch fest, dass ein neutraler Sammler eine Unmöglichkeit sei. Einerseits ist ein Forschungsvorhaben immer mit einer besonderen Fragestellung, d. h. auch mit einem bestimmten Erwartungshorizont, verbunden; und zweitens sind alle Historikerin oder Historiker Menschen mit eigenen Präferenzen, Hoffnungen, Werten und Deutungsschemata. Die unausweichliche Präsenz dieser Elemente führt dazu, dass die

a Vgl. Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (1936), *The Open Society and its Enemies* (1945); Josef Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942); Friedrich von Hayek, *The Road to Serfdom* (1944); Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire* (1938). Obwohl nicht nur gegen die Geschichtsphilosophie gerichtet, enthalten auch die Aufsätze von S. Weil 1955 und Albert Camus (1992) [1951] kritische Überlegungen zum historischen Determinismus.

b Siehe Dilthey 1922.

Sammlung von Dokumenten und die Deutung von Quellen nie ganz neutrale Unterfangen sein können.

Auf der Ebene der Erklärung betont Hersch die Verwicklung kausaler Faktoren. Die Suche nach einem einzigen Erklärungsfaktor wäre für die historische Forschung ein Hindernis. Im Gegenteil sollen die historisch Forschenden bereit und fähig sein, eine Vielfalt von Bedingungen und Umständen zu berücksichtigen – von dem Einfluss des Klimas und der Geografie über die materielle Lage bis hin zur besonderen Persönlichkeit der Akteure. Insbesondere der individuelle Faktor darf laut Hersch nicht vernachlässigt werden. Individuelle Entscheidungen spielen in der Geschichte eine bedeutende Rolle und sie können meist nicht kausal erklärt werden, sondern nur durch subjektive Einfühlung (*mime*). Aufgrund dessen beinhaltet jede historische Erzählung eine subjektive Dimension.

Schließlich besteht auf der Ebene der Interpretation historischer Geschehnisse ein Paradoxon. Auf der einen Seite ist es für den Historiker oder die Historikerin unmöglich, den Gang der Geschichte *nicht* zu interpretieren. Als historische Wesen können sich die Menschen nicht enthalten, in historischen Ereignissen einen Sinn zu suchen oder eine Lehre aus der Geschichte zu ziehen. Aber gleichzeitig kann eine endgültige, objektive Interpretation historischer Geschehnisse nie erreicht werden. Darum müssen Historikerinnen und Historiker, wenn sie historische Ereignisse zu deuten versuchen, sich stets darum bemühen, den subjektiven und provisorischen Charakter seiner Überlegungen explizit zu machen.

Zusammengefasst kann man sagen, dass es Hersch in ihrem Beitrag in erster Linie darum geht, die Komplexität und die Spannungen, die der historischen Erkenntnis innewohnen, hervorzuheben. In einer für die Existenzphilosophie charakteristischen Art und Weise warnt sie vor den szientistischen Illusionen der Sozialwissenschaften. Dadurch will sie die Relevanz der Philosophie für die Interpretation der Geschichte verteidigen. Die Legitimität der Geschichtswissenschaft und die Fruchtbarkeit ihrer sorgfältigen empirischen Herangehensweise an die Tatsachen der Vergangenheit stellt Hersch nicht in Frage. Sie empfiehlt aber, dass sich die Geschichtswissenschaft, wie alle anderen Bereiche der menschlichen Erkenntnis, «bescheiden» solle. Aufgrund der Freiheit des Menschen ist die Kontingenz ein wichtiges Merkmal der Geschichte, sodass die Anwendung einseitiger Erklärungsschemata immer zu groben Vereinfachungen führt. Außerdem besitzt die historische Erkenntnis zwangsläufig eine interpretative Dimension, sodass die Geschichtswissenschaft immer nur einen *Beitrag* zur Interpretation historischer Ereignisse liefern kann: Eine definitive, objektive Deutung der Vergangenheit ist genauso unerreichbar wie die sichere Voraussage der Zukunft.

Wesen, Grenzen und Bedingungen historischer Erkenntnis

A. Versuch einer Antwort auf die vorgelegten Fragen

Der übergeordnete Titel unserer Gespräche lautet «Grenzen und Kriterien der Erkenntnis». Er scheint zu implizieren, dass das Ziel oder die Ziele der Erkenntnis von Anfang an feststehen, und auch, dass dieses Erkenntnisziel bzw. diese Erkenntnisziele allen Arten der Erkenntnis gemein sind. Dies halte ich jedoch nicht für zutreffend, insbesondere nicht im Falle der historischen Erkenntnis¹. Hier könnte ich noch weniger als anderwärts den ersten Satz des Überblicks von Herrn Mercier unterschreiben, wonach der Erkenntnisakt «die Fesseln löst, die uns an die Gegenwart binden».² Ich möchte daher zuerst nach den Zielen historischer Erkenntnis fragen und dann vor diesem Hintergrund nach ihren Kriterien und Grenzen.

I. Ziele der historischen Erkenntnis

1. Zuerst gilt es, *festzustellen, was wirklich geschehen ist*. Dieses Eruiieren der Tatsachen, einschließlich einer präzisen Angabe ihrer raumzeitlichen Koordinaten, scheint auf den ersten Blick ein wenn nicht leichtes, so zumindest unproblematisches Geschäft zu sein. Aber das liegt daran, dass man sich die historische Vergangenheit in die Kontinuität einer homogenen, univoken Zeit ausgebreitet denkt, deren Inhalt mit Hilfe moderner, stetig verbesserter Methoden der Untersuchung und Kritik zu erfassen ausreichend sei, um uns in die Lage zu versetzen, einen vielleicht nicht vollständigen, aber doch immer vollständigeren Katalog historischer Tatsachen zu erstellen. Aus diesem könnten dann allfällige Verfälschungen, wie sie durch kollektive Erinnerungskosmetik, durch Lügen und Legenden entstehen, nach und nach entfernt werden, bis am Ende nurmehr Deutungsunterschiede blieben. Bereits hier sieht sich jedoch die historische Erkenntnis trotz ihres unaufhörlichen Fortschritts gewissermaßen in Schach gehalten: Lügen und Legenden sind in der Geschichte wirksame Tatsachen, die sich unentwirrbar mit der Realität verzwirnen; die Tatsachen ereignen sich in wesentlich heterogenen, diskontinuierlichen, irreduziblen Zeitperspektiven, die somit ohne objektive Einheit und nur in der gelebten Erfahrung der Menschen der Vergangenheit miteinander verbunden sind; und wo für das objektive Tatsachenfundament ein Zusammenhang notwendig ist, stoßen wir immer wieder auf unheilbare Überlieferungslücken, deren Vorhandensein der Historiker mitunter vergisst, die sich dem

Geist aber unabweisbar aufdrängen, sobald ihn die Alltagserfahrung gelehrt hat, mit welcher Geschwindigkeit eine Tatsache sich der Überprüfbarkeit entzieht, Zeugnisse entstellt werden und, sind die Handelnden oder Zeugen erst einmal entschwinden, Vergessen um sich greift.

2. Zweitens geht es darum, *das Geschehene zu verstehen*, d. h. zwischen den Tatsachen eine Verknüpfung bzw. Verknüpfungen welcher Art auch immer herzustellen. Man beachte, dass es nicht belanglos ist, ob man sich hier für den Singular (eine Verknüpfung) oder den Plural (Verknüpfungen) entscheidet. Historische Erkenntnis zielt, wie alle Erkenntnis, auf systematische Einheit und zieht daher *eine* Verknüpfung oder wenigstens ein *System* von Verknüpfungen einer heterogenen Vielzahl derselben vor.

Fasziniert wie alle Geisteswissenschaften von den Erfolgen der Naturwissenschaften, hat die Geschichtswissenschaft sich bemüht, ihre Tatsachen durch deterministische Gesetze nach Art des Kausal determinismus oder zumindest der konkomitanten Variation miteinander zu verknüpfen. Da *alle* Tatsachen, einschließlich der geisteswissenschaftlichen, *auch* der «Natur» im kantischen Sinne des Wortes angehören,³ sind historische Tatsachen immer auch Naturtatsachen, und die deterministische Lesart trägt, auf sie angewandt, unweigerlich Früchte. Im (abwegigen) hypothetischen Falle eines durchschlagenden Erfolges dieser Lesart, beispielsweise der erschöpfenden Erklärung einer abgrenzbaren Menge historischer Tatsachen, käme es nicht zu einer deterministischen Wissenschaft nach naturwissenschaftlichem Vorbild, sondern zur Aufhebung der Geschichte als spezifischer Realität selbst und zu ihrem Aufgehen in der Natur qua Gegenstand der Naturwissenschaften.

Eine solche Reduktion stößt freilich auf ein unübersehbares Hindernis, das anzuzeigen im Grunde trivial ist: die Abwesenheit von Wiederholungen in der Geschichte, vorgegebenen ebenso wie herbeigeführten. Man kann daher in ihr nur auf analogische Approximationen zurückgreifen, die sich zwar recht gut zur Illustration sehr allgemeiner, sehr vager «Gesetze» eignen – und die Illustration avanciert dabei rasch zum Beweis –, die sich aber, sobald es um Konkretion und Einzelheiten geht, zum Scheitern verurteilt sehen.

Die Geschichtswissenschaft hat sich auf der Grundlage einer unklaren, in sich widersprüchlichen Methode entwickelt (was eine Erfahrung bestätigt, die schon auf manch anderem Gebiete gemacht worden ist, der zufolge eine unsystematische Herangehensweise sich als produktiver erweisen kann denn eine klar durchdachte; die Methode, oft entscheidend für Sinn und Tragweite einer Wissenschaft, ist es mitnichten für deren Fruchtbarkeit). Diese Methode besteht darin, den Gang der Ereignisse jeweils *zugleich* unter Rekurs auf einen Kausal determinismus *und* auf die

Willensfreiheit der Akteure zu «erklären». So wird etwa einer Darstellung der Französischen Revolution ein Kapitel vorangestellt, das die politischen, ökonomischen, gesellschaftlichen usw. «Ursachen» des Revolutionsausbruches schildert. Dann treten die handelnden Personen auf. Sie werden physisch und psychologisch in einer Weise charakterisiert, die ihre späteren Entscheidungen und heiligsten Überzeugungen «erklären» soll. Die Französische Revolution «verstehen» heißt demnach, sie für das unvermeidliche Produkt einer gegebenen Situation, einer Gesamtheit unpersönlicher Faktoren nach Art eines physiko-chemischen Effektes zu halten und *zugleich* in ihr das bewusst angestrebte, durch freie Entscheidungen erreichte Resultat des Handelns von Menschen zu erblicken, deren intellektuelle und moralische Entwicklung nachzuvollziehen wir aufgefordert sind. Dieses methodische Dilemma bleibt zumeist unbemerkt, beschränkt es sich doch bei Weitem nicht auf die Geschichtswissenschaft, sondern erstreckt sich auf unser gesamtes Leben, was mit der Vielzahl von Ebenen zusammenhängt, auf denen dieses sich ereignet.

Es aufzulösen ist mittlerweile aber auch gar nicht mehr nötig, denn die wissenschaftliche Entwicklung hat es de facto überholt. Immer vielfältigere und präzisere Forschungsansätze haben die explikative Methode in gewisser Weise verdrängt. Das verschlungene Ineinander von Ursachen sperrt sich gegen den Zwang zur Vereinfachung, wie er von der Formulierung von Gesetzen ausgeht, und verleiht dem historischen Sinn eine Komplexität unendlichen Ausmaßes. Die Konstruktionen, auf die der Historiker sich notwendigerweise stützt, um sein Verständnis zu objektivieren, sind heutzutage nicht mehr unbedingt kausaler Natur; auch morphologische Strukturen, Sinnzusammenhänge oder Idealtypen können bei der Interpretation des empirischen historischen Materials zum Zuge kommen.

3. Drittens lautet das Ziel, *den Sinn oder die Einheit dessen, was geschehen ist, aufzudecken*. «Sinn» heißt hier so viel wie: Zielgerichtetheit, Seinsgrund, Bestimmung. Historische Erkenntnis geht darauf, die Ereignisse zu einer *Geschichte* zu ordnen, das heißt, zu einer Erzählung, die nicht lediglich eine wahrscheinliche Abfolge und auch nicht bloß eine wahrscheinliche Verkettung von Ereignissen beinhaltet, sondern darüber hinaus einen Bedeutungswert in sich schließt. Dieser Wert kann sogar negativ sein, jegliche Bedeutung in Abrede gestellt werden – die Verneinung ist darum nicht minder eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn. Ohne eine zumindest potentielle Tendenz zur Geschichtsphilosophie – mag diese auch unausgeführt bleiben oder in der Bejahung des Absurden ihr Genügen finden – gibt es keine Geschichte, gibt es nur noch ein Spezialgebiet, das wie alle Natur der Physik angehört. Es ist unmöglich, eine Geschichte – bzw. *die* Geschichte – zu erzählen, ohne dass etwas auf dem Spiel stünde, wenigstens für die handelnden Personen. Ihre Erfolge und Misserfolge erzäh-

len wir. Geschichte selbst wird in der Sprache von Erfolg und Niederlage erzählt. Wer sagt, sie sei «a tale told by an idiot»,⁴ formuliert eine Geschichtsphilosophie. Von der Physik oder der Biologie würde man dergleichen niemals sagen.

Es ist wahr, dass heute niemand mehr glaubt, einen Plan der Universalgeschichte angeben zu können. Jede Gesamtschau erscheint uns partikular, fragil, eng gebunden an einen historisch definierten Standpunkt. Dennoch setzt historische Erkenntnis stets eine – generalisierte, universalisierte – Idee von Sinn (oder Nicht-Sinn) voraus, mit Bezug auf welche ihr selbst Sinn zukommt.

II. Kriterien der historischen Erkenntnis

1. Die *für die Feststellung der Tatsachen geltenden Kriterien* sind offenkundig die einer jeden historischen Kritik: Übereinstimmung bzw. kritischer Vergleich von Zeugnissen und Dokumenten, Kohärenz des historischen Kontextes usw. Für die *Beurteilung* der Tatsachen hingegen fehlen uns Kriterien, was eine Reihe von Problemen aufwirft, die wir im weiteren Verlauf im Zusammenhang der Objektivität historischer Erkenntnis untersuchen wollen.

2. Die *Kriterien für die Herstellung der Tatsachenverknüpfungen* im Dienste des «Verstehens» liegen in der Übereinstimmung oder Parallelität von Erklärungen, die möglichst verschiedene und verschiedenartige Elemente miteinander in Verbindung bringen. Solange es gilt, Tatsachen miteinander zu verknüpfen, die frei sind von menschlichem Dazwischentreten, bemisst sich die Gültigkeit einer Erklärung an Umfang und Vielfalt ihrer Anwendungsmöglichkeiten.

3. Geht es dagegen um *Kriterien zur «Erklärung» aufeinanderfolgender Handlungen* einer historischen Person oder Gruppe, ändert sich der Maßstab völlig – sofern jedenfalls «erklären» etwas anderes bedeuten soll als «auf die Wirkungen einer Ursache reduzieren». Die Gültigkeit einer Erklärung erweist sich in diesem Falle mit Hilfe einer Art von Nachahmung, von Mimesis der betrachteten Person(en), deren Verhalten zu «verstehen» dann meint, dass es einem gelungen sei (oder dass man das Empfinden habe, es sei einem gelungen), über eine Abfolge von Entscheidungen in eine Übereinstimmung mit ihrer Freiheit zu gelangen.⁵ Gewiss, dies ist kein objektives Kriterium. Man kann und muss aber verstehen, dass es das objektiv auch nicht sein kann. Denn dass es Geschichte gibt und dass sie nicht auf Physik reduzierbar ist, liegt daran, dass sie auch von der menschlichen Freiheit abhängt. Und Freiheit existiert nicht objektiv: Man kann sich ihr nur über Kommunikation und Mimesis nähern – über Wege mit-hin, welche die Objektivität transzendieren und auf denen der Historiker die in der Geschichte wirkende Subjektivität einzuholen sucht.

III. Grenzen der historischen Erkenntnis

Lassen wir einen Augenblick lang die Schwierigkeiten beiseite, die den Historiker so oft daran hindern, «objektiv» zu sein, die Problematik also seiner Vorurteile, seiner aktuellen Absichten und Entscheidungen. Vernachlässigen wir die Variabilität und Unsicherheit der Zeugnisse, die so häufige Ersetzung der Tatsachen durch bearbeitete Erinnerungen. Denken wir uns einen idealen Historiker. Es ist unverkennbar, dass seine Arbeit von allem Anbeginn bestimmten erschwerenden Bedingungen unterliegt:

1. Zunächst einmal *lässt historische Realität sich nicht abgrenzen*. Sie verliert sich unmerklich einerseits in der uferlosen Menge privater Ereignisse, die das konkrete Leben der Individuen ausmachen, andererseits in den allgemeinen Naturgesetzen sowie bestimmten Verhaltensweisen von Menschenmassen. Historische Realität ist ihrem Wesen nach mit sämtlichen übrigen Tatsachen, den verschwindend kleinen wie den unermesslich großen, ihrer natürlichen, mechanischen, biologischen, physiologischen oder psychologischen Umgebung verflochten: mit der Ernährung und Verdauung und den kleinsten Arterien der Handelnden, mit deren meist unbedeutendem Tun und ihren privaten Leidenschaften, mit den Ernten, klimatischen Verhältnissen, Erdbeben und kosmischen Gesetzen. Es gibt keine historische Realität, die sich als solche selbst abheben würde oder aufgrund bestimmter, allgemein akzeptierter Merkmale als isolierter Komplex eingrenzen ließe. Sie tritt nur solchen Menschen (wir kommen später noch darauf zurück) als spezifische vor Augen, die imstand sind, *politisch* zu leben oder ein politisches Leben mimetisch nachzuvollziehen und es in der Vergangenheit wiederzufinden.

2. Wir sprachen bereits im Vorbeigehen vom methodischen Dilemma der Geschichtswissenschaft, dem in ihr herrschenden Durcheinander von «kausalem» Erklären und mimetischem Verstehen. Muss man es unter dem Rubrum «Grenzen» behandeln? Wäre die Kausalerklärung ausreichend, so würde Geschichte eine Naturwissenschaft sein. Wäre mimetisches Verstehen allein möglich, so würde sie nicht Naturwissenschaft, sondern bestenfalls philosophische Kommunikation⁶ sein, wodurch sie jedoch ihren kollektiven, sozialen Aspekt verlöre. Soviel ist gewiss: Sofern Erkenntnis Objektivität erheischt, stoßen wir hier an eine Grenze, einen Punkt, an dem Objektivität nicht nur unerreichbar, sondern im Interesse von Wahrheit selbst auch wenig erstrebenswert ist. Im Rahmen einer Reflexion über die Möglichkeit einer echten Zeitgeschichte und die an eine solche zu stellenden Ansprüche schrieb unlängst James Joll: «Manche Aspekte der Zeitgeschichte sind tatsächlich so gefühlsbeladen, dass sie verfälscht, wer sie mit zu viel Kälte und Gelehrsamkeit behandelt...».⁷ Auch hierauf wird noch zurückzukommen sein.

3. Was die *Sinnsuche* durch historische Erkenntnis angeht, so ist sie ebenso unvermeidlich wie aussichtslos. Eine Geschichte ohne jeden Sinn wäre keine Geschichte mehr – aber eine Geschichte, deren Sinn wir entdeckt hätten, wäre an ihr Ende gekommen, das «Schlusswort» zu ihr wäre gesprochen. Die Konstruktion von Sinn in der Geschichte ist selbst historisch. Sie vollzieht sich in der geschichtlichen Existenz und in der Auslegung von Geschichte ineins; beide formt sie, von beiden hängt sie ab. Auch schwankt historische Forschung – die ihrerseits historisch ist – im Laufe der Zeiten zwischen verschiedenen Ansätzen (oder Versuchungen), bald bestrebt, der Geschichte eine ewige, jedoch zum Voraus gewusste Bedeutung unterzuschieben, deren Dogmatismus einzig von ihrem transzendenten Mysterium abgemildert wird – bald bemüht, den völligen Mangel an Sinn in der Geschichte, ihre «Absurdität» («told by an idiot») aufzuweisen, was zwangsläufig dazu führt, dass ihr Verlauf dann an universalisierten menschlichen Forderungen gemessen wird – bald auch geneigt, die Sinnfrage ganz abzuschaffen durch die Postulierung eines historischen Determinismus, kraft dessen Geschichte der Natur assimiliert wird. Dieses Schwanken kann auch Mischformen hervorbringen, dialektische Kombinationen, wie zum Beispiel jenes sonderbare Zusammenfallen von Determinismus und der Forderung nach Gerechtigkeit für den Menschen im Marxismus.⁸

Der Sinngedanke scheint mir für Geschichte und Geschichtsforschung gleichermaßen notwendig zu sein, notwendig in der Weise einer kantischen Idee.⁹ Aber man muss eben auch sehen, dass er seinerseits ebenso von der Geschichte wie von ihrer Erkenntnis durch den Historiker abhängt. Der Sinn bleibt daher, solange die Zeit andauert – oder vergeht –, in der Schwebe, bleibt offen.

B. Wesen und Bedingungen historischer Erkenntnis

Nachdem ich auf diese Weise versucht habe, summarisch die uns von den Organisatoren unserer Veranstaltung vorgelegten Fragen zu beantworten, wird mir bewusst, dass ich noch fast nichts über das habe verlauten lassen, was mir an der historischen Erkenntnis wesentlich erscheint. Wie kommt das? Vielleicht hängt es damit zusammen, dass in dem Ausdruck «historische Erkenntnis» der Schwerpunkt auf dem zweiten Wort liegt derart, dass der Eindruck entsteht, man könnte Geschichte in derselben Weise zum Gegenstand machen wie die übrigen Wissensgebiete. Und es steht außer Frage, dass man von «historischer Erkenntnis», «historischer Forschung», «Geschichtswissenschaft» o.ä. sprechen muss, um den doppeldeutigen Begriff «Geschichte» zu vermeiden. – Verweilen wir indes einen Augenblick bei dieser Äquivokität selbst.

1. Der Doppelsinn des Wortes «Geschichte»

Mit dem Begriff «Geschichte» bezeichnen wir sowohl den Gang der konkreten Ereignisse als auch die von den Historikern daraus geformte, ordnende und erklärende Erzählung. Für diese Doppelbedeutung gibt es, wie mir scheint, tiefreichende Gründe, welche die Bildung anderer möglicher Begriffe wie etwa «Historiologie» verhindert haben.

1. *Interdependenz von konkreter Geschichte und Geschichtserzählung.* Es liegt auf der Hand, dass konkrete Geschichte erst mit der erzählten Geschichte einsetzen kann. Primitive Völker mögen kollektive Verhaltensweisen an den Tag legen und gemeinsam den Wechselfällen des Lebens trotzen, deren Geschichte die Historiker dann erzählen können – solange ihre Gesellschaftsordnung ihnen aber für genauso dauerhaft und unumstößlich gilt wie die natürliche Ordnung, solange ihre Kriege sich für sie nicht von Naturkatastrophen unterscheiden, so lange leben sie nicht geschichtlich, sondern ringen lediglich mit den innerhalb ihres unveränderten und unhinterfragten gesellschaftlichen Rahmens geltenden Bedingungen. Konkrete Geschichte setzt mit einer Distanznahme ein, mit der Eröffnung von Alternativen zu dem, was ist, oder dem, was war, mit einer Verlängerung auch der vom unmittelbaren Bewusstsein umfassten Zeit sowohl rückwärts in die Vergangenheit als vorwärts in Richtung der Zukunft, auf die Hoffnung und Sorge gleicherweise sich richten. Anders gesagt, beginnt konkrete Geschichte *als* Geschichte mit der Möglichkeit, der Wahl, der Hypothese, der Entscheidung; und also mit dem Erzählen.

Die Erzählung ist ihrerseits kein reiner Reflex des Geschehenen – sie wird vielmehr selbst zum historischen Faktor, indem sie nicht nur auf der Ebene, auf der die Menschen über Geschichte nachdenken und sie sich vergegenwärtigen, sondern auch auf der Ebene des Handelns eine Rolle spielt und damit Einfluss auf Gegenwart wie Zukunft übt. Die Erzählung bedingt die Geburt der konkreten Geschichte und beeinflusst ihren Lauf. Jede Geschichtserzählung wird, ob gewollt oder ungewollt, zu einem Faktor in der Geschichte. Wie getreu und unparteiisch sie sich auch immer zur Vergangenheit verhalten mag, sie wird auf jeden Fall die Gegenwart verändern, da die bloße Tatsache ihres Erzähltwerdens den historischen Fakten neue Aktualität und Wirkungsmacht verleiht.

Umgekehrt ist die Geschichtserzählung ihrerseits historisch lokalisiert und datiert, empfängt ihrerseits den Einfluss der konkreten Geschichte. Wir sehen hier, wie unauflöslich Subjektivität und Objektivität in der Geschichte miteinander verflochten sind.

2. *Verflechtung von Subjektivität und Objektivität.* Natürlich geht es nicht darum, nun aller Objektivität in der historischen Erkenntnis zu entsagen, ganz im Gegenteil. Die Objektivität erscheint umso unentbehrlicher, je deutlicher ihre Verquickung mit der Subjektivität zutage tritt. Doch handelt es sich bei dieser Objektivität möglicherweise nicht um das, was man sich zumeist darunter vorstellt und was seinen idealen Vertreter in einem Historiker ohne eigene Überzeugungen fände, einem Historiker, der einen unpersönlichen Bericht gleich einer physikalischen Abhandlung verfassen und damit keinerlei Einfluss auf die Geschichte nehmen würde – die in der jeweiligen Gegenwart in das sich übersetzt, was man gemeinhin «Politik» nennt.

Einen solchen Historiker gibt es nicht. Auch bliebe er, in Ermangelung eigener Überzeugungen, unvermerkt ein Gefangener bestehender Formen und Zwänge, zumal wenn er sich weigerte, diese in unterschiedlicher Ausprägung in jeder Gesellschaft vorfindlichen Formen und Zwänge sich bewusst zu machen; ja mehr noch, er würde sich um ein echtes Verständnis dessen bringen, wovon er doch handeln will: der Möglichkeit, der Wahl, der Hypothese, der Entscheidung – den Bedingungen also geschichtlicher Existenz schlechthin.

Objektivität im positivistischen Sinne des Wortes ist zweifellos dort notwendig, wo es im Forschungsprozess um die Feststellung der nackten Tatsachen geht. Damit aber diese Fakten sich zur *Geschichte* fügen, damit sie zu echter *historischer Erkenntnis* werden, braucht es mehr bzw. braucht es, wenn man so will, eine andere Art von Objektivität: eine großzügige Neugier, die des Historikers Subjektivität mit all seinen persönlichen Überzeugungen ins Spiel bringt und ihn zu einer radikalen Konfrontation mit der Subjektivität der Menschen der Vergangenheit in ihrer konkreten geschichtlichen Existenz bewegt.

Von dieser geschichtlichen Existenz versteht ein rein objektiv vorgehender Historiker nichts. Wer aber die Begegnung mit den Anderen auf der Schwelle zur Vergessenheit sucht, der erhält und bewahrt durch seine Erzählung, was überhaupt von menschlichem In-der-Welt-Sein bewahrt werden kann, und er wird zu diesem Zweck von allen Geistes- und namentlich den Sozialwissenschaften Gebrauch machen, um die Hemmnisse, Kausalketten und ökonomischen Zwänge besser zu verstehen, in deren Umkreis sich den Zeitgenossen das Mögliche, die Wahl, Hypothese und Entscheidung aufgetan haben, kurz: Geschichte sich dargeboten hat. Wenn Freiheit die Bedingung von Geschichte ist, kommt es umso mehr darauf an, die Schwerkraft der ihre tyrannische Macht ausübenden Mechanismen zu kennen und auch die unpersönliche Wirkkraft jener Formen, die für gesellschaftlichen Zusammenhalt sorgen.

Die Begriffsverwirrung, die dadurch entsteht, dass dieses eine Wort «Geschichte» sowohl auf die konkrete Geschichte als auch auf deren Erforschung Anwendung findet, beruht also, wie sich gezeigt hat, nicht auf simpler Verwechslung, sondern entspricht einer tatsächlichen, unauflöselichen Verflechtung – einer notwendigen Verflechtung überdies, ohne welche der historischen Erkenntnis ihr Gegenstand abhandenkäme.

II. Die Inkommensurabilität von Geschichtserzählung und konkreter Geschichte

Ich möchte nun auf einige Wesensmerkmale der konkreten Geschichte hinweisen, die sie einer objektiven Wissenschaft inkommensurabel machen.

1. Was die Geschichte zur Geschichte macht, ist zunächst die Existenz *menschlicher Gemeinschaften*. Und anders als gewisse Soziologen denken, lassen sich menschliche Gemeinschaften nicht mit Hilfe einer objektiven Analyse verstehen, wie komplex und subtil eine solche im Übrigen auch ausfallen mag. Der Soziologe bringt in seine Studien stets die persönliche Erfahrung eines Lebens im Schoße einer Gemeinschaft ein; dank dieser Erfahrung weiß er, wovon er spricht. Weil sein Leben immer nur in bzw. aus einer Gemeinschaft hervortritt – aufgrund seiner sei's zustimmenden, sei's ablehnenden Haltung gegen die von dieser Gemeinschaft ihm auferlegten formalen Beziehungen, die ihr Realität und Zusammenhalt verleihen –, kann er von der Gemeinschaft anders sprechen als von einer Herde, einem Wald oder einer Korallenbank. Er kann sie folglich durchaus objektiv, sogar quantitativ untersuchen, und es wird doch aus jedem Wort, das er zur Formulierung seiner Fragen, Methoden und empirischen Resultate verwendet, ein existentieller Sinn sprechen, der damit unter der Hand wieder Einzug hält. Umso mehr gilt dies für den Historiker, der dieselben menschlichen Gemeinschaften wie der Soziologe studiert, jedoch am Leitfaden einer *Geschichte*, so dass er notgedrungen auf Absichten, Vorhaben und Werte schaut. Es kann keiner Historiker sein, der nicht bewusst in einer Gemeinschaft von Menschen lebt, die sich der Geschichte stellt.

2. Ich sprach soeben von Absichten, Vorhaben, Werten. Deshalb muss ich nun endlich auch von der *Freiheit* sprechen. Ohne Freiheit gäbe es keine menschliche Gemeinschaft in dem Sinne, den sie für das in ihr lebende Individuum hat. Wenn es aber Freiheit gibt, dann deshalb, weil die Ebenen, auf denen menschliche Existenz sich verwirklicht, vielzählig und diskontinuierlich sind, ohne Übergänge oder empirische Zusammenhänge, verbunden nur jenseits der Erfahrung. Ein junger griechischer Soziologe, Panayis Papaligouras, schrieb vor beinahe zwanzig Jahren: «Die Dialektik der verschiedenen Ebenen unserer konkreten Existenz ermöglicht erst Geschichte: Geschichte, die Kritik, Auflösung der vergangenen Formen und schöpfe-

rischer Glaube ineins ist; Geschichte, die eine Synthese aller Seinswidersprüche bildet und zugleich diese Widersprüche sich entfalten lässt»; und auch: «Für den Philosophen ist Geschichte jene höhere Dialektik, vermöge deren die konkrete, reale Geschichte sich vollzieht». ^{a 10} Geschichte erscheint aus diesem Blickwinkel als eine den verschiedenen, diskontinuierlichen Existenzebenen beweglich verbundene gedankliche Konstruktion von Freiheitsmöglichkeiten.

Daher unterscheidet sich die in der Zeit verlaufende «konkrete, reale Geschichte», die man beschreiben und analysieren kann, grundsätzlich von «jene[r] höhere[n] Dialektik», welche die Geschichte auf dem Weg über ein konkret Existentielles erst hervorbringt. Diese irreduzible Differenz, von der die ganze Ambiguität historischer Erkenntnis herrührt, zeigt sich besonders sinnenfällig am Beispiel der Zeit wie auch der Be- bzw. Entwertung von Geschichte.

3. Was die *Zeit* betrifft, so sollte man der Zweiseitigkeit dessen gewärtig sein, was die Grammatiker das «historische Präsens» heißen. Die konkrete Geschichte wird in einer Zeit erfahren, die strukturiert ist durch den Gegenwartspunkt des Individuums wie des Kollektivs, das sie erlebt, und durch die radikale Unterscheidung dieses Punktes von der abgeschlossenen, im Gedächtnis fixierten Vergangenheit einerseits, der unbekanntem Zukunft, die den aus der Gegenwart geborenen Plänen, Absichten und Bewertungen sich darbietet, andererseits. Die erzählte Geschichte dagegen besteht aus einer Kette aufeinanderfolgender Gegenwartsmomente, da sie uns in die Situation versetzt, in der die handelnden Zeitgenossen sich befanden und die sie uns *so, wie sie damals gewesen*¹¹, zu rekonstruieren sucht. Das ihr daraus indes erwachsende und ihr eigentümliche Paradox der Zeitlichkeit liegt darin, dass sie die vergangenen Zeitpunkte, gerade indem sie sie in gegenwärtige transformiert, des wesentlichen Merkmals der Gegenwart beraubt, welches darin besteht, die Zeit unaufhebbar in Vergangenheit und Zukunft zu gliedern – in diskontinuierliche, nicht aufeinander reduzierbare Vergangenheit und Zukunft. Das heißt, die erzählte Geschichte lädt uns dazu ein, die Vergangenheit nachzuerleben, so wie sie war, als sie Gegenwart war, jedoch in einer von keinerlei Gegenwart mehr strukturierten Zeit, einer Zeit, die sich vielmehr durch Kontinuität, Homogenität, durch den ungegliederten Charakter der Vergangenheit auszeichnet. Denn das, was Gegenwart als solche ausmacht, ist die unbekanntem Zukunft, von der sie der Würfelwurf des Handelns trennt. Der Historiker kennt aber die Zukunft, er ragt über sie hinaus. So setzt er das entscheidende zeitliche Gliederungsmoment außer Kraft, d.i. die von seiner historischen Gestalt erlebte Gegenwart – und damit Zeit überhaupt. Hiergegen wird man vielleicht einwenden,

a Panayis Papaligouras, *Théorie de la société internationale*, Zürich 1941.

dass ja noch die Gegenwart des Historikers bleibe – doch für die von ihm erzählte Geschichte hat diese Gegenwart keinerlei theoretischen Status; sie ist ihr dermaßen äußerlich, dass in der Zeitstruktur seiner Erzählung nurmehr eine ungegliederte, pläne, neutralisierte Homogenität statthat.

Daher rührt besagtes Paradox. Die konkrete Geschichte existiert als solche lediglich durch die Freiheit, welche die Zeit zu beiden Seiten der Gegenwart in eine abgeschlossene Vergangenheit und eine unbekannt, möglichkeitsoffene Zukunft gliedert. Der Historiker, der diese konkrete Geschichte so angemessen wie möglich erkennen und zuverlässig wiedergeben will, sieht sich darauf verwiesen, das Wesensmerkmal der subjektiven Zeit aufzuheben und an ihre Stelle die homogene Kontinuität einer Raum-Zeit, bestehend aus einer Reihe von Ereignissen gleicher Modalität, zu setzen, wobei mit dem Praesens historicum das Phantom echter Freiheit in die Vergangenheit eingeführt wird und die Zukunft nicht minder bekannt ist als Letztere. Konkrete Geschichte ist wesentlich existentielle Strukturierung der Zeit – ihre Erkenntnis bzw. Darstellung aber setzt strukturierte Zeit außer Kraft.

4. Was die *Werte* angeht, so führt der Verlust der Zeitstruktur in der Geschichtserzählung zu einer Art Verflachung des historischen Reliefs, zu einer grundlegenden Relativierung der die konkrete Geschichte ausmachenden Werte. Geschichte wird immer in der Gegenwart gelebt. Die Werte, in deren Namen Vergangenheit beurteilt und Zukunft geplant wird, sind in der Geschichte als *gegenwärtige* wirksam und bleiben dergestalt der Abnutzung oder zeitlichen Relativierung entzogen. Auch wenn sie der theoretischen Konzeption nach selbst Produkte der Geschichte sind, vertreten sie einen zeitlosen Anspruch, der unmittelbar, und ohne im Geringsten seine Absolutheit einzubüßen, im gegenwärtigen Augenblick aufgeht. So erhebt sich die Forderung nach Befreiung des Proletariats für den Marxismus nicht etwa deshalb, weil sie aus einer notwendigen sozioökonomischen Entwicklung fließen oder aber dem notwendigen Verlauf künftiger Ereignisse entsprechen würde, sondern weil sie die gegenwärtige Ausdrucksform des Wertes der Gerechtigkeit ist. Die Geschichtserzählung dagegen transformiert in dem Maße, in dem sie eine unpersönliche Erkenntnis anstrebt, in der die Gegenwart (d. h.: Präsens *und* Präsenz)¹² des Historikers und sein zeitgebundener Standpunkt ausgelöscht sind, die Werte in positive Tatsachen, auch wenn sie ihnen einen Rest von imperativer Kraft belässt, gerade genug, um sie noch unter die Faktoren der Geschichte einreihen zu können; einen Rest, der selbst aus der Lebenswirklichkeit des Historikers stammt, der, wie jedermann, seiner die konkrete Geschichte mit Wert aufladenden Gegenwart verhaftet ist.

Die konkrete Geschichte wird also durch die jeweilige Gegenwart mit Wert belegt. Die Geschichtserzählung, welche die historische Erkenntnis ordnet, überführt

diese existentielle Wertgebung (die durch das immer neue Vorfinden einer jeweils einzigen¹³ Gegenwart begünstigt wird) in ferne, in der Indifferenz oder jedenfalls Relativität einer eindimensionalen Zeit einander gleichgeordnete Motive. Die Objektivität, jene Distanznahme, die das, was ist, in Frage zu stellen erlaubt, die das Mögliche, und damit konkrete Geschichte, erst erschließt, nimmt ebendieser konkreten Geschichte qua Erkenntnisobjekt ihre schöpferische Struktur und vitale Triebkraft – nimmt ihr ihre Gegenwart.

Manchmal freilich kann die Geschichtserzählung genau jenen Gegensatz zum Vorschein bringen, der zwischen den absoluten Werten, für die der historische Mensch *hic et nunc* rückhaltlos sein Leben einsetzt, einerseits und der Entwertung mittels In-die-Ferne-Rückung durch den gegenwartslosen – oder gegenwartsvergesenen – Blick der Erkenntnis andererseits besteht. Wir sehen dann die gesamte Geschichte in ihrem Oszillieren zwischen Sinn und Nicht-Sinn, zwischen Absolutheitsanspruch und Indifferenz, und Hiob streitet mit Gott. Doch ist die Geschichtserzählung in diesem Falle nicht mehr «historische Erkenntnis»: Sie führt auf die Ebene eines unauflöslichen Verhängnisses, welche die der Tragödie ist.

Historische Erkenntnis neigt dazu, das für wirklich oder für besonders wichtig zu halten, was sich entweder ihren Ansprüchen beugt oder ihr zu einer Gesamthese verhilft: mithin entweder einzelne Momente der Geschichte, die einer der naturwissenschaftlichen identischen oder analogen Kausalität unterworfen sind, oder aber einen ewig gültigen, göttlichen oder deterministischen Endzweck. Das heißt, sie versieht in der Geschichte vor allem das mit Wert, was ungeschichtlich ist, was, wäre seine Geltung absolut, zur Aufhebung von Geschichte überhaupt führen würde. Es gibt in der historischen Erkenntnis eine antihistorische Schlagseite. Rettung wird der Geschichtserzählung von dem trotz allem gegenwärtigen Historiker her, der sich, bisweilen wider Willen, darauf besinnt, dass er ein Mensch in der Geschichte ist, ein geschichtlich Handelnder, der existentiell einer Gemeinschaft angehört, zu deren Formen und Gegebenheiten er sich verhält, ein Mensch mit Werten und Überzeugungen, der sich den Werten und Überzeugungen Anderer in einer jeweils einzigen Gegenwart stellt. Wenn er alsdann Geschichte erzählt, so in Gestalt von *Geschichten*, deren Figuren ihn angehen, deren Möglichkeiten seine Möglichkeiten angehen, deren Gegenwart die seine angeht und sich der Entwertung durch die panoramatische Erkenntnis widersetzt.

c. Schlussfolgerungen

Die Grenzen der historischen Erkenntnis haben ihren Ursprung in der *Conditio humana* selbst, genauer in der Weise, wie sie in der Freiheit Zeit und Zeitlosigkeit, naturgegebene Zwänge und den sie transzendierenden Anspruch miteinander verschränkt.

Diese Grenzen machen historische Erkenntnis nicht unmöglich, halten sie aber gewissermassen in der Schwebelage, da es ihr nicht gelingt, ihrem Gegenstand gegenüber die rechte wissenschaftliche Distanz einzunehmen: Entweder kommt sie ihm zu nah, sodass sie identisch wird mit ihm, oder sie bleibt ihm zu fern und eliminiert oder denaturiert ihn dadurch. Vielleicht wird es deshalb immer wichtiger, dass sie sich bewusst in Teilgebiete ausdifferenziert, die auf unterschiedlichen Ebenen erforscht werden – von den eher objektiv, quantitativ und kausal vorgehenden, die sich den naturnahen Aspekten der Geschichte widmen, bis hin zu den stärker auf innere Vorgänge gerichteten, für die das nachvollziehende oder existentielle Verstehen unabdingbar ist. Vielleicht wird historische Erkenntnis aber auch – im Gegensatz dazu oder ineins damit – aus ihrer Ambiguität selbst, ihrer Verflochtenheit größeren Gewinn ziehen.

Gegenreferat von Julián Marías

M^{lle} Jeanne Hersch hat ein bemerkenswertes Referat über historische Erkenntnis verfasst. Die Aufgabe eines Gegenreferats besteht nun freilich nicht darin, dem Referat Schritt für Schritt kommentierend oder kritisierend zu folgen, sondern eine andere Perspektive auf denselben Gegenstand einzunehmen – diesen aus einem anderen, eventuell komplementären Blickwinkel zu betrachten – und dabei vornehmlich jene Aspekte zu betonen, die im Referat vernachlässigt oder unterbelichtet blieben, obgleich sie zu einer Klärung der untersuchten Realität beitragen könnten. In meiner Darstellung werden sich daher die Bezugnahmen auf das Referat aus sich selbst heraus entwickeln, ohne zu versuchen, seiner Argumentationslinie zu folgen, weil das zu unnötigen Wiederholungen zwingen würde.

1. Geschichte und Gesellschaft: das Subjekt der Geschichte

Stellen wir uns eine beliebige Gesellschaft vor. Wir finden da einen Raum sowie Personen vor, die gemeinsam darin leben; wobei der Sinn des Wortes «gemeinsam» nicht univok ist, wenn man es sowohl auf das Athen des Sokrates wie auf die Vereinigten Staaten von Amerika anwendet. Es gibt zwischen diesen gemeinsam lebenden Personen *individuelle* Beziehungen, die nicht der Gesellschaft als solcher angehören, und es gibt andere, das *kollektive* Leben betreffende Beziehungen, die sich nicht auf das Leben oder die Summe der Individuen reduzieren lassen. Andererseits sind die Leben der Individuen in die Gesellschaft eingelassen, sind in Teilen von ihr «gemacht», verdanken ihr ihre Substanz: die Deutung der Dinge, deren Verbindung zu einer Gestalt der «Welt», Sprache, Gebräuche, Überzeugungen, Ideen. Kurz, die einzig wirksame Realität in einer Gesellschaft ist die der Einzelleben, die aber ihrerseits wesentlich und eigentlich sozial sind.

Wenn wir uns nun daran machen, eine solche Gesellschaft in «objektiver» Weise und in der Gegenwart zu untersuchen, so stoßen wir lediglich auf Daten, Gegebenheiten. Diese sind jedoch nicht unmittelbar verständlich und bilden keine Struktur. Man könnte auch sagen, die Zusammenhänge zwischen den Gegebenheiten sind selbst nicht gegeben, denn sie resultieren aus Kräften, die eine Vergangenheit haben und auf eine Zukunft zulaufen. Wollen wir deshalb eine Gesellschaft der Gegenwart

verstehen, können wir nicht bei ihr haltmachen, sondern müssen auf die Vergangenheit zurückgehen, auf jene Gesellschaften, daraus sie ihren Ausgang nahm, das heißt, auf die Geschichte. All diese Gesellschaften sind im Prinzip ein und dieselbe Gesellschaft. Diese ist immer «überkommen», ihre Wurzeln liegen immer in der Vergangenheit; und da das Leben zugleich immer im Blick auf die Zukunft geführt wird, impliziert die Realität – und mit ihr die Intelligibilität – einer beliebigen Gesellschaft die Gegenwart von Vergangenheit wie Zukunft: das heißt, sie impliziert Geschichte.

Wenn man, wie ehemals Comte, von sozialer Statik und Dynamik spricht,¹⁴ setzt man stillschweigend voraus, dass Gesellschaft an sich eine statische Struktur und ihre Dynamik die Geschichte sei. Das trifft aber nicht zu: Gesellschaft selber ist dynamisch, sie existiert historisch in dem Sinne, dass sie sich in ihrer historischen Bewegung als die, die sie ist, konstituiert. Insofern ist der Wunsch, eine Gesellschaft «in der Gegenwart» zu erkennen, illusorisch; ihre Grundeinheit ist nicht ein «Moment» in der Geschichte, sondern die zeitliche Verknüpfung mehrerer Momente zu einer «Periode», die ihrerseits nicht willkürlich gesetzt, sondern in einer durch die historische Struktur der Gesellschaft objektiv bestimmten Weise abgegrenzt ist.

Man könnte die Sache auch umdrehen und, anstatt von einer gegebenen Gesellschaft auszugehen und ihre Geschichtlichkeit zu entdecken, bei der Geschichte, den historischen Ereignissen ansetzen und sich fragen, wer ihr *Subjekt* sei, *wem* das geschehe, was unter dem Namen der Geschichte geschieht.

Angesichts des zeitlichen und sukzessiven Charakters des menschlichen Lebens mag man versucht sein zu glauben, dieses Leben sei für sich genommen schon hinreichend dafür, dass es Geschichte gibt. Dem ist jedoch nicht so. Das historische Sein bedeutet die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Form des Menschseins *unter anderen*, ein ihr «Zugeschrieben-Sein», und impliziert infolgedessen eine qualifizierte, durch eine bestimmte Ebene definierte Zeit. Es gibt keine Geschichte, wenn es nicht mehrere Menschen gibt: mehrere nicht im Sinne der Gleichzeitigkeit, sondern der Aufeinanderfolge, und zwar einer partiellen Aufeinanderfolge, die eine gewisse Überschneidung der Art zulässt, dass der aus einer «anderen» Zeit stammende Mensch – der Greis – mit dem Menschen «unserer» Zeit zusammentrifft und auf diese Weise mehrere qualifizierte Zeiten sich in ein und derselben Gegenwart begegnen. Geschichte bezieht sich auf die Menschen, insofern diese eine zugleich koexistente und sukzessive Vielheit sind; historisches Leben ist mithin historische Koexistenz.

Daraus, dass das individuelle Leben keine hinreichende Bedingung für Geschichte ist, darf man indes nicht schließen, dieses Leben sei nicht eigentlich geschichtlich, sondern spiele sich nur *in* der Geschichte ab, die somit ein bloßes Kollor der primären, «wesentlichen» Realität des Menschen, eine nachträgliche Hin-

zufügung zu ihr wäre. Nein, die Bestandteile, aus denen wir unser Leben zu formen haben, sind ebenso geschichtlich wie das Leben selbst, das sich nur in einer geschichtlichen Situation verwirklichen kann. Ein individuelles menschliches Leben, das nicht intrinsisch historisch wäre, gibt es nicht.

Unsere Frage nach dem Subjekt der Geschichte können wir nunmehr dahingehend beantworten, dass dies nicht das Individuum ist, sondern jene Realität, die ich «sukzessive Koexistenz» genannt habe – die aber wohlgerne eine Koexistenz von Individuen ist, ohne die sie nichts wäre. Die Frage nach dem historischen Subjekt ist die nach Struktur und Grenzen sukzessiver Koexistenz, genauer nach den diversen *Einheiten der Koexistenz*, will sagen: den Gesellschaften. Damit wird nun unser ursprünglicher Ausgangspunkt zu unserem Problem.

Eine Gesellschaft ist definiert als ein System geltender Gebräuche, Überzeugungen, Ideen, Bewertungen und Ansprüche; um eine Gesellschaft zu bilden, reicht es also nicht, die Menschen beliebig zu gruppieren. Wo mehrere Wertesysteme in Kraft sind, gibt es auch mehrere Gesellschaften. Ist hingegen ein Wertesystem über die Grenzen einer bestimmten Gruppe hinaus in Kraft, bedeutet das, dass die Grenzen der tatsächlichen Gesellschaft weiter reichen als gedacht. Dieser Begriff des In-Kraft-Seins, spanisch «vigencia», oder von geltender gesellschaftlicher Realität ist überaus fruchtbar, wenngleich nicht ohne Probleme. In meinem Buch *La estructura social*,¹⁵ das diese für Ortegas Theorie des Gemeinschaftslebens zentrale Idee entwickelt, habe ich mich eingehend damit befasst.

Zunächst einmal müssen wir von allen *abstrakten* «Gesellschaften» absehen, die das Ergebnis der isolierten Betrachtung einer einzelnen Dimension oder Aktivität des Menschen sind: Die Semiten, die Maler, die Jungen, die Witwer, die Proletarier, die Frauen, Sozialisten, Aristokraten oder Priester sind alle miteinander keine echten Gesellschaften. Auszuschließen sind auch solche Einheiten, über deren Grenzen die Koexistenz, so es eine gibt, hinausreicht, wie beispielshalber die Familie, und auszuschließen ist aus umgekehrten Gründen die Menschheit, deren Einheit nicht durch Koexistenz gestiftet wird und die eines gemeinsamen Wertesystems, jedenfalls bis auf den heutigen Tag, entbehrt.

Aber es bestehen noch gravierendere Schwierigkeiten. Wenn wir Gesellschaft als eine Einheit der Koexistenz definieren, die der Herrschaft eines bestimmten Systems sozialer Zwänge unterliegt, finden wir uns in der Mehrzahl der historischen Situationen zusätzlich mit einer Koexistenz zweiten Grades konfrontiert, nämlich mit der Koexistenz eben jener Einheiten der Koexistenz: derjenigen etwa der griechischen Städte im Hellenismus oder mit Persien, Ägypten oder Rom – derjenigen der europäischen Nationen – der Koexistenz Europas mit Amerika – usw. Setzt jede historische Koexistenz ein System, und sei es nur ein Teilsystem, gemeinsamer sozialer

Zwänge und damit eine neue «Gesellschaft» voraus? Oder bringt sie es hervor? Lässt sich die Beziehung mehrerer Einheiten der Koexistenz in der *Gegenwart* mit ihrer Koexistenz innerhalb einer *höheren Einheit* vergleichen? Schließlich: indem jede Gesellschaft historisch ist, stammt sie von einer anderen, älteren ab. Dass die Reihe chronologisch aufeinanderfolgender Gesellschaften ein und dieselbe Gesellschaft, d. h. die verschiedenen historischen Stadien einer einzigen Gesellschaft (z. B. der Frankreichs oder Spaniens) sei, kann man innerhalb gewisser Grenzen akzeptieren. Geht man aber genügend weit in die Vergangenheit zurück, gelangt man irgendwann an einen Punkt, an dem man schlechterdings nicht mehr von «derselben» Gesellschaft sprechen kann. So kann man vom Frankreich der Jetztzeit auf das Frankreich Napoleons, Ludwigs XIII., ja Ludwigs des Heiligen zurückgehen; aber auch auf das Frankreich Karls des Großen? – da wird es schwierig; und auf das des Vercingetorix? – das ließe sich kaum mehr behaupten.¹⁶ In Bezug auf Spanien fühlen wir uns, ausgehend von unserer Gegenwart, im 16., im 13. und sogar noch im 10. Jahrhundert nach wie vor in «derselben» spanischen Gesellschaft; stellen wir die Frage aber für das Sevilla des heiligen Isidor¹⁷ oder für Senecas Córdoba,¹⁸ fällt uns die Antwort nicht mehr so leicht. Dies sind also einige der Probleme, die sich entscheidend auf Grenzen und Kriterien der historischen Erkenntnis auswirken.

2. Soziologie und Geschichte: Struktur und Situation

Soziologie und Geschichte sind nicht voneinander zu trennen, denn sie betrachten beide, eine jede von ihrem spezifischen Standpunkt aus, dieselbe Realität. Die Gesellschaft ist geschichtlich, und nur Geschichte macht sie verständlich. Andererseits ist die Geschichte nur verständlich, wenn man ihr Subjekt kennt, und dies ist wiederum eine Einheit der Koexistenz, mit anderen Worten: eine Gesellschaft. Ohne klaren Blick auf die Formen und Strukturen des gesellschaftlichen Lebens bleibt Geschichte nebulös – ohne in historische Bewegung gesetzt zu werden, bleibt Soziologie schematisch oder gerät zu einer Ansammlung unverbundener statistischer Daten, die nicht zur Erfassung der gesellschaftlichen Realität vordringt.

Das Fehlen einer zufriedenstellenden Methode hat die Arbeit des Historikers erschwert. Es mag zutreffen, dass «eine unsystematische Herangehensweise sich als produktiver erweisen kann denn eine klar durchdachte». Die geläufigen Methoden sind aber weit davon entfernt, eine Antwort auf das Problem zu bieten, und insbesondere in solchen Fällen, in denen die Verhältnisse sehr eindeutig liegen – bestimmten Phasen der römischen Geschichte etwa oder des modernen europäischen Nationalstaats –, trägt die Vorstellungskraft mehr dazu bei als eine beschränkte «Methode», die wahren Subjekte oder Akteure der Geschichte zu entdecken.

Das Problem klärt sich ein wenig, sobald man innewird, dass das historische und das soziale oder kollektive Leben zwei einander wechselseitig bedingende Dimensionen sind und dass beide ihre Wurzel im Leben in seinem primären und radikalen Sinne haben: im Leben des menschlichen Individuums.

Eine soziale Struktur ist keine Figur oder Anordnung statischer Elemente. Das Leben der Menschen ist eine Verlaufsbahn, ein Entwurf, ein in eine bestimmte Richtung wirkender Druck – es könnte als Pfeil versinnbildlicht werden. Eine Gesellschaft ist ein System gerichteter Kräfte, d. h. ein vektorielles System. Ihre wirksamen Momente sind keine statischen «Dinge», sondern Druck und Forderung, Beharrung und Widerstand. Durch sie verwirklicht sich die «Konsistenz» der sozialen Einheit. Wo keine Bewegung ist, haben wir es nicht mit Unbeweglichkeit, sondern mit einer Ruhephase zu tun, mit der vorübergehenden Stabilisierung eines unter Spannung stehenden Systems. Vor allem ist die Struktur selbst in Bewegung, einer Bewegung, deren programmatischer Verlauf durch den Bogenschlag zwischen einer Vergangenheit und einer Zukunft, die *gegenwärtig* sind, bestimmt wird. Ein Schnitt zeigt uns momenthaft – wie ein Schnitt durch eine Vene das ihr ent quellende Blut – die Zeitlichkeit der sozialen Struktur.

Eine jede Gesellschaft ist überkommen in dem Sinne, dass man bei ihr angekommen ist, und demzufolge konservativ. Zugleich ist sie ihrem Wesen nach unbeständig, der Zukunft zugewandt und innovativ. Eine Gesellschaft hält die fliehende Zeit fest und nimmt die kommende Zeit vorweg. Vergangenheit und Zukunft werden zu Tradition und Ankunft; eine historische Gesellschaft ist zuvörderst ein «Argument»¹⁹, das sie eine Reihe von «Situationen» durchlaufen lässt.

Eine Situation ist ihrerseits eine bestimmte Stelle oder Lage, ein «situs», in dem man sich befindet, und sie ist immer eine unter mehreren möglichen – die Vorstellung einer einzigen Situation hat etwas Widersinniges. Als historische ist die Situation wesentlich instabil: Sie besteht im Übergang. Der Mensch, der sich in einer bestimmten Situation befand, lässt sie hinter sich, um in eine andere zu wechseln. Es wäre zu fragen, warum. Zunächst, weil die Zusammensetzung der Situation sich ändert; dann aber vor allem, weil der Mensch darnach *strebt*, in einer anderen Situation zu sein: Dies ist die Existenzbedingung einer jeden Situation. Wenn ich in meinem Zimmer bin, die Tür von außen abgesperrt, kann ich meine Situation als «Eingeschlossensein» beschreiben, aber nur, weil ich jetzt oder später hinauszugehen wünsche; andernfalls hätte die Rede vom Eingeschlossensein keinen Sinn. Der Mensch war «erdgebunden», weil und insofern er seit Urzeiten vom Fliegen träumte. Er war aber nicht auf seinem Planeten eingesperrt, weil er diesen bisher nicht ernsthaft hat verlassen wollen. Ich vermute jedoch, dass er in naher Zukunft die Erde wirklich wird verlassen wollen, und dann wird er tatsächlich eingeschlossen sein, wird zu guter Letzt ausbrechen

und sich in einer neuen Situation wiederfinden, der einer interplanetarischen Freiheit.

Eine Situation ist demnach unverständlich, wenn sie isoliert betrachtet wird. Sie tritt vielmehr als Bindeglied in einer Kette auf, der vier Hauptmerkmale eignen: 1. Da die Zeit unumkehrbar ist, folgt die Anordnung der Situationen einer vorgegebenen Richtung. 2. Die Zeit ist nicht bloß Abfolge, sie ist auch qualitativ differenziert; jeder Augenblick ist unersetzbar, ist nicht nur zeitlich eingeordnet, sondern different, denn jede Situation stellt eine konkrete historische Ebene dar. 3. Jede historische Situation entspringt einer anderen und ist somit das Resultat von etwas, ohne das sie nicht verständlich wäre. 4. Jede Situation ist durch ein Vorhaben oder ein Programm definiert, das sie in eine andere Situation übergehen lässt.

Wollten wir uns die historische Kontinuität als eine Menge von Fäden veranschaulichen, die sich im Gewebe des Lebens miteinander verflechten, so würden wir feststellen, dass es sich dabei um sehr lange Fäden handelt, die von weither kommen und sich in der Zukunft verlieren. Die Situation bildet in diesem Gewebe einen Knotenpunkt. In ihr verschlingen sich die Fäden, enden jedoch nicht, sondern verlängern sich nach vorne wie nach hinten. Die Situation ist zugleich etwas, das sich «auflöst», ein Knoten, der gelöst oder durchtrennt wird – und der mitunter sich zusammenziehen und uns strangulieren kann. Im Drama ist die Lösung die Gegenbewegung zur «Schürzung des Knotens», ist Auflösung oder Ausgang schlechthin. Der dramatischen Verfasstheit des Lebens und der Geschichte entspricht beider «Knoten»-Struktur.

Wenn nun also die Geschichte eine *diskontinuierliche Kontinuität* darstellt – Fäden, die sich punktuell verknüpfen –, wie ist sie dann gegliedert? Wie sieht die konkrete Aufeinanderfolge historischer Situationen aus?

3. Die Struktur der Geschichte: Generationen und historische Epochen

Die geschichtliche Zeit ist kein homogenes, sondern ein qualifiziertes und strukturiertes Kontinuum. Nun könnten ihre Gliederungsmomente, die sogenannten Perioden, entweder echte, reguläre Geschichtsperioden sein, die automatisch wiederkehren, oder ganz beliebige Einteilungen der geschichtlichen Zeit. Ersteres wäre nur möglich, wenn es in der Geschichte ein festes, unveränderliches Element gäbe. Ein solches hat sich in der Makrostruktur der Geschichte jedoch nie finden lassen, und um etwas an seine Stelle zu setzen, hat man der Realität willkürliche, sachlich ungerechtfertigte Strukturen gewaltsam übergestülpt. Hingegen gründet die Mikrostruktur der Geschichte auf etwas sehr Präzisem und in gewissen Grenzen tatsächlich Unveränderlichem: auf der zeitlichen Verlaufsbahn des menschlichen Lebens, seiner mittleren

Dauer und dem Rhythmus seines Alterns. Es gibt also eine ebenso exakte wie notwendige periodische Struktur, nämlich die der Generationen, die, recht verstanden, keine biologischen oder genealogischen, sondern soziale und folglich historische Generationen sind.

In *El método histórico de las generaciones* (1949) und in *La estructura social* (1955) habe ich mich, am Leitfaden der Theorie Ortegas, eingehend mit diesem diffizilen Thema beschäftigt.²⁰ Ich kann hier nicht versuchen, meine Bemühungen zusammenzufassen, sondern allenfalls deren Grundaussage andeuten. Demnach bleibt ein System gemeinsamer sozialer Zwänge ungefähr fünfzehn Jahre lang mehr oder minder stabil. Alle fünfzehn Jahre verändert sich die *gesamte* soziale Welt *um ein Kleines*; die innerhalb dieser Zeit oder dieses Datumsbereichs Geborenen zählen zu einer Generation. Die geschichtliche Zeit verläuft also nicht geradlinig, sondern wellenförmig, wobei die «Wellenlänge» eben circa fünfzehn Jahre beträgt. Die empirische Festlegung der Generationen ist nicht einfach, scheint mir aber die Hauptvoraussetzung historischer Erkenntnis zu sein. Die Generationen sind sowohl die eigentlichen Akteure als auch und zugleich die «Szenen» oder kleinsten Einheiten des Dramas der Geschichte.

Was die Makrostruktur der «Epochen» oder historischen «Zeitalter» angeht, so lässt sich für sie keine vergleichbare Regelmäßigkeit, kein voraussagbarer Zyklus angeben. Epochen und Zeitalter bestimmen sich nicht durch die *Form*, sondern durch den *Inhalt* des in ihnen gelebten Lebens. Zuzeiten gehen die Überzeugungen und Leitideen, die eine Gesellschaft einst durchdrungen haben, verloren: Es kommt zur Krise, Strukturen und vor allem das «Argument» des Gemeinschaftslebens wandeln sich. Eine neue Epoche beginnt, gegründet auf neue Prinzipien, die zuerst nur individuelle Neuerungen darstellen, bald aber zum allgemeinen Wertesystem der Gesellschaft der Zukunft werden. Wenn es sich bei dieser Zukunft um eine echte historische Epoche handelt und nicht bloß um eine Schule, eine Richtung oder Mode, also nicht nur um eine *Lebensform*, dann nimmt der gesamte Prozess nicht weniger als vier Generationen in Anspruch, also etwa sechzig Jahre. Einen solchen Zeitraum nenne ich «elementare Epoche»; unterhalb seiner gibt es keine echten historischen Epochen, sondern nur Perioden des Übergangs – des Übergangs zwischen zwei Epochen, versteht sich, denn natürlich ist alle Geschichte Übergang. Bei einer systematischen Anwendung dieser Prinzipien ist es möglich, sowohl die Gliederung der verschiedenen koexistenten Gesellschaften wie auch deren zeitliche Gegliedertheit – und damit sowohl Subjekt wie Struktur der Geschichte – hervortreten zu lassen.

4. Die historische Vernunft

Die schlimmste Versuchung des Historikers wäre der Rationalismus – wenn es nicht der Irrationalismus wäre. Die Identifikation der Vernunft mit der abstrakten naturwissenschaftlichen Vernunft mündete im 19. Jahrhundert in die allgemeine Überzeugung vom «Scheitern der Vernunft». Unter «Vernunft» verstand man jenes Verfahren, das Dinge dadurch erklärt, dass es sie auf ihre Bestandteile, Prinzipien oder Ursachen zurückführt und also reduziert. Mit einem solchen Verfahren lassen sich Dinge geistig (Naturwissenschaft) oder physisch (Technik) handhaben, aber als die, die sie sind, gehen sie dabei verloren. Sobald man versucht, Sachverhalte zu erkennen, die für sich selbst genommen interessant, die irreduzibel sind, hilft eine derartige Erklärung nicht mehr weiter. Dies gilt für die Sachverhalte des menschlichen Lebens wie für die der Geschichte. Von Kierkegaard bis hin zu Nietzsche, William James, Dilthey, Bergson, Unamuno und Spengler²¹ hat sich das Denken daher von der Vernunft, die es zu Unrecht mit einer ihrer Erscheinungsformen gleichsetzte, losgesagt und ist dem Irrationalismus verfallen.

Der einzige ernsthafte Nachteil des Irrationalismus ist seine Unmöglichkeit. Um zu leben, braucht der Mensch die Vernunft: Ist doch das ihm geschenkte Leben nicht schon vollbracht, sondern, als eine Aufgabe, erst noch zu vollbringen. Dazu muss der Mensch zwischen den Möglichkeiten wählen, wie sie die Umstände und seine Situation ihm bieten, und das kann er nur tun, indem er seine Wahl begründet, d. h. indem er von der ihn umgebenden Realität Rechenschaft ablegt. Just dies ist nun die ursprüngliche Funktion der Vernunft: *λόγον δίδόναι*,²² wie Herodot und Platon es nennen. Der Mensch muss die Wirklichkeit in ihrem inneren Zusammenhang begreifen, und das heißt, er muss vernünftig urteilen und schließen.

Andererseits ist es das Leben selbst, das uns begreifen lehrt, das als *Instrumentum rationem reddendi* fungiert: Denn man versteht eine Sache ab dem Augenblick, da man ihr eine Rolle im eigenen Leben zugewiesen hat. Das ist der Sinn der Vitalvernunft («*razón vital*»), die Mittelpunkt und Methode der Ortegaschen Philosophie²³ sowie Gegenstand in mehreren meiner Bücher ist.^a Die Vitalvernunft ist eine erzählende Vernunft, die auf einer universalen und relativ abstrakten, von der Untersuchung des konkreten menschlichen Lebens losgelösten Analytik gründet. Bezogen auf die menschlichen Verhältnisse, entspricht die Erzählung der Aussage oder dem «statement». Die menschlichen Zusammenhänge versteht man nur, indem man eine Geschichte erzählt.

a Vgl. *Introducción a la Filosofía*, 1947 (englische Übersetzung: *Reason and Life: the Introduction to Philosophy*, Yale University Press, New Haven; Hollis & Carter, London, 1956; portugiesische Übersetzung: *Introdução à Filosofia*, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1960). *Idea de la Metafísica. Ortega. I: Circunstancia y vocación*, 1960. Vgl. auch *Philosophes espagnols de notre temps*, Aubier, Paris, 1954.

Indes haben wir gesehen, dass das individuelle menschliche Leben intrinsisch historisch und sozial ist. Es «besteht» mithin aus geschichtlicher Zeit, bewegt sich stets auf einer bestimmten Ebene, sodass die Vitalvernunft, betrachtet man sie in ihrer konkreten Eigenart, *historische Vernunft* wird. Das meint nicht jene auf die Historie angewandte Vernunft, um die es Dilthey zu tun war, sondern eine Vernunft, die Geschichte ist, meint Geschichte selbst als Vernunft.

Einzig durch systematische Historisierung der Begriffe und durch die Ausarbeitung einer Logik des konkreten Denkens – oder, wenn man so will, der Vitalvernunft – können wir eines Tages in den Besitz einer ebenso angemessenen wie hinreichenden Methode der historischen Erkenntnis gelangen.

Weitere Fragen

RICHARD AARON²⁴ Ich möchte M^{lle} Hersch zwei Fragen zur geschichtswissenschaftlichen Methode stellen.

1. Wie beurteilt sie Theorien zum «Rasse-» oder «Stammesgedächtnis» («race memory»)? Es besteht Einigkeit darüber, dass jede historische Situation konkret ist und als solche erkannt werden muss. Dies hat manche dazu verleitet, von Geschichte als Gedächtnis zu sprechen. Aber ist es wirklich das Gedächtnis der die Vergangenheit erinnernden Rasse – das «kollektive Gedächtnis»? Das scheint mir eine gefährliche Annahme zu sein, da «Rasse» eine Abstraktion zumindest in diesem Sinne ist, dass sie keine konkreten Erinnerungen hat.

2. Könnte M^{lle} Hersch ihre Auffassung bezüglich des Stellenwertes von Gesetzen in der geschichtswissenschaftlichen Methode näher erläutern? Historisches Denken ist, wiewohl konkret, offenkundig auch in irgendeiner Weise induktiv. Jedoch in welchem Sinne induktiv? Gewisslich nicht in dem des Lehrbuchs der Logik?

NATHAN ROTENSTREICH²⁵ Ich schließe mich M^{lle} Herschs Ansatz insoweit an, als sie historische Erkenntnis über den historischen Gegenstand definiert, und zwar als vergangene Wirklichkeit. Sie konzentriert sich also auf den Gegenstand und nicht auf ein Medium der Erkenntnis, wie es das «Verstehen» oder R. G. Collingwoods «Reenactment» wäre.²⁶

Dennoch frage ich mich, ob diese ontologische Bestimmung der Vergangenheit eine hinreichende ist. Die Vergangenheit ist historisch nur, insofern sie von Bedeutung für die Gegenwart und namentlich, insofern sie die Ursache der Gegenwart ist. In der historischen Erkenntnis geht der zeitliche Aspekt eine Verbindung mit dem der Bedeutung ein.

Mein zweiter Punkt bezieht sich auf die Frage der Subjektivität und Objektivität historischer Erkenntnis. Die Subjektivität der historischen Erkenntnis ist etwas anderes als die Subjektivität von Geschmack, Vorlieben usw. Der Gefallen, den man an einem Gemälde findet, kann als subjektiv gelten, weil er nicht Teil des Objektes ist. Historische Subjektivität aber ist Interpretation, und es gibt kein historisches Objekt ohne Interpretation.

JOHN PASSMORE²⁷ Geschichtsphilosophen schwanken häufig zwischen zwei Extremen: der Ansicht, man könne den gesamten Geschichtsverlauf aus einer Handvoll Gesetzen deduzieren, und der entgegengesetzten Ansicht, wonach alle historischen Ereignisse einzigartig sind, sodass allgemeine Aussagen keinen Platz in der Geschichte haben. Ich folge M^{lle} Hersch, soweit sie die erste Auffassung ablehnt und bestreitet, dass Geschichte eine Naturwissenschaft sei. Ich bestreite aber meinerseits, dass es in der Geschichte keine Wiederholungen gebe. Denn wäre es so, Geschichte wäre vollkommen unverständlich; wir könnten nie eine allgemeine Beschreibung eines historischen Ereignisses liefern. Vielmehr gibt es in der Geschichte, ebenso wie in den Naturwissenschaften, wiederkehrende Ereignisse eines bestimmten Typs, die einer allgemeinen Beschreibung zugänglich sind, z. B. «König» oder «Revolution». Im Prinzip ist es dann auch möglich, eine allgemeine Beziehung zwischen diesen Ereignistypen herzustellen. Zudem greift der Historiker in seinen Erklärungen nicht selten auf allgemeine Gesetze zurück, auf ökonomische beispielsweise. Meist ist er aber gar nicht mit Erklären beschäftigt, sondern berichtet uns einfach über etwas, das sich ereignet hat.

ANDRÉ MERCIER²⁸ Einesteils bin ich persönlich nicht davon überzeugt, dass man wirklich von historischer *Erkenntnis* sprechen könne. Herr Hyppolite etwa hat sich dahingehend geäußert, dass man Geschichte «verstehe», was etwas anderes ist, als zu sagen, es gebe historische Erkenntnis.²⁹

Nun hat M^{lle} Hersch meine Definition der Erkenntnis – der Erkenntnis simpliciter –, derzufolge Erkenntnis uns von der Zeitlichkeit befreit, mehr oder weniger zurückgewiesen und hat an ihre Stelle eine Konzeption gesetzt, in der wir gerade durch die Erkenntnis an die Gegenwart gebunden bleiben. Aber wir schreiben in unseren Büchern nie etwas anderes als die Geschichte der Vergangenheit, während wir, indem wir Geschichte *machen*, die Zukunft in den Zustand der Gegenwart überführen. Es geht also durch die Gegenwart ein Schnitt, eine Zäsur, vor der wir in jedem einzelnen Augenblick neu stehen. Es ist ziemlich klar, dass dieses «Vor-einer-Zäsur-Stehen» die reine Ausdehnung, die historische Totalität bedeuten würde, verunmöglicht. Das ist tatsächlich mehr als eine Grenze, es ist eine Unmöglichkeit.

Aus der Psychiatrie wissen wir, dass für manche seelisch Kranken – es sind die Melancholiker – die Zeit nicht vergeht und für andere – die Manischen – die Zukunft bereits eingetreten ist. Wir alle schwanken zwischen diesen beiden Geisteskrankheiten. Ist es vielleicht das, was Geschichte möglich macht und ihr zugleich Grenzen setzt?

Andernteils freut es mich, dass Herr Mariás uns an die Unumkehrbarkeit der Geschichte erinnert hat. Ich frage mich, ob die Dialektik, von der mehrere Referenten heute vormittag gesprochen haben, eine Form der Erklärung dieser Unumkehrbarkeit darstelle. Die Frage liegt mir sehr am Herzen, weil sich schon in der Physik die Aufgabe stellt, die Irreversibilität zu erklären, und weil diese Aufgabe die größten Schwierigkeiten aufwirft. Dass sie durch die Thermodynamik gelöst worden sei, trifft nach meiner Auffassung nicht zu.³⁰ Nun ist die Irreversibilität eine ebenso wichtige Kategorie wie die Kausalität, die in der Regel als zeitliche Kategorie angesetzt wird. Beansprucht die sogenannte historische Erkenntnis, alle zeitlichen Kategorien zu beherrschen?

LEONARD RUSSELL³¹ Ich möchte kurz auf den Bericht eingehen, den der Historiker uns vom Laufe der Ereignisse abstattet, und finde es instruktiv, die Haltung des Historikers gegenüber dem, «was geschah», mit der des Naturwissenschaftlers zu vergleichen und zu kontrastieren. Der Experimentalwissenschaftler möchte am Ende eines Versuchs zu Protokoll geben können: «Ich habe diese und jene Stoffe genommen, mich dieser und jener Apparaturen bedient, und bin so und so vorgegangen; folgende Beobachtungen habe ich gemacht». Auf dieser Grundlage sollen andere Experimentatoren seinen Versuch wiederholen und seine Ergebnisse bestätigen oder widerlegen können. Aussagen dieser Art bilden die Basis wissenschaftlicher Generalisierungen und Hypothesen. Allerdings müssen sie sich auf das, «was wirklich geschah», in einem speziellen Sinne beziehen. Der Naturwissenschaftler kann zum Beispiel sagen, er habe Ammoniumsulfat als Dünger für bestimmte Pflanzen verwandt und beim Vergleich mit anderen Pflanzen, die unter denselben Bedingungen, jedoch ohne Sulfat, gezüchtet worden seien, bestimmte Unterschiede im Wachstum festgestellt. War aber sein Ammoniumsulfat chemisch nicht rein, ist es denkbar, dass seine Beobachtung teilweise dieser Verunreinigung geschuldet und seine Aussage also nicht valide ist. Um sicherzugehen, dass er nicht verkennt, «was wirklich geschah», arbeitet er mit allen möglichen aus bisherigen Generalisierungen und Theorien gewonnenen Methoden; doch sein Hauptinteresse geht darauf, Aussagen zum Ausgangspunkt neuer Theorien zu machen. Der Historiker ist in demselben Sinne daran interessiert, zu erfahren, «was wirklich geschah», und auch er verwendet verschiedenartige Methoden, die er im Hinblick auf ihre Eignung für seinen Gegenstand ausgewählt hat. Anders

als beim Naturwissenschaftler aber liegt bei ihm das Hauptinteresse auf dem, «was wirklich geschah». Seine Aufgabe ist in vielerlei Hinsicht die schwierigere, da das, was Menschen tun, häufig stärker bestimmt ist von ihren Überzeugungen darüber, was der Fall ist, als von dem, was tatsächlich der Fall ist. Die Laufbahn philosophischer Ideen hing mehr davon ab, was Philosophen für Platons Lehre hielten, als von dieser Lehre selbst. Beim Studium beispielshalber einer Epoche der Wissenschaftsgeschichte kommt es wesentlich darauf an, dass der Historiker von seinem Wissen über spätere Entdeckungen absieht und statt dessen etwas über die (wahren oder falschen) Annahmen und die Wissenslücken der von ihm betrachteten Zeit herauszufinden sucht; und dies gilt für alle historischen Gebiete.

JOSEPH MOREAU³² Ich fand die Klarheit, Bestimmtheit und auch die Bescheidenheit von M^{lle} Herschs Darstellung höchst bewundernswert – sie verfällt nicht in den Fehler jener Philosophen, die den Historiker darüber belehren wollen, was Geschichte sei. Sehr sauber unterscheidet sie zwischen konkreter Geschichte (*Geschichte*³³) und Geschichtserzählung (*historia*) und zeigt dabei zugleich beider engen Zusammenhang auf. Für ein Individuum oder eine Gemeinschaft, die unfähig sind, sich ihrer Vergangenheit zu erinnern, sie zu erzählen, gibt es keine konkrete Geschichte; umgekehrt hängt die Geschichtserzählung, die das Bild widerspiegelt, das ein Subjekt sich von seiner Vergangenheit macht, von seinen vitalen Interessen, den Zielen seines Handelns, den Werten ab, an die es glaubt. Doch könnte man nicht zwischen «Geschichte» und «historia» auch jenem Begriff einen Platz anweisen, der bei den Italienern «storiografia» heißt und der die eigentliche Aufgabe des Historikers bezeichnet? Wenn Geschichte als Wissenschaft eine Funktion hat, ist es dann nicht genau die, das spontane Geschichtsverständnis der «historia» von der subjektiven Aura seiner Herkunft zu befreien, um die Völker einer objektiveren Erkenntnis ihrer selbst zuzuführen?

Antwort von Jeanne Hersch

Ich will versuchen, allen, die sich in ihren Wortmeldungen auf mich bezogen haben, kurz zu antworten.

Zwischen Herrn Mariás und mir besteht kein nennenswerter Dissens. Für mein Empfinden hat er mehr die Mikroprozesse des geschichtlichen Wandels beschrieben, das rasche Hin und Her der Webfäden gewissermaßen, als historische Erkenntnis als solche. Die Gedankenfigur allerdings der Geschichte als Vernunft, soviel sei vielleicht noch angefügt, scheint mir allzu besitzergreifend zu sein.

Herr Aaron hat unsere Aufmerksamkeit auf die mit der Rede vom kollektiven oder Rassen-Gedächtnis verbundene Gefahr gelenkt. Ich selbst habe das Wort «Ras-

se» nicht benützt und glaube auch nicht, von Gedächtnis gesprochen zu haben. In jedem Fall liegt es mir fern, mich auf diese Begriffe zu berufen. Ich halte auch die Art von Mythos, die sie zu stützen pflegen, für gefährlich. Es sind ungute Metaphern, sodass ich Ihnen hier also voll und ganz beipflichte. In einem meiner Bücher habe ich ausgeführt, dass ich den Gebrauch des Ausdrucks «Kollektiv-Seele» ablehne, weil man in ihn gern alle möglichen Dinge hineinlegt, die nichts mit der ursprünglichen Absicht des Sprechers zu tun haben und nur den Blick trüben.³⁴ Das Wort «Seele» beschränke ich deshalb strikt auf die individuelle Ebene und verwende für die soziale Ebene andere Begriffe, die geeignet sind, jede Art von wesenhafter Personalisierung einer kollektiven Realität zu vermeiden.

Zur Frage der historischen Induktion und der Gesetze in der Geschichte habe ich in meinem Referat einiges gesagt, wobei ich zu zeigen versucht habe, dass die Geschichte sich schlechterdings nicht als widerspruchsfreie Einheit von Methoden, Mitteln, Zielen und Gegenständen konstituieren lässt. Es ging mir darum zu begründen, weshalb Geschichte vielfältig sein und bleiben müsse in der Wahl ihrer Vorgehensweisen, Hilfsmittel und Kriterien sowie der Beispiele, mit denen sie ihre Theorien untermauert. Wenn Sie mich nun fragen, was ein historisches Gesetz sei, so antworte ich Ihnen, dass der Ausdruck «historisches Gesetz» meiner Ansicht nach metaphorisch oder, sagen wir vielleicht korrekter, analogisch zu verstehen ist. Die Rede vom Gesetz ist also nicht wörtlich – jedoch auch nicht im entgegengesetzten Sinne – gemeint, sondern analogisch. Dennoch halte ich die Verwendung des Wortes «Gesetz» in der Geschichte, selbst in diesem analogischen Sinne, nicht für legitim, es sei denn, man hätte es überwiegend mit eng umgrenzten Verhältnissen zu tun. Es ist aber in der Geschichte wesentlich schwieriger, beschränkte Gesetze aufzustellen als weitreichende, weil Letztere sich der Verifikation viel leichter entziehen als Erstere. Eben darum hat man in der Geschichte eher allgemeine Gesetze formuliert, auf die sich das gesamte geschichtliche Werden zurückführen lässt, als partikulare. Auf der ökonomischen oder der demographischen Ebene ist es freilich durchaus möglich, Gesetze zu finden, die fast denselben, ja im Extremfall genau denselben Sinn haben wie bestimmte physikalische Gesetze. Das ist eine Frage von Graden oder Übergängen. Und da die Geschichte die gesamte menschliche Realität durchzieht und sich auf sämtlichen Ebenen abspielt, finden sich auch Ebenen, die für solche Gesetze geeignet sind. Es muss jedoch in jedem Einzelfall spezifiziert werden, für welche Ebene ein Gesetz behauptet wird und welche Aussagekraft man ihm zugesteht. Seine Geltung muss beschränkt sein, wenn es tragfähig sein soll, und keinesfalls darf man der Versuchung erliegen, große historische Gesetze aufzustellen statt kleiner. Aus diesem Grunde ist der historische Stoff so viel formbarer und zugleich so viel gefährlicher als der naturwissenschaftliche.

Herr Rotenstreich hat mich zum Gegensatz zwischen der gewissermaßen in ihrem Sein betrachteten Vergangenheit und der Vergangenheit als Ursache der Gegenwart befragt. Ich würde etwas Zeit brauchen, um darüber nachzudenken. Spontan würde ich sagen, dass ich diese beiden Betrachtungsweisen nicht voneinander trennen kann, weil ich nicht sehe, worin jenes Sein der Vergangenheit über die Tatsache hinaus, dass sie eine Vergangenheit in Bezug auf eine Gegenwart ist – von Ursache würde ich nicht sprechen –, bestehen soll. Man kann natürlich wie im Mythos sich selbst aus dem Bild nehmen, ein bisschen so, wie man es bei der Betrachtung einer Landschaft macht, wenn man den Betrachter ausblendet, und fragen, was aus der Vergangenheit wird, wenn es kein menschliches Bewusstsein mehr gibt, für das sie Vergangenheit ist? Diese Frage liegt jedoch jenseits der *Conditio humana*, wir können sie nicht stellen. Zwar gehöre ich nicht zu denen, die derartigen Fragen jeglichen Sinn absprechen; im Gegenteil halte ich sie für sinnvoll. Aber ihr Sinn erschöpft sich darin, eine Grenze unseres Vermögens zu bezeugen. Man sollte die Frage deshalb als Grenzziehung verstehen und ihr keine positive Aussage über die Vergangenheit entnehmen wollen. Das Sein der Vergangenheit besteht darin, im Rücken unserer Gegenwart zu sein und dieser folglich verbunden zu sein durch alles, was in der «Zwischenzeit» geschah, durch eine vieldeutige Textur, deren einer Faden kausaler Natur ist und deren übrige Fäden sehr unterschiedlicher und vermutlich komplexer Art sind.

In puncto Subjektivität und Objektivität hat Herr Rotenstreich angeführt, man müsse die Subjektivität in einem besonderen Sinne verstehen, weil sie in der Geschichte einen Teil der Gesamtsituation bilde. Ebendies hatte ich ja selbst versucht zu sagen. Im Grunde kann man die Begriffe «Subjektivität» und «Objektivität» mit Bezug auf die Geschichte überhaupt nicht verwenden; und ich habe es auch nur getan, um sie miteinander zu vermischen – um sie, wenn man so will, unverwendbar zu machen. Gleichwohl kommen wir, aus Gründen, die Herr Moreau soeben nannte, auch nicht ohne diese Wörter aus, bleiben wir doch trotz allem bei unserer Absicht, die Vergangenheit so, wie sie ist, zu erfassen. Und hier bin ich wieder ganz bei Ihnen: Wir wollen die Vergangenheit so einholen, wie sie sich tatsächlich ereignet hat. Deshalb bieten uns die Begriffe «Subjektivität» und «Objektivität» methodische und sogar ethische Orientierung bei der historischen Arbeit. In diesem Sinne kann man sie verwenden. Wenn man sie jedoch auf die historische Realität selbst anwendet, nehmen sie eine völlig andere Bedeutung an.

Herr Passmore gab zu bedenken, dass es in der Geschichte Wiederholungen geben müsse, da es sonst keine Geschichte gäbe. In der Tat müssen wir imstande sein, einen König, eine Revolution usw. wiederzuerkennen, um sagen zu können: das ist ein König, das eine Revolution... Anders formuliert, setzt das «Sprechen über» ein Mo-

ment von Wiederholung voraus; und dies gilt nicht allein für die Geschichte, sondern für unser ganzes Leben. Damit Sprache möglich sei, braucht es Wiederholung. Doch beachten Sie, dass es geschichtliche Ereignisse gibt, die, je nach zugrunde gelegtem Maßstab, für manche Menschen Revolutionen sind, für andere dagegen nicht. Was in der Geschichte den Namen «Revolution» verdient und was nicht, ist nicht ohne Weiteres zu erkennen. Die Kriterien dafür lassen sich nicht einfach gemäß einer objektiven Regel festlegen. Revolutionen sind daher ein gefährliches Beispiel. Was den Begriff des Königs angeht, so verstehen wir ihn in erster Linie deshalb, weil wir alle in einer Gemeinschaft leben, in der man weiß, was es bedeutet, «sich unterzuordnen», ein Wissen, das persönliche Erfahrung impliziert. Wüssten wir nicht das Geringste von Unterordnung, wir könnten uns nicht einmal vorstellen, was ein König ist. Es gibt also eine Struktur, die sich wiederholt, die bleibt und sich zugleich (relativ mählich) wandelt und uns auf diese Weise hilft, den Begriff zu verstehen.

Kurz gesagt: Es besteht ganz offenkundig ein gewaltiger Teil der Geschichte aus Wiederholungen, aber die Geschichte ist Geschichte im emphatischen Sinne erst dort, wo sie sich nicht wiederholt. Die Ökonomie beispielsweise zeigt in dem Maße Wiederholungen, in dem sie eine Art materieller Körper der Geschichte ist, und nicht in dem Maße, in dem sie spezifisch geschichtlich ist.

Herr Mercier wiederum hat bezweifelt, dass Geschichte eine Erkenntnis sei, und den Zäsur-Charakter der Gegenwart betont. Auch nach meiner Überzeugung schließt die Zäsur der Gegenwart jede historische Totalität aus. Darüber hinaus beehrte Herr Mercier zu wissen, ob die Geschichte alle zeitlichen Kategorien beherrsche. Ich muss gestehen, dass diese Frage mich ratlos macht, da ich nicht weiß, was es bedeuten soll, die zeitlichen Kategorien zu «beherrschen». Wir beherrschen die Kategorien der Zeit nicht, wir bedienen uns ihrer. Manchmal versuchen wir, aus ihnen herauszukommen, um zu erfahren, was sie sind, aber wir kommen nicht heraus.

Herr Russell hat unterstrichen, dass der Historiker, dem Naturwissenschaftler gleich, sein Augenmerk auf das richtet, was wirklich geschah, dass dies jedoch in der Geschichte, wegen des ins Spiel kommenden subjektiven Faktors, der häufig über die Wirklichkeit triumphiere, schwieriger sei als in den Naturwissenschaften. Dieser Anmerkung stimme ich zu und habe ihr nichts hinzuzufügen.

Herr Moreau sprach von der reinigenden Kraft der Geschichte so, als wäre Geschichte die Zerstörerin von Vorurteilen über die Vergangenheit. Ich halte das für zutreffend, glaube aber nicht, dass der Berufshistoriker sich darum als Moralist verstehen darf. Sein Interesse an der Vergangenheit ist ein intrinsisches, sein Gegenstand zu-

nächst nur die Vergangenheit, und erst aus der Tatsache, dass er sie so anschaut, wie sie gewesen, erwächst ihm diese reinigende Funktion. Dagegen glaube ich nicht, dass der Historiker sich zuerst vornimmt, unsere Vorurteile über die Geschichte zu korrigieren. Dass aber die Notwendigkeit der Objektivität über alle von mir aufgezeigten Ambiguitäten hinweg fortbesteht, gilt ohne jeden Zweifel.

**Die Zeit,
das Tragische,
die Freiheit**
(1961)

Einleitung der Herausgeber

Hersch Aufsatz «Temps, tragique et liberté» («Die Zeit, das Tragische, die Freiheit») erschien 1961 im *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Er gibt einen Vortrag wieder, den Hersch an der Sitzung der *Société française de Philosophie* am 28. Januar 1961 im Amphithéâtre Michelet an der Sorbonne in Paris gehalten hatte. Einmal mehr stand die Veranstaltung in einem engeren Zusammenhang mit Jean Wahl, einem der führenden Philosophen Frankreichs, in dessen Kreis sich Hersch seit 1936 etabliert hatte: Jean Wahl trat an derselben Sitzung der *Société*, an der Hersch ihren Vortrag hielt, die Nachfolge des verstorbenen Gaston Bergers als Präsident der Gesellschaft an. Der Vorschlag, Hersch zu einem Vortrag einzuladen, geht dabei noch auf Berger zurück, wie aus Wahls Ansprache sowie aus dem ersten Absatz von Herschs Aufsatz hervorgeht.^a

Thematisch behandelt Hersch in ihrem Vortrag erstmals systematisch einen Komplex, dessen einzelne Komponenten in ihrem Werk allerdings bereits vorhanden waren: Es geht um die Konstellation und den Zusammenhang von Zeit, Freiheit und Kunst (hier konkret das Tragische bzw. die Tragödie). Das Verhältnis von Zeit und Freiheit hatte Hersch bereits im 4. Kapitel von *Die Illusion* anhand einer Kritik von Hegels Theorie von Zeit und Ewigkeit behandelt. Erkennbar sind schon im Erstlingswerk die für Hersch in ihrem gesamten Werk maßgeblichen Bezugspunkte in der Frage von Zeit und Freiheit. Einerseits ist es Kierkegaard, dessen Begriff des Augenblicks den Berührungspunkt des in der Zeit existierenden Subjekts mit dem zeitlos Ewigen markiert. Diese Konzeption ist in Jaspers' «in der Zeit, quer zur Zeit»^b reflektiert, womit der Bezug der Existenz in ihrer Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit zur zeitlosen Transzendenz gemeint ist. Andererseits ist es Bergson, der die qualitativ erlebte Zeit des Bewusstseins der quantitativen, in Analogie zum Raum gefassten Zeit gegenüber- und voranstellt. Da die gelebte subjektive Zeit eine Sukzession strikt heterogener Bewusstseinszustände darstellt, kann diese Zeit weder objektiv gemessen noch in einen kausalen Zusammenhang gebracht werden. Aus dieser kausalen Unbestimmtheit resultiert für Bergson die Möglichkeit der Freiheit. Es sei am Rand bemerkt, dass Heideggers Zeittheorie für Hersch hier wie auch andernorts so gut wie keine Rolle spielt. 1955 erschien eine weitere kleinere Arbeit – «L'exigence morale aux

a Vgl. dazu Anm. 3, S. 448 und 5, S. 448 im Kommentar.

b Vgl. Anm. 62, S. 477 zu «Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?».

prises avec le temps» – zum Thema^a und zu erwähnen ist ebenfalls Herschs erster und einziger Roman *Temps alternés* (*Erste Liebe*), der 1942 erschien und erklärtermaßen auch eine schriftstellerische Auseinandersetzung mit der Zeitthematik darstellt.^b

Auch mit der These der Pluralität der Zeit bzw. der Zeiten in «Temps, tragique et liberté» schließt Hersch an frühere Arbeiten an. In ihrer Dissertation *L'être et la forme* von 1947 und in «Discontinuité des perspectives humaines» («Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven») aus dem selben Jahr entwickelt Hersch die Position eines radikalen Relativismus der Konzeptionen der Realität: Es gibt für den Menschen nicht die eine Wirklichkeit, sondern nur eine Reihe von Perspektiven, unter denen uns die Wirklichkeit jeweils als bestimmter Modus oder unter einem bestimmten Aspekt erscheint, und die nicht auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können. Gleiches gilt nun auch für unseren Begriff der Zeit: In unserer Alltagsauffassung gehen wir zwar davon aus, dass es *die* Zeit gibt, betrachtet man die Sache aber näher, muss man zum Schluss kommen, dass wir über unterschiedliche Begriffe der Zeit verfügen, die nicht unter einen einzigen, einheitlichen Begriff von Zeit gebracht werden können, sodass wir gar nicht wissen, was *die* Zeit ist. Die Heterogenität der verschiedenen Zeitvorstellungen darzulegen, ist das eine Ziel in «Temps, tragique et liberté», die dann im Aufsatz «Les dimensions du temps» («Die Dimensionen der Zeit») fortgeführt wird.^c Für ihre These von der Pluralität der Zeitkonzeption konnte sich Hersch von Bergson inspirieren lassen, etwa vom 4. Kapitel von *Durée et simultanéité. À propos la théorie de Einstein* (1922), das die Überschrift «De la pluralité des Temps» trägt und wo die Verträglichkeit der relativistischen Zeitkonzeption mit der Idee einer einheitlichen, universellen Zeit untersucht wird. Wie die in diesem Band abgedruckten Aufsätze «Die Dimensionen der Zeit» («Les dimensions du temps») und «Der Augenblick» («L'instant») zeigen, wird das Zeitproblem Hersch durch ihre ganze philosophische Karriere hindurch weiter beschäftigen.^d

Die Verbindung der Problematik von Zeit und Freiheit mit dem Tragischen wird von Hersch im vorliegenden Aufsatz zum ersten und einzigen Mal in den Vordergrund gestellt. Über die Kunst im Allgemeinen und eher im Sinn der bildnerischen Kunst hatte Hersch zuvor in *L'être et la forme* (1946) gesprochen. Die Kunst wird dort neben dem Erkennen und Handeln als ein weiterer Modus der Wirklichkeit besonders hervorgehoben und ausführlich behandelt. Die Kunst zeichnet sich gegenüber anderen Formen der Wirklichkeit dadurch aus, dass in ihr der Einfluss der Formung

a Vgl. Hersch 1955.

b Vgl. Hersch 1986i, S. 46 ff.

c Vgl. auch die Einleitung der Herausgeber zu diesem Aufsatz zu Herschs Darstellung der Dimensionen der Zeit.

d Vgl. Hersch 1986i, S. 51 ff.; «Philosophische Selbstbetrachtung». In: Hersch 1989f, S. 77 f.

der Wirklichkeit durch das Subjekt zum für den Menschen höchstmöglichen Grad gesteigert, umgekehrt die Abhängigkeit von einer vorgegebenen Materie auf ein Minimum reduziert ist, sodass der Mensch in der Kunst seine maximale schöpferische Macht erreicht. Die dadurch in der Kunst gegebene schöpferische Freiheit wird jedoch letztlich als ein Zusammenkommen unterschiedlicher Notwendigkeiten (ästhetischer, logischer, ontologischer Notwendigkeit) beschrieben.^a

In «Die Zeit, das Tragische, die Freiheit» wird das Tragische nun von Hersch in der Weise verstanden, wie es in der literarischen Tragödie, vor allem der klassischen griechischen und französischen, dargestellt wird, als eine Kunstform also, und nicht etwa als existentieller Charakterzug der menschlichen Situation. Das Tragische entstehe daraus, so lautet Herschs These, dass die Zeit der tragischen Handlung so weit verdichtet werde, dass sie zu einem Ereignis werde, das von der Vergangenheit wie von der Zukunft abgeschnitten sei, dass sich das Tragische also in einem Augenblick abspiele, der aus dem Zeitverlauf herausgelöst ist. Gerade in dieser Losgelöstheit aus der Zeitlichkeit besteht für Hersch das Schicksalhafte, die Notwendigkeit, die die Tragödie bestimmt, denn bei einem Vorgang, der seinen Sinn weder aus dem Vergangenen noch aus seiner Zukunftsorientierung schöpfen kann, seien jene Voraussetzungen aufgehoben, die die menschliche Freiheit konstituieren: die Zeitlichkeit einer Existenz, die sich in ihrer Geschichte verwurzelt weiß und der im Blick auf eine noch unbestimmte Zukunft Möglichkeiten, unter denen sie wählen kann, zur Verfügung stehen. Wenn die notwendige Schicksalhaftigkeit des Tragischen das Resultat einer Aufhebung der Zeitlichkeit des tragischen Geschehens ist, kann man umgekehrt sagen, dass die Zeitlichkeit, die für die menschliche Existenzsituation wesentlich ist, eine notwendige Voraussetzung der menschlichen Freiheit ist. Mit anderen Worten: nur die zeitliche Begrenztheit seiner Existenz macht den Menschen zu einem freien Wesen.

Selbstverständlich fällt Hersch mit ihrer Behandlung des Tragischen nicht aus dem Rahmen der zeitgenössischen Philosophie, ist doch der Begriff des Tragischen eine vor allem für die französische existentialistische Philosophie charakteristische Kategorie, mit der ein Merkmal der menschlichen Situation erfasst wird, das zurückzuführen ist auf deren Endlichkeit, auf das Verhältnis individueller Freiheit zu den Gegebenheiten der Welt und zur Freiheit der Anderen und auf das schuldhafte Ungenügen des Einzelnen angesichts der Forderungen, mit denen er sich konfrontiert sieht. Zudem betätigten sich mehrere Philosophen, die man dieser Richtung zurechnen kann, wie Marcel, Sartre und Camus selbst als Theaterautoren und verfassten

a Vgl. Hersch 1946a, S. 194–208. Später wird Hersch das Zeit- und Freiheitsproblem in erster Linie mit Bezug auf die Musik behandeln, vgl. «Der Widerspruch in der Musik». In: Hersch 1989f, S. 7–20; «Zeit und Musik». In: Hersch 1992b, S. 144–157; und die Sammlung von Aufsätzen zum Thema, Hersch 1990i.

nicht zuletzt Tragödien. Herschs Auffassung des Tragischen, die sich in erster Linie auf die klassische antike und französische Tragödie stützt, gibt denn in der an das Referat anschließenden Diskussion auch am meisten Gesprächsstoff, während weitgehend Einverständnis mit Herschs These von der irreduziblen Pluralität der Zeitkonzeptionen zu herrschen scheint. Anzuführen bleibt, dass auch Jaspers in *Von der Wahrheit* auf das Tragische als Beispiel der «Vollendung der Wahrheit in ursprünglichen Anschauungen» eingeht.^a

Der hier wiedergegebene Text folgt dem einzigen Abdruck im *Bulletin de la Société française de Philosophie*. 55:3 (1961), S. 119–159. Die Übersetzung wurde von Katrin Grünepütt für diese Edition angefertigt. Im *Bulletin* folgt auf die Thesen von Herschs Vortrag eine Zusammenfassung der Sitzung (*Compte rendu de la séance*) der *Société française de Philosophie*, die am 28. Januar 1961 Herschs Vortrag vorangegangen war, sowie eine kurze Ansprache des neugewählten Präsidenten Jean Wahl.^b Der Sitzungsbericht und die Ansprache wurden hier weggelassen, der sich auf Hersch beziehende Teil der Letzteren ist im Kommentar in Anm. 3, S. 448 wiedergegeben. Ebenfalls wiedergegeben sind die an Herschs Vortrag anschließende Diskussion, die den damaligen Gepflogenheiten entsprechend aufgezeichnet und mit abgedruckt wurde, sowie die angehängten schriftlichen Stellungnahmen zum Vortrag.

a Vgl. Jaspers 1947, S. 915–960. Der Abschnitt erschien auch separat als *Über das Tragische*. München: Piper 1952.

b Vgl. Hersch 1961b, S. 121 f.

Die Zeit, das Tragische, die Freiheit

Die Pluralität der Zeit – und ihre Einheit?¹

Die Zeit, Form all unserer Vorstellungen, ist für unser Bewusstsein selbst eine Vorstellung. Es gilt als ausgemacht, dass wir uns zwar die Ewigkeit in keiner Weise vorzustellen vermögen, dass wir aber sehr wohl eine Vorstellung von der Zeit besitzen. Bei näherem Zusehen zeigt sich allerdings, dass das, was wir «Zeit» nennen, nicht einer einzigen, sondern mehreren Vorstellungen entspricht, die miteinander unvereinbar und gleichwohl sämtlich notwendig sind für die Konstituierung von Zeitlichkeit. Es gibt mithin keine Zeit ohne Vorstellung von ihr, doch ist es unmöglich, eine einzige Zeitvorstellung festzulegen. Die Verknüpfung, in der sich die Einheit dessen, was wir «Zeit» nennen, vollzieht, scheint mir unserem Bewusstsein noch unzugänglicher zu sein als ein Noumenon.

Nun ist es gerade die Zeit in ihrer Einheit, d. h. die nicht durch eine subjektive Existenz gebrochene oder zersplitterte Zeit, die wir der Natur zuschreiben. Wie eine solche Zeit aber genau beschaffen sein soll, wissen wir nicht anzugeben.

Dieses Unvermögen sollte uns zur Mahnung gereichen und es uns verwehren, dem, was «an sich» ist, allzu rasch Zeitlosigkeit – zeitlose Ewigkeit² – zuzusprechen, selbst wenn wir die Bedeutung dieses Ausdrucks vorerst offenlassen. Eine noch dunklere und tiefere Idee harret unser: die einer Ewigkeit, welche innerhalb der zeitlichen Ordnung verbleibt, sodass sich in ihr also etwas ereignen kann, etwas vollbringen lässt.

Das Tragische

Das Tragische ist der Versuch, ein Ereignis der Zeit zu entreißen. Die Dauer der die Tragödie strukturierenden Handlung tendiert gegen null. Sie soll sich vergessen machen, sich selbst aufheben. In der Welt des Tragischen trägt sich ein Ereignis in einer Zeit zu, die nichts mehr heilt, weil sie nicht mehr vergeht. Das Verhängnis ist nichts anderes als dieses unbewegliche Ereignis.

Freiheit

Im Gegensatz dazu lebt und atmet Freiheit ausschließlich in der Zeit und in der durch diese gegebenen prinzipiellen Revidierbarkeit. Die Ohnmacht und Unwissenheit, zu denen uns unser zeitliches Sein verurteilt, eröffnen uns die Möglichkeiten der Freiheit, für die jede partielle, mit den jeweils übrigen unvereinbare Zeitvorstellung eine unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung darstellt.³

JEANNE HERSCH Meine Damen und Herren, zunächst möchte ich der französischen Gesellschaft für Philosophie meinen Dank dafür aussprechen, dass sie mich heute Nachmittag hierherkommen ließ. Als Jean Wahl⁴ mir die Einladung überbrachte – es war noch zu Lebzeiten Gaston Bergers und kurz nachdem wir in Oberhofen mit ihm zusammen gewesen waren⁵ –, setzte er hinzu: «Sie wissen, dass nicht ich es bin, der Sie einlädt, sondern Gaston Berger», gerade so, als lehnte er von vornherein jede Verantwortung dafür ab... Ich möchte daher, wenngleich es nun zu spät geschieht, meiner Dankbarkeit gegen Herrn Berger Ausdruck verleihen, der so freundlich war, bei jener Gelegenheit an mich zu denken.

Ich möchte auch sagen, dass diese Sitzung mich an eine andere erinnert, die vor ungefähr fünfundzwanzig Jahren bei Gabriel Marcel stattfand. Er pflegte in seiner Wohnung Pariser Philosophen um sich zu versammeln und bat die kleine Provinzlerin und frischgebackene Hochschulabsolventin, die ich damals war, mit hinzu, weil er mein allererstes Büchlein gelesen hatte.⁶

Ich möchte hier einmal ganz allgemein Paris meinen Dank sagen, dem Paris der Philosophen, von denen ich mein Leben lang Unterstützung, Ermutigung, ein Echo, eine Antwort empfangen habe. Und nun will ich versuchen, mein Thema zu entwickeln.

Gewöhnlich sprechen wir von unserer zeitlichen Verfasstheit mit einer gewissen Melancholie; wir verbinden sie mit der Vertreibung aus dem Paradies, dem Sündenfall, mit Vergänglichkeit und Endlichkeit, dem Mangel an Fülle – generell mit allem, was uns abgeht. Im Grunde, glaube ich, drücken wir damit eine Art enttäuschten Besitzanspruches aus: Nichts gehört uns wirklich, und weniger noch als alles gehört uns unser Leben. Tatsächlich scheint ja das *Signum par excellence* unserer zeitlichen Verfasstheit die Tatsache zu sein, dass wir sterblich sind, dass wir das wissen und dass es für einen jeden von uns gilt. So taucht die Zeit unser gesamtes Leben und Denken in ein Dämmerlicht, über das die Schwärze der Nacht den Sieg davontragen wird. Wir sehen in ihr die Waffe, die uns mehr als andere treffen kann, unabhängig davon, welchen Namen wir der Entität geben, die über sie verfügt: Gott, Natur, Schicksal, kurz: das Andere, das gegen uns steht. – Diese Waffe scheint nun also aufgrund der Tatsache, dass jemand oder etwas über sie verfügt, die irdischen Verhältnisse zu entwerten und in uns ein Verlangen nach Transzendenz zu schüren, welches seinen Grund nicht schlichthin darin hat, dass uns die Transzendenz mehr zusagen würde. Das Nicht-Transzendente wird vielmehr schon dadurch entwertet, dass wir es nicht festhalten können; und es wäre vielleicht anzumerken, dass wir überhaupt sehr häufig das Transzendente dem Zeitlichen nicht deshalb vorziehen, weil wir das Zeitliche nicht zu

schätzen wüssten, sondern weil wir in der Gefahr leben, es zu verlieren. Könnte das Zeitliche ewig sein, wir wären gewiss manchmal versucht, ihm den Vorzug einzuräumen.

Auf der anderen Seite operieren wir beständig mit der Zeit. Wir setzen auf sie, wir rechnen mit ihr, wir schmieden Pläne in der Zeit, und diese Pläne gehen zu einem relativ großen Teil auf: Die Zeit fügt sich uns. Im Grunde sind wir unser ganzes Leben lang mit Menschen oder Dingen verabredet, und in all diesen Verabredungen spielt die Zeit eine Rolle. In der Mehrzahl der Fälle werden die Verabredungen eingehalten und kommen zustande. Auf das Konto der Zeit sind mithin immer auch Erfolge zu verbuchen. Innerhalb unseres physischen und sozialen Universums funktioniert die Zeit in durchaus zufriedenstellender, ja beinahe vollkommener Weise. Man könnte sagen, wir beherrschen sie fast vollständig. Gelegentlich stellen sich kleinere Schwierigkeiten ein, etwa an jenen höchst sensiblen Rändern der Naturwissenschaften, wo die Anwesenheit eines Beobachters zu gewissen Verzerrungen führt,⁷ oder wenn in einer praktischen Verabredung unter Menschen ein freies Subjekt sein Wort nicht hält. Doch im Großen und Ganzen handelt es sich dabei um Ausnahmen, sodass die Zeit, wenn sie auch jenes Dämmerlicht verbreitet, von dem ich eben sprach, zugleich ein Quell des Optimismus ist. Sie begünstigt das Planen, sie gibt uns ein Gefühl von Macht.

Gegen beide Sichtweisen mache ich mich anheischig, gewisse Einwände zu erheben. Gegen die Sichtweise der Macht, die die Zeit beherrschen will, möchte ich zeigen, in welchem Maße die Zeit uns tatsächlich unbekannt bleibt, und nicht nur dies: sondern in welchem Maße sie sogar im Widerspruch steht mit sich selbst, mit ihren ebenso notwendigen wie unvereinbaren Bestandteilen. Ich möchte zeigen, dass die Zeit aus Bildern und Perspektiven besteht, die sich wechselseitig ausschließen, ohne sich ausschließen zu lassen, und möchte auf diese Weise zum Vorschein bringen, wie weit unser Unvermögen reicht, die Einheit dessen, was wir unbeirrt «die Zeit» nennen, und insbesondere jene Zeit, die in der Natur dahinzufließen scheint, zu denken und uns vorzustellen.

Gegen die andere, die pessimistisch-resignative Sichtweise, die in der Endlichkeit die Strafe für den Sündenfall erblickt, möchte ich zweitens aufweisen, dass die Zeit, gerade wegen ihrer Unaufhebbarkeit und der Unvereinbarkeit der sie konstituierenden notwendigen Vorstellungen, auch die Bedingung und sozusagen permanente Kehrseite unserer Befähigung zur Freiheit ist – die Kehrseite der uns möglichen Freiheit. Erläutern will ich das anhand des Tragischen; denn in der Welt des Tragischen zeigt sich, was geschieht, wenn die Zeit nicht mehr vergeht: Im menschlichen Horizont zwar verschwindet sie nicht eigentlich irgendwohin, in der Tragödie aber, so glaube ich, neigt sie zum Verschwinden.

Drittens und zu guter Letzt möchte ich die Denkmöglichkeit ins Spiel bringen – indes handelt es sich recht besehen nicht um ein Denken, eher um ein Innwerden an den Grenzen des Denkbaren – die Möglichkeit also einer Ewigkeit, die nicht in der Abwesenheit von Zeit bestünde, in der «Zeitlosigkeit»,⁸ wie es im Deutschen heißt, sondern einer Ewigkeit, die in einem gewissen Sinne der Zeitlichkeit verhaftet bliebe und in der etwas geschehen, sich ereignen oder vollbracht werden könnte; einfach deshalb, weil die Zeit, wie mir scheint, einer solchen Ewigkeit bedarf, um das allernotwendigste Minimum an Existenz haben zu können. Es ist die Zeit selbst, die gleichsam hinter sich eine Ewigkeit aufruft, die in einem Rapport mit ihr stehen soll.⁹

Nachdem er in mehreren Anläufen versucht hat, die Zeit zu definieren, bekennt Augustin: «Herr, ich weiß immer noch nicht, was Zeit ist».¹⁰ Wir dürften heute kaum weiter sein. Je mehr man darüber nachdenkt, umso weniger kennt man sich aus. Ich denke schon seit Längerem über die Zeit nach und weiß wahrhaftig immer weniger, was sie ist, denn letztlich sieht man sich bei diesem Nachdenken fortwährend gezwungen, so etwas wie Übungen in zeitlicher Desorientierung zu vollführen, Übungen, welche die Zeit als unmöglich erweisen. Man sagt etwa bei sich: «Die Zeit fließt». In welche Richtung? Darauf gibt man sich zur Antwort, sie fließe von der Vergangenheit in die Zukunft. Doch sogleich spricht man auch: «Die Zeit verfließt». Wenn sie verfließt, dann meint das: gen Vergangenheit. In welche Richtung bewegt sie sich also? Muss man annehmen, sie bewege sich, ausgehend von der Gegenwart, in zwei entgegengesetzte Richtungen? Manche halten dafür, dass die Zeit eine Art neutralen Kontinuums sei, eine Schiene, entlang deren wir Tag für Tag in die gleiche Richtung streben. Mit dem Rückgriff auf diese Metapher annullieren wir allerdings die Zeit als solche. Es bleibt dann nurmehr etwas Statisches und Räumliches, eine Art Panorama, durch das wir laufen. Auf ähnliche Aporien führt uns das Nachdenken über die Konsistenz der Zeit, ihre Oberflächenstruktur, die Frage, ob sie kontinuierlich oder diskontinuierlich sei. Dies ist beileibe keine abstrakte Frage, kein Problem der Physik: Was zur Debatte steht, ist das *Hic et nunc*, ist jede Sekunde unseres Lebens und sein Kern. In diesem Punkt liegt meines Erachtens auch die Unvereinbarkeit des Sartre von «Das Sein und das Nichts» mit dem Sartre von «Die Kommunisten und der Frieden» begründet. Der Autor des Buches behauptet die unaufhebbare Diskontinuität, der Autor der Aufsatzreihe setzt die historische Kontinuität voraus.¹¹ Im Grunde genommen handelt es sich um eine Wiederauflage des Zenonischen Pfeil-Problems,¹² nur dass die Spitze des Pfeiles sich hier, statt gegen die Bewegung, wider die Zeit richtet. Die Frage ist die, ob es möglich sei oder nicht, dass etwas sich in die Zeit einfüge; denn einer Kontinuität ohne Augenblick fehlt jegliche Konkretion. Dieses

Problem spielt in der gesamten Philosophiegeschichte eine entscheidende Rolle, und zwar nicht nur bei jenen Autoren, wo es ins Auge sticht, wie Spinoza oder Kierkegaard,¹³ sondern auch bei denen, die man nicht damit in Verbindung bringen würde, wie z. B. Descartes. Den Bezug zu Letzterem hat Jean Wahl hergestellt: In einer kleinen und, wie ich finde, ganz ausgezeichneten Schrift hat er den Augenblick bei Descartes untersucht¹⁴ und justament bei diesem, der Überlieferung geradezu als Personifikation des Rationalismus geltenden Denker ein besonderes Bestreben aufgezeigt, entgegen der ontologisch wie kausal notwendigen Kontinuität alles auf einen punktuellen Augenblicksakt zu reduzieren – einen Akt der Vernunft oder des Willens –, sodass Descartes unter diesem Blickwinkel Kierkegaard an die Seite zu stellen wäre.

Schließlich lässt sich auch nach der ontologischen Natur der Zeit fragen. In welchem Sinne *ist* die Zeit? In welchem Sinne ist sie Nicht-Sein? Ist sie Sein oder Nicht-Sein? Was existiert: Chronos oder die von ihm gefressenen Kinder?¹⁵ Wenn der Augenblick *ist*, wie gehen wir von einem Augenblick zum anderen über? Wenn er aber *nicht ist*, wenn er reiner Übergang ist: dann wird die Zeit insgesamt, da aus reinen Übergängen zusammengesetzt, durch eben diese Übergänge aufgehoben, sobald man an sie denkt – aufgehoben in einer Art totaler Ewigkeit, die, auch wenn sie einen Verlauf nimmt, unvermittelt eintritt, weil nichts sich in sie einfügen lässt. Und so weiter.

Die Zeit bedarf der Ewigkeit, um zu sein; andernfalls ist nichts in der Zeit. Es braucht Erhaltung, damit Zeit sei, doch dann scheint wiederum die Ewigkeit zu genügen, um die Zeit aufzuheben. Kurz, man sieht sich beständig auf Aporien zurückgeworfen, und in jeder Aporie lauert bereits die nächste. Hieraus folgt nach meiner Auffassung unmittelbar, dass die Zeit kein Gegenstand der Betrachtung sein kann: Die Betrachtung zerstört die Zeit. Wir können uns von ihr kein Bild welcher Art auch immer machen. Da die Zeit sich unter unserem Blick auflöst – der Blick sie sozusagen per definitionem «destrukturiert» –, müssen wir uns an unsere Einstellung zur Zeit halten, an unsere existentielle Einstellung, d. h. an unsere Weise, diese Gegebenheit, diese Bedingung des In-der-Zeit-Seins auf uns zu nehmen, um darin das Fundament der Zeitstruktur zu finden. Letztlich ist es unsere Situiertheit in der Zeit – und unsere Art des Umgangs damit –, die die Zeit mehr oder weniger stark strukturiert. Deshalb habe ich versucht, vor dem neutralen Hintergrund einer leeren, homogenen Zeit (reiner Konstruktionsbehelf, nichts weiter), die ich provisorisch als virtuelle, noch nicht von einem Subjekt erlebte Zeit bestimme, eine komplexe, vieldimensionale Zeit herauszuarbeiten, deren sämtliche Dimensionen gemeinsam in die zeitliche Verfassung, in die Entscheidungsfreiheit des Subjekts hineinspielen. Wenn all diese unvereinbaren Dimensionen gleichzeitig als notwendige Bedingungen der Entscheidungsfreiheit ins Spiel kommen, entsteht etwas, das ich «die transzendent-

le Ambiguität des praktischen Lebens» nennen möchte, und zwar genau wegen dieser Vielheit zugleich notwendiger und unvereinbarer, irreduzibler zeitlicher Strukturen.


Ich möchte hier nun einige Thesen zu diesen Dimensionen aufstellen (von denen mir offen gestanden nicht ganz klar ist, wie sie am besten zu benennen wären: als Dimensionen, Perspektiven oder Aspekte), Thesen, die meiner Ansicht nach durchaus kein vollständiges, erschöpfendes oder endgültiges System bilden, vielmehr eines, das sich für mich bereits gewandelt hat und vermutlich auch weiterhin wandeln wird.¹⁶

Ein erster Aspekt scheint mir *die vom Vorher zum Nachher verlaufende Zeit* zu sein. Dieser Verlauf entspricht im Grunde der normalen Blickrichtung des handelnden Subjekts: Ein handelndes Subjekt positioniert sich in einer Zeitrichtung, die vom Vorher zum Nachher geht, und stellt sich solcherart vor, dass es handeln kann. Es ist die Richtung der Intentionalität und auch die Richtung der Erwartung. Auf irgendeine Weise bringt die Zeit das Subjekt zum Gegenstand seines Blickes, zum Gegenstand seiner Erwartung oder zum Ergebnis seines Handelns. Diese Zeit hängt nach meiner Überzeugung wesentlich von der Lebensrichtung des Subjektes ab. Genauer gesagt: Damit es sie gibt, muss das Subjekt noch wollen, denken und planen können. Sie verliert sich, ja kehrt sich sogar in ihr Gegenteil um, wenn, wie es mitunter im Leben geschieht, Lebensrichtung und Lebenssinn unter dem Eindruck einer Erschütterung, die alle Zukunft zerstört, verloren gehen. Wenn es keine Zukunft mehr gibt, wenn mit anderen Worten das Subjekt nicht mehr «dazugehört», verschwindet diese Lebensrichtung, und die ihr entsprechende Zeitrichtung löst sich auf. Die Zeit schlägt dann eher die Gegenrichtung ein und entfernt sich, da die Zukunft verstellt ist, von der Gegenwart ausgehend in die Vergangenheit. Doch ist diese Vergangenheit recht eigenartigerweise keine regulär bemessene Perspektive mehr. Ab dem Moment, da die Zukunft sich verflüchtigt hat, verliert auch die Vergangenheit ihre wahre Dimension, indem alles, was ihr angehört, unversehens simultan wird – was gestern geschah, rückt in Zeitgenossenschaft mit dem Bau der Pyramiden –, weil es gleichermaßen losgelöst ist von der Gegenwart; es gibt keinen Distanzunterschied mehr in Bezug auf eine anvisierte Zukunft. – Diese erste Zeit, die vom Vorher zum Nachher verläuft, will ich so veranschaulichen: vorher \longrightarrow nachher.

Die zweite Zeit $\sqrt{\quad}$ nenne ich *die Zeit der sich verschiebenden Finalität*.¹⁷ Sie scheint mir unverzichtbar für den inneren Zusammenhalt der Zeitpunkte aus der Sicht des in der Zeit lebenden Subjekts zu sein. In dieser Zeitdimension erfährt die in der Gegenwart getroffene Entscheidung einen Teil ihrer Sinngebung durch einen späteren Zeitpunkt, eine Art Schlusswort, wobei der «Schluss» aber relativ, beweglich und variabel bleibt. Auf einer gewissen Ebene, die keinesfalls die moralische ist, jedoch als geschichtliche bezeichnet werden könnte, ist das sich in der Gegenwart voll-

ziehende Geschehen niemals eindeutig. Sein Sinn oder Nicht-Sinn, sein Wert oder Nicht-Wert, der Name, den ihm die Geschichte geben wird – all dies bleibt unter den Bedingungen der Zeitlichkeit vorläufig. Zu dem Zeitpunkt, da die Santa María in See sticht, ist es noch offen, ob es sich bei ihrem Unternehmen um einen Akt der Piraterie oder um eine Revolution handelt;¹⁸ das hängt vom dereinstigen «Schlusswort» ab. In dem Augenblick, da Catilina zu handeln beginnt, weiß noch niemand, ob er in die Geschichte eingehen wird und, wenn ja, in welcher Form.¹⁹ Als die jungen Angeklagten von Poznań auf die Straße gingen, war es noch nicht ausgemacht, ob sie Revolutionäre oder Rowdies seien.²⁰ Unter rein zeitlichem Gesichtspunkt, d. h. wenn man sich an die Zeit hält, ohne zu einem vertikalen, die Zeit transzendierenden, überzeitlichen oder zeitlosen Urteil zu greifen, hängt die Eigenschaft der Betreffenden ausschließlich vom Ablauf der Ereignisse ab.

Lassen Sie mich noch anfügen, dass die Kritik, die häufig gegen die Finalität als wissenschaftliche Kategorie vorgebracht wird, auf einer realistischen und exklusiven Vorstellung einer einzigen – und zwar der ersten – Dimension der Zeit basiert. Weil man allein mit ihr rechnet, wendet man sich gegen die Finalität als mögliche wissenschaftliche Kategorie. Tatsächlich legt aber erst die Zeit der jeweiligen Gegenwart den Sinn bei, der ihr noch fehlt. Diese Zeit nun nenne ich nicht einfach «Zeit der Finalität», sondern «Zeit der *sich verschiebenden* Finalität», um deutlich zu machen, dass es sich hier nicht etwa um einen vom Ende der Geschichte herkommenden Endzweck handelt, nicht um eine einzige, ein für allemal feststehende, eindeutige und endgültige Finalität aus einem Guss, sondern im Gegenteil um eine schwache, bruchstückhafte Finalität, die uns nie zu einer wie auch immer gearteten Totalität führen wird. Es handelt sich um einen kleinen zeitlichen Rückbezug, der retroaktiv auf die jüngere Vergangenheit wirkt.

Die dritte Zeitdimension, die ich anführen möchte, ist die des *Augenblicks*,²¹ welchen ich folgendermaßen darstellen will:  Diese Dimension des gegenwärtigen Augenblicks, des *Hic et nunc*, meint den Eintrittspunkt des freien Akts, jenes Aktes, der alle Zeitrichtungen begründet und gerade dadurch sich dem Fluss der Zeit entzieht. Kant hat mit großer Überzeugungskraft dargetan, inwieweit das Noumenon der Freiheit letztlich dieser Augenblick *hic et nunc* und eben deshalb nicht der Zeit nach bestimmt sei.²² Die Zeit strukturiert sich um den Augenblick, der Augenblick aber ist jenseits der Zeit. Eine wesentliche Eigenart des kantischen Denkens sehe ich darin, dass das Nicht-Zeitliche die Zeitlichkeit berührt, ohne sie zu durchschneiden: Das Nicht-Zeitliche streift die Zeitlichkeit tangential. Das Noumenon erscheint also in der Zeit, durchstößt oder quert sie aber nicht. Bei Kant ist das *Hic et nunc* diese Berührung; bei anderen Philosophen ist es das existentielle Auftauchen, bei wieder anderen der Bruch mit der Zeit. Wieder anderswo,

zum Beispiel bei Sartre – jedenfalls dem Sartre von «Das Sein und das Nichts» –, ist es das Nichts, das für die Diskontinuität des Augenblickes einsteht.²³ In all diesen Fällen stellt das Hic et nunc, der Augenblick, einen Punkt dar, an dem der Zeit etwas injiziert wird, das sie nicht ist – sei es das gleichsam aus einer Seinsfülle geschöpfte Sein, sei es das Nichts. Welches von beiden, das hängt von der jeweiligen Zeitkonzeption ab. Wird die Zeit als Nicht-Sein oder Seinsmangel gefasst, erhält sie mit dem Hic et nunc einen Einschuss substantiellen Seins; wo sie hingegen als schwere Seinsfülle des An-sich gedacht ist, verabreicht man ihr eher einen Schuss von Nicht-Sein. Einschuss von Sein also dort, wo vom Mangel ausgegangen wird – Einschuss von Nicht-Sein bei gegenteiligem Ausgehen von einem An-sich, dessen zu große Dichte die Zeit erdrückt und daran hindert, zu sein. Dies ist die dritte Dimension.

Die vierte habe ich vorhin bereits erwähnt: Es ist die Dimension, in welcher die Zeit von der Gegenwart ausgehend Richtung Vergangenheit verfließt \leftarrow |, die demnach *vom Nachher zum Vorher* verläuft. Auch sie ist konstitutiv für die Zeit, und ich nenne sie das *entwertende Verfließen*. In ihr haben wir somit die Umkehrung der ersten Dimension. Es gibt keine Zukunft mehr, und in dieser Zeit ohne Hoffnung, einer Zeit, die auf Abdankung, auf Rückzug beruht, sieht man von der Gegenwart aus die Vergangenheit entschwinden, wobei der Inhalt der Zeit in gewisser Weise belanglos wird. Die Vergangenheit verliert an Relevanz und Konsistenz, wird nachgiebig: In dieser Perspektive ist es möglich, sie zu formen. Ich glaube zum Beispiel, dass in Orwells «1984» das sogenannte Ministerium für Wahrheit die Vergangenheit genau deshalb nach Belieben umschreiben kann, weil mit der Zukunft zugleich Hauptrichtung und Sinn der Zeit verlorengegangen sind.²⁴

Die fünfte Dimension der Zeit bezeichne ich als *kurze Dauer*: ... _____ ...²⁵ Sie steht für die ganz alltägliche psychische Realität, mit der und in der wir leben, um uns nicht allzu sehr über das bekümmern zu müssen, was diese Realität in den übrigen Zeitdimensionen ausmacht. In der kurzen Dauer besitzen wir so etwas wie ein tragbares Bild – ein Bild quasi im Taschenformat – von der Totalität der Zeit, deren äußerste Enden sich im Ungefähren verlieren. In ihr leben wir stets dann, wenn wir der Zeit nicht gedenken, ihrer nicht achten. Diese kurze Dauer, in der wir uns dann einrichten, zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht verfließt und sich nur zusammen mit uns selber fortbewegt. Weil sie nicht verfließt, hat sie etwas von einem Fragment der leeren, homogenen Mitte, des Mediums («milieu») im Sinne Bergsons.²⁶ Von dieser Mitte unterscheidet sie sich jedoch insofern, als sie nach zwei Seiten hin gewissermaßen abfällt: nach der Seite der Vergangenheit und nach jener der Zukunft hin. Anstatt in ihr eine Miniatur der Totalität der Zeit zu sehen, könnte man die kurze Dauer auch als eine auf die psychische Ebene übertragene Abart des Augenblicks begreifen, des Hic et nunc, das freilich durch diese Übertragung seine wesentliche und

existentielle Eigenschaft eingebüßt hat. Sie ist praktisch ein entmachteter Augenblick geworden oder, wenn Sie so wollen, eine reduzierte Unermesslichkeit: etwas, das sich im Alltag leben lässt – und das uns leben lässt.

Schließlich haben wir noch eine sechste Dimension, die ich einfach mit einem Kreis andeuten will, denn sie besteht in der *Totalität der Zeit*. Tatsächlich verfügen wir trotz allem immer auch über eine Vorstellung von der Zeit als Gesamtheit, d. h. von der Welten Erschaffung bis zu ihrem Ende. Diese Vorstellung gerinnt zwar sicher nicht zu einem «Bild» in unserem Geiste, aber sie führt doch eine konservierende Struktur in unseren Zeitsinn ein, indem sie uns mit einer Art transzendenten Gedächtnisses ausstattet, das wir sozusagen im Überstieg über alles Gegebene ausbilden und das uns gerade vor jenem entwertenden Verfließen der Zeit bewahrt, von dem ich vorhin sprach. Allerdings schützt ein solches transzendentes, werterhaltendes Gedächtnis zwar vor dem absoluten Verfließen, schafft damit aber auch die Zeit als Fließen schlechthin ab. Daher die Ambiguität dieser Dimension: Einerseits konstituiert die Totalität ein Gedächtnis, andererseits nimmt sie, da sie als Ganzes gegeben ist, die Massivität einer blockhaften Tatsache an.

Ich will sogleich klarstellen, dass mir weniger an der einzelnen Struktur liegt als an der Vielzahl der Strukturen sowie daran, dass diese Vielzahl nicht reduziert wird, da sie, wie ich glaube, gar nicht reduziert werden kann. Diese irreduzible Pluralität verweist darauf, dass die Zeit uns nicht gehört, und zwar nicht nur deshalb nicht, weil sie in keinerlei Verhältnis zur Dauer unseres Lebens steht, sondern, viel wesentlicher, weil sie unsere Nichtübereinstimmung mit uns selbst, das Unvollkommene und Brüchige unserer Verfassung sowohl widerspiegelt und ausdrückt als auch und vor allem besiegelt. Welche Verfassung zu erhellen, zumindest in einem gewissen Maße, die Reflexion über die Zeit meiner Ansicht nach darum nicht ungeeignet ist.

Das Vergebliche des Versuchs, die Dimensionen der Zeit zu reduzieren, welches mir unsere menschliche Verfassung zu erhellen scheint, erhellt mir aber umgekehrt rein gar nichts, wenn ich die Zeitdimensionen in einen Bezug zur Natur setze. Als ich ihm eines Tages von der Zeit sprach, frug Herr Koyré zurück: «Und die Zeit der Natur?»²⁷ Darauf wusste ich nichts zu erwidern und schwieg verwirrt. Auch als ich später intensiv darüber nachdachte, brachte mich das nicht recht weiter. Alles bisher Gesagte, kommt mir vor, erhält seinen Sinn durch den Bezug auf ein freies Subjekt. Geht es jedoch um die Zeit, die in der Kontinuität der Natur am Werke ist, bin ich erst einmal ratlos. Dennoch halte ich es für unzweifelhaft, dass die einfache Einheit der Zeit, wie wir sie in der Natur lokalisieren, wesentlich ist für unsere Zeitstruktur, für die Aufrechterhaltung der Einheit der Zeit in uns. Freilich, nachdem wir sechs «Aspekte» der Zeit entwickelt und es nicht vermocht haben, sie auf einen einzigen zurückzuführen, könnte man zu der Auffassung gelangen, wir müssten Abstand von

dem Versuch nehmen, die Zeit als Einheit zu konzipieren, oder das Konzept für einen Irrweg erklären. Ich meine aber: nein. Wir haben einen Grundbegriff von der Einheit der Zeit, und diese ebenso undefinierbare wie unvorstellbare Einheit bleibt ein Postulat und bleibt aktuell. Wir sprechen von Vorstellungen, Perspektiven, Aspekten der Zeit. Keine dieser Vorstellungen oder Perspektiven hat für sich allein genommen einen Sinn, und wenn man den Vorrang einer von ihnen behaupten wollte, würde Zeitlichkeit selbst sich verflüchtigen oder vollends zerfallen. Das bedeutet auch, dass die Gegenwart des Subjekts die Zeit strukturiert. In der Gegenwart des einen (singularischen) Subjekts differenzieren sich die Zeitvorstellungen irreduzibel aus, und die eine Gegenwart des Subjekts vereint und scheidet sie zugleich. Weil das Subjekt in der Zeit ist, sind die Dimensionen der Zeit irreduzibel – weil das Subjekt *ist*, ist die Zeit eine. In welchem Sinne lässt sich aber nun sagen, die Zeit sei eine, wenn nicht mehr das Subjekt ihre Dimensionen vereint – wenn, mit anderen Worten, die Zeit der Natur in Rede steht?

Wir sehen uns – oder zumindest ich sehe mich – hier ein weiteres Mal mit einem Muster konfrontiert, dem ich häufiger begegne: ein Spektrum vielzähliger und verschiedenartiger Vorstellungen, das sich zwischen zwei postulierten, aber selbst nicht vorstellbaren Einheiten auffächert.²⁸ Da ist zum einen die Existenz oder Präsenz des Subjekts, seine Blickrichtung, die wir uns nicht vorstellen. Von diesem Punkt strahlen divergente Linien aus, die den Fächer möglicher Zeitvorstellungen oder -perspektiven markieren. Zum anderen aber weist dieser Fächer seinerseits auf einen Konvergenz- oder Einheitspunkt, ohne den die Zeitvorstellungen keinen Sinn haben: eine postulierte Einheit, eine Art absoluter Zeit. (Ich sage das, ohne zu wissen, was es heißen soll.) Diese Zeit könnte die Zeit der Natur sein. Es könnte ein Begriff von Ewigkeit sein, eine Einheit jedenfalls, in der die diversen, irreduziblen Aspekte sich *erfüllt* fänden. Jenseits der Zeitlosigkeit, der Abwesenheit von Zeit, so scheint mir, erwartet uns eine bizarre Idee: die Idee einer Ewigkeit, die gleichwohl so weit zeitlich bleibt, dass sich in ihr ein Ereignis oder eine Handlung begeben kann; ein Ereignis oder eine Handlung, die nicht jene Zersplitterung der Zeitdimensionen implizieren, von der wir vorhin sprachen, sondern die diese Dimensionen in die Einheit hereinnehmen.

Ich muss jedoch betonen: Das soeben Gesagte nimmt zwar in meinem Geiste einen bestimmten Sinn an, ich weiß aber nicht, welchen. Ich sehe mich gewissermaßen *durch das, was ich denken kann*, zu diesem Sinn geführt, doch ihn selbst *denke ich nicht mehr*.

Während die philosophische Reflexion über die Zeit uns die Nichtübereinstimmung der Zeit mit sich selbst sehen hilft, ermöglicht sie uns zugleich, in der Zeit die Bedingung der Freiheit zu erkennen. Ich gehe daher nun zu meinem zweiten Gedanken- gang über, d. h. zur positiven Bedeutung dieser Strukturen, ihrer Notwendigkeit für denjenigen, der will, dass die Freiheit Freiheit sei. Dies möchte ich anhand einer Art Negativbildes zeigen. Das Negativbild ist, kurz gesagt, das Tragische. Die Tragödie spielt sich, dünkt mir, auf mehreren einander überlagernden Ebenen ab, wobei auf jeder Ebene verschiedene Auseinandersetzungen parallel stattfinden. Nehmen wir zum Beispiel die «Antigone».²⁹ Zunächst wäre darauf hinzuweisen, dass der Vorwand für die Tragödie ein außerordentlich fadenscheiniger ist: Er besteht in Antigones Willen – oder der ihr obliegenden Pflicht –, den Leichnam des Polyneikes mit etwas Erde zu bestreuen, solange seine Wächter wegschauen. Es liegt auf der Hand, dass die Wächter, selbst wenn Antigones Unterfangen gelingt, das bisschen Erde einfach wieder entfernen werden, sobald sie es entdecken. Dieser Vorwand bildet eine Art tragischer Falle, in die man uns mit den Mitteln der Poesie lockt und die dann, in dieser besonderen Welt der Tragödie, in Funktion tritt. Wenn wir nun versuchen, die verschiedenen Zeitperspektiven auf die «Antigone» anzuwenden, so stellen wir fest, dass die erste Dimension der vom Vorher zum Nachher verlaufenden Zeit mit dem zusammenfällt, was man für gewöhnlich die eigentliche tragische Handlung nennt, die Einheit der Handlung.³⁰ Die Handlung ist hier allerdings extrem kurz; man könnte sagen, sie geschieht beinahe unmittelbar und nimmt nicht mehr Zeit in Anspruch, als unerlässlich dafür ist, dass Menschen sich eine Geschichte erzählen. Ja, man spürt sogar das Bemühen, die für eine Handlung notwendige Zeit soweit als möglich aufzuheben; und was mich betrifft, so glaube ich tatsächlich, dass die klassischen Beschränkungen der Dauer im Grunde dieser Ultima ratio folgen, die Zeit aufzuheben. Das Ideal wäre der *tragische Augenblick*. Deshalb wird man immer darnach streben, die Tragödie maximal zu raffen. Und das ist auch der Grund, weshalb es in den echten Trauerspielen nur sehr wenige Machenschaften und Machinationen gibt: Sie würden zu viel Zeit erfordern. Die Handlung ist äußerst reduziert. Die Zeit gelangt kaum zur Entfaltung – gerade so viel, als ein Vorwand erheischt.

Bedenken wir nun die «sich verschiebende Finalität», so finden wir in der «Antigone» auch davon fast nichts. Theoretisch bestünde sie nicht darin, dass Polyneikes' Leichnam mit ein wenig Erde bedeckt wird, sondern in der Einhaltung des Totenkultes; aus dem Gelingen der kultischen Handlung ergäbe sich die Finalität. Allerdings ist das Gelingen der Handlung mit der Handlung selbst nahezu identisch, da ihr Erfolg praktisch gleich Null ist. In der «Antigone» zeigt sich, dass die Handlung selbst das Ziel der Tragödie ist. Ihre Motivation ist hier eine nahezu vertikale, und der Rückbezug der Zeit mehr oder minder ein Rückbezug auf sich selbst; man bleibt fast in der

Vertikale des Augenblicks stehen – fast, nicht ganz, denn in menschlicher Hinsicht muss sich trotz allem etwas ereignen.

Wenden wir uns dem Augenblick zu. Ihm kommt in diesem Drama höchste Bedeutung zu. Die gesamte Tragödie spielt sich im Augenblick ab, in der Dimension des vertikalen Absolutheitsanspruchs. Man muss, weil man muss. Kreon kann für seine Haltung zeitdehnende Gründe angeben, Antigone kann das für ihre Haltung offenkundig nicht.³¹ Die ungeschriebenen Gesetze sind nicht nur ungeschrieben, sie liefern der Handlung auch keine von ihr selbst unabhängige Begründung. Augenblick und Ewigkeit fallen gewissermaßen zusammen.

Die vierte Dimension, die des Verfließens, existiert im tragischen Universum überhaupt nicht. Die Zeit heilt nichts in der Tragödie – sie ändert nichts mehr, löst aber auch nichts auf. Wohl keine tragische Figur ist jemals Verbündete der Zeit gewesen. Keine tragische Figur sagt sich je: «Die Zeit wird es richten». Die Zeit richtet nichts. Dagegen schildert ein Film wie «Hiroshima, mon amour» meiner Ansicht nach die Unmöglichkeit der tragischen Welt.³² Er ist, bei einer Tendenz zur Tragödie, das Gegenteil der Tragödie. Er ist das Scheitern der tragischen Tendenz, indem er das Verstreichen der Zeit thematisiert, derweil seine Figuren in ihrer Trauerstarre verharren wollen. In der Tragödie sucht man im Zeitverstreichen vergeblich sei's Alibi, sei's Zuflucht. Es gibt keinerlei Entwertung, keinen Bedeutungsverlust. In einem gewissen Sinne findet die Tragödie daher *immer* statt; sie kann kein Ende nehmen. Gegen den Absolutheitsanspruch gibt es kein Heilmittel, und aufgrund der Vertikalität, jener Form der Verengung, gibt es auch keine Möglichkeiten.

Die fünfte und sechste Dimension, d. h. die kurze und die absolute Dauer, fallen im Trauerspiel zusammen, da es weder ein Vorher noch ein Nachher gibt. Daraus erklärt sich das Isolierte der Tragödie, welches die Frage, was wohl nach ihrem Ende geschehen werde oder was sich vor ihrem Anfang zugetragen habe, ad absurdum führt. Die tragische Isolation ist eine Art von totaler Zeit im Augenblick.

In Anbetracht all dessen scheint mir die Tragödie diejenige Kunstform zu sein, in der sich die Quintessenz der absoluten Freiheit geltend macht. Die tragische Welt strebt jenem transzendenten und unfasslichen Punkt zu, an dem Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen. Ist Antigone frei, oder ist sie besessen? Auf der Ebene der Tragödie werden diese Begriffe, wie ich glaube, völlig synonym, und dies eben deshalb, *weil es keine Zeit gibt*. Der Zeit entrissen, findet Antigone sich als Opfer einer Entbindung sehr eigener Art wieder: einer Entbindung, bei der man erstickt, bei der die Freiheit erstickt, einer Entbindung des Absoluten. Hin und wieder geht ja die Rede von tragischen Alternativen. Ich glaube, es gibt keine echten tragischen Alternativen. Nichts anderes ist möglich; wir befinden uns wirklich und wahrhaftig in der Dimension des *Einen*.

Entsprechend wirkt die Anwesenheit von Zeit allein schon durch den Gegensatz anti-tragisch. Sie entfaltet die verschiedenen Zeitperspektiven und erlaubt, dank deren Pluralität, die Erfindung von Möglichkeiten. Es gibt dann nicht nur «die Alternative», an die man die Freiheit allzu oft verweist, sondern jenen Sieg über die Alternative, der in der *Erfindung durch Freiheit* besteht.

So braucht Freiheit allem Anschein nach sowohl die Pluralität der Zeitdimensionen, das *Band* zwischen Augenblick und Ewigkeit, als auch den *Schnitt* des Augenblicks zwischen Vergangenheit und Zukunft – des Augenblicks, der diese beiden voneinander trennt, der beiden sich entgegensetzt und der sie zugleich beide, Vergangenheit wie Zukunft, an das bindet, was sie vor der Entwertung schützt. All dies vollbringt der Augenblick durch seine Eigenschaft der vertikalen Einfügung. Ebenso notwendig ist das Entfliehen der Vergangenheit, würde man doch ohne es schier erdrückt von der Masse des bereits Geschehenen. Schließlich erweist sich auch die relative und begrenzte Stabilität der kurzen Dauer als unentbehrlich, denn sie ermöglicht eine gewisse Zeitvergessenheit, gerade genug, damit wir etwas beginnen können.

Die Zeitperspektiven sind, wie wir gesehen haben, nicht auf eine einzige Zeitvorstellung reduzierbar. Aber auch wenn wir in der Lage wären, uns ihre Einheit vorzustellen, würde uns dieser allzu direkte Weg letztlich von dem Punkt fortführen, den wir eigentlich passieren müssen: Wiewohl wir uns nämlich die Zeitperspektiven nicht alle in einer einzigen inneren Schau vorstellen können, müssen wir sie doch alle auf einmal ertragen. Alle auf einmal sind sie zu ertragen – mit ihren divergierenden Anforderungen, widersprüchlichen Versuchungen und den Möglichkeiten, die sie eröffnen.

Die Multidimensionalität der Zeit sorgt in summa dafür, dass uns hienieden, auf unserer zeitlichen Lebensbahn, der frische Wind der Freiheit weht. Eine als vollkommene Zeit gefasste Ewigkeit würde die Zeit auslöschen. Ohne Ewigkeit wiederum würde die Zeit sich in Nichts auflösen. Wir müssen daher die Genauigkeit bewundern, die in diesen Aporien steckt, in diesen Unvollkommenheiten, die jede exakte Antwort verbieten und denen zum Trotz der Philosophierende zu sprechen versucht.

JEAN WAHL³³ Sie haben das Wort «bewundern» verwandt: Wir sind Ihrem Vortrag mit Bewunderung gefolgt. Beim Zuhören haben wir – entsprechend Ihrer Absicht, wie ich vermute – die Zeit kommen und gehen, sich erstrecken und dahinschwinden sehen; und nach meinem Eindruck fällt dieser Vortrag, zumindest innerhalb Ihrer kurzen oder langen Dauer, in einen ganz bestimmten Moment: scheint es mir doch, als hätte ich schon einmal einen anderen, von dem heutigen sehr verschiedenen Vor-

trag gehört,³⁴ sodass wir möglicherweise bei anderer Gelegenheit einen vom heutigen wieder etwas verschiedenen werden hören können.

Um mit der denkbar oberflächlichsten Bemerkung zu beginnen: Es gibt sehr wohl eine Vergangenheit im Trauerspiel, denn Antigone weist auf Ödipus zurück und Ödipus auf Laios.³⁵ Ich weiß nicht viel darüber, aber jedenfalls ist die Vergangenheit im Hintergrund stets präsent und keineswegs völlig aufgelöst; sie ist gegenwärtig in der Gegenwart, scheint mir...

JEANNE HERSCH Gewiss. Eine Situation muss irgendwie eingeführt werden, und dafür ist es nötig, Momente der Vergangenheit aufzurufen. Diese werden aber in der Tragödie als konstitutive Bestandteile der Gegenwart eingeführt; am Ablauf des Vergangenen als solchem besteht hier kein Interesse. Ich glaube, dass es auch darauf ankommt, wie tragisch eine Tragödie ist, denn Tragödien sind von ungleicher tragischer Intensität: Je größer die tragische Intensität, umso eher erscheinen die Aspekte der Vergangenheit, die erinnert werden, als bloße Bestandteile der Gegenwart, die ihrerseits das Zentrum bildet, in dem alles sich abspielt und alles sich entscheidet.

JEAN WAHL Gut, aber so verhält es sich auch in unserer alltäglichen Zeit. Auch in ihr ist die Vergangenheit gegenwärtig.

JEANNE HERSCH In der Tragödie ist die Vergangenheit eine gegenwärtige *Tatsache*, ist *gegeben*. Es gibt Vergangenheiten, die wir auf Distanz zu uns halten, die wir von außen betrachten. Die Vergangenheit des Trauerspiels, scheint mir, existiert nur als Kristallisation in der Gegenwart.

Da ich gerade das Wort habe, würde ich gern einflechten, dass ich mehrere Zuschriften erhalten habe und mir unsicher bin, wie ich mit ihnen verfahren soll. Der Brief von Herrn Ricoeur³⁶ beispielsweise ist sehr interessant.

JEAN WAHL Dann sollten wir ihn, meine ich, verlesen.

JEANNE HERSCH Paul Ricoeur hat Folgendes geschrieben:

Das Exposé Ihres Vortrages ist höchst anregend. Mir schwebt etwas Ähnliches zur Inkonsistenz der Zeitvorstellung vor, aber vielleicht hat es gar nichts mit dem zu tun, was Sie selbst verfolgen. Mich beschäftigt, wie wenig wir begreifen, dass die Zeit vielfältig, verschiedenartig, unzusammenhängend ist – manchmal auch leidend erfahren wird, denkt man ans Altwerden, an diffundierte Zeit usw. – und trotzdem eine einheitliche, verstandesmäßig bestimmbare Form darstellt. Das erscheint mir bemerkenswert bei Kant: Das Schema als Möglichkeit, im Gegenstand das Sinnlich-Mannigfaltige mit der

intellektuellen Verknüpfung zu vereinigen, gibt uns nicht etwa eine einzige Zeitvorstellung, sondern lediglich die Gegenständlichkeit an die Hand.³⁷

Nicht also die Zeit ist eine Einheit, sondern das Gegenständliche wird durch die Zeit zu einer Einheit.

Für sich selbst ist die Zeit entweder mannigfaltig oder die Form des Mannigfaltigen.

Aber wie kann sie zugleich mannigfaltig und Form des Mannigfaltigen sein?

Allerdings vermag ich aufgrund Ihres Exposés keine Mutmaßungen über die Fortsetzung anzustellen. Ich nehme an, das Tragische ist in Ihren Augen eine falsche Auflösung des Dilemmas und die Freiheit eine Form der praktischen Überwindung dessen, was in der Vorstellung unverbunden bleibt.

Das ist richtig.

Ihre Gedanken über das Tragische hätten mich interessiert, nicht trotz, sondern wegen Ihres von dem meinen so verschiedenen Ansatzes: das unbewegliche Ereignis...

Hiergegen wendet Herr Ricœur Folgendes ein:

Die tragische Handlung verzögert und beschleunigt abwechselnd den Eintritt dieses Ereignisses, das sich solcherart «bewegt», bis schließlich das Unabwendbare, eine Zeitlang in der Schwebe gehalten, einem Adler gleich herabstößt. Interessanterweise ist es die Freiheit des Helden, die zum Werkzeug jenes Aufschubs und jener Beschleunigung dient: Die Unbeweglichkeit des Unabwendbaren bewegt auf diese Art die Zeit – wobei Sie recht damit haben, dass diese Zeit eine unfreie ist.

Ich stimme Herrn Ricœur weitgehend zu, nur meine ich, dass die Weise, in der die tragische Handlung bald verzögert, bald vorangetrieben wird, eher einen Rhythmus als eine Form der Ausbreitung in der Zeit darstellt. Es ist nicht die Zeit als Ausbreitung, es ist ein Verfahren, um Tempo zu erzeugen: Damit das Unabwendbare wie ein Adler zustossen kann, muss es zuvor aufgehalten worden sein. Man muss sich rhythmischer Strukturen bedienen, doch das, was der Rhythmus suggeriert, ist nichts Zeitliches.

JEAN WAHL Möchte Herr Marcel etwas dazu sagen?

GABRIEL MARCEL³⁸ Ich bin mir sehr unsicher. Ihrer bemerkenswerten und äußerst nützlichen Exposition bin ich bewundernd gefolgt und danke Ihnen für die Feststellung, wir verstünden nichts von der Zeit, denn ich glaube in der Tat, dass ihre Realität sich uns entzieht.

Was aber die Tragödie angeht, so sehe ich mich aus verschiedenen Gründen weniger überzeugt. Zuerst einmal scheint mir jene Unbeweglichkeit des Vergangenen, von der Sie sprachen, zumindest in der modernen Tragödie – die Sie aber vielleicht als tragisch gar nicht mehr gelten lassen würden? – und insbesondere seit Ibsen, verschwunden zu sein. Denken Sie etwa an «Rosmersholm», wo die Tragik mit einer inneren Wandlung verbunden ist und in der Folge mit einer Infragestellung der Vergangenheit.³⁹ In meinem eigenen Vortrag werde ich weitere Beispiele in diese Richtung anführen.⁴⁰

M^{lle} RENAULD⁴¹ Auch im «König Ödipus» – es verhält sich da exakt genauso wie in «Rosmersholm»: Die Vergangenheit kommt...⁴²

GABRIEL MARCEL Das ist doch etwas sehr anderes. Ich denke schon, dass M^{lle} Herschs Ausführungen auf «König Ödipus» in gewisser Weise zutreffen: Die Tatsachen sind da, sie sind absolut unbeweglich, und sie bilden letztlich jene Bezugspunkte, von denen Sie gesprochen haben und von denen ausgehend der tragische Knoten sich schürzt. Ja, ich glaube – und müsste Ihnen darin widersprechen, Madame [an M^{lle} Renauld gewandt] –, dass M^{lle} Herschs Theorie sich gerade an einem Beispiel wie «König Ödipus» am besten bewähren würde. Richte ich jedoch den Blick z. B. auf «Britannicus»,⁴³ so sehe ich darin deutlich einen Moment tragischer Ungewissheit, einen höchst ungewöhnlichen Moment nach dem vierten Aufzug, in dem sich das Gefühl einstellt, Nero könnte kapitulieren. Dann aber kommt es zu der (nebenbei gesagt, fast melodramatischen) Intervention des Narcissus – das meines Erachtens einzige melodramatische Element im «Britannicus», wie ich kürzlich schrieb –,⁴⁴ und dies könnten Sie sich vielleicht zunutze machen, indem Sie etwa sagten, Racine habe hier eine Motivation eingesetzt, die in gewisser Hinsicht nicht tragisch ist. Allerdings erschiene mir das trotz allem eine sehr problematische Behauptung.

Lassen Sie mich ein anderes Beispiel aus der klassischen Tragödie nehmen: «Le Cid». Es ist wahr, ich mag das Stück nicht, aber es ist immerhin eine Tragödie und in manchem Betracht eine typische Tragödie. Der Ausgang des «Cid» steht in direktem Gegensatz zu dem, was Sie beschrieben haben, denn er appelliert an die Zeit und ihre verändernde Kraft.⁴⁵ Das ist für Ihre Theorie doch recht misslich. Und es gibt weitere Beispiele, die von der von Ihnen gewiesenen Richtung abweichen. Etwa «Bérénice»:⁴⁶ Ich glaube nicht, dass Sie «Bérénice» in Ihrem Schema unterbringen. Natürlich hätten Sie auch hier wieder die Möglichkeit, ja, das Recht zu sagen, dass weder der «Cid» noch die «Bérénice» so vollkommene Tragödien sind wie beispielsweise «Phèdre».⁴⁷ Nur dass auch «Phèdre» bei näherem Zusehen Ihrer Definition nicht ganz zu entsprechen scheint. Ihr entspricht zwar die griechische Tragödie, und

nahezu ausschließlich sie – doch will es mir ein wenig unklug erscheinen, wenn ich so sagen darf, das Tragische in das Gehäus der griechischen Tragödie einzusperren.

Wenden wir uns modernen Beispielen zu: «Hamlet»,⁴⁸ der mir in diesem Zusammenhang jetzt erstmals in den Sinn kommt... Mein Eindruck ist, dass «Hamlet» sich mit Ihren Darlegungen so gut wie gar nicht verträgt. Oder würden Sie behaupten wollen, das sei keine Tragödie?

Ich beeile mich, hinzuzufügen, dass all dies in meinen Augen nicht das Wichtigste an Ihrem Vortrag betrifft. Wesentlich wichtiger ist mir Ihre außerordentlich interessante Konzeption von der Multidimensionalität der Zeit, und ich denke, dass wir vor allem darüber wenn nicht debattieren, so auf jeden Fall reflektieren sollten.

Nun haben Sie zu Beginn etwas geäußert – und jetzt werden Sie mich womöglich gleich der Wortklauberei bezichtigen –, etwas, das mich frappiert und als vermutlich wahr berührt hat, dass wir nämlich die Zeit nicht betrachten können, dass sie unserem Blick nicht standhält. Das scheint mir eine sehr tiefsinnige Bemerkung zu sein – die Sie jedoch nicht daran gehindert hat, von «Aspekten» der Zeit zu sprechen. Es ist mir äußerst peinlich; ich weiß wohl, dass Sie mir vorwerfen können, allzu sehr auf die Etymologie des Wortes «Aspekt» anzuspieren. Dennoch denke ich, dass mein Einwand ein bisschen weiter reicht, und will auch nicht verhehlen, dass ich ihn bedauere, denn ich würde mich dem von Ihnen Gesagten gern vorbehaltlos anschließen. Ja, ich bin sehr geneigt, Ihnen vollständig beizupflichten. Doch ist das kein Grund, die Einwände und Schwierigkeiten, die sich dem Geist aufdrängen, außer Acht zu lassen.

Es gäbe noch unendlich viel mehr zu sagen, aber ich will es bei diesen wenigen Anmerkungen belassen, die, noch einmal sei es gesagt, meiner Bewunderung für Ihre Darlegung keinerlei Eintrag tun.

JEANNE HERSCH Ich danke Ihnen vielmals, Monsieur. Zum Tragischen darf ich Folgendes anmerken: In meinem Versuch ging es mir eigentlich um die Quintessenz des Tragischen. Wenn man von der Kunst spricht, verwendet man wohl stets Kategorien, auf die die Werke nicht oder nur höchst selten reduzierbar sind. Selten nur ist man ja im Besitz der Quintessenz von etwas. So glaube ich, dass es bloß wenige echte oder besser: reine Tragödien gibt, und meine auch – und das nicht etwa, um mich Ihres Einwands desto leichter zu entledigen –, dass gerade in der französischen Literatur echte Tragödien rar sind. Das Tragische pflegt sich hier sofort mit anderem zu vermischen. In der französischen Tragödie gibt es, würde ich sagen, ein Moment von Genuss, von poetischem Schwelgen, das an sich selber anti-tragisch ist. Der Racine'schen Schönheit eignet etwas, das mir jener so flüchtigen Quintessenz, auf die ich mit dem Wort vom Tragischen zielte, entgegengesetzt zu sein scheint. Ich stelle also fest, dass sich das Tragische in Reinform in keinem der von Ihnen genannten Werke findet.

Ich bin auch nicht der Ansicht, dass der «Cid» eine typische Tragödie sei. «Bérénice» schon eher, trotz des Schlusses. Doch heilt in der «Bérénice» die Zeit justament nichts: Die Tragödie wird nicht mittels Rückgriffs auf die Zeit aufgelöst, sondern man muss im Gegenteil annehmen, dass sie nach ihrem Ende auf immer und ewig weitergeht.⁴⁹ Das macht gerade eine Tragödie aus ihr, dass sie mit dem Ende der Aufführung nicht aufhört. Über «Hamlet» ließe sich streiten. Für mich ist Hamlet eine Figur, in der die Welt der Tragödie im Widerstreit liegt mit der Welt von – wenn ich es einmal so sagen darf – «Hiroshima, mon amour». Letztere lehnt er ab, ohne sich ihr aber völlig entziehen zu können. Er unterliegt einem gewissen Einfluss nicht-tragischer Zeit, weshalb mir das Stück unter dem Gesichtspunkt des Tragischen als unrein und zweifelhaft erscheint. Vielleicht hat tatsächlich einzig und allein Griechenland Werke hervorgebracht, in denen wir das finden können, was ich das rein Tragische genannt habe – wobei es mir nicht auf das Wort ankommt. Das Wort «tragisch» war für mich hier eher ein Mittel.

Was nun den «Blick» und die «Aspekte» betrifft, so hatte ich das Wort «Aspekt» gar nicht hingeschrieben; ich habe es nur ausgesprochen. Und in dem Moment, da ich es aussprach, empfand ich genau das, worauf Sie hinweisen, dass ich nämlich dabei war, einen Selbstwiderspruch zu begehen. Dieser Widerspruch reicht in der Tat sehr viel tiefer, denn er liegt ganz offensichtlich am Grunde meines Unternehmens selbst. In meinem anderen Vortrag über die Zeit, auf den Jean Wahl vorhin anspielte, habe ich gegen Ende gesagt:⁵⁰ Man kann die Zeit nicht anschauen, da man sie nicht sieht; man kann aber eine winzig kleine List anwenden und, während man sich anderweitig zu schaffen macht, mit unbeteiligter Miene, indirekt und aufgehend scheinbar in der Sache, von der man gerade spricht, auf die Zeit sozusagen einen Seitenblick werfen – man ist, kurz gesagt, gezwungen, sie auf Umwegen zu fassen. Mit Ihrem diesbezüglichen Einwand bin ich daher völlig einverstanden.

MAURICE DE GANDILLAC⁵¹ Verzeihen Sie, Mademoiselle, wenn ich kurz auf einen Gegenstand zurückkomme, den Herr Marcel für weniger wichtig hielt. Vielleicht liegt hier ein simples Missverständnis vor, aber ich bin mir eben nicht ganz sicher, ob ich Ihre Gedanken richtig auffasse, wenn Sie in der griechischen Tragödie so etwas wie eine Suspendierung der Zeitdimensionen anzunehmen scheinen. Was die «Antigone» betrifft, so sehe ich jedenfalls offengestanden nicht, wie der heroische Protest des jungen Mädchens sich aus dem Gesamtumfeld vorausgehender und späterer Ereignisse sollte herauslösen lassen, die vom Fluch der Atriden bis zum versöhnlichen Ende des Ödipus reichen – so wenig, wie sich der Mord an Klytaimnestra ohne das ihm Vorausgehende oder das ihm Nachfolgende bis hin zur schlussendlichen Wandlung der Erinnyen in Eumeniden verstehen lässt.⁵²

Das Thema der Versöhnung tritt schon in der «Antigone» klar zutage: Versöhnung zwischen den verfeindeten Brüdern, Versöhnung der Toten mit den chthonischen Göttern,⁵³ eben jenen Göttern, welche die verfeindeten Brüder in gleicher Weise zu bestatten verlangen. Doch bleibt die Versöhnung ein vorderhand unerfüllbarer Anspruch, und die «Tragik» erwächst gerade aus dieser Dialektik von Notwendigkeit und Unmöglichkeit. Die Synthese wird sich dann im «Ödipus auf Kolonos»⁵⁴ vollziehen, nachdem die Götter selbst – sowohl die des Himmels als die der Erde, wie der Hinweis auf den «chthonischen Zeus» (V. 1606), den «Herr[n] der Tiefe»⁵⁵, zeigt – den schicksalhaften Kreislauf beschließen und dem «mit arglosem Sinn»⁵⁶ schuldig Gewordenen vergeben (V. 548). Ödipus' Tod, durch Theophanien angekündigt, gleicht einer Himmelfahrt (V. 1648 ff.),⁵⁷ und hinfort müssen auf Geheiß des Chorführers die Totenklagen verstummen⁵⁸.

Diese abschließende Versöhnung⁵⁹ – abschließend, aber nicht endgültig, denn die Geschichte bleibt nicht bei Ödipus' Tod stehen, und Theseus, der in den letzten Szenen des «Ödipus auf Kolonos» als göttliches Werkzeug fungiert, wird seinerseits ein tragisches Ende finden⁶⁰ – diese Versöhnung ist keine Apokatastasis,⁶¹ sie schließt die zukünftige Zeit nicht aus. Und wenn sie der Vergangenheit, die hier eine wirkliche Zeit ist, Sinn verleiht, so ist sie doch nicht von vornherein als eine Tatsache in Ereignisse eingelassen, in denen die menschliche Freiheit immerhin eine gewisse Rolle spielt (wie beispielsweise Ödipus' schwerwiegende Fehler, sein Jähzorn, die Ermordung des Unbekannten an der Wegkreuzung,⁶² und umgekehrt Antigones Mut im Gegensatz zu Ismenes bequemer Auslegung des berühmten Μηδὲν ἄγαν⁶³). Hätte die Auflehnung Antigones gegen Kreons Verbot keine Bedeutung «in der Zeit» – einer Zeit, welche doch, wie mir scheint, die Zeit einer *Geschichte* ist –, so würde sie entweder auf die zeitlose Bekundung einer Art kategorischen Imperativs hinauslaufen (was vom ganzen Kontext widerlegt wird, in dem es sich bei den «ungeschriebenen Gesetzen» um überkommene religiöse Vorschriften der chthonischen Kulte handelt) oder schlicht den Widerspruchsgeist eines Mädchens ausdrücken, das nein sagt, um – wie bei Anouilh⁶⁴ – eine pseudo-Sartre'sche Freiheit zu behaupten...

GABRIEL MARCEL Gestatten Sie, dass ich Sie unterbreche. Ich glaube nicht, dass Anouilhs «Antigone» hier in Betracht kommt. Ich bitte um Entschuldigung, dass ich erneut das Wort ergreife, aber es geht mir nur um die Tragödie. Ist es nicht ziemlich aufschlussreich, dass einzig die griechische Tragödie, und selbst die womöglich nur mit gewissen Vorbehalten, Ihren Ausführungen entspricht? Heißt das nicht, dass die christliche Tragödie die Dimensionen völlig verändert? Ich denke nämlich gerade an ein anderes Beispiel, das weit unbequemer ist als der «Cid», vor allem auch, weil es wesentlich bedeutender ist, und zwar an «Polyeucte».⁶⁵ Im «Polyeucte», oder von mir

aus auch im «Dialogue des Carmélites»,⁶⁶ haben wir eine Öffnung auf die Ewigkeit hin, und die Ewigkeit spielt hier eine positive Rolle: was an Ihren Gedanken anschließen könnte, den ich hochinteressant fand und auf den ebenfalls zurückzukommen wäre, den Gedanken einer Ewigkeit, die nicht Zeitlosigkeit, sondern so etwas wie eine Tangente der Zeit ist, einer Ewigkeit, die mit der Zeit in einem gewissen heimlichen Einverständnis steht – der Ausdruck trifft es vielleicht nicht genau, aber er scheint mir noch der am wenigsten unpassende zu sein. Hier stellt sich nun erneut die zentrale, an den Wesenskern der von Ihnen behandelten Probleme rührende Frage, ob das Aufscheinen dieser Ewigkeit (die ich die lebendige Ewigkeit nennen würde) im Christentum, im christlichen Schauspiel, Ihrer Meinung nach ausreicht, um das Tragische daraus zu vertreiben? Anders gefragt: Müsste man sagen, dass etwa der «Polyeucte» ein religiöses Drama, aber keine Tragödie sei? Diese Frage scheint mir von außerordentlicher Wichtigkeit zu sein.

JEANNE HERSCH Das ist alles überaus bedenkenswert. Ich will zuerst auf Herrn de Gandillac und die Frage des bis zum «Ödipus auf Kolonos» reichenden Schicksalskreislaufs eingehen. Ich bin einverstanden mit dem, was Sie sagen, glaube aber nicht, dass es meinen Überlegungen widerspricht. Zu dem von Ihnen eingeführten, die Notwendigkeit des Geschehens begründenden geschlossenen Kreis ließe sich sagen – wie Sie es ja auch getan haben –, dass auf jedem Punkt dieses Kreises alles präsent ist: was deutlich zeigt, dass wir es *nicht* mit einer «Geschichte» in dem Sinne zu tun haben, dass jeder einzelne Moment in ihr sich von jedem anderen unterscheiden würde, weil er auf einen anderen folgte, der ihn bedingt usw. In Ihrem Kreis herrscht... wie soll ich es sagen? ... eine Art Panimmobilismus, und die Essenz des Tragischen steckt in jedem Punkt des Kreises – oder würden Sie das bestreiten? Sind Sie der Auffassung, der «Ödipus auf Kolonos» enthalte etwas, das die «Antigone», wo das Ganze in allem steckt, nicht enthält? Ich für mein Teil denke, das Ganze ist in allem.

MAURICE DE GANDILLAC Ich bin mir da nicht sicher, denn gerade zur tragischen Situation gehört doch, auf der Ebene der sie durchleidenden Subjekte, in jedem Augenblick eine partielle Unkenntnis der mythischen Totalität, der sagenhaften Geschichte, die allein dieser Situation erst ihren vollen Sinn mitteilt. In dieser Zone der Ungewissheit, darin der Mensch mit einem Schicksal ringt, welches ihm nur als ein zweideutiges vor Augen tritt (die Zweideutigkeit der Orakelsprüche), bleibt ein Rest von Freiheit. Die abschließende Versöhnung, sei sie nun endgültiger oder provisorischer Natur – und in zyklischer Perspektive kann sie nichts anderes denn provisorisch und prekär sein –, ist nur möglich, wenn von Heldinnen wie Antigone ethische und religiöse Ansprüche zur Geltung gebracht werden. In dieser Hinsicht scheint mir die

Welt der griechischen Tragödie mit jener des christlichen Dramas weniger unvereinbar zu sein als bisweilen behauptet. In beiden spielt die Zeit für die einer gewissen Zweideutigkeit ausgelieferten Figuren eine positive Rolle innerhalb eines Systems höherer Bestimmung. Beide bieten, in zugestandenermaßen unterschiedlicher Form, Spielraum für Verzweiflung ebenso wie Hoffnung, für Versöhnung wie Untergang, für die Überführung von Fluch in Segen.

JEANNE HERSCH Wird da wirklich etwas überführt? Ich mag mich irren, aber in diesem Moment, da ich auf Ihre Fragen reagiere, sieht es für mich zunächst einmal so aus, als wäre die Versöhnung in der griechischen Tragödie in gewisser Weise immer schon da, selbst dort, wo sie für den Helden nicht statthat: wegen der Unabänderlichkeit, meine ich. Sie sprechen von Hoffnung, aber die sehe ich nicht; Hoffnung ist mir da noch nirgends ins Auge gesprungen, vielmehr Sänftigung, Befriedung, was nicht das Gleiche ist.

MAURICE DE GANDILLAC Gleichwohl stößt man auf Zeugnisse des Vertrauens in die Götter, auf Gebet und Gottesfurcht, die nicht bloß Unterwerfung unters Fatum indizieren.

JEANNE HERSCH Das tragische Ereignis wird erlitten, es ist konstitutiv für die Welt, in der es sich begibt, und wird akzeptiert. Mir scheint aber, es wird an sich akzeptiert, als solches, und nicht wegen des Fortschreitens der Zeit oder irgendeines späteren, vom Vorausgehenden distinkten Ereignisses. Ich neige zu der Annahme, dass hier tatsächlich ein fundamentaler Unterschied zu dem von Gabriel Marcel ins Spiel gebrachten christlichen Horizont besteht. Die christliche Tragik kann schlechterdings nicht mehr dieselbe sein wie die antike, da im Zentrum des Christentums eine Hoffnung steht, die auf einer Botschaft beruht. Damit nämlich das Leben Jesu wahrhaftig das Leben Jesu sei und zugleich als das Leben eines Menschen gelebt werde, dürfen die späteren Ereignisse in den früheren keinesfalls schon gegenwärtig sein. Die Passion muss also beispielsweise als verschieden von der Auferstehung gelebt werden – die Auferstehung ist nicht in der Passion enthalten.

MAURICE DE GANDILLAC Aber die Propheten haben sie vorausgesagt, und Jesus selbst hat seine Auferstehung angekündigt. Wenn man Passion und Auferstehung trennt, verliert die Letztere ihren Erlösungssinn.

JEANNE HERSCH Das Ereignis wird vorausgesehen und dennoch getrennt und nachfolgend erlebt. Wie wollte man übrigens sonst die letzten Worte Jesu erklären?⁶⁷

MAURICE DE GANDILLAC Das führt uns jetzt auf schwieriges exegetisches Gelände...

JEANNE HERSCH Verzeihung. Aber dieser Satz scheint mir ein Beweis dafür zu sein, dass die Passion rein als solche *erlebt* wird, auch wenn darüber hinaus etwas anderes *gewusst* wird. Eben deshalb habe ich die Zeitdimensionen als inkompatibel und zugleich koexistent beschrieben. Jesu letzter Aufschrei hat, so meine ich, nur Sinn, wenn die Geschichte einen wirklichen Verlauf nimmt. Etwas Neues tritt ein. Und in diesem Sinne müssen wir eventuell mit Blick auf das, was ich vorhin ausführte, ein «unbewegtes Ereignis» im griechischen Horizont von einem «unvergänglichen Ereignis» im christlichen Horizont unterscheiden. Vielleicht muss das «unvergängliche Ereignis» im Horizont des Christentums ohne Unterlass als ein zeitlicher Vorgang wiedererlebt werden.

MAURICE DE GANDILLAC Es ist nicht gesagt, dass das Moment der Wiederholung nicht auch in der griechischen Tragödie präsent wäre.

JEANNE HERSCH Ja, auch da findet sich Wiederholung, aber ich glaube, die Wiederholung ist bei den Griechen nicht die gleiche.

GABRIEL MARCEL Was mich nach wie vor ungemein stört, ist der «Ödipus auf Kolonos». Da überzeugen Sie mich einfach nicht, da stehe ich ganz aufseiten de Gandillacs. Ich glaube nicht, dass die Behauptung sich aufrechterhalten ließe, der Moment der Verzweiflung, in dem Ödipus sich die Augen aussticht, und der Moment seiner Versöhnung mit den Göttern sei ein und dasselbe Ereignis.⁶⁸ Hier liegt, würde ich sagen, wirklich eine Dauer vor, eine (wenn Sie so wollen) schöpferische Dauer. Man kann verschiedene Begriffe dafür verwenden: Sie sprechen von Verwandlung, Transmutation, aber es ist auf jeden Fall eine Verwandlung in der Zeit; ich sehe nicht, wie Sie daran vorbeikommen; und im Übrigen scheint mir das auch für den Botenbericht nicht möglich. Das sind natürlich alles nur Beispiele. Was sie aber so fatal macht, das ist – und das müssen wir bedenken –, dass die griechischen Tragödien, die nicht auf uns gekommen sind, fast immer Trilogien waren.⁶⁹ Es wäre jetzt sehr nützlich, die Meinung eines Kenners einzuholen. Ich wüsste zu gern, was er uns hierzu sagen könnte; denn angenommen, wir hätten diese Trilogien, wir verfügten also über eine Art Gesamtüberblick über die Dramenentwicklung – würde das nicht letztlich das, was Sie zur griechischen Tragödie gesagt haben, vollkommen hinfällig machen? Ich muss gestehen, dass ich, seit mir «Ödipus auf Kolonos» in den Sinn gekommen ist, äußerst skeptisch geworden bin.

JEANNE HERSCH Darf ich Ihnen antworten, indem ich den Ruf nach dem Experten zurückstelle, dass es in dem Sinne, in dem ich das Wort «tragisch» verwandt habe, stets nur Annäherungen an die Tragödie geben kann? Mein Begriff des Tragischen ist ein Grenzbegriff, weil er die Aufhebung der Zeit bezeichnet.

M^{lle} RENAULD Ich ging mit Herrn Marcel sehr einig, als er «Rosmersholm» erwähnte, da ich selbst schon daran gedacht hatte, und ich sehe nicht ein, warum er «König Ödipus» als einen grundsätzlich anders gelagerten Fall betrachtet. Es ist doch im Grunde das Gleiche: eine unbekannte, teilweise verschleierte Vergangenheit, die zurückkehrt, die sich aufdrängt und die Gegenwart gewaltsam aufwühlt (– für mein Teil bin ich überzeugt davon, dass Ibsen beim Schreiben an Sophokles gedacht hat).

Lassen Sie mich hinzusetzen, dass ein weiteres Drama von Ibsen, die «Wildente», von dem gleichen tragischen Impuls gesteuert wird, und dass eine andere griechische Tragödie sich seiner ebenfalls bedient: Euripides' «Ion»⁷⁰ (der unerachtet dessen, dass einen Moment lang die Möglichkeit eines schrecklichen Verbrechens im Raume steht und überdies ein Gott auftritt, fast schon ein bürgerliches Trauerspiel ist: und es wird sofort deutlich, wie häufig das moderne Schauspiel und vor allem der moderne Roman an die im «Ion» dargestellte Situation erinnert).

All das scheint den Glaubenssatz «Das Tragische hebt die Zeit auf» zu erschüttern. Gehört nicht der lastende Druck einer nicht wiedergutmachenden Vergangenheit auf die Gegenwart und das, was auf diese folgt, zum Tragischsten des menschlichen Lebens?

Aber vielleicht besteht gar kein scharfer Widerspruch zwischen diesen unterschiedlichen Meinungen?

JEAN WAHL Ich denke, es gibt beides: den Gedanken einer Abfolge ebenso wie den einer Art von Gleichzeitigkeit; und vielleicht könnte Gabriel Marcel trotz allem mit mir darin konsentieren – eines kommt nach dem anderen, und auf irgendeine Weise ist auch das eine im anderen.

Das Wort hat Michel Souriau.

MICHEL SOURIAU⁷¹ Ich habe nicht vor, mich den Äußerungen der Bewunderung anzuschließen, die meine Vorredner getätigt haben. Was ich zu sagen habe, wird sich im Gegenteil kritisch und sogar ein wenig negativ ausnehmen. Im Grunde sind hier zwei Themen angeschnitten worden, die zu bündeln oder zu synthetisieren außerordentlich schwierig ist: zum einen die Zeit – die ich die reale Zeit nennen will –, die mehrere Dimensionen einschließt (worin ich mit M^{lle} Hersch sehr einig gehe), zum anderen das Tragische, das mir von gänzlich anderer Natur zu sein scheint. Die Tra-

gödie fällt in das Gebiet der Ästhetik, und es ist meiner Ansicht nach verfehlt, sie als Beweis in Bezug auf die Zeit heranzuziehen. Der Autor einer Tragödie will ein Kunstwerk erschaffen. Er lässt es in einer geeigneten Zeit spielen, die er völlig frei handhabt, bis dahin sogar, dass er sie umkehrt, wenn die Anlage es erfordert. Diese Zeit liefert kein Beweismaterial für eine Studie über die Zeit; sie ist ein Produkt der Kunst, das eine konventionelle Rolle im Werk erfüllt. Deshalb irritiert mich auch, wieviel Gewicht der Einfügung des Tragischen in die Dauer beigegeben worden ist. Schließlich und letzten Endes leben wir nicht in echten Tragödien.

JEAN WAHL Ebendies hat M^{lle} Hersch selbst gesagt: Sie hat eine Hypothese ex negativo bewiesen...

MICHEL SOURIAU Zu Anfang sah es aber doch so aus, als würden Beispiele in der Tragödie gesucht. Dann sah M^{lle} Hersch sich veranlasst zu sagen, dass es keine reine Tragödie gebe und dass es im Gegenteil darauf ankomme, solche Tragödien zu finden, die der Realität der Zeit entsprächen.

JEANNE HERSCH Nun ja... Ich bin etwas erstaunt über die Bedeutung, die dieser Punkt in der Debatte einnimmt. Ich habe den Begriff des Tragischen als einen Grenzbegriff eingeführt, um die Unmöglichkeit eines Lebens ohne Zeitdimensionen zu illustrieren. Werden diese aufgehoben, gerät man in eine Situation, der ich, vielleicht zu Unrecht, das Epitheton «tragisch» beigegeben habe – ich sollte wohl ein anderes Wort dafür ersinnen oder suchen –, in der die Zeitdimensionen auf ein Minimum reduziert sind derart, dass man nur eine einzige Dimension zurückbehält. Und ich habe versucht zu zeigen, dass das, was dann geschieht, ein Wegfall von Möglichkeiten, die Erstickung der Freiheitsluft ist. Ja, ich habe es in der Tat unternommen, mit Hilfe des Tragischen das Problem der Zeit zu erhellen – aber diese Erhellung scheint meinen Zwecken wenig dienlich gewesen zu sein, wenn ich mir das Ergebnis anschau.

MICHEL SOURIAU Was ich gleichwohl ausgesprochen interessant und wichtig am Einsatz des Wortes «tragisch» selbst finde – und hier schließe ich mich M^{lle} Hersch unmittelbar an –, das ist, dass der gegenwärtige Augenblick für uns eine Art Stoff mit einer Vorder- und einer Rückseite bildet: die eine Seite ist die der Freiheit, die andere die des Fatums. Daraus entsteht eine Tragödie, oder zumindest entstehen dramatische Lebenssituationen, aus denen Tragödien gemacht worden sind. Bloß, wenn man diese Tragödien dann als Beweise für irgendwelche Zeitauffassungen nimmt, hat man das Problem meiner Ansicht nach verdreht.

JEANNE HERSCH Als Beweise für eine Zeitauffassung habe sie nie betrachtet.

MICHEL SOURIAU Das freut mich.

JEAN WAHL Ich glaube, Herr Lenoir hatte um ein ganz kurzes Wort gebeten?

RAYMOND LENOIR⁷² Auf die subtilen Bemerkungen des Vortrags über die Zeit einzugehen, hieße, sich mit dialektischen Erörterungen der Vielzahl von Begriffsbedeutungen aufzuhalten, wie sie der dänische Hellenist und Soziologe Svend Ranulf zum Prinzip erhoben und bereits Platon im «Parmenides» geleistet hat, von dem wir eine Interpretation durch unseren Präsidenten besitzen.⁷³ Aristoteles hat das Ereignis auch als συμβεβηκός fassen können,⁷⁴ Partizip Perfekt zur Bezeichnung der Gleichzeitigkeit mit einer anderen Tatsache und damit zur Rechtfertigung einer positivwissenschaftlichen Aussage bar jeder Subjektivität. Für den Modernen wie für den Primitiven liegt das Ereignis außerhalb der Zeit, wie zu Recht dargelegt worden ist. Doch aufgrund seiner Folgen führt es zu einer gelebten Dauer.⁷⁵ Die Suche nach Voraussagen, Vorzeichen, Weissagungen versetzt es in die Zeit, wie sie sich in der letzten der im Vortrag genannten Dimensionen darstellt. Das Ereignis ist anderen Ereignissen benachbart, die sich miteinander mischen und verschmelzen in einer gemeinsamen affektiven Färbung, einer gemeinsamen emotiven Reaktion. So entsteht der *Mythos*. Simultaneität in der Zeit und mystische Zeit, deren auf Gleichwertigkeit und wechselseitiger Durchdringung ungleicher Zeitspannen beruhende Plastizität Henri Hubert herausgearbeitet hat,⁷⁶ vermitteln sich in der Tragödie. Hier schließe ich mich den Auffassungen Gabriel Marcells und Maurice de Gandillac an. Ich anerkenne die maßgebliche Bedeutung der hellenischen Tragödie. In Athen wurde der thebanische (oder auch delphische) Zyklus⁷⁷ aufgeführt. Es bleibt festzuhalten, dass die Tragödie in unserem klassischen Theater nicht in einem Augenblick, sondern in der Dauer eines ganzen Tages Platz findet, sodass δρᾶμα den Lauf der Sonne meint,⁷⁸ vom Verblassen des Morgensterns, unter dem die Toten verbrannt werden, bis zur Abenddämmerung, in der die Lebenden ihre Gespräche führen.

CLAUDE LEROY⁷⁹ Ich wollte nur ein paar kurze Anmerkungen machen. Zu Beginn haben Sie, Mademoiselle, gesagt, man könne die Zeit nicht betrachten, und anschließend haben Sie *Aspekte* der Zeit vorgestellt.

Mir ist aufgefallen, dass Sie sich gezwungen sahen, die Zeit räumlich darzustellen, um uns Ihre Gedanken verständlich zu machen. Sie haben Vektoren, Kreise, gerichtete Pfeile usw. gezeichnet, lauter Darstellungsmittel, die uns erneut an das uralte Problem des Raum-Zeit-Verhältnisses gemahnen.

JEANNE HERSCH Ja, da gebe ich Ihnen recht und glaube auch nicht, dass dieses Vorgehen vermeidbar wäre. Von der Zeit sprechen wir unter Bedingungen, die dem Verständnis der Zeit entgegenstehen. Was Sie sagen, akzeptiere ich daher ohne Weiteres.

M^mc FERENCZI⁸⁰ Sie haben das Tragische als Ergebnis einer Art Blockade oder Auflösung der Zeit beschrieben. Diese Form des Tragischen verbindet sich meiner Ansicht nach mit einer bestimmten Epoche und einer bestimmten Kultur: Sie gehört vor allem der griechischen Welt an. Sie drückt aber viel weniger – wenn überhaupt – das Gefühl des Tragischen aus, wie es eine uns nähere Epoche hervorgebracht und in ihren Werken bezeugt hat. Auch dieses Gefühl des Tragischen ist mit der Zeit verknüpft, jedoch im umgekehrten Sinne, wenn ich das so sagen darf, in dem Sinne nämlich, dass dem Menschen bewusst geworden ist, dass er der Zeit – der Zeit, die seine Zeit ist – niemals entkommt. Der Zugang zu einem Verständnis seiner selbst und des Anderen zwingt ihn fortan dazu, seiner Zeitlichkeit beständig eingedenk zu sein.

Ich beziehe mich hier speziell auf Kafka (obgleich auch andere Autoren sich nennen ließen), bei dem das Tragische daraus erwächst, dass es dem Menschen wesentlich unmöglich ist – jedenfalls sofern er nicht die Realität ausblendet und in eine Traumwelt flieht –, zum tragischen Augenblick, wie Sie ihn definiert haben, vorzustoßen.⁸¹ Denn dieser privilegierte Augenblick, in dem ein Mensch sich plötzlich entschieden und unmissverständlich anderen entgegenstellt, sie herausfordernd und zu einem endgültigen Urteil über ihn nötigend, dieser «Moment der Wahrheit» erscheint bei Kafka als falsche Abkürzung, als zu vermeidender Denkfehler. In Wirklichkeit ist eine direkte Konfrontation nur schwer herbeizuführen, ist doch der Mensch, den man zu stellen sucht, niemals er selbst, sondern bestenfalls eine schwache Approximation, eine Art Negativ; und dasselbe gilt für denjenigen, der stellen will. Der Mensch sieht sich in einem komplexen Geflecht von Beziehungen gefangen, die ihm Sinn geben, indem sie ihm zugleich den letzten Sinn nehmen. Sein eigener scharfer Blick hat Kafka gelehrt, dass die Augen keiner geraden Linie folgen können, sondern stets schweifen: Sie spähen, sie mustern verstohlen, blinzeln und zwinkern. Wir stellen einander nicht, wir verfolgen einander.

JEANNE HERSCH Das, wovon Sie sprechen, ist, denke ich, bei vielen zeitgenössischen Autoren und Künstlern wahrnehmbar, und ebenso in etlichen Filmen. Es ist sehr gängig und präsent in der gesamten heutigen Welt, doch «tragisch» würde ich es nicht nennen: Ich kann nicht als tragisch bezeichnen, was hoffnungslos ist. Zwar würde ich, wie ich vorhin sagte, das Tragische nicht unbedingt mit Hoffnung in Verbindung bringen – aber die Hoffnungslosigkeit, jenes Gefühl absoluter Vergeblichkeit, in dem

jedweder Widerstand gegen die Zeit versandet, weil die Zeit noch immer den Sieg davonträgt, ist für mich nicht tragisch.

M^{me} FERENCZI Ich habe nicht den Eindruck, dass die Hoffnungslosigkeit für Kafka ein Endstadium markieren würde. Seine Tragik ist vielmehr deshalb tragisch, weil sie andauert. Bei ihm heißt es standhalten, warten, wachen, sich gedulden, nicht vor der Zeit aus dem Glied treten. All dies schließt indes die Hoffnungslosigkeit aus bzw. setzt neben der Hoffnungslosigkeit Hoffnung voraus. Ich würde sogar sagen, dass die hoffnungslose Aufgabe, dem Verhör standzuhalten, der Hoffnung in die Hände spielt, weil es eine Zukunft gibt, die neuen Sinn zu bringen verspricht.

JEANNE HERSCH Ja, aber dennoch nenne ich den Kampf gegen die Zeit nicht «tragisch». Das Hadern mit der Zeit, das Leiden an ihr in allen Formen, die es hat annehmen können, macht einen außerordentlich großen Teil des menschlichen Gefühlslebens aus, aber «tragisch» nenne ich es nicht – oder jedenfalls nicht in dem Kontext, in dem ich diesen Begriff, vielleicht zu Unrecht, heute verwandt habe. Setzen Sie das Wort in Anführungszeichen: Als «tragisch» habe ich das bezeichnet, was im menschlichen Horizont geschieht, wenn die Zeit aufgehoben ist. Die Hoffnung, durch Widerstand gegen die Zeit in diesen oder jenen Zustand zu gelangen, fällt daher nicht mehr unter meine Intention.

JEAN WAHL Sie sagten, Sie hätten mehrere Briefe erhalten. Worauf beziehen sie sich: auf das Tragische, auf die Zeit?

JEANNE HERSCH Es gibt noch deren zwei, einen von Herrn Heidsieck⁸² und einen von Herrn Stichweh.⁸³ Der erste beschäftigt sich mit der Frage der idealistischen bzw. realistischen Zeitauffassung.

Herr Heidsieck schreibt dazu dies:

Sie verwenden zunächst das idealistische Vokabular (Vorstellung), um es alsdann zurückzuweisen. Weder für Aristoteles noch für Bergson ist die Zeit eine Vorstellung.⁸⁴

«Wie eine solche Zeit aber genau beschaffen sein soll, wissen wir nicht anzugeben.» Item. Whitehead will der Natur keine Zeit «zuschreiben», sondern den wirklichen «Prozess» der Natur entschlüsseln.⁸⁵ Die Zeit ist nicht losgelöst von dem, was sich in uns und über uns hinaus verändert...

FRANÇOIS HEIDSIECK Wenn Sie gestatten, Mademoiselle – da ich nun anwesend war und Ihr Referat gehört habe, kann ich sagen, dass ich Ihnen doch stärker zustimme.

Ich würde nur dies hinzufügen: Sie haben Ihre gesamten Überlegungen ins Zeichen der Perplexität gestellt. Sie haben den Eindruck vermittelt, Sie bedauerten, dass die Zeit vielfältig, heterogen, uneinheitlich ist, dass sie also vielerlei Aspekte hat. Die Zeit lässt sich nicht vorstellen – meinetwegen! Aber Sie haben auch gesagt, die Einheit der Zeit sei gegenwärtig. Ab dem Moment, da sie gegenwärtig ist, können Sie in ihr leben und sich ihr anvertrauen. Wir sehen die Entfernung nicht – es ist uns nur gegeben, sie schräg von der Seite anzuschauen, wie Sie selbst auch von der Zeit gesagt haben –, doch wir können sie zurücklegen. Wir können mit der Zeit Schritt halten, ohne sie zu sehen. Da ist nichts, was es zu beklagen gäbe.

JEANNE HERSCH Ich beklage mich ja auch gar nicht. Im Gegenteil glaube ich, am Ende meines Vortrages – wenn Sie sich erinnern – das Lob der Genauigkeit jener Aporien angestimmt zu haben, die unsere Freiheit ermöglichen, die Existenz unserer Freiheit.

M^{lle} TABOULOT⁸⁶ Aber nur auf pragmatischer Ebene.

JEANNE HERSCH Nein, nicht pragmatisch; pragmatisch in keiner Weise. Praktisch wohl, das heißt auf der Ebene der Existenz; aber wiederum nicht auf der Ebene der Erkenntnis. Auf der Ebene der Erkenntnis sehe ich in der Tat ein Unvermögen. Und wenn Sie sagen, es sei dasselbe wie mit der Entfernung, so glaube ich das nicht.

M^{lle} TABOULOT Woher kommt denn aber dieses Unvermögen? Kommt es nicht daher, dass Sie einerseits aus der Zeit einen Gegenstand machen, andererseits sie als eine subjektive Einstellung charakterisieren wollen und deshalb de facto gezwungen sind, bei der Beschreibung einer multidimensionalen Zeit stehenzubleiben, der Sie keinen anderen Sinn zu unterlegen wissen als den des unbeugbaren Glaubens an die Freiheit, wenn ich es recht verstehe? Womit Sie im Übrigen völlig konsequent bleiben.

JEANNE HERSCH Aber ich habe mir doch nicht ausgesucht, dass es so ist...

M^{lle} TABOULOT Ich denke doch. Ich denke, dass Sie eine sehr spezifische, sehr interessante Perspektive gewählt haben, aus der jedoch, wie sich gezeigt hat, unter existenzialistischen Vorzeichen kein Entkommen ist.

JEANNE HERSCH Wie erkennen wir denn aber die Zeit, wenn nicht in unserer Existenz?

M^{lle} TABOULOT Ist es überhaupt nötig, die Zeit zu erkennen, wenn sie nur eine Relation und kein Gegenstand ist? Ich jedenfalls vermag nur Gegenstände, Objekte zu erkennen...

JEAN WAHL Und ich erkenne nur Relationen.

JEANNE HERSCH Auch ich erkenne nur Relationen...

M^{lle} TABOULOT Diesen Dialog könnten wir noch lange fortsetzen und kämen zu keinem Ende!

JEAN WAHL Um Ihre Argumentation ein wenig wiederaufzunehmen: Sie sprachen von dem Versuch, sich die Zeit vorzustellen. Auch ich bestreite, wie Sie, die Möglichkeit einer Zeitvorstellung; doch ziehe ich daraus ganz andere Schlüsse als Sie...

M. MALVERNE⁸⁷ Ich wüsste gern, Mademoiselle, ob die platonischen Begriffe μεταξύ und ἐξάιφνης aus der dritten Hypothese des «Parmenides» Ihre Beschreibung des dritten Aspekts der Zeit in irgendeiner Weise beeinflusst haben?⁸⁸ Weiter wüsste ich gerne, ob Ihre Konzeption eines Mitteldings zwischen Zeit und Ewigkeit, das heißt einer Ewigkeit, in der etwas geschieht und die beweglich ist, sich etwa der des Aevum verdankt, insofern die Ordnung des Aevum gerade eine solche Zwischenstellung zwischen der Zeit, in der wir leben, und der Ewigkeit des Absoluten einnimmt?⁸⁹ Diese beiden Fragen interessieren mich aus historischen ebenso wie aus Gründen der persönlichen Neugier.

Schließlich wäre es mein Wunsch, Ihre Meinung zu den beiden eben genannten Begriffen und den von diesen umschriebenen Zeitaspekten zu hören sowie zu erfahren, ob die beiden Aspekte Ihrer Ansicht nach in einer Synthese zusammengeführt werden können.

JEANNE HERSCH Meine Zeitkonzeption speist sich nicht unmittelbar aus den genannten Quellen, aber ich glaube, dass es eine Verbindung zwischen μεταξύ und dem Augenblick gibt, auch wenn mein Augenblick aus anderen Ursprüngen hervorgegangen ist. Wenn Sie so wollen, haben wir hier ein Zusammentreffen von Bedeutungen, zu dem mich allerdings ein anderer Ausgangspunkt und eine andere Bewegung geführt haben.

Was den Begriff des Aevum angeht, so war ich zuhächst erstaunt festzustellen, in welchem Maße gerade jene Dimensionen des Zeitbegriffs, die den meinen in gewisser Hinsicht nahestehen, schon von der Scholastik entwickelt worden sind. Insbesondere

bei Suárez habe ich verwandte Distinktionen gefunden,⁹⁰ die ich sehr nützlich finde, um bestimmte Dinge auszudrücken.

Doch sind das Überlegungen, die ich erst noch ausarbeiten muss.

JEAN WAHL Insoweit hier Einflüsse der Existenzphilosophen, namentlich Kierkegaards, stattgefunden haben, kann sicherlich auch von einem Einfluss Platons ausgegangen werden, denn Kierkegaard kannte die erwähnten Textpassagen gut und zitiert sie selbst.⁹¹

JEANNE HERSCH Gewiss.

JEAN WAHL Kommen wir nun zu dem anderen Schreiben, dem von Herrn Stichweh.

JEANNE HERSCH Es lautet folgendermaßen:

Nehmen wir an, die Zeit sei tatsächlich die Form all unserer Vorstellungen, so folgt daraus noch nicht, dass der zeitliche Charakter dieser Vorstellungen in unserem Bewusstsein stets gegeben ist. Wenn nämlich das Bewusstsein zeitlich ist insofern, als es die drei Zeitdimensionen in einem einzigen Bewusstseinsakt umfasst, kann das Objekt (vgl. die der Natur zugeschriebene Zeit, zweiter Absatz) nicht selbst zeitlich sein, sondern es kann lediglich *in der Zeit* existieren in der Weise, dass alle Momente seiner Existenz aufeinanderfolgen, ohne dass die drei Zeitdimensionen gleichzeitig in einer synthetischen Einheit gegeben wären.

Indem wir auf diese Weise das Zeitbewusstsein von der objektiv registrierten Zeit unterschieden haben, können wir den Schluss ziehen, dass die objektive Zeit sich durch eine Addition an sich zeitloser Vorstellungen aufbaut.

Damit bin ich überhaupt nicht einverstanden.

Denn die Kraft des Verstandes beruht auf seinem Reflexionsvermögen, welches das ewige Einander-Ablösen vager Vorstellungen in feste, wohldefinierte und dadurch von aller Ungewissheit, allem zeitlich bedingten Schwanken befreite Begriffe überführt. In dem Masse also, in dem das Wissen sich in einen vom reflexiven Bewusstsein erfassbaren Inhalt transformiert und derart konzeptualisiert, werden die Vorstellungen immer zeitloser.

Kurz, dem Verfasser dieser Zeilen geht es darum zu zeigen, dass meine Schwierigkeiten sich schlicht aus der Natur des Begriffs erklären, dass also, da der Begriff seiner Natur nach entzeitlichend wirkt, logischerweise kein Begriff, den ich auf die Zeit anwenden könnte, ihr angemessen sein kann und dass meine Probleme daher rühren. Laut Herrn Stichweh entstehen nur auf dieser Ebene unterschiedliche und inadäquate Zeitvorstellungen. Darauf muss ich indes erwidern, dass das, was ich vermittels

der Beschreibung der Pluralität der Zeit zu erreichen hoffte, mitnichten auf der begrifflichen Ebene lag. Vielmehr habe ich umgekehrt mit Hilfe von Begriffen etwas einzufangen gesucht, das sich ihnen per se entzieht.

JEAN WAHL Bliebe die Frage – vor der ja letztlich auch Augustinus stand: Was ist die Zeit?⁹² Wir sprechen von der Vorstellung der Zeit. Was soll da vorgestellt werden? Ich persönlich glaube: nichts. Aber gut... Was sucht man sich vorzustellen, wenn man sich die Zeit vorstellt?

JEANNE HERSCH Nun ja, man versucht sich vorzustellen, was die Zeit sei.

JEAN WAHL Und wenn sie, wie zum Beispiel Berkeley sagt, nichts als eine abstrakte Idee ist?⁹³ Wenn es, wie Whitehead sagt, nur Ereignisse gibt?⁹⁴ Natürlich ist es schwierig, so etwas auszudrücken, weil ich trotzdem gezwungen bin zu sagen, dass diese Ereignisse aufeinanderfolgen, und Sie mir dann entgegenen werden: wohlan, da haben Sie die Idee der Zeit. Wenn die Zeit eine Weise des Aufzählens ist... Das Wort «Zeit» ist ein Mittel, eine bestimmte Anzahl von Problemen aufzuzählen...

JEANNE HERSCH Wenn ich von der Zeit spreche, geht es mir im Grunde um uns selbst, und ich frage mich: Was sind wir im Lichte und im Wandel der Zeit? Die Antwort, die Zeit sei nichts, bringt mich kein bisschen weiter.

JEAN WAHL Hier halte ich es doch sehr mit dem Logischen Positivismus.⁹⁵ Der Satz: «Ich habe keine Zeit, dies oder das zu machen» hat eine Bedeutung; der Satz: «Die Zeit wird mir lang» hat eine andere, wenn auch verwandte Bedeutung; aber jedes Mal ist es eine sehr spezifische Bedeutung. Und gibt es nun etwas, das «die Zeit» ist? Sie haben gesagt, man kann sie sich nicht vorstellen – da stimmen wir überein. Einzig dieses «sie», das man sich nicht vorstellen kann, steht hier zur Debatte. Gibt es überhaupt dieses Etwas, das man sich vorzustellen hätte?

JEANNE HERSCH Mit anderen Worten, Sie wollen die Zeit auflösen...

JEAN WAHL Genau.

JEANNE HERSCH ... in eine ungeheuer große Zahl von Verwendungsweisen, und nichts Gemeinsames soll ihnen allen zugrunde liegen?

JEAN WAHL Doch, es gibt etwas Derartiges, aber...

JEANNE HERSCH Und wenn ich sage: «die Zeit» simpliciter, ist das für Sie ein Wort ohne jeden Sinn?

JEAN WAHL Man sagt aber nie «die Zeit» simpliciter...

JEANNE HERSCH Doch. Wenn ich sage... ich sage jetzt: «die Zeit» – dann bezeichnet das auf jeden Fall nicht diese Lampe!

JEAN WAHL Das heißt doch nichts: die Zeit...

JEANNE HERSCH Es heißt sehr wohl etwas, denn Sie können es nicht auf das da anwenden.

JEAN WAHL Oh doch, das kann ich!

JEANNE HERSCH Nein; Sie können nicht sagen: Es ist das.

JEAN WAHL Aber doch, natürlich... Die Schwingungen dessen sind die Zeit.

JEANNE HERSCH Sie können mitnichten sagen, die Zeit sei das, und daher...

JEAN WAHL Sie ist alles, wenn man will... Ich für mein Teil glaube zwar, sie ist nichts, aber...

JEANNE HERSCH Nein. Ich habe den Eindruck, dass Sie dem Problem auszuweichen suchen. Ich glaube, es ist besser, wir lassen das.

JEAN WAHL Aber ich bitte Sie, man muss doch wissen, ob das Problem überhaupt richtig aufgeworfen worden ist und wie man es vermeidet, sich in ihm zu verlieren.

JEANNE HERSCH Ich bin mir nicht sicher, ob es richtig aufgeworfen worden ist, aber ich bin mir sicher, dass es aufgeworfen werden muss.

JEAN WAHL Es freut mich, Ihren Vortrag gehört zu haben.

M^{lle} TABOULOT Vielleicht ist der Begriff der Freiheit etwas zu kurz gekommen.

JEAN WAHL Er ist doch da, im Tragischen...

JEANNE HERSCH Etwas zu kurz gekommen? Ich bitte um Vergebung, aber ich dachte, ich hätte von nichts anderem gesprochen.

M^{lle} TABOULOT Indem Sie die Freiheit geleugnet haben.

JEANNE HERSCH Sie geleugnet? Was wollen Sie damit sagen?

M^{lle} TABOULOT Wenn die Zeit von so komplexer Natur ist, dass sie Herrn Wahl (in einem ganz anderen Sinne als mich) daran hindert, Ihnen zuzugestehen, dass wir keine Vorstellung von ihr haben können – zeugt es dann nicht von Willkür, die Freiheit mit der problematischen Synthese vermeintlich unvereinbarer Zeitdimensionen engzuführen? Setzt man sich nicht der Gefahr aus, sie nicht einmal leben zu können, diese Freiheit? – was Sie im Übrigen dazu führt, soweit ich es richtig verstanden habe, im Tragischen das vermittelnde Moment zu suchen, das es Ihnen gestatten würde, dennoch die Zeit als Ganze mit der Freiheit zu identifizieren. Allerdings bewerkstelligen Sie diese Vermittlung nur, indem Sie das Tragische auf das antike Fatum reduzieren. Wenn nun die griechische Tragödie – in stärkerem Masse als die christliche, und das mit gutem Grund! – darauf angelegt ist, dem Schicksal eine hoffnungslose Freiheit entgegenzusetzen, dann lässt sie noch im Augenblick der Lösung die Einfügung des Zeitlosen in die Zeit erhoffen, und zwar nicht nur, weil sie Kunst, weil sie Nachschöpfung des Tragischen ist: Der Augenblick ist hier tatsächlich keine bloße «Grenze», sondern er «sammelt» die Zeit im Unvergänglichen, nicht um sie zu vernichten, sondern um ihren Sinn zu offenbaren, um ihre lebendige, wenngleich relationale Einheit aufzudecken, sodass auch in der griechischen Tragödie, wie vorhin angemerkt, eine Wiederkehr, ein späteres Wiederaufleben möglich ist. Der Augenblick verleiht der Freiheit ihre metaphysische Bedeutung. Dagegen sehe ich Ihre Konzeption des Tragischen in der Gefahr, die Freiheit nur dadurch bejahen zu können, dass sie sie – ebenso wie die Zeit selbst – schwächt, und das heißt meines Erachtens sowohl praktisch wie pragmatisch, dass sie sie verneint. Indessen ist mir klar, dass Sie Ihrem Selbstverständnis nach die Freiheit nachdrücklich «gesetzt» haben als das unbegreifliche Jenseits der unvereinbaren Dimensionen der Zeit.

JEAN WAHL Ich erinnere mich, meinem Freund Gurvitch⁹⁶ einmal einen ähnlichen Einwand gemacht zu haben. Er glaubte, ich wolle, da ich die Zeit leugnete, die Ewigkeit behaupten. Das war aber gar nicht meine Absicht.

JEANNE HERSCH Wie auch immer, sollte jemand den Eindruck gewonnen haben, ich hätte die Freiheit nur ins Spiel gebracht, um sie zu bestreiten, dann würde ich mich

sehr missverständlich ausgedrückt haben. Ich glaubte vielmehr, der Freiheit ihr Recht zu geben.

Nur eines sei vielleicht noch zur Debatte über das Tragische ergänzt. Am Ende seines Briefes schlägt Herr Stichweh einen anderen Sinn von «tragisch» vor, als ich ihn zugrunde lege; denn auch Herr Stichweh wirft mir eine unangemessene Wortverwendung vor. Er schreibt:

Es käme darauf an, das Tragische vom Fatum zu unterscheiden. Während das Fatum den Menschen aus der Zeit und aus seinem Lebenszusammenhang reißt, zeigt ihm das Tragische die Unmöglichkeit auf, schuldlos in der Welt zu sein, ohne ihn darum aus der Verantwortung zu entlassen. Genau dieser widerspruchsvolle Konflikt macht den tragischen Knoten aus, den der Mensch zu lösen hat, indem er seine endliche Freiheit über ihm äußere Mächte (böse Götter, Befehle anderer Menschen u.ä.) triumphieren lässt, und sei es unter Gefahr für Leib und Leben und alle Werte seines täglichen Daseins.

Hier haben wir es offensichtlich mit einer heroischen Konzeption des Tragischen zu tun, die ganz und gar nicht die meine war.

JEAN WAHL Die der Ihnen aber auch nicht widerspricht?

JEANNE HERSCH Sie widerspricht ihr nicht, ist aber eine andere und in meinem Kontext unbrauchbar.

Ich wüsste aber doch noch gern, Herr Wahl, ob wir die Frage nach der Zeit Ihrer Ansicht nach stellen müssen oder nicht? Ich mag sie falsch gestellt haben, aber muss man sie nicht grundsätzlich stellen?

JEAN WAHL Nein, das muss man nicht.

JEANNE HERSCH Warum haben Sie mich dann gebeten, über die Zeit zu sprechen?

JEAN WAHL Das habe ich nicht getan. Ich bat Sie, über ein Thema Ihrer Wahl zu sprechen...

JEANNE HERSCH Aber ja doch, Sie baten mich, über die Zeit zu sprechen!

JEAN WAHL Über die Zeit zu sprechen? Dann haben Sie wohl angedeutet, Sie könnten das tun... Sie könnten: Das ist Ihre Freiheit. Es gab also ein Einvernehmen zweier Freiheiten. Sie können mir nicht verbieten, wissen zu wollen, was Sie über die Zeit denken.

JEANNE HERSCH Natürlich nicht – aber wenn Sie wissen möchten, was ich über die Zeit denke, muss das Wort eine Bedeutung für Sie haben.

JEAN WAHL Oh nein, das muss es nicht! Ich bin mir unsicher, ob es eine Bedeutung für mich hat, und denke weiter über diese Frage nach. Deshalb tue ich nichts lieber, als Vorträgen Anderer über die Zeit zu lauschen, denn ich weiß eben nicht, was sie ist und ob man das Wort zu Recht verwendet.

JEANNE HERSCH Was ich am merkwürdigsten finde, ist... Wenn Sie mich fragen: Haben Sie eine Idee davon, was «Zeit» bedeutet? – dann antworte ich, anders als Sie, ohne zu zweifeln und ohne zu zögern mit Ja. Was mir nun so merkwürdig erscheint, ist gerade diese Gewissheit – sowie die Unmöglichkeit, in der ich mich befinde, sie zu begründen.

JEAN WAHL Sie haben doch selbst sehr schön gezeigt, dass man das Problem nicht frontal angehen kann; wieviel schöner, es nun beinahe nicht von der Seite angegangen zu sein, es beinahe von vorn gepackt zu haben.

JEANNE HERSCH Ich habe es wenigstens versucht...

JEAN WAHL Wenn es keine weiteren Wortmeldungen gibt, hebe ich die Sitzung auf und sage Jeanne Hersch ebenso wie allen, die zu der ungewöhnlich lebhaften Diskussion beigetragen haben, meinen Dank.

Zuschrift von Herrn Georges Bénézé⁹⁷

Sehr verehrte Mademoiselle,

mit diesem Schreiben erlaube ich mir, Ihnen einige Gedanken zu dem beachtenswerten Vortrag zu unterbreiten, den Sie am 28. Januar vor der Société Française de Philosophie gehalten haben.

1. Über die Unmöglichkeit, die Zeit vorzustellen, könnte man sich wohl verständigen. Gehen wir in unserer Analyse von etwas Sicherem aus, von der Geschwindigkeitsformel: $s = vt$, wobei s eine Strecke ist, v die Geschwindigkeit und t die Zeit. Man kann diese Gleichung auf drei verschiedene Weisen notieren:

$$s = vt \quad v = \frac{s}{t} \quad t = \frac{s}{v}$$

Für den Mathematiker sind alle drei Weisen gleichwertig, weiß er doch von Anfang, oder glaubt zumindest zu wissen, wofür die Buchstaben stehen. Es handelt sich um Erfahrungen des Alltagsverstandes, und das genügt ihm. Er gestaltet seine Definitionen und Postulate so, dass er jene Aussagen darauf stützen kann, die ihm evident erscheinen. Die Philosophie ist anspruchsvoller: Sie gebietet uns zu fragen, a) worauf die Realität einer jeden der drei Variablen beruhe, und b) welche der Gleichungen aus philosophischer Sicht als die ursprüngliche zu gelten habe.

Der Buchstabe s repräsentiert eine Linie und gehört somit der *Ausdehnung* an. Welchen Ursprung man auch immer der Ausdehnung zuschreibt, ihr Hauptmerkmal ist die relative Unbeweglichkeit ihrer Bestandteile (welche ihrerseits die Reversibilität der die Ausdehnung erkundenden Bewegung begründet). Der Buchstabe v steht für eine Geschwindigkeit oder, um die wissenschaftliche Terminologie zu vermeiden, für eine Schnelligkeit (eine Langsamkeit), noch genauer: eine *Beweglichkeit*. Bleibt die *Zeit*, die sich, wie Sie ausgeführt haben, als undefinierbar darstellt. Doch diese Formulierung zeigt bereits die Antwort auf die zweite Frage an: Für die philosophische Analyse ist die letzte Gleichung die ursprüngliche. Der Alltagsverstand glaubt, es sei eine der anderen beiden, weil er die Zeit, deren Einfachheit er nicht bezweifelt, ab ovo für gegeben hält. Nein: Unmittelbar gegeben ist das v , die Schnelligkeit oder, mit Bergson zu sprechen, die Beweglichkeit,⁹⁸ so wie ich sie mit einer Handbewegung einfange, unvermittelt. Die Zeit wäre damit letztlich als das Verhältnis zweier Sinnenfälliger oder Sensibilia anzusprechen, die beide unmittelbare Gegenstände der Erkenntnis, jedoch unvereinbar sind, da das eine die Beweglichkeit, das andere unbeweglich ist; sodass ihre Zusammensetzung sich jeder Wahrnehmung und gleichfalls jeder Vorstellung entzieht (von der Anschauung, einem ganz irreführenden Begriff, zu schweigen). Daher das Vergebliche aller Versuche, sich die Zeit vorzustellen. Das Wort «Verhältnis» schätze ich eigentlich nicht, da es das Problem eskamotiert, in-

dem es nahelegt, das Verhältnis bestünde aus sich selbst heraus und nicht durch die beiden Relata, während es in Wirklichkeit keine Zeit ohne (wahrgenommene oder vorgestellte) Bewegung und Ausdehnung gibt – wohlgemerkt nicht ohne *beides*. Deshalb erfährt man die Zeit einmal über die Ausdehnung und spricht ihr dann Unbeweglichkeit zu (alles ist in ihr enthalten), ein andermal über die Beweglichkeit und sieht sie dann rennen und dahinfliegen: schwervermeidliche Metaphern, die mich von der Zeit (im Hinblick auf ihren Gegenstandsbereich) lieber als von einem *Übersinnenfälligen* oder *Parasensibile* sprechen lassen. Es gibt noch andere Beispiele von Parasensibilia, was dem Begriff Gewicht verleiht.

Eine solche Analyse des sinnlich Wahrnehmbaren erweist sich als sehr fruchtbar. Die von Ihnen eingeführten fünf oder sechs Dimensionen gründen in der Vielfalt und Heterogenität der Sinnesdaten, deren jedes in allen Dimensionen eine Rolle spielt. Vielleicht könnten Sie noch einer Ergänzung durch die *Periode* zustimmen, die es gestattet, die Zeit unter Wahrung des Urmaßes zu messen.^a

2. Ich bin insoweit kein Empirist. Denn die Zeit ist auch eine reine (oder gereinigte) Form von Gnaden des All-Einen, die sein Ratschluss ihr einprägt. Man wird daher mit Recht von den (parasensiblen) Aspekten der einen Zeit sprechen.

Hochachtungsvoll...

Zuschrift von Herrn Henri Birault⁹⁹

...Ihr Thema scheint mir sehr gewichtig und von vielfältigem Interesse zu sein. Das Thesenpapier, das uns zugegangen ist, erlaubt es uns aufgrund seiner Kürze selbstverständlich nicht, hier in eine echte Auseinandersetzung einzutreten, aber es lässt doch bereits die Tiefe Ihrer Reflexion erahnen. Wie Sie, so beschäftigt auch mich schon lange die zweifellos irreduzible Pluralität der Funktionen oder Figuren des Zeitbewusstseins. Wenn Sie andeuten, es könnte so etwas wie eine «zeitliche» oder im Werden begriffene Ewigkeit geben, vermag ich Ihnen auch noch zu folgen im Gedenken an bestimmte Hinweise beispielsweise bei Kant zur Möglichkeit einer Wandlung des intelligiblen Charakters.¹⁰⁰ Dunkler sind mir dagegen, ich muss es bekennen, die von Ihnen skizzierten Beziehungen zwischen dem Tragischen und der Freiheit, hat es für mich doch den Anschein, als wollten Sie die beiden Begriffe einander eher kontrapostieren, derweil ich, geradezu instinktiv, wenn ich so sagen darf, dazu neige, sie ineins zu setzen, womit ich mich in diesem Punkte, wie Sie sehen, als Leibnizianer mehr denn Existentialist erweise...

a Die Periode verbindet sich mit der Bewegung einer geschlossenen Kurve. Sie nimmt daher Raum in Anspruch. Die Welle hingegen ist nur eine Weise, den Raum auszudehnen, und stößt selbst nicht zur Zeit vor, weil die Mobilität ihr fremd bleibt.

Zuschrift des Herrn Generals André Metz¹⁰¹

... Was das natürliche Universum angeht, davon Ihnen vorzeiten mein Freund Alexandre Koyré gesprochen,¹⁰² so glaube ich, dass die Zeit des Universums ausgehend von einer Reflexion der dem Menschen eigenen Dauer bestimmt werden kann. Eben- dies hat Bergson in seinen Werken vertreten, namentlich in «Durée et simultanéité»; und ich folge ihm darin willig bis zu dem Punkt, an dem er sich für eine universale und absolute Zeit ausspricht – sein «schwerwiegender Fehler» laut Einstein.¹⁰³ Ich meine nebenbei, dass Bergson hier zum Opfer einer unglücklichen Vulgarisierung geworden ist, der die Gelehrten ihre eigenen Thesen so häufig aussetzen. Man darf den Wissenschaftlern keinen Glauben schenken, wenn sie von Subjektivität in der Wissenschaft sprechen...

Zuschrift von Herrn Edgar Wolff¹⁰⁴

... Ich glaube nicht, dass das Tragische eine Aufhebung der Zeit impliziert. Beziehungsweise, dass wir uns nicht missverstehen: Eine Tragödie stockt in Erwartung eines entscheidenden Ereignisses, das eintreten oder nicht eintreten kann und das, wofern es eintritt, im Grunde das verwirklicht, was ich den *ewigen Charakter* genannt habe, d. h. den innigsten Wunsch des betreffenden Individuums, der seinem tiefsten Wesen eingeschrieben ist (vgl. mein «Individualisme radical fondé sur la caractérologie», Paris: Bordas 1955, sowie das meinem einschlägigen Vortrag gewidmete Aprilheft 1955 des «Bulletin de la Société française de philosophie»¹⁰⁵). Ebenso gut lässt sich auf diese Weise das Schicksal einer Gruppe, eines Kollektivs betrachten, wenn die Tragödie die Zukunft oder Existenz von dessen Wesen in Frage stellt.

Kurz, die Zeit wird nicht von Anbeginn des Dramas, sondern erst an seinem Ende aufgehoben – und ein Drama haben wir zweifellos in der Tragödie. Die von Ihnen vorgestellte Konzeption schließt eigentlich an Schopenhauer an, den nicht erwähnt gefunden zu haben mich sehr erstaunt. Für Schopenhauer steht der Held des Trauerspiels in seinem Dasein im Kampf mit dem Schicksal und überragt die unbezwinglichen Mächte, mit denen er ringt, nur durch seine innere moralische Kraft, scheitert aber dennoch unentwegt mit seinen Absichten, weil er nicht *nicht* scheitern kann.¹⁰⁶ Wie aber Herr de Gandillac (oder Herr Marcel) gesagt hat, braucht die Tragödie, um uns zu fesseln, eine «Spannung», wie sie der griechischen Tragödie in der Tat fehlt: Das Publikum muss sich fragen können, wie es weitergeht, und beide Ausgänge müssen möglich sein. Erst wenn der Vorhang gefallen ist, steht die Zeit still, weil das (individuelle oder kollektive) Subjekt seinen ewigen Charakter (bzw. dessen kollektives Äquivalent) aufs Spiel gesetzt hat.

Im gewöhnlichen Leben, dies sei noch festgehalten, bleibt die Zeit nicht derart stehen. Der unsterblich Verliebte, dem es vergönnt ist, seine Angebetete zu heiraten, wird nach den Flitterwochen neue Peripetien erleben; der Mensch, dem es gelang, den heiß begehrten Posten zu ergattern, hat weiterhin «Szenen» und zu lösende Probleme vor sich; für die an die Macht gekommene Partei sind längst nicht alle Hindernisse überwunden und, selbst wenn sie nicht gestürzt wird, auch künftighin noch Schwierigkeiten zu bestehen. Dasselbe gilt für die siegreiche Nation – denken wir an die Nachkriegszeit 1918. Allein auf dem Theater kann man die Zeit am Ende des Stückes aufheben, sie stocken lassen in der Lösung der aufgeworfenen Frage...

Der Augenblick

(1966)

Einleitung der Herausgeber

Vom 21. bis zum 23. April 1964 fand in Paris ein Kolloquium zum Thema «Kierkegaard vivant» statt, das von der UNESCO unter der Leitung ihres damaligen Generalsekretärs René Maheu organisiert wurde.^a Die Veranstaltung war Teil eines Kierkegaard-Jahres, das die UNESCO anlässlich des 150. Geburtstags des dänischen Philosophen Søren Kierkegaard (1813–1855) 1963/64 abhielt. Wie aus der Einleitung des zum Kolloquium publizierten Bandes *Kierkegaard vivant* (Paris: Gallimard 1966) hervorgeht, sollte nicht die Interpretation von Kierkegaards Werk im Vordergrund stehen, sondern der Einfluss seines Denkens auf die zeitgenössische Philosophie.^b Dazu sollten die Hauptvertreter der unterschiedlichen Strömungen der Existenzphilosophie eine persönliche Stellungnahme zur Philosophie Kierkegaards bzw. deren Einfluss auf ihr eigenes Denken abgeben. Im Band versammelt sind denn auch Beiträge von namhaften Vertretern der angesprochenen Richtung: Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Karl Jaspers (dessen Beitrag Hersch übersetzte und vermutlich auch vortrug),^c Enzo Paci, Lucien Goldmann, Jean Beaufret, Martin Heidegger, Jean Wahl, Niels Thulstrup und nicht zuletzt Jeanne Hersch, die sich hier unter Philosophen befand, die sie philosophisch oder persönlich maßgeblich auf die eine oder andere Weise beeinflussten: Jaspers, Marcel und Wahl, aber auch Sartre und Heidegger. In *Kierkegaard vivant* ebenfalls enthalten ist die Aufzeichnung einer zweiteiligen Diskussionsrunde, an der auch Hersch teilnahm.^d

Gewiss trifft es auf Hersch zu, dass ihr Denken entscheidend von Kierkegaard geprägt war. Seit welchem Zeitpunkt sie sich intensiver mit dem dänischen Philosophen beschäftigte, ist nicht klar, es liegt aber die Vermutung nahe, dass die Begegnung mit Jaspers 1929 bzw. 1932/33 dazu den Anlass gab. Für Jaspers selbst liegt die Bedeutung Kierkegaards nicht bloß darin, dass er als Erster den Existenzbegriff, den Vorrang der eigenen konkreten Existenz für den Einzelnen, in den Mittelpunkt des Philosophierens gestellt hatte, und dadurch zum Vater der modernen Existenzphilosophie wurde.^e Jaspers betont darüber hinaus Kierkegaards Status einer Ausnahme in der

a Zu Herschs eigener Tätigkeit für die UNESCO vgl. im Kommentar Anm. 68, S. 464, sowie Hersch 1986i, S. 113–122.

b UNESCO 1966, S. 7 f.

c Vgl. ebd. S. 81–94. Jaspers' Text trägt keine Überschrift.

d Dagegen sind Sartre, Jaspers und Heidegger nicht unter den Diskussionsteilnehmenden aufgeführt (vgl. ebd. S. 213 f.).

e Vgl. René Maheus Ansprache, ebd. S. 13.

Geschichte der Philosophie.^a Diese Ausnahmestellung, die Kierkegaard zusammen mit Nietzsche einnimmt, beruht auf dem Bewusstsein des Unzeitgemäßen der eigenen Existenz, aber auch des eigenen Denkens: Letzteres unterscheidet sich so radikal von dem der Zeitgenossen – vor allem der Vertreter einer traditionellen Schulphilosophie –, dass es von diesen überhaupt nicht verstanden werden kann, was zur intellektuellen und persönlichen Isolation der beiden Philosophen geführt hat. Dementsprechend geht ihr Denken zwar in ihrer eigenen Zeit unter, führt zu Beginn des 20. Jahrhunderts dann aber zu einem radikalen Umbruch in der Philosophie. Man musste zugestehen, dass, wie Kierkegaard und Nietzsche festgestellt hatten, die traditionelle Philosophie ihre Ansprüche an Rationalität, Absolutheit, Wahrheit und Objektivität des Wissens nicht einlösen konnte und erst noch das eigentlich Entscheidende, den Menschen in seiner konkreten Situation, außer Acht ließ. Kierkegaards (und Nietzsches) Denken verlangte also Jaspers zufolge eine grundsätzliche Neuorientierung und Neupositionierung der Philosophie: Diese hatte von der existentiellen Situation des Subjekts auszugehen, dessen mögliche Verhältnisse zu Welt, Existenz und Transzendenz zu analysieren, und zwar im Bewusstsein, dass dieses Unternehmen nicht abschließbar ist, sondern in jeder neuen geschichtlichen Situation von Neuem in Angriff genommen werden muss. Philosophie war nur mehr als ein ständiger Umbruch möglich, der keine Totalität und Endgültigkeit des philosophischen Wissens erlaubte. Hersch folgte Jaspers in dieser Einschätzung der Bedeutung Kierkegaards für die Philosophie und ging in ihrem Erstlingswerk *Die Illusion* sogar noch einen Schritt weiter: Dort tritt Kierkegaard mit Kant, Nietzsche und Jaspers als einer der Philosophen auf, die die notwendige Illusion, die Philosophie könne objektive Wahrheiten formulieren, zerstörte und, weil ohne diese Illusion keine Philosophie mehr möglich sei, diese in eine Sackgasse führte, aus der noch kein Ausweg gefunden worden war.

Kierkegaards Konzeption des Augenblicks hatte Hersch ebenfalls schon in *Die Illusion* erwähnt. Dass sie sie nun in den Mittelpunkt stellt, ist gewiss nicht nur dem äußeren Anlass – dem von der UNESCO organisierten Kierkegaard-Kolloquium – geschuldet, sondern ist auch in Herschs eigenem philosophischem Interesse begründet: Die Problematik der Zeit vor allem in ihrem Zusammenhang mit der Frage der Freiheit ist für sie zunehmend ins Zentrum ihrer philosophischen Überlegungen gerückt. In Aufsätzen wie den in diesem Band abgedruckten «Die Zeit, das Tragische, die Freiheit» und «Die Dimensionen der Zeit» vertritt Hersch die These einer irreduziblen Pluralität und Diskontinuität der Zeitkonzeptionen, die insgesamt unsere Vorstellung der erlebten Zeit, aber auch der Freiheit konstituieren.

a Vgl. Jaspers 1973, S. 7–34. Weitere Aufsätze von Jaspers über Kierkegaard finden sich in Jaspers 1968, darunter «Kierkegaard heute» (ebd. S. 322–328), bei dem es sich um die deutsche Fassung des von Hersch übersetzten Beitrags von Jaspers aus UNESCO 1966, S. 81–93, handelt. Vgl. auch Jaspers 1985, S. 419–432.

Wenn Hersch in «L'instant» Kierkegaards Begriff des Augenblicks in den Vordergrund stellt,^a gelangt sie zwar nicht gerade zu einer Synthese der inkompatiblen Zeitkonzeptionen, aber doch zum Augenblick als dem Dreh- und Angelpunkt, in Bezug auf den die unterschiedlichen Zeitbegriffe Sinn und Bedeutung erhalten können.^b In ihrem Aufsatz hält sich Hersch in erster Linie an Kierkegaards *Philosophische Brocken* (1844), bezieht sich aber auch auf dessen *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (1846) und *Der Begriff der Angst* (1844). Für Kierkegaard, der den Menschen als «*Synthesis des Zeitlichen und des Ewigen*»^c versteht, ist der Augenblick der Punkt, in dem sich Zeitliches und Ewiges berühren, in dem der Mensch in seinem zeitlichen Dasein in ein Verhältnis zum Ewigen (Gott) tritt. Dadurch erhält der Augenblick eine existentiell entscheidende Bedeutung: Mit Blick auf das Ewige kommt der in der Zeit existierende Mensch zum Bewusstsein seines Ungenügens, zum Sündenbewusstsein, das zugleich Bewusstsein der eigenen Existenz als Individuum ist. Mit anderen Worten: durch den Bezug zur transzendenten Ewigkeit, der im Augenblick erfolgt, gelangt das einzelne Individuum erst zum Bewusstsein seiner konkreten existentiellen Situation. Dazu gehört das Bewusstsein seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, denn nur deshalb, weil der Augenblick durch den alles entscheidenden Bezug zum Ewigen aus der gleichförmigen Zeitfolge herausgehoben wird, erfolgt ein Schnitt in der Zeit, eine radikale Diskontinuität, durch die sich die Gegenwart (der erlebte Augenblick) von der Vergangenheit und Zukunft abhebt. Die drei Dimensionen der Zeit erhalten ihre Bedeutung also durch den Augenblick. Nicht zuletzt spielt sich im Augenblick die menschliche Freiheit ab: Das Eingreifen des Ewigen in das Zeitliche verlangt vom Subjekt eine Entscheidung; nämlich den Entschluss, den Sprung in den Glauben zu wagen, d. h. das Eingreifen einer transzendenten Ewigkeit in die Zeit, das rational nicht zu bewältigen ist, anzuerkennen.

Freiheit, Zeitlichkeit und konkrete Individualität, die existentiell und existenzphilosophisch auch für Hersch grundlegenden Kategorien, hängen also allesamt wesentlich von dem Bezug des Zeitlichen zum Ewigen ab, der im Augenblick erfolgt. Der Kierkegaard'sche Augenblick ist somit für Hersch – wie auch für Jaspers^d – der Punkt, an dem das geschichtliche Dasein als empirisch-objektives Dasein in der Zeit Sinn und Gehalt gewinnt, was nur möglich ist durch den Bezug auf eine Transzen-

a Bereits 1958 hatte Hersch an der Universität Genf eine Vorlesung mit dem Titel «L'instant» gehalten, in der sie sich auch mit Kierkegaard und Sartre beschäftigt hatte, 1964 hielt sie, ihren Vortrag an der UNESCO-Konferenz gewissermaßen begleitend, auch eine Vorlesung zu «Kierkegaard. L'instant», in der sie sich mit den gleichen Texten des dänischen Philosophen wie im Referat auseinandersetzte. Die Manuskripte zu diesen Vorlesungen sind im Nachlass erhalten.

b Vgl. dazu auch Herschs Aufsatz «Le réel et l'imaginaire au fil du temps» (Hersch 1964e).

c Kierkegaard GW 11/12, S. 86.

d Vgl. dazu auch Jaspers 1985, S. 108–117, wo ebenfalls der Begriff des Augenblicks mit Bezug auf Kierkegaard behandelt wird.

denz, die zeitlos ist, aber in der Zeit erscheinen kann. Nur aufgrund des erfüllten Augenblicks vermag sich der Mensch als Individuum zu begreifen, das in einer strukturierten Zeit existiert, d. h. für das Vergangenheit und Zukunft Bedeutung haben. Der Augenblick ist durch seinen Transzendenzbezug aus der Zeitfolge als der Moment der Freiheit und Entscheidung herausgehoben und eröffnet dadurch die Perspektive auf Vergangenheit und Zukunft.

Hersch kontrastiert nun Kierkegaards Begriff des Augenblicks mit Marx' Konzeption von Zeit bzw. Geschichte. Dabei gibt es durchaus Gemeinsamkeiten: Sowohl Kierkegaard wie auch Marx wenden sich gegen eine Philosophie von der Art der Hegel'schen, gegen deren Idealismus, Abstraktheit und deren Anspruch, ein theoretisches System absoluter Wahrheiten aufzustellen. Gegen diese abstrakte Systemphilosophie fordern beide den Bezug zur konkreten Situation des Menschen, für beide ist nicht die Theorie, sondern die Praxis vorrangig, und beide bedienen sich einer an Hegel anknüpfenden Dialektik. Für Kierkegaard bedeutet dies jedoch, die existentielle Dialektik des Gegensatzes von Zeitlichem und Ewigem auf die Spitze zu treiben, sie bis zu einem Punkt zu führen, an dem der Gegensatz nicht etwa durch eine rationale Synthese aufgehoben, sondern das gleichzeitige Bestehen von Zeitlichem und Ewigem durch den Sprung in den Glauben akzeptiert werden muss, durch einen Sprung, der nur als freier Akt oder Entschluss des Einzelnen zu vollziehen ist. Für Marx hingegen besteht die konkrete Situation des Menschen in den materiellen und sozialen Verhältnissen, die zu gesellschaftlichen Gegensätzen führen, aus denen die dialektische Dynamik der Geschichte entsteht: Soziale Gegensätze führen zu Klassenkämpfen, in denen die Gegensätze überwunden werden, wobei aber neue Gegensätze entstehen, die wiederum zu sozialen Kämpfen führen, bis schließlich das geschichtliche Ziel, die klassenlose Gesellschaft, erreicht ist. Die Tat des Einzelnen ist in die äußerliche Abfolge der geschichtlichen Momente eingeordnet und dem in der Zukunft liegenden geschichtlichen Ziel untergeordnet. Nicht der Augenblick ist demzufolge das Entscheidende, sondern die Zukunft, nicht der Einzelne, sondern die gesellschaftliche Entwicklung.

Bei beiden Positionen, jener der Philosophie der Totalität – vertreten durch Marx und Sartre – wie auch jener der Philosophie des Augenblicks – vertreten durch Kierkegaard und Jaspers – lauern Gefahren: Bei der ersten besteht die Tendenz, die Freiheit des Einzelnen dem geschichtlichen Ziel und den technischen Mitteln zu seiner Erreichung unterzuordnen, sowie das gesellschaftliche Ziel durch die Einrichtung totalitärer Gesellschaftsformen erreichen zu wollen. Die Freiheit des Einzelnen, für die der Augenblick das Entscheidende ist, geht im unabwendbaren Gang der Geschichte unter. Unverkennbar steht hier Herschs Ablehnung des sowjetischen Kommunismus und Sozialismus im Hintergrund, dem sie bereits in *Die Ideologien und*

die Wirklichkeit einen systematischen Hang zum Totalitarismus unterstellt hat. Umgekehrt neigen die Philosophen des Augenblicks zur «Engelhaftigkeit» (*angélisme*), indem sie sich auf das nur im Augenblick erlebbare subjektive Verhältnis zur Transzendenz und die sich darin manifestierende individuelle Freiheit in reiner Form zurückziehen. Dabei weisen sie jede Form von Autorität oder sozialer Institutionalisierung zurück und laufen Gefahr, die Forderungen der Zeit, mitunter das wissenschaftliche Wissen und den technischen Fortschritt als Mittel, die konkrete existentielle Situation des Menschen zu verbessern, aus dem Blick zu verlieren. Sie verabschieden sich sozusagen aus der Zeit und der Geschichte. Tatsächlich sind selbst bei Kierkegaard diese Engelhaftigkeit und Ferne zur praktischen Realität sowie eine religiöse (christliche) Intoleranz festzustellen.

Das ändert aber nichts daran, dass der Augenblick das gelebte Bewusstsein der Zeit (*la conscience temporelle vécue*) konstituiert und der Keim jener Widersprüche ist, die die *condition humaine* und mit ihr die menschliche Freiheit ausmachen. Der Kierkegaard'sche Augenblick bildet somit den Kern der Existenz. Eine Philosophie der Totalität kann folglich für Hersch keine Alternative darstellen, jedoch gilt es, aus dem Standpunkt einer Philosophie des Augenblicks Engelhaftigkeit und Intoleranz zu vermeiden. Die Möglichkeit dazu sieht Hersch mit Jaspers' Konzeption der existentiellen Kommunikation und des «liebenden Kampfes» gegeben: Dabei gilt es für den Einzelnen, für seine subjektive Wahrheit, die er im entscheidenden Augenblick der Beziehung zur Transzendenz gewinnt, Stellung zu beziehen, sie zu verteidigen, sie damit aber auch aufs Spiel zu setzen. Im Gegenzug dazu muss die individuelle Wahrheit anderer als solche anerkannt und geachtet werden, darf aber vom eigenen existentiellen Standpunkt aus im Rahmen vernünftiger Argumentation und Kritik angegriffen und in Frage gestellt werden. In dieser Form der Kommunikation findet eine Toleranz statt, bei der die Ansichten anderer nicht bloß gleichgültig stehengelassen werden, sondern eine echte Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten stattfindet. Die subjektive, individuelle Wahrheit des Augenblicks hat sich demzufolge in der intersubjektiven Auseinandersetzung zu bewähren, muss somit der Mitwelt in der Kommunikation begegnen und darf sich nicht in engelhafter Weltflucht auf sich selbst zurückziehen. Diesen Jaspers'schen Weg aus der existentiellen Einsamkeit des Augenblicks, bei dem es sich stets nur um eine Auseinandersetzung zwischen einzelnen Personen, nicht aber zwischen Staaten, Organisationen oder Institutionen handeln kann, empfiehlt Hersch schließlich auch der Gastgeberin der Konferenz, der UNESCO.

Abschließend ist zu bemerken, dass Bergsons Theorie der Zeit, auf die sich Hersch zuvor stets berufen hatte, in der «Der Augenblick» nicht mehr die maßgebliche ist. Diese Wende beschreibt sie im Gespräch mit Gabrielle Dufour-Kowalska

wie folgt: «Später entfernte ich mich von der Philosophie Bergsons , aber nie ganz. Das zentrale Problem darin bleibt das Problem der Zeit, das für mich nach wie vor entscheidend ist. Aber meine Zeitauffassung hat sich grundlegend gewandelt. Sie ist nicht mehr die von Bergson. Im Gegenteil: Ich mache mir die Kritik von Bachelard zu eigen, der Bergson vorwarf, den Augenblick gewissermaßen im *Trend*, dem reinen Fluß, aufgelöst zu haben. Ich habe mich später Kierkegaards Philosophie angenähert.»^a

Herschs Vortrag an der UNESCO-Konferenz von 1964 erschien unter dem Titel «L'Instant» in *Kierkegaard vivant. Colloque organisé par l'UNESCO à Paris du 21 au 23 avril 1964* (Hersch 1966, S. 94–110). Die Übersetzung wurde für diese Edition von Katrin Grünepütt angefertigt.

a Hersch 1986i, S. 40. In diesem Sinn äußerte sich Hersch in *Die Dimensionen der Zeit*, S. 333, über Bergsons Konzeption des Augenblicks; zur Kritik Bachelards vgl. Anm. 17, S. 465 zu dieser Stelle.

Der Augenblick

Ich habe die Stelle nicht wiederfinden können und bin mir deshalb nicht ganz sicher, ob Kierkegaard selbst von «dialektischer Unerschrockenheit» spricht, um die Tugend zu bezeichnen, die darin liegt, an einem Problem festzuhalten, gegen Eloquenz, Druck, Verführung, Gelehrsamkeit, Autorität und Systemzwang.¹ Am Problem festhalten heißt für Kierkegaard fast immer, jenen Stachel in die Seele treiben, auf dessen Spitze koexistiert, was einander exkludiert. Dies Unvereinbare bildet den Kern der *Conditio humana*.² Die Frage ist nur, was man daraus macht bzw. was man, vermittelt des Unvereinbaren, aus sich selber macht. Das Unvereinbare ermöglicht auf verschiedenen Ebenen alle möglichen Tricks und Spielchen; es lädt zu den findigsten Rationalisierungen ein. Man kann es sogar vergessen. Die verführerischste und verbreitetste Methode aber, es zu entschärfen, besteht darin, seine Glieder oder Bestandteile mit Hilfe von Raum und Zeit, durch Nebeneinanderstellen oder Aufeinander-Folgen-Lassen, zu separieren: Mit einem Schlag verschwindet alle Unvereinbarkeit, bleiben nurmehr die Etappen eines Weges, eine erzählte Geschichte, und sämtliche Fluchtlinien des Objektiven und des Allgemeinen stehen einem offen.

Die Kierkegaard'sche Unerschrockenheit ist nun aber keine, die in den Raum ausgreift, sondern im Gegenteil eine der äußersten Zusammenziehung. Sie kontrahiert Raum und Zeit zu einem einzigen Punkt, einem Punkt, worin die unvereinbaren Glieder, einander ausschließend, zusammenfallen. Es ist der Punkt der Unmöglichkeit. Für Kierkegaard ist das Unmögliche nicht etwa *Signum* des Nichts, sondern der Existenz, des Werdens, der Entbindung der Wahrheit. Dort, wo jede denkbare Kohärenz endet, trägt die werdende Existenz den Sieg über das abstrakte Allgemeine davon.

Insofern es eine Kierkegaard'sche Philosophie gibt, ähnelt sie einem Stachel mehr als einem System: Es ist eine Philosophie des Punktes; und dieser Punkt ist der Augenblick.³

Der Augenblick hat bei Kierkegaard mindestens drei Bedeutungen. Er ist der Punkt, an dem Wahrheit sich enthüllt. Er ist, als deren Bedingung, der «Lehrmeister» oder «Gott».⁴ Außerdem ist es der Name, den er jener aggressiven Zeitschrift gab, über die er in seinem letzten Lebensjahr seinen heftigen Streit mit der Kirche ausfocht,⁵ was auf eine dritte Bedeutung hinweist: Denn der Augenblick meint auch den Punkt, an dem der Kampf zwischen der dem Absoluten verpflichteten Subjektivität und der

glaubensfernen Welt der Institutionen ausbricht. – Indes lässt sich diese dreifache Bedeutung auch auf eine einzige zurückführen, zeigt sie doch an, dass der Punkt der Enthüllung der Wahrheit ein Geschehen ist, kein Wissen, und ein einzigartiges Geschehen überdies, indem es Akt, Begegnung und Person in eins ist.⁶ Dort, wo die Unvereinbarkeit das theoretische Denken blockiert, *wird* jemand und tritt in Erscheinung.

Der Augenblick, «um den sich alles [...] dreht»⁷, sagt Kierkegaard und kommt immer wieder darauf zurück, dass der Augenblick «entscheidende Bedeutung» habe.⁸ Gott (Christus) als *Bedingung* der Wahrheit stellt er Sokrates als ihre *Veranlassung* gegenüber.⁹ Zum Ausgangspunkt nimmt er sich die sokratische Frage, wie man die Tugend lehren und lernen könne, wenn sie Einsicht und also Wahrheit sei?¹⁰ Wie kann man suchen, was man weiß – und wie suchen, was man nicht weiß? Der Grieche Sokrates umgeht oder beseitigt recht eigentlich diese Eingangsfrage: Alles Suchen ist ein Erinnern. Die Tugend ist immer schon in der Seele (was für Platon die Präexistenz der Seele noch vor ihrer Unsterblichkeit beweist). In Anbetracht dessen, sagt Kierkegaard, ist und bleibt Sokrates Hebamme und bewegt sich damit in einem Verhältnis, welches «das höchste ist, das ein Mensch dem anderen gegenüber einnehmen kann. Und darin behält er ja in alle Ewigkeit recht». (Sokrates war «eine von dem Gotte selbst examinierte Hebamme»,¹² wie Kierkegaard hinzufügt.) Deshalb ist aus sokratischer Perspektive jeder zeitliche Ausgangspunkt in der Geschichte einer Seele vollkommen kontingent. Der Lehrmeister gibt nur die Veranlassung dazu, er darf nicht sich selbst hingeben; gibt er sich selbst, «dann ist er nicht einmal ein Freund» des Schülers, «noch weniger sein Lehrer».¹³ Die Noblesse, Humanität und Hochherzigkeit, die Kierkegaard Sokrates zuerkennt, besteht justament in seinem bescheidenen Zurücktreten, ja Verschwinden vor der – vorausliegenden – ewigen Wahrheit, deren Entdeckung er beim Schüler «veranlasst» hat. Es ist Sokrates' Größe, dass er – welche Seltenheit! – es ablehnt, eine «Autorität» zu sein. «[D]enn [...] niemals [ist] irgendein Mensch in Wahrheit Autorität gewesen [...], oder [hat] irgendeinem anderen damit genützt [...], es zu sein».¹⁴ Aus diesem Grunde ist es hier auch nur von untergeordneter Bedeutung, *wer* der Lehrmeister gewesen; das betrifft lediglich die anekdotische Seite der Geschichte. Und gerade aus dieser untergeordneten Bedeutung bezieht der sokratische Lehrer seine Größe.

Der sokratischen Hochherzigkeit – der vornehmsten auf der Stufe des Menschen – stellt Kierkegaard das Neue der christlichen Situation gegenüber, ohne allerdings dieses Wort zu gebrauchen.¹⁵ «Soll sich dies nun anders verhalten, dann muss der Augenblick in der Zeit entscheidende Bedeutung haben, sodass ich ihn keinen Augenblick, weder in Zeit noch in Ewigkeit, werde vergessen können, weil das Ewige, das vorher nicht war, in diesem Augenblick geworden ist.»¹⁶ Der sokratische Lehrer

kann für den Schüler nur Veranlassung sein, sich dessen zu erinnern, dass er die Unwahrheit ist, was in gewisser Weise des Schülers Ausgeschlossensein von der Wahrheit noch verstärkt. «Auf diese Weise also stößt der Lehrer den Lernenden, gerade indem er ihn erinnert, von sich fort, nur dass der Lernende [...] seine Unwahrheit entdeckt [...]; denn meine eigene Unwahrheit kann ich nur durch mich selbst entdecken»¹⁷ – wohingegen die Wahrheit dem Schüler, damit er sie erhalte, vom Lehrer gebracht werden muss und die «Bedingung, sie zu verstehen», dazu.¹⁸ (Man beachte die Umwege, die Kierkegaard nimmt, um das Wort «Gnade» sowie auch «Sünde» und «Christus» zu vermeiden.)¹⁹ Diese Bedingung nun besteht in dem Vermögen, überhaupt nach der Wahrheit zu fragen. «[D]ie Bedingung und die Frage enthalten das Bedingte und die Antwort.»²⁰ Wir sehen hier an die Stelle der im sokratischen Verhältnis essentiellen Vergangenheit den existentiellen Augenblick treten, der eine Art unmöglicher überzeitlicher Synthese der Dimensionen der Zeit vorstellt.²¹ Im Augenblick und durch den Augenblick erschafft der Lehrer den Schüler neu, *ehe* er ihn zu unterweisen beginnt. «Dies aber vermag kein Mensch; soll es dennoch geschehen, dann muss es durch den Gott selbst geschehen.»²²

Der Augenblick ist daher fortwährendes Geschehen. Der Schüler musste zunächst der Bedingung beraubt sein – nicht durch den Gott und auch nicht durch einen Zufall, sondern durch sich selbst. Der Schüler ist die Unwahrheit durch seine eigene Schuld. Diese Schuld entspringt, was ihn betrifft, keiner Freiheit; vielmehr ist er jenseits der Wahrheit gebunden, ist ausgeschlossen und kann sich nicht selbst befreien. «[E]r braucht die Kraft der Freiheit im Dienste der Unfreiheit, da er ja frei in ihr ist, und auf diese Weise wächst die vereinte Kraft der Unfreiheit [...].»²³ Auch kann er den Lehrer, der ihn von sich selbst errettet, niemals vergessen oder sokratisch verschwinden lassen.²⁴ Der Augenblick, da ihm die Bedingung gegeben wird, «ist wohl kurz und zeitlich, wie der Augenblick es ist, vorübergehend wie der Augenblick es ist, vorübergegangen wie der Augenblick es ist, im nächsten Augenblick, und dennoch ist er das Entscheidende, und dennoch ist er von dem Ewigen erfüllt. Ein solcher Augenblick muss doch einen besonderen Namen haben, wir wollen ihn nennen: die Fülle der Zeit».²⁵

Der Augenblick hat absolut entscheidende Bedeutung im Sinne einer Unumkehrbarkeit, einer «Wiedergeburt», eines «Übergang[s] [...] vom Nichtsein zum Sein»,²⁶ und er entzieht sich allem objektiven Denken. Die Frage «lässt das sich denken?»²⁷ ist nur sinnvoll in der Anwendung auf den solcherart Wiedergeborenen, so wie auch nur der Geborene die Geburt denken kann. Der Augenblick ist Werk, ist Wirken, ist Entscheidung des sich verwirklichenden Gottes.²⁸ Er hat nichts von einer abstrakten Einheit. Zu dem Bestreben, die Existenz des Gottes zu beweisen, sagt Kierkegaard von sich, er «schließe [...] immerzu nicht auf das Dasein, sondern [...] vom

Dasein aus».²⁹ «Ich beweise [...] nicht, dass ein Stein da ist, sondern, dass das Etwas, das da ist, ein Stein ist».³⁰ Der Augenblick, jene «Entscheidung der Ewigkeit»,³¹ so sagt Kierkegaard auch.

Aufgrund seiner radikalen Diskontinuität lässt der Kierkegaard'sche Augenblick offenkundig keine Notwendigkeit Hegel'schen Schlages zu.³² Kierkegaard betont, dass der Vergangenheit keine größere Notwendigkeit innewohne als der Zukunft. Läge im Vergangenen eine Notwendigkeit, so würde es keinen Grund geben, sie aus dem Zukünftigen auszuschließen (wir würden sagen: es gäbe keinen Grund, nicht von Hegel zu Marx überzugehen³³). «Falls die Notwendigkeit auf einem einzigen Punkt eintreten könnte, so würde vom Vergangenen und vom Zukünftigen nicht mehr die Rede sein.»³⁴ Die Notwendigkeit würde die Dimensionen der Zeit aufheben.

Das geschieht aber nicht. Hier tritt aufs Klarste jenes Missverständnis zutage, welches allein dafür verantwortlich ist, dass manche an einen Konvergenzpunkt zwischen Marx und Kierkegaard glauben. Dieses Missverständnis rührt von einer tatsächlich gegebenen, jedoch nur oberflächlichen Ähnlichkeit her, die in einem wichtigen Punkt zwischen diesen beiden Denkern besteht: Mit ihrer Hegel-Auslegung reagieren beide auf die vorausgehenden «äternalistischen» Philosophien, die lediglich die unveränderlichen Aspekte der *Conditio humana* festhalten wollten und dabei vergaßen, dass der unveränderlichste Aspekt am Dasein des Menschen überhaupt die unendlich veränderliche und letztlich einzigartige Beschaffenheit seiner *Situation* ist.³⁵ Sowohl Marx als auch Kierkegaard laden die Tatsache mit nahezu schicksalhafter Bedeutung auf, dass der Mensch, unentrinnbar an einen konkreten Kontext gebunden, immer in Situationen steht. Doch meint «Situation» und «konkret» bei jedem der beiden etwas durchaus und irreduzibel anderes: Bei Marx wird die Besonderheit einer jeglichen Situation in Bezug auf die Totalität des geschichtlichen Raumes erfasst – bei Kierkegaard bildet sie das punktuelle Einssein des Augenblicks, man müsste geradezu sagen: den Anti-Raum.

Der Augenblick erscheint somit als äußerst herausgehoben, entdinglicht, auf die Punktualität des Geschehens reduziert, wobei zu berücksichtigen ist, dass «Geschehen» sich hier nicht auf die Seite der sogenannten Tatsachen bezieht, auf das feststellbare Moment dessen, *was* geschieht, sondern, wie Kierkegaard sagt, darauf, *dass* es geschieht: «Das Geschehene lässt sich unmittelbar erkennen, aber keineswegs, dass es geschehen ist, noch nicht einmal, dass es geschieht, selbst wenn es, wie man sagt, gerade vor der Nase geschieht.»³⁶ Anstatt von «Geschehen» sollte man deshalb vielleicht besser von «Eintreten» sprechen, vorausgesetzt, man macht sich klar, dass dieses Eintreten keinen Schweif der Dauer nach sich zieht. Der so verstandene Augenblick löscht, durch die reine Strahlkraft des existentiellen Absoluten, jegliche Allgemeinheit, jede gesellschaftliche Organisation und institutionelle Realität aus. In ihm

und durch ihn übt sich der Mensch im Unmöglichen, in der Unmöglichkeit, Christ zu sein, der Unmöglichkeit, einer Kirche anzugehören, der Unmöglichkeit, zu überdauern (oder auch dessen, was der heilige Ignatius die «nachfolgende Zeit» nennt³⁷). Geschichtlichkeit stellt Geschichte in Frage, der Augenblick annihiliert die Dauer. Aus diesem Grunde hat Jaspers die beiden «Ausnahmen» Kierkegaard und Nietzsche zusammenrücken und die Kierkegaard'sche Ablehnung zeitlicher Einrichtungen mit dem unstillen Augenblick oder der hieratischen ewigen Wiederkehr bei Nietzsche vergleichen können.³⁸ Die Kompromisslosigkeit dieser weltfremden Ideale, seien sie christlicher oder areligiöser Natur, angesichts eines technischen Fortschritts, der die moderne Welt geformt hat im Takt einer dienstbar gemachten Zeit, hat unsere Epoche tief geprägt.

Tatsächlich sehen wir den Augenblick heute schwanken zwischen quasi inexisterter Grenze und irreduziblem Seinskern. Aus den Naturwissenschaften, die von der kontinuierlichen, nicht in Vergangenheit und Zukunft gegliederten Zeit der Natur ausgehen, einer Zeit, innerhalb deren Simultaneität aufgrund zunehmender Messgenauigkeit kaum mehr erfassbar scheint, hat er sich gewissermaßen verflüchtigt. Aufgrund seiner existentiellen Diskontinuität sperrt sich andererseits der erlebte Augenblick gegen das Gemessen-Werden, gegen Objektivität und explikative Kontinuität.³⁹ Hieraus erklärt sich die Bedeutung, die er im zeitgenössischen philosophischen Denken angenommen hat: Alle Formen dessen, was grob als «Existentialismus» bezeichnet wird, sind Philosophien des Augenblicks.⁴⁰ Sie pflegen ein ausgeprägtes und anspruchsvolles Verständnis von etwas, das «fast nichts» ist, das anzufechten «fast alles» sich verschworen hat und das gegen dieses «fast alles» nur standhält, indem es sich zuäußerst auf seine essentielle Fragilität zurückzieht.

Essentielle Fragilität dessen, was existentiell ist: des freien Aktes. Gewiss, wenn Hegel «dialektische» Verhältnisse darstellt, sind seine Analysen von unvergleichlich viel feinerer, komplexerer und dichter Textur als diejenigen, die heutigentags unter dieser – bald völlig beliebigen – Bezeichnung kursieren.⁴¹ Doch wenn er die Dialektik des Augenblicks zu erhellen sucht, ihre konstitutive Struktur entfaltet, dann liefert auch er nur eine *Beschreibung* – eine Beschreibung, die trotz letztendlicher Rückkehr in die Inwendigkeit unvermeidlich auswendig bleibt, auswendig auch für den Leser, den sie die aufeinanderfolgenden Etappen, deren konkreten Endpunkt der Augenblick bildet, durchlaufen, den sie einen Weg zurücklegen lässt.⁴² Kierkegaard dagegen beschreibt den Augenblick nicht dialektisch, sondern lässt ihn Akt werden, indem er seine unaufhaltbare Dialektik, die keinen Ruhepunkt kennt, ins Werk setzt.⁴³ Er lässt des Augenblickes Unbeständigkeit in demjenigen Akt werden, den er «er» nennt, d. h. in Christus.⁴⁴ Diese «Aktualisierung» ist weder der logischen Kohärenz noch ei-

ner dramatischen Inszenierung verpflichtet und auch nicht jener panlogischen Vereinnahmung der Logik, von welcher der dialektische Prozess bei Hegel lebt. Sie hat keinen anderen Halt als das Geschehen selbst, welches sich an dem vollzieht, der versucht, über sie zu sprechen oder sie zu «verstehen». Kierkegaard spricht nicht einfach von Dialektik, er *ist* diese Dialektik oder, besser gesagt, er wird sie. Wie bei Marx handelt es sich bei ihm daher nicht um eine theoretische, sondern um eine praktizierte Dialektik, kraft deren das Wort Tat wird, Akt⁴⁵ –: nur dass sie hier, anders als bei Marx, kein in Zeit und Raum, in geschichtlicher Äußerlichkeit und Abfolge sich erstreckender Akt ist,⁴⁶ sondern in die inwendige Punktualität des Augenblicks hereingeholt wird. Der Akt ist also kein Nebeneinanderstellen mehr von Ursache und Wirkung, Subjekt und Prädikat, Vorher und Nachher. All das ist zwar auch da, aber es ist in das Ineinander des Einsseins zurückgenommen. Ein Akt, das ist jemand – jetzt – in der Gegenwart. Das griechische Denken bediente sich der Argumentation, um den Weg zu einer vergangenen Fülle wiederzufinden, und nachdem er ihn gewiesen hatte, zog der Lehrmeister sich zurück. Der Marxismus strebt nach zukünftiger Erfüllung, und seine Argumentation dient dazu, sie desto rascher herbeizuführen.⁴⁷ Kierkegaard aber schreibt: «Während [...] das griechische Pathos sich auf die Erinnerung konzentriert, konzentriert sich das Pathos unseres Projekts auf den Augenblick [...]».⁴⁸ Dieses Projekt ist der Übergang vom Nichtsein zur Existenz. Es ist die Entscheidung des Gottes, die, da sie von Ewigkeit her bestehen muss, justament, indem sie sich in der Zeit vollzieht, der Augenblick wird.⁴⁹ Dort, wo es nur «Veranlassung» gibt – siehe Sokrates –, «da zeigt der Augenblick sich nicht, sondern die Erinnerung verschlingt ihn in ihre Ewigkeit. Der Augenblick tritt gerade durch das Verhältnis des ewigen Beschlusses zu der ihm nicht gemäßen Veranlassung zutage».⁵⁰ Der Augenblick ist somit Kreuzungspunkt von Überzeitlichkeit und Zeitlichkeit.

Mit Blick auf Kierkegaard lässt sich die zweifellos wichtigste, wiewohl zumeist nur implizite Differenz zwischen den heutigen Denkern herausstellen: Für jene wie Marx oder (wenngleich in sehr anderer Weise) Sartre genügt es, dass Gott sei, damit menschliche Freiheit schwinde. Nur als Zukunftsvision, in der sei's reellen, sei's illusionären Perspektive eines in der Zeit erreichbaren Endzieles, kommt der Freiheit Sinn und Wirklichkeit zu.⁵¹ Andere, wie Kierkegaard selbst und nach ihm Jaspers, halten dagegen, dass jedwedes in der Zeit liegende Ziel die Freiheit einer technischen Finalität unterordnen würde, während sie doch einer ganz anderen, allein von der unauflösbaren göttlichen Transzendenz ermöglichten Ordnung angehöre.⁵² Anders als der Idealismus-Vorwurf ihrer Gegner nahelegt, wenden diese letztern Philosophen in keiner Weise vom Konkreten, von den Erfahrungstatsachen, der erlebten Gegenwart sich ab, sondern bemühen sich im Gegenteil, wie wir gesehen haben, um den Augenblick in der absoluten Einzigartigkeit seiner geschichtlichen Situation und ver-

leihen ihm ein solches Gewicht, wie keine noch so paradiesische Zukunft es rechtfertigen oder derlei Überfrachtung ausgleichen könnte. Ebenso wenig vernachlässigen sie die Verknüpfung der Augenblicke als Bedingung wirksamen Handelns und moralischer Verantwortung. Jedoch stellen sie diese Verknüpfung nicht mit Bezug auf ein in der Zukunft liegendes Endziel her. Die in der Zeit sich entfaltende Realität der Verknüpfung⁵³ ist bei ihnen vielmehr bloße Projektion und sozusagen Auffächerung der unbegreiflichen überzeitlichen Einheit aller Augenblicke, dank deren jeder einzelne von ihnen ein einziger und absoluter ist.

Für die erstgenannten Philosophen findet die Zeit ihren Wert und ihre Erfüllung in einer immer noch zeitlich gedachten Zukunft. Bei ihnen wird die Zeit, wird Geschichte – auch wenn sie «gemacht» werden muss – zu einem Panorama, mit der paradoxen Folge, dass der Nachdruck, mit dem diese Denker die Geschichtlichkeit allen Seins unterstreichen und jeden Verweis auf die unbewegte Ewigkeit und alles kontemplative Erwarten bekämpfen, ihre fast durchgängig realisierte Dynamik zu guter Letzt zum Stillstand bringt: seltsames Widerspiel, und doch verständlich. Denn wenn es nur die Zeit gibt, hat entweder gar nichts einen Sinn, oder aber der Sinn liegt in der Zeit, in welchem Fall Geschichte sich praktisch gefangen sieht in einem zukünftig Gegebenen. – Für die anderen hingegen schlägt das lebendige Herz der Geschichte ohne Unterlass im Augenblick, darin die abgelehnte Ewigkeit die Zeit niemals in Ruhe lässt.⁵⁴ Geschichte lebt vom Wünschen und vom Hoffen, nicht von einem Totalitätsversprechen und vom Wissen. «Idealistisch», «Opium für das Volk»⁵⁵ sind gerade jenes auf die Totalität bezogene Versprechen und das behauptete Wissen vom Ziel der Geschichte, denn das Handeln verliert damit seinen Eintrittspunkt, das *Hic et nunc*⁵⁶ des freien Subjekts, den Augenblick.

Auf diese Weise stehen die Philosophien des Augenblicks denen der Totalität gegenüber: und die Letzteren verteidigen sich besser.⁵⁷ Sie prägen ihre Institutionen aus, die in der Zeit überdauern. Sie verfügen über logische Kohärenz, die didaktisch vermittelbar ist. Sie antworten auf die Verlassenheitsängste des Menschen und bieten, ob religiös oder areligiös grundiert, kollektiven Schutz. Gerechterweise muss man sagen, dass sie durch die Ausbildung von Gremien und Institutionen auch die Verfassung dessen annehmen, was überdauert, die enge historische Verflochtenheit, die Verstöße, die nun einmal begehen muss, wer überdauern will. Die Ersteren dagegen beharren auf einem absoluten, solitären Anspruch, der an keine Institution noch Autorität zurückgebunden und letztlich nur auf Freiheit und sonst nichts bezogen ist. Die Philosophien der Totalität laufen Gefahr, sich derart machtvoll zu konkretisieren, dass das *Motiv* der Konkretisierung darüber verlorengelht, die Konkretisierung keine mehr ist, und am Ende nurmehr schwerfällige, in reiner Positivität erstarrte Strukturen übrigbleiben. Die Gefahr der Philosophien des Augenblicks wiederum liegt in

der Reinheit, dem Verzicht auf Konkretisierung, der Wirklichkeitsferne⁵⁸, liegt darin, dass der Augenblick den Zumutungen zeitlicher Konsequenzen sich entzieht.

Es gilt noch ein weiteres Charakteristikum zeitgenössischen Denkens zu erwähnen: Der Augenblick ist für dieses kein *Betrachtungsgegenstand*, er bietet sich nicht der «Theorie» im griechischen Sinne des Wortes an.⁵⁹ Der Augenblick ist ein moralisches, existentielles, metaphysisches Problem, er ist konstitutiv für das *gelebte* Zeitbewusstsein und Keim aller *notwendigen* (d. h. für die Freiheit notwendigen) Ambiguitäten der *Conditio humana*. Als solcher erzeugt er sogleich eine Vielzahl von Fluchtlinien, die es gestatten, sich jener *Conditio* wirklich oder vermeintlich zu entziehen – in die Vergangenheit, die Zukunft, die Totalität oder die Nichtigkeit der Zeit, in die Zeitlosigkeit oder auch in eine willkürliche und künstliche Fixierung des Augenblickes selbst. Ein moralisches Problem also, welches die Existenz vor ihr «to be or not to be»⁶⁰ stellt, auf das nur eine Entscheidung antworten kann und keine Gewissheit. In Bezug auf den Pfeil frug Zenon: «Wann bewegt er sich?».⁶¹ In Bezug auf den Augenblick lautet die Frage: «Wann kann, wann muss ich existieren?». Die starke metaphysisch-moralische Aufladung der zeitgenössischen Philosophie ist, wie mir scheint (beiläufig sei es gesagt), nicht ausreichend zur Kenntnis genommen worden. Sie bedeutet ohne Zweifel eine außergewöhnliche Bereicherung. Doch kann man sich auch fragen, wohin uns der Prestigeverlust des reinen theoretischen Blickes, wie die Griechen ihn verstanden hatten und wie er die Entstehung formaler Gesetze – in den Wissenschaften wie im Stadtstaat – begünstigt hatte, führt.

Der Augenblick hat noch weitere Implikationen. Seine Punktualität schließt, wie wir gesehen haben, die Verräumlichung aus, jene von der Indifferenz des Raumes gegen das in ihm Benachbarte ermöglichte Disposition.⁶² Der Augenblick ist die Kierkegaard'sche Weltfremdheit und Intoleranz in eins. Es ist wahr, das Werk des dänischen Philosophen verweigert sich dem Verständnis des Ungläubigen und muss das auch grundsätzlich tun.⁶³ Bei anderen christlichen Philosophien hat der Ungläubige die Möglichkeit, zu sagen: «Bis hierhin verstehe ich, auf dieser Ebene stimme ich zu, jenem Gedankengang kann ich folgen – dort aber gehen unsere Meinungen auseinander, verstehe ich nicht mehr, endet meine Zustimmung». Oft hat ja der christliche Denker selbst gesagt: «Bis hierher wandle ich im Einklang mit der natürlichen Vernunft, und ein jeder kann mich begleiten. Jenseits davon beginnt freilich die Offenbarung, die einsichtig nur dem Gläubigen ist». Diese Trennung gilt nicht mehr, sobald allem nur Sinn zukommt kraft des Augenblicks, der das Paradoxon und Christus ist.⁶⁴ Ich sage nicht «Gott» oder «das Ewige» – ich sage «der Augenblick», «der Christus».⁶⁵ Wer wie ich als Nicht-Christ diese Texte auslegt und ihnen maßgebliche Bedeutung

zuspricht, weiß, dass er gewaltsam in ein Werk eindringt, gegen den Willen seines Autors. Nichts, das weniger universalisierbar, weniger verallgemeinerbar, weniger irgendeiner Ökumene eingemeindbar wäre als dieses Werk und dieses Leben, das geradezu verbissen wieder und wieder Anlauf nimmt, die einzige Quelle des historischen Paradoxons zu studieren, welches der Augenblick des Lebens Jesu war.⁶⁶

Nichts aber auch, das den etablierten Kirchen weniger verbunden wäre als dieser zähe Widerhaken, dem paradoxen Augenblicke eingetrieben, um die unmöglichen, die widersprüchlichen und gleichwohl heiligen Ansprüche daraus zu ziehen, die jeder Kirche auf immer verwehren müssen, sich selbst genug zu sein.

Unerträglich für die Christen, den Nicht-Christen unzugänglich – wen geht dieses Werk denn überhaupt an?

Das neue und fraglos äußerste Paradox besteht darin, dass der Kierkegaard'sche Augenblick den Nicht-Christen *aufgrund* seines ihn ausschließenden Charakters angeht und den Christen, *weil* er ihm unerträglich ist. Hierin findet der eine wie der andere, und ohne dass die beiden im geringsten übereinstimmten, die Herausforderung, die ihn aufrichtet und dazu zwingt, im Angesicht des Wahrheitsanspruchs als präsent sich zu bekennen.

Kein Weg führt irgendwohin. Das Kreuz gleicht einem mächtigen Nagel, der mitten im Sinn steckt, und Kierkegaard verleugnet sich, um ihn vermöge der Unmöglichkeit tiefer und tiefer in jeden Menschen einzuschlagen.

Es gab, sagte ich, ehemals und unlängst noch Bezirke, die der Offenbarung unterstanden, und andere, die freier Forschung überlassen waren. Bei diesen Letzteren, in denen Gläubige und Ungläubige zusammentreffen konnten, handelt es sich um die ersten, kostbaren Landgewinne, die eine Gestalt des Liberalismus theokratischen Absolutheitsansprüchen abrang. Für die Entwicklung des westlichen, laizistisch-wissenschaftlichen Denkens haben sie unzweifelhaft eine ausschlaggebende Rolle gespielt. Jedoch gingen sie mit einem Substanzverlust oder zumindest einem Verlust an Tiefe einher. Existentielle Wahrheiten wurden nach einer äußerlichen, unpersönlichen Topographie aufgestellt, als ob sie einen objektiven Sinn hätten – und nicht Sinn für eine Freiheit. Das war der Preis für die indifferente Toleranz des «leben und leben lassen».

Ab dem Moment nun, da aller Sinn sich um den existentiellen Augenblick versammelt, greift die Toleranz des Nebeneinanders nicht mehr. Die theologischen und die weltlichen Bezirke, von denen ich soeben sprach, büßen ihre Distinktionsmerkmale ein. Die sich der Offenbarung unterworfen hatten, verlieren allen Wortsinn und objektivierenden Dogmatismus, hat doch das Geoffenbarte selbst nur existentiellen Sinn, durch und für den Augenblick, mithin: durch und für eine Freiheit. Und die anderen, dem Urteil des gemeinen Menschenverstandes anheimgestellten, verlieren

ihre Unpersönlichkeit und Unverbindlichkeit, weil in ihnen Wahrheiten verhandelt werden, die auf die Entscheidungsmöglichkeiten des Augenblicks bezogen sind.

Seitdem reicht die Toleranz nicht mehr zur Begründung des Zusammenlebens. Wollen sie sich nicht totalen und totalitären Ansprüchen dadurch ausgeliefert sehen, dass sie den einen und absoluten Anspruch des Augenblicks in die Objektivität von Kirche, Staat und Polizei hineinprojizieren und ihn damit verraten, müssen die Menschen eine neue, sehr viel schwierigere Form der Konfrontation erlernen: das, was Jaspers die «existentielle Kommunikation», den «liebenden Kampf» genannt hat.⁶⁷ An die Stelle der indifferenten Toleranz tritt ein vollständig der Wahrheitssuche geweihter Kampf, ein Kampf *mit* dem anderen, *gegen* den anderen, *für* den anderen ebenso wie *für* mich selbst. Es geht dabei mitnichten um akademische Debatten. Es geht um den Augenblick – das Zentrum des Sinns schlechthin steht auf dem Spiel, und jedes Kombattanten Einsatz ist er selbst. Doch ist es kein Kampf auf Leben und Tod, denn es geht nicht ums Siegen: Es geht darum, die Wahrheit bestehen zu lassen.

Wir sind nun bei der UNESCO,⁶⁸ und wie mir scheint, habe ich soeben das grundlegende Paradox dieses Hauses – ebenso wie seine wesenseigene Gefahr berührt. Die UNESCO fasst weit mehr als einhundert souveräne Staaten zusammen, die als solche keine Personen sind und sich folglich nicht auf den Augenblick beziehen können. Sie ist damit zwangsläufig das Haus der Ausdehnung, der Ausbreitung über den gesamten Erdball, und zur äußerlichen Toleranz, zum Nebeneinander in der Vielheit verurteilt. Ihr Vorgehen ist notgedrungen ein *Zurückgehen* auf jenen Rest, dem kein souveräner Staat sein Veto mehr entgegensetzt. Nichtsdestoweniger steht diese Weltorganisation im Dienste der Kultur, und wahre Kultur kann nur in der Versammlung um den entscheidenden Augenblick einer Freiheit herum existieren. Aus diesem Grunde muss die UNESCO jenseits ihrer offiziellen Beschlüsse zur Auseinandersetzung anstiften und tut das auch, nicht zwischen Staaten, sondern zwischen Menschen. Heute Abend geschah das am Beispiel Kierkegaards. Möge Kierkegaard hier nachhaltig daran erinnern, dass selbst im globalen Maßstab einzig der Augenblick ist, was zählt.

Die Dimensionen der Zeit

(1967)

Einleitung der Herausgeber

1964 leitete Jeanne Hersch gemeinsam mit René Poirier und Michel Souriau eine Konferenz mit dem Titel «Le temps» in Cerisy-la-Salle.^a In dieser französischen Gemeinde ist seit 1952 das *Centre culturel international de Cerisy-la-Salle* (CCIC) beheimatet, das, wie der Name verrät, die Förderung des interkulturellen und interdisziplinären Austauschs zum Ziel hat. Hersch hatte dort, ebenfalls zusammen mit Poirier, 1960 bereits eine Tagung zum Thema «Où va la science? Où nous mène-t-elle? En marge de la science nouvelle» durchgeführt,^b 1968 wird sie eine weitere zu «Les Droits de l'Homme à l'épreuve» mitorganisieren. Die Konferenz «Le temps», die zwischen dem 14. und 23. Juli stattfand, war, ganz im Sinn des CCIC, einer interdisziplinären Diskussion des Themas «Zeit» gewidmet. Wie aus dem Inhaltsverzeichnis des Konferenzbandes *Entretiens sur le temps* hervorgeht,^c wurde in den Sektionen die Zeit des Philosophen, des Historikers, des Wissenschaftlers, des Cineasten, des Psychoanalytikers, des Romanciers und des Künstlers durch Vertreter der unterschiedlichen Fächer diskutiert.

Der interdisziplinäre Zugang zum Thema «Zeit» entsprach vollauf Herschs eigener philosophischer Ansicht, hatte sie doch zuvor bereits in «Temps, Tragique et liberté» («Die Zeit, das Tragische, die Freiheit» in diesem Band) von 1961 die These vertreten, dass unter «Zeit» Verschiedenes verstanden werde, dass es eine Reihe von Zeitbegriffen oder Aspekten der Zeit gebe, die weder aufeinander reduzierbar sind noch unter einen gemeinsamen Begriff subsumiert werden können.^d So weist sie denn auch in ihrer Einführung zur Tagung erneut darauf hin, dass es eine Vielheit von Zeitauffassungen gebe, die für uns relevant sind, dass wir aber nichts darüber zu sagen wüssten, was *die* Zeit, die Zeit, die einheitlich allen verschiedenen Zeitauffassungen zugrunde liegt, ist. Herschs Beitrag «Les dimensions du temps» stellt somit eine Fortsetzung und Vertiefung ihrer vorausgegangenen Gedanken zur Zeitproblematik dar, die eine zentrale Stellung in ihrem gesamten Philosophieren einnimmt.

Die für Hersch interessante Problematik im Zusammenhang mit der Vorstellung von Zeit resultiert aus der, wie Hersch in ihrer Einleitung sagt, besonderen Kraft

a Vgl. <http://www.ccic-cerisy.asso.fr/colloques3.html> (aufgerufen 11.12.2017). Zu Poirier vgl. Anm. 27, S. 466, zu Souriau Anm. 71, S. 454 zu *Die Zeit, das Tragische, die Freiheit*.

b Die Kongressakten (*Entretiens en marge de la Science Nouvelle*. Paris, La Haye: Mouton 1963) wurden allerdings von Poirier alleine herausgegeben und Hersch ist auch nicht mit einem Beitrag vertreten.

c Hersch / Poirier 1967.

d Zu den unterschiedlichen Zeitaspekten vgl. S. 270–273.

der Gegenwart: Sie ist der Zeitpunkt, in dem wir leben, an dem unser «Rendezvous mit der Welt» stattfindet, an dem wir also handelnd in den Verlauf der Dinge eingreifen können, an dem wir aber vor allem auch Entscheidungen unter Einbezug unserer Vergangenheit und mit Blick auf die Zukunft treffen. Durch die Gebundenheit unseres Erlebens und Handelns an einen gegenwärtigen Zeitpunkt erhält somit die Zeit ihre Struktur von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ihre drei Dimensionen. Und weil die Gegenwart der Punkt ist, an dem Entscheidungen fallen, ist sie auch der Ort der Freiheit, durch den die Vergangenheit als das schon Entschiedene und die Zukunft als das erst noch zu Entscheidende Bedeutung erhalten.^a Dieses, wenn man so will, existentielle Gewicht der Gegenwart geht also mit einer wesentlichen Diskontinuität in der Struktur der Zeit einher, die sich in der Differenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft manifestiert. Dieser Auffassung von Zeit, bei der der Fokus auf der Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks liegt, steht diametral die Vorstellung einer eindimensionalen Zeit gegenüber, die kontinuierlich in eine Richtung verläuft und in der alle Momente objektiv gleichwertig sind. In dieser Vorstellung, der vor allem die naturwissenschaftliche Zeitkonzeption entspricht, haben die Gegenwart und mit ihr die beiden anderen Zeitdimensionen bestenfalls eine relative, subjektive Bedeutung. Damit stellt sich aber die Frage, inwiefern die Gegenwart überhaupt als etwas Reales betrachtet werden kann und, da die Freiheit an die Gegenwart und die dreidimensionale Struktur der Zeit gebunden ist, ob Freiheit mehr als etwas bloß subjektiv Erlebtes oder sogar Fingiertes ist. Daran schließt sich unmittelbar die weitere Frage nach der Vereinbarkeit und dem Verhältnis zwischen der dreidimensionalen gelebten) und der eindimensionalen natürlichen Zeit (*le temps naturel*). Hersch selbst gibt auf diese Fragen keine Antwort, zum einen, weil sie zugeben muss, ratlos zu sein, zum anderen, weil sie mit ihrem Beitrag einen «Versuch der Verunsicherung» (*désorientation*) unternimmt.^b Die mit der normalerweise nicht hinterfragten Zeitvorstellung verbundenen Probleme und Mehrdeutigkeiten sollen erst einmal offengelegt werden, um die ganze Tragweite der Thematik zum Bewusstsein zu bringen.

Ähnlich unabgeschlossen präsentiert sich Herschs Darstellung der eigentlichen Dimensionen (*dimensions*) der Zeit, worunter sie nun nicht mehr die drei Dimensionen der Zeit – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – versteht, sondern unterschiedliche Aspekte unserer Zeitvorstellung.^c Die sechs relevanten Dimensionen werden ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne lange Erklärung oder Begründung auf-

a Diese Auffassung kommt noch einmal besonders konzentriert in Hersch 1985e, S. 153 f., zum Ausdruck.
b Vgl. S. 331.

c Hersch spricht also sowohl in Bezug auf die drei Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft als auch auf die sechs unterschiedlichen Aspekte der Zeit von «Dimensionen».

gezählt. Bis auf die Reihenfolge stimmen sie mit den sechs Aspekten, Perspektiven oder Dimensionen der Zeit in «Die Zeit, das Tragische, die Freiheit» überein.^a Genannt werden 1) die von der Gegenwart in die Zukunft gerichtete vektorielle Zeit, die gewissermaßen die Dimension der menschlichen Intentionalität ist; 2) die von der Gegenwart in die Vergangenheit gerichtete, von der Zukunft abgeschnittene Zeit der Hoffnungslosigkeit (*le temps désespéré*); 3) die «kleine, sich verschiebende Finalität» (*petite finalité errante*), bei der, wie beim Hören eines Musikstücks, jeder gegenwärtige Moment seinen Sinn nur durch den Bezug auf die unmittelbar vorangehenden und folgenden Momente erhält; 4) das Hier und Jetzt (*hic et nunc*), der punktuelle Augenblick, in dem das Subjekt mit seiner Entscheidung der Welt begegnet; 5) die «kleine Dauer» (*petite durée*), ein erfülltes Zeitfragment, das an seinen Grenzen in Vergangenheit und Zukunft übergeht, ohne sich darin – wie in der objektiven, homogenen Zeit der Wissenschaft – aufzulösen; und schließlich 6) die «Totalität der Zeit» (*totalité du temps*), das Ganze des Zeitverlaufs, das aber als echter Verlauf der Zeit und nicht als zeitlose Präsenz oder abstrakte Ewigkeit zu denken ist.

Hersch's knapp gehaltenen Ausführungen zu den Zeitdimensionen, bei denen jeder Versuch einer Synthese fehlt, kann man entnehmen, dass die einzelnen Dimensionen der Zeit konstitutiv sind für die erlebte oder gelebte Zeit (*temps vécu*),^b wie wir sie kennen, und dass die einzelnen Dimensionen nicht aufeinander reduziert werden können, untereinander sogar inkompatibel sind.^c Unter der Voraussetzung, dass die Zeitlichkeit des Menschen die *condition humaine* wesentlich ausmacht, kommt man zum Schluss, den Hersch selbst nicht ausdrücklich zieht, dass diese menschliche Situation durch eine Reihe von Aspekten der Zeitlichkeit bestimmt ist, die keine Einheit bilden, auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen sind und untereinander nicht einmal konsistent sind – dies spricht für eine essentielle Zerrissenheit der menschlichen Situation in Bezug auf die Zeit. Ruft man sich andererseits in Erinnerung, dass Hersch in «Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven» (1947) die These vertreten hat, dass das, was für uns wirklich ist, immer nur ein bestimmter Modus oder Aspekt der Wirklichkeit und nie die Wirklichkeit an sich ist, so liegt die Konsequenz auf der Hand, dass auch die hier präsentierten Dimensionen der Zeit nichts anderes als Aspekte oder Modi der Zeit sind, von denen jeder mit gleichem Recht Geltung beanspruchen kann und gleichermaßen die existentielle Wirklichkeit der Zeit mit ausmachen. Die eine, einheitliche Zeit liegt, so kann man weiter im Sinn von Hersch's Theorie über die Diskontinuität der Modi der Wirklichkeit ergänzen, als notwendig hinzuzudenkender, imaginärer Bezugspunkt (oder Noumenon im Sinn

a Vgl. S. 270–273.

b Vgl. auch ihre Äußerung in der Diskussion S. 352.

c Vgl. S. 336.

Kants) allen Aspekten der Zeit zugrunde, ist selbst aber nicht erfahrbar. Vor diesem Hintergrund lässt sich demnach die Desorientierung, die aus der Pluralität irreduzibler Zeitdimensionen entsteht, sowie die Unmöglichkeit einer Synthese erklären.

Herschs Aufsatz «Les dimensions du temps» («Die Dimensionen der Zeit») erschien zusammen mit der daran anschließenden Diskussion im Band zur Konferenz in Cerisy-la-Salle: *Entretiens sur le temps*. Sous la direction de Jeanne Hersch et René Poirier. Paris, La Haye: Mouton 1967, 31–49. Die Übersetzung wurde von Katrin Grünepütt für diese Edition angefertigt. Ebenfalls wiedergegeben wird Herschs Ansprache zur Konferenz sowie ihr Schlusswort,^a Erstere übersetzt von Katrin Grünepütt, Letzteres von den Herausgebern.

a Vgl. «Introduction» und «Conclusions» in Hersch / Poirier 1967, S. 9 f. und 347.

Die Dimensionen der Zeit¹

Einführung²

Diese zehntägigen Gespräche haben eine ganz besondere Bedeutung für mich. Seit Jahren lebe ich sozusagen im Schatten des Problems – der Probleme – der Zeit und fühle mich im Hinblick darauf ein bisschen wie Augustin: Je mehr ich darüber nachdenke, umso weniger verstehe ich, umso undurchsichtiger wird mir das Ganze.³ Deshalb erhoffe ich mir sehr viel von Ihnen.

Das, worum seit Jahren meine Bemühungen kreisen, ist die Frage, was die Zeit für uns sei, ist ihre machtvolle Präsenz in unserem Erleben, ihre Weise, unsere Erfahrungen zu strukturieren und zu imprägnieren. Alle anderen Fragen, die sich mit Blick auf die Zeit stellen, Fragen etwa der Messung oder des Ursprungs der Zeit, der allfälligen psychisch bzw. pathologisch bedingten Störungen der Zeitwahrnehmung oder der Darstellung der Zeit in der Kunst interessieren mich momentan ausschließlich in Bezug auf diese eine zentrale Frage. Was die Zeit ist, weiß ich nicht – was sie aber keinesfalls ist oder sein kann, das ist das, was der gesunde Menschenverstand meint: Seine Zeitauffassung löst sich unter jedem noch so flüchtigen Blick in Inkohärenz auf.

Der Erfolg unserer Tagung hängt von einer einzigen, entscheidenden Bedingung ab: dass diejenigen, die sich auf dem Gebiet der Zeit halbwegs oder sogar gut auskennen, von allem Anfang an akzeptieren, dass die Fragen derjenigen, die auf einem anderen Gebiet zu Hause sind, einen Sinn haben können. Nicht auf den einzelnen Beitrag kommt es hier an, sondern auf die Anknüpfungspunkte, die sich zwischen den verschiedenen Gebieten, von denen wir ausgehen, ergeben. In diesem Betracht müssen wir, glaube ich, eine große Anstrengung unternehmen und unsere Denkgewohnheiten abstreifen, die häufig mit einer gewissen Geringschätzung der Diskurse anderer Forschungsgebiete einhergehen. Außerdem wird hier, da es um die Zeit geht, mit Sicherheit viel von verschiedenen *Zeiten* im Plural die Rede sein. Das haben Sie schon dem Programm entnehmen können, wo es verschiedentlich heißt «die Zeit des...», «die Zeit der...» und also eine Pluralität von Zeiten avisiert wird.⁴ Wenn wir aber von vornherein unsere Zuflucht bei einer Pluralität von Zeiten suchen, dann im Grunde deshalb, weil wir über die Zeit im Singular nichts zu sagen wissen, wiewohl wir alle der Meinung sind, es gebe so etwas wie *die Zeit*. Diese singularische Zeit, die Zeit jenseits der *Zeiten*, wird uns, so vermute ich, Probleme bereiten. Wir sollten deshalb die

Gelenkstellen, die Übergänge innerhalb dieser einen Zeit nicht aus den Augen verlieren, auf dass durch unsere Bemühungen zumindest sichtbar werde, in welcher Weise die Zeit sich unserem Zugriff entwindet – auf dass wir also klarer sehen, wie die Zeit uns entwischt, wie wenig wir sie zu fassen bekommen, kurz: wie sie sich uns entzieht. Unter diesem Gesichtspunkt bedauere ich es unendlich, dass einige Forscher nicht zugegen sein werden, wenn andere von Literatur, Poesie, den Künsten usw. sprechen, und vice versa. Gerade die beiderseitige Anwesenheit und der Austausch untereinander wären wahrscheinlich das Allerwichtigste.

Bevor ich diese knappe Einführung beende, möchte ich Ihnen noch eine Passage aus Augustins «Bekenntnissen» vorlesen, die uns, obgleich sie nicht von der Zeit handelt, unmittelbar betrifft: damit wir nicht vergessen, dass die Zeit unablässig verstreicht, während wir da sind – dass wir, während wir über sie sprechen, gewissermaßen in ihrer Hand sind. Augustinus sagt nämlich von Begegnungen, die der unsrigen, glaube ich, vergleichbar sind, das Folgende:

Andere Dinge übrigens waren es, die an den Freunden das Gemüt stärker anzogen: mitsammen plaudern und mitsammen lachen und sich einander gefällig erzeigen; gemeinsam schöne Bücher lesen, gemeinsam scherzen und sich gemeinsam Artigkeiten sagen; bisweilen sich veruneinen ohne Hass, so wie man wohl einmal es mit sich selbst erfährt, und eben durch die seltene Uneinigkeit die herrschende Eintracht würgen; einander belehren und lernen voneinander; die Ausbleibenden schmerzlich vermissen, die Erscheinenden herzlich begrüßen; durch solche und ähnliche Zeichen, die bei Liebe und Gegenliebe aus dem Herzen sich äußern in Miene und Wort, im Auge und in tausend freundlich lieben Gebärden, wie durch immer neuen Zunder die Gemüter in warme Bewegung setzen und aus vielen ein Eines machen.⁵

Und etwas weiter unten fährt er fort:

Daher die große Trauer, wenn ein Freund uns stirbt, die schwere Nacht des Schmerzes und das im Wandel von Süße zu Bitternis tränende Herz und über dem verlorenen Leben der Sterbenden das Sterbensweh der Überlebenden.⁶

Die Dimensionen der Zeit

Die Fragen, mit denen ich mich beschäftigt habe, beziehen sich vornehmlich auf die Dimensionen der Zeit.⁷ Die Zeit⁸ wird meiner Ansicht nach im Wesentlichen im Sinne der Unterscheidung von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart erlebt. Ich habe mir Fragen zur Spezifität dieser Dimensionen sowie zu ihrem Realitätsbezug gestellt, ihrem Bezug zu dem, was man das Wirkliche heißt. Folglich habe ich es mit zwei gleichermaßen klärungsbedürftigen Begriffen zu tun: «Zeit» und «Realität». Mein Vor-

trag wird sich deshalb auf einen Fragenkatalog beschränken oder, wenn Sie so wollen, auf einen Versuch, wie ich ihn früher häufig mit meinen Schülern unternommen habe,⁹ einen Versuch der Verunsicherung. Nur dass es sich hier um eine Verunsicherung handelt, die mich miteinbezieht. Fangen wir an.

Jemand sagt gerade etwas, und dieser Jemand stirbt. Er stirbt mitten im Satz. In dem Raum, darin der Klang seiner Stimme noch nachhallt, befindet sich ein Zeuge des Geschehens, der genau weiß, wie die Stimme und die leibhaftige Präsenz des Verstorbenen sich ausnahmen. Dennoch hat es einen scharfen Schnitt gegeben, den Eintritt des Todes, durch welchen die Stimme, wenn man jetzt an sie denkt, reine Erinnerung geworden ist. Was unterscheidet die gehörte Stimme von der Erinnerung an sie? Was bewirkt, dass diese Stimme Stimme war und jetzt nurmehr Erinnerung an eine Stimme ist? Jemand wird angeschaut, ein Anderer blickt ihm ins Gesicht, dann schließt der Erste die Türe und ward nicht mehr gesehen; und das wohlvertraute, das nicht minder als die Stimme vertraute Gesicht, das im Nachhinein zuweilen aufmerksamer betrachtet wird, eingehender vielleicht, als im Moment seiner Präsenz, ist Erinnerung geworden. Worin liegt der Unterschied zwischen dem erinnerten und dem anwesenden Gesicht? Was ist geschehen? Welche konkrete Differenz besteht zwischen dem Vorher und dem Nachher dieses Ereignisses?

Kraft welchen Unterschieds gehört in dieser Zeit, die, solange wir uns im Normalzustand befinden und nichts in Unordnung gerät, fein säuberlich in Vergangenheit und Zukunft unterteilt ist – kraft welchen radikalen Unterschieds gehört das, was vorher wirklich war, fortan einer der von Valéry sogenannten imaginären Dimensionen an? (Bekanntlich bezeichnete Valéry Vergangenheit und Zukunft als imaginäre Dimensionen.)¹⁰ Welcher Unterschied besteht also zwischen der «realen» Dimension der Gegenwart und der «imaginären» der Erinnerung?

Beim Aufzählen dieser Fragen fällt mir auf, dass dieser nicht oder nur schwer zu fassende Unterschied eigentlich unser gesamtes Leben strukturiert und beherrscht. Wenn beispielsweise Charlie Chaplin in «Goldrausch» zwei Brötchen Walzer tanzen lässt,¹¹ derweil er auf die junge Frau wartet, für die er mit viel Mühe ein Festmahl zubereitet hat, wenn er also die beiden Brötchen zum Tanzen bringt, anstatt selbst mit seiner Angebeteten zu tanzen – was unterscheidet dann diese zwei Szenen voneinander? Inwiefern unterscheidet sich der realen Julie Anwesenheit von ihrer Anwesenheit in Lamartines Gedicht «Le lac»?¹² – Stellen wir uns dagegen einen Menschen vor, für den die imaginäre Präsenz, es sei die der Erinnerung oder die der Antizipation, der realen Präsenz gleichwertig wäre, so sähe sich dieser Mensch vollkommen geschützt vor den sogenannten Schicksalsschlägen: Gott oder die Götter hätten keine Macht mehr über ihn. Dass wir ein Leben und ein Schicksal haben, verdankt sich gerade dem besagten Unterschied; und seine Aufhebung würde genügen, um uns bei-

des zu nehmen, um Reales und Imaginäres vollends ineinander übergehen zu lassen. Ich sage nicht: Es würde genügen, um uns glücklich zu machen – darum geht es hier nicht; doch ich sage, dass das Leben insgesamt, seine Struktur und der Kampf, den wir kämpfen, um etwas zu erringen, kurz alles, was unser Schicksal ausmacht, in sich zusammenfallen würde, gäbe es nicht jenen Unterschied.

Einmal habe ich Folgendes erlebt: Jemand suchte zweihundert Francs, die er verloren hatte, suchte sie überall und fand sie nicht; und ich fragte mich urplötzlich, ob ich sie mir womöglich geborgt hätte? Unwillkürlich begann ich mir die Situation auszumalen, in der ich mir das Geld geliehen hätte, und das gelang mir so lebhaft, dass ich bald nicht mehr wusste, ob es sich um reine Imagination oder um Erinnerung handelte. Wo liegt in diesem Fall der Unterschied zwischen der realen und der imaginierten Vergangenheit? Die Realität der Vergangenheit, ihre Resistenz gegen unsere Wünsche und nachträglichen Änderungen ist eine vertrackte Sache. Einerseits eignet der realen Vergangenheit, dem bereits Geschehenen, eine Festigkeit, die es unmöglich macht, an ihr noch etwas zu verändern, wogegen die Zukunft, das vor uns Liegende, formbar ist, indem wir durch unser Handeln in der Gegenwart noch einen gewissen Einfluss auf sie haben. Andererseits scheint aber auch die Vergangenheit in gewisser Weise formbar zu sein, wenn wir an Orwells «1984» denken, wo das «Ministerium für Wahrheit» die Vergangenheit um- und umschreibt, sooft es ihm gefällt.¹³

Alle dogmatischen zeitgenössischen Empiristen verkünden, dass, was nicht verifizierbar sei, auch nicht existiere.¹⁴ Nun lassen sich aber unzählige Tatsachen der Vergangenheit nicht mehr verifizieren, und gleichwohl bleiben wir auch dort, wo wir nicht wissen, was geschah, ja, wo möglicherweise niemand das je wissen wird, der festen Überzeugung, die Dinge hätten sich in einer ganz bestimmten Weise zugetragen und nicht anders. Angenommen etwa, man fände nie heraus, wer Präsident Kennedy ermordet hat,¹⁵ so blieben wir dennoch überzeugt davon, dass jemand, und zwar ein ganz bestimmter Jemand, der Mörder war und dass man nicht ebenso gut sagen könnte, es sei dieser, jener oder ein anderer gewesen. Wir unterstellen also eine Art Dichte des Seins und der Realität, eine kohärente Festigkeit der Tatsachen der Vergangenheit. Was aber ist das für eine Realität, die diesen vergangenen Tatsachen zukommt, worin besteht sie? Darüber hinaus eignet der Vergangenheit auch ein *Sinn*, und dieser Sinn hängt von der Zukunft ab, er steht nicht ein für alle Mal fest. Die Vergangenheit scheint daher angefüllt von Tatsachen mit einem virtuellen Sinn, der sich durch künftig Eintretendes noch wandeln wird. In diesen Tatsachen liegt mithin eine Art *möglicher Sinn*, eine Erwartung von Sinn, der aus der Zukunft kommt. Die Zukunft ist dagegen jene Dimension, in die wir unsere Erwartungen projizieren, das heißt unsere Intentionen und letztlich die Bedeutungen, nach denen wir streben. Die Zukunft ist somit angefüllt von Sinngehalten, die *mögliche Tatsachen* sind, Sinngehal-

ten, die darauf warten, dass in einer Abfolge von Gegenwärtigen Tatsachen sich in sie einschreiben.

Wir haben also, wenn man so will, in der Vergangenheit Tatsachen, die auf ihre Sinngehalte warten, und in der Zukunft Sinngehalte, die auf ihre Tatsachen warten. Zwischen diesen beiden Perspektiven findet eine Art Osmose statt, die für uns die Kontinuität der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zeit herstellt, eine zeitliche Kontinuität, die wir uns in Gestalt einer Zweck-Mittel-Relation denken und in der die Zeit der Gegenwart in irgendeiner Weise verkürzt oder sogar übersprungen wird. Tatsächlich tendiert die Vorstellung dieser Kontinuität dazu, den Jetztpunkt aufzuheben, denn wenn man sich die Mittel-Zweck-Beziehung vor Augen führt, sieht man, dass das Mittel zuerst kommt und der Zweck danach und dass zwischen diesen beiden kein exakter Jetztpunkt festzumachen ist. Wir gelangen also zu der Vorstellung eines Mittel-Zweck-Zeitkontinuums, aus dem die Gegenwart praktisch ausgelöscht ist. Was genau ist dieses Zeitkontinuum, welche Realität lässt sich ihm zuschreiben? In welcher Beziehung steht andererseits diese Zeit zur Zeit der Natur, in die der gegenwärtige Augenblick de facto nur durch uns eingeführt wird?

Eine weitere, mit der vorausgehenden zusammenhängende Frage: Was bedeutet die Auslöschung des Gegenwartsaugenblicks für die Beschaffenheit, die innere Struktur der Zeit? Ist die Zeit kontinuierlich oder diskontinuierlich? Diese Frage mag nach einem abstrakten, entlegenen Problem klingen, das höchstens die Zeittheorien der Physik berührt. Doch die Zeit, die ich meine, ist weder abstrakt noch entlegen noch physikalisch. Meine Frage bezieht sich vielmehr auf den Augenblick: Gibt es in der Zeit so etwas wie den Kierkegaard'schen Augenblick?¹⁶ Bergson, scheint mir, kennt diesen Augenblick so gut wie gar nicht, weshalb seinem Zeitbegriff meiner Ansicht nach etwas Wesentliches fehlt, nämlich die Diskontinuität, die dieser Augenblick essentialiter ist.¹⁷ Gemeint ist hier also kein sozusagen infinitesimaler Augenblick, der zeitliche Kontinuität herzustellen erlaubte, sondern im Gegenteil der Augenblick als radikale Diskontinuität zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen diesen beiden Dimensionen, wie wir sie erleben. In diesem Augenblick, wofern er real ist und erlebt wird, schlägt das Herz der Zeit und das Herz unseres Lebens: denn in ihm, in ihm allein, begegnen wir der Welt, unserer Welt, er ist für uns der einzig mögliche Konkretionspunkt, d.i. der Punkt, an dem wir etwas konkretisieren können. Kommt diesem Augenblick Realität zu? Welche Beziehung unterhält er zur außermenschlichen Zeit? Welche Seinsart kann man ihm zuschreiben? Wie verhält er sich zu Vergangenheit und Zukunft? Lauter Fragen, die einer Antwort harren.

Alsdann: Wenn wir an die Zeit denken – und hier stoßen wir auf ein bereits zur Sprache gebrachtes Problem –, pflegen wir zu sagen: «Die Zeit fließt». Wir vergleichen sie also mit einem Fluss. Die Zeit fließt. In welche Richtung? Offenbar doch

von der Vergangenheit in die Zukunft. In einem anderen Sinne sagen wir aber auch: «Die Zeit *verfließt*». In diesem Falle sehen wir die Zeit ausgehend von der Gegenwart in Richtung Vergangenheit sich bewegen, sehen sie *vergehen*. Was vor einer Stunde, einer Minute oder einem Tag geschah, geht auf irgendeine Weise in die gesamte Vergangenheit ein, die perspektivisch verkürzt ist, und zwar wesentlich stärker verkürzt als die Zukunft, in der die Gegenstände der Erwartung zeitlich gestaffelt bleiben. Das unwiderruflich Vergangene scheint uns in der Ferne der Vergangenheit gewissermaßen simultan zu bestehen. In welche Richtung fließt nun also die Zeit? Fließt sie von der Vergangenheit zur Zukunft, oder fließt sie gen Vergangenheit? Fließt sie gar in beide Richtungen? Und wenn Letzteres der Fall ist, müssen wir uns dann vorstellen, dass die Gegenwart ihr Ausgangspunkt sei, als läge hier gleichsam die Quelle des Zeitwassers, die Quelle der fließenden, flüssigen Zeit, von der aus sie sich in beide Richtungen ergießt? Ist also die Gegenwart die Quelle der Zeit? Oder sollten wir uns eher vorstellen, dass nicht die Zeit fließt, sondern dass wir selbst uns entlang ihrer fortbewegen? Die Zeit wäre dann wie ein riesenhaftes Panorama, das wir Schritt für Schritt erkunden.

Welcher Zusammenhang besteht nun zwischen der erlebten Zeit, von der ich bisher gesprochen habe, und der Naturzeit? Wir sprechen von erlebter ebenso wie von natürlicher Zeit, von der Zeit der Physik, der Zeit der Biologie, der Zeit von diesem und jenem, der Zeit der Gestirne... Was aber ist eigentlich die Dauer eines Felsens? Wie Bergson gezeigt hat, bleibt uns die Idee der Dauer so lange ganz unverständlich, ist Dauer für uns nicht denkbar, wie wir nicht ein Bewusstsein mitdenken:¹⁸ Solange es kein Bewusstsein gibt, das die Vergangenheit festhält und die Zukunft, wie vag auch immer, ins Auge fasst, haben wir lediglich einen Punkt in der Zeit. Nichtsdestoweniger gibt es ja Gestein, und bis es unter dem darüber hinwegfließenden Wasser erodiert ist, vergeht eine gewisse Zeit. Es braucht Zeit, bis aus einer Eichel eine Eiche geworden ist. Es gibt eine Zeit des Wachsens, der Reife und des Alterns. Wir haben es also in der Natur beständig mit einer Zeit zu tun, die in mancher Hinsicht unserem Zeiterleben ähnelt. Worin besteht oder worauf beruht diese Ähnlichkeit? Handelt es sich etwa um dieselbe Zeit? Wenn ja, wie wäre diese Einheit zu denken? Was ist Zeit ohne Bewusstsein? Wie verhält sich eine Zeit mit Bewusstsein zu einer Zeit ohne Bewusstsein? So viele Fragen, die ich gern traktiert sähe, wenn möglich mit Hilfe der Objektivisten und Naturwissenschaftler unter unseren Freunden.¹⁹

Als Nächstes stellt sich das Thema des Verhältnisses von Zeit und Sein bzw. Nichtsein. Häufig ist gesagt worden, die zeitliche Verfasstheit des Menschen habe ihren Grund in seiner Endlichkeit. Demnach leben wir in der Zeit aus einem Mangel an Sein – ein Seinsverlust würde also unsere Zeitlichkeit erklären. Ist die Zeit aber wirklich eine Abgesandte des Nichtseins, seine nagende Vertreterin? Oder ist sie im

Gegenteil gerade ein Seinsbeweis? Ist sie Chronos, oder ist sie Chronos' Kinder?²⁰ In dieser äußerst diffizilen Frage bin ich fürs Erste ganz und gar ratlos. Wenn der Augenblick *ist*, wenn er wahrhaft Sein hat, wirft das im Hinblick auf die Zeit das Zenonische Problem des Übergangs von einem Augenblick zum nächsten auf:²¹ denn dieser Übergang bleibt unverständlich, wenn der Augenblick *ist*. Wenn aber der Augenblick *nicht ist* bzw. wenn er reine Grenze oder reiner Übergang ist, dann ist er genau genommen nicht mehr *Augenblick*, und Zeit insgesamt löst sich auf, weil sie zur totalen Kontinuität wird, die sich letztlich nicht mehr von der Ewigkeit unterscheidet. Die Idee einer totalen Kontinuität unterstellt eine Art Ewigkeit, die der Mensch meines Erachtens nicht denken kann, die seiner Vorstellungskraft fremd ist, und die die Zeit aufhebt.

Wie wäre – nachdem der Begriff der Ewigkeit einmal gefallen ist – das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit zu fassen? Nach meiner Überzeugung verliert die Zeit alles Sein, wenn die Dimension der Ewigkeit nicht irgendwie ins Spiel kommt. Die Zeit genügt sich nicht selbst, sie wird vielmehr null und nichtig und zerfällt. Nimmt man aber andererseits eine Ewigkeit an, hebt diese dann nicht die Zeit auf, indem sie ihr lediglich eine Scheinfunktion belässt, eine Art verkümmertes Stellvertretung? Erdrückt nicht die Seinsdichte der Ewigkeit das Sein der Zeit?

Betrachten wir nun die Zeitdimensionen im Einzelnen.²²

Die auf die Zukunft zulaufende Zeit will ich durch einen entsprechend gerichteten Pfeil anzeigen: Dies ist die «Normalzeit» des aktiven, intentional handelnden Subjekts, das etwas ins Visier nimmt, etwas erwartet, auf etwas «zugeht». Bisweilen freilich verändert sich unser Zeitgefühl unter dem Einfluss bestimmter Leiden oder einschlagender Ereignisse – beim Verständnis dessen werden uns die Psychologen und Psychiater unter den Teilnehmern²³ eine große Hilfe sein. Empfängt beispielsweise ein Mensch einen so starken Schock, dass ihm jegliche Erwartung abhanden kommt und er unter dem Eindruck steht, es könne ihm nichts Gutes oder Schlechtes auf Erden mehr widerfahren, dann stirbt ihm gewissermaßen die Zukunft, und es bleibt nurmehr die Flucht in die Zeitdimension der Vergangenheit. Ich nenne dies die hoffnungslose Zeit und meine damit die Zeit, in der es kein Hoffen noch Warten gibt. Sie wird symbolisiert durch einen rückwärts gerichteten Pfeil.

Des Weiteren kennt unser Zeiterleben eine Art Phrasierung ähnlich der Phrasierung in der Musik. Stellen wir uns einen beliebigen Zeitpunkt und das in ihm sich zutragende Geschehen vor, so wachsen diesem Moment Sinn und Wert erst später – *ein wenig* später – zu; das heißt: Kurz danach kommt es zu so etwas wie einer rückbezüglichen Sinngebung der Vergangenheit durch die Zukunft. Diese nachträgliche Sinn- und Wertgebung, die sich indes nicht vom Ende der Geschichte oder der Welt herleitet, sondern *ein wenig später* stattfindet, strukturiert die Zeit, wie wir sie erle-

ben. Ich spreche hier von der «sich verschiebenden, begrenzten Finalität»: «begrenzt», um deutlich zu machen, dass es sich nicht um einen universalen Endzweck handelt, «sich verschiebend», weil ich glaube, dass diese Finalität sich zusammen mit unserem Erleben fortbewegt.

Damit wende ich mich nun drei Strukturen zu, die nicht mehr beweglich, sondern unbeweglich sind, die ich aber für nicht minder konstitutiv für die Zeit halte. Da wäre zunächst das *Hic et nunc*, der exakte Jetztpunkt, der zentrale Erfahrungspunkt auf der Ebene der Entscheidung, der Treffpunkt mit der Welt, der Punkt der einschneidenden Empfindung auch des unvermittelten Dazwischentretens dieser Welt, wie in meinen Eingangsbeispielen. Es handelt sich also um die gegenwärtige Präsenz eines Subjekts in der Welt ebenso wie um die gegenwärtige Präsenz einer Welt im Subjekt – es handelt sich um einen Punkt oder sogar nur eine Spitze. Allerdings erleben wir die Gegenwart nur ausnahmsweise in Form eines Punktes oder einer Spitze. Für gewöhnlich erleben wir sie um ein kleines erweitert, um ein wenig verlängert: Wir dehnen sie zu einem gewissen Jetzt-Zeitraum aus. Wir sind überhaupt nur deshalb lebensfähig, weil wir so leben, als wären die vorhin erwähnten Zeitpfeile in diesem Jetzt-Zeitraum nicht richtig aktiv – als wären wir im Besitze eines Zeitfragments, das weder gen Vergangenheit entflieht noch auch der Zukunft entgeneilt, sondern in einer Weise als Verstärkung der Gegenwart wirkt. Ich nenne das die «kurze Dauer».²⁴ An den Rändern franst sie aus, verliert sich allmählich in Vergangenheit und Zukunft. In ihrer Mitte aber verfließt sie nicht. Wenn ich etwa einen Satz ausspreche, dann bleibt er für mich von Anfang bis Ende da; er verklingt nicht im Sinne eines kontinuierlichen Verstreichens der Zeit. Die kurze Dauer halte ich für eine äußerst wichtige Struktur für das Zeiterleben, von der bisher viel zu wenig oder gar nicht die Rede war. Im Übrigen kann man diese nicht verfließende kurze Dauer sowohl als einen etwas in die Länge gezogenen Augenblick wie als eine Miniatur der totalen Zeit betrachten – und diese Ambiguität erscheint mir ebenfalls bedeutsam.

Die dritte und letzte «stationäre» Dimension schließlich ist äußerst schwer zu bestimmen, gehört aber meiner Auffassung nach notwendig zu unserem Zeiterleben: Es ist eine Art Totalität der Zeit, die geradezu mythische Vorstellung eines transzendenten Gedächtnisses, das alles behält, alles bewahrt, alles umfasst, nicht nur das Vergangene, sondern auch das Zukünftige. Wobei dieses Zukünftige nichts schicksalhaft Vorgegebenes ist; es handelt sich vielmehr um eine in Analogie zu unserer «kurzen Dauer» und ohne den Aspekt des Verfließens gedachte Gesamtzeit, eine totale Zeit – die als solche freilich keine Zeit mehr wäre.

Es wäre zwecklos, mir nachweisen zu wollen, dass die so skizzierten Dimensionen inkompatibel miteinander sind, bin ich doch ohnehin fest davon überzeugt. Sie sind in der Tat inkompatibel, und dennoch erleben wir alle, glaube ich, unsere Zeit

als Kopräsenz der genannten Dimensionen oder Zeitstrukturen. Wahrscheinlich gibt es sogar noch weitere – es liegt mir fern zu behaupten, ich hätte eine systematische oder erschöpfende Darstellung geliefert. Ich behaupte nur, dass die Dimensionen koexistieren.

Wir haben es demnach mit einer (wie dargelegt: irreduziblen) Pluralität miteinander inkompatibler Strukturen zu tun. Diese Pluralität spiegelt meines Erachtens den Wesenszug unserer menschlichen Verfassung wider. Sie widerspiegelt ihn, sie drückt ihn aus und besiegelt ihn wohl auch: Denn eben wegen dieser Nichtreduzierbarkeit und Unvereinbarkeit ist die *Conditio humana*, wie sie ist. Das Nachdenken über die Nichtreduzierbarkeit und die Unvereinbarkeit würde uns, meine ich, zu einer Erkenntnis jener Grundstruktur führen, die das Unvollkommene und Brüchige unseres Daseins ebenso bedingt wie die Möglichkeit unserer Freiheit, dessen also, was das Wesen des Menschen ausmacht. Gäbe es jene Nichtreduzierbarkeit und Unvereinbarkeit nicht, der Mensch könnte nicht frei sein.

Gestatten Sie mir abschließend noch ein oder zwei Bemerkungen. Erstens fällt es doch sehr auf, dass die Lehren z. B. der christlichen Kirche nicht nur in praktischer, sondern auch in theoretischer Hinsicht über die Zeiten hinweg eine verhältnismäßig geringe Wirkung entfaltet haben. In einer Religion, die so stark auf dem Gedanken der Ewigkeit gründet, werden die theologisch-philosophischen Fragen der Zeit von christlichen Philosophen unverändert in einer Begrifflichkeit formuliert, welche die Zeit rein zeitlich zu erfassen sucht, als ob sie ohne Ewigkeit wäre. Nur ein Beispiel sei hier genannt, das Pater Fessard in einem seiner Bücher anführt:²⁵ Ein Theologe, gefragt, ob er glaube, dass Adam und Eva vor dem Sündenfall lange im Paradies gelebt hätten, erwiderte darauf – anscheinend ohne jede Ironie –, das sei nicht mit letzter Sicherheit zu sagen, doch weise alles darauf hin, dass beider Aufenthalt im Garten Eden von ziemlich kurzer Frist gewesen sei. Ich weiß nun nicht, warum alles darauf hindeutet, dass dieser Aufenthalt von eher kurzer Dauer war [Gelächter], aber ich finde die Antwort bezeichnend. Wenn ich diese Beobachtung zum Abschluss anbringe, dann um zu zeigen, wie ungereimt im allgemeinen unser Denken in puncto Zeit und Ewigkeit ist – wie sehr dies Denken im Rohzustand verharret, sobald wir aufhören, uns die Frage nach der Zeit direkt zu stellen, und statt dessen an etwas anderes denken – wie leicht wir dann in eine Perspektive verfallen, die für die gestellte Frage keinen Sinn ergibt.

Meine zweite und letzte Anmerkung bezieht sich auf eine allzu häufig anzutreffende Verwechslung: die zwischen der zeitlichen Totalität der horizontalen Welt- oder Menschheitsgeschichte einerseits und der zeitlichen Transzendenz der vertikalen Ewigkeit andererseits. Die Verwechslung und daraus folgende Vertauschung dieser beiden Dimensionen führt zur Entstellung und Verdunkelung zahlreicher me-

taphysischer und theologischer Probleme; so nimmt etwa das Wort «Eschatologie» einen völlig anderen Sinn an.²⁶

Diskussion

RENÉ POIRIER²⁷ Nach einem so schönen Vortrag wird uns der Diskussionsstoff gewiss nicht ausgehen, sind doch alle Fragen nach dem Menschen und der Welt darin versammelt, und wir können unmöglich unsere Décade²⁸ oder auch nur diese Sitzung verlassen, ohne uns geschworen zu haben, wenigstens einige davon zu beantworten – es ist ja eine wahre Fundgrube.

MARINA SCRIBINE²⁹ Nur eine Anmerkung: Nachdem Jeanne Hersch ihren kleinen musikalischen Vergleich gezogen hatte, habe ich ihn während ihres restlichen Vortrages weiter ausgesponnen und bemerkt, dass man alle von ihr beschriebenen Zeitstrukturen in einem musikalischen Werk wiederfinden könnte. Was Sie die «kurze Dauer» getauft haben und was ich in meinem eigenen Vortrag den «gedehnten Augenblick»³⁰ nennen werde, nimmt ein sehr grundlegendes Problem der Darstellung bewegter Zeit auf. In der Musik entspricht die kurze Dauer ganz offensichtlich der Wahrnehmung einer musikalischen Grundgestalt; denn wenn man diesen gedehnten Moment aufhöbe, würde man klarerweise keine Musik mehr hören, sondern nurmehr eine Abfolge von Noten. Somit haben wir in der Musik eine dramatische Zeit (die uns in das Drama des Werkes hineinzieht), die Zeit der musikalischen Grundgestalt (die Ihrer «kurzen Dauer» entspricht) und die Totalität, das Ganze der Zeit, der das ganz gehörte Werk entspricht, dessen Integral zu konstituieren uns jeweils neu aufgetragen ist. Wenn Sie Ihren Vortrag noch einmal Punkt für Punkt durchgingen, so fänden Sie darin ein vollkommenes Abbild – natürlich kann es nicht mehr sein als ein Abbild – der in einem musikalischen Werk anzutreffenden Zeiten. Ich finde das sehr aufschlussreich.

GABRIEL MARCEL³¹ Der von Ihnen vorgestellte Fragenkomplex scheint mir wahrhaft grundlegend zu sein, doch möchte ich Folgendes dazu bemerken: Zu Beginn haben Sie eine Unsicherheit zum Ausdruck gebracht («Ich verstehe nichts») – am Ende haben Sie die Inkompatibilität der Zeitdimensionen nachdrücklich hervorgehoben und zugleich die Notwendigkeit dieser Inkompatibilität betont, was darauf hinausläuft, dass wir sie letzten Endes als Folge unserer Verfasstheit zu begreifen haben; und das mag sie ja auch sein. Demnach könnte man aber doch sagen, Sie haben das Problem gelöst. Ein Problem besteht offenkundig nur, wenn wir bei der Beobachtung der Inkompatibilität stehenbleiben. Ergänzen wir diese Beobachtung jedoch durch ei-

ne Feststellung der Art, es müsse im Grunde auch so sein bzw. wenn es sich anders verhielte, wären wir nicht mehr die, die wir sind, dann, so scheint mir, hat sich das Problem praktisch erledigt.

JEANNE HERSCH Ich für mein Teil würde darin gerne eine Vollendung unserer menschlichen Verfassung sehen – eine schreckliche Vollendung, aber eine Vollendung. Wenn man nun aber ans *Sein* denkt, wenn man wissen will, was *ist*, und es nicht mit der Freiheit erklären, sondern sich fragen will, wie man zur Wirklichkeit vorstößt, dann drängt sich bei fortschreitender Reflexion der Eindruck auf, dass diese Vollendung etwas von einer gläsernen Wand hat – durchsichtig, doch uns vom Sein absolut trennend, vom Sein uns ganz und gar fernhaltend. Weil alle Dimensionen miteinander inkompatibel sind, kann ich in keiner von ihnen zur Wirklichkeit vorstoßen, zu dem, was *ist*...³²

GABRIEL MARCEL Könnte man darauf nicht aber antworten (womit ich nicht sagen will, dass das meine Antwort wäre – ich verstehe davon nichts), dass dies nur zeigt, welcher Irrtum der Suche nach dem Sein zugrunde liegt? Beweist das nicht einfach, dass wir es hier mit einer Art Illusion zu tun haben, einer Illusion, die justament dadurch erwiesen wird, dass die Inkompatibilität in gewisser Weise erforderlich ist, dass ohne sie in unserer Verfassung etwas nicht stimmen würde?

JEANNE HERSCH Ja, doch glaube ich nicht, dass man diese Schlussfolgerung ziehen kann, denn sie würde die Bedingung der Freiheit zerstören, die darin besteht, die Inkompatibilität als solche trotz allem *nicht* zu akzeptieren. Sehen Sie, man hat, indem man selber *ist*, die Pflicht, *dennoch* nach dem *Sein* zu streben, nach der Einheit zu streben, nach dem Seinszusammenhang all dieser Dimensionen usw. zu streben. Zumindest scheint es mir so.

RENÉ POIRIER Könnten wir die von Jeanne Hersch behandelten Fragen nicht der Reihe nach besprechen?

Der erste Teil ihres Vortrags, in dem sie die Problematik der Unterscheidung von Imaginärem und Realem einführte, bezog sich auf die psychologische Frage des Zeiterlebens. Ist die vergangene Zeit, so wie wir sie uns vorstellen und sie erleben, wirklich etwas, das wir zu fassen bekommen, worauf wir irgendeine Art von Zugriff haben, oder ist sie im Gegenteil ein bloßes Bild, das wir wiedererkennen? Bilden wir uns eine sei es gemalte, sei es erzählte Fiktion der Vergangenheit? Hier haben wir im Anschluss an Valéry³³ das ganze Problem des Imaginären und des Realen, einschließlich der mich etwas verwundernden Überlegung, ob ein Mensch, der

Imaginäres und Reales miteinander verwechselte, vor Schicksalsschlägen geschützt wäre.

JEANNE HERSCH Er verwechselte nicht nur beides miteinander, sondern es gäbe für ihn gar keinen Unterschied mehr zwischen beidem. Damit wäre er in der Lage, sein Leben sich nach seinen Wünschen vorzustellen, ohne je widerlegt zu werden.

RENÉ POIRIER Meinen Sie jemanden, der alles umsetzen, all seine Vorstellungen verwirklichen könnte?

GABRIEL MARCEL Eher jemanden, für den die Unterscheidung zwischen Eingebildetem und Wahrgenommenem aufgehoben wäre.

RENÉ POIRIER Ja, aber in der Weise einer Illusion? Es gibt ja wirklich solche Menschen, die Paranoiker. Sie mögen große Befriedigungen erleben, aber ganz gewiss erleben sie auch großes Unglück.

CLAUDE LE GUEN³⁴ Für Paranoiker gibt es Behandlungsmethoden. Einem von ihnen, der sich einbildete, er werde von einem schwarzgekleideten Manne verfolgt, der sich jeden Morgen um viertel nach neun unter seinem Fenster einfinde, um ihn zu überwachen, schickten wir tatsächlich zur angegebenen Stunde einen schwarzgekleideten Herrn vorbei. Ich muss allerdings gestehen, dass das nicht funktioniert hat. Dennoch könnte so etwas im Prinzip funktionieren, denn wie paranoisch auch immer der Paranoiker, er weiß doch allezeit seinen Wahn von der Realität zu unterscheiden.

GABRIEL MARCEL Es ist keineswegs gesagt, dass man das Wiedererinnerte mit dem Eingebildeten identifizieren kann – das wäre jedenfalls eine vorab zu klärende Frage.

Beim Zuhören musste ich an meinen Schwiegervater denken, der unter genau solchen Umständen, wie Sie sie beschrieben haben, zu Tode kam. Er starb, während er predigte – es geschah also genau, was Sie ausmalten –, und seine Gemeinde fand sich in der entsprechenden Situation wieder. Kann man wirklich sagen, dass die Worte, die sie kurz zuvor noch vernommen hatte, ins Imaginäre übergegangen waren? In meinen Augen ist Valéry's Begrifflichkeit hier absolut unpassend und schlichtweg zurückzuweisen.

RENÉ POIRIER Aber ändert dieser besonders dramatische Fall etwas Entscheidendes an dem Problem? Die von Ihnen soeben gesprochenen Worte sind jetzt vergangen: Sind sie nun in unserer Einbildung, oder subsistieren sie noch irgendwie in uns? Was

soll der Gegensatz des Imaginären sein? Das wirklich und wahrhaftig Wiederdurchlebte? Besteht die Erinnerung in etwas anderem als darin, eine vergangene Szene wieder durchzuspielen, sie zu identifizieren, ihr einen Namen zu geben, sie wiederzuerkennen? Ist sie etwa, wie beispielsweise bei Bergson, eine Art Immanenz oder Resurgenz eines Teils der Vergangenheit in der Gegenwart?³⁵

GABRIEL MARCEL Mir scheint, diese Frage lässt sich nicht trennen von dem, was Sie später über die «kurze Dauer» gesagt haben. Josiah Royce bezeichnet übrigens genau das, was Sie damit zum Ausdruck brachten und was ich für in der Tat sehr wichtig halte, mit dem Begriff des «specious present»,³⁶ einem Begriff, der nebenbei nicht leicht zu übersetzen ist. Ich bin mir nicht einmal so sicher, welche Bedeutung «specious» beizulegen wäre. Jedenfalls könnte man behaupten, das von dem Verstorbenen zuletzt Gesagte bilde zusammen mit seiner unmittelbaren zeitlichen Umgebung Ihre «kurze Dauer».

JEANNE HERSCH Ja, allerdings kommt die «kurze Dauer» gerade in diesem Falle nicht zur Anwendung, denn hier gibt es den Augenblick, und der Augenblick ist ein scharfer Einschnitt. Im Übrigen hatte ich nicht an einen Geisteskranken gedacht, der glaubt, auch das sei, was in Wirklichkeit nicht ist; ich hatte jemanden im Sinn, dem Erinnerung wie Gegenwart dasselbe Glück bereiten – im Gegensatz zu uns allen, für die zwischen einem Bild aus der Gegenwart und einem Bild, das ein freudiges Ereignis nur vergegenwärtigt, ein grundsätzlicher Unterschied besteht: Das zweite Bild zeigt das gleiche, aber in Abwesenheit.

MARINA SCRIABINE In zugespitzter Form lässt sich diese Erfahrung machen, wenn man einen Verstorbenen in einem Film sieht. Im Film haben Sie eine denkbar plastische Anwesenheit und spüren darum die Abwesenheit besonders schmerzhaft. Ich habe einmal in einem Kinofilm jemanden nach langer Zeit wiedergesehen, der sehr plötzlich verstorben war. Durch seine scheinbare Anwesenheit im Film ist der Einschnitt erst unleugbar geworden.

JEANNE PARAIN-VIAL³⁷ Das Problem der Abwesenheit stellt sich, wie mir scheint, einer idealistischen Philosophie, in der wir den gegenwärtigen und den vergangenen Moment für identisch halten und uns dem einen wie dem anderen alleine gegenübersehen. Sobald wir aber die Gegenwart als Kommunikation mit einem von uns unabhängigen Anderen verstehen, lässt sich das Problem nicht mehr so formulieren, wie Sie es tun, weil wir uns dann nur mit der Vergangenheit allein fühlen – sie ist unsere eigentliche Einsamkeit.

GASTON FESSARD In der Abwesenheit des Anderen erfahren wir den Verlust.

JEANNE HERSCH Ich glaube nicht, dass man hier eine idealistische Philosophie bemühen muss. Stellen Sie sich zwei Erinnerungsbilder ein und desselben Abwesenden vor, der in dem einen Falle nur vorübergehend, im anderen aber endgültig abwesend, weil tot ist. Ihr Erinnerungsbild wird ein anderes sein, je nachdem dieser Mensch der Vergangenheit angehört oder nicht, in die Vergangenheit einzureihen ist oder nicht. Die der Vergangenheit angehörende Anwesenheit unterscheidet sich grundlegend von einer echten Gegenwart.

JEANNE PARAIN-VIAL Ich meine, man sollte von der Kommunikation der Gegenwart ausgehend die Vergangenheit bestimmen.

GABRIEL MARCEL Ich wäre versucht zu sagen: Die Erwartung sieht sich unterbrochen.

JEANNE HERSCH Hier tritt die Dimension der Zukunft auf den Plan und lässt die Vergangenheit vergangen sein. Übrigens denke ich durchaus, dass keine dieser Dimensionen ohne alle anderen erfasst werden kann: Das ist ein sehr eigentümliches Ineinander.

JEAN OULIF³⁸ Ich würde gern eine Orientierungsmarke setzen, die sich zumindest als nützlich erweisen könnte, die Wiederholung nämlich eines wissenschaftlichen Experiments, die, sofern gut ausgeführt, unweigerlich vorhersehbare Resultate zeitigt, indem man sich bloß dessen zu erinnern braucht, was in der Vergangenheit schon einmal gemacht worden ist. Ein Laborexperiment, unter bestimmten, in der Vergangenheit festgelegten Bedingungen durchgeführt, erlaubt es uns somit, ein Phänomen zu reproduzieren und es den von Ihnen geforderten Ablauf nehmen zu lassen.

JEANNE HERSCH Und was schließen Sie daraus?

JEAN OULIF Es ist eine Möglichkeit, mit Hilfe simpler Logik von der vergangenen Situation zur Gegenwart oder zu einer Zukunft und zu einer entsprechenden Erwartung überzugehen.

GABRIEL MARCEL Mir scheint das etwas völlig anderes zu sein. Es besteht doch ein scharfer Gegensatz zwischen einer solchen, wiederholbaren Vergangenheit und der historischen Vergangenheit, die per definitionem nicht reproduzierbar ist. Ich verste-

he nicht, wie Sie vom einen auf das andere schließen können – hier verläuft doch eine tiefe Kluff?

MAURICE DE GANDILLAC³⁹ So etwas geht nur auf der Ebene des Heidegger'schen «Man», in der Banalität des Alltäglichen.⁴⁰

GABRIEL MARCEL Genau, und es leistet dem Gerede, der gedankenlosen Rede Vor-schub. Dass es Jeanne Herschs Aussagen erhellen würde, sehe ich nicht.

RENÉ POIRIER Da wir nun schon die Niederungen der Banalität erreicht haben: Die Mehrzahl der Psychologen bestreitet einen radikalen Gegensatz zwischen Realem und Imaginärem, zwischen einer in die Zukunft projizierten Wunschvorstellung und der Erinnerung an etwas Angenehmes; zur Begründung führen sie an, dass beim Menschen beides ineinander übergehe. Selbst in die Gefühle, die wir für einen lebenden, sagen wir: für einen so gut wie anwesenden Menschen hegen, mischt sich viel Imagination. Unsere Gefühle gelten diesem Menschen, vielleicht aber auch seinem Phantom, dem Bild, das wir uns von ihm machen und das nicht immer ganz naturgetreu gerät. Gibt es also wirklich einen totalen Bruch zwischen real und imaginär, oder ist das Imaginäre nicht vielmehr eine Art Projektion, ein Mittel, das Phantom, freilich immer in der Gegenwart, fortzuerhalten?

JEANNE HERSCH Was Sie sagen, ist vollkommen richtig, doch wird meine Frage dadurch sogar noch verwirrender. In der realen Gegenwart, in dem, was wir «Wirklichkeit» nennen, ist also die Imagination am Werk und spielt eine enorme Rolle. Um wieviel merkwürdiger berührt dann aber die Erkenntnis, welcher gewaltigen Unterschied es trotzdem für uns ausmacht, ob etwas «noch nicht» bzw. «nicht mehr» ist und wir es uns bloß vorstellen – oder ob es eben «ist». Abgesehen davon, dass ja auch ein großer Unterschied zwischen «noch nicht» und «nicht mehr» besteht.

RENÉ POIRIER Der Unterschied ist ein gewaltiger, aber vielleicht doch kein wesenhafter. Das Bewusstsein von der Gegenwart eines Lebewesens ist das Ergebnis einer objektivierenden, vereinheitlichenden, «montierenden» Gesamtanstrengung. Was uns scheinbar so plötzlich und integral gegenwärtig wird, das haben wir uns in Wirklichkeit nur sukzessiv vergegenwärtigt. In dieser Hinsicht, könnte man sagen, besteht kein grundsätzlicher Unterschied zwischen einer Träumerei, einer Illusion und einer Halluzination. Claude Le Guen wird uns allerdings womöglich sagen, dass ein Halluzinierender sich seine Trugwahrnehmung niemals in derselben Weise vorstelle wie ein wirklich gegebenes Objekt – würde er das nicht sagen?

JEANNE HERSCH Docteur, Sie sagten vorhin, selbst der stärkste Paranoiker erlebe seinen Wahn nicht wie die Realität. Könnten Sie uns genauer sagen, worin der Unterschied besteht?

CLAUDE LE GUEN Das müssten Sie den Paranoiker selber fragen.

RENÉ POIRIER Wenn man ihn fragte, würde er von seiner Einbildung vermutlich wie von etwas Realem sprechen. Er würde wohl sagen, er sehe sie; doch sieht er sie in Wirklichkeit nicht in demselben Sinne, in dem er etwas leibhaftig vor sich sieht.

CLAUDE LE GUEN Ich will versuchen, Ihnen zu antworten. Ich glaube, dass alles davon abhängt, wie wir die Dinge wahrnehmen oder, genauer, wie wir sie uns einverleiben. Letztlich nehmen wir die Dinge, diesen Ausschnitt aus der Wirklichkeit, in dem Maße auf – und lassen ihn sogar in unsere Erinnerung Eingang finden –, in dem wir ihn verwerten können, das heißt, in dem Maße, in dem er einen Sinn für uns haben oder uns irgendwie angehen wird. In der Konfrontation mit der Realität sind wir mehr oder weniger gezwungen, unsere Persönlichkeit dieser Realität anzupassen. Unser Imaginäres dagegen ist allein; es steht einzig im Dienste unserer Wunsch- und Angstvorstellungen, d. h. unserer Phantasmen, und bildet Vorstellungen aus, die keine Rücksicht auf beständige (und selbstredend frustrierende) Korrekturen durch die Realität zu nehmen brauchen. Hier liegt, glaube ich, der Unterschied zwischen imaginärer Vorstellung und Realität.

MAURICE DE GANDILLAC Dürften wir Sie eventuell um genauere Aufschlüsse über jenes Experiment bitten, das Sie vorhin erwähnten und das, kurz gesagt, darauf hinauslief, das Phantasma des Paranoikers auf der Ebene, die wir als Realität bezeichnen, Gestalt annehmen zu lassen? Sie sagten, das Experiment sei gescheitert. Was geschah in dem Moment, da ein Schwarzgekleideter aus Fleisch und Blut sich dem Kranken näherte, um ihm die Beschimpfungen an den Kopf zu werfen, die er angab, jeden Morgen zu vernehmen?

CLAUDE LE GUEN In diesem speziellen Falle kann ich Ihnen so viel mitteilen: Zunächst löste das Ganze – bedenken Sie, es handelte sich um einen Paranoiker, mit allem, was das bedeutet – Erstaunen aus: «Wer ist denn der da?» Darauf wurde der Patient von heftiger Erregung ergriffen. Es war keine Verständigung mehr mit ihm möglich. Er bekam Angstzustände und erhob Einspruch; er erlebte die Situation als eine bewusste Aggression, diesmal in der Realität stattfindend und von seinem Psych-

iaten ausgehend, dem er sie zur Last legte. Aber auch sonst unterschied sich für ihn das Erlebnis von der Verfolgung, wie er sie kannte.

JEANNE HERSCH Steckten Sie denn in der schwarzen Robe?

CLAUDE LE GUEN Nein, nein.

JEANNE HERSCH Warum dann die Zuschreibung an den Psychiater?

CLAUDE LE GUEN Der Bursche war Paranoiker, aber kein Idiot. Er hat das Erlebnis, das sich außerhalb seines Phantasmas abspielte, vermutlich mit seinem Lebensumfeld in Beziehung gesetzt und ist auf denjenigen gekommen, mit dem er darüber im Austausch stand, und das war der Psychiater.

GABRIEL MARCEL Könnten Sie uns eine Vorstellung davon vermitteln, welchen Unterschied er zwischen seinem Phantasma und dieser Vergegenwärtigung empfunden haben muss?

MAURICE DE GANDILLAC Es heißt manchmal, man müsse auf den Wahn der Kranken eingehen und dürfe ihnen nicht widersprechen, wenn sie sich für Napoleon oder für den Allmächtigen selbst halten. Mir scheint aber, dass man sich im Eingehen auf ihren Wahn ein wenig wie unser Psychiater verhalte und die Reaktion der Kranken darauf ähnlich ausfallen müsse wie die Ihres Paranoikers: Werden sie nicht den Eindruck gewinnen, man habe sie zum Besten, wenn man sich nach ihren Schlachten oder ihrem göttlichen Heilsplan erkundigt? Mit einer historischen oder mythologischen Figur identifizieren sie sich in ihrem eigenen, nicht in unserem Universum.

CLAUDE LE GUEN Von dieser Haltung hat man sich verabschiedet, ja. Im Gegenteil vermeidet man es möglichst, das Spiel der Kranken mitzuspielen, um stets als Botschafter der Realität auftreten zu können, der daran erinnert, wie es in ihr zugeht. Nicht, dass man den Wahn bekämpfen sollte – man soll ihn aber auch nicht unterstützen. Eine absolut klassische Erfahrung, die man in allen psychiatrischen Anstalten machen kann, ist aber diese: Wenn eine Kranke, die sich für die Königin von Frankreich hält, den Abwasch macht, irritiert sie das im Hinblick auf das Verhältnis dieser beiden Persönlichkeiten nicht im Geringsten. Ganz zu Beginn unserer psychiatrischen Fallvorstellungen hatten wir eine Paranoikerin, die sich für Katharina von Russland hielt. Irgendwer machte sie darauf aufmerksam, dass sie gar nicht Katharina sein könne, da sie ja kein Russisch spreche. Was dann geschah, ist

kurios und von immerhin anekdotischem Wert: Die Patientin begann, Russisch zu lernen.

RENÉ POIRIER Ich möchte Jeanne Hersch gerne fragen, wie ihre Aussage zu verstehen ist, der zufolge die Vergangenheit angefüllt ist mit Tatsachen, denen ein virtueller, ein erst durch die Zukunft verliehener Sinn zukommt, wohingegen die Zukunft angefüllt ist mit virtuellen Tatsachen, sodass es also Tatsachen gibt, die auf ihre Sinngehalte warten, und Sinngehalte, die auf ihre Tatsachen warten.

MAURICE DE GANDILLAC Ich fand diese Formulierung brillant und sehr bemerkenswert, doch auch ein wenig dunkel.

JEANNE HERSCH Lassen Sie mich versuchen, sie zu erklären. Als Catilina seine Verschwörung plante, wusste er noch nicht, ob sie ihr Ziel erreichen oder scheitern würde. Hätte sie ihr Ziel erreicht, so wäre er vielleicht Augustus geworden. In diesem Sinne warteten die Tatsachen seiner Verschwörung auf einen Sinn, der ihnen erst aus einem späteren Geschehen zufließen sollte. Wir würden die Geschichte der Catilinarischen Verschwörung völlig anders schreiben, mit anderen Begriffen und anderen Deutungen, wenn Catilina Augustus geworden wäre. Von der Art wiederum, wie Kaiser Augustus an die Macht gelangt ist, berichten die Geschichtsbücher völlig anders, als sie es täten, wäre er gescheitert.⁴¹

GASTON FESSARD Gleichwohl enthält die Catilinarische Verschwörung Tatsachen, die historisch wahrheitsfähig sind unabhängig von jeder späteren Entwicklung.

JEANNE HERSCH Gewiss; allerdings sprach ich vom *Sinn*, der den Tatsachen erst nachträglich zuteilwird. Sinn ist ein konstitutiver Bestandteil der Geschichte – es gibt keine reinen Tatsachen.⁴² Den Tatsachen kommt Sinn zu, und dieser Sinn stellt sich nachträglich ein. Umgekehrt steht die Zukunft offen vor uns, und wir projizieren im Wesentlichen unsere Ziele, Absichten und Werte in sie. Die Werte begründen und konkretisieren die Sinngehalte; sie rufen sozusagen nach Handlungen und Verhaltensweisen, die in der als Projektionsfläche dienenden Zukunft noch nicht da sind. So wartet die Zukunft auf Tatsachen, die sie ausfüllen sollen. Die Zukunft birgt gewissermaßen eine Präexistenz des Sinns, die Vergangenheit eine Präexistenz der Tatsachen.

GASTON FESSARD Es gilt also zwischen natürlicher und historischer Ebene zu unterscheiden. Die Tatsache, dass Catilina einen Schnurrbart trug, gehört in die Domäne der Natur.

JEANNE HERSCH Ja, natürlich, ich beziehe mich auf die geschichtliche Zeit.

GASTON FESSARD Auf der Ebene der Natur kann Geschichte eine Wissenschaft sein. Die Frage nach dem Sinn ist etwas völlig anderes.

RENÉ POIRIER Die Tatsachen ruhen in sich selbst, der Sinn gehört ihnen nicht als intrinsisches und ursprüngliches Prädikat zu; der Sinn ist unsere Interpretation, wir verleihen ihn der Geschichte – wenn man nicht sogar einfach sagen könnte, dass wir Catilina nach seiner Niederlage anders beurteilen, als wir es nach seinem Erfolg getan hätten. Aber ich glaube nicht, dass es das war, was Sie meinten.

JEANNE HERSCH Nein, nicht ganz. Meine Behauptung bezieht sich auf die Ebene der Geschichte selbst, auf der wir nicht zuerst reine Tatsachen haben, die an sich unverändert bleiben, und danach uns, die wir sie interpretieren. Dem «Gewebe» der Geschichte sind auch Sinngehalte einverwoben. Damit meine ich, dass die Bedeutungen mit den Tatsachen zusammen verwoben sind und dass sie sich in diesem ihrem Gesamtgewebe in dem Maße, in dem Zukunft entsteht, fortwährend wandeln. Deshalb kann ich diese Trennung oder Aufspaltung in Tatsachen, die für sich stehen, einerseits und unsere Interpretation, die den Tatsachen äußerlich bleibt, andererseits nicht akzeptieren. Zu keinem Zeitpunkt der Geschichte haben wir es mit reiner Geschichte zu tun, die bar jeden Sinnes wäre und der wir unsere Deutung erst hinzufügen würden; wir haben es immer mit einer Kontinuität zu tun, der ihr Sinn bereits einverwoben ist.

MAURICE DE GANDILLAC Dem würde, glaube ich, niemand widersprechen. Überraschender wirkt die Fortsetzung. Dass die Tatsachen auf ihre Sinngehalte warten, ist heuer nahezu schon ein Gemeinplatz – was es aber heißt, dass die Sinngehalte auf die Tatsachen warten, das ist mir noch unklar. Wie kann man von Sinngehalten sprechen, die gewissermaßen leer sind? Handelt es sich um platonische Ideen, um Träume, Antizipationen? Ich würde eigentlich denken, dass wir niemals einen anderen Sinn in die Zukunft projizieren als den, den wir zum jetzigen Zeitpunkt den Tatsachen der Vergangenheit beilegen.

JEANNE HERSCH Ich halte nicht starr an meinen Formulierungen fest. Was ich sagen wollte, war einfach dies, dass die Zukunft die Dimension der Entwürfe ist, und das ist ja nun wirklich nichts Besonderes.

RENÉ POIRIER Müsste man also eher sagen, dass es nicht Sinngehalte sind, die auf Tatsachen treffen, sondern Tatsachen, die neue Sinngehalte finden?

JEANNE HERSCH Oh nein!

RENÉ POIRIER Die Zukunft kann einen Entwurf durchaus verändern, auch wenn sie ihn nicht unbedingt widerlegt.

JEANNE HERSCH Selbstverständlich. Gerade dadurch, dass ein Entwurf sich zu verwirklichen, sich in die Tatsachen einzufügen sucht, verändert er sich auch.

MAURICE DE GANDILLAC Ich glaube nicht, dass man die Russische Revolution,⁴³ um nur ein Beispiel zu nennen, als ein Ensemble von Tatsachen ansehen könnte, die einen zum Voraus gegebenen Sinn sozusagen erfüllen. In Wahrheit überblickte doch weder Lenin noch sonst wer, was da im Entstehen war, und die marxistischen Programme passten schlecht auf die realen Gegebenheiten eines nur schwach industrialisierten, vorwiegend agrarischen Landes, wie Russland es war.

RENÉ POIRIER Und was, wenn der Entwurf nur zufällig gelingt? Alles in allem haben wir hier zwei verschiedene Probleme: Ein Entwurf kann durch Zufall, durch glückliche Fügung verwirklicht werden, sind doch Scheitern wie Erfolg keineswegs vorherbestimmt, und umgekehrt unterliegen manche Dinge einer biologischen oder historischen Finalität: Gibt es also gelegentlich doch eine Art Vorherbestimmung? Sind die elementarsten Lebensformen ausschließlich durch vorausgehende Prozesse determiniert, oder versteht man sie vielmehr nur unter Berücksichtigung dessen – und das wäre immerhin etwas Objektives –, dass sie prädestiniert sind, höhere Lebensformen hervorzubringen? In diesem Sinne könnte man dann sagen, dass bestimmte Arten kleiner Halbaffen nur mit Blick auf den Menschen zu verstehen sind, der sich aus ihnen entwickelt hat. So etwas ließe sich sehr gut vertreten, sofern man eine Finalität annähme, die (wenngleich, so viel sei zugegeben, auf nicht besonders durchsichtige Weise) zu etwas beruft, die vorherbestimmt – aber durch die Zukunft.

GABRIEL MARCEL Dieses Beispiel schlägt in das Gebiet der Biologie, dessen Zeitbegriff keinen Wesensunterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft kennt.

JEANNE HERSCH Ich habe auch nicht von Determination gesprochen!

CLAUDE LE GUEN Wenn eine Tatsache der Erwartung nicht entspricht, wird man, wie wir alle sehr gut wissen, so mit ihr sich arrangieren, dass sie einen schließlich doch zufriedenstellt. Man wird sie also in gewisser Weise einem vorgesehenen Sinn anpassen.

JEANNE HERSCH Ja, gewiss, die Tatsache wird auf jeden Fall mit einem Sinn konfrontiert. Die Zukunft ist ein «Sinnfeld», wie man sagen könnte.

MAURICE DE GANDILLAC Wenn es stimmt, dass wir, wie Claude Le Guen sagt, das eingetretene Ereignis dem intendierten und erwarteten Sinn anpassen, handelt es sich dann nicht um einen Fall von interpretativem Wahn, Delirium interpretans...? Denken wir zum Beispiel an die Ehe; das ist ein Entwurf; er hat einen Sinn, und man passt sich ihm an. Am Hochzeitstag weiß niemand, was aus der Ehe wird, ebenso wenig wie ein Autor, der zu schreiben beginnt, schon genau weiß, wie das fertige Werk aussehen wird.

JEANNE HERSCH Ich glaube, hier liegt ein Missverständnis vor. Für mich ist der Sinn keine dingähnliche, statisch in der Zukunft installierte Entität, die sich späterhin, wenn ich so sagen darf, zu einer Tatsache mausert. Ich meine einfach, dass im Rahmen der erlebten Zeit die Zukunft ein Entwurfsfeld ist, ein Feld, auf dem Pläne sich entwickeln, Pläne, die Bedeutungen, aber keine Tatsachen sind. Und diese Bedeutungen ziehen dann Handlungen nach sich, die zum Ziel führen oder auch nicht, oder die halbwegs oder teilweise zum Ziel führen, und die jedenfalls von den Sinngehalten abhängen.

MAURICE DE GANDILLAC Es freut mich, dass meine Fragen, die Ihnen naiv erschienen mochten, eine Gelegenheit zur Erläuterung Ihrer Gedanken geboten haben. Im Wesentlichen sind wir uns auch einig, obgleich man Ihren Gebrauch des Wortes «Bedeutung» anfechten könnte. Denn meiner Ansicht nach verweist der Signifikant, zumindest indirekt, immer auf ein bereits existierendes Signifikat.⁴⁴ Das Zeichen der Vergangenheit dient aber dazu, die Zukunft zu bezeichnen, das Zeichen des Realen, das Imaginäre zu bezeichnen usw. Ich würde daher lieber von «Entwurf» sprechen. Tatsächlich entwerfen wir Träume, Wünsche und moralische Ansprüche; aus diesen Entwürfen, diesen Projektionen besteht unsere Zukunft. Ob es sich bei ihnen schon um Bedeutungen im vollen Wortsinne handele, darüber bin ich mir unsicher.

Liegt in einem Satz wie «Die Zukunft ist ein Feld von Möglichkeiten» nicht etwas Missverständliches? Ist die Zukunftsvorstellung eines Menschen gemeint, der sich anschickt zu handeln? In diesem Falle würde etwas so Unstrittiges ausgedrückt wie:

«Ich stelle mir die Zukunft als eine Reihe von Möglichkeiten vor». Wenn Sie jedoch die Zukunft substantiieren, wenn Sie aus ihr ein Wesen machen, das als Feld von Möglichkeiten existiert, dann scheint mir darin ein Zukunfts-Realismus zu liegen, den ich nicht recht nachvollziehen kann.

JEANNE HERSCH Es geht um die Dimensionen der erlebten Zeit.⁴⁵

MAURICE DE GANDILLAC Verstehen Sie unter «Zukunft» unsere darauf bezogenen Gedanken, oder meint der Begriff eher die Zukunft sozusagen an sich?

JEANNE HERSCH Ich weiß nicht, was die Zukunft an sich sein soll – ebenso wenig übriges, wie ich wüsste, was die Vergangenheit an sich sein sollte. Ich meine die erlebte Zeit, die Art und Weise, wie die Zukunft als Dimension präsent ist für denjenigen, der die Zeit erlebt, mehr nicht.

MAURICE DE GANDILLAC Es geht Ihnen also um eine rein subjektive Vorstellung. Unser Missverständnis beruht darauf, dass Sie von der Zukunft selbst anstatt von ihrem Bild gesprochen haben.

JEANNE HERSCH Man kann auch nicht von einem «Bild der Zukunft» sprechen: Zu suggerieren, es gebe eine Zukunft, von der wir uns ein Bild machen, und eine Vergangenheit, von der wir uns ein Bild machen, würde uns nur noch viel weiter in die Irre führen. Ich spreche von Dimensionen der erlebten Zeit – also nicht von einem Bild von etwas, sondern von wirklichen, erlebten Zeitdimensionen.

RENÉ POIRIER Wobei das Wort «Dimension» gewiss in einem sehr weiten Sinne genommen ist, im Sinne von «Aspekt» etwa, oder von «Moment»?

JEANNE HERSCH Ich habe Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft eigentlich deshalb «Dimensionen» genannt, weil ich das Wort «Ekstase» nicht verwenden wollte.⁴⁶

RENÉ POIRIER Wenn Sie von erlebter Zeit sprechen, was verstehen Sie dann unter «erlebt»? Wie unterscheiden Sie zwischen erlebt und gelebt, erlebt und vorgestellt, erlebt und erinnert? Sie haben Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einander gegenübergestellt. Die Zukunft stellt man sich irgendwie vor, die Vergangenheit ruft man sich ins Gedächtnis zurück, die Gegenwart aber erlebt man. Ich wüsste gern, was für Sie erlebte Zeit ist?

JEANNE HERSCH So verstehe ich das Wort «erleben» nicht. In der Vergangenheit und Zukunft lebt man ja nicht weniger als in der Gegenwart. Auch ist es nicht möglich, die Gegenwart zu erleben, ohne zugleich die Präsenz von Vergangenheit und Zukunft zu erleben – ich wüsste sonst nicht, was «die Gegenwart erleben» heißen sollte.

RENÉ POIRIER Liegt hier nicht eine Mehrdeutigkeit vor? Ist die «erlebte Präsenz» von Vergangenheit und Zukunft einfach ein Bild bzw. eine Vorstellung von Vergangenheit und Zukunft, oder sind es Vergangenheit und Zukunft, insofern wir an ihnen mitwirken? Ist die «Präsenz» etwas Reales oder etwas Imaginäres? Heißt «die Zukunft erleben», sie sich bewusst vorzustellen, oder heißt es, vorlaufend etwas zu erleben, das bereits einen bestimmten Existenzmodus hat? Wenn Bergson vom Wiedererleben der Vergangenheit spricht, so versteht er das in einem starken Sinne.⁴⁷ Die meisten Menschen hingegen verstehen es im schwachen Sinne des Imaginierens.

JEANNE HERSCH Beachten Sie, dass ich nie davon gesprochen habe, «dieses oder jenes zu erleben». Diese Ausdrucksweise wäre in der Tat zu stark für das, was ich meine und was nicht halb so pathetisch, so literarisch und vielleicht auch nicht halb so psychologisch ist, wie von ihr nahegelegt. Ich meine also nicht «die Vergangenheit (wieder-)erleben», «die Zukunft erleben», «in der Vergangenheit, in der Zukunft leben»: Ich meine das ganz gewöhnliche Erleben, und «erlebte Zeit» nenne ich die Zeit, welche diese ganz gewöhnliche Erlebnisweise strukturiert als das In-einer-Gegenwart-Sein, in dem man durch eine Art Begegnung (wie ich es im Vortrag versucht habe zu zeigen) mit der Welt, mit einer bestimmten Vergangenheit und einer bestimmten Zukunft verbunden ist. Diese Dimensionen scheinen mir absolut untrennbar, und wenn Sie sie doch zu trennen suchten, wüsste ich nicht mehr, wovon die Rede ist, weil es sich mir nicht erschließt, was es heißen soll, in der Gegenwart zu sein, ohne zugleich die mehr oder minder konstante Präsenz einer (übrigens veränderlichen) Vergangenheit und einer (ebenso veränderlichen) Zukunft zu erleben. All dies zusammen macht die erlebte Zeit aus, die Zeit, wie wir sie eben jetzt erleben, da wir nichts weiter Besonderes tun. Proust hingegen, der seine Vergangenheit wiederaufleben lässt, beschreibt eine privilegierte Erfahrung; er bohrt sozusagen überraschende Gucklöcher in das, was ich unter erlebter Zeit verstehe.⁴⁸

GABRIEL MARCEL Könnte man den Ausdruck «Horizont» verwenden?

JEANNE HERSCH Vergangenheitshorizont, Zukunftshorizont? Wenn Sie wollen, warum nicht?

MARINA SCRIBINE Meinen Sie nicht, dass uns auch hier der musikalische Vergleich noch einmal zu Hilfe kommen könnte? Wenn Sie ein musikalisches Werk hören, befinden Sie sich in der Gegenwart in dem Sinne, dass Sie es eben hören. Wenn Sie aber wirklich zuhören, dann ist die Vergangenheit, die zu dieser Gegenwart geführt hat, in ihr präsent, und die Zukunft ist es auch. Das ist natürlich nur ein Bild, aber es kann uns die Sache erhellen.

JEANNE HERSCH Da bin ich mit Ihnen ganz einverstanden.⁴⁹

Schlussfolgerungen⁵⁰

Bevor wir auseinandergehen, möchte ich mich zuallererst bei Ihnen für die Großzügigkeit bedanken, mit der sie sich an unseren Debatten beteiligt haben. Sie alle, so scheint es mir, waren bereit, sich auf die Fragen, die sich mit dem Problem bzw. den Problemen der Zeit stellen, einzulassen. Jeder hat sich bemüht, ebendiese Probleme – die so formal, so abstrakt erscheinen, sobald man sie in philosophische Ausdrücke fasst – zu präzisieren und vertiefen, indem er sich auf seinem je eigenen Gebiet darangemacht hat, seine tiefste und bloßeste, am wenigsten verbalisierte und oft verwirrendste Erfahrung der Zeit hervorzufischen. Keiner von uns wird vergessen, wie er im Lauf der Tage – die von der Philosophie zur Psychologie, zur Politik und zur Geschichte führten, von den Wissenschaften zu den Künsten: Film, Roman, bildende Künste, Musik, Dichtung – das Geheimnis der Zeit sich verdichten, sich nähern sah von allen Anstrengungen menschlichen Erkennens, Handelns und Schöpfens.

Dennoch möchte ich bemerken, wie schwierig es ist, sich auf das Problem der Zeit zu konzentrieren. Man geht dauernd von der Zeit zu ihrem Gehalt über. Es ist, als ob die Nadel der Aufmerksamkeit wegglitte, keinen Steckplatz, keine Rille findend, um Halt zu bekommen. Man beginnt fast unweigerlich, Dinge, psychologische Zustände zu beschreiben oder Zeitspannen und Geschwindigkeiten zu vergleichen. Diese unserer Untersuchung eigene Neigung verdiente zweifellos Aufmerksamkeit und Reflexion.

Nun ein letztes Wort: wir haben nicht nur gegen das Problem oder das Geheimnis der Zeit gekämpft, sondern gegen die Zeitlichkeit selbst. Auf viele Arten kämpfen die Menschen gegen die Zeit, ihre Flucht, ihre Inkonsistenz, das Eindringen des Nichts, das macht, dass die Zeit ist und dass sie in unseren Augen dem Tod ähnelt. Aber je länger ich Ihnen zugehört habe, desto größer wurde meine Verwunderung. Denn obwohl ich der Lösung des Problems keinen Schritt näher kommen konnte, sah ich doch immer mehr die seltsame Vollkommenheit der zeitlichen Beschaffenheit erstrahlen. Lassen Sie irgendeinen der unvereinbaren Aspekte der Zeit weg, unterdrücken Sie irgendeine ihrer Dimensionen oder Inkohärenzen – und der Mensch wird unmöglich. Alles verstopft oder entleert sich, alles erstarrt oder hebt sich auf. Ich habe gesagt, dass die Zeit nicht das sein kann, was der gesunde Menschenverstand glaubt, – das habe ich aber nicht getan, um der Zeit zu entfliehen. Weil sie nämlich mit dem Tod verbunden ist, ist der Tod, wie sie, mit der Freiheit verbunden.

Noch undurchsichtiger erscheint mir nach wie vor die Zeit der Natur. Selbst wenn man sie unter die anderen stellt, erhellt man nicht ihr Sein. Man rechtfertigt sie vielleicht, aber ohne zu sagen, was sie ist; die Wissenschaften jedenfalls, die sie messen, sagen es nicht länger. Einmal vielleicht werden wir zehn Tage der Zeit der Eichel, die Eiche wird, widmen, der Zeit des Wassers, das den Felsen abträgt, des Planeten, der den Himmel durchläuft. Vielleicht.

**«Was kann ich wissen?
Was soll ich tun?
Was darf ich hoffen?»**

**Ein anachronistischer,
unzeitgemäßer
Paraphrasierungsversuch
(1976)**

Einleitung der Herausgeber

In ihrer «Philosophischen Selbstbetrachtung» äußert sich Hersch (1981) wie folgt über Kant: «Ich halte von jeher Kant für den größten Philosophen, und wenn man ihn richtig versteht, gestattet es keine moderne Wissenschaft, ihn für ‹überholt› zu halten.»^a Ein damit übereinstimmendes Urteil gibt sie 1986 im Gespräch mit Gabrielle Dufour-Kowalska ab: «Entscheidend ist Kant [nicht Kierkegaard – Hg.] – Kant, wie ihn Jaspers versteht, für den er ebenfalls von entscheidender Bedeutung war.»^b Damit trifft sie auch tatsächlich die Einschätzung ihres Lehrers, denn dieser nennt Kant im Vorwort des ersten Bandes seiner *Philosophie* von 1932 «den Philosophen schlechthin, keinem anderen vergleichbar in dem Adel seiner besonnenen Menschlichkeit, die sich offenbart als die Reinheit und Schärfe seines unendlich bewegten Denkens, durch das auf keinen Grund zu stoßen ist».^c Im selben Jahr, in dem *Philosophie* erschien, hielt Jaspers an der Universität Heidelberg eine Vorlesung zu Kant. Unter der Hörerschaft befand sich Jeanne Hersch, die sich zum zweiten Mal in Heidelberg aufhielt, dieses Mal in der Absicht, bei Jaspers zu studieren. Es steht außer Zweifel, dass Jaspers' Kant-Vorlesung bzw. dessen Sicht auf Kants Philosophie die Richtung von Herschs eigenem Kant-Verständnis bestimmte. So erwähnt sie in *L'illusion philosophique* von 1936 ausdrücklich, dass sie sich im Abschnitt über Kant an das hält, was sie in Jaspers' Vorlesung gelernt hatte.^d

Das Jaspers'sche Kant-Verständnis^e zeichnet sich dadurch aus, dass das Hauptinteresse nicht auf den sogenannten «konstruktiven» Teil der kantischen Lehre gelegt wird, weder auf die Lehren von der Apriorität der reinen Formen der Anschauung (Raum und Zeit), der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) oder des Moralprinzips (kategorischer Imperativ) noch auf die spezifischen Argumente zur Begründung der objektiven Gültigkeit empirischer Erkenntnis oder der Allgemeingültigkeit moralischer Urteile. Im Zentrum stehen vielmehr die Resultate der «Transzendentalen Dialektik» aus der *Kritik der reinen Vernunft* und deren moralische und theologische Konsequenzen. In dieser Lesart steht Kants Dialektik erstens im Zeichen des Projekts, die Grenzen der Vernunft zu ermitteln. Gezeigt wird, dass sich die theoretische

a Zitiert nach: «Philosophische Selbstbetrachtung». In: Hersch 1989f, S. 72.

b Hersch 1986i, S. 66.

c Jaspers 1932, Bd. 1, S. VII.

d Vgl. *Die Illusion*, S. 90.

e Vgl. dazu den Anhang «Kants Ideenlehre» in *Psychologie der Weltanschauungen* (Jaspers 1985, S. 463–486) und vor allem den Teil über Kant in *Die großen Philosophen* (Jaspers 1957b, S. 397–616). Von Jaspers' Heidelberger Kant-Vorlesung ist eine Nachschrift von Kurt Rossmann im Karl-Jaspers-Archiv in Oldenburg erhalten.

Vernunft unvermeidlich in Widersprüche verstrickt, wenn sie Erkenntnis über die Gegenstände der herkömmlichen Metaphysik – die Welt als Ganzes, die Seele, Gott – gewinnen will. Diese Widersprüche sind aus dem Standpunkt der theoretischen Vernunft nicht auflösbar. Deren Scheitern an der Grenze zum Metaphysischen bezeugt einerseits die Unhaltbarkeit der herkömmlichen Metaphysik, andererseits ist es ein Verweis auf eine Wirklichkeit jenseits dessen, was durch objektives, notwendiges, allgemeingültiges Wissen, wie es der theoretischen Vernunft möglich ist, erfasst werden kann.

Indem Kant das theoretische Wissen in seine Grenzen weist, schafft er zweitens, wie er selbst erklärt, Raum für den Glauben: Die Gegenstände der traditionellen Metaphysik sind zwar dem rationalen Wissen nicht zugänglich, sind aber legitime Gegenstände des Glaubens, wobei die Legitimität dieses Glaubens durch die praktische Vernunft begründet wird. Mit dieser Grenzziehung mittels der Analyse der dialektischen Verstrickungen der theoretischen Vernunft eröffnet Kant drittens die Perspektive auf einen transzendenten Bereich der Wirklichkeit, der mit der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich bzw. Phaenomena und Noumena in Beziehung gesetzt wird: Das Wirkliche ist nicht auf das reduzierbar, was uns erscheint und objektiv erkennbar ist, vielmehr darf und muss ein Bereich der Transzendenz, eine noumenale Wirklichkeit, angenommen werden, die sich zwar der Erkenntnis entzieht, die aber vermittelt des Glaubens die eigentliche Quelle menschlicher Moralität und Freiheit, oder insgesamt der Wert- und Sinnhaftigkeit alles Wissens und Handelns ist.

Damit rücken viertens auch die Ideen in den Mittelpunkt, jene Vorstellungen, die sich auf die noumenale Wirklichkeit beziehen: Da diese kein objektives Wissen darstellen, können sie, wie Kant sagt, nur eine regulative Funktion übernehmen. Sie geben ein Ideal vor, an dem wir unser Handeln und unsere Erkenntnisbestrebungen ausrichten können. In dieser handlungs- und erkenntnisleitenden Funktion geben die Ideen Ziele vor, die jedoch faktisch nie erreicht werden können, da sie im Bereich des Noumenalen liegen. Daraus resultiert fünftens die Unabschließbarkeit des Wissens, d. h. die Unmöglichkeit eines totalen Wissens, sowie die sich fortwährend stellende Aufgabe, Freiheit und Moral im Handeln immer wieder zu realisieren und zu bewahren. Menschliche Freiheit insbesondere ist somit kein gegebenes Faktum, nicht etwas, über das wir einfach verfügen können, sondern etwas, das wir uns durch Entschluss und Handlung immer wieder aktiv aneignen müssen.

In Herschs erster Beschäftigung mit Kant in einem Abschnitt in *L'illusion* (1936)^a lag der Schwerpunkt auf den ersten beiden, sich eher auf die destruktive Seite der kantischen Theorie beziehenden Punkten dieses Kant-Verständnisses, das die

a Vgl. *Die Illusion*, S. 89–101.

junge Philosophin auf eigenwillige Weise radikalisierte: Indem Kant an die Grenzen des objektiv Denkbaren heranführte, machte er klar, dass das philosophisch Wesentliche jenseits dieser Grenzen liegt und dass der Versuch, dieses Wesentliche rational zu erfassen, zu unvermeidlichen Widersprüchen führt. Damit hat er die für die Philosophie notwendige Überzeugung, das Entscheidende könne in den objektiven Aussagegehalt einer Theorie gefasst werden, als Illusion entlarvt. Mit der Aufdeckung dieser Illusion hat Kant Hersch zufolge eine Entwicklung eingeleitet, die von Nietzsche und Kierkegaard fortgesetzt und von Jaspers vollendet wurde, und die die Philosophie letztlich in eine ausweglose Sackgasse führte. Einflüsse Kants mehr konstruktiver Art sind in Arbeiten wie der Dissertation *L'être et la forme* und «Discontinuité des perspectives humaines» («Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven» in diesem Band) zu erkennen.

Im Aufsatz «Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?» *Essai de paraphrase anachronique et inactuelle* von 1976 schlägt Hersch eine neue Richtung ein: Sie unternimmt eine paraphrasierende Gesamtdarstellung von Kants Lehre, bei der sie sich an den von Kant im Abschnitt «Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft» der *Kritik der reinen Vernunft* formulierten drei Fragen: «1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?» orientiert.^a Sie vertritt dabei die These, dass diese drei Fragen nicht unabhängig voneinander gestellt und beantwortet werden können und dass jede einzelne von ihnen ihren eigentlichen Sinn erst im Zusammenhang mit den anderen beiden gewinnt. Um eine Paraphrase handelt es sich, wie Hersch erklärt, insofern, als keine historisch adäquate Textexegese oder schulgerechte Analyse der kantischen Texte beabsichtigt ist, sondern eine Darstellung des Kantianismus, mit dem sie selber lebt («le kantisme avec lequel je vis»)^b.

Dass Hersch dabei vom kantischen Buchstaben abweicht, zeigt sich bereits in Bezug auf die titelgebenden drei Fragen. Abgesehen davon, dass aus der zweiten Frage Kants – «Was soll ich tun?» – im Lauf der Arbeit «Was soll ich glauben?» wird, ordnet Hersch die drei Fragen offensichtlich den drei Kritiken zu: Die *Kritik der reinen Vernunft* beantwortet die erste, die *Kritik der praktischen Vernunft* die zweite und die *Kritik der Urteilskraft* die dritte. Diese Zuordnung ist aufgrund von Kants Erläuterungen zu den drei Fragen kaum haltbar, zumal man diese drei in Kants *Logik* um eine vierte – «Was ist der Mensch?» – ergänzt findet.^c

Ausgehend von dieser Zuordnung der drei Fragen zu den drei Kritiken geht es Hersch nun darum zu zeigen, dass zwar jede Kritik jeweils einer Frage gewidmet

a KrV A 804 f./B 832 f.; vgl. Anm. 1, S. 468 im Kommentar.

b Vgl. S. 384.

c Vgl. auch dazu Anm. 1, S. 468 im Kommentar.

ist, dass damit aber nicht drei voneinander unabhängige Teilbereiche der Philosophie abgehandelt werden. Die Resultate der drei Kritiken setzen einander vielmehr voraus bzw. implizieren einander, oder, anders gesagt, die Beantwortung einer der drei Fragen verlangt auch eine Antwort auf die beiden anderen. Hersch vertritt damit ein sozusagen ganzheitliches Verständnis von Kants Kritischer Philosophie. Konkret bedeutet das: In der ersten *Kritik* unterscheidet Kant zwischen Phaenomena und Noumena und zeigt, dass Wissen nur in Bezug auf den Bereich des Phänomenalen, d. h. der Erscheinungen möglich ist. Das bedeutet aber nicht, dass er die noumenale Wirklichkeit im Sinn einer zweiten Welt von der phänomenalen absondern will. Im Gegenteil, so Hersch: Die phänomenale Wirklichkeit kann als solche nur verstanden werden, wenn sie als Erscheinung einer noumenalen Wirklichkeit begriffen wird. Erscheinungen dürfen nicht bloß Erscheinungen sein, sondern sie müssen als Erscheinungen eines ihnen zugrunde liegenden Wirklichen, eines Dinges an sich oder Noumenons, verstanden werden. Es gibt demzufolge nur eine Wirklichkeit, eine Welt, und zwar die noumenale, von der die phänomenale nur einen Aspekt darstellt.

Wichtiger noch ist jedoch, dass Erkenntnis Hersch zufolge als Akt oder Handlung und daher als wesentlich praktisch verstanden werden muss,^a und zwar spezifisch in dem Sinn, dass die Erkenntnishandlung ein Streben nach und eine Verpflichtung zur Wahrheit impliziert. Nur durch diese Ausrichtung auf Wahrheit gewinnt Erkenntnis Sinn und Wert. Diese praktische Dimension der Erkenntnis kann als solche nicht Gegenstand der theoretischen, sondern nur der moralisch-praktischen Vernunft sein. Das moralische Gesetz sowie die sittliche Freiheit sind unabhängig von der empirischen, kausal determinierten Welt und daher dem noumenalen Bereich zuzurechnen. Das bedeutet aber nicht, dass das Phänomenale aus dem Gesichtspunkt der praktischen Vernunft bedeutungslos wäre, vielmehr hat das Moralgesetz (der kategorische Imperativ) nur Bedeutung in Bezug auf das konkrete Handeln, und die noumenale Freiheit gewinnt ihre Relevanz nur im Hinblick auf die Möglichkeit eines realen Eingreifens in die kausal bestimmte empirische Welt.

Die Sinnhaftigkeit von Erkennen und freiem Handeln impliziert schließlich eine Finalität, die über das, was theoretische und praktische Vernunft erfassen können, hinausgeht. Diese Finalität oder Zweckmäßigkeit von Erkennen und Handeln wird mit der dritten Frage «Was darf ich hoffen?» thematisiert und, so Hersch, von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* beantwortet. Finalität oder Zweckgerichtetheit bilden aber das Wesen des Subjekts:^b Sowohl das auf Wahrheit gerichtete Erkennen wie das auf Freiheit und Moralität gerichtete Handeln stehen unter einem übergeordneten Ziel,

a Auch für Jaspers ist Erkennen wesentlich praktisch und aktiv, vgl. Jaspers 1947, S. 308–328.

b Vgl. S. 374.

auf das ein Subjekt nur dann sinnvoll hinarbeiten kann, wenn es sich berechnete Hoffnungen machen kann, dieses Ziel realisieren zu können – wenn nicht in der phänomenalen Immanenz, dann in der noumenalen Transzendenz. Die Berechtigung dieser Hoffnung kommt von der Einbildungskraft (*imagination*). Diese vermag in der Natur und Kunst Indikatoren oder Anzeichen der Finalität (*indices de finalité*) zu finden, die auf die Möglichkeit der Erfüllung unserer epistemischen und moralischen Ziele verweisen und auf diese Weise dem Erkennen und Handeln Sinn verleihen.

Insgesamt besteht gemäß Herschs Paraphrase eine enge Abhängigkeit und Bezogenheit sowohl der drei kantischen Kritiken wie auch der ihnen zugeordneten drei Grundfragen der Philosophie: Die Beantwortung jeder Frage verlangt die der anderen beiden, die Resultate jeder Kritik erfordern die der anderen beiden. Wissen, Sollen und Hoffen stehen im Spannungsfeld von Phänomenalem und Noumenalem, kausaler Determiniertheit und sittlicher Freiheit, faktischer Unerfüllbarkeit menschlicher Zwecke in der Immanenz und möglicher Erfüllung in der Transzendenz. Diese Spannungen sind aus menschlicher Perspektive nicht überwindbar. Kant, wie ihn Hersch sieht, charakterisiert die menschliche Situation, indem er sie in ihren unüberwindbaren Grenzen und unüberbrückbaren Gegensätzen darstellt, als eine vollkommene Unvollkommenheit (*parfaite imperfection*), die gerade die *condition humaine* ausmacht.^a Kant gibt, so verstanden, mit seinen drei Kritiken eine Antwort auf die von ihm in der *Logik* ergänzte vierte, anthropologische Frage «Was ist der Mensch?» – die Hersch allerdings nicht erwähnt.

Im Resultat, wenn auch nicht in den Einzelheiten der Kant-Interpretation, trifft sich Hersch wieder mit ihrem Lehrer Jaspers, für den die menschliche Situation zwischen empirischer Welt, Existenz und Transzendenz angesiedelt ist. Diese Bereiche der einen Wirklichkeit sind für den Menschen durch Grenzen getrennt, die nur durch ein sprunghaftes Transzendieren überwunden werden können. Es sind Wirklichkeitsbereiche, die irreduzibel, aber doch aufeinander bezogen sind, und in denen je eigene Bedingungen und Bedeutungen von Wahrheit, Geltung und Wissen herrschen.^b

Außer von Jaspers ist Herschs Kant-Interpretation offenbar auch von Éric Weil bzw. dessen *Problèmes kantians*^c inspiriert. Weil wird von Hersch zwar nicht erwähnt, aber terminologische und sachliche Übereinstimmungen sowie die Grundrichtung der Interpretation deuten doch auf einen Einfluss vor allem durch das zweite Kapitel «Sens et fait» («Sinn und Tatsache») von Weils Buch hin. Obwohl Weil sich nicht

a Vgl. S. 385.

b Zu den Grundfragen des Philosophierens, wie sie von Kant gestellt werden (genannt werden die vier Fragen aus der *Logik*) und wie Jaspers sie 1941 zeitgemäß neu formuliert vgl. «Über meine Philosophie» (Jaspers 1951, S. 402–426).

c Éric Weil: *Problèmes kantians*. Paris: Vrin 1963; dtisch: Weil 2002.

an den drei kantischen Fragen orientiert, versteht er doch wie Hersch die *Kritik der Urteilskraft* als Abschluss von Kants philosophischem System, und zwar insofern, als darin die Einheit der menschlichen Welt begründet wird.^a Aufgrund der Überlegungen zu einer zweckmäßigen Einrichtung der empirischen Welt wird erst verständlich, wie das theoretische Erkennen (*Kritik der reinen Vernunft*) und praktische Handeln (*Kritik der praktischen Vernunft*) Sinn und Wert erhalten können.^b Die Beantwortung dieser Sinnfrage wird von Weil denn auch als Kants eigentliches systematisches Ziel dargestellt: «Wenn man in aller Kürze das Ziel und den Inhalt der Philosophie nach Kant angeben sollte, so müßte man sagen, dass sie die Frage nach dem Sinn der Welt und des Lebens, der Welt für das Leben des freien, vernünftigen und stets endlichen Wesens stellt.»^c

Hersch's Aufsatz «‹Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?› Ein anachronistischer, unzeitgemäßer Paraphrasierungsversuch» erschien unter dem Titel «‹Was kann ich wissen? Was soll ich tun?› Was darf ich hoffen? Essai de paraphrase anachronique et inactuelle» im ersten Band von *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*. Volume publié à l'occasion du cinquantenaire de l'École des Sciences philosophiques et religieuses et en hommage à Mgr Henri Van Camp.^d Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis 1976, S. 345–367. Die *École des Sciences philosophiques et religieuses* ist ein der Brüsseler Universität Saint-Louis angeschlossenes Institut, das 1925 von Kardinal Désiré-Joseph Mercier gegründet wurde und der Forschung und Lehre im Schnittbereich von Theologie, Philosophie und Geisteswissenschaften gewidmet ist. Die umfangreiche zweibändige Publikation zum 50-jährigen Bestehen ist zwar nicht ausdrücklich und ausschließlich der kantischen Philosophie gewidmet, trägt aber die drei Fragen Kants im Zusammenhang mit der ebenfalls kantischen Frage nach den Grenzen der Vernunft im Titel. Auf die Titelei folgt die Reproduktion der Titelseite von Kants *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* von 1800 sowie die Seite 25 daraus, auf der die drei Fragen, erweitert um die vierte nach dem Menschen, formuliert sind.^e Hersch's Text wurde für diese Edition von Katrin Grünepütt übersetzt.

a Vgl. Weil 2002, S. 67 f.

b Vgl. ebd. S. 88 ff., 99.

c Ebd. S. 62.

d Henri Van Camp (1908–1984), belgischer Philosoph und Theologe, war von 1964–1973 Rektor der Faculté de philosophie et de lettres der Universität Saint-Louis (Brüssel).

e Vgl. im Kommentar Anm. 1, S. 468.

«Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?»

Ein anachronistischer, unzeitgemäßer Paraphrasierungsversuch

Kants Ruhm und die Präsenz seines Werkes in sämtlichen philosophischen Lehrplänen gehen mit hartnäckigen und tiefgreifenden Missverständnissen seiner Lehre selbst einher. Um diese den Anfängern zuliebe zu vereinfachen, werden etwa die drei in der Überschrift genannten berühmten Fragen zumeist als nebeneinanderstehende behandelt, als Fragen, die verschiedene Gebiete je eigener Art und Gesetzlichkeit voneinander abgrenzen, als käme es darauf an, diese Gebiete unterscheiden zu lernen, ohne die Ansprüche und Denkweisen des einen in die jeweils anderen beiden einzubringen.¹ Der Weisheit letzter Schluss wäre es demnach, die *theoretische Erkenntnis* auf der Ebene, auf der sie möglich ist, in Reinform zu entfalten, ohne Dazwischentreten des praktischen oder des hoffenden Subjekts – bei der *praktischen Entscheidung* sich nicht von irgendeinem Wissen oder einer Hoffnung leiten zu lassen – der *Hoffnung* fähig zu bleiben gegen jedes Gebot der Wissenschaft und jedes Handlungshindernis.

Nun ginge eine solche Auffassung nicht völlig fehl; das zu behaupten, wäre zu einfach, und zudem könnte sie sich auf den bekannten Satz berufen: «Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen».²

Hieraus erklärt sich die häufige Tendenz, unter den drei «Kritiken»³ eine zu wählen, die für wahrhaft genial gelten soll, die anderen beiden dagegen bloß auf irgendwelche Einflüsse oder einen historischen Kontext zurückzuführen. Am häufigsten dürfte diese Wahl auf die «Kritik der reinen Vernunft» gefallen sein, bei gleichzeitiger Degradierung der «Kritik der praktischen Vernunft» zum moralisierenden Ausfluss einer pietistischen Erziehung; oder sie wurde zugunsten der «Kritik der praktischen Vernunft» getroffen, und die «Kritik der reinen Vernunft» sah sich reduziert auf eine philosophische Fassung des Rationalismus der Aufklärung. Was die «Kritik der Urteilskraft» angeht, so wird sie mehr oder minder ausgeblendet oder ganz der Philosophie der Kunst überlassen.

Meine These ist es nun, dass *die drei Fragen und damit die drei «Kritiken»*⁴ *nicht nur untrennbar miteinander verbunden* sind, sodass eine jede von ihnen erst zusam-

men mit den anderen beiden ihre volle Bedeutung erlangt, sondern dass sie auch auf allen Ebenen und in all ihren Aspekten *einander durchdringen*.

Dabei geht es mir gar nicht so sehr um Kant selbst. Ich möchte mich seiner nur bedienen, um zu zeigen, dass die unauflösliche Verflechtung von Wissen, Entscheiden und Hoffen konstitutiv für den Menschen und seine Verfasstheit als freies Wesen ist, konstitutiv für das, was ich einmal die «vollkommene Unvollkommenheit»⁵ dieser Verfasstheit genannt habe. Es ist jene Verflechtung, die uns das Aufgeben und Verzweifeln verwehrt – die aber auch für immer (im Rahmen der Zeit) jedwede «Lösung», jedes «Paradies», jegliches «totale Wissen» ausschließt, sodass uns gar nichts anderes übrigbleibt, als unsere Verfasstheit auf uns zu nehmen und zu leben.

Meine These hat Konsequenzen für unzählige Probleme, die sich uns heuer stellen in Bezug auf die Natur, auf die Funktion der Naturwissenschaften, der Wissenschaften vom Menschen, der Erziehung und Bildung, der Politik und sogar der Medizin.

Was sagt die «Kritik der reinen Vernunft»? – Sie sagt, wie jedermann weiß, dass Erkenntnis, da sie den apriorischen Anschauungsformen der theoretischen Vernunft unterliegt, stets nur die Erscheinungen und niemals die Noumena erfasst.⁶ Daher jene glücklichen «Grenzen des Wissens»,⁷ die ein widerspruchsfreies Nebeneinander der noumenalen Welt von Freiheit, Seele, Gott und der phänomenalen Welt des Determinismus erlauben.⁸ Seither können Wissenschaftler, ohne Verrat an ihrer Vernunft zu begehen, wochentags ihren Forschungen im Labor obliegen, außerhalb der Arbeitszeiten beten und am Sonntag göttliche Barmherzigkeit erleben oder dem Herrn Dank sagen.

Nur muss man sehen, dass es bei Kant gar keine zwei Welten gibt, sondern lediglich eine einzige.⁹ Die Welt, darin der Forscher seine Experimente macht, ist *dieselbe* Welt wie die, in der er betet. Selbst wenn im Text die beiden «Welten» bisweilen einander gegenübergestellt werden, handelt es sich um nichts weiter als eine jener Redeweisen, zu denen Kant sich allenthalben verhalten sieht, da er als wahrer Philosoph – der wahrste vielleicht überhaupt – stets «an den Grenzen» spricht. Er spricht, entgegen dem Wittgenstein'schen Rat,¹⁰ an den Grenzen, spricht davon – und nur davon –, wovon zu sprechen nicht mehr möglich ist.

Im begrenzten Rahmen dieser Studie will ich mich mit einigen Anmerkungen begnügen, ein paar Fingerzeigen nur, um hie und da hervorzuheben, was mir von Bedeutung ist.

Einige seiner Nachfolger, die glaubten, sich darin als aufgeklärter zu erweisen denn Kant selbst, haben das Noumenon – welches paradoxerweise auch «Ding an sich»

heißt, obwohl es doch niemals «Ding» ist und das «an sich» hier seinen Sinn nur aus dem Gegensatz zum «für ein Subjekt» der Erscheinung bezieht –, schlicht abzuschaffen gesucht.¹¹ Jedoch die Aufgabe des Noumenon bedeutet, anders als so oft behauptet, mehr als den bloßen Verzicht auf einen Teil des Kantischen Lehrgebäudes: Sie zerstört es vielmehr völlig und verunmöglicht, dass es noch gedacht werden kann.

Denn die Erscheinung, das Phaenomenon, verfügt über keinerlei eigene Existenz. Das Phaenomenon ist das Noumenon, wie es sich einem Subjekt darstellt, mithin das Noumenon, welches keines mehr ist. Das aber, was im Phaenomenon an Sein steckt, das ist das Noumenon.

Das Noumenon ist *keine Ergänzung* zur Erscheinung zwecks Schaffung einer Perspektive für die praktische Vernunft, sondern es ist das *Sein* der Erscheinung und damit Bedingung der Erfahrung (welch Letztere es nie als solches antrifft) und Bedingung der Denkmöglichkeit von Erfahrung ineins; besteht doch Kant gegen Descartes darauf, dass dem Subjekt, damit es denke, etwas zu denken gegeben sein müsse.¹² Ich sage bewusst: *gegeben*, denn Kant besteht auch darauf, dass das Subjekt, dieser bemerkenswerte «Formgeber»¹³, nicht über die geringste – nicht die allergeringste! – schöpferische Kraft im ontologischen Sinne des Wortes verfügt. Das Subjekt konstruiert und ordnet die objektive Natur, fügt aber nicht das kleinste Quäntchen Sein dem ihm durch Wahrnehmungen und Begriffe Gegebenen, d. h. dem noumenalen Sein hinzu, welches ihm gerade durch das, wodurch es ihm gegeben, auch versagt ist. Nichts steht der Anmaßung einer menschlichen *Creatio ex nihilo*, einer demiurgischen Schöpferkraft, ferner als das Denken Kants – nichts folglich auch einem genuinen Idealismus.¹⁴

So sehr die *Kritik der reinen Vernunft* sich befleißigt, den Naturwissenschaften die bis dahin von der Mathematik monopolisierte Begründung des Allgemein-Notwendigen – Kriterium aller theoretischen Gültigkeit – zu liefern, so wenig hält sie sich dabei also an Vernunft und Erfahrung allein (in dem Sinne, in dem man die Aufklärung gern auf einen Positivismus reduziert). Wenn es keine Natur ohne Subjekt gibt,¹⁵ das sie denkend ordnet, dann gibt es kein denkendes Subjekt mehr, wo das Sein, und zwar das Sein in seiner Gänze, ihm nicht gegeben – ihm versagt ist.

Damit bildet das die phänomenale Realität transzendierende Sein von Anfang an die Bedingung der Denkbarkeit dieser Realität. Die aus den Bedingungen der Denkbarkeit resultierende Evidenz ist methodisch zentral für den Gang der Untersuchung bei Kant. Wissenschaft gibt es: Was sind demnach die Bedingungen ihrer Denkbarkeit? Moral gibt es: Welches sind die Bedingungen ihrer Denkmöglichkeit? Leben, Kunst, Urteil gibt es: Unter welchen Bedingungen können sie gedacht werden? Das, dessen Vorhandensein wir konstatieren, denken wir; ergo müssen die Be-

dingungen seiner Denkbareit erfüllt sein. Ans Tageslicht befördert, scheinen sie evident, doch setzen sie ein ursprüngliches Vertrauen des Denkens in sich selbst voraus.

Das transzendente (noumenale) Sein ist also von vornherein in den Erscheinungen vorausgesetzt. Aber das ist noch nicht alles. Das «theoretische», d. h. das um Erkenntnis bemühte Subjekt, wie es die «Kritik der reinen Vernunft» in den Blick nimmt, würde keine der darin aufeinanderfolgenden Operationen vollbringen, setzte es ausschließlich die apriorischen Formen der Sinnlichkeit und dann die des Verstandes ein. Außer den Ideen müssen nämlich auch der gute Wille und der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft sowie die Zweckmäßigkeit der «Kritik der Urteilskraft» ins Spiel kommen. Schauen wir uns das näher an.

Die «transzendente Ästhetik»¹⁶ führt uns vor, wie die (bloß rezeptive, nicht kreative) Sinnlichkeit¹⁷ alles, was ihr gegeben ist, in Begriffe von Raum und Zeit übersetzt. Wobei der Ausdruck «übersetzen» schon irreführend, da zu aktivisch ist. Genauer müsste man sagen: Die Sinnlichkeit *rezipiert* alles ihr Gegebene *in den Formen* von Raum und Zeit. Raum und Zeit sind unvermeidliche Rezeptionsformen, und es sind die einzigen.

Die «transzendente Analytik» legt dar, wie der raumzeitliche Inhalt der sinnlichen Erfahrung sukzessiv durch die Verstandesbegriffe oder Kategorien synthetisiert wird.¹⁸

Es wäre allerdings prinzipiell möglich, dass die Kategorien, wiewohl verfügbar, rein virtuell blieben. Was aktiviert sie also? –: denn «aktiv» sind sie, gemessen an der Tatsache, dass es Wissenschaft gibt, dass diese aus allgemein-notwendigen Sätzen besteht und es somit darum geht, die Bedingungen ihrer Denkbareit zu erschließen. Erinnern wir uns der Ausgangsfrage «Wie ist Wissenschaft überhaupt möglich?» – sowie der daraus abgeleiteten «Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?». (Und dass Kant auf das Apriori rekurriert, liegt ja nur daran, dass Humes Theorie keine zufriedenstellende Bedingung der Denkmöglichkeit angibt.)¹⁹

Für sich genommen, sind die Kategorien nichts als Bedingungen, instrumentelle Bedingungen der Denkbareit einer möglichen Wissenschaft.²⁰ Nun gibt es Wissenschaft, gibt es allgemein-notwendige synthetische Urteile *wirklich*. Wie findet man also die Bedingung oder Bedingungen der Denkbareit jenes Überganges von der Virtualität zur Aktualität – von den «Instrumenten» zu ihrem Gebrauch? Anders gefragt: Wie gelangt man vom Urteilsvermögen zum Urteilsakt?

Wie es aussieht, stehen wir hier an einer Weggabelung: Mehrere Antworten bieten sich an, die in verschiedene Richtungen zu führen scheinen. Ob wir dennoch zu ihrer Einheit vorstoßen können?

Die erste Antwort gibt noch die «Kritik der reinen Vernunft» selbst. Es ist die Lehre von den Ideen, jenen drei ebenso unumgänglichen wie unzugänglichen «Totalitäten»: Welt, Seele, Gott.²¹

Wie jedermann geläufig, bezeichnet Kant diese Ideen als im Gegensatz zu den Kategorien nicht «konstitutiv», sondern «regulativ»:²² eine neue Weise, die Endlichkeit des menschlichen Wissens und zugleich die Aussicht auf die Unendlichkeit seines Fortschreitens zu akzentuieren. Doch das ist vielleicht noch nicht einmal das Wichtigste. Die Ideenlehre enthält auch eine Theorie der Triebfeder des Erkenntnisaktes, seiner Zielrichtung und Zweckmäßigkeit.

Im Angesicht des Objekts und der «Welt» der Objekte kann das Subjekt gar nicht anders, als nach der Einheit desselben, nach der Einheit dieser «Welt» zu forschen, versucht es doch, seine eigene, zerstreute Einheit im Objekt wiederzuerlangen. Deshalb greift es seiner Erkenntnis beständig vor, indem es die Einheit des Objektes setzt, bevor es sie besitzt –; und es setzt sie stets jenseits derjenigen, die es bereits besitzt. Das ist die transzendente Apperzeption.²³

Mit Blick auf diesen Punkt verweisen die vier Antinomien²⁴ in ihrer beeindruckenden negativen Klarheit nicht so sehr auf ihre Auflösung, wie es den Anschein haben mag, als vielmehr auf die Uneinlösbarkeit aller Erkenntnistätigkeit. Niemand sucht Erkenntnis, ohne auf sie in ihrer Totalität auszugehen. Niemand würde aber auch Erkenntnis suchen, wäre sie in ihrer Totalität erreichbar oder ginge darin auf.

Wir haben von der Einheit des Subjekts, seinem Erkenntnisakt und seiner Zielgerichtetheit gesprochen, Begriffen, die im Grunde schon nicht mehr dem Gebiet der «Kritik der reinen Vernunft» angehören. Somit stellt die Ideenlehre Kants eine Art Scharnier dar, an dem sich die Einheit der drei «Kritiken» erweist.

Weiter oben habe ich im Anschluss an Kant die vollständige Abwesenheit jeglicher ontologischen Schöpferkraft im erkennenden Subjekt betont. Schöpfung, im Sinne eines das Sein hervorbringenden Aktes, ist dem menschlichen Subjekt nicht eigen. Eigen ist ihm hingegen die Erkenntnis im Sinne eines Aktes, der Wissen hervorbringt. Dieser Akt ist seine Leistung, und es trägt alle Elemente dazu bei: alle, mit Ausnahme des Seins des erkannten Gegenstandes und des Seins des erkennenden Subjekts.

Qua Akt gehört Erkenntnis, wie alle Akte, der praktischen Vernunft an. Insofern impliziert sie deren apriorischen Anspruch (den kategorischen Imperativ) sowie Entscheidungsalternativen und ist damit moralisch qualifiziert. Am Grunde der Erkenntnis liegt die Moral.²⁵

Ich spreche hier weder von den positiven oder negativen Folgen der Wissenschaft noch vom Baume der Erkenntnis und dem sündigen, Gott nacheifernden Ver-

langen nach seinen Früchten,²⁶ aus welchem der Mensch mit seiner Geschichte hervorgehen sollte, noch von sonst irgendetwas, das dem Erkenntnissuchenden von heute so viele neue Probleme und Gewissensfragen aufwirft. Ich spreche einzig vom Erkenntnisakt und meine, dass die Moral allein durch ihn schon am Grund der Wissenschaft liegt.

Ebenso wenig will ich hiermit ein Werturteil über die Wissenschaft als solche fällen. Meine Aussage beschränkt sich darauf, dass Erkennen ein Akt ist und dass es wie jeder Akt praktische Vernunft voraussetzt, das heißt die Bedingungen der Denkbarkeit einer wie auch immer gearteten Moral.

Nun sind aber, wie Kant in der «Kritik der praktischen Vernunft» gezeigt hat, die Bedingungen der Denkmöglichkeit im Falle der Moral von anderer Art als im Fall der Wissenschaft. Damit Wissenschaft – die es wirklich gibt – denkmöglich sei, müssen allgemein-notwendige Sätze möglich sein, und die Bedingungen ihrer Möglichkeit erläutert die «Kritik der reinen Vernunft». Damit jedoch Moral – die es ebenfalls wirklich gibt²⁷ – denkmöglich sei, müssen *Handlungen* möglich sein, also nicht einfach Tatsachen (wie jene, die, ausgehend von dem ontologisch Gegebenen-Versagten, welches das Noumenon ist, mittels des Apriori von Sinnlichkeit und Verstand gebildet werden), sondern «Tatsachen, die einen Sinn haben», die mithin nicht aus einer Ursache, sondern einer Absicht entspringen.²⁸

Die Möglichkeitsbedingungen der Moral sind laut Kant die drei «Postulate der praktischen Vernunft»: Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und Dasein Gottes.²⁹

Moral bezieht sich auf Handlungen, so wie Wissenschaft sich auf Erscheinungen bezieht. Das Verb «beziehen» ist allerdings recht vage. Bei Kant ließe sich sagen, dass Wissenschaft die Phänomene in ihrer Phänomenalität konstituiert, dass sie gewissermaßen versteckt anwesend ist in deren Erscheinen, und dass die eigentliche Wissenschaft nichts anderes tut, als diese erste, das Objekt konstituierende «Wissenschaft» explizit zu machen. Ebenso konstituiert Moral die Handlungen als Handlungen (und nicht als Phänomene): Handlungen sind es nur durch sie. Unmoralische Handlungen wären demzufolge keine Handlungen mehr, sondern kausal bedingte Phänomene.³⁰

Wenn Moral am Grund der Wissenschaft liegt, weil Erkennen ein Akt ist, dann liegen die Bedingungen ihrer Denkbarkeit gleichfalls der Wissenschaft zugrunde. Anders gesagt: Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und Dasein Gottes, diese drei Postulate der praktischen Vernunft, für die in der theoretischen Vernunft kein Platz ist, über die diese nichts aussagen, ja die sie noch nicht einmal bestreiten kann, sind nichtsdestoweniger Bedingungen der Sinnhaftigkeit – und damit der Denkbarkeit – eines jeden Aktes, also auch des Erkenntnis- und des Urteilsaktes. Die Möglichkeitsbedingungen allgemein-notwendiger Urteile, welche die Wissenschaft ausmachen, werden in der

«Kritik der reinen Vernunft» exponiert. Die Möglichkeits- und d. h. Sinnbedingungen aber des Urteilsaktes selbst finden sich in der «Kritik der praktischen Vernunft» (und auch, wie sich noch zeigen wird, in der «Kritik der Urteilskraft»).

Wiederum anders ausgedrückt: Ein Subjekt, das über die apriorischen Anschauungsformen der Sinnlichkeit sowie die apriorischen Kategorien des Verstandes, nicht aber über Freiheit verfügte und deshalb unfähig wäre, an die Seelenunsterblichkeit und das Dasein Gottes zu glauben, hätte noch niemals Wissenschaft getrieben. Es hätte nie ein Urteil formuliert.

Denn ein Urteil als solches besteht nicht als Phaenomenon: Es besteht als wahr oder falsch – Begriffe, denen Sinn nur für ein Subjekt zukommt, welches vermittelt des Urteilsaktes das Wahre anstrebt und das Falsche verwirft. Das Urteil buchstabiert *den Akt eines Subjektes, das sich für die Wahrheit entscheidet*, in einen theoretischen Zusammenhang aus. Der gute Wille spielt hier herein. Als bloße Erscheinungen wären die Urteile lediglich der Kausalität unterworfenen Tatsachen; sie könnten weder wahr noch falsch sein. Zwar hätten sie alle eine oder mehrere Ursachen, aber sie hätten keinen Sinn.

Indes ist hier noch einmal auf die Ideen zurückzukommen und damit auf die «Kritik der reinen Vernunft». Wie wir gesehen haben, setzen die (regulativen, nicht konstitutiven) Ideen den apriorischen Erkenntnisapparat in Gang, indem sie dem Subjekt mit Bezug auf das Objekt das seiner eigenen Einheit einzig angemessene Ziel vor Augen stellen: die Einheit des Objektes – die jedoch als Totalität unerreichbar ist. Nach Kant impliziert jedes noch so partielle Urteil – auch als Bedingung seiner Möglichkeit und mithin Denkbarkeit – die Totalität, der es zugeordnet ist; ohne wenigstens implizite Ausrichtung auf diese Totalität käme die Teilaussage nicht zustande. Jede naturwissenschaftliche Teilaussage setzt ein Ziel auf die Totalität der äußeren Erscheinungen voraus – jede Teilaussage der Psychologie ein Ziel auf die Totalität der inneren Erscheinungen – jede Teilaussage über Möglichkeit oder Existenz das Ziel auf die Totalität des Seins. Denn mit Hilfe der ebenso unentbehrlichen wie unerreichbaren Ideen antizipiert die Einheit des Subjekts die in Totalität übersetzte Einheit des Objekts, und diese Antizipation bildet den Ursprung und die Sinnbedingung des Urteilsaktes.

Auf diese Weise dient die Ideenlehre nicht nur dazu, das gesamte Apriori der reinen Vernunft mit Leben zu erfüllen und diese wirksam vor dem Rückzug auf ihre phänomenale Welt zu bewahren. Sie verweist auch nicht lediglich auf etwas jenseits der Erfahrung und der objektiven Wissenschaft Liegendes. Vielmehr verankert sie im Herzen der Wissenschaft die Verpflichtung zur Wahrheit und zugleich die unablässige Ausrichtung auf Totalität.³¹ Die Ideenlehre impliziert Bedingungen der Denkbarkeit und Sinnhaftigkeit, welche die Erscheinungen unweigerlich übersteigen.

Mit anderen Worten: Die «Kritik der reinen Vernunft» begnügt sich nicht damit, die Frage «Was kann ich wissen?» zu beantworten. Eine Antwort hierauf gibt sie zwar, des Inhalts nämlich, dass die Wissenschaft unumstößlich auf Allgemeinheit und Notwendigkeit gegründet, ihre Perspektive eine unendliche sei, dass sie aber gleichwohl nie mehr als die Erscheinungen erfasse, bei denen sie dazu verurteilt sei, stetsfort einer vorweggenommenen Totalität nachzuforschen, ohne diese je einzuholen. Doch darüber hinaus antwortet die «Kritik der reinen Vernunft» eben auch, dass es unmöglich sei, zu erkennen und nach Erkenntnis zu streben – einfacher gesagt: zu urteilen –, ohne sich *moralisch festzulegen* und ohne zu *hoffen*. Ihre Antwort schließt also alle drei Fragen ein, anstatt nur, wie es den Anschein hat, die erste.

Nicht der Irrtum zerstört die Wissenschaft. Die Lüge ist es, die neben der Sprache und der Möglichkeit von Moral auch Wissenschaft, ja die schiere Möglichkeit von Wissenschaft zerstört.

Zu behaupten, die phänomenale Wirklichkeit mache zusammen mit der sie bedingenden Kausalität das gesamte Sein aus, hieße die Möglichkeit des Urteilens auszuschließen; denn jedes Urteil, auch ein die Kausalität betreffendes, setzt naturgemäß Freiheit und Finalität voraus.³²

Wenden wir uns nun der «Kritik der praktischen Vernunft» zu. Ich will zunächst die Beziehung zwischen der Kausalität der reinen und der Freiheit der praktischen Vernunft untersuchen.

Betrachtet man die reine Vernunft isoliert und erklärt die Ideen, namentlich die von der Seele und von Gott, zu einem bloßen Überlebsel des mütterlichen Pietismus bei Kant,³³ dann sondert man damit klarerweise jede moralische, metaphysische oder religiöse Beimischung als abwegig aus. Letztlich denken wir dann alles, was wir denken, objektiv, d. h. in Erscheinungen ausgedrückt und folglich als der Kategorie der Kausalität unterworfen. Kausalität – Phänomenalität allgemein – schließt die drei Postulate der praktischen Vernunft, und mit ihnen die Bedingungen der Denkbarkeit moralischen Handelns, aus. Was die Transzendenz angeht, so stellt ihr Sein zwar eine Art Postulat der Phänomenalität dar – das für ihr Erscheinen unerlässliche «Ding an sich» –, ihre Denkmöglichkeit wird jedoch geleugnet.³⁴ – Von einer solcherweise isolierten reinen Vernunft hätte niemand die «Kritik» zu schreiben vermocht.

Umgekehrt würde im Rahmen der praktischen Vernunft jede Beimischung von Kausalität (die vermöge des Apriori der reinen Vernunft die Einheit, Denkbarkeit und sogar Wirklichkeit der Erfahrung konstituiert) deren moralische Natur und Eigenart schlechterdings zunichtemachen. Mit der Freiheit als kategorischem Imperativ der Pflicht lässt sich weder der Gedanke einer Verursachung durchs Milieu noch

der einer Bedingtheit durch die individuelle Vorgeschichte, lässt sich weder gesellschaftliche noch biologisch-psychologische Kausalität, zusammenbringen oder verbinden.³⁵

Aus diesem Dilemma sucht man sich meist durch Nebeneinanderstellen herauszuhelfen: hier die Erscheinungen, dort die Freiheit. Das aber bedeutet einen Rückgriff auf den Raum, der doch die apriorische Form der Anschauung der phänomenalen Welt allein ist. Und dieser Ausweg ist umso verkehrter, als, wie ich zu zeigen mich unterfangen habe, selbst dort, wo bloß ein Urteil über die phänomenale Wirklichkeit getroffen wird, der kategorische Imperativ der Freiheit notwendigerweise ins Spiel kommt. Andersherum gesagt, spielt der freie Akt auch da eine Rolle, wo die phänomenale Kausalität regiert.

Das Verhältnis von Kausalität und Freiheit ist also nicht nur eines der wechselseitigen Exklusion, des Ausschlusses jedweder Möglichkeit der Koexistenz oder Verbindung, sondern auch eines der Implikation. Eines schließt das andere aus, doch keins besteht ohne das andere.

Dagegen konvergieren wiederum die reine und die praktische Vernunft, aus verschiedenen Richtungen kommend, in der Ausschließung der Zweckidee. Aus verschiedenen Richtungen her kommend, das heißt: die reine Vernunft von der universalen Herrschaft der Kausalität, die praktische von der absoluten Reinheit des moralischen Anspruchs ausgehend.³⁶

Dies müssen wir uns genauer anschauen und dabei dessen eingedenk sein, dass ebenjene aus den ersten beiden «Kritiken» ausgeklammerte Zweckidee die *Raison d' être* und Quintessenz, das «substantialische Mark»³⁷ sozusagen, der dritten «Kritik» bildet.³⁸

Wobei sie strenggenommen bei allem Ausgeklammertsein auch in den ersten beiden «Kritiken» nicht abwesend ist.

In der «Kritik der reinen Vernunft» ist sie anwesend in der Funktion der Ideen, in ihrer Orientierung auf die «Totalität in der Synthesis»³⁹, die den apriorischen Erkenntnisapparat in Bewegung setzt. Doch Obacht: In der Struktur der Erkenntnis spielt die Zweckidee keine Rolle; weder für das Wissen noch für seinen Gegenstand, die empirische Realität, ist sie konstitutiv. Sie stellt lediglich die praktische Bedingung des Erkenntnisaktes und seiner Ausrichtung dar. Sie veranlasst das Subjekt, nach der Totalität einer jeden Idee (Welt, Seele, Gott) zu suchen – und nie ablassen zu können von dieser Suche –, verspricht jedoch nirgendwo die tatsächliche Erlangung einer solchen Totalität. Im Gegenteil: In der «transzendentalen Deduktion»⁴⁰ erweist sich diese Erlangung als unüberwindlich verbaut durch Irrtümer und Fehlschlüsse, die, auch wenn sie angezeigt, doch immer wieder neu begangen werden – die, obzwar

durchschaut und an den Tag gebracht, ewig unvermeidlich bleiben: Antinomien, Paralogismen, Circuli vitiosi.

Nie und nirgendwo, nicht am tiefsten Grund, nicht in den frühesten Anfängen und nicht am Ende der Geschichte, erreicht somit Erkenntnis die angestrebte Totalität. Diese wird ihr nicht nur nicht versprochen, sondern bleibt ihr – einzig so viel ist gewiss – versagt auf alle Zeiten.

Hierin positivistische Selbstbescheidung⁴¹ zu erblicken, scheint nachgerade widersinnig: Eben weil die Versagung unaufhebbar ist und unbegrenzt, nährt sie, als seine Bedingung, einen grenzenlosen Forscherdrang und unstillbaren Wissensdurst.

Dass die Versagung aber eine solche Bedingung sein kann, liegt daran, dass das Subjekt nicht aufhört, auf die ihm vorenthaltene Totalität auszugehen – liegt also daran, dass das Subjekt seinem Wesen nach Zweckgerichtetheit ist. Die aus der gesamten empirischen Wirklichkeit ausgeschlossene Zweckidee ist das Sein selbst des Subjekts qua Bedingung der Denkbarkeit – mithin des Sinnes – seiner Erkenntnistätigkeit.⁴²

Kant ist aber nun einmal kein Mann der Versprechungen. Wenn Erkenntnis ein Akt ist und eine Bedingung der Denkbarkeit dieses Aktes darin besteht, ihn als auf einen Zweck ausgerichtet zu verstehen, so ist es immer noch erheischt, dass der Akt nicht in einer *Mittel*-Beziehung zum Zweck stehe, da solches einen rein technischen Vorgang begründen und den Akt dadurch auf die phänomenale Kausalität zurückwerfen würde. Es muss sich daher um einen unbedingt notwendigen, einen unvermeidlichen – und um einen uns versagten Zweck handeln: die Ideen.⁴³

Wie ist es aber um die Zweckgerichtetheit im Hinblick auf die praktische Vernunft mit ihren drei Postulaten bestellt? Führt Kant hier nicht doch wieder Versprechen, transzendente Belohnungen und damit den Zweckgedanken ein, den er andererseits so rigoros ausschließt, um dem kategorischen Imperativ seine reine Moralität zu bewahren?

In der Tat wird er häufig so verstanden. Um moralisch zu sein, muss eine Handlung demnach rein aus Pflicht, in reiner Befolgung des kategorischen Imperativs geschehen, ohne irgendeine Rechtfertigung aus ihren empirischen Konsequenzen (und somit aus dem hypothetischen Imperativ) zu ziehen.⁴⁴ Nicht ihre guten oder schlechten Folgen machen auch nur im Geringsten ihren moralischen Wert aus, sondern einzig die *Maxime*, die sie befolgt und die zur Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung soll dienen können⁴⁵ (welches Kriterium an die Notwendigkeit und Allgemeinheit des theoretischen Apriori der reinen Vernunft anzuknüpfen erlaubt). – Indes, so heisst es, habe Kant selbst die unmenschliche Strenge dieses Moralismus und abstrakten Formalismus nicht bis ins Letzte durchhalten können. Mit den «drei Postulaten der praktischen Vernunft» habe er anerkannt, dass eine Bedingung der Denkbarkeit

des Sinnes der moralischen Handlung ihr Lohn ist; und da er diesen Lohn nicht in der Welt der Erscheinungen habe ansiedeln können, die ja in der – offensichtlich in keinerlei Beziehung zu Gerechtigkeit oder Glückseligkeit stehenden – Kategorie der Kausalität vollständig aufgeht, habe er ihn in jene andere, ebenso wenig denk- wie überprüfbare Welt verlegt, über die sich alles, weil nichts sagen lässt, kurz: in die noumenale Welt.⁴⁶

So sähe demnach der raffinierte Schachzug der «Kritik der praktischen Vernunft» aus: Es gäbe doch wieder zwei Welten, deren eine just die Zweck-«Dienlichkeiten» bieten würde, welche die andere strikt verweigert.

Wie ich aber bereits dargelegt habe, gibt es keine zwei Welten. Es gibt nur eine einzige. Folglich ist Kant anders zu verstehen.

Für eine erste Korrektur sei mir ein kleiner Umweg gestattet. Die Unterscheidung, wie sie die «Kritik der praktischen Vernunft» zwischen reinem Moralgesetz und empirischen Konsequenzen des Handelns, zwischen Form und Materie der Moral vornimmt,⁴⁷ wird von dem oben Gesagten noch nicht richtig erfasst. Kant, das ist offenkundig (oder sollte es zumindest sein), fordert keineswegs blinden Gehorsam einer formalen Regel gegenüber und pfeift auf die Handlungsfolgen – nein. Was er sagen will, ist dies: Die Handlung soll sehr wohl konkret, in ihrem empirischen Gesamtkontext, erwogen werden, jedoch allein im Lichte des Moralgesetzes; und das, was letztlich die moralische Essenz der Handlung ausmacht, ist die Befolgung der allgemeinen Maxime, welche die Handlung ausdrückt, und nichts sonst – sie und kein noch so vortreffliches Handlungsergebnis.

Man darf diese Konzeption freilich nicht aufs Psychologische verkürzen und meinen, alles liege in der Intention. Was es zu begreifen gilt, ist, dass Kant die moralische Handlung nicht «derealisiert», dass er sie nicht aus dem Zusammenhang der Phaenomena löst, in dem sie ihre – fortan der Kausalität unterworfenen – Wirkungen zeitigen wird. Er trennt Form und Materie ebenso wenig wie das Phaenomenon vom Noumenon. Sein Punkt ist, dass einzig die Form Moral sein kann, weil nur sie nicht auf Kausalität, sondern auf Moralität bezogen ist. «Form» ist hier aber das im Innersten der Handlung Konkreteste: die freie Entscheidung.⁴⁸

Kehren wir zu den drei Postulaten zurück. Nach meiner Auffassung haben sie mit der tröstlichen Aussicht auf ein lohnverheißendes Jenseits nichts gemein.

Das erste Postulat ist das der Freiheit, die in der «Kritik der reinen Vernunft» explizit wie implizit vorkam. Explizit stellte sie dort eine *Möglichkeit* dar, die dadurch gewahrt wird, dass die phänomenale (und d. h. kausale) Realität weder ontologisch noch logisch in sich geschlossen ist, sondern offensteht, offen bleibt gegen ein Ande-

res, so wie es auch das die Realität denkende Subjekt tut, das nicht bei gleichermaßen unausweichlichen wie unauflöslchen Widersprüchen stehenbleiben kann. Implizit verlieh die Freiheit der regulativen Funktion (mithin der Finalität) der drei Ideen Sinn, denn wer außer dem freien Subjekt der Erkenntnis vermöchte nach «Totalität in der Synthesis» zu suchen? Einfacher ausgedrückt: Freiheit war im Erkenntnissubjekt vorausgesetzt, insofern Erkennen ein Akt ist.⁴⁹

So, wie die «Kritik der reinen Vernunft» von der Tatsache ausging, dass es Wissenschaft gibt, so geht auch die «Kritik der praktischen Vernunft» von einer Tatsache aus, nämlich von der, dass es Moral gibt.⁵⁰ Die Menschen mögen geteilter Ansicht darüber sein, was moralisch gut oder böse ist – die Unterscheidung als solche hat einen Sinn selbst für jene, die sie aufzuheben suchen. Ohne Freiheit indessen hätte sie keinen Sinn: Dort, wo allein Kausalität regiert, wird jene Unterscheidung sinnlos. Freiheit ist also die Bedingung der Möglichkeit und Denkbarkeit von etwas, das es gibt, und das es *auch* empirisch gibt. Die freie Handlung vollzieht sich zwar in der empirischen Realität und setzt eine phänomenale Erkenntnis dieser empirischen Realität voraus, sie selbst aber ist kraft Freiheit nicht empirisch, sondern noumenal.

Bei Kant darf man nichts vereinen und nichts trennen. Es gilt, das Irreduzible der Begriffe auszuhalten. Die Freiheit verpflichtet uns auf die Absolutheit der noumenalen Welt, ohne uns aus der phänomenalen Welt zu entlassen, und weder in der einen noch in der anderen verspricht sie das Geringste. Sie selbst ist nie gesichert: Das radikal Böse, der völlige Sittenverfall, d. h. die Ersetzung der moralischen Handlung durch eine technische (empirische), auf phänomenale Kausalität gegründete Zweck-Mittel-Relation, kann sie jederzeit vernichten.⁵¹

Wie die rein durch Befolgung des kategorischen Imperativs zustande kommende freie Handlung in die phänomenale Textur der Kausalität eintreten kann, ohne dort eine Unterbrechung zu erzeugen – aus Kantischer Sicht ein Wunder –, ist leicht einzusehen: Die vollzogene oder (z. B. durch das handelnde Subjekt selbst) betrachtete freie Handlung ist ein Phaenomenon. Biologie, Psychologie und Soziologie können ihre Ursachen und Wirkungen untersuchen. Hier ist kein Unterbruch, kein fehlender Zusammenhang.

Und doch gibt es hier, wie so oft bei Kant, ein Geheimnis.

Wie steht es um das zweite Postulat, die Unsterblichkeit der Seele?⁵² Es wäre gewiss möglich, dies Postulat wie folgt zu formulieren: Wenn die bedingungslose Befolgung des Moralgesetzes hinieden zur Glückseligkeit nicht führt, das Moralgesetz selbst aber mit seinem Anspruch auf Gerechtigkeit die Konvergenz – oder besser: das Zusammenfallen – von Pflicht und Glück verlangt, dann muss man seine Erfüllung eben jenseits des Todes ansetzen und in diesem Sinne die Unsterblichkeit der Seele als Sinn-

bedingung von Moral postulieren. In der praktischen Vernunft bestünde dann eine Zweckorientierung auf die Zeit nach dem Tode.

Das ist es jedoch nicht, was die zweite «Kritik» uns zu verstehen geben will. In jedem Falle müsste man, wollte man es so ausdrücken, fast jeden einzelnen Begriff unter Berücksichtigung des Kantischen Kontextes interpretieren.

Erkennen wir zunächst einmal an, dass es gemäß der «Kritik der reinen Vernunft» kein Zusammenfallen von Pflicht und Glückseligkeit in der empirischen Welt geben kann, da diese allgemein-notwendig von der Kausalität beherrscht wird.⁵³ (Dem Kantischen Denken ist nichts fremder als die Annahme, bei der Kausalität handele es sich um eine zwecks Erlangung des höchsten Gutes eingesetzte List der transzendentalen Vernunft.) Zu dieser theoretischen Unmöglichkeit gesellt sich Kants nüchtern-dunkle Hellsicht bei der Betrachtung der Tatsachen: in Rücksicht auf welche jedermann feststellen kann, dass die Pflichterfüllung Glückseligkeit nicht nach sich zieht.

Diese doppelte, apriorisch wie empirisch begründete Verneinung des höchsten Gutes auf Erden entspricht nun andererseits dem Wesen des Moralgesetzes, wie es in der «Kritik der praktischen Vernunft» niedergelegt ist. Weit davon entfernt also, dem Moralgesetz zu widersprechen oder widerstreiten, bildet das Nicht-Zusammenfallen von Pflicht und Glückseligkeit geradezu die Bedingung von dessen kategorischer, absoluter Qualität. Ohne die Nicht-Konvergenz würde das Moralgesetz hypothetisch, technisch, bloßes Mittel zu einem Zweck.

Das Problem erhebt sich mithin nicht zwischen reiner und praktischer Vernunft, sondern innerhalb der praktischen Vernunft selbst. Denn das Moralgesetz fordert ein Nicht-Zusammenfallen von Pflicht und Glück als Bedingung seiner eigenen *Möglichkeit* – ein Zusammenfallen der beiden dagegen als Bedingung seines eigenen *Sinnes*. Hier kommt die Unsterblichkeit der Seele ins Spiel: Für die sterbliche, der Zeit unterworfenen, in der Phänomenalität befangenen, jedoch zu noumenaler Freiheit begabte Seele führt die Pflicht tatsächlich nicht zum Glück – aber gerade weil sie der noumenalen Freiheit fähig ist, *glaubt* die Seele, aufgrund ebendieser Erfahrung von Freiheit, an das, was sich der Zeit, der Kausalität und dem Tod entzieht, glaubt sie an ihre eigene Unsterblichkeit sowie an das Zusammenfallen von Pflicht und Glückseligkeit in ihr. (Schon Platon sagte von der Seele, dass sie zwar selbst keine Idee, doch den Ideen ähnlich sei.)⁵⁴

Indes gibt es ebenso wenig zwei Seelen – eine sterblich, die andere unsterblich –, wie es zwei Welten – eine phänomenale und eine noumenale – gibt. Es gibt nur eine Welt und eine Seele.

Deshalb darf man die Unsterblichkeit der Seele, Postulat der Sinnhaftigkeit von Moral, nicht «andernorts» lokalisieren als in der zeitgebundenen, sterblichen Seele,

für die das Moralgesez stets nur Pflicht und nie ein affektiv erstrebtes Gut bedeutet; nicht einmal an einem «anderen Ort», der auf den Tod «folgen» würde. Das Zusammenfallen von Pflicht und Glück gewährt keinen Ausblick auf spätere Unsterblichkeit, der für die Ungerechtigkeit des Erdenlebens entschädigen würde. «Nach» dem Tod kann bei Kant nicht meinen «nach dem Tod» – denn dann bliebe die Unsterblichkeit der Zeit und ergo der Phänomenalität verhaftet: mit welcher Annahme die gesamte Kantische Philosophie in sich zusammenfiele.⁵⁵

Die Seele ist *zugleich* als sterbliche und unsterbliche; es ist ein und dieselbe Seele. Wäre sie nicht beides in eins, so könnte sie nicht frei sein. Sie könnte nicht so frei sein, einem Absoluten zu gehorchen: Das besagt die Tatsache, dass die Konvergenz von Glückseligkeit und Pflichterfüllung ebenso notwendig wie ausgeschlossen ist.

Als unsterbliche fällt die Seele aus der phänomenalen Welt nicht heraus, sondern führt vielmehr ihr Vermögen, frei zu sein kraft moralischen Handelns, in diese ein. Sie schafft sich allerdings auch keine Glückseligkeit in dieser Welt – so wenig wie in irgendeiner anderen. Durch das Absolutum ihrer unterworfenen Freiheit und die Zeitlosigkeit dieses Absolutums hindurch erahnt sie die Möglichkeit eines Einklangs: Glück könnte Pflicht und Pflicht Glück sein, wenn nur die Freiheit sich der Seele ganz bemächtigen würde. Allein, die Freiheit wäre dann nicht mehr Freiheit, die Seele nicht mehr menschlich, und alles stürzte ins Undenkbare.

In seiner üblichen Nüchternheit ergänzt Kant, dass möglicherweise noch nie eine Handlung rein aus Pflicht, und das heißt: rein aus Freiheit, begangen worden sei.⁵⁶ Auch hier deutet er ein Geheimnis an.

Und das dritte Postulat, das Dasein Gottes?⁵⁷

Solange es sich um die reine Vernunft handelte, genügte es zu zeigen, wie Wissenschaft möglich sei, und die Erkenntnisstrukturen durch regulative Ideen in eine ins Unendliche gehende Bewegung zu versetzen. Sobald aber die praktische Vernunft in Rede steht und mit ihr der Akt (einschließlich des Erkenntnisaktes), hängt die Möglichkeit vom Sinn ab: Ein Akt bar jeden Sinnes ist kein Akt. Er ist bloß Phänomen, Wirkung einer Ursache. Der Sinn braucht aber eine Grundlage, oder genauer: Er impliziert, setzt eine Grundlage voraus.

Nähern wir uns dem Problem, indem wir mit dem Erkenntnisakt beginnen, dessen Gegenstände und Strukturen die «Kritik der reinen Vernunft» darlegt. Auch nachdem er in dieser Weise ermöglicht worden ist, würde ihm immer noch jeglicher Sinn abgehen, wären nicht drei Bedingungen erfüllt.

Die erste Bedingung besteht darin, *dass es überhaupt etwas zu erkennen gebe*, dass also mit anderen Worten Sein uns in der ein oder anderen Form gegeben sei. Wie wir weiter oben gesehen haben, ist es ohne (auch wörtlich verstandenen) Sinn(es)-

Verlust nicht möglich, die Kantische Philosophie so aufzuspalten, dass die phänomenale Welt erhalten bleibt, die Noumena aber als unbrauchbare metaphysische Rückstände verschwinden. Mögen die Noumena als solche uns versagt sein, in Gestalt der Objekte sind sie uns doch gegeben.⁵⁸ Das ist der Grund, weshalb wir in der Erkenntnis etwas erkennen und nicht nichts. Wir leben in einer Zeit, in der solcherlei zu sagen nicht überflüssig scheint.⁵⁹

Die zweite Bedingung ist die, *dass das Subjekt auch erkennen wolle*, anders ausgedrückt, dass der Erkenntnisakt für das Subjekt eine Weise der Hinwendung auf etwas seinem Sein Wesentliches sei; und in der Tat haben wir es über die Phaenomena die – ins Unendliche gehende – Totalität in der Einheit suchen sehen, darin es seine eigene Einheit zu finden hofft. Diese seine Einheit ist nicht phänomenal. Sie ist das Noumenon seiner Freiheit, das sich, sobald das Subjekt sie objektiv betrachtet, in lauter Phaenomena innerhalb der subjektiven Zeit und der Kausalität auflöst. Es gibt mithin eine (notwendige, aber unerreichbare – regulative, jedoch nicht konstitutive) Idee von Totalität aufseiten des (unerkennbaren, doch zu erkennenden) Seins, die dem Noumenon der Freiheit aufseiten des moralischen Subjekts «entspricht».

Diese Freiheit ist nie ein Faktum. Auf theoretischer Ebene von ihr zu sprechen, heißt, eine *Möglichkeit* zu evozieren. Damit das Subjekt erkennen will, muss es erkennen wollen *können*, und ebenso muss es *nicht* erkennen wollen können.

Diese Struktur, wonach Sein gegeben ist und Möglichkeit gegeben ist, bildet die Voraussetzung nicht nur des Erkenntnisaktes, sondern eines jeden echten, d. h. freien Aktes überhaupt. Mehr noch als eine Voraussetzung von Wirklichkeit ist sie Voraussetzung von Sinn. So stellt Kant sein drittes Postulat der praktischen Vernunft, das Dasein Gottes, als Grundlage und Voraussetzung von Sinn auf.

Während für Sartre die Fülle Gottes die der Freiheit unentbehrliche Dimension des Möglichen unmittelbar ausschließt,⁶⁰ ist Gott für Kant jenes undenkbare Wesen, welches Sein und Möglichkeit zugleich gibt und durch den freien Akt geradezu bezeugt wird, weil es daran mitwirkt, weil es dessen Sinnbedingung ist.

Weder Subjekt noch Objekt, nicht Phaenomenon, nicht Noumenon, beider Dualität auf ihren Ursprung hin transzendierend und somit nicht aufhebend, ist Gott für den freien Akt der «Urquell», «Urgrund» und absolute «Erhalter»⁶¹ «in der Zeit außer der Zeit» (Jaspers: «quer zur Zeit»⁶²).

Man lasse sich nicht irreführen durch all die Abstraktion: Kant ist nirgendwo abstrakter als da, wo er das irreduzibelste Konkrete berührt.

Die von der «Kritik der reinen Vernunft» beantwortete Frage hieß: «Was *kann* ich wissen?»⁶³ – d. h. was zu wissen ist mir *möglich*? In der «Kritik der praktischen

Vernunft» lautete die Frage hingegen: «Was *soll* ich glauben?»⁶⁴ – was bin ich also *verpflichtet* zu glauben? Dies soll uns zur Warnung davor gereichen, die weiter oben verwandte Begrifflichkeit, der zufolge Gott uns Sein und Möglichkeit «gibt», in einem objektiven Sinne zu verstehen so, als wäre durch Gottes Gabe das Sein, in der Weise der Planeten und der Sterne, immer schon da und das Mögliche seit jeher ein Vermögen der Seele, dem Seienden etwas anderes gegenüberzustellen.

Denn dem ist nicht so. Zwar sind es beides Voraussetzungen der Freiheit; doch stellt die Freiheit, anders als die Wissenschaft, kein Faktum dar: Sie ist eine Aufgabe, eine Pflicht. Moral gibt es tatsächlich, die Menschen unterscheiden tatsächlich zwischen Gut und Böse. Aber die Pflicht ist kein Faktum, das sich konstatieren ließe. Gleich der Freiheit, mit der sie ineins gesetzt wird, bildet sie, als Pflicht, die Pflicht anzuerkennen, eine Voraussetzung von Moral. Hier stehen wir vor einer regelrechten – und bedeutsamen – Tautologie, vor einem Regressus in infinitum, der freilich auf der Stelle tritt. Was bin ich verpflichtet zu glauben? Zuerst: dass die Pflicht einen Sinn habe. Als nächstes: an die Voraussetzungen dieser Pflicht. Dann: dass der Sinn einen Sinn habe. Schließlich an die Voraussetzungen dieses Sinns.

Das «Glauben» stellt keinen Endpunkt dar. Es ist vielmehr von allem Anfang an schon da, ist im Sinn enthalten. Wir explizieren es nur, explizieren insbesondere die Abhängigkeit des Sinnes von ihm, die derart stark ist, dass das Glauben für den Sinn nachgerade verantwortlich zu sein scheint. Woher wiederum die Pflicht rührt, zu glauben – sowie die Entdeckung, dass «Sein» und «Möglichkeit» für das «Glauben» einen anderen Sinn haben als für anderes.

Ein Sinn muss sich aussagen lassen; er erfordert Sprache. Sprache ist ein Phänomenon. Sie verläuft in Raum und Zeit und dient zur Feststellung von Kausalrelationen. Der Sinn ist Sinn jedoch nicht vermöge der Ursachen, sondern einzig vermöge der Zwecke.

Das führt uns zur dritten «Kritik», zu der «Kritik der Urteilskraft», die der Frage nachgeht: «Was darf ich hoffen?».⁶⁵ Hier geht es um den Sinn – nicht mehr den absoluten Sinn des Moralgesetzes und seiner theoretischen Voraussetzungen, sondern um jenen Sinn, der die Einzelmomente im Hinblick auf einen Zweck verbindet, welcher ihnen den Seinsgrund verleiht. Es geht um den Sinn als Finalität.

In der reinen Vernunft fand die Finalität, wie gesehen, keinen Platz auf der Ebene der Erscheinungen, sind diese doch allgemein-notwendig durch Kausalität miteinander verknüpft.

Auch in der praktischen Vernunft war kein Platz für sie, da die praktische Vernunft es mit der Freiheit als reinem Gehorsam gegenüber dem Moralgesetz zu tun hat

und der freie Akt in irgendeiner Weise unmittelbar aus dem Noumenon entspringt, von dem er punktuell seinen absoluten Wert empfängt.

Aber die reine Vernunft verteilt und verknüpft die Erscheinungen in der Zeit, und die praktische Vernunft bezieht sich auf einen Sinn. Der Eintritt der freien Handlung in die kausale Textur der Erscheinungen birgt, wie wir gesagt haben, ein Geheimnis. Ebenfalls haben wir darauf hingewiesen, dass es bei Kant keine zwei Welten gibt, sondern nur eine einzige: Kant hat gar nicht anders als versuchen *können*, einen Zusammenhang zwischen Erscheinungen und Sinn zu stiften – und zwar weder durch Erkenntnis noch durch Handeln, sondern durch die Hoffnung. Was darf ich hoffen?⁶⁶ Darf ich hoffen, dass die Welt der Erscheinungen – die einzige, die ich (er)kenne und die das Grundgerüst meines Lebens bildet – für Sinn empfänglich sei? Darf ich hoffen, dass der absolute und zugleich punktuelle «Sinn» des kategorischen Imperativs sich in der Abfolge der Erscheinungen irgendwie auszubreiten, zu verteilen und zu konkretisieren vermag?

Von den drei «Kritiken» bleibt die dritte am stärksten in der Schweben. Sie tippt an, findet Anhaltspunkte, streift Möglichkeiten, legt aber nichts fest. Hoffnung ist in der Tat das Motto: Hoffnung, dass der Begriff der Finalursache⁶⁷ nicht absurd sei, Finalität – als Voraussetzung von Sinn – kein Hirngespinnst. Die Hoffnung stützt sich nicht auf allgemein-notwendige Urteile. Sie ist auch keine Glaubenspflicht (was *soll* ich glauben?⁶⁸). Sie nimmt mit Möglichkeiten und mit Anzeichen vorlieb. Ihr Organ ist die Einbildungskraft.⁶⁹

Weder Wissenschaft noch Moral behaupten die Möglichkeit einer Finalursache. Die Wissenschaft schließt sie geradewegs aus, die Moral (als reine Moral) verzichtet auf sie. Jedoch schließt die Wissenschaft sie nur aus der phänomenalen Realität mit ihren erkannten oder zu erkennenden Objekten aus, und die Moral verzichtet lediglich auf sie als Triebfeder des Handelns, als reines Noumenon. Zugleich setzen Wissenschaft wie Moral sie indirekt auch wiederum voraus, nicht zwar im Brennpunkt ihres Interesses, aber doch auf ihrem jeweiligen «Betätigungsfeld»: die Wissenschaft im Urteilsakt, die Moral als Sinnhorizont.⁷⁰

Wie sich gezeigt hat, könnte das Subjekt trotz der apriorischen Anschauungsformen der Sinnlichkeit und der Kategorien des Verstandes nicht urteilen, kämen nicht die unzugänglichen, jedoch aktiven Finalursachen in Gestalt der drei Ideen der Vernunft hinzu – und darüber hinaus noch jene Idee, die in höherem Maße Idee ist als die anderen, noch unzugänglicher, noch aktiver, und die in der im Objekt antizipierten Einheit des Subjekts besteht: die transzendente Apperzeption.⁷¹

Das «theoretische» Subjekt der reinen Vernunft, das Wissenschaft hervorbringt, urteilt, weil dies die ihm eigene Art ist, sich der Erfüllung der Ideen unendlich zu

nähern. Sein Urteil, das sich darauf beschränkt, die Kategorie der Kausalität auf die Erscheinungen anzuwenden,⁷² ist selbst (jenseits der Erscheinung, die es auch ist) ein zweckgerichteter Akt.

Wo bleibt hier aber die Hoffnung? Ich glaube nicht, dass man bei Kant die Ideen im Sinne wirksamer Illusionen mit der eigentlichen Hoffnung verwechseln darf. Die Ideen werden nicht «erhofft». Die Hoffnung richtet sich vielmehr durch die Ideen hindurch auf etwas anderes, wovon die Zweckorientierung der Ideen lediglich eine Veranschaulichung bietet, etwas, das der zweckgerichtete Urteilsakt voraussetzt und das jenseits des dem Menschen Möglichen jenes Sein bedeutet, darin Erfüllung und Finalität einander nicht mehr ausschließen.

Aus menschlicher Sicht siedelt daher die Hoffnung in der Spaltung selbst zwischen phänomenaler und noumenaler Welt. Sie fügt sich in die Zeit ein, indem sie – mit Abstufungen und Übergängen – zweckgerichtete Handlungen, darunter den Urteilsakt, in ihr hervorbringt. So ist das Urteil nur dann eines, wenn ihm ein Sinn zukommt, und ein Sinn kommt ihm nur dann zu, wenn das Subjekt es als wahr aussagt. Umgekehrt kann es nur wahr oder falsch sein, wenn ihm ein Sinn zukommt. Als reines Phänomen ist es weder wahr noch falsch, hat es keinen Sinn, ist es kein Urteil.

Urteil und Wissenschaft sind nur deshalb möglich, weil die phänomenale Realität nicht das gesamte Sein ausmacht. Nur weil sie nicht das gesamte Sein ausmacht, kann es so etwas wie Zweckmäßigkeit, Sinn, Hoffnung überhaupt geben.

Am Grunde dieser Möglichkeit liegt ein *Indiz*, ein *Zeichen*: Es gibt Urteile, und durch ihren Sinn manifestieren sie eine Finalität. Der Sinn ist hier nicht Seinsgrund oder Bedingung der Denkbarkeit, sondern das Urteil selbst. *Ich darf also hoffen*, dass das Wesen selbst aller Aussage – die Tatsache, dass ihr Sinn eignet – nicht bar des Sinnes sei.⁷³

Dieses Zeichen ist wesentlich, und es ist nicht das einzige. Bei der Betrachtung dessen, was das Universum der Phaenomena zu bieten hat, entdeckt Kant Lebewesen, Kunstwerke, das Naturschöne und das Erhabene.⁷⁴ Ich gedenke nicht, jeden dieser sattsam bekannten Gegenstände hier neuerlich zu beleuchten – nur die Bedeutung will ich unterstreichen, die ihnen im Gesamtkomplex der drei «Kritiken» als Zeichen von Zweckmäßigkeit zukommt. Die «Natur» antwortet auf ihre Weise der Hoffnung des Subjekts.

Gemäß der «Kritik der reinen Vernunft» offenbart uns die Wissenschaft nichts über die noumenale Realität, mit Ausnahme dessen, dass es sich empfehle, ihr ihre Rechte zu belassen. Die Erkenntnis der Erscheinungen eröffnet nur wieder den Aus-

blick auf andere Erscheinungen bzw. Zusammenhänge zwischen ihnen, nie jedoch auf die «entsprechenden» «Dinge an sich» – ja, man ist geneigt zu sagen: im Gegenteil. Je mehr die Wissenschaft der Erscheinungen an Umfang, Tiefe und Kohärenz gewinnt, umso mehr verhüllt die Dichtigkeit der allgemein-notwendigen Sätze, aus denen sie gebildet ist, die «Realität an sich». Einzig der von den regulativen Ideen geleitete Erkenntnisakt weist aufgrund der Grenzen, an die er stößt (Paralogismen, Antinomien usw.), auf die Existenz einer solchen Realität hin. Aber er gibt nichts von ihr preis als ihre Nicht-Erkenntbarkeit.

Auch die Moral, die immerhin selbst noumenalen Charakters ist, verrät uns nichts über sie, könnte doch eine rein aus Pflicht (rein aufgrund des kategorischen Imperativs, rein aus Freiheit) vollzogene Handlung – einmal angenommen, es gäbe sie – niemals festgestellt, folglich auch nie beschrieben oder ausgesagt werden.

In der «Kritik der Urteilskraft» hat es nun den Anschein, als könnte man etwas von dieser in der phänomenalen Vielfalt sich konkretisierenden noumenalen Einheit – nicht gerade erkennen, aber doch erahnen und sogar mittels der Einbildungskraft anschauen.

Freilich sind Verben wie «erahnen» oder «anschauen» problematisch. Eher scheint es sich doch so zu verhalten, dass das Subjekt angesichts bestimmter, ausgezeichnete Erscheinungen fähig ist, die Erfüllung einer Hoffnung, die darum nicht aufhört weiterzubestehen, oder eine Überwindung, welche die Vollkommenheit nicht stört, mimetisch zu vollziehen.

Etwas hiervon liegt bereits im Urteil, das in der bejahten Vielheit seiner Begriffe die Einheit seines Sinnes herstellt. Indem die Sprache eine solche Schöpfung möglich macht, kommt sie der Hoffnung des Subjekts entgegen.

In ganz unmittelbarer Weise aber sieht Kant Erscheinungen aus Natur und Kunst der Hoffnung des Subjekts entgegenkommen: Erscheinungen, die in ihrer sinnenfälligen Präsenz eine an sich selbst vollendete Zweckmäßigkeit ausdrücken. Dazu gehören die Lebewesen, die Schönheit der Natur und auch, dank ihrer «Zweckmäßigkeit ohne Zweck»⁷⁵, die Kunstwerke nach ihrem inneren Verhältnis. Sie alle sind Erscheinungen, die aber auf nichts weiter als ihr eigenes Sein verweisen. Ihre Zweckmäßigkeit ist Selbstzweck. Nicht in einem zu erlangenden Ziel liegt die Vollendung dieser Zweckmäßigkeit, sondern in der wahrnehmbaren Ausübung dessen, was sie ist.

Nur Indizien also, Zeichen, mehr nicht. Dinge, die sprechen, ohne zu nötigen, und dies nur für ein Subjekt, das hinhört und verstehen will. Ermutigung, doch keine Rechtfertigung für die Hoffnung.

Die Hoffnung ist mit dem Urteil, im Urteilsakt schon da. Zwar enthüllt uns die Wissenschaft, wie ich soeben sagte, nichts über die noumenale Welt. Die Tatsache aber,

dass Wissenschaft möglich ist, dass die Erfahrung den Kategorien entspricht, setzt für die Hoffnung gleichfalls ein Zeichen.

Die Hoffnung ist mit dem freien Akt schon da, denn die Befolgung des formalen Gesetzes geschieht innerhalb eines Sinnzusammenhangs.

So zeigt sich, dass die Finalität, die als letzte hinzukam, von Anbeginn da war – wenn auch gewissermaßen als Reversbild.

Ihren eigentlichen Sinn findet sie bei Kant indes nur in Verbindung mit dem äußersten Verzicht. Erkenntnis der Totalität – bleibt ihr versagt. Die Aneignung des freien Aktes – bleibt versagt. Das Sein an sich – unerreichbar.

Ich habe diese Arbeit «Paraphrase» betitelt, da es mir nicht darum ging, nur eine weitere historisch getreue wissenschaftliche Darstellung von Kants Philosophie vorzulegen. Ich habe seine Texte beiseitegelassen und sehr frei, häufig fern seiner Begrifflichkeit, zu sagen versucht, worin der Kantianismus besteht, mit dem ich lebe.

Es wäre zweifellos ein leichtes, diesen oder jenen Aspekt meiner Paraphrase mit Hilfe eines wörtlichen Zitats zurückzuweisen. Man nehme sich jedoch in Acht: Kant fordert seinem Leser praktisch ständig eine Übersetzung ins «Kantische» ab. Das ist auch unvermeidlich, da er an den Grenzen spricht, dort, wo die Wörter nicht unverändert weitergelten. Wie soll man beispielsweise das «Ding an sich» nennen, von dem man einzig so viel weiß, dass es kein «Ding» sein kann? Wie das Verhältnis des Noumenon zu seiner phänomenalen Manifestation benennen, ohne zu sagen, das Erste sei die «Ursache» der Letzteren, wenn eines sicher ist: dass die für die phänomenale Realität konstitutive Kausalität allen Sinn verliert, sobald man sie auf das Noumenon anwendet? Und so weiter.

Ich habe auch gesagt, dass meine Paraphrase anachronistisch sei, denn sie unternimmt nicht den Versuch, herauszuarbeiten, was bei Kant in spezifischer Weise auf den geistig-intellektuellen Kontext seiner Zeit bezogen ist. So habe ich zum Beispiel kaum etwas darüber mitgeteilt, dass die Theorie des Apriori dazu bestimmt war, mit Hilfe des Konzepts vom Allgemein-Notwendigen der Physik eine wissenschaftliche Dignität zu verleihen, wie sie bis anhin das Vorrecht der Mathematik gewesen war.⁷⁶ Dafür habe ich jene Aspekte beibehalten, die unseren zeitgenössischen Reflexen am stärksten und grundsätzlichsten zuwiderlaufen. Dadurch haben sich die Akzente verschoben. Und eben weil meine Paraphrase «... zuwiderläuft», habe ich sie schließlich als «unzeitgemäß» bezeichnet. Obgleich ich sie aus demselben Grund vielleicht auch für zeitgemäß hätte erklären können.

Dies sind einige der heutigen Reflexe, denen nachzugeben die Kantische Philosophie uns verwehrt:

Gegen die Auffassung, wonach eine *Handlung* schlicht die Folge psychischer oder sozialer Ursachen ist, hält Kant an ihrer noumenalen Unaufhebbarkeit fest. Gegen ihre Inanspruchnahme als technisches Mittel zur Erzielung bestimmter Ergebnisse appelliert Kant an die Absolutheit der Pflicht. Gegen ihre subjektivistische Reduktion auf die psychologische Kategorie der Intention macht er geltend, dass es eine Verantwortung für die Handlungsfolgen gibt.⁷⁷

Der Präntention einer totalen *Wissenschaft*, die alles Seiende hinlänglich als chemisch-physikalische Ableitung erklären zu können glaubt, kontrapostiert Kants Lehre die Dualität von Phaenomenon und Noumenon, die Unfähigkeit der phänomenalen Realität, sich zur Totalität zu erheben, vor allem aber das Wesen von Wissenschaft selbst, das in Freiheit und Sinnggebung besteht. Die Wissenschaft kann sich schlecht selber auf einen physiko-chemischen Vorgang reduzieren.

Dem Anspruch der *Geistes- und Sozialwissenschaften*, durch die Betrachtung individueller und gesellschaftlicher Phänomene den ganzen Menschen bzw. die ganze Gesellschaft zu erfassen, setzt Kant die irreduzible noumenale Grenze entgegen, die den Menschen zum Menschen und seine Gesellschaft zu einer menschlichen macht: die Möglichkeit der moralischen Freiheit. Einer *Politik*, die sich als Anwendung einer totalen Machttechnik auf der Grundlage allwissender Voraussicht der menschlichen und gesellschaftlichen Zukunft versteht, hält Kant vor, dass sie verleugne und zerstöre, was doch ihr eigener Sinn, ihre Existenzberechtigung sei: die Möglichkeit der Handlungsfreiheit.⁷⁸

Gegen die Derealisierung des *Objekts* und gegen alle diejenigen, die die bedeutenden Einsichten in den Beitrag des Subjekts zur Konstitution von Objektivität sowie der Sprache zum Ausdruck der Gedanken verdrehen und damit das widerständige Sein der Tatsache ebenso wie den Zusammenhang von Sinn und Wahrheit in Abrede stellen, um die Tatsache so biegsam, den Sinn so formbar machen zu können wie das Nichts – gegen sie vertritt Kant die irreduzible noumenale Grundlage des Seins der Phänomene und zugleich den Mangel an ontologischem Schöpferum im Subjekt. Die Wahrheit hängt vom Sein ab und bleibt Bedingung des Sinns. Künstler sind Künstler, keine Götter, die Willkür bringt kein Sein hervor, und keine Sprache genügt sich selbst, auch dann nicht, wenn sie unentwegt Interpretationsmöglichkeiten anhäuft.

Gegen den Traum all derer, die sich selbst und anderen eine Welt ohne Leiden, ohne Übel, ohne Tod versprechen oder die, mit Leid, Übel und Tod konfrontiert, am Menschen verzweifeln und kein Mensch mehr sein wollen, rückt Kant die *Conditio humana* in ihrer vollkommenen Unvollkommenheit⁷⁹ wieder zurecht. Schonungslos

leuchtet er ihre Grenzen, Versagungen und Niederlagen aus, fordert Überwindungen ohne Ende, ohne irgendeine Fluchtlinie. Die allgegenwärtige Transzendenz reduziert das Subjekt auf die Bedingungen der Phänomenalität. Die durch keinerlei Wissen gesicherte Hoffnung treibt Handeln und Forschen an, doch so etwas wie eine Lebenskunst oder Glückstechnik ist Unsinn. Grenzen, Versagungen, Niederlagen erscheinen als Bedingungen der Freiheit und der Wissenschaft, ohne die Mensch und Sinn sich gleichzeitig verabschieden würden.

Noch kein Wort habe ich – welche Häresie in diesen Zeiten! – über die *Geschichte* verloren. Kant aber stellt ihre bleibenden Bedingungen auf: den absoluten Einsatz des moralischen, zum freien Handeln befähigten Subjekts; die Aussicht auf einen endlosen, nie zum Abschluss kommenden Fortgang von Wissen und Handeln; die Anschauung, Vorausahnung, imaginative Mimesis der Finalität sowie ihre Her-einnahme in alles Forschen und Handeln durch die Hoffnung auf einen Sinn. Keine andere Philosophie schließt die reale Negation der Geschichte, wie sie in ihrer technischen Mobilisierung zum Zwecke der von einer totalen Wissenschaft garantierten Vollendung liegt, derart radikal aus.

Weit eher als ein Reflex des optimistischen Rationalismus der Aufklärung scheint mir Kants Denken eine negative Philosophie zu sein (in demselben Sinne, in dem man von «negativer Theologie» spricht),⁸⁰ asketisch und das Absolute in der *Conditio humana* nur andeutend.

September 1975

Anmerkungen, Literatur, Register

Anmerkungen der Herausgeber

Anmerkungen zu *Die Illusion*

- 1 Das auf den Januar 1956 datierte Geleitwort wurde von Jaspers für die hier wiederabgedruckte deutsche Übersetzung von *L'illusion philosophique* von 1956 verfasst.
- 2 Neben *L'illusion philosophique* (1936) und einer Reihe philosophischer Aufsätze waren von Hersch bis 1956 die Dissertation *L'être et la forme* (1946) und *Idéologies et réalité* (1956) sowie der Roman *Temps alternés* (1942) erschienen. Seit 1939 war die bereits von Jugend an politisch interessierte Hersch Mitglied der Genfer Sozialistischen Partei, einer Sektion der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz, die sie selbst mitgründete und -leitete (vgl. dazu Hersch 1986i, S. 165 f.). In diesem Zusammenhang veröffentlichte Hersch Stellungnahmen in politischen Organen, in der allgemeinen Presse und im Rundfunk.
- 3 Vgl. unten S. 54.
- 4 Mit «Logistik» wurde die moderne formale oder symbolische Logik bezeichnet, die sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts auf den von Gottlob Frege erarbeiteten Grundlagen entwickelt hatte.
- 5 Vgl. unten S. 56.
- 6 Vgl. unten S. 56.
- 7 Jaspers spielt in erster Linie auf Sartre und Camus an, deren erste existentialistischen Schriften zu Beginn der 1940er-Jahre erschienen. Vgl. dazu unten S. 137 und Anm. 340, S. 428.
- 8 Vgl. unten S. 51.
- 9 Vgl. Spinoza: *Ethica*. Pars IV, Prop. LXVII: «*Homo liber de nullâ re minus, quàm de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitæ meditatio est.*» – «*Der freie Mensch denkt an nichts weniger, als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht eine Betrachtung des Todes, sondern des Lebens.*» Zitiert nach: Spinoza 1989, S. 478 f.
- 10 Zu den hier von Hersch einleitend aufgeworfenen Fragen vgl. bei Jaspers v.a. das 6. Kap. «Daseinsform der Philosophie» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 263–291) mit den Abschnitten «Der für Existenz im Dasein situationsnotwendige Charakter der Philosophie» (S. 264–271), «Philosophie als System» (S. 271–280) und «Philosophie und ihre Geschichte» (S. 280–291).
- 11 Zur Abgrenzung der Philosophie von Theologie bzw. Religion und Wissenschaft bei Jaspers vgl. die Abschnitte «Philosophie und Religion» und «Philosophie und Wissenschaft» in Jaspers 1932, Bd. 1, S. 294–317 und 318–329.
- 12 In der Einsteinschen Relativitätstheorie bleiben die Gesetze der Newton'schen Mechanik annäherungsweise gültig, jedoch nur in Fällen, in denen relativistische Effekte vernachlässigt werden können, d. h. bei relativ zur Lichtgeschwindigkeit kleinen Geschwindigkeiten. Die Newton'sche Mechanik wird somit zum Spezial- oder Grenzfall innerhalb der Relativitätstheorie. – Mit der Entwicklung nicht-euklidischer Geometrien im Verlauf des 19. Jahrhunderts verlor die euklidische Geometrie ihren bisherigen Status als universell gültige Geometrie. Sie wurde zu einem Sonderfall einer Geometrie, die sich dadurch auszeichnet, dass in ihr das Parallelenaxiom gilt. Newtons Mechanik und Euklids Geometrie sind also Beispiele, in denen «frühere Lösungen» im Licht späterer Theorien zwar ihren ausgezeichneten Status und ihre Allgemeingültigkeit verloren haben, deshalb

- jedoch nicht als falsch oder obsolet einzustufen sind. Vgl. dazu unten S. 92 und Anm. 146, S. 410.
- 13 Hersch gibt hier eine verbreitete Vorstellung vom Weg der Philosophie als Disziplin wieder: Umfasste sie in der griechischen Antike noch alle Bereiche des Wissens – Philosophie als Liebe zur Weisheit schlechthin –, sonderten sich sukzessive Sonderbereiche aus der Philosophie als eigenständige Disziplinen aus, zunächst die Theologie, dann die Naturwissenschaft und schließlich die Psychologie und die Logik. Der Philosophie bleibt demzufolge die Rolle einer Metawissenschaft, die sich mit den Grundlagen und Methoden der anderen Disziplinen zu befassen hat.
- 14 Überlegungen zur Astronomie bildeten einen Bestandteil bereits der vorsokratischen Philosophie, prominent etwa bei Thales von Milet (624–547 v. Chr.) und Pythagoras (etwa 570–510 v. Chr.). Astronomische Beobachtungen und Berechnungen wurden dabei mit Erklärungsmodellen naturphilosophischer und metaphysischer Art verbunden und zu Kosmologien und Kosmogonien ausgearbeitet. Dies gilt auch noch für Platon und Aristoteles (vgl. Anm. 16, S. 390).
- 15 Zu Bergson vgl. Anm. 209, 211f., S. 418.
- 16 Als einschlägige Texte und Passagen zur Kosmologie sind von Platon der Dialog *Timaios* sowie *Politeia* 616b–617c zu nennen und von Aristoteles *Über den Himmel*, daneben auch das VIII. Buch der *Physik* und der 8. Abschnitt des XII. Buches der *Metaphysik*.
- 17 Vgl. dazu unten S. 102 und Anm. 201, S. 416.
- 18 Blaise Pascals (1623–1662) *Pensées (Gedanken)* sind ein fragmentarisches Werk, das erstmals 1670 unter dem Titel *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, Qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers* aus Pascals Nachlass herausgegeben wurde. Die *Pensées* sind in der Hauptsache als eine Apologie des Christentums und einer christlichen Ethik konzipiert, wobei sich Pascal sowohl theologisch-exegetischer wie auch philosophisch-argumentativer Mittel bedient. Vgl. Pascal 1954.
- 19 Zur Abgrenzung der Philosophie von der Kunst bei Jaspers vgl. den Abschnitt «Philosophie und Kunst» in Jaspers 1932, Bd. 1, S. 330–340. Eine eigentliche Theorie der Kunst und des Kunstwerks wird Hersch in *L'être et la forme* entwickeln (Hersch 1946a, S. 37–41, 63–72 und 163–218).
- 20 Zu Hegel vgl. Anm. 60, S. 397. – Die *Phänomenologie des Geistes* (1807 unter dem Titel *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes* erschienen) gilt als eines von Hegels Hauptwerken und markiert den Anfang seines Systemschaffens. Dem Titel der Erstausgabe zufolge stellt die *Phänomenologie* den ersten Teil eines von Hegel dann nicht wie geplant ausgeführten Systementwurfs dar. Obwohl sich Hegel später immer wieder auf die *Phänomenologie* bezieht und Fragestellungen daraus wieder aufnimmt, kann kaum davon die Rede sein, dass die späteren großen Werke, besonders die *Wissenschaft der Logik* und die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, aus der *Phänomenologie* gewonnen wurden.
- 21 Vgl. dazu Jaspers 1932, Bd. 1, S. 336 ff., wo Jaspers von der Unverbindlichkeit der Kunst, die sie von der Philosophie unterscheidet, spricht, jedoch ohne dabei eine ethische Verbindlichkeit oder Verpflichtung der Philosophie in Betracht zu ziehen; vgl. aber zu Jaspers' Begriff der Treue Anm. 27, S. 391.
- 22 Hersch spielt hier auf Aristoteles' Unterscheidung von vegetativer, tierischer und vernünftiger Seele aus *Über die Seele (De anima)* an. Die erste zeichnet sich durch die Fähigkeit zu Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung aus, die zweite zusätzlich durch die Fähigkeit zu sinnlichem Wahrnehmen und Streben sowie zur Fortbewegung und die dritte durch das vernünftige Denken (*vovç, nous*). In der vernünftigen Seele werden die Gegenstände – bestehend aus Form und Materie – durch geistige Bilder gedacht, die den Formen der Gegenstände entsprechen. Die Freiheit vom Element Erde ist allerdings nicht das Kriterium der Unterscheidung der Arten der Seele, Aristoteles sagt bloß, dass Körper, die – wie jene der Pflanzen – nur aus diesem Element bestehen, nicht zur Wahrnehmung

- fähig sind (*De anima*, III/XIII, 435a 11–b 3).
- 23 Vgl. dazu Anm. 149, S. 410.
- 24 In § 7 von *Sein und Zeit* (1927) hält Heidegger fest, dass er bei der Beantwortung der ontologischen Grundfrage nach dem Sein die phänomenologische Methode anwende (vgl. Heidegger 2006, S. 27) und dass Ontologie nur als Phänomenologie möglich sei (ebd. S. 35). Phänomenologie ist für Heidegger «*Hermeneutik*» im Sinn einer «Auslegung» oder «Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt» (ebd. S. 37). Zu den von Hersch im Original auf Deutsch wiedergegebenen Termini «Verfallen» und «Geworfenheit» vgl. ebd. § 38, zum Terminus «Sorge» §§ 39–43 und 63 ff., zum Terminus «Gewissen» §§ 54–57, zum Terminus «Schuld» § 58. – Heidegger hatte Theologie studiert und sich aus phänomenologischer Perspektive mit dem Religiösen befasst, sodass ihm die «christliche Terminologie» gewiss geläufig war. In *Sein und Zeit* macht er jedoch klar, dass die entsprechenden Ausdrücke in einem «existenzial-ontologischen» Sinn zu verstehen seien und damit ein klarer Unterschied zwischen Ontologie und Theologie zu machen sei (ausdrücklich z. B. in Bezug auf das Gewissen, ebd. S. 272 Anm.). Ebenso grenzt er die Philosophie in dem Vortrag «Phänomenologie und Theologie» von 1927 – der allerdings erst 1969 publiziert wurde – explizit von der Theologie ab (Heidegger 1976, S. 45–78).
- 25 Augustinus, Bischof von Hippo (354–430), war einer der Kirchenväter und Autor eines umfangreichen Werks, das zu einer Grundlage sowohl der Theologie wie auch der Philosophie des gesamten Mittelalters wurde.
- 26 Das Zitat – im Original auf Deutsch – stammt aus Goethes Gedicht «Warum gabst du uns die tiefen Blicke»: «Ach, du warst in abgelebten Zeiten / Meine Schwester oder meine Frau.» (Goethe 1982b, S. 123) Dieselbe Stelle zitiert Jaspers in Jaspers 1932, Bd. 2, S. 217.
- 27 Zu Jaspers' Begriff der (existentiellen) Treue als einer inneren Bindung an einen einmal gefassten existentiellen Entschluss vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 135–138. – Das Jaspers-Zitat – das Hersch im Original auf Deutsch wiedergibt – konnte nicht nachgewiesen werden und stammt möglicherweise aus mündlicher Mitteilung. Von Schwindel im Sinn eines Betrugs oder einer Täuschung spricht Jaspers im Zusammenhang mit den Nihilisten, die sagen: «Alles ist Schwindel, ist falsch, ist Täuschung» (vgl. Jaspers 1985, S. 286). Bei Jaspers ist ebenfalls die Rede von einem Schwindel im Sinn eines Schwindelgefühls, das einen an der Grenze des objektiv Denkbaren, d. h. an der Grenze zur Transzendenz erfasst und das einen Ursprung des Philosophierens darstellt (Jaspers 1932, Bd. 2, S. 264 f.).
- 28 Den Ausdruck (deutsch im Original) übernimmt Hersch von Hegel, vgl. dazu unten S. 72 und Anm. 94, S. 402. Er entspricht zudem einer wörtlichen Übersetzung von *toujours* im Sinn von *tous les jours*.
- 29 Vgl. unten S. 66ff. und Anm. 62, S. 397.
- 30 Der Begriff der Entscheidung bzw. des Entschlusses – von dem bei Hersch noch ausführlicher die Rede sein wird (vgl. z. B. S. 39 f., 43 f., 52, 54) – ist ein zentraler Begriff bei Kierkegaard. Dabei geht es nicht um die Entscheidung zwischen Alternativen (Wahl; vgl. unten S. 132), sondern um den durch das Subjekt zu fassenden Entschluss, das rational nicht zu bewältigende Paradox – für Kierkegaard die Menschwerdung Gottes – zu akzeptieren und damit den Sprung in den Glauben zu vollziehen. Da die Entscheidung sich erstens weder durch objektive Tatsachen begründen noch sich rational rechtfertigen lässt, wird sie zu einem rein subjektiv vollziehbaren Akt, sodass Kierkegaard sagen kann, die Subjektivität sei die Wahrheit bzw. das «Entscheidende» (vgl. Kierkegaard GW 16,1, S. 193 ff.). Zweitens erhält die so verstandene Entscheidung eine existentielle Dimension, da das Subjekt mit dem Entschluss zum Sprung in den Glauben zugleich über seine Existenz entscheidet, d. h. sein zeitlich begrenztes Dasein zu einem transzendenten Ewigen in Beziehung setzt. In beiden Punkten schließt

- Hersch, die von der «metaphysischen» Entscheidung (S. 45) bzw. einer Entscheidung über «Sein oder Nichtsein» (S. 41, 52) spricht, an Kierkegaard an, auch wenn es sich für sie nicht um eine Frage des religiösen Glaubens, sondern der existentiellen sowie philosophischen Stellungnahme handelt. Zum Begriff der existentiellen Wahl bei Jaspers, der in diesem Punkt ebenfalls an Kierkegaard anknüpft, vgl. Anm. 319, S. 426.
- 31 Die berühmte Frage nach Sein oder Nichtsein («to be, or not to be») wird von Hamlet in Shakespeares *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*. III. Akt, 1. Szene, gestellt. – Für Heidegger ist die philosophische Ausgangsfrage «die Frage nach dem Sinn von Sein», die ein «erkennendes Suchen des Seienden» fordert (Heidegger 2006, S. 5); für Jaspers kommt man zum Philosophieren, indem man sich im Bewusstsein der Situation «die Frage nach dem Sein» stellt, um sich im Suchen des Seins selbst zu finden (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 4).
- 32 Vgl. 1. Mose 2, 16 f. und 3, 1–24.
- 33 Bergson, an dessen Argumentationsweise Hersch sich im vorliegenden Absatz anlehnt, kritisiert im 4. Kapitel von *L'évolution créatrice* (vgl. Bergson 2013, S. 309–338) die metaphysische Auffassung, der zufolge das Nichtsein (*non-être*) oder Nichts (*néant*) ontologisch dem Sein vorangeht. Tatsächlich handle es sich bei der Idee des absoluten Nichts oder Nichtseins um eine Pseudoidee, da das Nichts oder Nichtsein weder bildlich noch begrifflich vorgestellt werden kann. Die Illusion, das absolute Nichts denken zu können, entsteht, weil es möglich ist, die Existenz einzelner Gegenstände zu negieren, sodass es auch möglich zu sein scheint, das Sein in seiner Totalität zu negieren und damit zur Vorstellung des reinen Nichts zu gelangen. Jede Form der Vorstellung der Nicht-Existenz setzt jedoch Bergson zufolge die Vorstellung eines Existierenden voraus, was bedeutet, dass das Existierende nicht in seiner Gesamtheit negiert werden kann und somit das absolute Nichts nicht vorstellbar ist.
- 34 «Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.» (Heidegger 2006, S. 7) «Dasein» bezeichnet bei Heidegger den Seinsmodus des Menschen, der sich nicht zuletzt dadurch auszeichnet, dass in ihm die fundamentale Frage nach dem Sein selbst gestellt werden kann. Dasein ist somit ontisch primär, da es erst die ontologische Fragestellung ermöglicht. Heideggers Fundamentalontologie beruht deshalb wesentlich auf einer «existenzialen Analytik des Daseins» (vgl. ebd. 11 ff.). Vgl. Thurnherr / Hügli 2007, S. 39 f.
- 35 Radikales Fragen ist nicht zuletzt für Heidegger und Jaspers ein Charakteristikum des Philosophierens. Bei Heidegger ist damit ein Fragen, das bis an die existentiellen Wurzeln, und das heißt, bis zum Sein, zurückgeht, gemeint. Die Beantwortung der Fundamentalfrage nach dem Sinn von Sein bedarf einer «radikalen Ausarbeitung dieser Grundfrage», damit sich das Seinsverständnis «radikal aufklären» lässt (Heidegger 2006, S. 231). Für Jaspers zielt Philosophie auf jeden vermeinten Besitz von allgemeinem und objektivem Wissen, den sie «in radikalem Fragen» überwindet (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 322). Radikales Fragen drückt demzufolge die antidogmatische Grundhaltung der Philosophie aus (vgl. ebd. S. 201). Auslöser des radikalen Fragens ist für Jaspers die Erfahrung von Grenzen und Grenzsituationen.
- 36 Der Ausspruch stammt aus Lied I,11 der *Carmina* des Horaz: «Tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi, quem tibi / Finem di dederint, Leuconoe, nec Babylonios / Temptaris numeros.» – «Frage nicht, denn es wäre nicht recht zu wissen, welches Ende mir, welches dir / Die Götter bestimmt haben, Leukonoe, und laß dich auch nicht auf die babylonische / Sterndeutung ein!» (vgl. Horaz 2002, S. 30 ff.)
- 37 In einer bekannten Passage der *Kritik der Urteilskraft* erwähnt Kant unter anderem ebenfalls den Wasserfall als Beispiel des Erhabenen der Natur (vgl. AA v, S. 261).
- 38 Mit «nachvollziehen» wird hier und im Folgenden «mimer» übersetzt, das auch mit «nachahmen»

- oder «nachspielen» wiedergegeben werden könnte. Ebenso steht «Nachvollzug» bzw. «Nachvollziehen» in der Übersetzung für das französische «le mime», ein imitierendes Nachspielen (vgl. S. 62).
- 39 Die Beziehung von Subjekt und Objekt bzw. die «Subjekt-Objekt-Spaltung» ist für Jaspers bereits in der *Psychologie der Weltanschauungen* ein systematisches Ordnungsprinzip (vgl. Jaspers 1985, S. 20–23). Offensichtlich in Anschluss an Kierkegaard (vgl. Kierkegaard GW 16,1, S. 179–243) hält Jaspers in diesem Zusammenhang fest, dass das mystische Erleben, obwohl es sich auf keine objektive Realität bezieht, als das Erleben eines Subjekts von der Psychologie her gesehen doch Realität hat. Auf diese Anerkennung der von außen nicht erfassbaren, nicht objektivierbaren, aber nichtsdestoweniger irreduziblen Realität des Subjektiven will Hersch offenbar mit dem Beispiel der Betrachtung des Wasserfalls ebenfalls hinaus. Die «allumfassende Subjekt-Objekt-Spaltung, als das Medium, in dem notwendig ist, was für uns Sein hat» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 40), bleibt bei Jaspers auch in seiner *Philosophie* eine konstitutive Grundthese (vgl. v.a. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 336–349). – Die Differenz zwischen Subjekt und Objekt ist in der Philosophie implizit oder explizit praktisch omnipräsent, seit die Frage nach dem Verhältnis unseres Erfassens der Wirklichkeit zur Wirklichkeit thematisiert wird. Mit den «großartigen Synthesen» dürfte Hersch in erster Linie die Systeme des Deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) meinen, deren Autoren versuchten, eine Synthese von Subjektivem und Objektivem herzustellen, indem beides aus einem gemeinsamen Prinzip – dem absoluten Ich oder dem schlechthin Absoluten – hergeleitet oder in diesem höheren Grund aufgehoben wird. Als solche Synthesen können aber auch monistische Lehren wie die von Plotin oder Spinoza gelten, in denen ebenfalls der Gegensatz von Subjekt und Objekt oder verwandte Gegensätze wie der von Geist und Materie, Geistigem und Ausgedehntem auf einen einheitlichen ontologischen Grund zurückgeführt werden. – In *L'être et la forme* (Hersch 1946a, S. 21; 1995d, S. 115) wird Hersch die menschliche Existenz als zentral durch den mit dem Subjekt-Objekt-Gegensatz korrelierten Gegensatz von Ich und Nicht-Ich («le moi et le non-moi») konstituiert darstellen.
- 40 Die philosophiegeschichtlich verbreitete Gegenüberstellung von passiv gegebenem Objekt oder Gegenstand und aktivem Subjekt findet sich ebenfalls bei Jaspers: «Alle Wirklichkeit ist für uns in der Korrelation eines *Gegenständlichen* zu einem Subjekt, das *aktiv* zu ihm gerichtet ist.» (Jaspers 1932, Bd. 3, S. 7; vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 177). In diesem Sinn koordiniert auch Hersch in *L'être et la forme* Form und Materie mit dem aktiven Zugriff des Ich und dem vorgefundenen oder gegebenen Nicht-Ich (vgl. Hersch 1946a, S. 21 ff.).
- 41 Hersch lehnt sich hier wiederum an Bergsons Überlegungen zur Nichtdenkbarkeit des Nichtseins in *L'évolution créatrice* an (vgl. Anm. 33, S. 392). Im Hintergrund dürften ebenfalls Kants Thesen zu den Grenzen objektiver Erkenntnis stehen (vgl. im Abschnitt zu Kant S. 90ff., 98ff. und die entsprechenden Anmerkungen) sowie Jaspers' Erhellung der Grenzen zwischen den einzelnen Seinsbereichen (1932, vgl. Kap. 6, S. 109f., 115ff. und Anm. 222, S. 420).
- 42 Der Topos vom Menschen als Mittelwesen zwischen Tier und Engel geht auf Augustinus zurück: «sicut homo medium quiddam est, sed inter pecora et angelos, ut, quia pecus est animal irrationale atque mortale, angelus autem rationale et inmortale, medius homo est, sed inferior angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum angelis, animal rationale mortale.» – «Auf die Art ist der Mensch ein Mittelwesen zwischen Tier und Engel, weil das Tier als Lebewesen unvernünftig ist und sterblich, der Engel hingegen vernünftig und unsterblich, der Mensch aber, in der Mitte, niedriger als der Engel, höher als das Tier, sterblich mit dem Tier, vernünftig mit dem Engel: das vernünftige sterbliche Lebewesen.» (vgl. *De civitate dei*, Liber IX, Caput 13; Augustinus 1979, S. 588 f.) Bekannt ist auch Blaise Pascals Bemerkung: «L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête.» (Pascal 1954, S. 1170) – «Der Mensch ist weder

Engel noch Tier, und das Unglück will, dass der, der ihn zum Engel machen will, ihn zum Tier macht.» (Pascal 2016, S. 275) In ähnlicher Weise äußerte sich zuvor auch Michel de Montaigne: «Ils veulent se mettre hors d'eux, et échapper à l'homme – C'est folie: Au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bêtes; au lieu de se hausser, ils s'abattent.» (Montaigne 1998b, Livre III, S. 503) – «Jene Philosophen aber streben über sich hinaus und suchen ihrem Menschsein zu enttrinnen. Das ist Torheit: Statt sich in Engel zu verwandeln, verwandeln sie sich in Tiere, statt sich zu erheben, stürzen sie zu Boden.» (Montaigne 1998a, S. 522 f.) – Für Hersch charakterisiert die Einstufung des Menschen zwischen Tier und Engel die *condition humaine*, die existentielle Situation des Menschen, der sowohl ein Dasein in der objektiven Welt als auch ein Bewusstsein von diesem seinem Dasein hat, also Subjekt in einer objektiven Welt ist. Dagegen ist einerseits das Tier auf die instinktgeleitete Befriedigung seiner Bedürfnisse, und damit auf ein objektives Dasein ohne Bewusstsein dieses Daseins beschränkt; andererseits ist der Engel ohne objektives Dasein und kann daher auch kein Bewusstsein seines Daseins haben. Im Gegensatz zum Menschen sind also weder das Tier noch der Engel Subjekte, sodass gesagt werden kann, dass beide nicht im engeren Sinn existieren: Beide haben kein Bewusstsein eines objektiven Daseins und befinden sich deshalb nicht in jener die Existenz konstituierenden Situation, die einem Subjekt stets Entscheidungen über sein Dasein in der Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten der Objektwelt abverlangt. Vgl. dazu Hersch: «Engelhaftigkeit als Flucht vor dem Menschsein». In: Hersch 1992b, S. 7–14.

- 43 Die Möglichkeit von Freiheit bzw. freien Akten ergibt sich für Bergson aus den wesentlich unterschiedlichen Formen der äußeren, physikalischen Objekte und der inneren, psychologischen Zustände. Die Objekte der äußeren Welt sind in einem objektiven, kausal-deterministischen Sinn beschreibbar, weil sie eine quantitative Mannigfaltigkeit im homogenen Raum bilden, die durch die Simultaneität der Phänomene gekennzeichnet ist. Demgegenüber sind die inneren Phänomene, die Bewusstseinszustände, eine qualitative Mannigfaltigkeit, die durch ihre Sukzession die reine Dauer (vgl. Anm. 47, S. 395) konstituieren. Während die äußeren Objekte als distinkte Einheiten im homogenen Raum erfasst und in objektive Beziehungen gebracht werden können, gehen die Bewusstseinszustände durch qualitative Veränderungen ineinander über und durchdringen einander. Demzufolge treten in der zeitlichen Abfolge von Bewusstseinsmomenten keine distinkten Einheiten auf, die einzelnen Momente sind einzigartig und unwiederholbar. Diese Heterogenität führt dazu, dass Bewusstseinszustände nicht durch kausale Gesetzmäßigkeiten beschrieben und prognostiziert werden können. Die Person, die durch die inneren Phänomene konstituiert wird, unterliegt also nicht wie die äußeren Objekte einer gesetzmäßigen Notwendigkeit und ist deshalb als frei anzusehen: «Denn wenn zufällig die von einem aufmerksamen Bewusstsein wahrgenommenen Momente der realen Dauer einander durchdringen würden, anstatt sich nebeneinander zu reihen, und wenn diese Momente in Bezug aufeinander eine Heterogenität bilden würden, im Innern derer die Idee notwendiger Determiniertheit jede Art von Bedeutung verlöre, dann wäre das vom Bewusstsein erfaßte Ich eine freie Ursache» (Bergson 2016, S. 206 .f.; vgl. auch S. 198–209).
- 44 Der vom Übersetzer gewählte Ausdruck «Tathandlung» für «acte libre» ist eng mit Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre assoziiert. Eine solche Assoziation ist hier von Hersch gewiss nicht beabsichtigt.
- 45 Hersch schließt mit ihrer Auffassung, dass die «metaphysische» Wahrheit, die wesentlich eine das Subjekt und nicht das Objekt betreffende Wahrheit ist, das Entscheidende einer philosophischen Theorie sei, deutlich an Kierkegaards Gedanken an, dass die «Subjektivität» – und nicht die «Objektivität» – «die Wahrheit» und somit das «Entscheidende» sei (vgl. Kierkegaard GW 16,1, S. 193 f. und Anm. 30, S. 391).
- 46 Zum Begriff der (Existenz-)Erhellung vgl. Anm. 254, S. 422.

- 47 «Die ganz reine Dauer [*durée toute pure*] ist die Form, die das Aufeinanderfolgen unserer Bewusstseinszustände annimmt, wenn unser Ich sich leben lässt, wenn es darauf verzichtet, eine Trennung zwischen dem gegenwärtigen Zustand und den früheren Zuständen herzustellen.» (Bergson 2016, S. 91 f.) – «Kurz, die reine Dauer könnte sehr gut lediglich ein Nacheinander qualitativer Veränderungen sein, die miteinander verschmelzen und sich durchdringen, ohne scharfe Konturen, ohne die geringste Tendenz, einander äußerlich zu werden, und ohne die geringste Verwandtschaft mit der Zahl: Es wäre die reine Heterogenität.» (Ebd. S. 95) Bergson kritisiert den Begriff einer objektiven, physikalischen Zeit, demzufolge Zeit in Analogie zum Raum als eine Aneinanderreihung distinkter Bewusstseinsmomente in einem homogenen Medium begriffen wird. Diesem Begriff stellt er den Begriff der reinen Dauer (*durée pure*) gegenüber, die einen Fluss qualitativ verschiedener, daher heterogener und unwiederholbarer Bewusstseinszustände darstellt. Die Heterogenität bzw. qualitative Verschiedenheit der Bewusstseinszustände entsteht dadurch, dass in jedem Moment die vorangegangenen Momente (als Erinnerung) präsent sind. Die reine Dauer ist somit der stets anwachsende Fluss subjektiv erlebter Zeit, das Subjekt oder Bewusstsein nicht statisches Ding oder beharrliche Substanz, sondern etwas stets im Werden Begriffenes, Prozesshaftes.
- 48 Vgl. zur Bedeutung des Augenblicks bei Kierkegaard Anm. 207, S. 417, sowie Herschs Aufsatz «Der Augenblick» («L'instant») in diesem Band und dort die Anm. 3, S. 457.
- 49 Der von Jaspers geprägte Begriff des philosophischen Glaubens (Hersch spricht im Original von «*foi philosophique*») ist zur Zeit der Abfassung von *L'illusion philosophique* noch wenig präsent und wird erst in der Folge weiter ausgearbeitet (vgl. Jaspers 1973, S. 114 ff.; Jaspers 1962 und Jaspers 1974a). Dennoch ist Jaspers bereits in *Philosophie* der Ansicht, dass sich erstens im Philosophieren immer ein Glaube ausdrücke (vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. VII, 256, 313, 335) und dass sich dieser Glaube zweitens als philosophischer oder existentieller Glaube von dem auf Offenbarung und Dogmen beruhenden religiösen Glauben unterscheidet (S. 315 f.). Der philosophische oder existentielle Glaube hat seinen Ursprung im Bewusstsein der existentiellen Grenzen, die auf den Seinsbereich der Transzendenz hinweisen. Er besteht in einem Bezug des Subjekts zum unbestimmbaren Sein der Transzendenz, der durch das Lesen von Chiffren hergestellt werden kann (Jaspers 1932, Bd. 3, S. 155 ff.).
- 50 Siehe oben S. 42.
- 51 Hersch bricht an dieser Stelle das gängige Schema auf, dass dasjenige absolut ist, was unabhängig von irgendwelchen Subjekten existiert bzw. wahr oder gültig ist, was also allgemeingültig, objektiv und mitteilbar ist, wogegen dasjenige, was nur in Abhängigkeit von oder in Bezug auf irgendwelche Subjekte gilt, bloß relativ, d. h. für bestimmte Subjekte, existieren oder gültig sein kann. Dagegen macht Hersch – in deutlicher Anlehnung an Kierkegaard (vgl. Anm. 30, S. 391 und 45, S. 394) – geltend, dass gerade die «metaphysische Wahrheit» eine absolute Wahrheit darstellt, dass diese jedoch nicht objektivierbar ist und überhaupt nur in Abhängigkeit von einem bestimmten Subjekt, das die «metaphysische Entscheidung» vollzieht, als Wahrheit begriffen werden kann. Die Subjektabhängigkeit der metaphysischen Wahrheit relativiert diese also nicht, Subjektivität und Absolutheit sind in diesem Fall vereinbar.
- 52 Zum Begriff der indirekten Ausdrucksweise bzw. Mitteilung, der auf Kierkegaard zurückgeht, vgl. Anm. 204, S. 417.
- 53 Der Begriff der Chiffre bzw. der Chiffreschrift gehört seit *Philosophie* zu den zentralen Begriffen bei Jaspers (vgl. das 4. Kapitel «Lesen der Chiffreschrift» in Jaspers 1932, Bd. 3, S. 128–237). Die Chiffre übernimmt eine entscheidende Funktion bei der Vermittlung der Seinsbereiche Welt – Existenz – Transzendenz, sie ist insbesondere das Bindeglied, das es erlaubt, eine Beziehung der Existenz (des in der Welt daseienden, zeitlichen Subjekts) zur Transzendenz herzustellen. Ausgangspunkt der Lehre von den Chiffren ist die Annahme, dass es einen objektiven epistemischen Zugang nur zur

empirisch erfahrbaren Welt, nicht aber zum Bereich der Transzendenz gibt, mit anderen Worten: Transzendenz kann nicht erkannt werden. Jedoch ist es möglich, in bestimmten Erscheinungen in der Welt Manifestationen der Transzendenz zu sehen, d. h. objektive Tatsachen als objektiv-empirische Manifestationen oder eben Chiffren des Transzendenten zu lesen oder interpretieren. Entscheidend ist erstens, dass Chiffren grundsätzlich vieldeutig sind, d. h. dass es keine verbindliche, objektiv oder rational begründbare Interpretation der entsprechenden Tatsachen gibt. Zweitens kann grundsätzlich alles, Tatsachen aus allen Bereichen des Daseins von der Natur bis zur Kunst, als Chiffre verstanden werden, d. h. es gibt keine objektiven oder rationalen Kriterien dafür, dass bestimmte Tatsachen als Chiffren zu verstehen sind. Das Lesen der Chiffreschrift ist somit grundsätzlich «spekulativ». Vgl. dazu Thurnherr / Hügli 2007, S. 37 f. – Auch für Hersch ist der Chiffrebegriff in *L'illusion philosophique* zentral (vgl. S. 77–79, 86, 89, 90, 105, 122–158), und zwar im Hinblick sowohl auf die systematische wie auch auf die historische Begründung der These von der unvermeidlichen philosophischen Illusion. Während die Chiffre jedoch für Jaspers in *Philosophie* primär das Zeichen der Transzendenz in der Welt ist, haben für Hersch in erster Linie philosophische Theorien die Funktion von Chiffren: Philosophische Theorien sind selbst Chiffren, da sie keine objektiven Sachverhalte beschreiben, sondern eine subjektive «metaphysische» Wahrheit zum Ausdruck bringen. Bei dieser metaphysischen Wahrheit handelt es sich offenbar eher um eine subjektive Einstellung oder Stellungnahme eines philosophierenden Subjekts gegenüber der objektiven Welt, als um die Beziehung eines Subjekts zur Transzendenz. Entsprechend geht es beim Lesen von Chiffren im Verständnis Herschs nicht darum, Manifestationen der Transzendenz in der Welt herauszulesen, sondern um die Nachahmung der subjektiven Stellungnahme oder metaphysischen Entscheidung eines Subjekts in Bezug auf die Welt, wobei philosophische Theorien als indirekter Ausdruck im Sinne Kierkegaards (vgl. Anm. 204, S. 417) ebensolcher Stellungnahmen bzw. Entscheidungen in der Verkleidung «expliziter» objektiver Wahrheiten zu interpretieren sind.

- 54 Wenn Hersch im Original hier und im Folgenden von «le mime» spricht, denkt sie vermutlich an die antike Form des Theaters, den *mimus* oder *mimos*. In Herschs Verwendungsweise enthalten ist dabei sowohl der Aspekt des Mimischen oder spielerisch Darstellenden als auch des Mimetischen oder Nachahmenden. «Le mime» ist also das imitierende Nachspielen der gedanklichen Bewegung eines philosophischen Systems oder eines Philosophen. Hersch stimmt mit ihrer Forderung einer solchen mimisch-mimetischen, sich mit dem Autor identifizierenden Lektüre von philosophischen Werken der Vergangenheit offenbar mit Jaspers überein, der ebenfalls von Nachvollzug, Vergegenwärtigung und Aneignung philosophischer Werke sprechen wird (Jaspers 1957b, S. 59 f., 93 f.).
- 55 Hersch bezieht sich auf eine Stelle aus Leibniz' Brief an Remond vom 10. Januar 1714: «J'ay trouvé que la plupart des Sectes [gemeint sind philosophische Gruppierungen – Hg.] ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient.» (Leibniz 1887, S. 607) Die Stelle wird prominent zitiert in F. H. Jacobis *Über die Lehre des Spinoza* (1785) und dann im Vortrag «Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft» von 1821 von F. W. J. Schelling, der sie übersetzt: «Ich habe gefunden, dass der größte Theil der Sekten Recht haben in einem guten Theil dessen, was sie behaupten, aber nicht so sehr in dem, was sie leugnen». (Schelling 1861, S. 213)
- 56 Zu Jaspers' Begriff der Kommunikation vgl. unten S. 112, besonders Herschs Fußnote, sowie Anm. 242, S. 421.
- 57 Ein «Appell», insbesondere ein «Appell an die Freiheit» erfolgt für Jaspers stets aus der Existenz-erhellung (vgl. Anm. 254, S. 422). Es handelt sich um den Appell, existentielle Möglichkeiten und somit sein Selbstsein zu ergreifen. Der Appell ist als solcher wesentlich kommunikativ. Vgl. z. B. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 52; Bd. 2, S. 11 f., 15, 82; Bd. 3, S. 17, 34, 135, 158, 160.
- 58 Vgl. oben S. 53, 55.

- 59 Im folgenden Kapitel über Hegels Theorie von Zeit und Ewigkeit stützt Hersch sich hauptsächlich auf Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, v. a. auf *Die Vernunft in der Geschichte* (vgl. Anm. 71, S. 399). Ausführlicher behandelt wird das Thema der Zeit von Hegel im naturphilosophischen Zusammenhang der *Enzyklopädie* (vgl. Anm. 65, S. 398); vgl. auch *Phänomenologie des Geistes*. Kapitel VIII. TWA 3, S. 584 ff.
- 60 Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831) philosophisches System teilt sich in Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Charakteristisch für Hegel ist, dass er der Philosophie der Geschichte, der Herschs besonderes Interesse im vorliegenden Kapitel gilt, innerhalb der Philosophie des Geistes besondere Bedeutung beimisst. Dies deshalb, weil Hegel die geschichtliche Entwicklung als die Realisierung und Manifestation des absoluten Geistes in der Welt, d. h. in der empirischen, zeitlichen Wirklichkeit begreift. Diese Realisierung des Weltgeistes erfolgt in verschiedenen sich zeitlich folgenden Gestalten, die als geschichtliche Stufen eines dialektischen Fortschrittes gedeutet werden, an dessen Ende die Versöhnung von Geist und Natur, Freiheit und Notwendigkeit stehen soll. Vgl. dazu v.a. Hegel 1930 [1970], S. 27–56 [50–78]. Zu Hegels Philosophie der Weltgeschichte vgl. Jaeschke 2010, S. 400–418. – Hersch ist mit der Philosophie Hegels nach eigenen Aussagen während ihres Heidelberger Aufenthalts 1932/33 in Kontakt gekommen, wo sie bei Jaspers ein Seminar über Hegel besuchte: «In der Folge belegte ich alle seine Vorlesungen, ging auch in das Seminar, wo man Hegel las, der viel zu schwierig war für mich.» (Entwurf zu *Jaspers als Lehrer*, undatiertes Typoskript aus dem Nachlass, ZB Zürich, Nachl. Hersch 2.4) Im Rahmen dieses Seminars verfasste Hersch eine Arbeit, die in großen Teilen mit dem vorliegenden Kapitel übereinstimmt. Das im Nachlass erhaltene Typoskript trägt die Überschrift: «Zeit und Zeitlosigkeit in Hegels Philosophie der Geschichte. Referat im Seminar von Professor JASPERS. Heidelberg W.S. 1932/33. Jeanne Hersch.» (ZB Zürich, Nachl. Hersch 2.4b). – Zu Jaspers' Hegel-Interpretation vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, Kap. 4, besonders S. 122–130. – Hersch dürfte ebenfalls mit Heideggers Analyse des Zusammenhangs von Zeit und Geist bei Hegel in § 82 von Heidegger 2006, S. 428–436, bekannt gewesen sein sowie mit Kierkegaards auf Hegel zielendem «Zwischenspiel» aus den *Philosophischen Brocken* (Kierkegaard GW 10, S. 68–85). – In späteren Schriften lässt sich Hersch wiederholt auf Hegels Auffassungen von Zeit und Geschichte ein. Wie bereits hier steht dabei der nach Herschs Einschätzung misslungene Versuch Hegels einer Vermittlung von zeitlosem Absolutem und zeitlich Bedingtem, Zeitlosigkeit und Geschichtlichkeit sowie Freiheit und Notwendigkeit im Vordergrund. Vgl. v. a. «Das Absolute im Widerstreit mit der Geschichte» (in: Hersch 1974e, S. 44–46), «Über den Sinn der Geschichte» (in: Hersch 1976a, S. 161–171), sowie Hersch 1981a, S. 194–210.
- 61 Hersch spielt hier auf die Struktur der Hegel'schen Dialektik an, die aus den Verhältnissen der drei Glieder These, Antithese und Synthese entsteht. Die dreiteilige dialektische Struktur bestimmt ebenfalls die Architektonik des Systems. Besonders auffällig geht Hegel in der *Enzyklopädie* von einer Einteilung der Wissenschaft in Logik, Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes aus und nimmt darauf weitere, stets dreigliedrige Untereinteilungen vor. Vgl. dazu Hersch 1981a, S. 196–201.
- 62 Den Begriff der Versöhnung verwendet Hegel primär in rechts- und religionsphilosophischen Zusammenhängen, also im Bereich der praktischen Philosophie (vgl. dazu Cobben et al. 2006, S. 464–467). Von Versöhnung ist vor allem dann die Rede, wenn es um den Ausgleich des Gegensatzes von subjektivem und objektivem Geist oder Willen bzw. von Individuum und Gott geht. Die Weltgeschichte wird insgesamt als Weg zur Versöhnung zwischen freiem Subjekt und objektivem Geist oder Gott verstanden (vgl. Hegel 1930 [1970], S. 234 [244]). Die Versöhnung von subjektivem und objektivem Geist erfolgt namentlich durch das Auftreten des Christentums (vgl. ebd. S. 137 [157], 244–246 [254–257]). In § 6 der *Enzyklopädie* ist «die Versöhnung der selbstbewussten Vernunft

- mit der *seienden* Vernunft, mit der Wirklichkeit» auch der «Endzweck der Wissenschaft» (TWA 8, S. 47). – Inwiefern es Hegel um eine «ästhetische Versöhnung» gehen soll, wie Hersch behauptet, ist unklar. Wie aus den folgenden Absätzen hervorgeht, unterstellt sie offenbar, dass Hegel nicht aufgrund argumentativer, rational nachvollziehbarer Schritte zur Form seines Systems gefunden hat, sondern aufgrund einer ästhetischen Forderung nach systematischer Einheit und Abgeschlossenheit (vgl. auch unten S. 67 und 76, wo Hersch Hegels System einem Kunstwerk gleichsetzt). In Hegels System gibt es zwar eine Philosophie der Kunst (die Hegel v.a. in Vorlesungen dargestellt hat), aber keine Ästhetik des Systems. – Herschs Rede von einer «Anschauung vollkommener Kreise» (vgl. auch unten S. 66) dürfte dadurch motiviert sein, dass bei Hegel neben der dreiteiligen, durch das dialektische Verfahren konstituierten Stufung des Systems auch eine zirkuläre Struktur vorliegt. Dabei wird der Stufengang sowohl der systematisch-begrifflichen Erfassung des absoluten Geistes wie auch dessen Realisierung in der Weltgeschichte als ein Zu-sich-Zurückkehren des Geistes verstanden: «Der Begriff des Geistes ist Rückkehr in sich selbst, sich zum Gegenstande zu machen; also ist das Fortschreiten kein unbestimmtes ins Unendliche, sondern es ist ein Zweck da, nämlich die Rückkehr in sich selber. Also ist auch ein gewisser Kreislauf da, der Geist sucht sich selbst.» (Hegel 1930 [1970], S. 164 f. [181]) – «Der Geist hat alle Stufen der Vergangenheit noch an ihm, und das Leben des Geistes in der Geschichte ist, ein Kreislauf von verschiedenen Stufen zu sein, die teils gegenwärtig, teils in vergangener Gestaltung erschienen sind.» (Ebd. S. 166 [183]; vgl. auch S. 133 [153]) Auf die Kreisstruktur des philosophischen Systems weist Hegel an verschiedenen weiteren Stellen seines Werks hin, z. B. *Phänomenologie des Geistes*, Kapitel VIII, TWA 3, S. 585; *Enzyklopädie*, § 15, TWA 8, S. 60; *Wissenschaft der Logik*, TWA 6, S. 571 f. Die zirkuläre Struktur der Philosophie Hegels wird ebenfalls von Jaspers hervorgehoben (vgl. Jaspers 1985, S. 367 ff.).
- 63 In diesem Abschnitt umreißt Hersch das zentrale Argument ihrer Hegel-Kritik: Geht man wie Hegel davon aus, dass das Ziel der Geschichte darin besteht, dass sich das Ewige (Absolute) in der zeitlichen Wirklichkeit realisiert, führt das zur unliebsamen Konsequenz, dass die Zeit bzw. die Zeitlichkeit des Menschen *de facto* aufgehoben wird. Da für Hersch aber die Zeitlichkeit zu den Grundbedingungen des Menschseins, zur *condition humaine* oder existentiellen Situation gehört, durch die überhaupt erst Entscheidung, freies Handeln und geschichtliches Bewusstsein möglich wird, muss man mit Hegel die faktische Aufhebung des Menschseins in Kauf nehmen. Vgl. dazu auch «Das Absolute im Widerstreit mit der Geschichte» (in: Hersch 1974e, S. 44–46), «Über den Sinn der Geschichte» (in: Hersch 1976a, S. 161–171).
- 64 Die Dialektik ist bei Hegel einerseits das Verfahren, das es erlaubt, begriffliche Gegensätze – These und Antithese – in einem höheren Begriff – Synthese – aufzuheben. Andererseits ist die Dialektik – in Anlehnung an Platons Verständnis von Dialektik – das allgemeine Prinzip der Bewegung des Denkens hin zur Idee bzw. zum Absoluten, in dem alle Gegensätze aufgehoben sind. Damit repräsentiert die Dialektik über die rein logisch-begriffliche Bewegung des Denkens hinaus die ontische Struktur des Seins, die ebenfalls als eine Bewegung von Erscheinungsweisen des Geistes, die in sich antithetisch verfasst sind, hin zur ultimativen Synthese im absoluten Geist begriffen wird. Vgl. dazu Cobben et al. 2006, S. 181–184.
- 65 Den Begriff des Werdens führt Hegel gleich zu Beginn der «Lehre vom Seyn» – mit der nicht nur die «Wissenschaft der Logik», sondern die Wissenschaft überhaupt anfängt – als Übergang und Einheit der fundamentalen, abstrakten Begriffe von Sein und Nichts ein, sodass dieser Begriff als erste Synthese und erster konkreter Begriff im Hegel'schen System bezeichnet werden kann (vgl. *Wissenschaft der Logik*, TWA 5, S. 83 f.; *Enzyklopädie*, TWA 8, § 88, S. 188): «Das Werden ist der erste konkrete Gedanke und damit der erste Begriff, wohingegen Sein und Nichts leere Abstraktionen sind.» (*Enzyklopädie*, TWA 8, § 88 Zusatz, S. 192) Zu beachten ist allerdings, dass der Begriff des Werdens an

- dieser Systemstelle noch nicht näher bestimmt wird und daher auch nicht in einem zeitlichen Sinn zu verstehen ist. Die Begriffe der Zeit und der Bewegung werden erst in der «Naturphilosophie» behandelt (vgl. *Enzyklopädie*, TWA 9, §§ 257–261, S. 47–60), wo Hegel die Zeit als «das *angeschaute Werden*» definiert (ebd. § 258, S. 247). Vgl. dazu auch Heidegger 2006, § 82, S. 428–436.
- 66 Der Raum ist für Hegel «das ganz ideelle *Nebeneinander*» (*Enzyklopädie*, TWA 9, § 254, S. 41). In Abhängigkeit von diesem Begriff des Raums wird der Begriff der Zeit bestimmt: «Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseins ebensowohl *für sich* und ihre Bestimmungen darin, aber zugleich als in der Sphäre des Außersichseins setzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige *Nebeneinander* erscheinend. So für sich gesetzt, ist sie die *Zeit*.» (Ebd. § 257, S. 47 f.) Zu Hegels Begriffen von Raum und Zeit vgl. Cobben et al. 2006, S. 375 f. und 508–510.
- 67 Das Zitat steht im Original auf Deutsch, konnte jedoch bei Hegel nicht nachgewiesen werden. Der Sache nach scheint sich Hersch auf § 258 der *Enzyklopädie* zu beziehen, wo Hegel festhält, dass der Begriff der Zeit selbst nicht in der Zeit und nicht zeitlich, daher etwas Ewiges sei (TWA 9, S. 49 f.). Offenbar will Hersch zu verstehen geben, dass die Zeit als «die abstrakt *sich auf sich beziehende* Negativität» selbst der dialektischen Bewegung unterliegt und dass daher der Begriff der Zeit negiert und im Begriff der absoluten Zeitlosigkeit oder «*Ewigkeit*» dialektisch aufgehoben wird (ebd.). Das «Wahre» des Begriffs der Zeit wäre somit für Hegel der «Begriff der Ewigkeit» (ebd.).
- 68 «Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist *ewig*. – Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefaßt werden, als die Abstraktion von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existiere; ohnehin nicht in dem Sinn, als ob die Ewigkeit *nach* der Zeit komme; so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht.» (*Enzyklopädie*, TWA 9, § 258, S. 49 f.)
- 69 Vgl. dazu *Enzyklopädie*, TWA 9, § 258 Zusatz, S. 50 f.
- 70 Hegel unterscheidet den Begriff der «schlechten Unendlichkeit», (auch: «das *Schlecht-Unendliche*») vom «wahrhaften Begriff der Unendlichkeit» (*Wissenschaft der Logik*, TWA 5, S. 149, 152). Der Begriff der schlechten Unendlichkeit wird dem Verstand zugeordnet, der das Unendliche als eine «*Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen*» (ebd. S. 151) begreift. Diese Bestimmung des Begriffs des Unendlichen in Abhängigkeit vom Begriff des Endlichen hält Hegel für widersprüchlich, da das Unendliche auf diese Weise als «*endliches Unendliches*» verstanden wird (ebd. S. 152). Mit der schlechten Unendlichkeit ist ebenfalls der Gedanke von einem nicht abschließbaren «*Progreß ins Unendliche*» verbunden (ebd. S. 155): «Das Bild des Progresses ins Unendliche ist die gerade *Linie*, an deren beyden Grenzen nur, das Unendliche und immer nur ist, wo sie – und sie ist Dasein – nicht ist, und die zu diesem ihrem Nichtdasein, d. i. ins Unbestimmte *hinausgeht*; als wahrhafte Unendlichkeit, in sich zurückgebogen, wird deren Bild der *Kreis*, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne *Anfangspunkt und Ende*.» (Ebd. S. 164)
- 71 «Was wahr ist, ist ewig an und für sich, nicht gestern und nicht morgen, sondern schlechthin gegenwärtig, *!tzt* im Sinne der absoluten Gegenwart.» (Hegel 1930 [1970], S. 165 [182]) – *Die Vernunft in der Geschichte*, das Werk, auf das sich Herschs Untersuchung von Hegels Auffassungen von Zeit und Geschichte hauptsächlich stützt, ist Teil von Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (vgl. dazu Cobben et al. 2006, 79–85) und behandelt vor allem die theoretischen Grundlagen einer Philosophie der Geschichte, den allgemeinen Begriff von Geschichte als der Verwirklichung des Geistes in der Zeit, das Prinzip der geschichtlichen Entwicklung und die Einteilung der Weltgeschichte. Der wirkungsreiche und breit rezipierte Text basiert einerseits auf Aufzeichnungen Hegels zu seinen zwischen 1822/23 und 1830/31 regelmäßig in Berlin gehaltenen «Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte» sowie andererseits und zum größeren Teil auf verschiedenen Nachschriften zu

- ebendiesen Vorlesungen. Hersch verwendet den von G. Lasson edierten Text (Leipzig 1917; 3. Aufl. 1930).
- 72 «Die absolute Zeitlosigkeit ist von der Dauer unterschieden; das ist die *Ewigkeit*, die ohne die natürliche Zeit ist. Aber die Zeit selbst ist in ihrem Begriffe ewig; denn sie, nicht irgendeine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst, wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige und darum auch absolute Gegenwart. Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie; sondern sie *ist*. Die Dauer ist also von der Ewigkeit darin unterschieden, dass sie nur relatives Aufheben der Zeit ist; die Ewigkeit ist aber unendliche, d. h. nicht relative, sondern in sich reflektierte Dauer.» (*Enzyklopädie*, TWA 9, § 258 Zusatz, S. 50)
- 73 «Sagt man nämlich, der Geist ist, so hat das zunächst den Sinn: Er ist etwas Fertiges. Er ist aber etwas Tätiges. Die Tätigkeit ist sein Wesen; er ist sein Produkt, und so ist er sein Anfang und auch sein Ende.» (Hegel 1930 [1970], S. 32 [55]) Vgl. auch ebd. S. 44 [67], 50 [72 f.].
- 74 Vgl. Hegel 1930 [1970], S. 64–68 [86–90].
- 75 Vgl. Anm. 43, S. 394.
- 76 «Jedes Volk ist in einem so individuellen Zustande, dass es sich aus ihm selbst entscheiden muß und wird, und gerade nur der große Charakter ist es, der hier das Rechte zu treffen weiß. Völker sind in einem so individuellen Verhältnisse, dass frühere Verhältnisse nie ganz auf spätere passen, indem die Umstände ganz anders sind. Im Gedränge der Weltbegebenheiten hilft ein allgemeiner Grundsatz, eine Erinnerung an ähnliche Verhältnisse nicht aus; denn so etwas wie eine fahle Erinnerung hat keine Gewalt im Sturme der Gegenwart, keine Kraft gegen die Lebendigkeit und Freiheit der Gegenwart.» (Hegel 1930 [1970], S. 174 [19])
- 77 «Es sind nun die großen welthistorischen Individuen, die solches höhere Allgemeine ergreifen und zu ihrem Zwecke machen, die den Zweck verwirklichen, der dem höhern Begriffe des Geistes gemäß ist. Sie sind insofern *Heroen* zu nennen.» (Hegel 1930 [1970], S. 75 [97])
- 78 «Man kann hievon noch unterscheiden das Begreifen, dass auch solche Gestaltungen nur Momente in der allgemeinen Idee sind. Dieser Begriff ist der Philosophie eigentümlich. Die welthistorischen Menschen sollen ihn nicht haben; denn sie sind praktisch. Sie wissen aber und wollen ihr Werk, weil es an der Zeit ist. Es ist das, was im Innern schon vorhanden ist. Ihre Sache war es, dies Allgemeine, die notwendige, höchste Stufe ihrer Welt, zu wissen, diese sich zum Zwecke zu machen und ihre Energie in sie zu legen. Sie haben das Allgemeine, das sie vollbracht haben, aus sich selbst geschöpft; es ist aber nicht von ihnen erfunden worden, sondern es ist ewig vorhanden und wird durch sie gesetzt und mit ihnen geehrt. Weil sie es aus dem Innern schöpfen, aus einer Quelle, die vorher nicht vorhanden war, scheinen sie es bloß aus sich selbst zu schöpfen; und die neuen Weltverhältnisse, die Taten, die sie hervorbringen, erscheinen als ihre Hervorbringungen, ihr Interesse und ihr Werk. Aber sie haben das Recht auf ihrer Seite, denn sie sind die Einsichtigen: Sie wissen, was die Wahrheit ihrer Welt, ihrer Zeit, was der Begriff ist, das nächst hervorgehende Allgemeine, und die ändern, wie gesagt, sammeln sich um ihr Panier, weil sie aussprechen, was an der Zeit ist.» (Hegel 1930 [1970], S. 76 [98])
- 79 «Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfaltig sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; [...]» (Hegel 1930 [1970], S. 129 [149]) – «Vergleichen wir die Veränderungen des Geistes und der Natur, so sehen wir, dass hier das Einzelne dem Wechsel unterworfen ist, in dem aber die Gattungen beharren. [...] Die Veränderung ist ein Kreislauf, Wiederholung des Gleichen. Alles steht so in Kreisen, und nur innerhalb dieser, unter dem Einzelnen ist Veränderung.» (Ebd. S. 133 [153])
- 80 «Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.» (Hegel 1930 [1970], S. 40 [63])

- 81 Für Hegel realisiert jedes Volk ein Prinzip, d. h. eine Gestalt des absoluten Geistes, in der Form seines individuellen Volksgeistes. Hat ein Volk sein Prinzip realisiert, wird es durch ein nächstes Volk abgelöst, das in seinem Volksgeist eine weitere Gestalt des Weltgeistes realisiert. Jede dieser Gestalten muss notwendig durchlaufen werden, damit der Weltgeist schließlich zu sich selbst kommen kann, und ebendieses Durchlaufen der Abfolge der verschiedenen Gestalten des Weltgeistes ist der Fortschritt der Weltgeschichte. Vor dem Hintergrund dieses Fortschrittsgedankens gibt es keine Wiederholung in der Geschichte: Jedes Volk, jeder Volksgeist ist einzigartig und einmalig. Vgl. dazu Hegel 1930 [1970], S. 36–38 [59–61], 41–50 [64–73], 134 [154], und Anm. 83, S. 401.
- 82 Vgl. Anm. 47, S. 395.
- 83 «Die Volksgeister sind die Glieder in dem Prozesse, dass der Geist zur freien Erkenntnis seiner selbst komme. Die Völker aber sind Existenzen für sich, – wir haben es hier nicht mit dem Geiste an sich zu tun –, als solche haben sie ein natürliches Dasein. Sie sind Nationen, und insofern ist ihr Prinzip ein natürliches; und weil die Prinzipien unterschieden sind, so sind auch die Völker natürlich unterschieden. Jedes hat sein eigenes Prinzip, dem es als seinem Zwecke nachstrebt; hat es diesen Zweck erreicht, dann hat es nichts mehr in der Welt zu tun.» (Hegel 1930 [1970], S. 41 f. [64]) Zum Tod vgl. ebd. S. 45–47 [67–69].
- 84 Bergson zufolge muss der Raum im Sinn eines «homogenen, leeren Mediums» (*un milieu vide homogène*) begriffen werden, das als Prinzip der Unterscheidung qualitativ identischer Empfindungen dienen kann (vgl. Bergson 2016, S. 87–91). Die Zeit hingegen darf nicht analog zum Raum als homogen angesehen werden, sie ist vielmehr durch Heterogenität charakterisiert (vgl. ebd. S. 91–92, und Anm. 43, S. 394).
- 85 Vgl. Hegel 1930 [1970], S. 166 [183] (zitiert in Anm. 106, S. 403).
- 86 In der griechischen Mythologie verschlingt der Titan Kronos die ihm von Rhea geborenen Kinder aus Angst vor der Prophezeiung, er werde von einem von ihnen entthront werden. Aufgrund der lexikalischen Nähe von «Kronos» zu «chronos» (gr.: «Zeit») wurde diese mythologische Episode schon in der Antike als Allegorie auf die Zeit, die alles, was sie hervorbringt, auch wieder untergehen lässt, gedeutet, und auch bei Hegel findet sich ebendiese Übertragung (vgl. *Enzyklopädie*, TWA 9, § 258, S. 248).
- 87 «Aber was der Geist jetzt ist, das war er immer; er ist jetzt nur das reichere Bewusstsein, der tiefer in sich ausgearbeitete Begriff seiner selbst.» (Hegel 1930 [1970], S. 165 f. [183]) Tatsächlich ist für Hegel die Geschichte die stufenweise Objektivierung des an sich unzeitlichen absoluten Geistes in der Zeit.
- 88 «Die Idee hat in ihr selbst die Bestimmung des Sichwissens, der Tätigkeit. Sie ist als das ewige Leben Gottes in sich selbst, gleichsam vor Erschaffung der Welt, der logische Zusammenhang.» (Hegel 1930 [1970], S. 69 [91])
- 89 Vgl. dazu Hegel 1930 [1970], S. 40 f. [63 f.].
- 90 «Der allgemeine Gesichtspunkt der philosophischen Weltgeschichte ist nicht abstrakt allgemein, sondern konkret und schlechthin gegenwärtig; denn er ist der Geist, der ewig bei sich selber ist und für den es keine Vergangenheit gibt.» (Hegel 1930 [1970], S. 177 [22]; vgl. auch ebd. S. 32 [54])
- 91 «Wie nun dieser Unterschied in Ansehung des *christlichen* Prinzips, des Selbstbewusstseins der Freiheit, hier vorläufig herausgehoben worden, so findet er auch wesentlich statt in Ansehung des Prinzips der *Freiheit* überhaupt. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.» (Hegel 1930 [1970], S. 40 [63])
- 92 «Das Ziel aber ist, dass gewusst werde, dass er [der Geist – Hg.] nur auf das dringt, selbst zu wissen, wie er an und für sich selbst ist, dass er sich in seiner Wahrheit für sich selbst zur Erscheinung bringt, – dass er eine geistige Welt hervorbringe, die dem Begriffe seiner selbst gemäß, dass er sein in der Wahrheit oder die Idee seiner selbst sei, – die Idee ist die Realität, die nur der Spiegel, der Ausdruck

- des Begriffes ist, – so ist das allgemeine Ziel des Geistes und der Geschichte gefaßt; und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte.» (Hegel 1930 [1970], S. 38 f. [61])
- 93 «Der innere Zusammenhang der Begebenheiten, der allgemeine Geist der Verhältnisse ist ein Dauerndes, nimmer Veraltendes, stets Gegenwärtiges.» (Hegel 1930 [1970], S. 173 [18])
- 94 «In der Messe ist das Leiden und Sterben Christi zum dauernden Vorgange gemacht; sein Opfer ist nicht nur einmal geschehen, sondern als Leben, Leiden und Tod Gottes immer, also – zeitlich angeschaut – alle Tage.» (G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. II–IV. Hg. von G. Lasson. Leipzig: Meiner 1919 [unveränderter Nachdruck 1988], S. 822)
- 95 Hersch bezieht sich vermutlich auf Kants Analyse der Frage, ob die Welt eine zeitliche Grenze, einen Anfang habe oder nicht, die den «Ersten Widerstreit der transzendentalen Ideen» in der «Antinomie der reinen Vernunft» in der *Kritik der reinen Vernunft* darstellt. Die Ewigkeit wird dort und auch andernorts jedoch nicht als Grenze charakterisiert, sondern als «unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge in der Welt» (KrV A 426/B 454), also als eine unbegrenzte Zeitreihe. Die Idee der Totalität der Zeitreihe hat zwar eine regulative Funktion, indem sich ihr die Erfahrung in einem indefiniten Progress annähern kann, dabei muss aber offen bleiben, ob diese Totalität faktisch abgeschlossen oder unendlich groß ist und daher mit der Ewigkeit gleichzusetzen wäre.
- 96 Vgl. dazu *Enzyklopädie*. TWA 8. § 82 Zusatz, S. 178 f. Dort bezeichnet Hegel allerdings das «Vernünftige» als «mystisch», insofern das Mystische zwar nicht über das Denken überhaupt, aber doch über den Verstand hinausgehe.
- 97 «Also kann man mit Amerika noch nichts für ein republikanisches Staatswesen beweisen. Deshalb geht auch uns dieser Staat nichts an, auch nicht die andern amerikanischen Staaten, die noch im Kampfe wegen ihrer Selbstständigkeit stehen. [...] Amerika ist somit das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwas im Streite von Nord- und Südamerika, die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll; es ist ein Land der Sehnsucht für alle die, welche die historische Rüstkammer des alten Europa langweilt.» (Hegel 1930 [1970], S. 200 [209])
- 98 Für Hegel ist die Weltgeschichte nichts anderes als der Plan der Vorsehung Gottes (vgl. Hegel 1930 [1970], S. 55 [77]). Zu Hegels Konzeption eines Endzwecks oder Ziels der Geschichte vgl. ebd. S. 50–53 [73–75]. Zur Frage der Finalität der Geschichte siehe auch «Über den Sinn der Geschichte» (in: Hersch 1976a, S. 161–171).
- 99 «Die kleinste Atemschwingung ist da, wo sie hinabschwingt in die schöpferische Ruhelage, ein Bild des Todes und faßt darum auch den ganzen *Segen* des Einmal und Nichtwieder in sich.» (Klatt 1923, S. 62 f.)
- 100 «Der Tod setzt der Kraft des Lebens Ziel und Grenzen, und ruft eigentlich darum erst dies alles hervor. Weil Tod ist, darum entsteht alles Begrenzte, alles Geformte, alles Abgeschlossene, alles Einzelne, alles Selbständige, um sich *abzugrenzen* gegen den Tod. Der Tod läßt das Leben überhaupt erst aufbäumen, daß es zu Rhythmus und demzufolge zu Gestaltung kommt. Sonst würde es ewig und geradlinig weiterfließen, ungetrennt, formlos.» (Klatt 1923, S. 63) In der deutschen Übersetzung von 1956 wurden die Zitate von Klatt vermutlich aus Herschs Übersetzung ins Französische zurückübersetzt. – Fritz Klatt (1888–1945) gehörte der sich im Anschluss an den 1. Weltkrieg formierenden Bewegung der Reformpädagogik an. In seinem wichtigsten Werk, *Die schöpferische Pause* (Jena 1921), stellte Klatt das Modell einer Erziehung dar, bei der das Individuum im Mittelpunkt steht. Klatt sieht die Entwicklung des Einzelnen als vor dem Hintergrund unterschiedlicher äußerer und innerer Schwingungen oder Rhythmen verlaufend an, die «Abwandlungen des allgültigen Lebensgesetzes darstellen, des obersten Gesetzes, das in der sichtbaren wie der unsichtbaren Gesamtnatur herrscht

- und Aufbau und Abbau, Spannung und Entspannung, Kraft und Schwäche in rhythmischer Folge miteinander wechseln läßt» (ebd. S. 1). Als «schöpferische Pause» wird die Phase des Umschwungs einer Aufwärts- in eine Abwärtsbewegung bzw. einer Abwärts- in eine Aufwärtsbewegung bezeichnet, die als Ruhelage der Sammlung schöpferischer Kräfte dient. Hersch zitiert hier aus dem Kapitel «Über den Tod». Klatt zufolge macht der Tod das rhythmisierte Leben einerseits einmalig und einzig, andererseits stellt er es im Rückblick unter den Aspekt der Notwendigkeit. Er gibt dem Leben damit ein Ziel und eine Bedeutung, somit ist «der *Leben erschließende und Leben beschließende Tod* nicht mehr Feind des Lebens, sondern die große schöpferische Pause des Lebens» (ebd. S. 65).
- 101 Siehe Anm. 68, S. 399.
- 102 «Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund und schickt das Besondere der Leidenschaft in den Kampf, sich abzureiben.» (Hegel 1930 [1970], S. 83 [105])
- 103 Vgl. Hegel 1930 [1970], S. 11 f. [35 f.].
- 104 «Der Neger stellt den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar: Wenn wir ihn fassen wollen, müssen wir alle europäischen Vorstellungen fahren lassen. Wir müssen nicht an einen geistigen Gott, an ein Sittengesetz denken; von aller Ehrfurcht und Sittlichkeit, von dem, was Gefühl heißt, muß man abstrahieren, wenn man ihn richtig auffassen will. Das fällt alles bei dem unmittelbaren Menschen weg; es ist nichts an das Menschliche An klingende in diesem Charakter zu finden. Eben darum können wir uns auch nicht recht in seine Natur hineinempfinden, sowenig wie in die eines Hundes oder eines Griechen, der vor dem Zeusbilde kniete. Nur mit dem Gedanken können wir dies Verständnis seiner Natur erreichen; empfinden können wir nur das, was unsern Empfindungen gleich ist.» (Hegel 1930 [1970], S. 208 f. [218])
- 105 Siehe dazu auch «Zeit und Musik» in Hersch 1992b, S. 144–157.
- 106 Hegel war der Ansicht, dass das «Ende der Weltgeschichte» (Hegel 1930 [1970], S. 232 [243]), der Auslegung des Weltgeistes in der Geschichte, im Europa seiner Zeit im Wesentlichen erreicht worden war. Namentlich sei durch das Auftreten des Christentums und der konstitutionellen Monarchie die intendierte Versöhnung von Geistlichem und Weltlichem, die Verwirklichung der Freiheit des Geistes als subjektive Freiheit des Individuums möglich geworden (vgl. dazu ebd. S. 244–247 [254–257]).
- 107 Von einer «*natürlichen* und unvermeidbaren *Illusion*» spricht Kant prominent in der Einleitung zur «*Transzendentalen Dialektik*» (vgl. KrV A 293–298/B 349–355). Diese Illusion, der transzendente Schein, entsteht Kant zufolge deshalb, weil bloß subjektiv gültige Grundsätze natürlicherweise für objektiv gültig gehalten werden. Das führt dazu, dass objektiv gültige Erkenntnis in Bezug auf Bereiche, die der Erfahrung nicht zugänglich sind, behauptet wird. Die Illusion kann zwar aufgedeckt und erklärt werden – das ist die Aufgabe der transzendentalen Dialektik, die zugleich eine Kritik der traditionellen Metaphysik darstellt –, sie kann aber nicht zum Verschwinden gebracht werden, da sie in der natürlichen Anlage der Vernunft begründet ist.
- 108 Protagoras aus Abdera (ca. 490–420 v. Chr.) zählt zu den Hauptfiguren der Sophistik, dessen Lehren nur fragmentarisch überliefert sind. Zum Skeptizismus in einem historisch und systematisch engeren Sinn kann er nicht gerechnet werden, obwohl seine Lehren dezidiert skeptizistische Positionen wie den Pyrrhonismus vorbereitet haben mochten und seine subjektivistischen und relativistischen Thesen eine skeptische Tendenz erkennen lassen. An diese Thesen, insbesondere die im sogenannten «Homo-Mensura-Satz» festgehaltene, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei, scheint auch Hersch zu denken. Im *Theaitetos* (167d) lässt Platon diese These durch Protagoras wie folgt darstellen: «Denn ich behaupte zwar, dass sich die Wahrheit so verhalte, wie ich geschrieben habe, dass nämlich ein Jeder von uns das Maß dessen sei, was ist und was nicht, dass aber dennoch der Eine unendlich viel

- besser sei als der Andere, eben deshalb weil dem Einen dieses ist und erscheint, dem Anderen etwas Anderes.» (Platon 1991, S. 233) Und bei Sextus Empiricus heißt es: «Also wird nach ihm [Protagoras – Hg.] der Mensch zum Kriterium des Seienden. Denn alles, was den Menschen erscheint, ist auch, und was keinem Menschen erscheint, ist auch nicht.» (Empiricus 1985, I 219, S. 146) Dass mit dieser relativistischen bzw. subjektivistischen Auffassung auch ein Außenwelt-Skeptizismus einhergeht, wie Hersch hier nahelegt, lässt sich nicht belegen.
- 109 Mit Platon – 428/27–348/47 v. Chr., aus Athen, Schüler von Sokrates und Gründer der Akademie – und Aristoteles – 384–321 v. Chr., aus Stagira, Schüler von Platon und Gründer der peripatetischen Schule – nennt Hersch die beiden wirkungsmächtigsten Philosophen der griechischen Antike. Bei Platon ist das «Dunkel», wie Hersch weiter unten erklärt, durch den Mythos zugänglich (vgl. Anm. 110, S. 404). Hingegen ist nicht klar, inwiefern dieses «Dunkel» auch bei Aristoteles Platz haben soll, der Mythos als philosophische Ausdrucksform ist bei ihm jedenfalls nicht präsent. Ausführlichere Darstellungen zu Platon und Aristoteles findet man in Hersch 1981a, S. 28–39 und 40–55.
- 110 Mythen werden von Platon ebenso wie Gleichnisse öfters und gezielt verwendet, um bestimmte Teile seiner Lehre mit größerer Anschaulichkeit zu vermitteln. Zu den bekanntesten gehören etwa der Jenseitsmythos aus dem *Phaidon*, der Mythos vom Seelenwagen aus dem *Phaidros* und der Geburt des Eros aus dem *Symposion* (vgl. die Zusammenstellung in Platon 1997. Vgl. Hersch 1981a, S. 33 f., wo Hersch den «Mythos von der Höhle, das Höhlengleichnis» darstellt und interpretiert.
- 111 Anders als Hersch hier nahelegt, sind die platonischen Mythen als solche klar erkennbar und von der rational begründenden Darstellung der Lehre, dem *logos*, abgegrenzt. Mythos und Logos werden in den Dialogen Platons zudem ausdrücklich unterschieden und als alternative und komplementäre Weisen der philosophischen Präsentation einander gegenübergestellt, so etwa im *Protagoras* 320c, 324d und 328c.
- 112 Plotin (204/5–270) gilt als Begründer und Hauptvertreter des Neuplatonismus, der sich hauptsächlich an Platons Lehren orientierte, jedoch auch weiteres Gedankengut unterschiedlichen Ursprungs systematisch integrierte. Charakteristisch für Plotin ist die Entwicklung einer ontologischen Stufenfolge, an deren Spitze das hier von Hersch als das «Absolute» bezeichnete Eine (*hen*) steht, das Grund und Ursprung alles Seienden, von der Ideenwelt über die menschliche Seele bis zur Materie, ist. Da das Eine vor und über allen konkreten Bestimmungen und Unterscheidungen steht, entzieht es sich der diskursiven Erkenntnis, bei der immer eine Differenz von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt auftritt, und ist dementsprechend auch nicht adäquat beschreibbar. Zugänglich ist es nur durch ein Heraustreten aus dem Denken (*ekstasis*), bei dem eine mystische Vereinigung mit dem Einen (*henosis*) stattfinden kann. Vgl. dazu auch Jaspers 1957b, S. 656–723.
- 113 Offenbar trägt Hersch hier einen Begriff der Entscheidung an das mittelalterliche Denken heran, der sich an Kierkegaard und Jaspers orientiert (vgl. Anm. 30, S. 391 und 319, S. 426), aber auch den eigenen Begriff der metaphysischen Entscheidung (vgl. S. 45).
- 114 Als «Scholastik» wird das an den Hochschulen im Hoch- und Spätmittelalter vorwiegend verwendete rational-diskursive Verfahren philosophischer und wissenschaftlicher Beweisführung verstanden, aber auch die philosophiegeschichtliche Periode, in der dieses Verfahren vorherrschte. Das Verfahren wurde auf der Grundlage der aristotelischen Lehre von den Schlüssen (Syllogistik) entwickelt. Im Zentrum stand die Forderung, deduktive Argumente zugunsten von bestimmten Thesen zu geben bzw. gegnerische Schlüsse durch Gegenargumente zu widerlegen. Zu den wichtigen Vertretern zählen etwa Petrus Abaelardus, Thomas von Aquin, Duns Scotus oder Wilhelm von Ockham. Anselm von Canterbury (s. Anm. 115, S. 404) gilt eher als Vorbereiter der eigentlichen Scholastik.
- 115 Der sogenannte «ontologische Gottesbeweis» wird in seiner ursprünglichen Form von Anselm von

- Canterbury (1033–1109) im 2. und 3. Abschnitt des *Proslogion* (1077/78) formuliert: Gott wird, so Anselm, als etwas gedacht, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Dasjenige, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, kann aber nicht etwas *bloß* Gedachtes sein, denn dann könnte noch etwas Größeres gedacht werden, nämlich etwas darüber hinaus auch noch Wirkliches. Demzufolge muss Gott als dasjenige, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, auch wirklich existieren. Der Beweis wurde schon von Zeitgenossen angegriffen, wie die Kontroverse zwischen Anselm und Gaunilo belegt. In der Folge wurde der ontologische Gottesbeweis dennoch in verschiedenen Varianten über das Mittelalter hinaus weiter vertreten (z. B. von Descartes) und kritisiert. Zu erwähnen ist Kants grundsätzliche Kritik an dem Beweisverfahren in *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (1763; vgl. AA II, S. 156 f.) und im Abschnitt «Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes» der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV A 592–602/B 620–630). Zu Anselm und seinem Gottesbeweis vgl. auch Hersch 1981a, S. 81–84, Jaspers 1932, Bd. 3, S. 200–204, und Jaspers 1957b, S. 724–751.
- 116 Vgl. Anm. 115, S. 404.
- 117 Vgl. Anm. 53, S. 395.
- 118 Ein *circulus vitiosus* oder viziöser Zirkel ist ein fehlerhafter Schluss, bei dem das zu Beweisende implizit oder explizit als Beweisprämisse vorausgesetzt wird. Inwiefern es sich bei Anselms ontologischem Gottesbeweis um einen Zirkelschluss handeln soll, ist nicht offensichtlich. Hersch scheint der Ansicht zu sein, dass man die Existenz Gottes in einem metaphysischen Sinn voraussetzen muss, um den Schluss vom Denken Gottes auf seine Existenz ziehen zu können. Der rationale Beweis vermag nur jene zu überzeugen, die bereits an die Existenz Gottes glauben und insofern seine Existenz voraussetzen. Doch selbst wenn dem so wäre, handelte es sich dabei nicht um einen logischen Zirkel. Vgl. dazu Hersch 1981a, S. 84: «Entweder ist Gott am Anfang schon gegenwärtig, so dass es wahrhaft Gott ist, von dem man spricht; oder aber man redet gar nicht von Gott, stellt sich Gott nicht einmal vor, spricht nur dieses Wort aus, und dann kann man seine Existenz wohl in Zweifel stellen und sie leugnen – aber wessen Existenz ist es dann?»
- 119 Den Unterschied zwischen wahren und falschen Zirkeln erwähnt Hersch unten S. 89 und 99 im Zusammenhang mit Descartes bzw. Kant noch einmal, allerdings ohne ihn genauer zu erläutern. Hersch kennzeichnet damit einen funktionalen, nicht einen logischen Unterschied, denn logisch gesehen sind Zirkelschlüsse immer fehlerhaft (vgl. S. 89). In keinem Fall beweisen Zirkelschlüsse das, was sie zu beweisen vorgeben. Für Hersch können Zirkelschlüsse jedoch «wahr» sein, wenn sie als «Chiffren» verwendet werden, wobei die logisch fehlerhafte Form das grundsätzliche Scheitern des logischen Beweisens aufdeckt und damit eine Grenze des rationalen Denkens anzeigt. Ein wahrer Zirkel weist also gerade aufgrund seiner logischen Fehlerhaftigkeit auf eine metaphysische Wahrheit hin, die sich als solche dem logisch-begrifflichen Denken entzieht.
- 120 Vgl. Anm. 150, S. 410.
- 121 «Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.» (KrV B xxx)
- 122 Gerade bei Anselm dient der sogenannte «ontologische Gottesbeweis» dazu, eine Glaubenseinsicht verstehen zu können, und offensichtlich nicht dazu, sie durch einen logisch notwendigen Beweis zu ersetzen, wie der Anfang des zweiten Kapitels im *Proslogion* deutlich macht: «So denn, Herr, der Du die Glaubenseinsicht schenkst, gib mir, soweit Du es für nützlich erachtest, dass ich verstehe, dass Du bist, wie wir es glauben, und dass Du das bist, was wir glauben.» («Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod

- credimus.»; Anselm von Anselm von Canterbury 2005, S. 20 f.)
- 123 René Descartes (1596–1650) ist ein Begründer der neuzeitlichen Philosophie und Hauptvertreter des Rationalismus. Vgl. zu diesem Abschnitt Herschs Ausführungen zu Descartes in Hersch 1981a, S. 103–113, sowie Jaspers 1937, bzw. «La pensée de Descartes et la philosophie». In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. T. 124, No 5/8 (1937), S. 39–148.
- 124 Gemeint ist Descartes' methodischer Zweifel, der darin besteht, keine Überzeugung als wahr zu akzeptieren bzw. ihre Falschheit zu unterstellen, solange es Gründe gibt, an ihrer Wahrheit zu zweifeln (vgl. v.a. *Meditationes de Prima Philosophia*, Meditatio I; *Principia philosophiae*. Pars Prima, §§ 1–6). Dieser Zweifel erstreckt sich ausdrücklich nicht auf das praktische Leben, sondern ausschließlich auf die theoretische Erkenntnis. Descartes setzt ihn methodisch ein, um eine unbezweifelbare Gewissheit zu finden, die dann als Fundament alles Wissens dienen kann. Bekanntlich hält zunächst nur das eigene Denken (*cogito*) sowie die damit unmittelbar verbundene Evidenz der eigenen Existenz (*existo*) dem Zweifel stand.
- 125 Ähnlich wie Hersch kommt auch Jaspers zum Urteil, dass Descartes dadurch, dass er seinen Grundgedanken in eine rationale, argumentierende, beweisende Form fasst, dessen «möglichen existentiellen Gehalt» einbüße (Jaspers 1937, S. 31), damit «die Philosophie einem radikalen Irrtum» preisgebe (ebd. 68) sowie «Unwahrhaftigkeit» verdecke und sich «vor der Transzendenz» verschließe (ebd. 81).
- 126 Hersch spielt wohl auf die verschiedenen seit Descartes unternommenen Versuche an, die Philosophie als Wissenschaft in der Form eines Systems, das auf unbezweifelbaren Prinzipien beruht, zu entwickeln. Versuche in diese Richtung wurden etwa von Spinoza, Wolff, Reinhold, Fichte, Schelling oder Hegel unternommen. Daneben gab es aber auch immer zahlreiche Philosophen, die sich nicht auf derartige Fundierungs- und Systematisierungsprojekte einließen bzw. diese kritisierten.
- 127 Vgl. Anm. 122, S. 405.
- 128 «Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est.» – «Hier werde ich fündig: das Denken ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß.» (*Meditationes*, in Descartes 1986, S. 82 f.; vgl. auch *Discours de la méthode*. Quatrième Partie, § 1; *Principia philosophiae*. Erster Teil, § 7)
- 129 Der Begriff der Monade stammt von Leibniz und steht für die einfachen, unteilbaren, ausdehnungs- und gestaltlosen Substanzen, die die ontologischen Grundelemente darstellen. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihren inneren Zustand verändern können, aber nur aufgrund eines ihnen eigenen innewohnenden Prinzips. Dementsprechend gibt es keine Wechselwirkung zwischen den Monaden: «Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir.» – «Die Monaden haben keine Fenster, durch die irgendetwas in sie hinein- oder aus ihnen hinaustreten könnte.» (*Les principes de la philosophie ou la Monadologie*. § 7. Leibniz 1996. Bd. 1, S. 438 f.)
- 130 Nachdem Descartes zur Gewissheit der eigenen Existenz gelangt ist, gibt er in der 3. Meditation einen Beweis der Existenz Gottes. Dabei geht es ihm es ihm in erster Linie darum zu zeigen, dass dieser Gott kein Betrüger sein kann, der uns systematisch täuscht. Erst nachdem dieser radikalste Zweifelsgrund ausgeräumt ist, kann die Gewissheit weiterer Überzeugungen begründet werden. Zu Herschs These, dass Descartes nur durch einen solchen «Sprung» vom Ich zur «Objektwelt» gelangt, vgl. Jaspers 1937, S. 17–20, 83 f.
- 131 Descartes unterscheidet die objektive Realität (*realitas objectiva*) von der aktualen oder formalen Realität (*realitas actualis sive formalis*; vgl. *Meditationes*, Meditatio III. Descartes 1986, S. 110–115). Formale Realität haben Dinge – auch Ideen –, sofern sie wirklich sind. Objektive Realität haben Ideen, sofern sie einen intentionalen Gehalt haben, d. h. Vorstellungen von etwas sind. Dass eine Idee objektive Realität hat, impliziert demnach im Allgemeinen nicht, dass dasjenige, was durch sie

- vorgestellt wird, tatsächlich existiert, d. h. formale Realität hat. Descartes' Gottesbeweis basiert nun im Wesentlichen darauf, dass er zu zeigen versucht, dass im Fall der Idee Gottes tatsächlich aus der objektiven Realität der Idee auf die formale Realität, also die Existenz Gottes geschlossen werden kann: Daraus, dass wir eine Idee von Gott haben, folgt, dass Gott existiert (vgl. ebd. S. 120–123, 134 f.). Wie aus dem Folgenden hervorgeht, verwechselt Hersch objektive und formale Realität im Sinne Descartes. Wenn Descartes bei seinem Gottesbeweis von der «objektiven Realität» ausgeht, dann nur im Sinne des intentionalen Gehalts von Ideen, aber nicht, wie Hersch zu unterstellen scheint, im Sinne einer von den Ideen unabhängigen (formalen) Wirklichkeit Gottes. Dementsprechend kann Descartes' Beweis auch nicht als zirkulär angesehen werden: Er beweist aufgrund der vorausgesetzten objektiven Realität die formale Realität Gottes. Zum *circulus vitiosus* vgl. Anm. 118, S. 405.
- 132 Baruch (Benedikt) de Spinoza (1632–1677) und Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) sind Hauptvertreter der rationalistischen Metaphysik. Spinoza stellt in seinem Hauptwerk *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677) ein umfassendes metaphysisches System auf, wobei er sich der aus der Geometrie bekannten axiomatisch-deduktiven Methode der Theorieentwicklung bedient. Mithilfe einer Reihe von Definitionen und Axiomen wird die Lehre begründet, dass es nur eine, unendliche, unteilbare und notwendig existierende Substanz gibt, die mit Gott oder der ganzen Natur gleichgesetzt werden kann. Daraus folgert Spinoza weiter, dass alle weiteren Eigenschaften und Einzeldinge Modifikationen bzw. Attribute dieser einen Substanz sind. – Von Leibniz gibt es keine derart ausführliche Darstellung eines Systems, seine Grundgedanken fasste er in einer kurzen Schrift zusammen, die erst posthum unter dem Titel *Les principes de la philosophie ou la Monadologie* (1721) veröffentlicht wurde. Leibniz sieht als ontologische Grundelemente die Monaden an (vgl. Anm. 129, S. 406), einfache, unteilbare und selbstständige Substanzen, die durch ein individuelles inneres Prinzip, die Entelechie, konstituiert werden und durch eine prästabilisierte Harmonie untereinander koordiniert sind. Aufgrund der unterschiedlichen Bewusstseinsgrade der Monaden ergibt sich eine ontologische Stufenfolge. Als methodisch leitende Hauptprinzipien gelten Leibniz der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch und der Satz des zureichenden Grundes. Zu Spinoza und Leibniz vgl. Hersch 1981a, S. 114–125, 126–139.
- 133 In Kants *Kritik der reinen Vernunft* kann ein konstruktiver («schöpferischer») von einem destruktiven Teil unterschieden werden: Der erste, in dem die Objektivität von Erfahrungserkenntnis nachgewiesen wird, umfasst die «Transzendente Ästhetik» und «Transzendente Analytik». Der destruktive Teil besteht aus der «Transzendentalen Dialektik», in der die Unhaltbarkeit der Argumente und Thesen der bisherigen Metaphysik demonstriert wird.
- 134 Immanuel Kant (1724–1804) ist ein Philosoph der Aufklärung und Begründer der Kritischen Philosophie. Deren Ziel ist es, die notwendigen Voraussetzungen für die Rechtmäßigkeit unterschiedlicher Urteilstypen zu bestimmen und auf diese Weise Erkenntnis- und Geltungsansprüche verschiedener Art zu prüfen. In seinem Hauptwerk, der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), unterzieht Kant zunächst das Erkenntnisvermögen bzw. die theoretische Vernunft einer solchen Kritik. Einerseits zeigt er gegen einen reduktionistischen Empirismus, dass Erfahrungsurteile nicht möglich sind ohne bestimmte apriorische Formen (Raum und Zeit, Kategorien), andererseits gegen die rationalistische Metaphysik, dass Urteile über Gegenstände, die nicht sinnlich erfahrbar sind, keinen Anspruch auf Objektivität erheben können. Kant zieht damit die Grenzen für mögliche Erkenntnis: Objektive Erkenntnis ist nur im Bereich des Empirischen möglich. Dagegen lässt er die Möglichkeit offen, Urteile über Gegenstände, die nicht erfahrbar sind, durch andere Gründe zu rechtfertigen, die namentlich die praktische Vernunft liefern kann. In der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) analysiert Kant dann die notwendigen Bedingungen der Geltung moralischer Urteile (Imperative) und in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) ästhetischer und teleologischer Urteile. – Für Hersch ist Kant

- «der größte der Philosophen» (Hersch 1981a, S. 188). Herschs Äußerung unten S. 90, dass sie sich bei ihrer Darstellung auf eine Kant-Vorlesung von Jaspers im Wintersemester 1932/33 in Heidelberg stütze, lässt erkennen, dass ihre Kant-Interpretation durch Jaspers geprägt ist. Charakteristisch für diese existenzphilosophische Lesart ist, dass die Hauptleistung Kants darin gesehen wird, dass er mit der Einschränkung möglicher Erkenntnis auf den Bereich der Erfahrung zugleich Raum für die Transzendenz geschaffen hat, den nicht vernunftmäßig fassbaren Bereich des Göttlichen, der Werte und des Sinnes. Der Bezug auf Transzendenz ist nur durch Glauben möglich, und nur dieser Bezug ermöglicht die über das bloße Dasein gehobene Existenz und Freiheit. Vgl. Jaspers' Vortrag «Das radikal Böse bei Kant» von 1935 (in: Jaspers 1951, S. 107–136, und in: Jaspers 1968, S. 183–204) sowie Jaspers 1957b, S. 397–616, und Herschs ausführliche Kant-Darstellung in Hersch 1981a, S. 152–189, sowie ihren Aufsatz ««Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?»» in diesem Band.
- 135 In der «Transzendentalen Ästhetik» der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt Kant seine Theorie, dass Raum und Zeit weder etwas sind, das in einem gegenständlichen Sinn existiert, noch etwas, das in Relationen zwischen Gegenständen besteht, sondern apriorische Formen der sinnlichen Anschauung. Diese Formen müssen dem Erkenntnissubjekt vor aller konkreten Erfahrung zur Verfügung stehen, damit das sinnlich gegebene Mannigfaltige raum-zeitlich erfasst und als in objektiven Verhältnissen stehend gedacht werden kann. – Der kategorische Imperativ, den Kant in unterschiedlichen Formulierungen vorlegt (vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA IV, S. 421, 429, 438), ist ein apriorisches praktisches Prinzip, das als allgemein verbindliches Kriterium der moralischen Zulässigkeit konkreter subjektiver Handlungsregeln (Maximen) dienen soll. Es zeichnet sich dadurch aus, dass es sich nicht auf kontingente Umstände wie die Nützlichkeit und Folgen von Handlungen bezieht (vgl. auch Anm. 160, S. 411).
- 136 Im französischen Original steht «révolution copernicienne». In der Vorrede zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant von einer «Revolution» oder «Umänderung» der «Denkart», die in Mathematik und Naturwissenschaften bereits vollzogen sei, und die er nun nach dem Beispiel der kopernikanischen Erklärung der Himmelsbewegungen auch in der Metaphysik durchführen wolle: Statt wie bisher anzunehmen, «alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten», solle man es mit der Annahme versuchen, «die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten» (vgl. KrV B xv ff.).
- 137 Kant teilt die Metaphysik in Ontologie, rationale Psychologie, rationale Kosmologie und rationale Theologie ein (KrV A 846/B 874). In der «Transzendentalen Dialektik» – dem «destruktiven» Teil der *Kritik der reinen Vernunft* – kritisiert Kant ausführlich Argumente und Theoreme der rationalistischen Metaphysik in den Bereichen der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie. Das bedeutet aber nicht, dass Kant eine empirische Psychologie oder empirische Kosmologie ablehnen würde.
- 138 Es ist nicht klar, welches kantische Objekt Hersch hier meint. Es ist offenbar weder der Erfahrungsgegenstand (Erscheinung) noch, wie aus dem folgenden Absatz hervorgeht, das Ding an sich. Zur Auswahl stehen dann noch das transzendente Objekt, also die uns unbekannt intelligible Ursache der Erscheinungen, oder das Noumenon (vgl. Anm. 150, S. 410), das als Ding an sich bloß denkbare, aber nicht empirisch erkennbare und daher bloß hypothetische (problematische) Objekt. In beiden Fällen ist aber nicht klar, inwiefern es «sich selbst zerstören und in Nichtexistenz auflösen» soll. Die Schwierigkeit, die unterschiedlichen Gegenstandsbegriffe auseinanderzuhalten, ist zum Teil bei Kant selbst angelegt, und Hersch gelingt es nicht, in dieser Frage Klarheit zu schaffen.
- 139 Die Verwechslung von Erscheinung – dem Gegenstand, wie er uns mittels der apriorischen Formen der Anschauung erscheint – und dem Ding an sich – dem Gegenstand, wie er unabhängig davon, dass wir ihn vorstellen, ist – ist eine der Ursachen für Fehlschlüsse der rationalistischen

- Metaphysik, die Kant in der «Transzendentalen Dialektik» kritisiert.
- 140 «Ich nenne alle Erkenntniß *transscendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.» (KrV B 25) Kant sagt aber auch: «die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile *a priori*» (ebd. A 158/B 197). Hersch vernachlässigt in diesem Absatz insgesamt Kants konstruktive Absicht, die Bedingungen der Möglichkeit objektiv gültiger Erkenntnis, d. h. der Erkenntnis von Objekten, zu analysieren und zu zeigen, dass diese Bedingungen im Bereich der Erfahrung erfüllt sind, sodass wir es durchaus mit realen Objekten zu tun haben. Hersch reduziert Kants kritisches Projekt aus existenzphilosophischer Perspektive tendenziell darauf, dass mit der transzendentalen Bestimmung der Voraussetzungen von Erkenntnis die Grenzen möglicher Erkenntnis ermittelt werden, um darauf hinzuweisen, dass jenseits dieser Grenzen keine objektive Erkenntnis möglich ist. Das ist aber nur die eine Seite der kantischen Kritik.
- 141 Genauso wenig wie die Objekte der äußeren Anschauung erkennbar sind, wie sie an sich sind, ist für Kant der Gegenstand der inneren Anschauung, das Subjekt, erkennbar, wie es an sich ist. Im inneren Sinn ist das Subjekt zwar erkennbar, aber nur als Erscheinung, und durch die Vorstellung «Ich denke» ist zwar die Existenz des Subjekts unmittelbar gewiss, aber auch völlig unbestimmt und unbestimmbar. Inwiefern die «Wahrheit des Subjekts» metaphysisch sein soll, ist aber nicht klar. Möglicherweise denkt Hersch an die dem Erkenntnissubjekt eigene Spontaneität, die sich in den die Erkenntnis konstituierenden Akten des Denkens äußert, oder an die Freiheit des Subjekts in praktischer Hinsicht, die aufgrund der Geltung des Sittengesetzes postuliert werden muss. Dies ist offenbar mit Herschs eigenem Begriff der metaphysischen Wahrheit (vgl. S. 18, 54) in Verbindung zu bringen.
- 142 Kant versteht unter Vernunft «das ganze obere Erkenntnißvermögen» (KrV A 835/B 863), unterteilt dieses aber auch in «*Verstand, Urtheilskraft* und *Vernunft*». Funktion und Ordnung dieser «Gemütskräfte» entspricht der logischen Differenz von Begriffen, Urteilen und Schlüssen (ebd. A 132/B 169). Die Vernunft wird weiter eingeteilt in die theoretische (spekulative) und die praktische; die Urteils- kraft – das Vermögen, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren – in die ästhetische und die teleologische. Bei dieser Einteilung orientiert sich Kant offenbar an den unterschiedlichen Typen und Geltungsweisen von Urteilen.
- 143 «Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewusstsein des moralischen Gesetzes es ausweist, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien *a priori* urtheilt» (KpV, AA v, S. 121). Dass die Einheit der Vernunft die Einheit des Subjekts sei, wird von Kant nicht gesagt. Der Schluss von der logischen Einheit des Bewusstseins (transzendente Einheit der Apperzeption) auf eine absolute Einheit des Subjekts wird als 3. Paralogismus der transzendentalen Psychologie kritisiert (KrV A 361–366/B 408 f.).
- 144 Seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wurden verstärkt empirische Untersuchungen der psychischen und kognitiven Entwicklung von Kindern durchgeführt, in den 1920er- und 1930er-Jahren prominent von dem in Genf tätigen Jean Piaget. Dabei wurde festgestellt, dass sich unter anderen die Konzeptionen von Raum und Zeit nur nach und nach herausbilden. Diese empirischen Ergebnisse legen die Vermutung nahe, dass die Konzeptionen von Raum und Zeit erworben werden, was Anlass gibt zum Zweifel an Kants in der «Transzendentalen Ästhetik» der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelter These, dass Raum und Zeit apriorische Formen der Anschauung sind. Wie Hersch feststellt, ist jedoch zu beachten, dass Kants Apriori («vor aller Erfahrung») nicht in einem genetischen Sinn zu verstehen ist.

- 145 Vgl. KrV B 1 und A 86/B 118 f.
- 146 In der von Albert Einstein (1879–1955) seit 1905 erarbeiteten Relativitätstheorie wurde eine von Hermann Minkowski (1864–1909) entwickelte nicht-euklidische Geometrie (der sogenannte «Minkowski-Raum») verwendet, mit der Raum und Zeit als ein vierdimensionales Kontinuum beschrieben werden konnte (vgl. dazu Einstein 1917, §§ 17, 24, 27). Dadurch wurde Kants Raumkonzeption, die sich an der traditionellen euklidischen Geometrie orientierte und der zufolge der Raum (sowie die Zeit) als eine apriorische Form der Anschauung zu verstehen ist, in mehrfacher Hinsicht in Frage gestellt: Erstens erschien der apriorische Status des Raumes zweifelhaft, da die Konzeption des Raumes nun offenbar von der empirischen Beschaffenheit der physikalischen Welt diktiert wurde. Zweitens hatte sich Kant offensichtlich an der falschen Geometrie orientiert, da die euklidische Geometrie nicht ausreichte, um die physikalische Realität zu beschreiben. Drittens war es dank der nicht-euklidischen Geometrie möglich, das Universum als zwar unbegrenzt, aber doch endlich zu verstehen (vgl. ebd. § 31). Das widersprach anscheinend der kantischen These aus der «Transzendentalen Ästhetik» der *Kritik der reinen Vernunft*, der Raum werde als «eine unendliche *gegebene* Größe» vorgestellt (KrV A 25/B 39). Die relativistische Raumauffassung wurde, auch in Auseinandersetzung mit Kants Raumtheorie, vor allem in den 1920er-Jahren breit diskutiert.
- 147 Hersch spielt vermutlich auf Kants Auflösung der 1. Antinomie aus der *Kritik der reinen Vernunft* an (vgl. KrV A 517–523/B 545–551), in der als regulatives Prinzip formuliert wird, dass es keine empirisch feststellbare, absolute Grenze der Welt gibt, sodass die Erfahrung «ein *unbestimmbar fortgesetzter Regressus* (in indefinitum)» (ebd. A 518/B 546) sein muss.
- 148 Kant stellt an verschiedenen Stellen fest, dass das primäre Ziel der Kritik der Vernunft darin bestehe, Umfang und Grenzen der Vernunft bzw. des Vernunftgebrauchs zu bestimmen (vgl. z. B. KrV B XII f., B 23 ff., B 128; *Prolegomena*. AA IV, S. 260 f., 350–365).
- 149 Das Kapitel «Die Antinomie der reinen Vernunft» ist der umfangreichste Teil der «Transzendentalen Dialektik». Eine Antinomie entsteht dann, wenn sowohl für einen Satz (Thesis) als auch seinen Gegensatz (Antithesis) ein indirekter Beweis in Form einer *reductio ad absurdum* geführt werden kann. Dies ist der Fall bei Thesen/Antithesen über die vier «kosmologischen Ideen», die raumzeitliche Begrenztheit/Unbegrenztheit der Welt, die Existenz/Nichtexistenz einfacher Teile, die Möglichkeit/Unmöglichkeit einer Kausalität durch Freiheit und die Existenz/Nichtexistenz eines notwendigen Wesens als erste Ursache. Kant führt die ersten beiden Antinomien darauf zurück, dass sowohl die Thesen wie auch die Antithesen falsch sind, weil die Frage nach der Begrenztheit der Ausdehnung bzw. der Teilbarkeit weder in Bezug auf die Erscheinungswelt noch in Bezug auf die Dinge an sich sinnvoll gestellt werden kann. Dagegen besteht bei der 3. und 4. Antinomie die Möglichkeit, dass sowohl die Thesen wie auch die Antithesen wahr sind, wenn sie richtig interpretiert werden. Denn es trifft einerseits zu, dass es im Bereich des sinnlich Erfahrbaren weder ein notwendiges Wesen im Sinne einer absolut ersten Ursache noch eine frei wirkende Ursache gibt, da in der empirischen Welt das Kausalprinzip gilt. Andererseits ist es zumindest möglich, dass es im Bereich des Intelligiblen, d. h. Übersinnlichen, sowohl das eine wie auch das andere gibt, auch wenn dies nicht durch die theoretische Vernunft entschieden werden kann. Kants Auflösung der 3. und 4. Antinomie ist deshalb – auch für Hersch – besonders wichtig, weil damit die Möglichkeit gegeben ist, die Existenz Gottes (des schlechthin notwendigen Wesens) und der sittlichen Freiheit aus Gründen der praktischen Vernunft zu postulieren, oder, existenzphilosophisch gesprochen, der Transzendenz Raum zu geben.
- 150 Der Begriff eines Noumenon ist der Begriff «eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll» (KrV A 254/B 310). Noumena – wie auch Dinge an sich – sind zu unterscheiden von den Phaenomena,

- den Gegenständen, die in den apriorischen Formen der Anschauung erscheinen und unter den Kategorien gedacht werden können. Noumena sind Verstandeswesen oder Gedankendinge, die zwar konsistent gedacht werden können, die aber nicht erkennbar sind, weil wir uns nicht durch Anschauung auf sie beziehen und dementsprechend die Kategorien nicht auf sie anwenden können. Demzufolge kann über die Existenz oder Nichtexistenz von Noumena auf dem Standpunkt der theoretischen Vernunft nicht entschieden werden, sodass es sich bei den Begriffen von Noumena um problematische (hypothetische) Begriffe handelt: «Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche.» (Ebd. 310 f.)
- 151 Die Kategorien ordnet Kant nicht der Urteilskraft, sondern dem Verstand zu, und nennt sie dementsprechend auch «reine Verstandesbegriffe». Im französischen Original steht korrekt: «les catégories *a priori* de l'entendement» (Hersch 1936, S. 124)
- 152 Vgl. Anm. 150, S. 410.
- 153 Eine Idee bzw. ein Vernunftbegriff im Allgemeinen ist ein Begriff, «der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt» (KrV A 320/B 377). Reine Vernunftbegriffe bzw. transzendente Ideen im Besonderen sind Begriffe *a priori*, zu denen die Vernunft notwendigerweise durch die Formen der Vernunftschlüsse kommt (ebd. A 321/B 378), konkret sind es die Ideen der Seele, der Welt als ganzer und Gottes. Dabei handelt es sich um Begriffe, die sich auf Gegenstände beziehen, die empirisch nicht erkennbar sind (Noumena; vgl. Anm. 150, S. 410). In Bezug auf die Erfahrung haben sie dennoch eine Funktion, und zwar eine regulative: Sie leiten den empirischen Vernunftgebrauch zum Unbedingten und geben damit das Ziel der Vollständigkeit und Einheit der Erfahrung vor (vgl. ebd. A 642–647/B 670–675). Da Ideen Begriffe sind, die sich auf – wenn auch unerkennbare – Gegenstände beziehen, kann von einer Aufhebung der «Subjekt-Objekt-Dualität» nicht die Rede sein.
- 154 Hersch bezieht sich hier wiederum auf Kants Auflösung der 1. Antinomie in der «Transzendentalen Dialektik» (vgl. Anm. 147, S. 410) und die Lehre von der regulativen Funktion der Ideen (vgl. Anm. 153, S. 411). Da es keine empirisch feststellbare Grenze der Welt gibt, kann die Welt als ganze – als Totalität der Erscheinungen – auch nie in der Erfahrung gegeben sein. Die Idee von der Welt als ganzer gibt jedoch in einem regulativen Sinn das Ziel vor, die Erfahrung in einem indefiniten Progress annäherungsweise zu vervollständigen.
- 155 Zur Idee der Heiligkeit vgl. KpV, AA v, S. 32 f., 83, 122; zum Ideal der Weisheit ebd. S. 108 f.
- 156 In diese Richtung geht Hegels Kant-Kritik in *Glauben und Wissen* (1802), vgl. etwa TWA 1, S. 316 ff., 329 f.
- 157 Vgl. Anm. 136, S. 408.
- 158 Vgl. KpV, «Vorrede»; AA v, S. 3 f. Das Bewusstsein des Sittengesetzes (des kategorischen Imperativs) bezeichnet Kant als «das einzige Factum der reinen Vernunft» (ebd. S. 31).
- 159 Zum Verhältnis der Kritik der theoretischen und der praktischen Vernunft vgl. KrV B xxix f. und KpV, AA v, S. 42 f. Herschs Einschätzung, Kants Kritik der theoretischen Vernunft sei destruktiv-negativ, die Kritik der praktischen Vernunft hingegen rekonstruktiv-positiv, ist zumindest einseitig, da auch die Kritik der theoretischen Vernunft durchaus positive, konstruktive Aspekte enthält (vgl. Anm. 133, S. 407).
- 160 Der kategorische Imperativ (auch Sittengesetz), den Kant in vier unterschiedlichen Formeln präsentiert (vgl. Anm. 135, S. 408), ist das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, das als solches *a priori*, notwendig, allgemein und unbedingte (kategorisch) gültig ist. Der kategorische Imperativ ist ein bloß formales Gesetz, aus dem sich unmittelbar keine konkreten moralischen Vorschriften ableiten lassen, das jedoch zur Beurteilung beliebiger materialer praktischer Regeln (Maximen) dient.

- Diese Regeln, die als solche bloß subjektiv und empirisch sind, werden unter dem Gesichtspunkt ihrer gesetzmäßigen Form auf ihre Eignung als allgemeingültige Gesetze hin geprüft. Vgl. dazu KpV §§ 1–7, AA v, S. 19–33.
- 161 Vgl. die «Vorrede» sowie §§ 5–6 der KpV, besonders: «Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der speculativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit *a priori wissen*, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.» (AA v, S. 4)
- 162 Vgl. dazu KpV § 6. AA v, S. 29 f., besonders: «Er urtheilt also, dass er etwas kann, darum weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.» Vgl. auch ebd. S. 159.
- 163 Vgl. KpV, AA v, S. 47. Zum Ausdruck «Tathandlung» vgl. Anm. 44, S. 394.
- 164 Zur Unterscheidung von kategorischen (unbedingten) und hypothetischen (bedingten) Imperativen vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA iv, S. 414–416, und *Kritik der praktischen Vernunft*. AA v, S. 20 f. Ein kategorischer Imperativ ist eine objektive Regel oder Handlungsvorschrift, die unabhängig von irgendwelchen Handlungszwecken gilt, ein hypothetischer eine ebensolche, die Handlungen in Abhängigkeit von einem intendierten Handlungsziel oder Zweck (wie etwa Lust oder Glück) vorschreibt.
- 165 Der zweiten Analogie der Erfahrung und dem «Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität» zufolge gilt das Kausalprinzip durchgängig im Bereich des Phänomenalen oder Empirischen (vgl. KrV A 189 ff./B 232 ff.). Dies besagt, dass die Kategorie der Kausalität in diesem Bereich angewandt werden kann und dass folglich in diesem Bereich Erkenntnis möglich ist. Im Bereich des Noumenalen oder Intelligiblen – dem die Freiheit, die Seele und Gott zugehören – kann die Kausalitätskategorie hingegen nicht angewandt werden. In diesem Bereich ist keine Erkenntnis durch theoretische Vernunft möglich.
- 166 Freiheit, verstanden als Kausalität der reinen Vernunft bzw. absolute Spontaneität, erscheint als solche nicht in der sinnlichen Welt und ist daher unter den Bedingungen der theoretischen Vernunft nicht erkennbar. Die Realität der Freiheit kann aber aus praktischen Gründen erwiesen werden, da das moralische Gesetz die transzendente Freiheit im Sinn einer noumenalen oder intelligiblen Ursache voraussetzt. Vgl. dazu KpV, AA v, S. 48 f.
- 167 Alle diese Einwände wurden, unter anderem, von Hegel vorgebracht, siehe *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, S. 317, TWA 2, S. 463, TWA 7, § 139, S. 261, sowie Anm. 156, S. 411.
- 168 Heteronomie (Fremdbestimmung) der Willkür liegt Kant zufolge dann vor, wenn der Wille nicht durch das wollende Subjekt, sondern durch den Gegenstand, auf den sich der Wille bezieht, bestimmt wird, oder, in Kants Worten, wenn die «Materie des Wollens, welche nichts anders als das Object einer Begierde sein kann, [...] in das praktische Gesetz **als Bedingung der Möglichkeit desselben** hineinkommt». Dagegen liegt Autonomie oder Selbstbestimmung dann vor, wenn der Wille durch die (praktische) Vernunft des Subjekts bestimmt wird. Die Bestimmung des Willens erfolgt in diesem Fall durch das moralische Gesetz (den kategorischen Imperativ), bei dem es sich um die apriorische, vom konkreten Gegenstandsbezug des Wollens unabhängige, rein «formale Bedingung aller Maximen» handelt (KpV § 8. AA v, S. 33).
- 169 Vgl. oben S. 72.
- 170 Vgl. KrV A 10 f./B 24 f. und A 841/B 869.
- 171 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), vgl. besonders AA iv, S. 365.
- 172 Von der systematischen Einheit des Vernunftgebrauchs bzw. von der Einheit des wissenschaftlichen Systems der Metaphysik ist ausführlich im Kapitel «Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft» der *Kritik der reinen Vernunft* die Rede, vgl. besonders A 679–682/B

- 707–710 und: «Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die *zweckmäßige* Einheit der Dinge, und das *speculative* Interesse der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, *als ob* sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre.» (A 686/B 714)
- 173 Von der Logik sagt Kant, «dass sie seit dem *Aristoteles* keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen», und dass es merkwürdig sei, «dass sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint» (KrV B VIII).
- 174 Bei diesen Werken handelt es sich um die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) und *Die Metaphysik der Sitten* (1797). Zur Einteilung der Metaphysik in eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik der Sitten vgl. KrV A 841/B 869.
- 175 Vgl. KrV A VII f. («Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun *Metaphysik*.») und B XIV f.
- 176 Vgl. KrV A 832/B 860; möglicherweise bezieht sich Hersch ebenfalls auf A 855 f./B 883 f.
- 177 Für die Unterscheidung der Vermögen der Vernunft (vgl. Anm. 142, S. 409) gibt Kant tatsächlich keine Beweise. Die Kategorien hingegen begründet er sowohl durch eine metaphysische als auch eine transzendente Deduktion (vgl. KrV B 159 und Anm. 181, S. 413). Die Unterscheidung zwischen den Vermögen – sowohl die zwischen praktischer und theoretischer Vernunft wie auch die zwischen den Erkenntnisvermögen Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft – ist für Kants gesamte Theorie nicht nur prägend, sondern ist auch korreliert mit entscheidenden systematischen Resultaten gerade im Hinblick auf die Grenzen möglicher Erkenntnis und die Begründung des durch die praktische Vernunft legitimierten Glaubens. Ebenso verwendet Kant die Kategorien als systematischen Leitfadern bei der Entwicklung verschiedener Theorieteile, so etwa in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*.
- 178 Vgl. Anm. 61, S. 397.
- 179 Zum Begriff des Transzendentalen vgl. KrV B 25 (Anm. 140, S. 409) und A 56/B 80. Kant selbst nennt seine Methode nirgends ausdrücklich «transzendental», sondern allenfalls «kritisch» (vgl. KrV A 856/B 884; *Prolegomena*, AA IV, S. 308). Unter der «transscendentalen Methodenlehre» versteht Kant nicht eine Verfahrenslehre, sondern «die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft» (KrV A 707 f./B 735 f.).
- 180 Vgl. KrV A XVI.
- 181 Die transzendente Deduktion (der Verstandesbegriffe oder Kategorien) ist für Kant «die Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können» (ebd. A 85/B 117; vgl. B 168 f.). Mit einer solchen Deduktion soll der Nachweis erbracht werden, dass die Anwendung der Kategorien auf die sinnliche Anschauung notwendig und legitim ist, sodass die objektive Gültigkeit der Kategorien gesichert ist. Die Deduktion ist in den unterschiedlichen Fassungen beider Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. ebd. A 84–130/B 116–169) tatsächlich sehr komplex und es fließen Voraussetzungen unterschiedlicher Art ein. Dennoch versteht Kant die Deduktion zweifellos als rationales Beweisverfahren, das auf einem methodisch gültigen Weg zu einem gültigen Resultat führt, nämlich zur objektiven Gültigkeit der Kategorien und dann zur Begründung synthetischer Urteile *a priori* in Gestalt der Grundsätze des reinen Verstandes. In der der transzendentalen vorangehenden sogenannten «*metaphysischen Deduction*» (ebd. B 158) geht es um die Herleitung der Kategorien im Sinne von apriorischen Begriffen aus den logischen Urteilsfunktionen (vgl. ebd. A 66–83/B 91–116).
- 182 Es trifft zu, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* – anders als etwa Spinoza in der *Ethica* – keiner einheitlichen Methode folgt, sondern sich in den verschiedenen Teilen unterschiedlicher Argumentations- und Beweisverfahren bedient. Es wurde auch schon von Zeitgenossen die mangelnde systematische Einheit der ersten Kritik wie auch der drei Kritiken untereinander bemängelt.

Herschs Behauptung, dass Kant jede besondere Methode überwinde bzw. transzendiere, ist aber kaum haltbar. Erstens hält sich Kant mit seinen Argumenten an bekannte Muster der zeitgenössischen Begriffsanalyse und Logik. Zweitens lassen die zahlreichen, meist einleitenden Erläuterungen zur Argumentationsweise erkennen, dass es Kant mit den jeweils verwendeten Verfahren wie auch den damit gewonnenen Resultaten durchaus ernst ist. Bemerkungen wie die, dass es sich bei der *Kritik der reinen Vernunft* um einen «Tractat von der Methode» (KrV B xxii) handelt oder dass bei der Ausführung des «künftigen Systems der Metaphysik» «schulgerecht», «der strengen Methode des berühmten Wolff» folgend, vorgegangen werden müsse (ebd. B xxxvi), und zwar mit dem Ziel der «Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft» (ebd.), machen drittens klar, dass Kants kritisches Projekt im Dienste einer rationalen, von einer wissenschaftlich strengen Methodik getragenen Philosophie stand, und nicht das Transzendieren jeglicher Methode zum Ziel hatte.

183 Vgl. Anm. 148, S. 410. Herschs Aussagen ist entgegenzuhalten, dass Kant das Ziel der Kritik der theoretischen Vernunft, die Grenzen möglicher Erkenntnis zu ziehen, durchwegs mittels logisch-rationalistischer Argumentation zu erreichen versucht, und zwar sowohl in den konstruktiven Abschnitten der Transzendentalen Ästhetik und Analytik als auch in den metaphysikkritischen der Transzendentalen Dialektik. Nicht zu bestreiten ist, dass Kant dabei rein a priori, also gerade nicht empirisch vorgehen will. Mit «erfahrungsgemäß» («par l'expérience») scheint Hersch hier zu meinen, dass ein aktiver Nachvollzug der kantischen Gedankengänge durch den Rezipienten der *Kritik der reinen Vernunft* erforderlich sei, um an die von Kant intendierten Grenzen der möglichen Erkenntnis zu gelangen.

184 Hersch bezieht sich vermutlich auf Nietzsches Kant-Kritik in § 11 von *Jenseits von Gut und Böse* (vgl. KSA 5, S. 24–26; vgl. auch KSA 12, S. 264–266), sie gibt das Argument allerdings sehr frei wieder, zumal bei Nietzsche nicht ausdrücklich von einem Zirkel die Rede ist. Es heißt dort unter anderem: «Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? fragte sich Kant, – und was antwortete er eigentlich? Vermöge eines Vermögens» (KSA 5, S. 24).

185 Als «transscendentale», «reine» oder «ursprüngliche Apperception» bezeichnet Kant «dasjenige Selbstbewusstsein», «was, indem es die Vorstellung: *Ich denke*, hervorbringt, die alle andere muß begleiten können und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann» (KrV B 132; vgl. A 107). In der transzendentalen Deduktion der Kategorien (vgl. Anm. 181, S. 413) argumentiert Kant, dass die transscendentale Einheit der Apperzeption nur möglich ist, wenn die Kategorien anwendbar sind, d. h. wenn es objektive Erkenntnis gibt. Da für Kant objektive Erkenntnis eine notwendige und hinreichende Bedingung für die Einheit der Apperzeption darstellt, ergibt sich ein wechselseitiges Implikationsverhältnis zwischen objektiver Erkenntnis und Einheit der Apperzeption. Ob damit auch eine zirkuläre Begründung vorliegt, ist jedoch zweifelhaft.

186 Vgl. S. 85–87.

187 Herschs Behauptungen in diesem Absatz lassen sich mit Blick auf das kantische Werk kaum verteidigen. Es kann schwerlich gesagt werden, Kant ziele mit seinen Methoden und Kategorien insgesamt auf einen «Akt des Transzendierens» der Objekte, da er, im Gegenteil, jeden transzendenten (überschwänglichen, überfliegenden) Gebrauch der Verstandes- und Vernunftbegriffe konsequent verbietet. Selbst wenn Kant die objektive Realität der Ideen der Freiheit, der Unsterblichkeit und Gottes nachweist, handelt es sich dabei doch um ein durch die praktische Vernunft legitimiertes Postulieren und nicht um ein Transzendieren (vgl. KpV, AA v, S. 134 f.). Herschs Kant-Interpretation orientiert sich offensichtlich an existenzphilosophischen, von Jaspers beeinflussten Thesen, denen zufolge jeder Akt der Freiheit ein Transzendieren der zeitlich-empirischen Wirklichkeit durch ein sich in einer bestimmten historischen Situation befindliches Subjekt darstellt, das sich damit auf einen überzeitlichen Wirklichkeitsbereich – die nicht näher bestimmbare Transzendenz – des Werthafte-

- Moralischen und Göttlichen bezieht.
- 188 Vgl. Anm. 121, S. 405. Zur Einschränkung des Verstandes auf die erfahrbare Welt vgl. z. B. A 288 f./B 344 f., *Prolegomena*, AA IV, S. 315 f., 360 ff.
- 189 Vgl. Anm. 107, S. 403.
- 190 «Man kann also unter allen Vernunftwissenschaften (*a priori*) nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur *philosophieren* lernen.» (KrV A 837/B 865)
- 191 Zur philosophiegeschichtlichen Ausnahmestellung von Nietzsche (und Kierkegaard) vgl. Jaspers 1973, S. 7–34. Nietzsche und Kierkegaard stellen unter anderem deshalb «Ausnahmen» dar, weil sie «die *Vernunft* aus der Tiefe der Existenz heraus in Frage gestellt» haben (ebd. S. 12). Im gleichen Jahr wie *L'illusion philosophique* erschien von Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Jaspers 1936). Vgl. auch Hersch 1981a, S. 279–290. – Nietzsche kritisiert an der seit Sokrates (vgl. Anm. 196, S. 415) einseitig vernunftorientierten Philosophie hauptsächlich, dass diese mit logisch-dialektischen Mitteln operierende Philosophie nicht zuletzt aufgrund ihrer Sprachabhängigkeit nur künstliche Konstrukte oder Interpretationen, die zwar nützlich sein mögen, denen in der Wirklichkeit aber nichts entspricht, zu liefern vermag und dabei die eigentlichen natürlichen, instinktiven, gefühlsmäßigen, intuitiven Zugangsweisen zur Wirklichkeit ausschließt. Prägnant formuliert ist diese Kritik im Abschnitt «Die ›Vernunft‹ in der Philosophie» in *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 74–79. Vgl. auch das Kapitel «Der Wille zur Macht als Erkenntnis» in *Der Wille zur Macht (Nietzsche's Werke. Zweite Abtheilung. Bd. xv: Der Wille zur Macht. Leipzig: Naumann 1901, S. 265–312)*.
- 192 In Nietzsches späten, nachgelassenen Aufzeichnungen findet sich eine Art Metaphysik der Kraft: Die Welt wird als bestehend aus Kraftzentren angesehen, die gleichsam ein ontologisches Fundament bilden. Die Äußerungen dieser Grundkräfte erzeugen die Dynamik (das Werden in der Welt), welche alle Bereiche des Daseins (Natur, Psyche, Kunst, Moral etc.) konstituiert. Die Kräfteäußerungen werden von Nietzsche mit dem Willen zur Macht gleichgesetzt, der damit zur fundamentalen Konstituenten der Welt erklärt wird (vgl. z. B. *Nachgelassene Fragmente*, KSA 11, Nr. 36 [31], S. 563, Nr. 38 [12], S. 610 f.; KSA 13, Nr. 14 [79–82], S. 257–262). Auch wissenschaftliche, theoretische Erkenntnis ist demzufolge nichts anderes als eine Funktion des Willens zur Macht und hat bestenfalls in pragmatischer Hinsicht einen Wert, nicht aber in epistemischer (vgl. KSA 12, Nr. 7 [54], S. 313). Wirkungsreiche Kompilationen der Aufzeichnungen aus Nietzsches Nachlass lagen zur Zeit der Entstehung von *L'illusion philosophique* unter dem Titel *Der Wille zur Macht* vor; zum Thema vgl. *Nietzsche's Werke, Zweite Abtheilung, Bd. xv: Der Wille zur Macht. Leipzig: Naumann 1901, S. 314, 321 ff., 410 f.*
- 193 Vgl. den Abschnitt «Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen», KpV, AA v, S. 119–121.
- 194 Dies gilt vor allem für *Also sprach Zarathustra* (1883–1885) und die *Dionysos-Dythyramben*, aufgrund ihres literarischen Stils sowie ihrer unsystematischen, aphoristischen Darstellungsweise aber auch für einen Teil seiner anderen Werke.
- 195 Nietzsches Philosophie wurde früh von einzelnen Kantianern (Hans Vaihinger) bzw. Neukantianern (Alois Riehl) rezipiert, sie beeinflusste Vertreter der Lebensphilosophie und prägte die Ausbildung der Existenzphilosophie (Heidegger, Jaspers).
- 196 Vgl. dazu besonders *Die Geburt der Tragödie*. KSA 1, S. 97–102 und 116: «Unsere ganze moderne Welt ist in dem Netz der alexandrinischen Cultur befangen und kennt als Ideal den mit höchsten Erkenntniskräften ausgerüsteten, im Dienste der Wissenschaft arbeitenden *theoretischen Menschen*, dessen Urbild und Stammvater Sokrates ist.» Der theoretische Mensch glaubt, mit den Mitteln der Logik und Dialektik «das Dasein als begrifflich und damit als gerechtfertigt erscheinen» lassen zu

- können (ebd. S. 99). Indem er ausschließlich auf vernunftmäßiges Erkennen, Verstehen und Erklären zielt, entwertet er den natürlichen, intuitiven und instinktiven Zugang zur Wirklichkeit. Mit dieser einseitigen Einstellung führt Sokrates nicht nur das Ende der klassischen attischen Tragödie mit ihrer idealen Vereinigung von Dionysischem und Apollinischem herbei, sondern er leitet auch das bis zu Nietzsche dauernde Zeitalter der rationalen Philosophie ein. Vgl. *Socrates und die Tragödie* und *Sokrates und die griechische Tragödie*. KSA 1, S. 533–549 bzw. 601–640 sowie *Götzendämmerung*, KSA 6, S. 67–73.
- 197 In den Jahren nach 1868 hatte Richard Wagner (1813–1883) einen entscheidenden Einfluss auf Nietzsche. Wagner versuchte, ein eigenständiges deutsches Musiktheater zu etablieren. Dazu entwickelte er für seine Opern einerseits neuartige Mittel des musikalischen Ausdrucks, andererseits griff er auf literarische Stoffe aus dem deutschen Mittelalter sowie, in *Der Ring des Nibelungen*, auf Bestandteile aus der germanischen Mythologie zurück. Nietzsche konnte in dem Wagner'schen Unternehmen die Bemühung erkennen, Musik und Mythos auf eine Art und Weise zu verbinden, wie sie zuvor nur erst in der klassischen attischen Tragödie mit ihrer idealtypischen Vereinigung von dionysischen und apollinischen Elementen verwirklicht worden war, sodass durch die Wagner'sche Oper die «*Wiedergeburt der Tragödie*» (KSA 1, S. 129) und «*Wiedergeburt des deutschen Mythos*» (ebd. S. 147), von der in *Die Geburt der Tragödie* die Rede ist, bevorstand. Nietzsches Verehrung für Wagner kommt besonders im vierten Stück der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, «Richard Wagner in Bayreuth» (1876), zum Ausdruck (vgl. besonders KSA 1, S. 476, 485). Nach 1876 kam es zum Bruch mit Wagner und Nietzsche nahm von da an dem Komponisten gegenüber eine kritisch-ablehnende Haltung ein.
- 198 Søren Kierkegaards (1813–1855) Werk bewegt sich, sowohl was die Thematik wie auch was die Methodik betrifft, zwischen Philosophie, Psychologie und Theologie. Mehrere Hauptschriften sind denn auch von einem primären Interesse an christlich-religiösen Fragestellungen geleitet. Vgl. Herschs Kierkegaard-Darstellung in Hersch 1981a, S. 265–278, und *Der Augenblick* in diesem Band.
- 199 Das Dionysische steht bei Nietzsche für die Welt des Rausches, den Trieb nach Wahrheit, die Aufhebung der Individualität und einen unmittelbaren Bezug zur Natur bzw. zum Sein. Das Dionysische ist nicht begrifflich erfassbar und kann sich nur durch Musik ausdrücken. Komplementär dazu steht das Apollinische, die Welt des Traumes, der Schönheit und des Scheines, die bildnerisch dargestellt werden kann (vgl. *Die dionysische Weltanschauung*. KSA 1, S. 553–577; *Die Geburt der Tragödie*, ebd. S. 25–30). Die Vorherrschaft einer rationalen, an Sprachlichem und Begrifflichem hängenden Philosophie und Wissenschaft seit Sokrates (siehe Anm. 196, S. 415) führt zu einer Unterdrückung und Verdrängung des Dionysischen. Durch Nietzsches Philosophie soll ihm wieder zu seinem Recht verholfen werden, und zwar indem gezeigt wird, dass allen rationalen Konstrukten und Wertsetzungen nichts Reales entsprechen kann.
- 200 «Doch soll man vom Paradox nichts Übles denken; denn das Paradox ist des Gedankens Leidenschaft, und der Denker, der ohne das Paradox ist, er ist dem Liebenden gleich welcher ohne Leidenschaft ist: ein mäßiger Patron.» (Kierkegaard GW 10, S. 35) Es ist «des Denkens höchstes Paradox: etwas entdecken wollen, das es selbst nicht denken kann» (ebd.). Zu Kierkegaards Verständnis des Paradoxes vgl. v.a. ebd. 3. Kap., S. 34–51, und *Furcht und Zittern*, Problema 1, II (Kierkegaard GW 4, S. 57–90).
- 201 «*credo quia absurdum [est]*» («ich glaube, weil es widersinnig ist») ist eine seit dem Mittelalter in theologischen Diskursen geläufige Abwandlung einer Stelle aus Tertullians *De carne Christi*, v, 4: «Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.» (Tertullian 1954, S. 881) – «Gottes Sohn ist gekreuzigt worden – ich schäme mich dessen nicht, gerade weil es etwas Beschämendes ist. Gottes Sohn ist gestorben – das ist erst recht glaubwürdig, weil es eine Thorheit ist; er ist begraben und wieder auferstanden – das ist ganz sicher, weil es unmöglich ist.» (*Tertullians sämtliche Schriften*. Aus

- dem Lateinischen übersetzt von K.A.H. Kellner. Köln: DuMont-Schauberg 1882, S. 386) In der Beilage «Das Ärgernis am Paradox (ein akustischer Betrug)» aus den *Philosophischen Brocken* (Kierkegaard GW 10, S. 49 f.; zum Absurden vgl. auch GW 16,1, S. 201 ff.) spielt Kierkegaard explizit auf diese Stelle an. Für Kierkegaard stellt der Glaube ein Paradox dar, das als solches nicht durch Vernunft erklärt oder gerechtfertigt werden kann (vgl. GW 4, S. 56, 58–60), sodass gilt: Die «Bewegung des Glaubens muß fort und fort in kraft des Absurden gemacht werden» (ebd. S. 36).
- 202 Das «Ärgernis» (*skandalon*) entsteht für Kierkegaard, weil der Verstand nicht in der Lage ist, das Paradox zu erfassen, welches, in seiner höchsten Form, in der Erscheinung des Ewigen in der Zeit, der Menschwerdung Gottes, besteht. Vor dem Verstand erscheint das Paradox als das Absurde, dessen Akzeptieren den willentlichen Sprung in den Glauben darstellt (vgl. «Das Ärgernis am Paradox (ein akustischer Betrug)» in *Philosophische Brocken*, GW 10, S. 46–51, sowie GW 24/25, S. 81–86, und GW 26, S. 69–140). Kierkegaard bezieht sich mit seinem Begriff des Ärgernisses auf Bibelstellen wie Jesaja 8,14, 52,14, Römer 9, 32 f., 1. Korinther 1, 23, Galater 5, 11, oder 1. Petrus 2, 8.
- 203 Kierkegaard wendet sich zwar gegen die Hegel'sche Dialektik, die sich ihm zufolge ausschließlich im reinen, abstrakten Denken vollzieht, weil sie das Entscheidende, die Existenz, ausblendet. Dagegen kann von einer «Existenz-Dialektik» (Kierkegaard GW 16,2, S. 10) die Rede sein, die aus den für die konkrete Existenz konstitutiven Widersprüchen und Paradoxien hervorgeht. Diese entfalten ein Spannungsverhältnis, dessen Pole dialektisch herausgearbeitet werden, jedoch, weil sie für die Existenz konstitutiv sind, nicht durch das Denken bewältigt und etwa in einer rationalen Synthese aufgehoben werden können, was gerade das Ärgernis für den Verstand ausmacht. Eine «Versöhnung» ist insofern möglich, als die existentiellen Paradoxien durch einen Sprung in den Glauben, der selbst nicht rational nachvollziehbar ist, akzeptiert werden können. Zum Dialektischen bei Kierkegaard vgl. ebd. S. 273–295.
- 204 Kierkegaard zufolge kann subjektive Wahrheit, d. h. die eigentliche Wahrheit, nicht direkt mitgeteilt werden, da dies zwangsläufig zu einer dieser Wahrheit nicht angemessenen Objektivierung führt. Demzufolge bedarf es der indirekten Mitteilung, um subjektive Wahrheit, in deren Bereich alle die Existenz eines Subjekts betreffenden Fragen wie jene des Glaubens oder der Freiheit fallen, zu kommunizieren. Kierkegaards Verwendung von Pseudonymen, Ironie, fiktiven Versuchsanordnungen und Hypothesen in seinen Werken stellen Formen indirekter Mitteilung dar (vgl. dazu vor allem Kierkegaard GW 16,1, S. 65–72, 234–243, sowie, in Bezug auf Kierkegaards eigene Werke, den darauf folgenden «Anhang» S. 245–296; vgl. auch Jaspers 1985, S. 376–379). Der Begriff der Chiffre bzw. der chiffrierten Schreibweise geht hingegen auf Jaspers zurück (vgl. Anm. 53, S. 395 und S. 122–158).
- 205 «Der Mensch ist Geist. Was aber ist der Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.» (Kierkegaard GW 24/25, S. 8) Die Übersetzung im Text stammt vermutlich von Ernst von Schenck.
- 206 Vgl. Anm. 204, S. 417.
- 207 Von der «Fülle» spricht Kierkegaard dann, wenn das Ewige dem Subjekt in der Zeit präsent wird. Dies geschieht im Augenblick, der einerseits als einzelner Moment im Zeitfluss verschwindend ist, andererseits entscheidende, absolute Bedeutung erhalten kann: «Der Begriff, um den alles im Christentum sich dreht, der alles neu gemacht hat, ist die Fülle der Zeit, aber die Fülle der Zeit ist der Augenblick als das Ewige und doch ist dies Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene.» (GW 11/12, S. 92) Mit dem Begriff der Fülle bezieht sich Kierkegaard auf Galater 4, 4.
- 208 Vor allem gegen ein abstraktes Denken Hegel'scher Prägung macht Kierkegaard geltend, dass die konkrete Existenz bzw. das Existieren des Subjekts oder Einzelnen das Entscheidende und eigentlich

- Interessierende sei (vgl. v.a. Kierkegaard GW 16,2, S. 1–19, 32–34). Gemeint ist damit die konkrete Daseinssituation des Einzelnen, die durch das zeitliche, endliche Dasein einerseits und durch den Bezug zum Unendlichen und Ewigen andererseits charakterisiert ist. Dementsprechend gilt es in erster Linie, die daraus entstehenden Gegensätze, Widersprüche und Paradoxien sowie die unterschiedlichen Weisen, diese zu bewältigen, zu analysieren. Dabei rücken die subjektive Innerlichkeit und das Selbstverständnis des Subjekts in seinem Verhältnis zum Ewigen in den Mittelpunkt. Kierkegaard liefert damit wichtige terminologische, thematische und methodologische Vorgaben für die Existenzphilosophie Heideggers und Jaspers' wie auch für den französischen Existentialismus. Vgl. Hersch 1981a, S. 272.
- 209 Der französische Philosoph Henri Bergson (1859–1941) vertrat gegen vorherrschende rationalistische und positivistische Strömungen eine intuitionistische, metaphysisch unterlegte Philosophie. Bergson ging es zunächst um die Analyse psychischer Phänomene, wobei für ihn das unmittelbare, rein qualitative Erleben im Zentrum stand. Damit betonte er die Bedeutung des Intuitiven für die Erfahrung und wies im Gegenzug auf die Grenzen des begrifflichen, objektiven Erkennens hin. Diesen intuitionistischen Ansatz weitete er in der Folge auf epistemologische, natur- und religionsphilosophische sowie metaphysische Bereiche aus. Somit wird für Bergson der Zugang zur Welt insgesamt nicht primär durch die Vernunft, sondern die Intuition vermittelt. In unterschiedlichen Zusammenhängen bezeichnet Bergson Versuche, Phänomene, die sich nur qualitativ und intuitiv erfassen lassen, quantitativ und objektiv zu erklären, als vorwiegend philosophische «Illusionen». Zweifellos hat er damit Hersch zu ihrem Begriff der Illusion mitinspiriert (vgl. auch Anm. 210, S. 418). Hersch befasste sich bereits während ihres Literaturstudiums in Genf mit Bergson und der Titel ihrer Diplomarbeit lautete: «Les images dans l'œuvre de M. Bergson» (Hersch 1931). Bergson wurde auf diese Arbeit aufmerksam und äußerte sich in einem Brief an Hersch positiv über deren Arbeit (abgedruckt in Bergson 1972, S. 1498). Während Herschs Aufenthalt in Paris 1931/32 kam es zur persönlichen Begegnung (vgl. Hersch 1986i, S. 39 f.; Linsmayer 2010, S. 165 f.). Von Bedeutung für Hersch ist in erster Linie Bergsons Konzeption von Zeit und Freiheit aus dem *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*Zeit und Freiheit*), auf die sie sich in *Die Illusion* mehrfach bezieht (vgl. etwa S. 53, 55, 70), vgl. auch Hersch 1981a, S. 247–264.
- 210 Dazu sagt Hersch in *Schwierige Freiheit* (Hersch 1986i, S. 42): «Die Illusion besteht zum Beispiel bei Bergson darin, zu glauben, dass sich die Demonstration oder die Widerlegung wirklich auf Zeit bezieht. Sie besteht in dem Glauben, dass es letztlich um die Zeit geht. Es geht zwar um die Zeit, aber nicht auf der Ebene der Beschreibung, sondern auf existentieller Ebene. Um die erlebte Zeit. Indem sie uns eine «objektive» Realität wie zum Beispiel die Zeit denken lässt, veranlaßt uns die Philosophie zu einer Übung der Freiheit, die uns verwandelt und dazu befähigt, uns eine Zeit von einer anderen Art vorzustellen, die es ermöglicht, die festgefahrenen Alternativen der Diskussion zu transzendieren.»
- 211 In *L'évolution créatrice* (1907) entwickelt Bergson eine Theorie der Evolution, die davon ausgeht, dass die biologische Entwicklung durch einen allem Leben innewohnenden *élan vital* (Lebensschwung) angetrieben wird. Dieser Lebensschwung ist weder zielgerichtet noch auf mechanische Gesetzmäßigkeiten reduzierbar, vielmehr ist er der künstlerischen Schöpfungskraft vergleichbar. Damit schlägt Bergson ein Gegenmodell zu allen finalistischen und mechanistischen Evolutionstheorien (zu den letzteren rechnet er auch den Darwinismus) vor. Das Modell der schöpferischen Evolution vermag Bergson zufolge bestimmte evolutionäre Phänomene besser zu erklären als die Konkurrenzmodelle, so etwa die unabhängige Entwicklung gleichartiger Organe wie dem Auge bei nicht verwandten Arten (vgl. Bergson 2013, S. 107–117).
- 212 Obwohl Bergson seine Philosophie als Metaphysik versteht, die er sowohl hinsichtlich ihrer Methode

- als auch ihres Gegenstands von der empirischen Wissenschaft abgrenzt, verbindet er mit ihr doch den Anspruch, empirische Phänomene zu erklären. So wird etwa die Theorie einer schöpferischen Evolution (vgl. Anm. 211, S. 418) zur Erklärung biologischer und evolutionärer Prozesse herangezogen und explizit als Alternative zu finalistischen und mechanistischen Theorien präsentiert. Die Einsteinsche Konzeption von Zeit und Raum wird aus dem Standpunkt der eigenen philosophischen Lehre kritisiert (in *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein* von 1922) und in den frühen Schriften (*Essai sur les données immédiates de la conscience* von 1889; *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* von 1896) ist ein psychologischer Erklärungsanspruch präsent.
- 213 *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Alcan 1889 (siehe Bergson 2016).
- 214 Vgl. Anm. 47, S. 395.
- 215 Für Bergson ist der Begriff der Freiheit grundsätzlich nicht definierbar oder analysierbar. Jeder Versuch, Freiheit begrifflich zu fassen, scheidet zwangsläufig und endet in einer Form des Determinismus (vgl. Bergson 2016, S. 192 f.; vgl. auch Anm. 43, S. 394). Bergsons Lösung mag vielleicht in bestimmten Hinsichten kantisch anmuten, Bergson selber distanziert sich jedoch deutlich von Kants Freiheitskonzeption (vgl. ebd. S. 205).
- 216 Diese Fußnote fehlt in der deutschen Übersetzung von 1956. Sie wurde hier gemäß der französischen Originalausgabe (Hersch 1936, S. 147 Anm.) ergänzt, die Übersetzung stammt von den Herausgebern.
- 217 Eine ausführliche Darstellung der Philosophie Jaspers' von Hersch erscheint 1978 (Hersch 1978a und Hersch 1980e); vgl. auch Hersch 1981a, S. 318–339.
- 218 Als *Unzeitgemässe Betrachtungen* betitelte Nietzsche vier zeit-, kultur- und wissenschaftskritische Schriften, die zwischen 1873 und 1876 erschienen. Für Nietzsche heißt «unzeitgemäss» zu wirken, «gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit» zu wirken (*Unzeitgemässe Betrachtungen II*, Vorwort. KSA 1, S. 247).
- 219 Klarheit ist für Jaspers ein gemeinsames Ziel von Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik. Der «Klarheitswille» (Jaspers 1932, Bd. 2, S. 38) besteht darin, sich die Möglichkeiten und Grenzen der einzelnen Seinsbereiche (Dasein, Existenz, Transzendenz) zum Bewusstsein zu bringen und damit zu einem Selbstverständnis zu gelangen. Zum Gegensatz von Klarheit und Dunkelheit vgl. Jaspers 1932, Bd. 3, S. 102–116, und Bd. 1, S. 324: «Philosophisch ist es, aus dem Dunkel der bloßen Instinkte heraus im Wissen sich selbst zu finden. Da aber das Wissen als Besitz Sache der Gottheit wäre, ist der Philosoph nie in der endgültigen Klarheit, sondern verlangt, sich dem Dunkel anzuvertrauen.»
- 220 Die Fußnote fehlt in der deutschen Übersetzung von 1956 und wurde hier gemäß dem französischen Originaltext (Hersch 1936, S. 149 Anm.) ergänzt. Die Übersetzung stammt von den Herausgebern. – Gabriel Marcel (zu seiner Person vgl. Anm. 38, S. 452 zu *Die Zeit, das Tragische, die Freiheit*) Aufsatz «Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers» erschien in Marcel o.D. (wiederabgedruckt in: Marcel 1940, dt.: Marcel 1963, auch in Marcel 1973). – Der Artikel von Louis Lavelle (1883–1951) – einem französischen Vertreter einer spiritualistisch-metaphysischen Lebensphilosophie – steht im Feuilleton von *Le Temps* (Lavelle 1935). – Jean Wahl (1888–1974), Schüler Bergsons, der mit seinen Hegel- und Kierkegaard-Studien sowie mit seiner Forderung einer Wende zum Konkreten den französischen Existentialismus vorbereitet hat, verfasste «Le problème du choix, l'existence et la transcendance dans la philosophie de Jaspers» (vgl. Wahl 1934). – Von Paul Masson-Oursel sind keine Veröffentlichungen zu Jaspers bekannt. Vermutlich liegt hier eine Namensverwechslung seitens Herschs vor: In den genannten *Mélanges Henri Lichtenberger. Hommage de ses élèves et de ses amis* (Lichtenberger 1934) findet sich der Beitrag des Germanisten Maurice Boucher (1885–1977): «Jaspers et l'Existenzphilosophie». Möglicherweise wurde die Verwechslung veranlasst durch Masson-Oursels «Revue des périodiques» (in: *Revue philosophique de la France*

- et de l'étranger*. 118: 11/12 (1934), S. 428–431), wo dieser den hier ebenfalls genannten Aufsatz von Marcel sowie einen weiteren Aufsatz Wahls (Wahl 1932–1933) erwähnt (ebd. 429). – Von Jaspers' Werken lag 1936 nur erst die *Allgemeine Psychopathologie* von 1913 in französischer Übersetzung vor (*Psychopathologie générale*, vgl. Jaspers 1928). Im Laufe der 1940er-Jahre wurde Jaspers in Frankreich dann stärker wahrgenommen und seine Werke wurden nach und nach – nicht zuletzt von Hersch selbst – übersetzt (zu französischen Übersetzungen und frühen Monographien zu Jaspers vgl. Hersch 1978a, 120–123. Zur Rezeption unter anderem von Jaspers in Frankreich vgl. Agard 2006.
- 221 Vgl. zu diesen Begriffen Jaspers 1932, Bd. 1, S. 26 f. Welt, Existenz und Transzendenz sind für Jaspers drei heterogene, nicht aufeinander reduzierbare, jedoch aufeinander bezogene Weisen des Seins. Diese Dreiteilung der Seinsweisen gibt zugleich die Einteilung der Philosophie in Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik vor.
- 222 Philosophieren ist für Jaspers im Wesentlichen ein Heranföhren an und Aufzeigen (Erhellen) von Grenzen zwischen den drei Seinsweisen Welt, Existenz und Transzendenz in Bezug auf den existierenden Einzelnen (vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 11 f.). Jede Grenze markiert eine Diskontinuität im Sein und weist auf eine andere Seinsweise hin, die nur durch einen Sprung, ein Transzendieren der Grenze erreicht werden kann. Die Grenze wird gelegentlich als nur «negativ fühlbar» bzw. als «der negative Zeiger» bezeichnet (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 103 f.). Das Transzendieren der Grenzen der Weltorientierung (vgl. ebd. Kap. 2, besonders S. 103, 147 f.) führt zur möglichen Existenz, der Sprung über die Grenzen der Existenz zur Transzendenz. Trotz der Möglichkeit des Transzendierens von Grenzen sind Grenzen grundsätzlich unaufhebbar, sodass das Bewusstwerden der Grenzen von Weltorientierung und möglicher Existenz jeweils als ein Scheitern erfahren wird. Gerade dieses notwendige Scheitern an den Grenzen kann für Jaspers als letzter Verweis auf ein transzendentes Sein verstanden werden, da das Scheitern als «Chiffre» des Seins bzw. der Transzendenz diese erfahrbar machen kann (vgl. Jaspers 1932, Bd. 3, S. 219–237).
- 223 Mit dem Begriff der Möglichkeit charakterisiert Jaspers den Seinsbereich der Existenz: Existenz ist immer mögliche Existenz. Damit grenzt er diesen einerseits von der Faktizität der gegenständlichen Welt und des empirischen Daseins in der Welt ab, andererseits von der Notwendigkeit transzendenten Seins. Im positiven Sinn besteht mögliche Existenz in der Selbstverwirklichung durch das bewusste und freie Ergreifen von Möglichkeiten in der existentiellen Situation (vgl. dazu Jaspers 1932, Bd. 2, S. 1–4).
- 224 Vgl. Anm. 222, S. 420.
- 225 «In der Situation betroffen zu mir selbst erwachend stellte ich die Frage nach dem Sein. Mich in der Situation als unbestimmte Möglichkeit findend, muß ich *das Sein suchen*, um mich eigentlich zu finden. Doch nur im Scheitern dieses Suchens, das das Sein schlechthin finden wollte, komme ich in das Philosophieren.» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 4)
- 226 «Welt ist Dasein, das als jeweils bestimmtes Sein von Objekten mir vorkommt, und das ich bin als empirisches Dasein; Welterkenntnis ist gegenständlich, sodass die Sache als Objekt vor Augen steht, das All der Welt jedoch ist kein Gegenstand und kein Ganzes.» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 28) – ««Welt» als der Begriff für die Gesamtheit des Daseins hat zwei mögliche Bedeutungen: Erstens die der endlosen Summe alles je als Dasein vorkommenden Gegenstands- und Ich-Seins; Welt ist nur «alle» objektive Wirklichkeit. Zweitens die der Ganzheit des in sich bezogenen und sich dadurch in sich schließenden subjektiven Daseins.» (Ebd. S. 79)
- 227 «Das Wissen von den daseienden Gegenständen heißt Weltorientierung. Es ist nur *Orientierung*, weil es, stets unabgeschlossen, ein unendlicher Prozeß bleibt, *Weltorientierung*, weil es ein Wissen von einem bestimmten Sein, nämlich *in der Welt* wird.» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 28)
- 228 Vgl. dazu Jaspers 1932, Bd. 1, Kap. 2 «Grenzen der Weltorientierung», S. 85–148.

- 229 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 146; Bd. 2, S. 178; vgl. auch ebd. Bd. 1, S. 65, 293; Bd. 2, S. 18, 126, 199, 349; Bd. 3, S. 130.
- 230 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 101 f.; zu Jaspers' Auffassung des Antinomischen, die im engen Zusammenhang zum Begriff der Grenzsituation steht, vgl. Jaspers 1985, S. 232–247, zu Kants Antinomienlehre vgl. Anm. 149, S. 410.
- 231 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 68.
- 232 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 145–148. – «Das *Ganze der Welt* ist daher kein echtes Ganzes, sofern sie auch als Idee keine wahre Konkretion gewinnt, sondern *Grenzgedanke*.» (Ebd. S. 146)
- 233 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 147: «Diese Grenze führt mich zu mir.»
- 234 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 15 Anm. Zum Begriff der Existenz bei Kierkegaard vgl. Anm. 208, S. 417.
- 235 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 12–17; Bd. 2, S. 1–4.
- 236 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 17, 148, und Bd. 2, 204–208. Mit dem Begriff des Sprunges lehnt sich Jaspers an Kierkegaard an (vgl. Anm. 203, S. 417).
- 237 Eine derartige Identifizierung von Philosophieren und existentiellern Denken findet sich bei Jaspers nicht, vgl. aber: «Doch ist ein Sprung zwischen dem objektiven Erkennen in der Weltorientierung und dem existentiellen Denken jener Objektivität, in der Existenz und Transzendenz sich erscheinen.» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 83) – «Es gibt in der Philosophie nicht den Unterschied von richtig und falsch, außer in Partikularitäten, sondern den von ursprünglich und ausgedacht, das heißt von existentiellern und unechtem Denken.» (Ebd. S. 236)
- 238 «Philosophie als Selbstvergewisserung des Einen im Dasein wird zum *ausgeprägten Denkgebilde* und damit der Rationalität unterworfen.» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 261)
- 239 Vgl. zu diesem Absatz Jaspers 1932, Bd. 1, S. 102–105 und 147.
- 240 Die (existentielle) Situation kennzeichnet für Jaspers die zufällige, faktische Beschaffenheit und Bedingtheit menschlicher Existenz, sie ist eine «*Wirklichkeit für ein an ihr als Dasein interessiertes Subjekt*, dem sie Einschränkung und Spielraum bedeutet» (vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 201 ff.). Die Situation umfasst neben den empirisch-gegenständlichen ebenfalls die psychischen und sozialen Gegebenheiten, die von der eigenen Existenz wie auch der Existenz anderer Subjekte abhängen. Die Situation bildet somit den Rahmen der Verwirklichung möglicher Existenz. Die menschliche Situation wird deshalb auch zum Ausgangspunkt des Philosophierens (vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 1–4). Der Begriff ist seit der *Psychologie der Weltanschauungen* bei Jaspers präsent (Jaspers 1985, S. 229–232; vgl. auch Jaspers 1955, S. 21–28), von ihm abhängig ist der spezifischere Begriff der Grenzsituation (vgl. Anm. 256, S. 422). – Zu dem in der Fußnote erwähnten Aufsatz von Marcel vgl. S. 108, Anm. und Anm. 220, S. 419.
- 241 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 265.
- 242 Der Begriff der Kommunikation wird von Jaspers ausführlich in Kap. 3 von Jaspers 1932, Bd. 2, S. 50–117, behandelt. (Existentielle) Kommunikation findet über den Bereich möglicher Existenz statt, wo es, anders als in der Weltorientierung, nicht um empirisch zwingende, allgemeingültige Evidenz geht, sondern um die freie, individuelle Verwirklichung von Existenzmöglichkeiten. Kommunikation ist für Jaspers eine Form des gewaltfreien, da auf Appell und gegenseitiger Anerkennung beruhenden, Kampfes zwischen individuellen Existenzen mit ihren individuellen und konkurrierenden Existenzentwürfen. Nicht zuletzt findet im Medium existentieller Kommunikation das existenzhellende Philosophieren statt.
- 243 «Das Ganze der Philosophie ist auch *nicht das Ganze der Ganzheiten*, die man aus der Geschichte auflesen könnte; denn die *Existenzen* sind mit ihren philosophischen Gebilden *nicht Teile oder Glieder* eines wißbaren *Ganzes*. Sie können nicht Elemente einer Arbeitsteilung werden, in der das Gebäude der einen Philosophie aufgeführt würde, sondern müssen zueinander seiende Ursprünge

- bleiben, deren letzter Grund als Einer in der unerforschlichen Transzendenz liegt. Jeder erbaut das Ganze, das für ihn das Ganze ist und für mögliche Existenz zugänglich wird.» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 265 f.)
- 244 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 266 ff.
- 245 «An philosophische Mitteilung geht vielmehr der Anspruch, solchen Ausdruck zu finden, der nicht durch unwahre Einfachheit täuscht, indem er als lernbar hinstellt, was nur als vollzogen wirklich ist.» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 266)
- 246 «Philosophische Einfachheit ist die gleichsam natürliche Gewißheit in der Entschiedenheit des absoluten Bewusstseins als klare Gegenwart in jedem Gedanken und als die rational unergründliche Eindeutigkeit des inneren Handelns.» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 266)
- 247 «Einfachheit des Philosophierens hat situationsnotwendig den Charakter, in steter Gegenwärtigkeit doch nie vollendet zu sein.» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 267)
- 248 Vgl. zu diesem Absatz Jaspers 1932, Bd. 1, S. 272.
- 249 Im folgenden Absatz paraphrasiert Hersch im Wesentlichen den Abschnitt «Philosophie und ihre Geschichte» aus Jaspers 1932, Bd. 1, S. 281–291.
- 250 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 282.
- 251 Zur «Geschichtlichkeit des Philosophierens» vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 282 ff., sowie die allgemeinere Behandlung des Begriffs der Geschichtlichkeit Kap. 4 von Bd. 2, S. 118–148.
- 252 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 282.
- 253 «Verwandlung vergangener Philosophie in gegenwärtige Wahrheit ist der Sinn philosophischer Philosophiegeschichte» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 284).
- 254 Von «Erhellen» spricht Jaspers in Bezug auf jene Seinsbereiche, die sich nicht in objektivem Wissen erfassen lassen, d. h. in Bezug auf alles nicht-gegenständliche Sein. Ziel jeder Erhellung ist das Heranführen und Bewusstmachen der inneren Strukturen und Grenzen der Seinsweisen der Welt, der Existenz und der Transzendenz aus dem Standpunkt der menschlich-existentiellen Situation. Insofern befasst sich Philosophie im Allgemeinen mit der Erhellung des Seins in Form der philosophischen Weltorientierung, der Existenzerhellung und der Metaphysik. Im engeren Sinn ist von Erhellung speziell in Bezug auf die Seinsweise der Existenz, als existenzerhellendem Denken die Rede. Zur näheren Bestimmung von Existenzerhellung bzw. existenzerhellendem Denken vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 31 ff., und Bd. 2, S. 8–23.
- 255 Zum «Durchbruch durch das Welt-dasein» vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 8 f.
- 256 Der für Jaspers zentrale Begriff der Grenzsituation wird erstmals eingeführt und behandelt in Jaspers 1985, Kap. III.2, S. 229–280; vgl. auch Jaspers 1932, Bd. 2, Kap. 7, S. 201–254. Die Grenzsituation kann als Spezialfall einer Situation (vgl. Anm. 240, S. 421) verstanden werden. Es handelt sich um Situationen, mit denen der Mensch als Existenz unvermeidlich konfrontiert wird, die aber, anders als gewöhnliche Situationen, nicht durch planvolles Handeln überwunden werden können, sondern zwangsläufig zu einem Scheitern führen (vgl. ebd. S. 203). Die konkreten Grenzsituationen sind Tod, Leiden, Kampf und Schuld (vgl. ebd. S. 220–249). Grenzsituationen machen nicht zuletzt auf die «antinomische Struktur des Daseins» aufmerksam, insbesondere auf das antinomische Verhältnis von Dasein und Sein (vgl. ebd. S. 249–254). Das notwendige Scheitern in Grenzsituationen wird von Jaspers als ultimativer Verweis (Chiffre) auf transzendentes Sein verstanden (vgl. Jaspers 1932, Bd. 3, S. 219–237).
- 257 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 203.
- 258 Jaspers 1932, Bd. 2, S. 204. Zu den folgenden Sätzen des Absatzes vgl. ebd.
- 259 Vgl. dazu Kap. 8 «Absolutes Bewusstsein» von Jaspers 1932, Bd. 2, S. 255–291. Während das «Bewusstsein überhaupt» bei Jaspers Bewusstsein des empirischen Daseins ist und für die allgemeinen

Eigenschaften und Strukturen von Bewusstsein steht, in Bezug auf die das Subjekt des Bewusstseins gewissermaßen austauschbar (vertretbar) ist, kommt absolutes Bewusstsein nur im Erleben von Freiheit vor, das die Erfahrung eines inneren Tuns eines konkreten Subjekts beinhaltet. Absolutes Bewusstsein setzt somit die unmittelbare Beteiligung des individuellen Subjekts voraus, die nur in der aktiven Verwirklichung seiner Freiheit vorhanden ist. Dieses Bewusstsein ist daher nicht von der konkreten Existenz ablösbar oder verallgemeinerbar.

- 260 Hersch paraphrasiert hier den dritten Absatz von Jaspers 1932, Bd. 2, S. 256.
- 261 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 8, und das Kap. 9 «Unbedingte Handlungen» (ebd. S. 292–335). Während sich bedingte Handlungen nach Zwecken in Bezug auf das Dasein in der empirischen Welt richten, ist unbedingtes Handeln «Ausdruck selbstbewusster Existenz, die in der Erscheinung des Daseins bezogen auf ihre Transzendenz tut, was ihr ewig wesentlich ist.» (Ebd. S. 293 f.) Unbedingtes Handeln steht damit – im Sinne Kants – außerhalb der kausal beschreibbaren empirischen Wirklichkeit physischer und psychischer Verursachung.
- 262 Im französischen Original verweist Hersch an dieser Stelle auf Jaspers 1932, Bd. 2, S. 6 f.
- 263 Im französischen Original verweist Hersch an dieser Stelle auf Jaspers 1932, Bd. 2, S. 9 f.
- 264 In diesem Absatz paraphrasiert Hersch den Abschnitt «Methoden der Existenzerhellung» von Jaspers 1932, Bd. 2, S. 9.
- 265 In diesem Absatz paraphrasiert Hersch Jaspers 1932, Bd. 2, S. 10 f.
- 266 In diesem Absatz paraphrasiert Hersch Jaspers 1932, Bd. 2, S. 11.
- 267 Vgl. zum folgenden Absatz Jaspers 1932, Bd. 2, S. 11 f.
- 268 Vgl. zu den folgenden Absätzen vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 12–15.
- 269 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 13. – Jaspers spricht nicht von einem *circulus vitiosus* (*cercle vicieux*), sondern von einem «objektive[n] *Zirkel*» (ebd.).
- 270 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 14.
- 271 Zum folgenden Absatz vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 15–18.
- 272 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 15.
- 273 Zu diesem Absatz vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 22.
- 274 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 48, und Bd. 2, S. 13.
- 275 Vgl. dazu neben dem von Hersch erwähnten Kapitel «Existenz unter Existenzen» (Jaspers 1932, Bd. 2, S. 415–441) auch ebd. S. 60–73 und 242 f.
- 276 Zu Relativismus und Toleranz vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 434 bzw. 440.
- 277 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 416 ff.
- 278 Mit der Aussage, dass in der Transzendenz objektive Einheit (*unité objective*) gesucht werden solle, weicht Hersch von Jaspers terminologisch ab: Weder das existentielle noch das transzendente (metaphysische) Seinsbewusstsein kann im Sinn einer einheitlichen, allgemeingültigen Wahrheit objektiv erfasst werden (vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 416). Es gibt somit für Jaspers keine existentielle oder metaphysische Objektivität, und die in der Transzendenz gesuchte, alle subjektive Einheit bzw. Wahrheit übergreifende Einheit zeigt sich nur im Modus des Glaubens, d. h. im Verhältnis einer Existenz zur Transzendenz.
- 279 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 3, S. 8 f.
- 280 In diesem Absatz paraphrasiert Hersch Jaspers 1932, Bd. 3, S. 9.
- 281 «Wo also ich an die *Wirklichkeit* stoße *ohne deren Verwandlung in Möglichkeit*, da treffe ich *Transzendenz*.» (Jaspers 1932, Bd. 3, S. 9)
- 282 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 3, S. 10 f., und zum Begriff der Chiffre Anm. 53, S. 395.
- 283 «Das metaphysisch Gegenständliche ist als Gegenstand, sei es als Gedanke, sei es als Anschauung, nicht dieser selbst, sondern *Symbol*.» (Jaspers 1932, Bd. 3, S. 15; vgl. ebd. S. 16 f.)

- 284 «Bei klarem Denken des metaphysischen Gegenstandes *fällt* dieser *logisch* für den Verstand in sich *zusammen*; der Gedanke erweist sich als Zirkel, Tautologie oder als innerer Widerspruch.» (Jaspers 1932, Bd. 3, S. 15)
- 285 Vgl. zu diesem Absatz Jaspers 1932, Bd. 3, S. 17.
- 286 «*Sein und Nichtsein* kehren in *ständigem Wechsel* ihr Verhältnis um.» (Jaspers 1932, Bd. 3, S. 15; vgl. ebd. 17 f.)
- 287 Zur «Sprache der Transzendenz» vgl. Jaspers 1932, Bd. 3, S. 19 ff. und 130 f.
- 288 Zu diesen «drei Formen» vgl. Jaspers 1932, Bd. 3, S. 25–27. – Mythologie, Theologie und Philosophie bzw. philosophische Metaphysik sind für Jaspers die «drei Gestaltungssphären metaphysischer Gegenständlichkeit», mit denen versucht wird, «das Sein der Transzendenz explizite und objektiv auszusprechen und zur Darstellung zu bringen» (ebd. S. 25 f.). Hersch verbindet ihre Darstellung der drei Formen mit Ausführungen aus Jaspers 1932, Bd. 3, S. 20–24.
- 289 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 3, S. 23.
- 290 Zu diesen «drei Wegen des Transzendierens» vgl. Jaspers 1932, Bd. 3, S. 34 f.
- 291 Zu diesem und den folgenden beiden Absätzen vgl. Jaspers 1932, Bd. 3, S. 220.
- 292 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 3, S. 233.
- 293 «Es ist die letzte Frage, wie die jetzt noch mögliche Chiffre des Scheiterns sei, wenn über alle Deutungen hinaus das Scheitern doch nicht das Nichts zeigt, sondern das Sein der Transzendenz. Es ist die Frage, ob aus der Finsternis ein Sein leuchten kann.» (Jaspers 1932, Bd. 3, S. 233)
- 294 Hersch paraphrasiert in diesem und den folgenden vier Absätzen den Abschnitt «Die undeutbare Chiffre» (Jaspers 1932, Bd. 3, S. 233 f.).
- 295 In diesem und in den zwei folgenden Absätzen paraphrasiert Hersch Jaspers 1932, Bd. 3, S. 234 f.
- 296 Hersch bezieht sich auf den 4. Abschnitt «Frage nach der Wahrheit in der Systematik des eigenen Philosophierens» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 277–280). Im vorliegenden Absatz wird Jaspers 1932, Bd. 1, S. 277 f., paraphrasiert.
- 297 Die «Zerrissenheit des Seins» ergibt sich für Jaspers aus der unaufhebbaren Heterogenität der unterschiedlichen Weisen des Seins (Welt, Existenz, Transzendenz; vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 21). Diese Zerrissenheit zeigt sich in Form der zwar überschreitbaren, jedoch unaufhebbaren Grenzen, an die die philosophische Weltorientierung und Existenzerhellung stößt. Die Zerrissenheit des Seins führt dazu, dass es weder ein System des Daseins in der Welt, noch der Existenz, noch der Transzendenz geben kann, d. h. kein wissenschaftliches oder philosophisches System. Dagegen ist es möglich, auf der Grundlage der Heterogenität der Seinsweisen bzw. deren Grenzen eine «*Systematik des Transzendierens*» zu begründen (vgl. ebd. S. 276), was Jaspers in den hier von Hersch referierten Passagen aus Jaspers 1932, Bd. 1, ausführt.
- 298 Jaspers 1932, Bd. 1, S. 277, 279 f.
- 299 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 280: «Unsere Systematik bleibt also unfähig, zum System zu werden. Sie ist in sich zerspalten, ergreift ihr wesentliche *systematische Ursprünge* und macht ein im Transzendieren sich erhellendes Seinsbewusstsein der Zerrissenheit zur Wurzel einer *übergreifenden Systematik*. Aber sie kann das Ganze nicht in eine einzige Form zwingen, sondern überliefert sich auch dem bloß *verständigen Ordnen*.»
- 300 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 15 Anm. Zum Begriff der Existenz bei Kierkegaard vgl. Anm. 208, S. 417.
- 301 Die Philosophie von Jaspers ist Marcel zufolge «eine Philosophie, die einen besonders kraftvollen Versuch unternimmt, die wesentlichen Grundlinien dessen bloßzulegen, was man versucht sein könnte eine Orographie des inneren Lebens zu nennen». (Marcel 1973, S. 155; Marcel o.D., S. 317) – In der Geowissenschaft wird unter «Orographie» die beschreibende Darstellung des Höhenverlaufs der Erdoberfläche (Relief) verstanden.

- 302 Vgl. Anm. 254, S. 422.
- 303 Vgl. dazu die Abschnitte «Existenzerhellung ist nicht Ontologie» in Jaspers 1932, Bd. 2, S. 429–434, «Chiffreschrift und Ontologie» in Jaspers 1932, Bd. 3, S. 157–164, sowie Hersch 1988m, S. 323–329.
- 304 Die philosophische Erhellung von existentiellen Grenzen und Möglichkeiten hat für Jaspers wesentlich auch die Funktion eines Appells an das existierende Individuum, Grenzen zu transzendieren und Existenzmöglichkeiten zu ergreifen. Der Appell führt daher zum individuellen Bewusstsein der existentiellen Freiheit: «Der existenzerhellende Gedanke führt jeweils an die Grenze, auf der der Appell an den Einzelnen und für diesen den Sprung möglich ist, welcher nie identisch, sondern je vom Einzelnen auf eine nicht zu verallgemeinernde Weise getan wird. Daher ist der allgemeine Gedankengang nur Weg, seine Erfüllung nicht vorwegzunehmen.» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 55) – «Sie [Philosophie – Hg.] will dann in ihren rationalen Formen nur Möglichkeit, nicht feststehendes Wissen von einem Sein, das seiner Art nach auf Weltorientierung beschränkt ist. Die Wirklichkeit dieser Möglichkeit hat undogmatische Philosophie nicht im Wissen, sondern in der Existenz, aus der sie kommt und an die sie appelliert.» (Ebd. S. 157) Vgl. auch Jaspers 1932, Bd. 2, S. 117, 362, 434; Bd. 3, S. 4, 157, 160.
- 305 Vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 4, 262. – Gleich wie das Dasein und die Existenz hat das Philosophieren eine geschichtliche Dimension, es ist ein Prozess in der Zeit und als solcher nicht vollendbar.
- 306 «Bei klarem Denken des metaphysischen Gegenstandes fällt dieser *logisch* für den Verstand in sich *zusammen*; der Gedanke erweist sich als Zirkel oder Tautologie oder als innerer Widerspruch.» (Jaspers 1932, Bd. 3, S. 15; vgl. ebd. 17).
- 307 Von einer «Erfüllung im Scheitern» spricht Jaspers in Jaspers 1932, Bd. 3, S. 231; vgl. auch S. 225.
- 308 Unter dem Glauben versteht Jaspers – beeinflusst von Kierkegaard – allgemein das positive Verhältnis der Existenz zur Transzendenz. Der Glaube unterscheidet sich vom zwingenden wissenschaftlichen Wissen dadurch, dass er nicht rational begründbar und objektivierbar ist. Dagegen ist mit ihm ein subjektiver Anspruch auf unbedingte Gewissheit und Wahrheit verbunden, der sich im konkreten Handeln bewähren muss. Jaspers unterscheidet dabei den philosophischen oder existentiellen Glauben vom religiösen Glauben, der auf Offenbarung und Autorität beruht. Der existentielle Glaube besteht im Ergreifen von Chiffren, in denen sich die Transzendenz zeigt. Vgl. dazu Jaspers 1932, Bd. 1, S. VII, 303–307, 315 ff.; Bd. 2, S. 279–282; Bd. 3, S. 155 f., und Anm. 49, S. 395.
- 309 Narziss ist eine Gestalt der griechisch-römischen Mythologie. Ihm wurde geweißt, dass er ein hohes Alter erreichen werde, wenn er sich nicht selbst erkennen würde. Als Narziss auf einer Wasseroberfläche ein Gesicht erblickte, verliebte er sich in dieses, nicht wissend, dass es sein eigenes Spiegelbild war. Als er dies dann aber erkannte, ging er vor Schmerz über die Unerfüllbarkeit seiner Liebe zugrunde.
- 310 Gemeint sind wohl die dem Deutschen Idealismus zugerechneten Systeme Fichtes, Schellings und Hegels, mit denen tendenziell der Anspruch auf Letztbegründung der Philosophie und absolute Wahrheit verbunden wurde.
- 311 Geschichtlichkeit – die Gebundenheit an ein Dasein in der Zeit – ist für Jaspers ein wesentliches Kennzeichen der menschlichen Existenz im Allgemeinen, sie konstituiert, neben anderem, die existentielle Situation (vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 118–148). Philosophie, verstanden als eine von einem existierenden Subjekt vollzogene Aktivität, spielt sich daher ebenfalls wesentlich in einer geschichtlichen Dimension ab (vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 281–287).
- 312 Für Kant bezieht sich unsere Erkenntnis der empirischen Welt nicht auf Dinge, wie sie an sich sind, sondern auf Dinge, wie sie uns erscheinen, d. h. auf Phänomene (vgl. dazu S. 93).
- 313 Philosophieren «kann nicht von vorn anfangen; denn es ist für *uns* ein einmaliges in sich zusammenhängendes Geschehen des Menschseins» (Jaspers 1932, Bd. 1, S. 282).

- 314 Für Heidegger ist das philosophische «Kardinalproblem» die Frage nach dem Sinn von Sein. Diese Frage wird durch die der Methode nach als Phänomenologie verstandene Ontologie beantwortet. An erster Stelle steht dabei eine «*Fundamentalontologie*», die die Struktur des ontisch-ontologisch vorrangigen Seienden, des Daseins, aufweisen soll. Das Dasein wiederum «versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein». Daraus ergibt sich auch die Aufgabe einer «*existenzialen Analytik des Daseins*», die «*letztlich existentiell*, d. h. *ontisch* verwurzelt» ist (Heidegger 2006, S. 12 f.). Obwohl also von einem existentiellen Sinn der Ontologie bei Heidegger gesprochen werden kann, ist doch darauf hinzuweisen, dass sich dessen Verwendung von «Existenz» bzw. «*existentiell*» nicht mit der stärker an Kierkegaard orientierten von Hersch bzw. Jaspers deckt (vgl. Anm. 208, S. 417).
- 315 «Nachdem wir durchschaut haben, durch welche Ineinsfassung die einzige Bedeutung dieser Philosophien unbewusst erreicht wurde, würde uns eine Wiederholung verwirren. Unsere Stärke ist die Trennung; denn wir haben die Naivität verloren.» (Jaspers 1932, Bd. 3, S. 160)
- 316 Die Tendenz zum Aberglauben an die Wissenschaft bzw. in der Wissenschaft verbindet Jaspers vor allem mit reduktionistischen Haltungen des Empirismus, Positivismus und Materialismus (vgl. Jaspers 1932, Bd. 3, S. 12 f.). Zu einem allgemeineren Wissenschaftsberglauben vgl. Jaspers 1955, S. 138 f.
- 317 Vgl. S. 104.
- 318 Der reformierte Theologe Karl Barth (1886–1968) gilt als Begründer der «*dialektischen Theologie*», die sich – mitunter beeinflusst von Kierkegaard – in der Zwischenkriegszeit formierte. In den 1920er-Jahren begann Barth mit der Konzeption und Ausarbeitung einer Dogmatik für die evangelische Kirche, die er in der monumentalen *Kirchlichen Dogmatik* (1932–1967) ausführte.
- 319 Vgl. dazu den Abschnitt «*Freiheit als Wahl (Entschluß)*» (Jaspers 1932, Bd. 2, S. 180–183). Freiheit, Entschluss und Wahl sind für Jaspers wesentlich an ein Sein in der Zeit, d. h. an Existenz gebunden. Anders als Hersch hier schreibt, schließt Jaspers den Begriff der Wahl nicht aus, vielmehr ist es gerade die «*existentielle Wahl*» – der «*Entschluß*, im Dasein ich selbst zu sein» –, die die «*existentielle Freiheit*» zum Bewusstsein bringt (ebd. S. 180 f.). Die existentielle Wahl ist jedoch nicht im Sinn einer «*Freiheit des Wählens*» oder eines «*Auswählens*» unter Optionen zu verstehen, sondern im Sinn eines Entschlusses, das eigene Selbst zu ergreifen (ebd. S. 182 f.). Vgl. zum Thema auch Hersch 1949b, S. 209–212 (dt.: «*Freiheit ohne Wahl*». In: Hersch 1974e, S. 47–50).
- 320 Hersch könnte sich hier auf Barths 1933 erschienenen Aufsatz «*Reformation als Entscheidung*» beziehen: «*Eine Entscheidung ist da gefallen, wo es für einen Menschen mit der vermittelnden Betrachtung und Erwägung verschiedener Möglichkeiten, mit der Frage nach ihrer allfälligen höheren Einheit oder gar mit dem vermeintlichen Wissen um eine solche Einheit für einmal ein Ende hat, wo es statt dessen zu einem Urteil, zu einer Wahl, zu einem bestimmten Vorziehen und Zurückstellen, Über- und Unterordnen gekommen ist. Sich entscheiden heißt: sich in Freiheit seiner Freiheit entäußern. Wer sich entschieden hat, der hat sich gebunden.*» (Barth 2013, S. 532 f.; vgl. auch ebd. S. 538 f.) Die Entscheidung des Glaubens stellt für Barth die Bejahung oder Wiederholung der ursprünglich freien Entscheidung Gottes, und damit insbesondere des Erwählenseins durch Gottes Gnade dar (vgl. ebd. Anm. 63). Mit der einmal gefallenen Entscheidung entsteht für den Glaubenden eine Bindung, die jegliche Wahlmöglichkeit ausschließt.
- 321 Möglicherweise bezieht sich Hersch auf folgende Stelle bei Marcel, an der allerdings nicht vom «*Heterodoxen*» («*hétérodoxe*») die Rede ist, sondern vom «*Ketzer*» («*hérétique*»), der alle Orthodoxie zurückweist: «*Sagt er uns denn nicht am Ende, dass jedermann in der Religion bleiben solle, in der er erzogen worden ist – weil sie zu seiner Grundsituation gehört –, dass er aber nicht umhinkommen wird, in ihr höchstens ein Ketzer zu werden? Und er spricht von der spontanen Neigung, die den*

- Philosophen zur Häresie führt. [...] Jaspers' Position angesichts der Existenz tendiert unweigerlich zur Verwerfung jeder Idee des Kanonischen und der Orthodoxie, [...]» (Marcel 1973, S. 179; Marcel o.D., S. 348)
- 322 Fjodor Dostojewskis Roman *Der Idiot* ist 1868/69 erschienen, 1887 in französischer Übersetzung. Der Fürst Myschkin – der «Idiot» – tritt in diesem Roman als Außenseiter und naiv erscheinender Sonderling in ein konfliktreiches Beziehungsgeflecht der Petersburger Gesellschaft ein. Die Handlungen der einzelnen Personen, die zwar innerlich motiviert, aber nicht rational erscheinen, führen zu tragischen Ergebnissen.
- 323 Hersch bezieht sich hier auf Friedrich Schillers ästhetische Theorie. Der Ausdruck «Disponibilität» wird von Schiller jedoch nicht verwendet. Vermutlich übersetzt Hersch im französischen Original – terminologisch nicht ganz treffend – mit «disponibilité» Schillers Terminus «Bestimmbarkeit». Der Sache nach würde sie damit auf Schillers Konzeption der «ästhetischen Bestimmbarkeit» anspielen, wie sie im 20. Brief von *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) entwickelt wird (vgl. Schiller 1962, S. 375). Die ästhetische Bestimmbarkeit stellt einen Zustand dar, in dem der sinnliche Stofftrieb und der intellektuelle Formtrieb aufgehoben und dadurch trotz ihrer Gegensätzlichkeit vermittelt werden können. Zugleich erhebt sich das Subjekt in diesem Zustand sowohl über die äußere Bestimmung durch die sinnliche Empfindung wie auch über die innere durch das Vernunftgesetz, sodass das ästhetische Spiel als freie Bestimmung von Form und Stoff, Sinnlichkeit und Vernunft, Natur und Geist möglich wird. Vermittelt durch den Zustand der freien ästhetischen Bestimmbarkeit kann schließlich ein Übergang vom bloß physischen in den moralisch-vernünftigen Zustand erfolgen. – Wie im 23. Brief deutlich wird, ist die Musik für Schiller nur eine unter anderen Kunstgattungen.
- 324 Paul Valéry (1871–1945) Essay «Léonard et les Philosophes – Lettre à Leo Ferrero» erschien erstmals 1928 in der Zeitschrift *Commerce* (xviii), dann 1929 als Vorwort zu *Léonard de Vinci ou l'œuvre d'art par Leo Ferrero. Précédé d'une étude «Léonard et les philosophes» de Paul Valéry*, des italienischen Schriftstellers Leo Ferrero (1903–1933) und wurde 1931 in Valéry *Les divers essais sur Léonard de Vinci de Paul Valéry, commentés et annotés par lui-même*, wiederabgedruckt (dt.: «Leonardo und die Philosophen». *Werke* 6, 102–142). – Ziel der Philosophen sei es, so Valéry in seiner Studie, ihre Überlegungen sprachlich zum Ausdruck zu bringen und somit ein sprachlich ausdrückbares Wissen zu konstituieren. Tatsächlich ist dasjenige, was die Philosophen aussprechen wollen, sprachlich aber nicht fassbar, sodass die philosophischen Theorien nichts anderes als künstliche Sprachsysteme mit willkürlichen Definitionen darstellen, deren Aussagen nicht verifizierbar und ohne Bezug zur Wirklichkeit sind. Ihre zentralen Gegenstände – das Sein, das Gute, das Schöne, das Wahre – sind sprachlich konstruierte subjektive Fiktionen. Die Philosophie gleicht darin also einerseits den Künsten – sie ist eine Kunst der Ideen –, andererseits verfehlt sie ihr eigentliches Ziel zwangsläufig aufgrund ihrer wesentlichen Gebundenheit an die Sprache. Was die Philosophen eigentlich anstreben, wird dagegen von einem universell ausgerichteten Künstler wie Leonardo erreicht. – Paul Valéry wird ebenfalls von Gabriel Marcel erwähnt in Marcel 1973, S. 166 (Marcel o.D., S. 331).
- 325 Vgl. Valéry: *Werke* 6, S. 112.
- 326 Vgl. Valéry: *Werke* 6, S. 115 f.
- 327 Vgl. Valéry: *Werke* 6, S. 116.
- 328 Vgl. Valéry: *Werke* 6, S. 116.
- 329 Dieser Satz ist kein Zitat, Hersch gibt hier offensichtlich Valéry's Gedanken aus «Leonardo und die Philosophen», *Werke* 6, S. 117 f., wieder.
- 330 Vgl. Valéry: *Werke* 6, S. 119.
- 331 Vgl. Valéry: *Werke* 6, S. 120.

- 332 Vgl. Valéry: Werke 6, S. 120 f.
- 333 Vgl. Valéry: Werke 6, S. 129.
- 334 Vgl. Valéry: Werke 6, S. 134.
- 335 Vgl. Valéry: Werke 6, S. 137.
- 336 Vgl. Valéry: Werke 6, S. 137.
- 337 Vgl. Valéry: Werke 6, S. 138.
- 338 Monsieur Teste ist die fiktive Figur, die im Zentrum des gleichnamigen Prosazyklus von Paul Valéry steht (vgl. *Monsieur Teste*. Werke 1, S. 299–372). Ein erster Text erschien 1896, weitere folgten 1924/25. Ab 1926 erschienen die bis dahin erschienenen vier Texte und ein Vorwort zusammen in verschiedenen Ausgaben. M. Teste stellt einerseits den Kopfmenschen (*tête*) dar, andererseits den unbeteiligten Beobachter oder Zeugen (*testis*). In einer Art «intellektueller Gymnastik» macht er es sich zur Aufgabe, sein eigenes Denken bis an dessen Grenzen zu erkunden. Dabei gerät er in eine distanziert-objektivierende Haltung in Bezug auf die gegenständliche und soziale Wirklichkeit, aber auch in Bezug auf sein eigenes Denken, seinen Willen und seine Emotionen.
- 339 Dieses Nachwort wurde für die deutsche Übersetzung von *L'illusion philosophique* von 1956 verfasst.
- 340 In seinen philosophischen Schriften aus den 1930er-Jahren orientierte sich Sartre noch vorwiegend an der Phänomenologie Husserls und deren Weiterentwicklung bei Heidegger. *L'être et le néant*, Sartres erste existentialistische Schrift, erschien 1943. Zu den Aufsätzen von Gabriel Marcel und Jean Wahl vgl. Anm. 220, S. 419. Zur Rezeption der deutschen Philosophie in Frankreich siehe Agard 2006.
- 341 Hersch schildert ihre Begegnung mit Jaspers ebenfalls in Hersch 1986i, S. 37 f., und in Hersch 1953a, S. 59 f.
- 342 Eine vergleichsweise differenziertere Darstellung von Descartes' Philosophie gibt Hersch in 1981a, S. 103–113.
- 343 Der Begriff der *philosophia perennis* (ewige, fortwährende Philosophie) stammt aus der frühen Neuzeit und wurde vor allem auch von Leibniz geprägt. Er steht für den Gedanken, dass die Philosophie einen festen Bestand ewiger, universeller Wahrheiten darstellt, die zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichen philosophischen Lehren in unterschiedlicher Gestalt zum Ausdruck gebracht werden, wobei vor allem an die abendländische Philosophie von der Antike an gedacht wird. Es liegt nahe, dass mit diesem Gedanken ein ausgeprägtes Traditionsbewusstsein und Interesse für die Geschichte der Philosophie verbunden wird. Zudem lässt sich damit die Annahme absoluter philosophischer Wahrheiten mit der individuell-subjektiven Ausprägung philosophischer Systeme sowie einer nicht abschließbaren geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, wie sie Hersch in *Die Illusion* betont, vereinbaren. Auch Jaspers vertritt den Gedanken der *philosophia perennis*, so etwa in Jaspers 1932, Bd. 1, S. 284; Jaspers 1938, S. 79, Jaspers 1974a, S. 23, 60 f., 131, und Jaspers 1971, S. 15, 106. Zu erwähnen ist ebenfalls *Philosophia perennis* (Häberlin 1952, besonders S. 5, 29–32) des Philosophen, Pädagogen und Theologen Paul Häberlin (1878–1960), der bis 1944 in Basel lehrte und dessen Doktorandenkolloquium Hersch ab 1942 besuchte (vgl. Linsmayer 2010, S. 201).

Anmerkungen zu *Der Existentialismus*

- 1 Zur Beziehung von Jeanne Hersch zu Karl Jaspers finden sich ausführliche Angaben in Kommentar und Einleitung zu *Die Illusion* in diesem Band.
- 2 Jean-Paul Sartre, «Zum Existentialismus: Eine Klarstellung» (Sartre 2005b, S. 113). Originalfassung: Jean-Paul Sartre, «A propos de l'existentialisme: mise au point», *Action* 17, Dez. 1944 (Sartre 1944; auch in Sartre 1970).
- 3 Die von Hersch im Folgenden genannten Kritiken entsprechen im Wesentlichen den von Sartre in «A propos de l'existentialisme» aufgeführten.
- 4 Anspielung auf den Einfluss von Martin Heidegger auf Jean-Paul Sartre. Heidegger trat im Mai 1933 der NSDAP bei und unterstützte das entstehende Regime durch Artikel und Reden. Ab 1934 ging er auf Distanz, ohne die Partei zu verlassen. Heidegger hat sich nach dem Krieg über seine Mitgliedschaft in der nationalsozialistischen Partei nie öffentlich geäußert. Jeanne Hersch erlebte 1933 selbst, wie Heidegger im Dienst des Nationalsozialismus auftrat (vgl. Hersch 1986i, S. 255–258).
- 5 Im französischen Original steht «érotisme». Dieser Begriff, möglicherweise zeitbedingt verhüllend, ist mit «Erotik» nicht angemessen wiederzugeben, da «Erotik» zwar die sinnliche, aber nie die nur sinnliche Liebe meint, sondern stets einen geistig-ästhetischen Überschuss impliziert. Dagegen läuft der hier referierte Vorwurf gegen den Existentialismus auf ein unziemliches Interesse an reiner Geschlechtlichkeit hinaus, wie auch aus der weiteren Wortverwendung erhellt (*Anmerkung der Übersetzerin*).
- 6 Hersch spricht hier im französischen Original von «vulgarisation»: Was sie sagen will, ist nicht, dass der Existentialismus im breiteren Publikum keinen Erfolg haben konnte (im Gegenteil: es ist bekannt, dass er viele Menschen auch außerhalb des Kreises der philosophisch Interessierten fasziniert hat – vgl. dazu die Einleitung der Herausgeber). Gemeint ist hier vielmehr, dass es äußerst schwierig ist, den Existentialismus auch Laien zugänglich zu machen, ohne ihn allzusehr zu vereinfachen.
- 7 Für eine Liste einiger der «existentialistischen Romane», auf die Hersch hier anspielt, vgl. die Einleitung der Herausgeber.
- 8 Anspielung auf das Theaterstück *Phädra* von Jean Racine (1639–1699). Dieses Stück, 1677 uraufgeführt, erzählt die Geschichte der Gattin von Theseus und ihrer Liebe zu ihrem Stiefsohn Hippolytos. Racine war Anhänger einer Strömung innerhalb des Katholizismus, die vom niederländischen Theologen Cornelius Jansen gegründet wurde. Der Jansenismus kritisierte die offizielle katholische Auffassung, Gottes Gnade könne durch gute Taten beeinflusst werden, und predigte eine rigorose Disziplin. Der Einfluss des Jansenismus auf Racine wird in der Forschung kontrovers beurteilt.
- 9 *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* von 1943. Vgl. Sartre 1943; dt.: Sartre 1952.
- 10 Spinoza 1989, S. 557.
- 11 Zum Begriff der Existenz vgl. den Kommentar zu *Die Illusion* in dieser Edition und Arendt 1946.
- 12 Vgl. zur historischen Anbindung der Existenzphilosophie K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* (Jaspers 1935, erste Vorlesung) sowie Arendt 1946.
- 13 Die Erfahrung von Grenzen und ihrer Überwindung spielen bei Jeanne Hersch eine wichtige Rolle. Dieses Thema ist auch im Werk von Karl Jaspers zentral. Siehe dazu das Jaspers-Kapitel in *Die Illusion* und die entsprechenden Anmerkungen, insb. S. 108 und 222, S. 420.
- 14 Der französische Philosoph Blaise Pascal (1623–1662) ist insbesondere für seine Idee bekannt, dass der Glaube an Gott eine Art «Wagnis» darstellt: Auch in Abwesenheit eines klaren Beweises der Existenz Gottes kann und soll der Mensch den Sprung in den Glauben wagen.
- 15 Sartre 2005b, S. 121 (Übers. K. Grünepütt).
- 16 Die Übersetzung folgt hier wie auch sonst terminologisch dem Original, das «existentialisme» und

- «philosophie de l'existence» austauschbar und ohne Rücksicht darauf verwendet, dass der erste Begriff traditionell eher den französischen *Existentialismus* bezeichnet, der zweite die deutsche *Existenzphilosophie* (Anmerkung der Übersetzerin).
- 17 Vgl. Anm. 12, S. 429. Vgl. auch Kap. 5 von *Die Illusion*. Descartes' Philosophie erscheint dort noch als Höhepunkt der philosophischen Illusion, während ihm hier auffälligerweise existentialistische Züge zugeschrieben werden.
- 18 Vgl. dazu Herschs Nietzsche-Darstellungen in *Die Illusion*, S. 101ff., und *Das philosophische Staunen* (Hersch 1981a, S. 279–290).
- 19 Zu Kierkegaard als «Vater» der Existenzphilosophie vgl. Herschs Kierkegaard-Darstellung in *Die Illusion*, S. 102ff., und den entsprechenden Kommentar. Vgl. auch *Das philosophische Staunen* (Hersch 1981a, S. 265–278) und Jaspers 1935.
- 20 Vgl. Anm. 208, S. 417 zu *Die Illusion*.
- 21 Zu den Begriffen des Absurden und Paradoxen bei Kierkegaard vgl. Anm. 201, S. 416 zu *Die Illusion*.
- 22 Kierkegaard 1969.
- 23 Zur indirekten Methode vgl. Anm. 204, S. 417 zu *Die Illusion*.
- 24 Zu Kierkegaards Verständnis von Dialektik vgl. Anm. 203, S. 417 zu *Die Illusion*.
- 25 Der Schweizer reformierte Theologe Karl Barth (1886–1968) wurde von Kierkegaard stark beeinflusst; vgl. Anm. 318, S. 426 zu *Die Illusion*.
- 26 Der französische Philosoph Henri Bergson (1859–1941) ist bekannt für die literarische Qualität seiner philosophischen Schriften. Bezeichnenderweise erhielt er dafür 1927 den Nobelpreis für Literatur. Zur Bedeutung Bergsons für Hersch vgl. die Einleitung der Herausgeber zu *Die Illusion* und die Anm. 209, S. 418.
- 27 Der österreichisch-deutsche Mathematiker und Philosoph Edmund Husserl (1859–1938) ist der Begründer der Phänomenologie. Ihr Ziel ist es, das als wesentlich intentional verstandene transzendente Ich und dessen Bewusstseinsinhalte als Phänomene in den Blick zu fassen, wobei durch einen Schnitt (*epoché*) von metaphysischen Vorurteilen und natürlichen Überzeugungen bezüglich der Beschaffenheit und Existenz der Gegenstände, auf die sich die Bewusstseinsinhalte beziehen, abgesehen werden soll. Ziel dieser Reduktion ist eine Beschreibung der grundlegenden Strukturen des Bewusstseins. Martin Heidegger war ein enger Mitarbeiter Husserls und bediente sich bei der Daseinsanalyse in seinem Husserl gewidmeten Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) einer phänomenologischen Methode (vgl. § 7).
- 28 Um die Hauptthemen der Philosophie von Karl Jaspers zu präsentieren, stützt sich Hersch wie bereits in *Die Illusion* insbesondere auf seine dreibändige *Philosophie* von 1932. Hersch hat unter Mitarbeit von Irène Kruse und Jeanne Étoré dieses Werk übersetzt. Vgl. zur folgenden Darstellung von Jaspers' Philosophie auch Herschs «Une philosophie de l'existence: Karl Jaspers» (Hersch 1945), sowie das Kap. 6 von *Die Illusion*.
- 29 Vgl. zu diesen Jaspers'schen Grundbegriffen (u. a. Existenz, Transzendenz, Kommunikation, Grenze, Chiffre, Scheitern) Kap. 6 von *Die Illusion*, S. 107, und die entsprechenden Anmerkungen der Herausgeber.
- 30 Jaspers 1956a, S. 6.
- 31 «Existenzerhellung» ist der Titel des zweiten Bandes von Jaspers' *Philosophie* (Jaspers 1956b). Zum Begriff vgl. Anm. 254, S. 422 zu *Die Illusion*.
- 32 Jaspers 1956a, S. 147.
- 33 Zu Jaspers' Begriff der (existentiellen) Kommunikation vgl. Anm. 67, S. 464 zu *Der Augenblick*.
- 34 Zu Jaspers' Begriff der Chiffre vgl. Anm. 53, S. 395 zu *Die Illusion*.
- 35 Jaspers 1956c, S. 236. Es handelt sich um den letzten Satz des dritten Bandes der *Philosophie*. Die

Übersetzung, die Hersch in der französischen Originalfassung dieses Artikels liefert, weicht deutlich von ihrer späteren Übersetzung ab. Die Übersetzung in «Caricature de l'existentialisme» lautet: «C'est par le chemin de la souffrance, sans détacher les yeux de l'impitoyable visage de la réalité empirique du monde, et c'est dans l'absolu de la communication dans laquelle s'engage le moi, que l'existence possible peut atteindre ce qu'au plan ne livre et, dès qu'on le désire, devient absurde: dans l'échec, l'expérience de l'être.» Dagegen die Übersetzung von 1989: «[c'est] par la voie de la souffrance au regard du visage impitoyable du monde réel et dans l'absolu de son propre être-soi en communication que l'existence virtuelle peut atteindre ce qu'aucun plan ne permet de réaliser et qui, à l'état de souhait, n'a aucun sens: faire dans l'échec l'expérience de l'être.»

- 36 Die *Recherches philosophiques* ist eine immer noch existierende Zeitschrift des Katholischen Instituts in Toulouse. Gemeint sind der christliche Existentialist Gabriel Marcel (1889–1973) und der Philosoph und Philosophiehistoriker Jean Wahl (1888–1974), Professor an der Sorbonne. Von Wahl stammt ein Text über den Existentialismus, der ein Jahr nach dem vorliegenden Aufsatz von Hersch erschienen ist (Wahl 1947). Hersch war mit beiden Philosophen befreundet. Kennengelernt hatte sie beide an einem Diskussionsabend bei Marcel 1936 in Paris, zu dem sie wegen ihres gerade erschienenen Erstlingswerks *L'illusion philosophique* eingeladen worden war. In *Schwierige Freiheit* beschreibt Hersch diese Diskussion als «das sensationellste philosophische Ereignis, an das ich mich erinnern kann» (1986i, S. 4). Im selben Werk gibt sie auch eindrucksvolle Porträts von Marcel und Wahl (1986i, S. 259): «Wenn Gabriel Marcel einer Katze glich, so war Jean Wahl wie ein Insekt, mit einem außergewöhnlich durchdringenden Stachel. Das Denken von Gabriel Marcel war im wesentlichen meditativ und beständig, während der Unterricht und die Schriften von Jean Wahl von plötzlichen, tiefen, ja sich gleichsam in die Tiefe stürzenden Eingebungen lebten. Mit einer Art instinktiver Sicherheit konnte der Stachel seines Geistes ins Zentrum des Denkens des anderen stoßen.» Zu Marcel vgl. auch die Anmerkung 38, S. 452.
- 37 Zur Bedeutung Bergsons für Hersch vgl. die Einleitung der Herausgeber zu *Die Illusion* und die Anm. 209, S. 418, vgl. auch *Das philosophische Staunen* (Hersch 1981a, S. 247–264).
- 38 *Honnête homme*, wörtlich «braver, ehrlicher, rechtschaffener Mann», bezeichnet auf Französisch eine Person mit einer breiten und sicheren Allgemeinbildung. Es fehlt eine genaue deutsche Übersetzung für diesen typischen Ausdruck der französischen Aufklärung.
- 39 Albert Camus, in Algerien geboren (1913–1960), Nobelpreis für Literatur 1957, war während des Kriegs Chefredakteur der geheimen Tageszeitung *Combat*. Er ist der Autor von Romanen und Erzählungen (u. a. *L'étranger*, 1941; dt.: 1948), Theaterstücken (u. a. *Caligula*, 1993; dt. in 1959), philosophischen Essays (u. a. *Le mythe de Sisyphe*, 1942; dt.: 1956). Das Werk Camus' entwickelte sich allmählich zu einem der wichtigsten Orientierungspunkte im Denken Herschs und wurde schließlich wichtiger für sie als das von Sartre (vgl. dazu Hersch 1986i, S. 100–101). Diese Entwicklung hängt mit den politischen Stellungnahmen von Hersch und Camus, insbesondere ihren ähnlichen Kritiken am sowjetischen Totalitarismus, eng zusammen (vgl. dazu den Kommentar zu *Die Ideologien und die Wirklichkeit* im zweiten Band dieser Edition). – De Beauvoir (1908–1985) war die Autorin zahlreicher Romane (u. a. *Les Mandarins*, 1957; dt.: 2000) und Essays, darunter einer der wichtigsten Texte in der Geschichte des feministischen Denkens, *Le deuxième sexe* (1949; dt.: 1990). Sie war auch eine enge Mitarbeiterin und die Lebensgefährtin von Jean-Paul Sartre.
- 40 Vgl. Anmerkung 42, S. 431 unten.
- 41 Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe* (Camus 1942; dt.: Camus 1956).
- 42 Diese beiden Theaterstücke, geschrieben während des Krieges, wurden 1944 von Gallimard veröffentlicht (dt.: in *Dramen*, (Camus 1959). Obwohl wir nicht wissen, wo Jeanne Hersch die Theaterstücke sah, waren Camus' Werke auf den Genfer Bühnen schon ziemlich bald nach den Pariser

Uraufführungen zu sehen: *Caligula* im Juni 1945 und *Le malentendu* im Februar 1946 (Comédie de Genève). Caligula (Gaius Caesar Augustus Germanicus, 12–41) war nach Augustus und Tiberius der dritte römische Kaiser (37–41). Während seiner kurzen Regierungszeit, in der seine labile und gewaltsame Persönlichkeit zum Ausdruck kam, bekräftigte er die absolute Macht des Kaisers und entfremdete damit die Patrizier, die sich gegen ihn verschworen und ihn ermordeten. Camus benutzte das Beispiel Caligulas für eine dramatische Darstellung der Beziehungen zwischen Macht, Freiheit und Willkür. In *Das Missverständnis* porträtiert Camus eine Mutter und ihre Tochter, die ihre Hotelgäste ermorden, um sie zu bestehlen, bis sie eines Tages versehentlich ihren eigenen Sohn und Bruder töten.

43 Vgl. die Einleitung der Herausgeber.

44 So lautet Sartres Definition der Existenz in «Zum Existentialismus – Eine Klarstellung» (Sartre 2005b, S. 115).

45 Sartre 2005b, S. 115 (abweichende Übersetzung).

46 Sartre 2005b, S. 116 (abweichende Übersetzung).

47 Sartre 2005b, S. 116.

48 Sartre 2005b, S. 116. In diesen drei Absätzen folgt Hersch, auch wenn sie nicht direkt zitiert, fast Wort für Wort dem Text von Sartre.

49 Diese Formulierung erscheint an mehreren Stellen in *Das Sein und das Nichts* (z. B. Sartre 1952, S. 32 und S. 117).

50 Sartre 2005b, S. 117 (abweichende Übersetzung).

51 «L'Homme est à venir. L'homme est l'avenir de l'homme.» Dieser Satz des französischen Dichters Francis Ponge (1899–1988) stammt aus seinem kurzen Text «Notes premières sur l'homme», der 1945 in der ersten Ausgabe der von Sartre gegründeten Zeitschrift *Les Temps modernes* erschien (später in der Sammlung *Tome premier* aufgenommen, vgl. Ponge 1965). Der Verweis auf Ponge befindet sich in Sartres Aufsatz und wird hier von Hersch einfach übernommen.

52 Sartre 2005b, S. 118.

53 Sartre 2005b, S. 118 (abweichende Übersetzung).

54 Sartre 2005b, S. 118 (Übers. K. Grünepütt).

55 «Unwahrhaftigkeit», zum Begriff der *mauvaise foi* vgl. Anm. 35, S. 442 zu *Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das, was unserer Zeit not tut?*.

56 Vgl. die Einleitung der Herausgeber.

57 «Travailler dans l'ordure»: vgl. Sartre 1970, S. 657; 2005b, S. 119.

58 Sartre 2005b, S. 120.

59 Sartre 2005b, S. 120.

60 Hersch benutzt hier das Wort «rigueur», mit dem eine Mischung aus Genauigkeit und Strenge gemeint ist.

61 Sartre 1946; dt.: Sartre 2000.

62 Sartre 2005b, S. 120 (abweichende Übersetzung).

Anmerkungen zu *Diskontinuität der menschlichen Perspektiven*

- 1 In einer bekannten Passage aus der 2. Meditation der *Meditationes de prima philosophia* (Meditatio II. Descartes 1986, S. 88–97) will Descartes am Beispiel eines Stücks Wachs zeigen, dass wir körperliche Gegenstände nicht durch die Sinne, sondern nur durch den Geist (*mens*) adäquat, d. h. klar und deutlich erkennen. Da sich alle sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften des Wachses verändern oder ganz verlieren können – etwa wenn das Wachs zum Schmelzen gebracht wird –, können diese nicht zur Natur oder Substanz des Wachses gehören. Es bleibt nur die räumliche Ausdehnung als zwar veränderliche, aber immer vorhandene, daher wesentliche Eigenschaft körperlicher Gegenstände. Ausdehnung ist aber nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern nur durch den denkenden Geist erkennbar: «Superest igitur ut concedam, me nequidem imaginari quid sit haec cera, sed sola mente percipere» – «So muß ich schließlich gestehen, dass ich mir nicht einmal bildhaft vorstellen kann, was dieses Stück Wachs hier ist, sondern es allein durch den Geist auffasse» (ebd. S. 90–93). Die Ausdehnung ist, wie Hersch sagt, etwas Intelligibles, d. h. nur durch den Verstand Erkennbares (vgl. auch Alain 1939, S. 86–89).
- 2 Kant unterscheidet sensible, durch die Sinne erkennbare, von intelligiblen, nur durch den Verstand erkennbaren, Gegenständen. (vgl. KrV B 312 f./A 256 f. und Anm.; *Prolegomena*. AA IV, S. 317 f. und Anm.). Gleichzeitig hält er fest: «die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind» (KrV A 258/B 313). Dabei ist festzuhalten, dass für Kant durch den Verstand alleine Gegenstände zwar gedacht, aber nicht erkannt werden können, d. h. Gegenstände sind nur erkennbar, sofern sie sinnlich gegeben sind, sofern es sich also um sensible und nicht rein intelligible Gegenstände handelt. Intelligible Gegenstände gehören folglich nicht zum Bereich möglicher objektiver Erkenntnis. Vgl. dazu auch Anm. 150, S. 410 zu *Die Illusion*. – Die platonischen Ideen kann man insofern als nicht zum Bereich des Objektiven gehörend ansehen, als sie nicht zur Welt der konkreten einzelnen, sinnlich erkennbaren Gegenstände gehören. Sofern die Ideen den Bereich des eigentlich Wirklichen bilden, sind sie dagegen das eigentlich objektive Sein. Das Reich der Ideen ist nur dem vernünftigen Denken (*nous*) zugänglich, und kann deshalb als etwas Intelligibles bezeichnet werden. Vgl. auch Anm. 10, S. 434.
- 3 «Alain» ist das Pseudonym von Émile-Auguste Chartier (1868–1951), einem französischen Essayisten und Philosophen. Er war der Autor von *Idées. Introduction à la philosophie* (Alain [Émile-Auguste Chartier] 1939), dem Werk, auf das sich Hersch hier bezieht. Zum Beispiel des Würfels vgl. ebd. S. 33 f.
- 4 In *L'être et la forme* spricht Hersch von einem «*objet neutre ou social*» («*neutrales oder konventionelles Objekt*»), das als gewissermaßen heuristischer Restbegriff eines einheitlichen, konstanten und allen Modi gemeinsamen Objekts fungieren kann (Hersch 1946a, S. 31 f.; 1995d, S. 124 f.).
- 5 Die These, dass die Wirklichkeit für den Menschen immer nur in bestimmten modalen Formen oder unter bestimmten Aspekten erfasst werden kann, hat Hersch ausführlich in ihrer Dissertation *L'être et la forme* von 1946 entwickelt (vgl. Hersch 1946a, S. 14, 21 ff.; 1995d, S. 108 f., 115 ff.): Das Erfassen der Welt erfolgt notwendigerweise in verschiedenen Modi, durch welche die vorgefundene Materie (*matière*) eine Form (*forme*) erhält. Dieses Verhältnis von gegebener Materie und bei deren Erfassung angewandter Form ist auf das die menschliche Existenz konstituierende Verhältnis von Ich und Nicht-Ich zurückzuführen, d. h. auf den Umstand, dass der Mensch als erkennendes und handelndes Subjekt immer einer passiven, vom ihm selbst unabhängigen Objektwelt gegenübersteht. Das Verhältnis von Form und Materie ist somit konstitutiv für die menschliche Existenz. Für den Menschen gibt es demzufolge keine Wirklichkeit unabhängig von einer bestimmten, von ihm selbst an die Materie herangetragenen Form, das Sein wird nicht erfasst, wie es unabhängig von seiner

- subjektiven Erfassung oder, kantisch gesprochen, wie es an sich ist, sondern immer nur in einem vom Subjekt abhängigen Modus oder Aspekt. Dies führt dazu, dass es eine der Vielzahl von Modi und Aspekten entsprechende Vielzahl irreduzibler Konzeptionen von Wirklichkeit bzw. Wirklichkeiten gibt.
- 6 Die Frage des der Philosophie eigenen Standpunkts wird bereits in *Die Illusion*, S. 110 und 114, mit Bezug auf Jaspers angesprochen.
- 7 Zur Untermauerung ihrer These von der radikalen Diskontinuität der Perspektiven weist Hersch in diesem Absatz einerseits darauf hin, dass in unterschiedlichen Modi inkommensurable Wahrheitsbedingungen gelten können, sodass dieselbe Aussage – wie jene über das Eingreifen des Übersinnlichen in die natürliche Ordnung – relativ zum einen Modus wahr, relativ zu einem andern falsch sein kann. Andererseits scheinen auch ontologische Differenzen zu bestehen, da aus der einen Perspektive die Existenz von bestimmten Dingen ausgeschlossen wird, die aus einer anderen Perspektive zu den selbstverständlich vorhandenen zählen.
- 8 Hersch spielt wiederum auf Kants These an, dass wir Gegenstände nur so erkennen können, wie sie uns erscheinen, und nicht, wie sie an sich sind (vgl. KrV A 41 ff./B 59 f., B 306 ff.; vgl. Anm. 2, S. 433). Der Grund dafür ist der, dass alles, was uns durch die Sinne gegeben ist, in den apriorischen, subjektiven Formen der Anschauung, d.i. Raum und Zeit, gegeben ist. Demzufolge ist die empirische Realität für uns stets die raum-zeitliche Realität. Die raum-zeitliche Struktur gehört aber nicht zu den Eigenschaften der Gegenstände selbst, sondern resultiert aus der subjektiven Beschaffenheit der Sinnlichkeit. Daraus ergibt sich die Differenz einer Realität *für uns* (Erscheinung) und einer Realität *an sich* (Ding an sich). Davon zu unterscheiden ist die ebenfalls auf eine Differenz zwischen der wahrgenommenen Wirklichkeit und der wahrnehmungsunabhängigen Wirklichkeit der Gegenstände selbst zielende These John Lockes, dass die sinnlichen Qualitäten (Farbe, Geruch, Geschmack usw.) nicht primäre Eigenschaften der wahrgenommenen Dinge sind, sondern von der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane, auf die die Dinge einwirken, abhängen.
- 9 Hersch verwendet im Original hier wie auch im Folgenden «transcendente», was sowohl «transzendent», d. h. «jenseits aller modal bestimmten Wirklichkeit liegend», als auch «transzendierend», d. h. «über die modal bestimmte Wirklichkeit hinauszielend», heißen kann. Blickt man auf das Schema S. 177, wird deutlich, dass für Hersch die zweite Bedeutung im Vordergrund steht.
- 10 Für Platon sind die Ideen die eigentliche absolute Wirklichkeit, die nur dem Denken zugänglich ist, während den sinnlich erkennbaren Dingen nur relative Wirklichkeit zukommt, d. h. ihre Wirklichkeit von den Ideen abhängig ist (die bekannteste Darstellung der Ideenlehre ist das Höhlengleichnis in *Politeia* 514a–518d). Ideen und empirische Gegenstände stehen im Verhältnis von Urbild und Abbild. Dieses Verhältnis wird auch so charakterisiert, dass die relative Realität der empirischen Gegenstände darin besteht, dass sie an der absoluten Wirklichkeit der Ideen teilhaben. Das Verhältnis der Teilhabe wirft insofern Probleme auf, als nicht klar ist, um was für eine Art von Relation es sich dabei konkret handeln soll, ob etwa um eine ontologische, epistemische, begrifflich-semantiche usw. Die Frage wird seit der Antike sowohl in exegetischer als systematischer Hinsicht kontrovers diskutiert. Vgl. dazu Kap. III von Alain 1939, 26–32. Zu Platons Ideenlehre vgl. Graeser 1993, S. 133–154, zum Problem der Teilhabe besonders S. 144–150.
- 11 Gemeint ist die auf Thomas von Aquin (1225–1274) zurückgehende Konzeption einer *analogia entis* (Verhältnisleichheit des Seins), mit der folgendes Dilemma gelöst werden soll: Würden die Transzendentalien – Grundmerkmale wie das Sein, das Wahre, das Gute etc. – von allen Dingen im gleichen Sinn (univok) ausgesagt, gäbe es keinen ontologischen Unterschied zwischen den Dingen – Gott etwa stünde dann auf derselben Stufe wie jedes beliebige andere Ding. Würden die Transzendentalien hingegen von unterschiedlichen Dingen in jeweils unterschiedlichem Sinn

- (äquivok) ausgesagt, wären die Dinge untereinander schlechthin unvergleichbar – dass Gott ist, würde z. B. etwas vollkommen anderes heißen als dass irgendein beliebiges anderes Ding ist. Die Transzendentalien sollen daher, so lautet die thomistische Lösung des Dilemmas, in einem vergleichbaren, aber nicht gleichen Sinn (analog) von ontologisch verschiedenen Dingen ausgesagt werden können. In diesem Fall bliebe sowohl die ontologische Differenz verschiedener Dinge als auch die Vergleichbarkeit und Verständlichkeit der verschiedenen Aussagen gewahrt – von Gott könnte etwa gesagt werden, dass er nicht in gleicher, aber doch in ähnlicher und vergleichbarer – analoger – Weise ist, wie andere Dinge (vgl. *De veritate*. Quaestio 1, Articulus 11). Auf Herschs Konzeption der Diskontinuität der Modi der Wirklichkeitserfassung übertragen, bedeutet das: Die univoke Verwendung würde über die Differenz und Diskontinuität der Modi hinwegtäuschen; die äquivoke Verwendung würde diese als unüberwindbar darstellen; die analoge Verwendung einen Übergang zwischen den unterschiedlichen Modi, ohne deren Differenz zu ignorieren, als möglich erscheinen lassen. Vor dem Hintergrund des thomistischen Schemas verteidigt Hersch die Äquivozität, d. h. die radikale, unüberwindbare Inkommensurabilität der Modi der Wirklichkeitserfassung.
- 12 Zum Idealismus und seiner Gegenüberstellung zum Realismus, siehe Hersch 1946a, S. 222–240; 1995d, S. 175–191. Hersch zielt hier vermutlich auf Theorien, die sich nicht auf die These beschränken, dass die gegebene Wirklichkeit (Materie) unter verschiedenen subjektiven Aspekten (Modi, Formen) erfasst wird, sondern die darüber hinaus behaupten, dass die Wirklichkeit insgesamt, d. h. auch ihrer Materie nach, durch das subjektive Bewusstsein oder den Geist konstruiert oder erzeugt wird. Die Kontinuität der Aspekte oder Modi wird dabei nicht durch deren Bezug auf eine unterstellte gemeinsame Realität gesichert, sondern durch die Einheit des die Wirklichkeit in ihren verschiedenen Aspekten erzeugenden Subjekts, Bewusstseins oder Geists. In dieser Richtung werden gelegentlich z. B. die idealistischen Theorien Berkeleys, Fichtes, Schellings, Hegels oder auch Schopenhauers interpretiert.
- 13 Dass das Sein bzw. die Natur keine Sprünge macht, d. h. kontinuierlich ist, ist eine seit Parmenides und den Eleaten in der Naturphilosophie weit verbreitete Auffassung. Aristoteles geht von einem kontinuierlichen Übergang in der Natur von den unbeselten Dingen bis zu den vernünftigen Lebewesen aus (*De partibus animalibus* IV, 5, 681a 12–15) und Leibniz formuliert ein «loy de la continuité» (*lex continuitatis*, Gesetz der Kontinuität; *Nouveaux Essays*. IV.16. Leibniz 1996. Bd. 3.2, S. 534 f.). Diese Hintergrundannahme findet sich ebenfalls bei Naturwissenschaftlern wie Newton, Linné oder Darwin.
- 14 Vgl. Hersch 1946a, S. 21; 1995d, S. 115, wo Hersch den Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich («le moi et le non-moi») als grundlegend und konstitutiv für die menschliche Existenz darstellt. Sachlich im Hintergrund steht bei Hersch Jaspers' Konzeption der Subjekt-Objekt-Spaltung, d. h. des Gegenüberstehens von bewusstem Subjekt und von bewusstseinsunabhängig existierendem Gegenstand. Die Subjekt-Objekt-Spaltung konstituiert für diesen ebenfalls die existentielle Situation und ist mitunter für die Erscheinungshaftigkeit des Daseins verantwortlich (vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 40; vgl. auch Anm. 39, S. 393 zu *Die Illusion*). Als Formen des Geistes im Bewusstsein der Subjekt-Objekt-Spaltung lassen sich unterschiedliche «Gegenständliche Sphären» und «Sphären der Aktivität» bestimmen (ebd. S. 177), bei denen ein gewisser Grad von Verwandtschaft mit Herschs Modi oder Aspekten der Wirklichkeit besteht.
- 15 Zu ihrem Schema wurde Hersch offenbar von Kants Ausführungen zum regulativen Gebrauch der transzendentalen Ideen inspiriert. Von diesen sagt Kant, dass sie den Verstand auf ein gewisses Ziel richten, «in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d. h. ein Punkt, ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher

- Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntniß läge, ausgeschossen wären (so wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden); allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, dass sie nicht betrügt) ist gleichwohl unentbehrlich nothwendig» (KrV A 644 f./B 672 f.). Ebenfalls relevant für Herschs Verständnis des Transzendentalen dürfte Kants Begriff des transzendentalen Objekts sein, unter dem die intelligible Ursache der empirischen Vorstellungen von Gegenständen verstanden wird, die als solche nicht durch Anschauung erkannt, sondern nur als sozusagen virtuelles Korrelat zu den Erscheinungen hinzugedacht wird (vgl. KrV A 494/B 522 f.). Was für das transzendente Objekt gilt, gilt ebenfalls für das «reine», transzendente Subjekt der Erkenntnis. Durch die Vorstellung «Ich denke» haben wir zwar ein Bewusstsein von dessen (bzw. der eigenen) Existenz, können es aber genauso wenig wie das transzendente Objekt erkennen, wie es an sich ist (vgl. KrV A 355).
- 16 Hersch verwendet hier wie im Folgenden (vgl. S. 179) «totalitaire» (statt etwa «totale»). Gemeint ist damit offensichtlich, dass jeder Modus nicht nur eine Gesamtheit oder Totalität umfasst, sondern dass er diese Totalität durch die ihm eigenen Strukturen, Regeln und Gesetze auch durchgängig bestimmt und gewissermaßen beherrscht.
- 17 So formuliert fällt die Frage nach der Realität von A mit der Frage nach dessen *objektiver* Realität zusammen, d. h. nach dessen subjektunabhängiger Existenz. Damit liegt ein idealistisches Verständnis von Realität, wie es exemplarisch Berkeley mit dem «esse est percipi» («sein ist wahrgenommen werden») vertritt, demzufolge sich alle Realität auf subjektive Realität reduzieren lässt, außerhalb des Fokus der Frage. Zur Diskussion von Idealismus und Realismus vgl. Hersch 1946a, S. 222–240; 1995d, S. 175–191.
- 18 Herschs Ausführungen zur Nicht-Existenz in diesem und den folgenden Absätzen sind verwandt mit Bergsons Überlegungen zum Nichts bzw. Nichtsein im Abschnitt «L'existence et le néant» in *L'évolution créatrice* (vgl. Bergson 2013, S. 309–338, sowie Anm. 33, S. 392 zu *Die Illusion*).
- 19 Descartes' methodisch angewandter Zweifel führt ihn zum Resultat, dass es vernünftige Gründe gibt, an allem, was er bisher für wahr und gewiss gehalten hat – von seiner Sinneswahrnehmung bis zu mathematischen Sätzen – zu zweifeln. Nur daran, dass er denkt, kann er nicht zweifeln, daher auch nicht an seiner eigenen Existenz: «Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est.» – «Hier werde ich fündig: das Denken ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß.» (*Meditationes*: Meditatio II, Descartes 1986, S. 82 f.; vgl. auch *Discours de la méthode*. Quatrième Partie, § 1; *Principiae philosophiae*. Erster Teil, § 7) Vgl. dazu auch den Abschnitt zu Descartes in *Die Illusion*, S. 87–89.
- 20 Es ist logisch gesehen durchaus kein «Ding der Unmöglichkeit», die Frage in der Form, in der sie Hersch formuliert, zu stellen, und sie hat sogar eine klare, weil tautologische Antwort: «Wenn ich nicht existieren würde, würde ich nicht existieren.» Es wäre nur dann unmöglich bzw. sinnlos so zu fragen, wenn es unmöglich wäre, dass ich nicht existiere, d. h. wenn meine Existenz schlechthin notwendig wäre. Die Evidenz von Descartes' «cogito» unterstützt aber nicht diese These, sondern nur die, dass ich notwendigerweise existiere, *wenn* ich denke. Das heißt, es wäre zwar sehr wohl möglich, dass ich nicht existiere, aber es ist nicht möglich, dass ich denke und dabei nicht existiere. Nachvollziehbar wird Herschs Argumentation erst im übernächsten Absatz, wo sie feststellt, dass die Frage deshalb sinnlos sei, «weil eine Existenz ohne Subjekt, das sie in Frage stellt, nicht sinnvoll gedacht werden kann». Das heißt, Existenz ist immer Existenz *für ein Subjekt* oder relativ zu einem Subjekt, sodass von Existenz ohne ein Subjekt nicht sinnvoll die Rede sein kann.
- 21 Eine *Reductio ad absurdum* (auch *Demonstratio per impossibile* oder apagogischer Beweis) ist ein

- logisches Beweisverfahren, bei dem ein Satz P dadurch bewiesen wird, dass seine logische Negation $\neg P$ zu einer Konklusion führt, die falsch ist. Aus der Falschheit der Konklusion folgt die Falschheit von $\neg P$ und aus der Falschheit von $\neg P$ die Wahrheit von P .
- 22 Zum ontologischen Gottesbeweis, der auf Anselm von Canterbury (1033–1109) zurückgeht, vgl. Anm. 115, S. 404 zu *Die Illusion*. Hersch behandelt den ontologischen Gottesbeweis ausführlicher in *Die Illusion*, S. 85–87, und dann wieder in Hersch 1946a, S. 122–124.
- 23 Zur mystischen Erfahrung vgl. Hersch 1946a, S. 27–31, 1995d, S. 120–123.
- 24 Hersch bezieht sich auf das 2. Kapitel «Grenzen der Weltorientierung» von Jaspers 1932, Bd. 1, S. 85–145, wo Jaspers die Relativität des wissenschaftlichen Wissens, die unüberwindbare Endlosigkeit sowohl der Methode als auch des Gegenstandsbereichs der Wissenschaft, die Unerreichbarkeit eines einheitlichen Weltbildes und die Grenzen instrumentellen Handelns als prinzipielle Grenzen der Wissenschaft identifiziert. In diesem Zusammenhang spricht Jaspers auch öfters von «Wissenschaftsaberglauben», «Aberglauben an die Wissenschaft» oder «Wissensaberglauben» (ebd. S. 94, 123, 125, 142), der dann herrscht, wenn diese Grenzen ignoriert werden.
- 25 Als Ästhetizismus bezeichnet man eine Strömung in der Kunst (v.a. in der französischen, englischen und deutschen Literatur) und Philosophie mit Wurzeln in der Romantik, die um die Wende zum 20. Jh. ihren Höhepunkt hatte. Entscheidend war der Einfluss Schopenhauers, Kierkegaards und Nietzsches. Der Ästhetizismus ist charakterisiert durch eine kritische, skeptische oder gar nihilistische Haltung gegenüber konventionellen moralischen und gesellschaftlichen Werten und Zwecken. Ebenfalls lehnt er einen Naturalismus oder Positivismus ab. Dagegen macht er eine Haltung stark, die sich nicht an Nützlichkeit und Moral orientiert, sondern ausschließlich am Schönen und Angenehmen. Dementsprechend soll einerseits der Künstler frei sein von jeglicher Bindung an moralische und soziale Werte und das Kunstwerk einzig durch seinen ästhetischen Wert bestimmt sein (*l'art pour l'art*); andererseits soll das Leben selbst in der gleichen Weise gestaltet werden wie das Kunstwerk durch den Künstler.
- 26 «Hypertrophie» (frz.: *hypertrophie*) ist ein medizinischer Ausdruck, der das (übermäßige) Anwachsen eines Organs aufgrund vermehrter oder übermäßiger Beanspruchung bezeichnet.
- 27 Die Ambiguität der Grenze zwischen Materie und Form behandelt Hersch ausführlich in Hersch 1946a, S. 48–84; 1995d, S. 138–171.
- 28 Vgl. dazu Hersch 1946a, S. 56–63, besonders 62 f. (1995d, S. 146–152, besonders 151 f.).
- 29 Die Unerkennbarkeit der Freiheit aus dem Standpunkt der theoretischen Vernunft ergibt sich für Kant daraus, dass objektive Erkenntnis nur durch die Anwendung der Kategorien möglich ist. Das bedeutet insbesondere, dass Erkenntnis auch auf der Anwendung der Kategorie von Ursache und Wirkung beruht, und deshalb alles, was erkennbar ist, kausal determiniert sein muss. Demzufolge ist Freiheit nicht erkennbar. Weil jedoch die Anwendung der Kategorie ausschließlich auf den Bereich des Empirischen beschränkt ist, ist damit die Möglichkeit einer transzendentalen Freiheit jenseits aller Erfahrung gegeben. Aus dem Standpunkt der praktischen Vernunft kann diese dann als notwendiges Postulat ausgewiesen werden. Vgl. dazu KrV A 532–558/B 560–586; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA IV, S. 447 f.; KpV. AA V, S. 132–134. – Für Bergson sind die inneren Phänomene, die Bewusstseinszustände, rein zeitlicher Natur und daher nur durch ihre reine, subjektive Dauer und rein qualitative Differenz charakterisiert. Dadurch ist ausgeschlossen, dass die Bewusstseinszustände wie die räumlichen Phänomene in kausal determinierten Relationen stehen können. Deshalb sind sie nicht objektiv erkennbar, sondern nur subjektiv erlebbar. Da Personen wesentlich durch ihre Bewusstseinszustände konstituiert sind, sind sie nicht durchgängig durch kausale Gesetze bestimmt und folglich als frei anzusehen (vgl. Bergson 2016, S. 192 f.; vgl. auch Anm. 43, S. 394 zu *Die Illusion*).
- 30 Vgl. dazu den Abschnitt «Ambiguité de la forme» in Hersch 1946a, S. 48–84 (1995d, S. 138–171).

- 31 In *L'être et la forme* behandelt Hersch die Kunst neben der Erkenntnis und dem Handeln exemplarisch als eine der für den Menschen spezifischen Formen des Zugriffs (*prise*) auf die Materie und entwickelt dabei eine eigentliche Theorie des Kunstwerks und der Kunst (vgl. Hersch 1946a, S. 37–41, 63–72, 81–84 und 163–218; 1995d, S. 129–133, 152–160, 167–171). Die Kunst hat für Hersch einen besonderen Status unter den unterschiedlichen Formen des Erfassens einer Wirklichkeit, weil in der Kunst nicht bloß einer gegebenen Materie eine bestimmte Form aufgeprägt wird. Vielmehr ist das Gegebene (*donné*) auf ein Minimum reduziert, sodass gesagt werden kann, dass die eigentliche Materie der Kunst erst durch deren spezifische Form zur Existenz gebracht wird. Die Kunst ist deshalb wesentlich Schöpfung (*création*), die nicht bloß im Zugriff auf eine gegebene Materie mittels einer Form besteht, sondern eine Wirklichkeit sowohl in formaler wie materialer Hinsicht hervorbringt. Aus diesem Grund erhält das Kunstwerk eine autonome Existenzweise und kommt die Kunst einer Totalität und absoluten Einheit näher als alle anderen Formen der Wirklichkeitserfassung (vgl. ebd. 97 f.). Vgl. auch Herschs frühere Gegenüberstellung von Kunst und Philosophie in *Die Illusion*, S. 34–38.
- 32 Herschs einziger eigener Roman, *Temps alternés*, war 1942 erschienen.
- 33 Die Diskussionsteilnehmenden konnten, bis auf den explizit genannten Jean Wahl, nicht identifiziert werden.
- 34 Der Diskussionsteilnehmer meint offenbar, dass die von ihm so genannte «funktionale Wahrheit» (*vérité fonctionnelle*) als Zeichen der Wahrheit des Axiomensystems (*vérité de l'axiomatique posée*) anzusehen ist. Ihm zufolge ist das Ziel der Wissenschaft also nicht, korrekte Voraussagen und technische Anwendungen zu liefern; Voraussagen und Anwendungen sind vielmehr nur Mittel, mit denen die Wahrheit einer axiomatischen Theorie, die das primäre Ziel der Wissenschaft ist, bestätigt werden kann.
- 35 Die Teilchen- oder Korpuskeltheorie des Lichts wurde in der modernen Physik prominent von Isaac Newton (1642/43–1726/27) vertreten, der davon ausging, dass eine Lichtquelle körperliche Partikel emittiert, deren Eigenschaften und Verhalten nach den Gesetzen der Mechanik fester Körper beschrieben werden kann. Dagegen wurde, vor allem von Christian Huygens (1629–1695), die These vertreten, dass das Licht aus Wellen besteht, die sich – analog zu Wellen in Flüssigkeiten – im Äther ausbreiten. Beide Theorien schlossen sich gegenseitig aus, und beide Theorien konnten bestimmte Lichtphänomene erklären, andere aber nicht, sodass zwischen den konkurrierenden Theorien nicht klar entschieden werden konnte. Das Problem wurde erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch die Arbeiten Plancks, Einsteins und de Broglies zur Quantenmechanik gelöst, der zufolge das Licht sowohl die Eigenschaften von körperlichen Teilchen wie auch von Wellen hat (Welle-Teilchen-Dualismus).
- 36 Es ist nicht klar, wie der referierte Einwand zu verstehen ist, da Kant nicht annimmt, die Wissenschaft sei ein «Absolutes» (*absolu*). Vermutlich ist Folgendes gemeint: Kant kommt zum Resultat, dass objektives Wissen nur im Bereich der Erfahrung möglich ist. Dieses Wissen, das auch das naturwissenschaftliche Wissen ist, bezieht sich aber bloß auf die Dinge, wie sie uns erscheinen, nicht aber auf die Dinge, wie sie an sich sind. Das bedeutet, dass die Wirklichkeit an sich etwas Transzendentes ist, das nicht Gegenstand des Wissens bzw. der Wissenschaft, sondern bestenfalls des (praktisch begründeten) Glaubens sein kann. Kants Versuch, die Bedingungen der Möglichkeit von (wissenschaftlichem) Wissen zu begründen, endet also mit dem Eingeständnis, dass wir von der eigentlichen Wirklichkeit nichts wissen, und deshalb an diese Wirklichkeit bloß glauben können – Kants Kritische Philosophie endet, so gesehen, also als Glaubensphilosophie.
- 37 In *Die Illusion* (vgl. S. 55 f.) spricht Hersch von einem Glauben, der am Ursprung des *philosophischen* Denkens steht.
- 38 Jean Wahl (1888–1974), Schüler Bergsons, hat mit seinen Hegel- und Kierkegaard-Studien sowie

mit seiner Forderung einer Wende zum Konkreten den französischen Existentialismus vorbereitet. Hersch lernte Wahl im Sommer 1936, nachdem *Die Illusion* erschienen war, in Paris im Kreis Gabriel Marcel kennen (vgl. Hersch 1986i, S. 43, 259–61; Linsmayer 2010, S. 183). Wahl gründete 1946 in Paris das *Collège philosophique*, in dessen Rahmen Herschs Vortrag stattfand, und war Herausgeber des Bandes *Le choix, le monde, l'existence* (1947), in dem das französische Original der vorliegenden Fassung publiziert wurde. Vgl. auch Anm. 36, S. 431 zu *Der Existentialismus*.

Anmerkungen zu *Die Tradition bei Jaspers*

- 1 In *Vernunft und Widernunft in unserer Zeit* von 1950 schreibt Jaspers: «Das Dasein der Vernunft wirkt wie Luft, als ob sie gar nicht da wäre. Wie soll sie wirken! Aber sie ist in der Tat die reine Luft, die man brauchte als das Lebensnotwendigste, doch nicht begehrt, weil man betäubende und berauschende Atmosphäre will. Die Philosophie, die nur die Luft schafft, in der zu wachsen, zu sich selbst zu kommen, sich zu prüfen möglich ist, ist auch unfasslich wie die Luft. [...] Philosophie fordert, frei zu atmen, aber setzt voraus, dass da sind, die atmen können.» (Jaspers 1950, S. 62) Vgl. dazu Jaspers' Stellungnahme zu den vorliegenden Äußerungen Herschs in Schilpp 1957a, S. 826 ff., wo unter anderem steht: «Jene Wendung im Gespräch mit Jeanne Hersch: «ich bin nichts, ich bin Luft, wie die Vernunft», wenn sie stattgefunden hat, ist in dem Sinne des eben Gesagten wahr, aber sehr mißverständlich. Es war nicht von mir die Rede (ich weiß nicht, was ich bin, und brauche von meinem Wesen nicht zu reden), sondern von meinem Philosophieren. Dann aber ist nicht die Philosophie im Ganzen, sondern die Vernunft in ihr gemeint. Die Vernunft lässt sich mit reiner Luft vergleichen, in der man atmen und dadurch zu allen Vergewisserungen gelangen kann. Aber man kann nicht von ihr leben.» (Ebd. S. 827)
- 2 Jaspers war von 1921 bis zu seiner Entlassung durch die Nationalsozialisten im Jahr 1937 Ordinarius in Heidelberg, wo sich Hersch 1929 und 1932/33 aufhielt (vgl. Hersch 1986i, S. 29 f.). 1948 folgte Jaspers dem Ruf nach Basel, wo er als Nachfolger Paul Häberlins bis zu seiner Emeritierung 1961 lehrte und bis zu seinem Tod 1969 lebte.
- 3 Dieser Ausspruch – in der französischen Fassung von 1964: «Je ne suis rien.» (Hersch 1964d, S. 118) – findet sich in Sartres Stück *Le diable et le bon dieu* (*Der Teufel und der liebe Gott*) von 1951, 3. Akt, 10. Bild, 2. Szene, wo die Hauptperson Götz sagt: «Je ne suis pas un homme, je ne suis rien. Il n'y a que Dieu. L'homme, c'est une illusion d'optique.» (Sartre 1951, S. 223) – «Ich bin kein Mensch, ich bin nichts. Es gibt nur Gott. Der Mensch ist eine optische Täuschung.» (Sartre 1991b, S. 148) In *Das Sein und das Nichts* spricht Sartre vom «Nichts, das ich bin» (Sartre 1994, Bd. 3, S. 108). Ihm zufolge ist der Mensch «das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt», und als solches muss er «sein eigenes Nichts sein» (ebd. S. 81, 83). Angesichts der Stellungnahme von Jaspers zu Herschs Äußerungen (vgl. Anm. 1, S. 439) erscheint die Behauptung einer Ähnlichkeit zwischen Jaspers und Sartre in diesem Punkt bedenklich.
- 4 Auf der einen Seite ist das gegenwärtige Bewusstsein für Sartre durch einen «Schnitt», der das «Nichts» ist, radikal von seiner Vergangenheit (vgl. *Das Sein und das Nichts*, in: Sartre 1994, Bd. 3, S. 88–91) wie auch generell von der «Forderungsstruktur der Welt» (ebd. S. 103) getrennt. Aus dieser Abtrennung resultiert die radikale Freiheit und Verantwortlichkeit, die in der Unabhängigkeit des gegenwärtigen Bewusstseins von jeglicher, insbesondere psychischer Determination besteht. Aufgrund dieser Unabhängigkeit ist dem Ich die Möglichkeit jeder Entschuldigung mit Bezug auf die psychische Vergangenheit wie auch generell auf alles dem Bewusstsein Transzendente genommen (vgl. ebd. S. 102, 108). Auf der anderen Seite ist die Vergangenheit integraler Bestandteil der Situation

- des Menschen und Freiheit ist die «Wahl eines Zwecks im Hinblick auf die Vergangenheit» (vgl. ebd. S. 856–870).
- 5 Hersch spielt hier auf den Gedanken der *philosophia perennis* an, vgl. Anm. 343, S. 428 zu *Die Illusion*.
- 6 Jaspers sieht in der biblischen Religion und der in der griechischen Antike einsetzenden abendländischen Philosophie zwei wesentliche Überlieferungsstränge, die die Substanz der Tradition ausmachen, die zudem in enger Beziehung zueinander stehen. Vgl. dazu Jaspers 1974a, S. 75–89, und Anm. 29, S. 442.
- 7 Vgl. Anm. 207, S. 417 zu *Die Illusion* sowie Herschs Aufsatz *Der Augenblick* in diesem Band und Anm. 3, S. 457 dazu.
- 8 Zu Jaspers Begriff der Grenzsituation vgl. Anm. 256, S. 422 zu *Die Illusion*.
- 9 «Vom Sinn der Geschichte» handelt der dritte Teil von Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* von 1949, wobei die Doppelbedeutung von «Sinn» als Bedeutungshaftigkeit einerseits und Zielgerichtetheit andererseits durchaus präsent ist (vgl. besonders Jaspers 1983, S. 316–319).
- 10 Hersch bezieht sich hier auf Nietzsches Rede von einer Umwertung aller Werte, die ab 1884 in Nietzsches Werk wiederholt auftritt: Überkommene moralische, religiöse und soziale Werte sollen aufgehoben und durch Werte ersetzt werden, die dem individuellen Willen zur Macht entspringen und daher jenseits aller tradierten Wertordnungen stehen: «*Umwertung aller Werthe*: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in mir Fleisch und Genie geworden ist.» (KSA 6, S. 365; vgl. auch KSA 5, S. 126) Nietzsches Konzeption wurde breit rezipiert und nicht zuletzt im Kontext von Diagnosen eines allgemeinen Wertezersfalls und einer Krise der Zeit – so etwa in Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* – nutzbar gemacht.
- 11 Jaspers gehörte durchaus zu jenen, die ihre Gegenwart als Krisenzeit beurteilten, was ihm zufolge nicht zuletzt im allgemeinen Verlust der Wertsubstanz der Tradition bzw. einer «Auflösung der überlieferten Werte» seinen Grund hatte (vgl. Jaspers 1955, S. 75–80; 1983, S. 167–176).
- 12 In Reaktion auf die Feststellung der Auflösung der tradierten Werte und die damit offene Frage nach der Zukunft, d. h. nach Sinn und Richtung der geschichtlichen Entwicklung, formuliert Jaspers Freiheit als das einmütig anerkannte Ziel (vgl. Jaspers 1983, S. 193 f.). Im Hinblick auf dieses Ziel beantwortet Jaspers die Frage nach dem Sinn der Geschichte im 3. Teil von *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*.
- 13 Vermutlich hat Hersch hier konkret Rudolf Bultmanns Programm einer «Entmythologisierung» des Neuen Testaments im Blick, bei dem es darum ging, aus den überlieferten Texten einen existentialen Gehalt zu gewinnen, der von der zeitbedingten mythologischen Form der Darstellung unabhängig ist. *Die Frage der Entmythologisierung* wurde zwischen Bultmann und Jaspers in dem gleichnamigen Band (München: Piper 1954) diskutiert.
- 14 Vgl. Anm. 53, S. 395 zu *Die Illusion*. Zu den Chiffren der Geschichte vgl. besonders Jaspers 1932, Bd. 3, S. 182–184.
- 15 Zu Jaspers' Begriffen der Existenz und Transzendenz vgl. Jaspers 1932, Bd. 1, S. 26 f., und Anm. 222 und 223, S. 420 zu *Die Illusion*; zum Verhältnis von Existenz und Transzendenz auch Jaspers 1974a, S. 32 f.
- 16 «Die Geschichtlichkeit des Ganzen wird zuletzt Chiffreschrift. Es entsteht ein Bild des Geschichtsganzen vom Anfang bis zum Ende als Chiffre *transzendenten Wesens*.» (Jaspers 1932, Bd. 2, S. 400) Zu Jaspers Begriff der Geschichtlichkeit vgl. ebd. S. 118–148.
- 17 Zu Jaspers' Begriff der Kommunikation vgl. Anm. 242, S. 421 zu *Die Illusion*.
- 18 Da Jaspers von einer universell gültigen Philosophie (*philosophia perennis*, vgl. Anm. 343, S. 428 zu *Die Illusion*) ausgeht, stellen die philosophischen Lehren der Vergangenheit nicht obsoletere oder überwundene Positionen dar, sondern sind Ausdruck ebendieser universellen Philosophie in jeweils

- zeit- und subjektabhängiger Form. Für den gegenwärtigen Philosophen gilt es daher, sich die Werke der Philosophiegeschichte von der eigenen geschichtlichen Situation her anzueignen, was nichts anderes bedeutet, als sich auf ein Zwiegespräch mit den Philosophen der Vergangenheit einzulassen. Vgl. dazu Jaspers 1971, S. 101–103, 113 f., Jaspers 1974a, S. 23, 117–136, und Jaspers 1957b, S. 7–14, 58–61.
- 19 Hersch denkt vermutlich an die sich im 19. Jahrhundert verstärkende Tendenz, philosophische Werke der Vergangenheit nur noch unter historischen und philologischen Gesichtspunkten zu interpretieren. In diesem Sinn äußert sich auch Jaspers: «Schon seit der Mitte des neunzehnten Jahrhundert tritt das Bewusstsein des Endes [der Philosophie – Hg.] auf und die Frage, wie nun noch Philosophie möglich sei. Die Kontinuität der neueren Philosophie in den westlichen Ländern, die Professorenphilosophie in Deutschland, die das große Erbe historisch pflegte, konnten über das Ende einer tausendjährigen Erscheinungsform der Philosophie nicht hinwegtäuschen.» (Jaspers 1971, S. 105) Mit der Historisierung und Akademisierung der Philosophie im 19. Jahrhundert wurde Jaspers zufolge zwar Wissen über die Geschichte der Philosophie in zuvor nie gekanntem Umfang bereitgestellt, letztlich wurde damit aber dem Verlust der Substanz der Überlieferung und Zerfall der Tradition zugearbeitet (vgl. auch Jaspers 1957b, S. 7 f.).
- 20 Vgl. Anm. 18, S. 440, sowie *Die Illusion*, S. 62 und S. 65, wo Hersch ebenfalls von einer mimisch-mimetischen Aneignung philosophischer Systeme spricht, die die Aktivität des interpretierenden Subjekts erfordert.
- 21 Hersch bezieht sich auf Pierre Corneilles (1606–1684) Tragikomödie *Le Cid* (1636). Don Rodrigue (der Cid) tötet im Duell den Vater seiner Geliebten Chimène, nachdem dieser seinen eigenen Vater beleidigt hat. In Akt 1, Szene VI ringt sich Don Rodrigue die Entscheidung ab, die Pflicht, im Duell die Familienehre wiederherzustellen, über seine Liebe zu Chimène zu stellen. Vgl. auch Gabriel Marcells Diskussionsbeitrag in *Die Zeit, das Tragische, die Freiheit*, S. 280.
- 22 Antigone ist eine Gestalt der griechischen Mythologie. Die bekannteste Bearbeitung des Stoffs ist Sophokles' Tragödie *Antigone* (ca. 442 v. Chr.): Kreon, der König von Theben, verbietet, dass der im Krieg gegen Theben durch die Hand seines Bruders Eteokles gefallene Polyneikes bestattet wird. Dessen Schwester Antigone führt das Bestattungsritual aus Achtung gegenüber den göttlichen Vorschriften dennoch durch. Sie wird dabei entdeckt und zum Tod verurteilt. Ihre Schwester Ismene, die sich zuvor dafür entschieden hatte, sich an Kreons Gesetz zu halten und nicht bei der Bestattung Polyneikes' mitzuwirken, ist nun bereit, die Schuld mitzutragen. Dies wird ihr aber von Antigone verweigert. Vgl. auch *Die Zeit, das Tragische, die Freiheit*, S. 275ff., und Hersch 1986i, S. 55 f.
- 23 Phädra (oder Phaidra) ist eine Gestalt aus der griechischen Mythologie. Sie ist die Gattin von Theseus, dem König von Athen, und verliebt sich in ihren Stiefsohn Hippolytos. Dieser weist Phädra jedoch zurück, die darauf Selbstmord begeht, zuvor jedoch Hippolytos bei Theseus anklagt, ihr nachgestellt zu haben. Theseus klagt seinen Sohn bei Poseidon an, der dafür sorgt, dass Hippolytos' Pferde durchgehen und ihn zu Tode schleifen. Der mythologische Stoff wurde seit der Antike verschiedentlich in Tragödien verarbeitet, so von Euripides (*Hippolytos*), Seneca (*Phaedra*) und Racine (*Phèdre*). Hersch scheint vor allem an die Bearbeitung des Letztgenannten zu denken, in der betont wird, dass Phädras Liebe zu Hippolytos ein von den Göttern verhängtes Schicksal ist. Die Protagonistin kann sich diesem nicht entziehen, obwohl sie sich der Unrechtmäßigkeit ihrer Liebe bewusst ist, woraus denn auch Phädras Tragik resultiert.
- 24 Hersch unterrichtete zwischen 1933 und 1954 mit Unterbrüchen an der *École internationale* in Genf Latein, Philosophie und französische Literatur (vgl. Linsmayer 2010, S. 172 f.).
- 25 Vgl. Anm. 29, S. 442.
- 26 Für Jaspers hat die Begegnung mit der Transzendenz sowohl eine geschichtliche Einmaligkeit als auch Einzigartigkeit für ein jeweiliges Subjekt: «So ist der eine Gott durch das existentiell Eine jeweils

- mein* Gott. Nur als ausschließlich Einer ist er nah. Ich habe ihn nicht in der Gemeinschaft aller Menschen.» (Jaspers 1932, Bd. 3, S. 121; vgl. auch S. 24, 163)
- 27 Hersch verwendet hier die Terminologie Kants, der zwischen bloß bedingt bzw. hypothetisch und unbedingt bzw. kategorisch gültigen Imperativen unterscheidet (vgl. KpV § 1, AA v, S. 20).
- 28 Im französischen Original steht: «ce qu'il appelle «tradition», dans le domaine religieux» (Hersch 1964c, S. 128). Ebenso wie die auf die Antike zurückgehende abendländische Philosophie ist die Religion – konkret: die biblische Religion – ein in geschichtlichem Wandel befindlicher Ausdruck jener ewigen Wahrheiten, die den philosophischen Glauben ausmachen. Demzufolge stellt die biblische Religion einen überlieferten Bestand dar, der für die Philosophie ebenso wichtig ist wie die philosophische Tradition: «Die philosophischen Gehalte des abendländischen Philosophierens habe ihre geschichtliche Quelle nicht nur im griechischen, sondern auch im biblischen Denken» (Jaspers 1974a, S. 34) – «Wir philosophieren aus der biblischen Religion und erfassen hier unersetzliche Wahrheit.» (Ebd. S. 69) Vgl. auch Jaspers 1971, S. 32 f.
- 29 Zur biblischen Religion vgl. Jaspers 1974a, S. 68–89, wo Jaspers schreibt: «Die Bibel und die biblische Religion sind eine Grundlage unseres Philosophierens.» (Ebd. S. 75) Zur biblischen Religion gehören «Juden und Christen, Griechisch-orthodoxe, Katholiken und Protestanten, und vielleicht auch noch der Islam» (ebd. S. 69). Aus dem Standpunkt des philosophischen Glaubens, den Jaspers vertritt, ist mit der biblischen Religion einerseits ein Ausschließlichkeitsanspruch verbunden, andererseits wird «aus der biblischen Religion» philosophiert (vgl. ebd. und Anm. 28, S. 442).
- 30 Mit diesem Ausspruch bewahrt Jesus eine verurteilte Ehebrecherin vor dem Tod durch Steinigung (Johannes 8, 1–11).
- 31 Hersch spielt auf die Geschichte von Tristan und Isolde an, deren einflussreichste Bearbeitungen der *Tristan* von Gottfried von Strassburg aus dem 13. Jh. und Wagners Oper *Tristan und Isolde* von 1859 sind. Der Ritter Tristan soll als Brautwerber Isolde seinem König Marke zuführen. Auf der Reise trinken Tristan und Isolde jedoch unwissentlich einen Liebestrank, durch den sie sich unsterblich ineinander verlieben. In der Folge kommt es zu einer heimlichen Liebesbeziehung, die dann aber von Marke entdeckt wird.
- 32 Zu Jaspers Begriff der Grenzsituation vgl. Anm. 256, S. 422 zu *Die Illusion*
- 33 Die berühmte Frage nach Sein oder Nichtsein («to be, or not to be», *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*. III. Akt, 1. Szene) wird von Prinz Hamlet gestellt, wobei die Bedrohung seines Königtums durch seinen Onkel und seine Mutter wohl eher ein Nebenaspekt darstellt. Tatsächlich wird aber der Verlust von Macht und Würde in Shakespeares Dramen öfters als existentielle Bedrohung und Verlust der eigenen Persönlichkeit dargestellt, etwa im *King Lear* oder in *Richard III*.
- 34 Vgl. Anm. 35, S. 442.
- 35 Am Beispiel eines Kellners erläutert Sartre in *Das Sein und das Nichts* (vgl. Sartre 1994, Bd. 3, S. 139–142) den Begriff der *mauvaise foi* (meist übersetzt mit «Unaufrichtigkeit», «Unwahrhaftigkeit», «Unredlichkeit» oder «falscher Glaube»). Dabei geht es darum, «die menschliche-Realität als ein Sein zu konstituieren, das das ist, was es nicht ist, und das nicht das ist, was es ist» (ebd. S. 138, 147). Aufgrund dessen, dass das menschliche Bewusstsein sein Sein nur durch sich selbst gewinnen kann, ist es nie das, was es ist: Es ist dazu verurteilt, ständig sein Sein frei zu entwerfen, und ist folglich nie schon das Sein, als das es sich entwirft. Daraus resultiert die *mauvaise foi* als Grundcharakter des Bewusstseins, sodass sich das Bewusstsein stets im Modus, das zu sein, was es nicht ist, und im Modus, nicht das zu sein, was es ist, befindet. So ist der Kellner einerseits nicht das, was er ist, nämlich Kellner, weil er sein projektiertes Kellner-Sein erst realisieren muss; andererseits ist er das, was er nicht ist, nämlich Kellner, weil er immer nur das ist, als was er sich projiziert.
- 36 Eine derartige Identifikation wird von Bergson vor allem in *Matière et mémoire* (1896) nahegelegt, wo

- er einen engen Zusammenhang von Geist, Bewusstsein, Gedächtnis und Vergangenheit behauptet, indem er etwa festhält: «der Geist, der schon Gedächtnis in der Wahrnehmung ist, stellt sich mehr und mehr als eine Erstreckung der Vergangenheit in die Gegenwart heraus» (Bergson 2015, S. 273).
- 37 Vgl. Anm. 4, S. 439.
- 38 Vgl. Anm. 3, S. 439.
- 39 Nietzsches Ausspruch «Gott ist tot!» (vgl. *Die fröhliche Wissenschaft*. Aphorismus 125. KSA 3, S. 481) hat Sartre im Aufsatz «Un nouveau mystique» (zuerst 1943 erschienen, dann 1947 in *Situations I*. Paris: Gallimard, S. 133–174) aufgenommen und festgestellt: «Dieu est mort, mais l'homme n'est pas, pour autant, devenue athée.» (Ebd. S. 142) – «Gott ist tot, aber der Mensch ist deswegen nicht Atheist geworden.» («Ein neuer Mystiker». In: Sartre 1994, Bd. 1, S. 17) Ebenda bemerkt Sartre, dass es das mit der Feststellung von Gottes Tod verbundene Schweigen des Transzendenten sei, das Nietzsche, Heidegger und Jaspers quäle.
- 40 Vgl. *Das Sein und das Nichts*, in: Sartre 1994, Bd. 3, S. 98. Es ist aber zu beachten, dass sich Sartre auch gegen den Gedanken einer *creatio ex nihilo* des Seins ausspricht (ebd. S. 40).
- 41 Zum Zusammenhang von Freiheit und radikaler Verantwortlichkeit vgl. *Das Sein und das Nichts*, in: Sartre 1994, Bd. 3, S. 950–955, sowie Anm. 4, S. 439.
- 42 Der Sinn der Textstelle ist in der vorliegenden Übersetzung (ebenfalls in der englischen) nicht eindeutig, wird aber in der französischen Fassung von 1964 und ebenfalls in der dieser folgenden Neuübersetzung von 1976 geklärt, wo es heißt: «Il n'en reste pas moins vrai que le sujet ne s'accomplit que dans le néant pur, ponctuel, où il se retire de tout souvenir, par un pur *faire sans substance*. C'est l'inverse de Bergson: le langage, chez Sartre, s'empâte apparemment dans le concret le plus charnel, mais la pointe de la recherche est braquée sur un refus, une négation fanatique, un néant parfait.» (Hersch 1964d, S. 133) – «Allerdings erfüllt sich das Subjekt nur im reinen Nichts und nur punktuell, dann nämlich, wenn es sich aus aller Erinnerung in den reinen Akt zurückzieht. Also genau das Gegenteil von Bergson: Bei Sartre scheint die Sprache ganz konkret und fleischlich zu sein, aber das Ziel der Untersuchung ist auf eine Verweigerung, auf eine fanatische Weigerung, auf das Nichts hin ausgerichtet.» («Die Wirksamkeit der Tradition in unserer Zeit». In: Hersch 1976a, S. 140 f.) Der von Hersch behauptete Gegensatz zwischen Sartre und Bergson besteht in diesem Fall darin, dass für Letzteren das subjektive Bewusstsein sich nur als Gedächtnis realisieren kann, d. h. durch die Integration der erinnerten Vergangenheit in die gegenwärtig erlebte Zeit (vgl. Anm. 36, S. 442). Für Sartre ist das Subjekt dagegen von seiner Vergangenheit getrennt (vgl. Anm. 4, S. 439), sodass es trotz Sartres konkreter Sprache mit einem fleischlosen, leeren Nichts zusammenfällt.
- 43 Im Zentrum von Herschs kritischer Interpretation Sartres steht dessen Annahme, dass Freiheit aus der absoluten Gelöstheit des gegenwärtigen Bewusstseins von allen das Bewusstsein transzendierenden Zusammenhängen resultiert. Deshalb erscheint der freie Akt als Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*), die in jedem Gegenwartsmoment erneut erfolgen muss, weil im gegenwärtigen Bewusstsein keine Verbindung weder zur eigenen Vergangenheit noch zur Zukunft besteht (vgl. Anm. 4, S. 439).
- 44 Vermutlich spielt Hersch auf Descartes' Substanzdualismus an, demzufolge es nur zwei Typen von Substanzen gibt, und zwar einerseits die ausgedehnte, zu der alles Räumliche gehört, und andererseits die denkende, zu deren Eigenschaften alles Geistige, mitunter das Denken und Wollen, gehört.
- 45 Gemeint ist die seit dem Mittelalter, unter anderem von Thomas von Aquin, diskutierte Frage, ob bzw. inwiefern Eigenschaften, die Gott zugeschrieben werden, auch dem Menschen zugeschrieben werden können. Vgl. dazu Anm. 11, S. 434 zu *Die Diskontinuität der menschlichen Perspektiven*.
- 46 Vgl. Anm. 3, S. 439.
- 47 Hersch spielt hier ironisch auf Sartres Deklaration aus dem Aufsatz *L'existentialisme est un humanisme*

- von 1946 an, der Existentialismus sei ein Humanismus (vgl. Sartre 2005a).
- 48 In der Rede «Unsere Zukunft und Goethe» (1947) spricht Jaspers von der Gefahr einer «egozentrischen Abschließung von der Welt» (vgl. Jaspers 1951, S. 51; auch in: Jaspers 1968, S. 136); in Jaspers 1932, Bd. 2, S. 272, von einem «Sichabschließen der verschlossenen Intoleranz gegen das fremde Gewissen», das die «faktische Kommunikation von Existenz zu Existenz» aufheben würde. Jaspers fordert dagegen einen «grenzenlosen Kommunikationswillen» (Jaspers 1974a, 133–136) bzw. eine «radikale Offenheit des Kommunikationswillens» (Jaspers 1973, S. 74).
- 49 Für Jaspers ist der Mythos eine der drei «*Gestaltungssphären metaphysischer Gegenständlichkeit*» (Jaspers 1932, Bd. 3, S. 25 f.); zu dessen Verhältnis zur Philosophie vgl. ebd. In *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit* schreibt Jaspers: «So ist der Mythos die unumgängliche Sprache transzendenter Wahrheit. Die Schöpfung des echten Mythos ist wahre Erhellung. Dieser Mythos birgt in sich Vernunft und steht unter der Kontrolle der Vernunft.» (Jaspers 1950, S. 58) In *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Jaspers 1983, S. 329–332) plädiert Jaspers für die Überwindung eines Totalitätsdenkens in Bezug auf die Geschichte.
- 50 Das Bestehen der absoluten Forderung gehört für Jaspers zu den Kerngehalten des philosophischen Glaubens (vgl. Jaspers 1974a, S. 29, 31 f.). Die unbedingte Forderung geht aus von einem Unbedingten, das jenseits des bedingten Daseins in der Welt liegt, und das nur durch einen Entschluss des Einzelnen zum Gegenstand des Glaubens werden kann. Die Forderung besteht darin, an dem einmal gefällten Entschluss unter allen Bedingungen des Daseins festzuhalten. Vgl. dazu Jaspers 1971, S. 42–49, wo ebenfalls Sokrates als herausragendes Beispiel genannt wird (ebd. S. 43).
- 51 Obwohl Sokrates das über ihn gefällte gerichtliche Todesurteil für ungerecht hielt, akzeptierte er es aus Gesetzestreue und trank das Gift, mit dem das Urteil vollstreckt werden sollte, mit Fassung (vgl. Platon: *Apologie* 38c-d, *Kriton* 49e-53a, *Phaidon* 115a-118a).
- 52 Im ersten Kapitel von *Les deux sources de la morale et de la religion* von 1932 (dt. Bergson 1933) unterscheidet Bergson zwischen einer geschlossenen (relativen, statischen) und einer offenen (absoluten, dynamischen) Moral. Bei der Ersteren bestehen Verpflichtungen, Ansprüche und Zwänge unter den Individuen einer bestimmten geschlossenen sozialen Gruppierung. Diese lassen sich auf Instinkt und soziale Mechanismen zurückführen. Keine derartige naturalistische Erklärung ist für die offene Moral möglich, bei der die moralische Verpflichtung auf die gesamte Menschheit, auf alle Individuen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer Gruppierung ausgedehnt wird. Da sich beide Formen der Moral aus unterschiedlichen Quellen speisen, besteht keine Kontinuität zwischen ihnen. Der Übergang von der geschlossenen zur offenen Moral und von der geschlossenen zur offenen Gesellschaft erfolgt durch einen Aufschwung oder Sprung, der durch den für die Kreativität der Schöpfung verantwortlichen *élan vital* (Lebensschwung) veranlasst wird: «Und wir müßten immer noch hinzufügen, dass es nicht ein gleichmäßiges Vorwärtsgen war, sondern in einem gewissen Augenblick ein jäher Sprung.» (Ebd. S. 69)
- 53 Dass es eine universelle Tradition der Philosophie gibt, wird durch den Gedanken der *philosophia perennis* nahegelegt (vgl. Anm. 343, S. 428 zu *Die Illusion*), dem auch Jaspers nahestand. Dementsprechend verfolgt Jaspers seit Anfang der 1950er-Jahre das Projekt einer «Weltgeschichte der Philosophie», die die «Überlieferung der Philosophie» zu «lebendiger Gegenwart» bringen soll unter der «Idee der Einheit der Philosophiegeschichte» (vgl. Jaspers 1971, S. 103, 106, und Jaspers 1957b, S. 7).

Anmerkungen zu *Wesen, Grenzen, Bedingungen historischer Erkenntnis*

- 1 Anders als die hier vorgenommene thematische Einordnung nahelegt, entfaltet Jeanne Hersch ihren Terminus «connaissance historique» in diesem Vortrag nicht in erster Linie als einen epistemologischen, sondern verwendet ihn zumeist eher in der Bedeutung von «Geschichtswissenschaft», «Geschichtsschreibung», «Geschichtsforschung». Die beiden Verwendungsweisen gehen ineinander über, ohne in eine systematische Beziehung zueinander gestellt zu werden. Die Übersetzung folgt dieser Vorgabe, soweit es sinnvoll und vertretbar erscheint, d. h. sie spricht von «historischer Erkenntnis», solange dies im Kontext noch verständlich bleibt, nimmt sich aber die Freiheit, auf «Geschichtswissenschaft» und verwandte Begriffe zu rekurrieren, sobald eine Aussage sich auf Geschichte als Fachgebiet bezieht und die Rede von «Erkenntnis» sie verunklaren würde (*Anmerkung der Übersetzerin*).
- 2 André Mercier (1913–1999) war ein Schweizer theoretischer Physiker und Professor an der Universität Bern. Er befasste sich auch mit philosophischen Problemen, unter anderem mit dem Problem der Zeit. Mercier war Mitorganisator der Tagung in Oberhofen und Hauptherausgeber der Kongressakten. In seinem Vortrag zum Thema «Limites et critères de la connaissance. Thème des entretiens», der die Tagung einleitete, sagt er: «J'appelle connaissance tout acte qui, établissant une relation de la pensée à l'être, nous libère des liens qui nous rattachent au temps présent. C'est encore l'acte qui permet au sujet de dépasser les bornes qui l'emprisonnent dans le temps présent, pour le rapprocher d'une perfection où l'acte est devenu inutile.» (Mercier / Locher 1961, S. 27)
- 3 «Natur» ist für Kant «der Inbegriff aller Dinge, so fern sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung sein können, worunter also das Ganze aller Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt mit Ausschließung aller nicht sinnlichen Objecte, verstanden wird» (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. AA IV, S. 467). Die Natur, als das Ganze der Erscheinungen, stellt somit den Bereich dar, in dem empirische Erkenntnis (Erfahrung) möglich ist. In der so verstandenen Natur gilt zudem das apriorische Kausalitätsprinzip («Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.» (KrV A 189/B 232)), dem zufolge alle natürlichen Ereignisse kausal determiniert sind.
- 4 William Shakespeare: *Macbeth* v, 5, 26 f. (wo diese Charakterisierung allerdings dem Leben als solchem und nicht der Geschichte gilt): «ein Märchen, erzählt von einem Narrn» (in der Übers. von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck, Shakespeare 1855, S. 542).
- 5 Nachahmung (*imitation*) und Mimesis (*mime*): In der Definition von Karl Jaspers steht das Verfahren des «Verstehens» für ein «von innen gewonnene[s] Anschauen des Seelischen», d. h. des subjektiv «unmittelbar Erlebten» (Jaspers 1923, S. 19 und 40, 85, 320). Dieses Subjektive kann nur durch «Einfühlen und Miterleben» erfasst werden. Um bestimmte historische Geschehnisse zu begreifen, müssen also die Forscher in die Gefühls- und Gedankenwelt der historischen Akteure «eintauchen». Im Zusammenhang des Methodenstreits in Deutschland argumentierte Max Weber (der selbst Inspiration im Werk von Jaspers gefunden hatte, vgl. Derman 2008), dass das Verstehen historischer Geschehnisse unter anderem von einer besonderen Fähigkeit des Historikers abhängt: Mit dem Ausdruck «einfühlend nacherleben» betonte Weber, dass die Berücksichtigung nicht nur der Absichten und Interessen sondern auch des «erlebten Gefühlszusammenhang[s]» sehr wichtig ist. Siehe Weber 1951. – Hersch selbst spricht bereits in Kap. IV von *Die Illusion* ausführlich von einem mimisch-mimetischen Nachvollzug (*mime*), mittels dessen alleine die eigentliche, d. h. metaphysische oder subjektive Wahrheit historischer philosophischer Theorien erschlossen werden kann (vgl. oben S. 62 und S. 65).
- 6 Anspielung auf Jaspers' Begriff der Kommunikation als Austausch zwischen Menschen. Vgl. dazu

- Die Illusion*, S. 112, und die Anm. 242, S. 421 dazu.
- 7 James Joll (1918–1994), britischer Historiker, Autor von *Three Intellectuals in Politics* (1960), *The Origins of the First World War* (1984). In «The historian and the contemporary world» schreibt er: «There are, in fact, aspects of contemporary history which are so living and painful that they are falsified if treated in too cool and scholarly a way.» (Joll 1963, S. 43). Der Aufsatz erschien allerdings erst zwei Jahre nach der Tagung in Oberhofen.
- 8 Anspielung auf die Debatte über den moralischen Status des marxistischen Denkens. Die Frage, die sich dabei stellt, ist, ob die Marxisten eine normative Theorie der Gerechtigkeit brauchen, um ihr politisches Engagement zu rechtfertigen; oder ob die Tatsache, dass bestimmte Entwicklungen (z. B. die Überwindung des Kapitalismus) sich notwendigerweise ereignen werden, als Motivation und Rechtfertigung für die ihre Handlung ausreichend ist (vgl. dazu Lukes 1988).
- 9 Vgl. Anm. 153, S. 411 zu *Die Illusion*.
- 10 Siehe Panayis A. Papaligouras: *Théorie de la société internationale*. Zürich: Kundig 1941.
- 11 Anspielung auf die These des deutschen Historikers Leopold von Ranke (1795–1886), das Ziel des Historikers sei es, das geschichtliche Geschehen, «wie es eigentlich gewesen ist», zu rekonstruieren.
- 12 Diese Formulierung übersetzt ein Wortspiel im Ausgangstext. Hersch schreibt: «la connaissance impersonnelle effac[e] le présent (la présence) de l'histoire».
- 13 Der Ausdruck «jeweils einzig» steht im Original auf Deutsch. Es handelt sich dabei um einen Ausdruck, den Karl Jaspers gelegentlich verwendet. Vgl. die Anmerkung 26, S. 441.
- 14 Der französische Soziologe Auguste Comte (1798–1857) unterschied zwischen der wissenschaftlichen Analyse bestehender Institutionen einerseits und der wissenschaftlichen Analyse des sozialen Wandels andererseits (vgl. *Cours de philosophie positive*, Band 1: Comte 1830, Vorlesungen 16 und 17). In seinem späteren Werk, dem *Système de politique positive* (1851–1854), nannte Comte die Lehre der Statik die «abstrakte Theorie der menschlichen Ordnung» (siehe Band II des *Systems*) und die Lehre der Dynamik die «allgemeine Abhandlung des menschlichen Fortschritts (Philosophie der Geschichte)» (siehe Band III des *Systems*).
- 15 Vgl. dazu die Einleitung der Herausgeber, S. 225.
- 16 Napoleon Bonaparte (1769–1821) war französischer Kaiser von 1804 bis 1814; Ludwig XIII. (1601–1643), Ludwig der Heilige (1212–1270) und Karl der Große (747–748) waren bedeutende französische Könige; Vercingetorix (82–46 v. Chr.) war Anführer der Gallier und ist einer der Nationalhelden Frankreichs.
- 17 Isidor von Sevilla (ca. 560–636), Bischof von Sevilla.
- 18 Lucius Annaeus Seneca, auch bekannt unter dem Namen Seneca der Jüngere (ca. 1–65 n. Chr.) war ein römischer Schriftsteller und Vertreter der stoischen Philosophie, Autor u. a. von *De vita beata* (*Vom glücklichen Leben*) und *De brevitate vitae* (*Von der Kürze des Lebens*).
- 19 Mariás verwendet den Begriff «argument» hier, wie auch weiter unten, nicht im logisch-rhetorischen, sondern im dramentheoretischen Sinne der einem Bühnenstück (v.a. in Renaissance und Barock) vorangestellten Inhaltsangabe und, spezifischer noch, der Vorlage oder des Handlungsplans, wonach dann (in der Commedia dell'arte) aus dem Stegreif gespielt wird. Der bei Mariás auch anderwärts präsente *Theatrum-mundi*-Gedanke schlägt sich im vorliegenden Referat in weiteren theatermetaphorischen Begriffsverwendungen wie «Akteur», «Szene» oder «Drama» (und darüber hinaus auch explizit) nieder (*Anmerkung der Übersetzerin*).
- 20 Vgl. dazu die Einleitung der Herausgeber, S. 225.
- 21 Zu Kierkegaard und Nietzsche vgl. die Abschnitte 5.E und 5.F von *Die Illusion* und die entsprechenden Anmerkungen der Herausgeber. Zu Bergson vgl. den Abschnitt 5.G von *Die Illusion* sowie die Einleitung der Herausgeber dazu (S. 3) und die Anmerkung 209, S. 418. William James (1842–1910) war ein US-Amerikanischer Psychologe und Philosoph, Vertreter des Pragmatismus (vgl. *Pragma-*

- tism*, James 1991 [1907]). Wilhelm Dilthey (1833–1911), deutscher Philosoph, ist bekannt für seine Arbeiten zur Hermeneutik und zur Philosophie der Geisteswissenschaften (vgl. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Dilthey 1922). Miguel de Unamuno (1864–1936), spanischer Philosoph, ist der Verfasser von *Das tragische Lebensgefühl* (*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, dt.: Unamuno 1925).
- 22 «logon didonai» (gr.: «Gründe geben»). Vgl. dazu den Aufsatz von Weiner 2012, S. 7: «Im Versuch, Platons dialektische Methode auf eine Formel zu bringen, wird meist der Ausdruck *logon didonai* verwendet, den man im Deutschen gewöhnlich mit «Rede und Antwort stehen», «Rechenschaft ablegen», «rechtfertigen» oder «begründen» übersetzt. [...] Die Tätigkeit des *logon didonai* als Kern der Dialektik anzusehen war wohl bereits in der Antike verbreitet, da Sextus Empiricus angibt, das Geschäft des Dialektikers sei ein *lambanein kai didonai logon.*»
- 23 Zu Ortega vgl. die Einleitung der Herausgeber. *Raciocvitalismo*, die Theorie der «vitalen Vernunft», steht für den Versuch, das Leben und das Denken nicht voneinander zu trennen, sondern miteinander zu verbinden. Dies erinnert an Herschs Kritik am «angélisme» (vgl. *Die Illusion*, S. 51, und Anm. 42, S. 393): Laut Hersch ist eine Sichtweise «engelhaft», die sie sich mit der Ebene der Ideale und Werte begnügt, ohne dass die Verankerung des Ideellen im Materiellen zu berücksichtigt wird.
- 24 Richard Aaron (1901–1987) war ein britischer Philosoph, der vor allem für seine Arbeiten zu John Locke bekannt ist.
- 25 Nathan Rotenstreich (1914–1993) war ein israelischer Philosoph.
- 26 Verweis auf das posthum erschienene Buch des britischen Historikers Robin G. Collingwood (1889–1943), *The Idea of History*. Nach dieser Auffassung, «Historical knowledge is the knowledge of what mind has done in the past [...]. Its object is therefore not a mere object [...] it is an activity of thought, which can be known only insofar as the knowing mind re-enacts it and knows itself as so doing. [...] All he can know historically is thoughts that he can re-think for himself.» (S. 218)
- 27 John Passmore (1914–2004) war ein australischer Philosoph und Professor für Philosophie an der Australian National University.
- 28 Vgl. Anm. 2, S. 445
- 29 Jean Hyppolite (1907–1968) war ein französischer Philosoph und Leiter der l'École normale supérieure de Paris. Er tat sich vor allem mit seinen Studien zu Hegel und der ersten französischen Übersetzung von dessen *Phänomenologie des Geistes* hervor. Im hier von Mercier angesprochenen Sinn äußerte sich Hyppolite in seinem Vortrag zum Thema «Liberté et nécessité dans l'existence historique», der dem von Hersch an der Tagung in Oberhofen voranging: «Dire que l'histoire humaine est notre histoire et que nous devons la comprendre comme telle, c'est dire qu'elle est notre œuvre et qu'elle n'est pas le résultat mécanique d'un jeu de forces physiques extérieures le unes aux autres.» (Mercier / Locher 1961, S. 212; vgl. auch S. 219 f.)
- 30 Mercier spielt auf den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik an, der Aussagen über die Richtung thermodynamischer Prozesse und insbesondere über deren Irreversibilität macht.
- 31 Leonard James Russell (1884–1971) war ein britischer Philosoph und Autor u. a. von *An Introduction to Logic from the Standpoint of Education* (1914) und *An Introduction to Philosophy* (1929).
- 32 Joseph Moreau (1900–1988), war ein französischer Philosoph, Professor an der Université de Bordeaux und der Autor von Arbeiten zur Geschichte der Philosophie (u. a. Platon, Leibniz, Rousseau).
- 33 Deutsch im Original.
- 34 Hersch meint das Kapitel «Kollektiv-Seele» aus *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, Hersch 1957a, S. 212–223.

Anmerkungen zu *Die Zeit, das Tragische, die Freiheit*

- 1 Die folgenden Absätze sind eine Zusammenfassung von Herschs Vortrag. Möglicherweise handelt es sich um das Thesenpapier, auf das sich die auf die Diskussion folgenden Zuschriften beziehen.
- 2 Im Original steht: «*éternité intemporelle (Zeitlosigkeit)*».
- 3 Den Thesen von Herschs Vortrag folgt im Original ein kurzer Bericht von Suzanne Delorme zur Generalversammlung der *Société française de Philosophie*, die am 28. Januar 1961 im Amphithéâtre Michelet der Sorbonne stattfand und in deren Rahmen Hersch ihren Vortrag hielt. An den Sitzungsbericht schließt eine Ansprache des an der Generalversammlung zum neuen Präsidenten der Gesellschaft gewählten Jean Wahl an, die mit der Einführung und Begrüssung von Jeanne Hersch endet: «Dass ich uns Gaston Berger [den verstorbenen vorigen Präsidenten – Hg.] hier ins Gedächtnis rufe, erscheint fast müßig, umso mehr, als er es war, der die Idee zu diesem Vortrag von Jeanne Hersch hatte, die auch mir schon gekommen, aber noch nicht von mir ausgesprochen worden war, und der zu mir sagte – ich weiß es noch, als wäre es gestern gewesen –: ‚Wäre es nicht ein guter Gedanke, Jeanne Hersch um einen Vortrag für die Gesellschaft zu bitten?‘ Da bleibt mir nun nichts weiter, als M^{lle} Hersch das Wort zu erteilen; und das tue ich hiermit und danke ihr dafür, dass sie aus Genf angereist ist, um uns über ‚Die Zeit, das Tragische, die Freiheit‘ zu sprechen.» (Vgl. Hersch 1961b, S. 121)
- 4 Zu Jean Wahl vgl. Anm. 38, S. 438 zu *Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven*.
- 5 Vgl. Anm. 3, S. 448. – Der Phänomenologe und Charakterologe Gaston Berger (1896–1960) war bis 1960 Präsident der *Société française de Philosophie*. – In Oberhofen fand am 11.–15. September 1960 eine Tagung des *Institut international de philosophie* zum Thema «*Limites et critères de la connaissance*» statt, wo Hersch den im vorliegenden Band wiederabgedruckten Vortrag «*Nature, limites et conditions de la connaissance historique*» («*Wesen, Grenzen und Bedingungen historischer Erkenntnis*») hielt.
- 6 Zur Begegnung mit Gabriel Marcel im Sommer 1936 vgl. Hersch 1986i, S. 43, und Linsmayer 2010, S. 183. – Herschs erstes kleines Büchlein war *L'illusion philosophique (Die Illusion. Der Weg der Philosophie)*, das 1936 erschienen war.
- 7 Hersch denkt hier vermutlich nicht nur an die in den traditionellen Natur- und Sozialwissenschaften bekannten Einflüsse des Beobachters auf die Ergebnisse der Beobachtung, sondern auch an den spezifischen Einfluss, der ihm in der Quantenphysik zugeschrieben wird: Es ist eine Konsequenz der Heisenberg'schen Unschärferelation, dass im Quantenbereich die Messung einer bestimmten Eigenschaft die Messung einer anderen Eigenschaft grundsätzlich unmöglich macht. Veranschaulicht wird dieses Ergebnis etwa durch das sogenannte Doppelspalt-Experiment, bei dem es davon, welche Eigenschaft sich der Forscher zu messen entscheidet, abhängt, ob das Licht seine Wellen- oder seine Teilcheneigenschaften zeigt.
- 8 Deutsch im Original.
- 9 Im 4. Kapitel von *Die Illusion* hat Hersch das Problem von Zeit und Ewigkeit am Beispiel der Zeitkonzeption Hegels untersucht (vgl. besonders S. 67–78). Hegels Begriff einer nicht-zeitlichen Ewigkeit schliesse, so Hersch, deren Vorstellbarkeit ebenso aus wie die Möglichkeit von zukunftsgerichtetem Handeln, Geschichte und Freiheit. Das Bestreben, die Zeit in einer nicht-zeitlichen Ewigkeit aufzuheben, sei letztlich nur ästhetisch, in der Kunst zu verwirklichen (vgl. S. 76).
- 10 Vgl. Augustinus: *Confessiones* XI, 25,32; Augustinus 1987, S. 653.
- 11 Zur Behauptung einer radikalen Diskontinuität der Zeit – insbesondere von Vergangenheit und Gegenwart – in *Das Sein und das Nichts* von 1943 vgl. Anm. 4, S. 439 zu *Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das, was unserer Zeit not tut?* – «*Les communistes et la paix*» («*Die Kommunisten*

- und der Frieden») besteht aus einer Folge von drei Artikeln, die Sartre zwischen 1952 und 1954 in der Zeitschrift *Les temps modernes* veröffentlichte und dann 1964 in *Situations VI* aufnahm. In diesen Artikeln, die anlässlich der Demonstrationen von 1952 gegen die Ernennung des umstrittenen US-Generals Mathew B. Ridgway zum Leiter des *Supreme Headquarter of the Allied Powers in Europe* und der Verhaftung des Fraktionsvorsitzenden der kommunistischen Partei Frankreichs, Jacques Duclos, verfasst wurden, unterstellt Sartre die Vereinbarkeit der Freiheit mit der im Marxismus angenommenen dialektischen Notwendigkeit der historischen Entwicklung: «Die Massen sind *alles*; versucht doch einmal sie zu ändern! Ihre Spontaneität hat die unerbittliche Strenge der Dialektik, denn es ist die Produktion, die den Produzenten produziert; gleichzeitig ist sie frei, da sie das in Bewegung befindliche Wesen des Proletariats zum Ausdruck bringt.» (Sartre 1982, S. 187)
- 12 Zenon von Elea (490–430 v. Chr.) beschäftigte sich zentral mit der Frage, ob die Wirklichkeit – insbesondere Raum, Zeit und Bewegung – kontinuierlich oder diskontinuierlich sei. Dabei zeigte er Paradoxien auf, die entstehen, wenn man von der Teilbarkeit des Wirklichen in diskrete Elemente ausgeht. Das sogenannte «Pfeil-Paradox» (überliefert bei Aristoteles: *Physik VI*, 9, 239a 23–b 9) entsteht, wenn man davon ausgeht, die Zeit bestehe aus diskreten Jetzt-Momenten (oder Augenblicken). In diesem Fall muss man zum offensichtlich falschen Schluss kommen, dass ein sich tatsächlich schnell bewegendes Pfeil stillsteht, denn in jedem Moment befindet sich der Pfeil an einem bestimmten Ort, an dem er sich nicht bewegt – ansonsten würde er sich nicht an dem bestimmten Ort befinden. Wenn der Pfeil sich aber in jedem einzelnen Augenblick an einem bestimmten Ort befindet, an dem er sich nicht bewegt, kann es auch keine Bewegung von einem Ort zum anderen geben. Folglich bewegt er sich überhaupt nicht, steht also still. Zu den zenonischen Paradoxien der Bewegung vgl. Mansfeld 1986, S. 39–51.
- 13 Spinoza geht davon aus, dass die konkreten Einzeldinge nichts anderes als Modifikationen der einen göttlichen Substanz sind. Daraus entsteht die Schwierigkeit zu erklären, wie Endlichkeit, Vergänglichkeit und Zeitlichkeit der Einzeldinge mit der Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Unzeitlichkeit der einen Substanz zu vereinbaren sind. Spinoza unterscheidet daher zwei Gesichtspunkte, unter denen wir die Dinge begreifen können: den raum-zeitlichen Gesichtspunkt und den Gesichtspunkt der Ewigkeit (*species aeternitatis*; vgl. dazu besonders *Ethica*. Pars v, Prop. xxix mit Demonstratio und Scholium, in Spinoza 1989, S. 538–541). – Zu Kierkegaard vgl. Anm. 207, S. 417 zu *Die Illusion* sowie Herschs Aufsatz *Der Augenblick* in diesem Band und dort die Anm. 3, S. 457.
- 14 Vgl. Jean Wahl: *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. (Wahl 1920, wiederabgedruckt in Wahl 1994, S. 47–103).
- 15 Vgl. Anm. 86, S. 401 zu *Die Illusion*.
- 16 Vgl. dazu auch *Die Dimensionen der Zeit*, S. 335–336.
- 17 Hersch verwendet im Original den Ausdruck «finalité errante», den sie in *Die Dimensionen der Zeit*, S. 335, erklärt.
- 18 Am 3. August 1492 begann Christoph Kolumbus mit drei Schiffen, darunter das Flaggschiff Santa María, von Spanien aus seine erste große Entdeckungsreise. Kolumbus' (falsche) Berechnungen der zurückzulegenden Distanz wurden schon damals angezweifelt, sodass es sich von vornherein um ein Unternehmen mit höchst unsicherem Ausgang handelte, das nur durch die zufällige Entdeckung des amerikanischen Kontinents (zunächst der karibischen Inseln) das geographische Weltbild revolutionierte. Inwiefern es sich bei der Entdeckungsfahrt um einen Akt der Piraterie hätte handeln können, ist nicht klar, bekannt ist nur, dass Kolumbus vor seiner Atlantikfahrt auch auf Piratenschiffen unterwegs war.
- 19 Der römische Senator Lucius Sergius Catilina plante 63 v. Chr. einen Staatsstreich, nachdem er bei der Wahl zum Konsul zweimal durchgefallen war. Der Plan wurde aufgedeckt und vereitelt.

- Catilina wurde darauf zum Staatsfeind erklärt und in den anschließenden Kämpfen 62 v. Chr. getötet. Sein historisches Gewicht gewann Catilina wohl nicht zuletzt aufgrund der Beteiligung seines Gegners Cicero am Verlauf der Ereignisse sowie dessen gegen ihn gerichteten Streitreden, die als rhetorische Muster gelten. Da Catilina unter anderem für Erleichterungen für Schuldner eintrat, um die Unterstützung der unteren Bevölkerungsschichten zu erhalten, wurde er auch zuweilen als gescheiterter Sozialrevolutionär angesehen.
- 20 Im Juni 1956 entwickelten sich im polnischen Poznań (Posen) aus einem Arbeiterstreik Demonstrationen, an denen sich die breite Bevölkerung beteiligte und die sich gegen schlechte Arbeits- und Lebensbedingungen unter der sozialistischen Regierung richteten. Es kam zu bewaffneten Auseinandersetzungen mit der Armee, bevor der Aufstand niedergeschlagen wurde. Im Oktober 1956 wurden Prozesse gegen Aufständische eröffnet, die dann aber von der neuen Regierung unter Gomułka eingestellt wurden. Aus sozialistischer Sicht wurden die Ereignisse als vom Westen angezettelter Aufruhr dargestellt; aus westlicher Sicht als erster antikommunistischer Volksaufstand. Hersch, die polnische Wurzeln hatte, verfolgte die Prozesse als Reporterin selbst mit und berichtete darüber in mehreren Zeitungsartikeln sowie in «Les procès de Poznan» (Hersch 1956c; vgl. dazu Hersch 1986i, S. 21).
- 21 Vgl. dazu Herschs Aufsatz *Der Augenblick* in diesem Band.
- 22 Hersch spielt auf Kants Begriff der transzendentalen Freiheit an (die Kant jedoch nicht als Noumenon bezeichnet). Mit der dritten Antinomie (KrV A 444–447/B 472–475) bzw. deren Auflösung (KrV A 538–541/B 566–569) zeigt Kant, dass die These der durchgängig kausal determinierten empirischen Welt, d. h. der Welt, wie sie in Raum und Zeit erscheint, mit der Annahme von Freiheit vereinbar ist, wenn Freiheit als etwas Intelligibles oder Transzendentales, d. h. nicht der empirischen Welt Zugehöriges und somit als etwas Nicht-Zeitliches verstanden wird. In diesem Zusammenhang spricht Kant von der Möglichkeit einer «Kausalität durch Freiheit» (KrV A 538/B 566), der Möglichkeit, dass ein Ereignis in der empirischen Welt eine nicht-empirische, intelligible Ursache hat. Zur Frage, ob die Wirkung der transzendentalen Freiheit in der empirischen Welt, wie Hersch unterstellt, instantan erfolgt, äußert sich Kant nicht.
- 23 Vgl. Anm. 4, S. 439 zu *Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das, was unserer Zeit not tut?*
- 24 George Orwells *Nineteen Eighty-Four* erschien 1949. Das Ministerium für Wahrheit (*Ministry of Truth, Minitrue*), in dem auch die Hauptperson des Romans arbeitet, ist Teil eines totalitären Überwachungs- und Kontrollstaates. Das Ministerium ist eine Propagandabehörde, der die Kontrolle über die Information, die an die Bevölkerung gelangt, obliegt. Deren Ausübung besteht unter anderem darin, historische Daten, Dokumente und Zeugnisse mit den jeweils aktuellen Interessen der alleinherrschenden Partei in Übereinstimmung zu bringen, also die Geschichtsschreibung den gegenwärtigen Bedürfnissen der Partei entsprechend zu revidieren.
- 25 Zu dem von Hersch geprägten Ausdruck «kurze» oder «kleine Dauer» (im Original: «*la petite durée*») vgl. «Philosophische Selbstbetrachtung», wo Hersch auf die Dimensionen der Zeit zurückkommt: «Das bringt mich dazu, eine neue Vorstellung einzuführen: wir erleben die Gegenwart nicht im Modus des Zerfließens. Die Gegenwart ist nicht der punktuelle «Augenblick» Kierkegaards. Sie hat eine Dichte, sie ist eine «kleiner Dauer», die wir sozusagen mit uns nehmen, solange wir leben. Freilich fasert sie an ihren Enden aus, da wo sie das «noch nicht» der Zukunft und das «nicht mehr» der Vergangenheit einholt, aber sie zerfließt nicht. Ich nenne sie also «kleine Dauer» oder «Miniatur der Ewigkeit». Sie ist es, die das ethisch Absolute unserer Handlungen verteidigt gegen ihre Bagatellisierung durch das Zerfließen der Zeit.» (Hersch 1989f, S. 77 f.)
- 26 Hersch vergleicht hier die von ihr sogenannte «kurze Dauer» (*petite durée*) mit der von Bergson abgelehnten in Analogie zum Raum konzipierten Zeit. Diese würde ein homogenes, leeres Medium

- (*milieu vide homogène*) darstellen, in dem sich die Bewusstseinszustände aneinanderreihen (vgl. Bergson 2016, S. 87 ff.). Die kurze Dauer nimmt sich dabei wie ein Fragment dieser homogenen Umgebung aus, ist dabei jedoch nicht quantitativ unbegrenzt, sondern stößt an ihren Grenzen an die Vergangenheit und Zukunft.
- 27 Der französische Philosoph und Wissenschaftsgeschichtler Alexandre Koyré (1892–1964) beschäftigte sich zentral mit der Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft (Descartes, Galilei, Newton etc.). Bei welcher Gelegenheit er die hier zitierte Frage an Hersch richtete, ist nicht bekannt.
- 28 Eine vergleichbare Situation besteht für Hersch in Bezug auf die Pluralität bzw. Diskontinuität der menschlichen Perspektiven auf die Wirklichkeit, die sich zwischen den Polen «Ich» und «Nicht-Ich» («*le moi et le non-moi*» (Hersch 1946a, S. 21)) oder «reines Subjekt» und «Transzendenz» auffächern (vgl. *Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven*, besonders S. 177f.).
- 29 Hersch bezieht sich offenbar auf die klassische griechische Tragödie *Antigone* des Sophokles (dazu Anm. 22, S. 441 zu *Die Tradition bei Jaspers*). Ob Hersch neuere Bearbeitungen des Stoffes kannte, z. B. von Jean Cocteau (*Antigone*, 1922) oder Jean Anouilh (*Antigone*, 1944), ist nicht belegt.
- 30 In seiner *Poetik (Peri poietikes)* charakterisiert Aristoteles die Tragödie durch die Einheit der Handlung und der Zeit. Diese Einheiten, zu denen in der Renaissance noch die Einheit des Orts hinzukam, waren bis ins 19. Jh. maßgebend für die Theorie der Tragödie, insbesondere der klassischen französischen, und hatten in unterschiedlichen Epochen normativen Status. Was die Einheit der Handlung betrifft, so heißt es bei Aristoteles, «dass die Tragödie die Nachahmung einer in sich geschlossenen und ganzen Handlung ist, die eine bestimmte Größe hat» (*Poetik* 1450b; Aristoteles 1982, S. 24 f.); zur Einheit der Zeit: «die Tragödie versucht, sich nach Möglichkeit innerhalb eines einzigen Sonnenumlaufs zu halten oder nur wenig darüber hinauszugehen» (ebd. 1449b; S. 16 f.).
- 31 In Sophokles' *Antigone* verurteilt Kreon, König von Theben, der das Verbot erlassen hat, Polyneikes zu bestatten, Antigone für die Missachtung dieses Verbots zum Tode und begründet die strenge Bestrafung vor dem Chor der Stadtältesten. Zu bemerken ist, dass es in Sophokles' Tragödie durchaus auch Rechtfertigungsversuche vonseiten Antigones gibt, während sie in Anouilhs *Antigone* (1944) keine Gründe für ihr Handeln angeben kann.
- 32 Im Film von Alain Resnais von 1959, basierend auf dem Drehbuch von Marguerite Duras, beginnt eine französische Schauspielerin während der Dreharbeiten zu einem Film über den Frieden in Hiroshima eine Liebesaffäre mit einem japanischen Architekten. In intensiven Gesprächen muss sich die Französin mit der Erinnerung an ihre traumatischen Erlebnisse während des Zweiten Weltkriegs auseinandersetzen.
- 33 Zu Jean Wahl vgl. Anm. 38, S. 438 zu *Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven*.
- 34 Es konnte nicht ermittelt werden, um welchen Vortrag es sich handelt. Hersch bezieht sich darauf noch einmal unten, S. 282.
- 35 In der griechischen Mythologie ist Antigone die Tochter von Iokaste und Ödipus, letzterer der Sohn von Laios und ebendieser Iokaste. Bekanntlich tötete der von seinen Eltern ausgesetzte Ödipus Laios und heiratete Iokaste, ohne zu wissen, dass es sich um seinen Vater bzw. seine Mutter handelt. In Sophokles' *Antigone* wird das tragische Unglück der Antigone von Anfang an in Beziehung zu den schicksalhaften Verfehlungen ihrer Vorfahren gesetzt.
- 36 Paul Ricœur (1912–2005) war ein französischer, von der Phänomenologie und Existenzphilosophie beeinflusster Philosoph, der sich vor allem Themen der philosophischen Anthropologie und Hermeneutik widmete. Bereits 1947 hatte er mit Mikel Dufrenne das umfangreiche Werk *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* verfasst und im selben Jahr erschien *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Ricœurs Zuschrift – wie ein Teil der auf den Diskussionsteil folgenden Briefe – bezieht sich vermutlich auf Herschs Thesen, die dem abgedruckten

Vortragstext vorangestellt sind.

- 37 Im Schematismus-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* (A 137–147/B 176–187) erklärt Kant, wie die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) auf das in der sinnlichen Anschauung, und also in den Formen Raum und Zeit gegebene Mannigfaltige angewendet werden können. Möglich wird diese Anwendung durch strukturelle Analogien zwischen den logischen Formen der Kategorien und den temporalen Relationen, die entsprechend als Schemata der Kategorien fungieren können. Da die sinnliche Anschauung nur mithilfe der Kategorien auf Gegenstände bezogen werden kann, hängt am Schematismus, wie Ricoeur schreibt, die Objektivität der Erkenntnis.
- 38 Gabriel Marcel (1889–1973) entwickelte bereits in den 1910er-Jahren, angeregt durch Bergson, einen existentiellen Personalismus, der im Zeichen der «Wende zum Konkreten» in der französischen Philosophie stand, und sein 1927 erschienenes *Journal métaphysique* hatte einigen Einfluss auf die Entstehung des französischen Existentialismus. Im Zentrum seiner auch christlich geprägten Philosophie stand die Person in ihrer Leiblichkeit und ihrer unmittelbaren Teilnahme an der Welt, d. h. ihrem Engagement in der Situation und im Verhältnis zu den Anderen. Zudem verfasste Marcel zahlreiche Dramen und Schriften zur Literatur. – Marcel wurde durch *L'illusion philosophique* auf Hersch aufmerksam und es kam 1936 zur Begegnung in Paris, die für die junge Philosophin zur Initiation in einen Kreis prominenter französischer Denker wurde (vgl. Hersch 1986i, S. 43, 259–61; Linsmayer 2010, S. 183). Für weitere Angaben zu Marcel siehe Anm. 36, S. 431 zu *Der Existentialismus*.
- 39 In Henrik Ibsens (1828–1906) Schauspiel *Rosmersholm* von 1886 gelangt Johannes Rosmer sukzessive zum Bewusstsein einer Schuld am Tod seiner Frau. Ebenso wie die zweite Hauptperson, Rebekka West, ist er in eine in der Vergangenheit liegende Schuld verstrickt, was beide daran hindert, die Realisierung ihrer progressiven Gesellschaftsideale gemeinsam in Angriff zu nehmen. Mit hinein spielt neben der persönlichen Vergangenheit ebenfalls Rosmers konservative Familientradition.
- 40 Im französischen Original steht: «[...] et je citerai des exemples, dans mon propre théâtre, qui vont exactement dans le même sens.» (Hersch 1961g, S. 136). Marcel bezieht sich also nicht auf einen Vortrag, sondern auf eigene Theaterstücke, in denen eine ähnliche Form moderner Tragik wie bei Ibsen vorherrscht.
- 41 Vermutlich Jeanne-Frédérique Renaud, deren Lebensdaten nicht ermittelt werden konnten.
- 42 In Sophokles' Tragödie *König Ödipus* (*Oidipous Tyrannos*) wird Ödipus nach und nach damit konfrontiert, dass er seinen Vater Laios getötet und seine Mutter Iokaste geheiratet hat, allerdings ohne bisher gewusst zu haben, dass Laios sein Vater und Iokaste seine Mutter ist. Die Tragödie ist somit darauf aufgebaut, dass Ödipus seine schicksalhafte Schuld, die er in der Vergangenheit unwissentlich auf sich geladen hat, nun erkennen muss.
- 43 Die Tragödie *Britannicus* des französischen Dramatikers Jean Racine (1639–1699) wurde 1669 erstmals aufgeführt. Im Zentrum der Handlung steht der Versuch des römischen Kaisers Nero, Junia, die Geliebte seines Stiefbruders Britannicus, für sich zu gewinnen. Der Moment tragischer Unsicherheit, von dem Marcel spricht, findet sich in Akt IV, Szene IV: Durch Narcissus, den Erzieher des Britannicus, ermutigt, entschließt sich Nero nach einigem Zögern, seinen Rivalen Britannicus zu vergiften.
- 44 Möglicherweise bezieht sich Marcel auf sein Vorwort zu einer Ausgabe von Racines Stücken (*Théâtre. Tome II. Andromaque, Britannicus, Bérénice*. Préface de Gabriel Marcel. Mulhouse, Paris, Lausanne: Bader-Dufour 1950, xv), wo er kurz auf die angesprochene Szene eingeht, die *Britannicus* zum Drama (*drame*) bzw. zur Tragödie im eigentlichen Sinn mache.
- 45 Pierre Corneilles (1606–1684) Tragikomödie *Le Cid* von 1636 (vgl. Anm. 21, S. 441 zu *Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das, was unserer Zeit not tut?*). Zum an die Zeit appellierenden

- Ausgang vgl. Akt V, Szene VII, wo die Heirat zwischen Don Rodrigue und Chimène auf Anweisung des Königs um ein Jahr aufgeschoben wird, damit die beiden über die unglücklichen Ereignisse hinwegkommen und sich vollständig versöhnen können.
- 46 In Jean Racines (1639–1699) Tragödie *Bérénice* (1670) ist Titus, nachdem er römischer Kaiser geworden ist, gezwungen, seine Verbindung zu Bérénice, der Königin von Palästina, aufzulösen. Antiochus, der Bérénice ebenfalls liebt, soll diese zurück in ihr Heimatland führen. Das Drama endet mit der von Bérénice gefällten Entscheidung, dass alle drei trotz ihrer Liebesbeziehungen voneinander getrennt weiterleben müssen.
- 47 Jean Racines (1639–1699) Tragödie *Phèdre* (1677); vgl. auch Anm. 23, S. 441 zu *Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das, was unserer Zeit not tut?*.
- 48 Siehe William Shakespeares (1564–1616) *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark* (ca. 1599–1602).
- 49 Vgl. Anm. 46, S. 453.
- 50 Vgl. Anm. 34, S. 451.
- 51 Maurice Patronnier de Gandillac (1906–2006), französischer Philosoph und Philosophiehistoriker.
- 52 Zur *Antigone* vgl. Anm. 22, S. 441 zu *Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das, was unserer Zeit not tut?* – Der Fluch der Atriden bzw. Tantaliden wurde von den Göttern über die Familie des Tantalos – darunter Atreus – verhängt, nachdem dieser ihnen seinen Sohn Pelops zum Mahl vorgesetzt hatte: Die Nachkommen des Tantalos sollten bis zur fünften Generation Opfer von Streitigkeiten und Gewalt innerhalb der Familie werden. Bekannt sind vor allem Agamemnon (mit seiner Frau Klytaimnestra) und dessen Kinder Orest, Elektra und Iphigenie, deren Geschicke zum Gegenstand mehrer Tragödien der griechischen Klassik wurden. – In der dreiteiligen *Orestie* des Aischylos wird Klytaimnestra von ihrem Sohn Orest umgebracht, um deren Mord an Agamemnon zu rächen. Orest wird für den Muttermord von den Rachegöttinnen, den Erinnyen, verfolgt, bevor er von den Göttern Apollon und Athene freigesprochen wird. In der Folge können auch die Erinnyen besänftigt werden, die dadurch ihrem euphemistischen Beinamen «Eumeniden» («die Wohlwollenden») gerecht werden.
- 53 Als «chthonisch» («der Erde zugehörig») wurden in erster Linie Gottheiten der Unterwelt sowie Götter der Fruchtbarkeit bezeichnet, gelegentlich – wie im gleich folgenden Zitat aus Sophokles' *Ödipus auf Kolonos* – aber auch olympische Götter wie Zeus, die Einfluss auf die Geschicke auf der Erde hatten.
- 54 Die Handlung von Sophokles' Tragödie *Ödipus auf Kolonos* bildet die Mitte zwischen den Vorgängen in *König Ödipus* und *Antigone*, wurde aber 401 v. Chr. als letztes Stück der Trilogie aufgeführt. Insofern kann de Gandillac davon sprechen, dass in *Ödipus auf Kolonos*, wo am Ende der schuldbeladene Ödipus im Heiligtum der Erinnyen stirbt, eine Synthese oder Versöhnung erreicht werde.
- 55 Sophokles 1968, S. 404.
- 56 Sophokles 1968, S. 367.
- 57 Sophokles 1968, S. 406.
- 58 Sophokles 1968, S. 409.
- 59 Das Wort «Versöhnung» steht im Original auf deutsch.
- 60 Im *Ödipus auf Kolonos* ist Theseus, König von Athen, der letzte Begleiter des von eigener Hand geblendeten Ödipus zum Ort seines Sterbens. Theseus' eigenes Ende ist nicht Teil der Tragödie. Dem Mythos zufolge wurde er erst viel später von Lykomedes über eine Klippe gestürzt.
- 61 Apokatastasis ist die Wiederherstellung oder Wiederholung eines ursprünglichen, dann aber verlorenen Zustandes. Christlich-theologisch wird unter Apokatastasis auch eine finale Aussöhnung der Schöpfung mit Gott verstanden (vgl. Klauser 1950, S. 510–516).
- 62 Ohne zu wissen, dass es sich um seinen Vater handelt, tötet Ödipus an einer Weggabelung König

- Laios mitsamt seinen Begleitern, nachdem er von diesen aus dem Weg gedrängt und geschlagen worden war.
- 63 *meden agan*, «nichts im Übermaß», ist eine der Weisheiten, die in der Vorhalle des apollinischen Orakels in Delphi gestanden haben sollen. In einem vergleichbaren Sinn argumentiert Ismene in der ersten Szene von Sophokles' *Antigone* (Vers 76 f.).
- 64 Jean Anouilhs *Antigone*, entstanden 1941/42, uraufgeführt 1944. Anouilhs *Antigone* erscheint als eine Jugendliche, die sich allen von außen an sie herangetragenen Gründen und Forderungen radikal verweigert und deren tatsächliche Motive nicht erklärt werden. Der Vergleich mit Sartres nihilistischer Freiheitskonzeption ist von daher nicht unangebracht.
- 65 Pierre Corneilles religiöse Tragödie *Polyeucte martyr* (1641) behandelt den Märtyrertod des heiligen Polyeuktos.
- 66 *Dialogues des Carmélites* (1949) ist ein postum publiziertes Drehbuch des französischen Schriftstellers Georges Bernanos (1888–1948), das auf Gertrud von Le Forts Novelle *Die letzte am Schaffott* (1931) basiert und seinerseits zur Grundlage des Librettos von Francis Poulencs Oper *Dialogues des Carmélites* von 1957 wurde. Im Zentrum der Handlung stehen die sechzehn Karmelittinnen, die 1794 in Paris hingerichtet wurden, weil sie sich weigerten, ihr Ordensgelübde zu brechen.
- 67 Die letzten Worte Jesu unterscheiden sich in den Evangelien. Hersch meint vermutlich Joh. 19,30: «Es ist vollbracht.» Jesus bringt damit zum Ausdruck, dass sein Erlösungswerk nun mit seinem Tod ausgeführt ist, was, wie Hersch offenbar meint, impliziert, dass die Erreichung des Ziels nicht wie ein Schicksal zum vornherein feststand.
- 68 Ödipus' Selbstblendung findet noch am Ende von Sophokles' *König Ödipus* statt, die erwähnte Versöhnung mit den Göttern am Ende von *Ödipus auf Kolonos*.
- 69 In der Zeit der klassischen griechischen Tragödie (beginnend etwa um 500 v. Chr. mit Aischylos) lieferte der Dichter für die jährlichen Dionysien jeweils drei Tragödien und ein Satyrspiel. Die einzige vollständig erhaltene Trilogie ist die *Orestie* des Aischylos.
- 70 In Henrik Ibsens Schauspiel *Die Wildente* von 1884 ruiniert Gregers Werle, indem er seinen Freund Hjalmar Ekdal schonungslos mit der Wahrheit über seine Familienverhältnisse konfrontiert und damit dessen «Lebenslüge» aufdeckt, das Leben seines Freundes und dessen Familie. – In Euripides' *Ion* (414–412 v. Chr.) wird Ion, der aus der Vergewaltigung Kreusas durch Apollon hervorgegangen war und von dieser ausgesetzt wurde, mit seiner Mutter zusammengeführt. Nur durch das Eingreifen der Götter kann ein unglücklicher Ausgang vermieden werden.
- 71 Der französische Philosoph Michel Souriau (1891–1986) verfasste unter anderem *Le Temps* (1937).
- 72 Raymond Lenoir (1890–1972), französischer Philosoph.
- 73 Svend Ranulf (1894–1953), dänischer Soziologe und Philosoph. Lenoir spielt wahrscheinlich auf dessen Untersuchung zu Platons Dialogen *Der eleatische Satz vom Widerspruch* (Kopenhagen et al.: Gyldendalske Boghandel-Nordisk Vorlag 1924) an. – In Platons *Parmenides* (140e-155e; vgl. Anm. 88, S. 455) wird unter anderem das Verhältnis des Einen zur Zeit diskutiert. – Von Jean Wahl, dem damaligen Präsidenten der *Société française de philosophie*, stammt *Étude sur le Parménide de Platon* (1930).
- 74 Unter $\sigma\mu\beta\epsilon\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ (*symbebekos*, meist übersetzt mit «Akzidens») versteht Aristoteles etwas, das zwar einer Substanz zugeschrieben werden kann, jedoch nicht ihr Wesen ausmacht, also eine akzidentielle Eigenschaft (vgl. *Metaphysik* $\nu(\Delta)$ 30, 1025a; *Topik* $\iota(\Lambda)$, 102b). Da für Aristoteles das Wesen eines Dinges durch eine allgemeine Form konstituiert wird, gehören konkrete Zeitbestimmungen wie die Ereignishaftigkeit generell zu diesen nicht wesentlichen Eigenschaften.
- 75 Vgl. Anm. 8, S. 465 zu *Die Dimensionen der Zeit*.
- 76 Lenoir bezieht sich auf den Aufsatz «Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion

- et la magie» (in: *École pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses*. Paris 1905, S. 1–39; wiederabgedruckt in Hubert und Mauss 1909, S. 189–229) des französischen Archäologen und Religionssoziologen Henri Hubert (1872–1927).
- 77 Unter dem thebanischen Zyklus versteht man vier verschollene Epen über die Geschichte Thebens, die den Stoff insbesondere zu den klassischen Tragödien um Ödipus und Orest lieferten. Lenoir denkt hier vermutlich besonders an Aischylos' Tragödiendritlogie *Orestie* (*Oresteia*), bestehend aus den Tragödien *Agamemnon*, *Die Grabesspenderinnen* und *Die Eumeniden*, die einen zusammenhängenden Handlungskreis um das thebanische Königshaus darstellen. Die Bezeichnung «delphischer Zyklus» verweist auf die zentrale Rolle der Prophezeiungen des apollinischen Orakels in Delphi für die tragischen Ereignisse.
- 78 Mit «*drama*» (δράμα, gr.: «Handlung») würden, so Aristoteles in seiner *Poetik* (1448a; Aristoteles 1982, S. 8 f.), Werke bezeichnet, in denen sich Betätigende nachgeahmt werden. Der Zeitraum, in dem die Handlung einer Tragödie spielt, begrenze sich nach Möglichkeit auf einen einzigen Sonnenumlauf, d. h. einen Tag (ebd. 1449b; S. 16 f.).
- 79 Es handelt sich möglicherweise um den französischen Neuropsychiater Claude Leroy (1924–2013).
- 80 Es handelt sich möglicherweise um die französische Literatur- und Sozialwissenschaftlerin Rosemarie Ferenczi (1923–2010), die in den 70er-Jahren Arbeiten zu Kafka publizierte.
- 81 Ferenczi denkt, ihren folgenden Ausführungen nach zu urteilen, in erster Linie an Kafkas Romanfragmente *Das Schloss*, *Der Proceß*, und *Der Verschollene* (*Amerika*), die zwischen 1924 und 1926 aus dem Nachlass veröffentlicht wurden. Die Protagonisten scheitern jeweils beim Versuch, ihre jeweilige Sache zur Entscheidung zu bringen, indem sie sich in unübersichtliche Beziehungsgeflechte verwickeln.
- 82 François Heidsieck (1923–2015), französischer Philosoph, verfasste unter anderem *Henri Bergson et la notion d'espace* (1957).
- 83 Vermutlich der deutsche Philosoph Klaus Stichweh (1936).
- 84 Für Aristoteles gehört die Zeitbestimmung zu den akzidentiellen Eigenschaften der Sache (vgl. Anm. 74, S. 454), für Bergson ist sie primär die als reine Dauer erlebte Sukzession von Bewusstseinszuständen (*temps vécu*; vgl. Anm. 47, S. 395 zu *Die Illusion*).
- 85 Der britische Philosoph und Mathematiker Alfred North Whitehead (1861–1947) vertrat in einer bestimmten Phase die Auffassung, dass die unmittelbare Sinneswahrnehmung Ausschnitte der wesentlich prozesshaften Natur liefert. Diese Ausschnitte sind Komplexe simultaner Ereignisse, die als solche zwar eine Dauer (*duration*) darstellen, die aber nicht schon eine zeitliche Struktur aufweisen. Letztere wird erst durch Prozesse der Abstraktion gewonnen. Vgl. das 3. Kapitel, «Time», aus *The Concept of Nature* (Whitehead 1920, S. 49–73).
- 86 Es handelt sich vermutlich um die Philosophin Anne-Marie Taboulot, deren Lebensdaten nicht ermittelt werden konnten.
- 87 Es handelt sich um den Philosophen Jacques Rolland de Renéville (1917–1990), der auch unter dem Pseudonym «Lucien Malverne» publizierte.
- 88 Malverne bezieht sich auf Platons *Parmenides* 155e–157b. Die Stelle wird je nach Einteilung zur zweiten Hypothese gerechnet oder als dritte Hypothese gezählt. Behandelt wird hier das Verhältnis von Einem und Vielem unter dem Gesichtspunkt der Zeit. μεταξύ (*metaxy*) bedeutet «in der Mitte», «dazwischen»; ἐξαίφνης (*exaiphnes*) «plötzlich», «unvermutet». – Herschs dritter Aspekt der Zeit ist die Zeit als Augenblick (*instant*), vgl. S. 271.
- 89 Als *aevum* (lat.: Zeitalter, alle Zeit, beständige Dauer) wird in der Scholastik eine Seinsweise (der Engel, der Himmelskörper) bezeichnet, die zwischen dem unveränderlichen, ewigen Sein Gottes und dem endlichen Dasein alles Irdischen in der Zeit steht. Das *aevum* ist ein Dasein ohne zeitliches

- Ende, das jedoch einen Anfang hat und das auch Veränderung zulässt. Vgl. etwa Thomas von Aquin: *Summa theologica*. Pars I, quaestio 10, articulus 5.
- 90 Der spanische Philosoph und Theologe Francisco Suárez (1548–1617) behandelt den Begriff der Zeit prominent in seinen *Disputationes metaphysicae* (1597), Disputatio L (den Begriff des *aevum* ebd. Disputatio L, sectio Vf.).
- 91 Vgl. Kierkegaard GW 11/12, S. 82–95, zu Kierkegaards Auseinandersetzung mit Platon besonders ebd. S. 83–85 Anm.
- 92 «Quid est enim <tempus?» – «Denn was ist die Zeit?» (*Confessiones*. Liber XI, 14,17; Augustinus 1987, S. 626 f.)
- 93 Vgl. George Berkeley: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), Part I, §§ 97 f. Berkeley sagt nicht, dass die Zeit bloß eine abstrakte Idee sei, sondern dass man keinen (adäquaten) Begriff der Zeit erhält, wenn man darunter etwas Abstraktes versteht. In seinem konkreten, alltäglichen Sinn ist der Begriff der Zeit für Berkeley jedoch unproblematisch.
- 94 Vgl. Anm. 85, S. 455.
- 95 Der Logische Positivismus oder Empirismus hat seinen Ursprung im in den 1920er-Jahren gegründeten Wiener Kreis, er wurde u. a. von Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick und Hans Reichenbach vertreten. Zu den Kernanliegen gehörte es, die Verfahren der traditionellen spekulativen Philosophie und insbesondere Metaphysik durch die logisch-semantische Analyse der Alltags- und Wissenschaftssprache zu ersetzen.
- 96 Der aus Russland stammende französische Soziologe Georges Gurvitch (1894–1965).
- 97 Französischer Philosoph (1888–1978).
- 98 Beweglichkeit (*mobilité*) ist für Bergson das essentiell Qualitative des Raumes, das der Intuition unmittelbar zugänglich ist, so wie Dauer das essentiell Qualitative der Zeit ist; vgl. z. B. Bergson 2016, S. 100 f., 104; Bergson 1948, S. 211–217.
- 99 Französischer Philosoph (1918–1990).
- 100 Der Sache nach bezieht sich Birault auf Herschs dritte Dimension der Zeit (vgl. S. 271).
- 101 Brigadegeneral André Metz (1891–1968), der Einsteins Relativitätstheorie gegen Bergson verteidigte (vgl. Anm. 103, S. 456).
- 102 Vgl. Anm. 27, S. 451.
- 103 In *Durée et simultanéité* (Bergson 1922) kritisiert Bergson die relativistische Zeitauffassung. Im 3. Kapitel behandelt er die Idee einer universellen Zeit (*temps universel*) als Hypothese (vgl. Bergson 2014, S. 125–130) und im 4. Kapitel untersucht er die Kompatibilität einer universellen Zeit mit der Pluralität der relativistischen Zeiten. – Von einem «schwerwiegenden Fehler» (*lourde erreur*) Bergsons spricht Einstein in einem Brief an Metz vom 2. Juli 1924, der auszugsweise in der *Revue de philosophie* 31 (1924), S. 440 (vgl. auch Bergson 1972, S. 1451), abgedruckt wurde: «Il est regrettable que Bergson se soit si lourdement trompé, et son erreur est bien d'ordre purement physique, indépendante de toute discussion entre écoles philosophiques... Bergson oublie que la simultanéité (ainsi que la non-simultanéité) de deux événements *qui affectent un seul et même être* est quelque chose d'absolu, indépendant du système choisi.»
- 104 Edgar(-Maurice) Wolff, dessen Lebensdaten nicht zu ermitteln waren.
- 105 Wolff meint den Vortrag «Les perspectives philosophiques et morales ouvertes par la caractérologie» (*Bulletin de la Société Française de Philosophie*. 49: 2 (1955), S. 44–94). Unter der charakterologischen Ewigkeit (*éternité caractérologique*) versteht er das Erreichen einer Bestimmung hinsichtlich der wahren Natur des Individuums («l'accomplissement d'une destinée en rapport avec leur vraie nature»; ebd. S. 75).
- 106 Schopenhauer zufolge leitet das Trauerspiel zur Resignation und Verneinung des Willens zum Leben

angesichts der Herrschaft von Irrtum und Zufall, und damit verbunden zur Forderung einer anderen Welt, in der dies nicht der Fall ist. Vgl. Schopenhauer 1988, S. 503–509.

Anmerkungen zu *Der Augenblick*

- 1 Von «dialektischer Unerschrockenheit» (bei Hersch: «intrépidité dialectique») spricht Kierkegaard tatsächlich in der Einleitung zur *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* (Kierkegaard 1976, 140f.; GW 16, 1, S. 8–12). Wie Hersch schreibt, besteht diese Unerschrockenheit darin, das interessierende Problem als solches dialektisch herauszustellen, ohne Rücksicht auf Gelehrsamkeit, Rhetorik und System.
- 2 Für Kierkegaard ist der Mensch nicht nur eine «Synthesis von Seele und Leib», sondern vor allem auch «eine *Synthesis des Zeitlichen und des Ewigen*» (GW 11/12, S. 86). Dabei handelt es sich um eine Synthese von faktisch unvereinbaren, gegensätzlichen Momenten. Kierkegaard glaubt, dass solche Gegensätze nicht in begrifflich-logischen Synthesen aufgehoben werden können, wie das die Hegel'sche Dialektik unterstellt, dass sie also nicht rational bewältigt werden können. Für Kierkegaard geht es vielmehr darum, die rationale Unvereinbarkeit der Gegensätze dialektisch herauszuarbeiten, sodass ihr unauflösbar paradoxer Charakter deutlich wird. Dabei handelt es sich ebenfalls nicht um rein logisch-begriffliche Paradoxien, sondern um solche, die die existentielle Situation eines Subjekts – die *conditio humana* – wesentlich konstituieren. Dementsprechend können sie nicht eliminiert werden, sondern nur in einem subjektiven Akt des Glaubens akzeptiert werden. Zu Kierkegaards Existenzdialektik vgl. auch *Die Illusion*, S. 102, und Anm. 203, S. 417 dazu.
- 3 Der Begriff des Augenblicks ist zentral in Kierkegaards Werk. Der Augenblick ist der Berührungspunkt von Zeit und Ewigkeit, wobei er einerseits der in der verlaufenden Zeit verschwindende Zeitpunkt ist, andererseits der vom Ewigen her erfüllte Moment. Der Augenblick ist insofern entscheidend, als in ihm das Verhältnis des zeitlich existierenden Subjekts zur Ewigkeit (Gott) hergestellt wird, durch das sich erst die Dimensionen Geist, Freiheit, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit öffnen. Durch das Zusammentreffen von Zeit und Ewigkeit im Augenblick entsteht zudem dasjenige zentrale Paradox, das rational nicht bewältigt werden kann und daher vom Subjekt den Entschluss zum Sprung in den Glauben fordert. Vgl. dazu Kierkegaard GW 11/12, S. 82–95, sowie GW 10, S. 7–20, 22 f., 48 f.
- 4 Diese Bedeutung von «Augenblick» als des entscheidenden Augenblicks, in dem der Gott als Lehrer erscheint und dem Jünger die Bedingung für den Sprung in den Glauben gibt, ist die Kierkegaard eigentlich interessierende Bedeutung des Ausdrucks, die in den *Philosophischen Brocken* herausgearbeitet wird (vgl. besonders Kierkegaard GW 10, S. 11–16).
- 5 *Der Augenblick (Øjeblikket)* ist der Name einer zehnteiligen Reihe von Flugschriften, die Kierkegaard zwischen Mai und Oktober 1855 erscheinen ließ. Kierkegaard führte mit diesem Organ einen aggressiven Angriff gegen die dänische Staatskirche und namentlich den Kopenhagener Bischof Martensen, denen er vorwarf, das wahre Christentum nicht zu fördern, sondern, im Gegenteil, zu verhindern.
- 6 Für Kierkegaard zeigt sich, «dass der Glaube keine Erkenntnis ist, sondern ein Freiheitsakt, eine Willensäußerung», «nicht Schluß, sondern Entschluß» (Kierkegaard GW 10, S. 80, vgl. auch S. 58).
- 7 «Der Begriff, um den alles im Christentum sich dreht, der alles neu gemacht hat, ist die Fülle der Zeit, aber die Fülle der Zeit ist der Augenblick als das Ewige und doch ist dies Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene.» (Kierkegaard GW 11/12, S. 92)
- 8 Der letzte Teilsatz – «dass der Augenblick «entscheidende Bedeutung» habe» – steht nicht in Herschs

- Originaltext, wenn Kierkegaard auch tatsächlich durch vielfache Wiederholung der Phrase (erstmalig Kierkegaard GW 10, S. 11) darauf insistiert, dass es darum gehe, dass der Augenblick entscheidende Bedeutung habe.
- 9 Vgl. dazu Kierkegaard GW 10, S. 7–20, wo Kierkegaard das sokratische Modell des Lehrens und Lernens jenem Lehren und Lernen gegenüberstellt, bei dem der Jünger durch den Gott zur Wahrheit des Glaubens geführt wird. Nach dem sokratischen Modell der Mäeutik (Hebammenkunst) gibt der Lehrer dem Schüler nicht mehr als den Anlass, die Wahrheit zu finden, da der Schüler die Bedingung zur Wahrheit bereits in sich trägt und sich ihrer – gemäß der Lehre der Anamnese (siehe etwa Platons *Menon* 80d–82a; vgl. Anm. 10, S. 458) – nur wiederzuerinnern braucht. Der Lehrer und der geschichtliche Augenblick, sind dabei zufällig und unwesentlich. Geht es aber um den Übergang zur Wahrheit des Glaubens, wird der Augenblick entscheidend und wesentlich, da der Schüler die Bedingung zu diesem Übergang nicht schon in sich trägt, sondern sie vom Lehrer erst erhalten muss. Anders als beim sokratischen Lehren und Lernen hängt hier also alles vom Lehrer ab, bei dem es sich nur um das dem Jünger in der Zeit erscheinende Ewige (Gott, Christus) handeln kann. Der geschichtliche Augenblick dieses – paradoxen – Erscheinens des Ewigen in der Zeit ist somit entscheidend für den Übergang zur Wahrheit des Glaubens.
- 10 Vgl. Kierkegaard GW 10, S. 7. Die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend ist Gegenstand von Platons Dialog *Menon*. Sie wird Sokrates am Anfang des Dialogs (*Menon* 70a) vom gleichnamigen Dialogpartner gestellt. Ebd. 80e formuliert Sokrates die Aporie des Lernens, dass man weder suchen könne, was man weiß, noch, was man nicht weiß. Sokrates löst das Problem durch die Theorie der Anamnese (Wiedererinnerung) ebd. 81a–82a. Sie beruht darauf, dass die unsterbliche Seele aufgrund ihrer Existenz vor dem irdischen Leben bereits alle Wahrheiten in sich aufgenommen habe und sich diese folglich nur mehr wieder in Erinnerung rufen müsse. Dem Lehrer komme deshalb die Aufgabe zu, diese Wiedererinnerung zu unterstützen, so wie die Hebamme die Geburt unterstützt. Tugend allerdings, so der Schluss des Dialogs, könne nicht gelehrt werden, da Tugend keine Form des Wissens sei.
- 11 Kierkegaard 1976, S. 18; GW 10, S. 8.
- 12 Kierkegaard 1976, S. 18; GW 10, S. 8.
- 13 Vgl. Kierkegaard 1976, S. 18 f.; GW 10, S. 9.
- 14 Kierkegaard 1976, S. 20; GW 10, S. 10.
- 15 In den *Philosophischen Brocken* stellt Kierkegaard zwar dem Lehrer Sokrates den Gott als «Lehrer und Heiland» (Kierkegaard GW 10, S. 21) gegenüber. Obwohl aber die Lehr- und Lernsituation zwischen dem Gott und dem Jünger erkennbar auf die Menschwerdung Christi bezogen ist, wird diese Situation und das Problem der Glaubenswahrheit abstrakt analysiert und nicht spezifisch auf das Christentum bezogen. Erst in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* wird das Problem der *Brocken* ausdrücklich als Problem der Wahrheit des Christentums konkretisiert (vgl. Kierkegaard GW 16,1, S. 13 ff.).
- 16 Kierkegaard 1976, S. 21; GW 10, S. 11.
- 17 Kierkegaard 1976, S. 22 f.; GW 10, S. 12.
- 18 Kierkegaard 1976, S. 23; GW 10, S. 12.
- 19 Kierkegaard nennt in den *Philosophischen Brocken* den Gott tatsächlich nicht «Christus», spricht auch nicht ausdrücklich von der Gnade, bezeichnet den Gott in der Rolle des Lehrers jedoch als «Heiland», «Befreier», «Erlöser» und «Versöhner» (Kierkegaard GW 10, S. 16). Nicht vermieden wird der Ausdruck «Sünde»: «Aber diesen Zustand, die Unwahrheit sein und es sein durch eigne Schuld, wie können wir ihn wohl nennen? Laßt uns ihn *Sünde* nennen.» (Ebd. S. 13) Indem er durch den Gott daran erinnert wird, er sei die Unwahrheit, entsteht beim Jünger denn auch das «Sündenbewusstsein»

- (ebd. S. 45), das die eigentliche Bedingung des Übergangs zum Glauben ist.
- 20 Kierkegaard 1976, S. 23; GW 10, S. 12.
- 21 Der Augenblick bei Kierkegaard stellt insofern eine Synthese der Dimensionen der Zeit dar, als sich in ihm Zeit und Ewigkeit berühren, sodass der Augenblick als erfüllte Zeit erfahren werden kann und erst das Bewusstsein von Zeitlichkeit entsteht, das der Unterscheidung von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ihren Sinn verleiht (vgl. Anm. 3, S. 457). Mit Kierkegaards Begriff des Augenblicks ist für Hersch offenbar eine Synthese der verschiedenen Zeitdimensionen oder -konzeptionen möglich. Im Aufsatz *Die Dimensionen der Zeit* (in diesem Band) vertritt sie dagegen die These, dass die unterschiedlichen Dimensionen der Zeit irreduzibel seien und auf keinen gemeinsamen begrifflichen Nenner gebracht werden könnten.
- 22 Kierkegaard 1976, S. 23; GW 10, S. 13.
- 23 Kierkegaard 1976, S. 26; GW 10, S. 15. – Im Vorangehenden referiert Hersch ebd. S. 13.
- 24 «Solch eines Lehrers wird denn der Lernende niemals vergessen können» (Kierkegaard GW 10, S. 16).
- 25 Kierkegaard 1976, S. 28; GW 10, S. 16. – Die Wendung «Fülle der Zeit» (*plenitudo temporis* in der Vulgata) geht auf Galater 4,4 zurück.
- 26 Kierkegaard 1976, S. 29; GW 10, S. 17.
- 27 Kierkegaard 1976, S. 30; GW 10, S. 18.
- 28 Vgl. Kierkegaard GW 10, S. 22 f.
- 29 Kierkegaard 1976, S. 51 f.; GW 10, S. 38.
- 30 Kierkegaard 1976, S. 52; GW 10, S. 38.
- 31 Kierkegaard 1976, S. 71; GW 10, S. 55.
- 32 Obwohl Hegel nur in einer Fußnote genannt wird, ist der als «Zwischenspiel» bezeichnete Abschnitt «Hat das Vergangene größere Notwendigkeit als das Zukünftige? oder Ist das Mögliche damit dass es wirklich geworden ist notwendiger geworden als es gewesen ist?» (Kierkegaard GW 10, S. 68–85) eine kritische Auseinandersetzung mit Hegels Begriffen der Notwendigkeit, Zeit und Geschichte. Kierkegaard wendet sich gegen die Hegel'sche Annahme einer Notwendigkeit in der Geschichte, weil in diesem Fall Freiheit, nicht zuletzt auch der Entschluss zum Glauben, der ein «Freiheitsakt» ist (vgl. ebd. S. 74, 80), unmöglich wäre, und mitunter der Augenblick nicht von entscheidender Bedeutung sein könnte. – Hersch selbst hatte sich dem «Problem von Zeit und Ewigkeit bei Hegel» im 4. Kapitel von *Die Illusion* zugewandt und war dabei zu vergleichbaren Resultaten gekommen wie Kierkegaard.
- 33 Für Hegel sind die einzelnen Stufen der Weltgeschichte Erscheinungsweisen des Weltgeistes. Innere Gegensätze dieser Erscheinungsformen führen zu einer dialektischen Dynamik: Die Gegensätze werden in neuen Erscheinungsformen des Geistes aufgehoben, in denen wiederum neue Gegensätze auftreten. Die dem Geist innewohnende Dialektik ist also die Gesetzmäßigkeit, die den Verlauf der Geschichte zu einem notwendigen macht (zu Herschs Interpretation von Hegels Verständnis der Geschichte vgl. auch Kap. 4 von *Die Illusion*). Unter dem Einfluss Hegels sieht auch Marx eine Notwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung, die dialektisch bestimmt wird. Jedoch entsteht diese Dialektik durch Klassengegensätze, die in den materiellen, insbesondere ökonomischen Verhältnissen gründen. Die daraus resultierenden Klassenkämpfe führen zu einer notwendigen Abfolge von sozioökonomischen Gesellschaftsformen (vgl. dazu MEW 23, S. 16, MEW 13, S. 9). Ein Übergang von Hegel zu Marx findet insofern statt, als Marx zwar Hegels Idealismus ablehnt, jedoch wie Hegel einen gesetzmäßigen und daher notwendigen Ablauf der Geschichte annimmt.
- 34 Kierkegaard 1976, S. 92; GW 10, S. 74.
- 35 Eine Konvergenz zwischen Kierkegaard und Marx könnte man aufgrund ihres gemeinsamen Bezugs

zur Hegel'schen Dialektik vermuten: Kierkegaard mit seiner «Existenzdialektik» (vgl. Anm. 2, S. 457 und S. 313, sowie *Die Illusion*, S. 102 und Anm. 203, S. 417 dazu), Marx mit seiner dialektischen Interpretation der Geschichte (vgl. Anm. 33, S. 459). Beides kann als Versuch verstanden werden, Hegels absoluten Idealismus zurückzuweisen und doch die Hegel'sche Dialektik nutzbar zu machen, indem sie auf die konkrete «Situation» angewandt wird, wobei beide Denker – wie Hersch gleich feststellt – unter «Situation» Verschiedenes verstehen. Bei Kierkegaard ist sie die des konkret existierenden Subjekts, das sich, konfrontiert mit dem Paradox, vor die Entscheidung gestellt sieht, den Sprung in den Glauben zu wagen. Bei Marx sind es dagegen die historisch und gesellschaftlich bedingten materiellen Lebensverhältnisse, insbesondere die Produktionsverhältnisse (vgl. etwa das Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 13, S. 8 f.): «Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.» (*Das Kapital*. «Nachwort zur zweiten Auflage». MEW 23, 27) Zu Herschs Auseinandersetzung mit Marx vgl. Hersch 1957a, S. 235–256, und Hersch 1981a, S. 218–233.

36 Kierkegaard 1976, S. 97; GW 10, S. 78.

37 Der Ausdruck – «tiempo siguiente» im spanischen Autograph, «tempus sequens» in der Vulgata-Fassung, «tempus consequens» in der Versio prima (vgl. *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia*. Textuum antiquissimorum nova editio. Lexicon textus Hispani. Opus inchoavit I. Calveras S. I. Absolvit C. de Dalmasas S. I. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu 1969, S. 392 f.) – stammt aus der VIII. Regel für die Unterscheidung der Geister aus den *Geistlichen Übungen* (*Exercitia spiritualia; Ejercicios espirituales*), § 336 des Ignatius von Loyola, die 1548 erstmals gedruckt wurden: «Erfolgt die Tröstung ohne vorausgehende Ursache, so liegt ihr zwar kein Trug zugrunde, weil sie ja – wie gesagt wurde – nur von Gott, unserm Herrn, herrührt. Gleichwohl muß die dem geistlichen Leben zugewandte Person, der Gott eine solche Tröstung mitteilt, mit großer Wachsamkeit und Aufmerksamkeit zuschauen und die eigentliche Zeit einer solchen Tröstung selbst wohl unterscheiden von der nachfolgenden Zeit, in der die Seele noch erwärmt und beglückt bleibt durch die Gunsterweisung und die Nachwirkungen der vorausgehenden Tröstung; denn oft bildet sie in dieser zweiten Zeit durch eigenes Nachdenken aus den Beziehungen und den Folgen der Begriffe und Urteile unter dem Einfluß des guten oder bösen Geistes verschiedene Vorsätze und Meinungen, die nicht unmittelbar von Gott, unserm Herrn, eingegeben sind und deshalb sehr genau geprüft werden müssen, ehe man ihnen seine volle Zustimmung erteilt oder sie in der Tat umsetzt.» (Loyola 1951, S. 173 f.) Auf die Stelle könnte Hersch durch Gaston Fessard aufmerksam geworden sein, der sie in *La dialectique des exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola* (Fessard 1956, S. 299–304), behandelt.

38 Der Begriff der Ausnahme wird von Kierkegaard selbst verwendet. Er bezeichnet einerseits die Ausnahme von der allgemeingültigen ethischen Regel, die Suspension des Ethischen, andererseits das mit Leiden verbundene Sonderschicksal eines Einzelnen, das ihn aus dem Allgemeinen herausstellt – in diesem Sinn versteht Kierkegaard nicht zuletzt sich selbst als Ausnahme. In *Vernunft und Existenz* stellt Jaspers Kierkegaard und Nietzsche als die beiden herausragenden Ausnahmen in der Philosophiegeschichte nebeneinander und betont vor allem ihre Gemeinsamkeiten (Jaspers 1973, S. 7–34). Ihre Ausnahmestellung in ihrer eigenen Zeit begründete Jaspers zufolge die philosophische Situation der Gegenwart von 1935.

39 Hier klingen einerseits Kierkegaards gegen Hegel gerichtete Überlegungen an, dass die Unterscheidung von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft nur durch den Augenblick, der sich nicht in einen notwendigen Verlauf der Ereignisse einfügen lässt, Sinn gewinnt (vgl. Kierkegaard GW 10,

- S. 82). Obwohl Hersch in *Die Dimensionen der Zeit* (S. 333) sagt, Bergson habe dem Begriff des Augenblicks keine Bedeutung zugemessen, dürfte andererseits auch ein Bezug zu Bergson'schen Thesen vorliegen: Die subjektiv erlebte Zeit (*temps vécu, durée pure*) im Sinn einer Abfolge qualitativ heterogener Momente ist von der objektivierenden Zeitkonzeption der Wissenschaft abzuheben. Letzterer zufolge ist Zeit in Analogie zum Raum ein qualitativ homogenes Kontinuum, sodass die für die erlebte Zeit wesentliche Differenz von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit keine Bedeutung hat (vgl. Anm. 43, S. 394 und 47, S. 395 zu *Die Illusion*).
- 40 Vgl. dazu Thurnherr / Hügli 2007, S. 27–30.
- 41 Mögliche Ziele dieser Bemerkung sind die Konjunktur der Dialektik in der französischen Philosophie, die maßgeblich durch Kojèves einflussreiche Hegel-Interpretationen aus den 1930er- und 1940er-Jahren angestoßen wurde (vgl. Kojève 2000); die Dialektik der Frankfurter Schule – etwa die *Dialektik der Aufklärung* (1944) von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno –, sowie die Analysen der marxistisch geprägten Philosophie im Allgemeinen. Zu erwähnen ist außerdem die *Critique de la raison dialectique* von Sartre (1960), den Hersch unten im gleichen Zug mit Marx erwähnt.
- 42 Die «Dialektik des Augenblicks» entwickelt Hegel in §§ 257 ff. der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (TWA 9, S. 47–55) im Zusammenhang mit den drei Dimensionen der Zeit, wenn Hegel dort auch nicht vom «Augenblick», sondern von der «Gegenwart als Jetzt» spricht. Die Unterscheidung der Zeitdimensionen ist insofern «auswendig», als Hegel darunter das «Werden der Äußerlichkeit als solches» versteht (ebd. S. 51), sie kehrt insofern in die «Inwendigkeit» zurück, als sie nur «in der subjektiven Vorstellung» notwendig ist (ebd. S. 52).
- 43 Die Dialektik des Augenblicks entwickelt Kierkegaard ausführlich in den *Philosophische Brocken*, dem Text, der Herschs Referat zugrunde liegt; vgl. aber auch Kierkegaard GW 11/12, S. 82–95. Zur Differenz zwischen der Kierkegaard'schen und der Hegel'schen Dialektik vgl. auch Anm. 2, S. 457.
- 44 In den *Philosophischen Brocken* verwendet Kierkegaard den Ausdruck «Gott» bis auf wenige Ausnahmen immer mit dem Artikel («der Gott»). Erst in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* wird dieser Gott mit Christus identifiziert (vgl. Anm. 15, S. 458 und 19, S. 458).
- 45 Hersch spielt hier offensichtlich auf Johannes 1, 1 ff. an, möglicherweise auch mit Blick auf die Szene im Studierzimmer in Goethes *Faust*, in der der Titelheld aus ebendieser Bibelstelle – «Im Anfang war das Wort» – «Im Anfang war dWerke.ie Tat» macht (Goethe 1982a, S. 44; V. 1224–1237). – Was Marx betrifft, so vgl. dessen berühmten Satz aus den *Thesen über Feuerbach*: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt drauf an, sie zu verändern.» (MEW 3, S. 7) Oder: «Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.» (MEW 1, S. 391) – In ganz anderem Sinn ist die Existenzdialektik in Kierkegaards Sinn «Tat»: Für ihn ist das existentielle Paradox nicht rational, kognitiv zu bewältigen, sondern nur durch einen «Freiheitsakt, eine Willensäußerung», die im «Entschluß» zu glauben besteht (vgl. Kierkegaard GW 10, S. 80). Nicht philosophisches Verstehen oder Erkennen ist gefordert, sondern der konkrete Vollzug eines Aktes durch das Subjekt.
- 46 Die dialektische Dynamik ist für Marx nicht von begrifflich-logischer oder bewusstseinstheoretischer, sondern von historisch-sozialer Natur. Sie wird erzeugt durch die materiellen, vor allem ökonomischen gesellschaftlichen Gegensätze, die in Klassenkämpfen ausgetragen werden. Daraus ergibt sich für Marx eine notwendige geschichtliche Abfolge von Gesellschaftsformen, die durch verschiedenartige materielle Gegensätze charakterisiert sind. Vgl. Anm. 33, S. 459 und 35, S. 459.
- 47 Was das «griechische Denken» betrifft, spielt Hersch wiederum auf die platonisch-sokratische Lehre der Anamnesis (Wiedererinnerung; vgl. Anm. 8, S. 457 und 10, S. 458) an, zu der Kierkegaard in den *Philosophischen Brocken* ein Gegenmodell entwirft (und die gewiss nicht das ganze griechische

- Denken repräsentiert). Was den Marxismus betrifft, denkt Hersch an dessen teleologischen Aspekt: Der dialektische Verlauf der Geschichte soll in eine Gesellschaft münden, in der die Klassengegensätze aufgehoben sind. Gemeint ist konkret die kommunistische Gesellschaft, die es durch die finale Revolution des Proletariats gegen das Kapital herbeizuführen gilt (vgl. auch Hersch 1957a, S. 47–50, 236 ff., 240–244).
- 48 Kierkegaard 1976, S. 31; GW 10, S. 19.
- 49 «Sein [Gottes – Hg.] Entschluß, der nicht in einem geraden Wechselverhältnis zur Veranlassung steht, muß von Ewigkeit her sein, ob er gleich, vollbracht in der Zeit, richtig der *Augenblick* wird» (Kierkegaard GW 10, S. 22).
- 50 Kierkegaard 1976, S. 34 f.; GW 10, S. 23.
- 51 Für Marx ist Religion – und somit die Vorstellung von Gott – nicht mehr als eine Illusion, mit der sich das Volk über sein faktisches Elend hinwegtäuscht: «Sie ist das *Opium* des Volks.» (MEW 1, S. 378) Daraus ergibt sich die Forderung, die Religion als Illusion über die herrschenden Zustände und im gleichen Zug diese Zustände aufzuheben (vgl. ebd. S. 379). Mit anderen Worten: Die Befreiung von der Religion ist eine Voraussetzung für die Befreiung des Volks aus seinen elenden Verhältnissen. Das Ziel dieser Befreiung ist die Überwindung der Klassengegensätze, die für das Elend des Volks verantwortlich sind, und die Etablierung einer klassenfreien, ökonomisch gerechten Gesellschaft. – Für Sartre geht beim Menschen die Existenz der Essenz voraus und die menschliche Freiheit besteht darin, dass der Mensch sich durch den Entwurf seiner Essenz selbst definiert. Würde ein (Schöpfer-)Gott existieren, so wäre der Mensch bloß die Realisierung einer durch diesen Gott vorgegebenen Essenz. Somit würde kein Raum für die Freiheit im Sinn der essentiellen Selbstbestimmung bestehen (vgl. dazu «Der Existentialismus ist ein Humanismus», in: Sartre 1994, Bd. 4, S. 121 f., 124 f.). Eine eigentlich teleologische oder utopische Komponente – im Sinn eines Ziels der Geschichte – gibt es in Sartres Existentialismus, wie er in *Das Sein und das Nichts* repräsentiert ist, nicht, erst nach seiner späteren Hinwendung zum Marxismus – vor allem mit der *Critique de la raison dialectique* (1960) – nimmt er solche in sein Denken auf (vgl. dazu etwa Anm. 11, S. 448 zu *Die Zeit, das Tragische, die Freiheit*). Man beachte auch, dass Sartre in seinem Beitrag «L'Universel singulier» (UNESCO 1966, S. 20–63) für eine Verbindung von Kierkegaards Gedanken der Immanenz des Einzelnen mit der Marx'schen historischen Dialektik plädiert (vgl. ebd. S. 63). Vgl. auch Hersch 1957a, S. 101 ff.
- 52 Für Kierkegaard besteht die Freiheit in der Annahme oder Ablehnung des Glaubensparadoxes durch einen Entschluss, der ein Akt der Freiheit ist. Wie in den *Philosophischen Brocken* ausführt, kann die Bedingung dafür, dass ein Mensch (der Schüler) überhaupt vor diese Wahl gestellt wird, nur von Gott (dem Lehrer) selbst gegeben werden. Die menschliche Freiheit hängt also direkt von Gott ab, von dessen ewigem Entschluss, dem Menschen die Bedingung seiner Freiheit zu geben (vgl. Kierkegaard GW 10, S. 13 f., 22 f., 80). Zudem vertritt Kierkegaard (gegen Hegel) die Position, dass Freiheit ausgeschlossen wäre, wenn alle Veränderung mit Notwendigkeit erfolgen würde: «Alles Werden geschieht durch Freiheit, nicht aus Notwendigkeit [...]. Jegliche Ursache entspringt letztlich in einer freiwirkenden Ursache.» (Ebd. S. 71 f.) Diese letzte, freiwirkende Ursache kann nur Gott sein. – Jaspers' Freiheitskonzeption steht der von Kierkegaard nahe: Ursprüngliche oder existentielle Freiheit ist Freiheit als «*existentielle Wahl*». Diese ist der «*Entschluß*, im Dasein ich selbst zu sein» (Jaspers 1932, Bd. 2, S. 180 f.). Die Gewissheit der Freiheit macht es aus, dass der Mensch nicht auf das Reduzierbar ist, was durch die empirischen Wissenschaften erkannt werden kann. Vielmehr erfassen wir uns selbst durch diese Gewissheit als «das gottbezogene Wesen», denn wir sind «in unserer Freiheit als uns von der Transzendenz gegeben bewusst» (Jaspers 1971, S. 52 f.; vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 175–200).

- 53 Die französische Formulierung «sa réalité au fil du temps» erinnert an Herschs Aufsatz «Le réel et l'imaginaire au fil du temps» (Hersch 1964e).
- 54 Kierkegaard zufolge tritt Geschichtlichkeit nur dann ein, wenn der Augenblick entscheidende Bedeutung hat, denn nur dann erhält die Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einen Sinn. Entscheidende Bedeutung erhält der Augenblick aber dadurch, dass der Gott in der Zeit erscheint, dadurch also, dass das Ewige die Zeit berührt (vgl. Kierkegaard GW 10, S. 56–59, 72 f., 80). Zu Jaspers' Verständnis von Geschichtlichkeit vgl. Jaspers 1932, Bd. 2, S. 118–130.
- 55 Bei Marx heißt es über die Religion: «Sie ist das *Opium* des Volks.» (MEW 1, S. 378) Hersch gibt den Ausspruch hier in einer weit verbreiteten sinnverändernden Abwandlung (*opium pour le peuple*) wieder. – Hersch wendet den Idealismusvorwurf, der in Marx', Sartres oder ähnlichen Theorien gegen philosophische Systeme wie das von Hegel erhoben wurde, gegen ebendiese Theorien zurück. Dieser Idealismusvorwurf zielte jedoch auf den abstrakten Formalismus solcher Systeme, der die reale Situation und die konkreten Erfordernisse ausblendet, während «idealistisch» im hier von Hersch gemeinten Sinn heißt, dass die Realisierung eines utopischen geschichtlichen Ziels gefordert wird, das bloß ein Ideal sein kann.
- 56 Der lateinische Ausdruck für «hier und jetzt» wird in der Scholastik dazu verwendet, das konkrete Einzelne, Individuelle im Unterschied zum Abstrakt-Allgemeinen als räumlich und zeitlich Bestimmtes zu charakterisieren.
- 57 Da Hersch Marx und (den späten) Sartre als exemplarische Vertreter einer Philosophie der Totalität anführt, ist klar, dass Herschs folgende Bemerkungen auf die kommunistische Ideologie und die sozialistischen Staatssysteme zielen, denen Hersch andernorts eine totalitäre Tendenz zuschreibt (vgl. Hersch 1957a, S. 118–121), sodass eine bedenkliche Engführung von philosophischem Totalitätsanspruch und politischem Totalitarismus vorliegt. Zu Herschs Gegenüberstellung von Philosophien der Totalität und des Augenblicks vgl. auch die Diskussion der Geschlossenheit totalitärer und der Nicht-Geschlossenheit nicht-totalitärer Ideologien ebd. S. 140–149.
- 58 Zu dieser Wirklichkeitsferne oder «Engelhaftigkeit» (*angelisme*) vgl. *Die Illusion*, S. 51 und Anm. 42, S. 393 dazu, sowie «Engelhaftigkeit als Flucht vor dem Menschsein». In: Hersch 1992b, S. 7–14.
- 59 Der Ausdruck «Theorie» geht auf gr. *θεωρία* (*theoría*) zurück, was übersetzt werden kann mit «Anschauung», «Überlegung», «Einsicht», «Betrachtung», auch «wissenschaftliche Betrachtung».
- 60 Vgl. Shakespeares *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*. III. Akt, 1. Szene. In *Die Illusion* (vgl. S. 24, 26, 30 f., 34 f., 38 ff., 42) erklärt Hersch die Frage nach Sein oder Nichtsein zum grundlegenden Problem der Philosophie.
- 61 Vgl. *Die Zeit, die Freiheit, das Tragische*, S. 268 und Anm. 12, S. 449 dazu.
- 62 Vermutlich bezieht sich Hersch auf ihre Äußerungen zu Hegels «Dialektik des Augenblicks» (vgl. S. 317 und Anm. 42, S. 461). Für Hegel ist der Raum die «vermittlunglose Gleichgültigkeit» (Indifferenz) des Außersichseins, das ideelle Nebeneinander (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. § 254. TWA 9, S. 41), d. h. es besteht keine qualitative Differenz zwischen den räumlichen Punkten. «Ebenso gilt für die Zeit, da deren in eins zusammengehaltene entgegengesetzte Momente sich unmittelbar aufheben, das unmittelbare *Zusammenfallen* in die Indifferenz, in das ununterschiedene Außereinander oder *den Raum*.» (ebd. § 260, S. 55). Für Hegel kann die Zeit zwar nicht auf den Raum reduziert werden, aufgrund des begrifflichen Primats des Raums gegenüber der Zeit und des engen Zusammenhangs von Raum und Zeit kann aber von einer «Verräumlichung» der Zeit gesprochen werden.
- 63 In den *Philosophischen Brocken* sagt Kierkegaard selbst, dass es keinen Beweis für das Dasein Gottes geben könne, und dass er also «vorausgesetzt habe, dass der Gott da ist, und im Vertrauen auf ihn ist es eigentlich, dass ich anfang» (Kierkegaard GW 10, S. 40).

- 64 Das zentrale Paradox für Kierkegaard ist das Erscheinen des Ewigen in der Zeit, mit anderen Worten, die Menschwerdung Christi. Gerade deshalb, weil das Eingreifen des Ewigen in die Zeit dem Jünger oder Schüler die Bedingung gibt, zur Wahrheit des Glaubens zu gelangen, erhält der Augenblick dieses Eingreifens entscheidende Bedeutung. Vgl. dazu besonders «Das schlechthinnige Paradox. (Eine metaphysische Grille)» und «Das Ärgernis am Paradox. (Eine Gehörstäuschung)» (Kierkegaard GW 10, S. 34–46, 46–51; vgl. auch GW 16, 1, S. 201, 208 f.), sowie Anm. 200–202, 416 zu *Die Illusion*.
- 65 Dieser Unterschied ist insofern signifikant, als Kierkegaard zufolge der Augenblick bzw. Christus Erscheinungen des Ewigen bzw. Gottes in der Zeit sind: Der Augenblick ist der Punkt, in dem das Ewige die Zeit berührt, Christus ist die Gestalt, in der Gott sich in der Zeit zeigt. Augenblick und Christus sind also nicht das Transzendente selbst, sondern dessen Erscheinungsformen, mit deren Hilfe ein Subjekt in ein Verhältnis zur Transzendenz treten kann.
- 66 Diese einzige Quelle ist das Neue Testament. Vgl. dazu das fünfte Kapitel der *Philosophischen Brocken* «Der Jünger zweiter Hand» sowie den ersten Teil der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* «Das objektive Problem von der Wahrheit des Christentums», wo sich Kierkegaard mit der Frage der Überlieferung der christlichen Glaubenswahrheit auseinandersetzt.
- 67 Vgl. dazu das Kapitel «Kommunikation» in Jaspers 1932, Bd. 2, S. 50–117. Existentielle Kommunikation ist die Kommunikation zwischen Einzelnen, die sich selbst schon in einer existentiellen Entscheidung als Selbst erfasst haben und den jeweils anderen als ein ebensolches einzigartiges und unvertretbares Selbst anerkennen (vgl. ebd. S. 58). Der «liebende Kampf» (vgl. ebd. 65 ff.) ist die Form der existentiellen Kommunikation, die offen, machtfrei und solidarisch ist. Es ist ein «Kampf des Einzelnen [...] um die eigene und andere Existenz» (ebd. S. 65), bei der die Wahrheit der eigenen selbstgewählten Existenz in der Konfrontation mit der Existenz des Anderen in Frage gestellt wird.
- 68 Die UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*) ist eine Sonderorganisation der Vereinten Nationen mit Sitz in Paris. Die Konferenz, in deren Rahmen Hersch ihren Vortrag hielt (21.–23. April 1964), wurde von der UNESCO in Paris organisiert. Hersch war selbst bei der UNESCO tätig: 1966–68 als Direktorin der Abteilung «Philosophie», 1970–72 als Mitglied des Exekutivrates und 1970–76 als Mitglied der Nationalen schweizerischen UNESCO-Kommission.

Anmerkungen zu *Die Dimensionen der Zeit*

- 1 Hersch hielt ihren Vortrag am Montag, 14. Juli, dem ersten Tag der Tagung in Cerisy-la-Salle in der Sektion «Le temps du philosophe».
- 2 Mit dieser Einführung eröffnete Hersch die Tagung in Cerisy-la-Salle am Montag, 14. Juli 1964. Vgl. Hersch / Poirier 1967, S. 9 f.
- 3 Vgl. Anm. 25, S. 391 zu *Die Illusion* und Anm. 92, S. 456 zu *Die Zeit, die Tragik, die Freiheit*.
- 4 Vgl. das Inhaltsverzeichnis in Hersch / Poirier 1967, S. 349–351. Tatsächlich stehen alle neun Sektionen der Tagung unter Titeln der Art «Die Zeit des» Philosophen, Historikers, Psychoanalytikers, Künstlers usw. («Le temps de / du...»).
- 5 Augustinus: *Confessiones*. Liber IV, 8/13; Augustinus 1987, S. 158–161.
- 6 Augustinus: *Confessiones*. Liber IV, 9/14; Augustinus 1987, S. 160 f.
- 7 Thesen zur Multidimensionalität der Zeit hat Hersch zuvor vor allem in «Temps, tragique et liberté» (*Die Zeit, das Tragische, die Freiheit* in diesem Band) von 1961 präsentiert. Aus den gleich folgenden Sätzen geht hervor, dass diese Thesen in engerem Zusammenhang stehen mit Herschs Auffassungen zur irreduziblen Diskontinuität und Pluralität der menschlichen Perspektiven auf die Wirklichkeit, die seit 1946 in *L'être et la forme* (vgl. Hersch 1946a, Kap. I, besonders S. 23–47, sowie Kap. V) und

- «Discontinuité des perspectives humaines» (Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven in diesem Band) entwickelt werden. Das Thema bleibt in den folgenden Jahren stets präsent. – Als «Dimensionen der Zeit» bezeichnet Hegel in der *Enzyklopädie* «Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit» (vgl. TWA 9. § 259, S. 51–55).
- 8 Im Original verwendet Hersch den spezifisch Bergson'schen Ausdruck «temps vécu» («gelebte» oder «erlebte Zeit»). Bergson versteht unter der erlebten Zeit oder Dauer die Sukzession der qualitativ bestimmten Bewusstseinszustände (vgl. Anm. 47, S. 395 zu *Die Illusion*). Sie wird als die wirkliche Zeit (*durée réelle, temps réel*) der abstrakt-quantitativen messbaren Zeit (*temps mesurable*) der Physik gegenübergestellt, so vor allem in *Durée et simultanéité* (Bergson 1922; dt. 2014, S. 132 ff.). Obwohl Hersch den Ausdruck zweifellos von Bergson übernimmt, verwendet sie ihn in einer für sie spezifischen Weise, wie aus ihren Erklärungen am Ende der Diskussion hervorgeht (vgl. S. 352f.). Eugène Minkowskis *Le temps vécu* (1933) dürfte Hersch ebenfalls bekannt gewesen sein.
- 9 Bevor Hersch 1956 die Professur für systematische Philosophie an der Universität Genf erhielt, unterrichtete sie zwischen 1933 und 1954 mit Unterbrüchen an der *École internationale* in Genf.
- 10 Hersch bezieht sich auf Paul Valéry's (1871–1945) «Vorwort zu Montesquieus »Perserbriefen«» («Préface aux *Lettres persanes*»; der Text erschien als Vorwort zu einer Ausgabe von Montesquieus *Lettres persanes* 1926 und wurde später in die Essaysammlung *Variété II* aufgenommen): «Unter den Namen *Vorausschau* und *Überlieferung* beherrschen Zukunft und Vergangenheit – also imaginäre Perspektiven – die Gegenwart und schränken sie ein.» (Werke 3, S. 94) Vgl. dazu auch Herschs «Le réel et l'imaginaire au fil du temps», wo Hersch das Imaginäre der Zeit ausführlich behandelt und sich ebenfalls auf Valéry und die hier genannte Stelle bezieht (Hersch 1964e, S. 323, 329).
- 11 Die Stummfilmkomödie *The Gold Rush* (1925) mit Charles Chaplin als Regisseur und Hauptdarsteller. Bei dem bekannten Tanz mit den an Gabeln gesteckten Brötchen handelt es sich allerdings nicht um einen Walzer.
- 12 Das Gedicht «Le lac» des französischen Dichters Alphonse de Lamartine (1790–1869) erschien 1820 in dessen *Méditations poétiques*. Der Lac de Bourget war Treffpunkt des Dichters mit seiner Muse Julie Charles. Diese erkrankte und starb 1817, sodass sich Lamartine alleine am Ort der früheren Begegnungen wiederfand. In dem aus diesem Anlass entstandenen Gedicht wird das vergangene Zusammensein in Erinnerung gerufen und dessen Verlust beklagt.
- 13 Vgl. Anm. 24, S. 450 zu *Die Zeit, das Tragische, die Freiheit*.
- 14 Gemeint ist in erster Linie die Richtung des Logischen Empirismus oder Positivismus, die in den 1920er-Jahren mit dem Wiener Kreis entstanden war. Charakteristisch für diese Richtung ist, dass sie die Verifizierbarkeit als Sinnkriterium von Sätzen fordert, was mitunter bedeutet, dass Sätze, die nicht verifizierbar sind – etwa die Aussagen der traditionellen Metaphysik –, als nicht sinnvoll eingestuft werden.
- 15 Das Attentat auf den US-amerikanischen Präsidenten John F. Kennedy geschah am 22. November 1963, Hersch hielt ihren Vortrag auf der Tagung in Cerisy-la-Salle am 14. Juli 1964.
- 16 Vgl. zur Bedeutung des Augenblicks bei Kierkegaard Herschs Aufsatz *Der Augenblick* in diesem Band und dazu die Anm. 3, S. 457.
- 17 Anders als bei Kierkegaard steht in Bergsons Zeitkonzeption nicht der Augenblick im Vordergrund, sondern die als reine Dauer (*durée pure*) erlebte Zeit. Dabei handelt es sich um die subjektiv erlebte Sukzession von Bewusstseinszuständen, die sich nicht quantitativ – also auch nicht numerisch –, sondern qualitativ unterscheiden. Daher ergibt sich auch keine echte Diskontinuität zwischen den Bewusstseinszuständen, sondern bloß eine qualitative Differenz im kontinuierlichen Bewusstseinsstrom. Vgl. dazu Anm. 43, S. 394 und 47, S. 395 zu *Die Illusion*. In Hersch 1986i, S. 40, äußert sich Hersch dazu folgendermaßen: «Später entfernte ich mich von der Philosophie Bergsons, aber nie

- ganz. Das zentrale Problem darin bleibt das Problem der Zeit, das für mich nach wie vor entscheidend ist. Aber meine Zeitauffassung hat sich grundlegend gewandelt. Sie ist nicht mehr die von Bergson. Im Gegenteil: Ich mache mir die Kritik von Bachelard zu eigen, der Bergson vorwarf, den Augenblick gewissermaßen im *Trend*, dem reinen Fluß, aufgelöst zu haben. Ich habe mich später Kierkegaards Philosophie angenähert.» Hersch bezieht sich dabei auf Gaston Bachelards (1864–1962) Kritik an Bergsons Philosophie der Dauer in *L'intuition de l'instant* (Bachelard 1932, S. 17: «Dès lors, pour M. Bergson, qu'est-ce que l'instant? Ce n'est plus qu'une coupure artificielle qui aide la pensée schématique du géomètre. [...] Ce présent, c'est un pur néant qui n'arrive même pas à séparer réellement le passé et l'avenir.»)
- 18 Vgl. Anm. 17, S. 465 und 35, S. 467.
- 19 Zur Frage der Zeit aus naturwissenschaftlicher Sicht hielten am Kongress in Cerisy-la-Salle Robert Vallée («Le temps en relativité». In: Hersch / Poirier 1967, S. 99–105) und Jean Delhaye («Le temps de la chronométrie». In: ebd. S. 107–117) Vorträge; vgl. auch die dazugehörige Diskussion, ebd. S. 118–123.
- 20 Vgl. Anm. 86, S. 401 zu *Die Illusion* und *Die Zeit, das Tragische, die Freiheit*, S. 269.
- 21 Vgl. *Die Zeit, das Tragische, die Freiheit*, S. 268 und Anm. 12, S. 449 dazu.
- 22 Die folgenden Ausführungen zu den sechs Dimensionen der Zeit stimmen im Wesentlichen mit der Darstellung in *Die Zeit, das Tragische, die Freiheit*, S. 335–336, überein.
- 23 In der Sektion «Le temps du psychanalyste» am Kongress in Cerisy-la-Salle trugen Gabrielle Ségur («L'organisation temporelle». In: Hersch / Poirier 1967, S. 199–205), Monique Cournut-Janin («À propos de la mémoire». In: ebd. 207–213), Claude Le Guen («Unité et réalité du temps». In: ebd. 215–231) und Robert Barande («L'inachèvement de l'homme comme structure de son temps». In: ebd. 233–245) vor.
- 24 Zu Herschs Begriff der kurzen oder kleinen Dauer (*petite durée*) vgl. *Die Zeit, das Tragische, die Freiheit*, S. 272 und die Anm. 25, S. 450 dazu.
- 25 Den französischen Jesuiten, Theologen und Philosophen Gaston Fessard (1897–1978) lernte Hersch im Zirkel von Gabriel Marcel 1936 in Paris kennen, von 1955 bis an sein Lebensende war er ein wichtiger Diskussionspartner (vgl. Hersch 1986i, S. 263–269). – Das von Hersch zitierte Beispiel schildert Fessard in dem Aufsatz «Image symbole et historicité»: «S'étant demandé: combien de temps Adam est-il demeuré dans le Paradis terrestre? le Père M. M. Labourdette écrit: «Nous ne savons rien de la durée qu'a pu avoir l'état d'innocence: tout laisse à penser qu'il a été court.» Ayant eu l'occasion de rencontrer l'auteur, peu après la parution de son livre, je ne lui objectai point que la question ainsi posée n'avait pas de sens; mais je lui proposai la réponse que je ferai aujourd'hui à celle de Ricœur: elle garde un sens, mais à condition de lui opposer la réplique de Maine de Biran à la question cartésienne: comment l'âme est-elle unie au corps? «On ne sait pas ce qu'on demande en demandant ce qu'on sait.» (Archivio di Filosofia 1–2 [1962], S. 61) Fessard zitiert aus «Le péché originel et les origines de l'homme» (*Revue Thomiste* 52:1 [1952], S. 33) des Dominikaners, thomistischen Theologen und Leiter der *Revue Thomiste* Marie-Michel Labourdette (1908–1990).
- 26 Mit «Eschatologie» – der Lehre von den letzten Dingen – ist in der christlichen Theologie die Lehre von der Vollendung des göttlichen Schöpfungsplans mit der Ankunft des Reiches Gottes gemeint. Der Ausdruck hat insofern verschiedene Bedeutungen, als man ihn im Sinn der Erlösung des Individuums mit dessen Aufnahme ins Jenseits oder aber in einem universalgeschichtlichen Sinn als Anbruch des neuen Zeitalters am Ende der Weltgeschichte verstehen kann. Die erste Lesart ist im Sinn von Herschs «vertikaler Ewigkeit», die zweite im Sinn der horizontalen Totalität der Zeit. Vgl. Klauser 1966, S. 559–564.
- 27 Der französische Philosoph René Poirier (1900–1995), der die Tagung mitorganisierte und den Tagungsband gemeinsam mit Hersch herausgab, hielt den Vortrag «Du temps de la conscience au

- temps réel» (Hersch / Poirier 1967, S. 127–154).
- 28 Gemeint ist der zehntägige Kongress (14.–23. Juli 1964) in Cerisy-la-Salle.
- 29 Die russisch-französische Musikwissenschaftlerin und Komponistin Marina Scriabine (1911–1998) – Tochter des Komponisten Alexander N. Skrjabin – referierte an der Tagung über «Représentation du temps et de l’imtemporalité dans les arts plastiques» (Hersch / Poirier 1967, S. 273–286).
- 30 Vom «*instant étalé, ou non délimité*» spricht Scriabine in ihrem Vortrag im Kontext der Darstellung des Augenblicks in der bildenden Kunst (Hersch / Poirier 1967, S. 279 ff.).
- 31 Vgl. Anm. 38, S. 452 zu *Die Zeit, das Tragische, die Freiheit*.
- 32 Zu diesen Ausführungen, die sich offensichtlich nicht nur auf die Multidimensionalität der Zeit beschränken, vgl. *Zur Diskontinuität der menschlichen Perspektiven*, besonders S. 174–179, und Hersch 1946a. Kap. V, S. 219–240.
- 33 Vgl. Anm. 10, S. 465.
- 34 Der französische Psychoanalytiker Claude Le Guen (die Lebensdaten konnten nicht ermittelt werden). An der Tagung in Cerisy-la-Salle hielt er einen Vortrag zu «Unité et réalité du temps» (Hersch / Poirier 1967, S. 215–231).
- 35 Vor allem in *Matière et mémoire* (1896) argumentiert Bergson dafür, dass die Vergangenheit nur dann einen Einfluss auf unser bewusstes Leben haben kann, wenn sie mittels der Erinnerung in gegenwärtig erlebten Bewusstseinszuständen präsent ist: «Schaut man jedoch näher hin, so würde man sehen, dass unsere Erinnerungen eine Kette derselben Art bilden und dass unser *Charakter*, der immer bei allen unseren Entscheidungen zugegen ist, durchaus die aktuelle Synthese all unserer vergangenen Zustände ist.» (Bergson 2015, S. 185 f.)
- 36 Der US-amerikanische Idealist Josiah Royce (1855–1916) verwendet den Ausdruck «specious present» – der mit «trägerischer» oder «scheinbarer Gegenwart» übersetzt werden kann – mit Verweis auf William James (vgl. «The Temporal and the Eternal»: James 1929 S. 111–151, besonders 122 f.). Die erfahrene Gegenwart ist nicht etwas Punktueller (im mathematischen Sinn), sondern weist eine charakteristische Zeitspanne auf, die «specious present» genannt werden kann. In dieser Zeitspanne ist dem Bewusstsein eine strukturierte Folge von Ereignissen gegenwärtig, die die Orientierung zwischen Vergangenheit und Zukunft möglich macht. (Zum Begriff «specious present» vgl. Lachs und Talisse 2008, S. 96, 730–732.). Gabriel Marcel verfasste *La métaphysique de Royce* (Marcel 1945).
- 37 Die französische Philosophin Jeanne Parain-Vial (1912–2009) verfasste unter anderem *Le sens du présent. Essai sur la rupture de l’unité originelle* (1952).
- 38 Jean (Meyer-)Oulif (1909–1987) leitete die Abteilung für Öffentlichkeitsstudien von *Radio Télévision Française* und beschäftigte sich mit der Methodologie statistischer Erhebungen.
- 39 Maurice Patronnier de Gandillac (1906–2006), französischer Philosoph und Philosophiehistoriker.
- 40 Für Heidegger ist das «Man» die Daseinsweise des alltäglichen Miteinanderseins, die beherrscht wird durch die Anderen. Sie ist durch Uneigentlichkeit und Unselbstständigkeit charakterisiert, woraus das Dasein erst zum eigentlichen Selbstsein finden muss. Vgl. Heidegger 2006. § 27, S. 126–130.
- 41 Zu Catilinas Verschwörung (und weiteren ähnlichen Beispielen) vgl. *Die Zeit, das Tragische, die Freiheit*, S. 271, und Anm. 19, S. 449 dazu. Während Catilina scheiterte, gelang es Gaius Octavius (auch Octavian; 63 v. Chr.–14 n. Chr.) nach Gaius Iulius Caesars Tod und Jahren der Machtkämpfe und des Bürgerkriegs, 31 v. Chr. die faktische Alleinherrschaft in Rom an sich zu reißen. Der neugeschaffene Titel «Augustus» wurde ihm 27 v. Chr. verliehen. Mit Octavians Machtübernahme wurde die Zeit des römischen Kaisertums eingeleitet.
- 42 Der Begriff der rohen Tatsache (*fait brut*, wie in Herschs französischem Originaltext steht) wird von den französischen Wissenschaftstheoretikern Henri Poincaré (1854–1912) und Pierre Duhem (1861–1916) verwendet. Im Unterschied zu einer wissenschaftlichen Tatsache (*fait scientifique*) ist

- die rohe Tatsache die beobachtete Tatsache, die nicht schon in der wissenschaftlichen Sprache beschrieben (Poincaré) bzw. nicht schon mithilfe des Instrumentariums einer wissenschaftlichen Theorie interpretiert ist (Duhem).
- 43 Unter der Russischen Revolution versteht man die Ereignisse, die im Februar 1917 zur Abdankung des Zaren und zur Einrichtung einer provisorischen Regierung führten, sowie die Übernahme der Regierung durch die Bolschewiken und die Ausrufung der Herrschaft der Sowjets unter der Führung Lenins und Trotzki im Oktober desselben Jahres.
- 44 Die Ausdrücke «Bedeutung» (*signification*), «Signifikant» (*signifiant*) und «Signifikat» (*signifié*) gehen auf Ferdinand de Saussure (1857–1913) zurück und gehören zur Terminologie der Linguistik, Semiotik und strukturalistischen Psychoanalyse. Der Signifikant ist das sprachliche Zeichen in seiner konkret realisierten Form, das Bezeichnende; das Signifikat das durch das Zeichen Bezeichnete; die Bedeutung die Relation zwischen Signifikant und Signifikat.
- 45 Vgl. Anm. 8, S. 465.
- 46 Mit der Schreibweise «*ec-stase*» (anstelle von *extase*) bezieht sich Hersch offensichtlich auf Heidegger, der «die charakteristischen Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart» als «*Ekstasen der Zeitlichkeit*» bezeichnet (vgl. Heidegger 2006. § 65, S. 328 f.).
- 47 Vgl. dazu den Aufsatz «*Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*» aus *L'énergie spirituelle*, wo Bergson das Phänomen des Déjà vu behandelt und wo es etwa heißt: «Manchmal, während man einem Schauspiel beiwohnt oder an einem Gespräch teilnimmt, taucht plötzlich die Überzeugung in einem auf, man hätte das, was man sieht, schon einmal gesehen, man hätte das, was man hört, schon einmal gehört, man hätte die Sätze, die man spricht, schon einmal gesprochen – man wäre hier an derselben Stelle, in denselben Verhältnissen, die gleichen Dinge fühlend, wahrnehmend, denkend und wollend –, kurz, man erlebe bis in die geringsten Einzelheiten noch einmal einige Augenblicke seiner Vergangenheit.» («Die Erinnerung des Gegenwärtigen und das falsche Wiedererinnern». In: Bergson 1928, S. 98)
- 48 Hersch bezieht sich auf den monumentalen Roman des französischen Schriftstellers Marcel Proust (1871–1922) *À la recherche du temps perdu* (*Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*), veröffentlicht 1913–1927.
- 49 Hersch wird sich des von Scriabine ins Spiel gebrachten Themas im Aufsatz «Zeit und Musik» (in: Hersch 1992b, S. 144–157) annehmen.
- 50 Mit diesem Fazit schloss Hersch die Tagung in Cerisy-la-Salle am Donnerstag, 23. Juli, ab. Vgl. Hersch / Poirier 1967, S. 347. Die Übersetzung stammt von den Herausgebern.

Anmerkungen zu «*Was kann ich wissen? Was soll ich tun?*»

- 1 Die drei Fragen formuliert Kant zuerst in der *Kritik der reinen Vernunft*, und zwar im zweiten Abschnitt des «Kanons der reinen Vernunft» aus der «Transzendentalen Methodenlehre», der unter der Überschrift «Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft» steht: «Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. *Was kann ich wissen?* 2. *Was soll ich tun?* 3. *Was darf ich hoffen?*» (KrV A 804 f./B 832 f.) Die erste Frage ist, so Kant, «bloß speculativ», und wird durch die Kritik der reinen theoretischen Vernunft erschöpfend beantwortet. Die zweite Frage ist «bloß praktisch», sie ist «nicht transscendental, sondern moralisch». Die dritte Frage, «nämlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich, sodass das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht,

speculativen Frage führt» (A 804/B 832). Kants Einteilung mithilfe der Begriffe des Theoretischen und Praktischen bildet die Fragen also durchaus auf bestimmte, klar abzugrenzende Gebiete der Philosophie, nämlich auf die theoretische und die praktische Philosophie, ab. Zu beachten ist, dass mit der dritten Frage beide Gebiete zwar zueinander in Beziehung gesetzt werden, dass das Hoffen bzw. das Glauben aber eindeutig dem Gebiet des Praktischen zugeordnet wird: «Denn alles *Hoffen* geht auf Glückseligkeit und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntniß der Dinge ist.» (A 805 f./B 833 f.) Zur Interpretation des ganzen Abschnitts vgl. z. B. Recki 1998, S. 597–616. Die Fragen finden sich, erweitert um eine vierte, ebenfalls in der von Gottlob Benjamin Jäsche 1800 herausgegebenen Logik-Vorlesung Kants: «Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1) *Was kann ich wissen?* 2) *Was soll ich thun?* 3) *Was darf ich hoffen?* 4) *Was ist der Mensch?* Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion* und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.» (AA 1x, S. 25)

2 KrV B xxx. Die Kritik der reinen Vernunft zeigt, so Kant an dieser Stelle der Vorrede, dass die theoretische Vernunft keiner Erkenntnis von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit fähig ist, dass also kein Wissen in Bezug auf diese Dinge möglich ist. Gerade deshalb könne aber der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit gerechtfertigt werden, und zwar aus Gründen, die die praktische Vernunft liefert.

3 Die Rede ist von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (erste Auflage A 1781, zweite Auflage B 1787), der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und der *Kritik der Urteilskraft* (1790).

4 Hersch scheint hier von einer Entsprechung der drei Fragen mit den drei Kritiken auszugehen. Eine solche besteht zwar zwischen den Fragen nach dem Wissen bzw. dem Sollen und der *Kritik der reinen bzw. praktischen Vernunft*, nicht aber zwischen der Frage nach dem Hoffen und der *Kritik der Urteilskraft*, da Kant diese dritte Frage dem Praktischen zuordnet (vgl. Anm. 1, S. 468).

5 Aus dem Text – im Original: «Elle est constitutive de ce que j'ai appelé *la parfaite imperfection* de cette condition» – geht nicht klar hervor, ob sich Hersch hier auf eine ihrer früheren Arbeiten beziehen will. Im relevanten Sinn äußert sich Hersch zur Unvollkommenheit (*imperfection*) der menschlichen Situation (*condition humaine*) in Hersch 1946a, S. 128. Die Unvollkommenheit besteht darin, dass der Mensch aufgrund seiner Endlichkeit sowohl im Erkennen wie im Handeln auf eine gegebene Materie angewiesen ist, daher nicht zu einer absolut willkürlichen Schöpfung *ex nihilo* fähig ist. Diese Beschränkung ist konstitutiv für die Situation des Menschen, durch sie wird er erst zum freien Wesen, da er nur in seiner Beschränktheit vor verschiedene Möglichkeiten gestellt wird, für die er sich entscheiden kann und muss. Von der «vollkommenen Unvollkommenheit» (*parfaite imperfection*) spricht Hersch noch einmal am Ende des vorliegenden Aufsatzes, S. 385.

6 Zur Unterscheidung von Erscheinungen (Phaenomena) und Noumena vgl. den Abschnitt «Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena», KrV A 235–260/B 294–B 315; vgl. Anm. 150, S. 410 zu *Die Illusion*. Da wir Kant zufolge Gegenstände nur erkennen können, wenn sie in den apriorischen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) gegeben sind, können wir sie auch nur erkennen, wie sie uns erscheinen, d. h. als Phänomene (raum-zeitliche Gegenstände). Noumena hingegen sind Gegenstände, die zwar ohne Widerspruch gedacht, aber nicht erkannt werden können, weil sie grundsätzlich nicht in der sinnlichen Anschauung gegeben sein, d. h. erscheinen können. Vgl. dazu Willaschek 1998, S. 325–351.

7 Kant stellt wiederholt fest, dass das primäre Ziel der Kritik der Vernunft darin bestehe, Umfang und Grenzen der Vernunft bzw. des Vernunftgebrauchs, der Erfahrung und Erkenntnis zu bestimmen

- (vgl. z. B. KrV B xxii f., B 23 ff., B 128; *Prolegomena*, AA IV, S. 260 f., 350–365; *Logik (Jäsche)*, AA IX, S. 44). Auf diese Weise wird das Wissen begrenzt, um dem Glauben Raum zu schaffen. Die der Erkenntnis (der theoretischen Vernunft) nicht zugänglichen Noumena Gott, Seele und Freiheit können damit Gegenstände eines durch praktische Vernunft begründeten Glaubens sein.
- 8 Von einem Determinismus der phänomenalen Welt kann insofern gesprochen werden, als gemäß dem «Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität» (KrV A189 f./B 232 f.) das Kausalprinzip für die empirische Welt durchgängig gültig ist.
- 9 Kant spricht zwar regelmäßig von der sensiblen, empirischen Welt (Sinnenwelt) im Unterschied zur intelligiblen, übersinnlichen Welt (Verstandeswelt), diese Einteilung «der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt» beruht jedoch auf der Unterscheidung von Phaenomena und Noumena, die nicht ontologischer, sondern begrifflich-epistemologischer Natur ist (vgl. KrV A 255/B 310 f.). In diesem Sinn spricht Kant wiederholt davon, dass der Mensch aufgrund seiner empirischen Natur der sinnlichen, aufgrund seines Freiheits- und Moralbewusstseins aber auch der intelligiblen Welt angehört (vgl. KrV B 425 f.; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA IV, S. 452 f.; KpV. AA V, S. 87, 162; KU. AA V, S. 175).
- 10 Hersch spielt auf den letzten Satz (Nr. 7) von Ludwig Wittgensteins *Logisch-philosophischer Abhandlung* bzw. *Tractatus logico-philosophicus* (1921/22) an: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.» (Wittgenstein 1984, S. 85) Wie Kant mit seiner Kritik der Vernunft verfolgt Wittgenstein das Projekt einer Grenzziehung, allerdings geht es ihm nicht um die Grenzen des Wissens, sondern um eine Grenze innerhalb der Sprache (ebd. S. 9). Wittgenstein kommt zum Resultat, dass sinnvolle Sätze nur in der Abbildung der Tatsachen, aus denen die Welt zusammengesetzt ist, bestehen können. Demnach sind sinnvolle Aussagen nur in der Naturwissenschaft möglich, was bedeutet, dass zu den eigentlich wichtigen Fragen – zum Ethischen und Ästhetischen, zu Tod, Unsterblichkeit, Gott und Leben –, die sich nicht mit Bezug auf Tatsachen beantworten lassen, nichts Sinnvolles gesagt werden kann, sodass darüber geschwiegen werden muss. In der *Einführung in die Philosophie* spielt Jaspers ebenfalls auf diesen Wittgensteinschen Satz an (Jaspers 1971, S. 33).
- 11 Zu den Nachfolgern Kants, die derartige Abschaffungsversuche unternahmen, gehören etwa die Vertreter des Deutschen Idealismus Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, daneben z. B. auch Jacob Sigismund Beck. Dabei ist zu betonen, dass es primär um eine Eliminierung des Dinges an sich in der Rolle eines Grundes oder einer Ursache der Erscheinung (Empfindung, Anschauung) ging, nicht um eine Abschaffung des Noumenons. Das deutet darauf hin, dass Noumenon und Ding an sich, anders als Hersch unterstellt, in der kantischen Philosophie nicht ohne Weiteres identifiziert werden können. Wenn das Verhältnis zwischen beiden Begriffen bei Kant auch nicht restlos geklärt ist, kann man doch konstatieren, dass beim Ding an sich der Fokus auf der Unterscheidung zwischen dem Gegenstand, wie er in der Erscheinung gegeben ist, und dem grundsätzlich unerkennbaren Grund der Erscheinung liegt. Mit Hilfe des Begriffs des Noumenons hingegen wird ein Unterschied festgemacht zwischen Gegenständen, die erscheinen können, von denen wir also Erfahrungserkenntnis haben können (Phänomenen), und solchen, die, wenn sie auch denkbar oder gar denknotwendig sind, *per se* nicht in der sinnlichen Anschauung gegeben, also nicht erscheinen können (Noumena), sodass die Frage nach der Realität dieser Gegenstände zumindest vom Standpunkt der theoretischen Vernunft aus grundsätzlich nicht beantwortet werden kann.
- 12 Bekanntlich bleibt für Descartes (in der 2. Meditation der *Meditationes de prima philosophia*) als einzige Gewissheit das «ich denke» (*cogito*), nachdem er (in der 1. Meditation) systematisch gezeigt hat, dass alles andere, was wir für gewiss halten – darunter das durch die Sinne Gegebene –, mit guten Gründen in Zweifel gezogen werden kann. Bei Kant heißt es gleich zu Beginn der «Transzendentalen

- Ästhetik»: «Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (directe), oder im Umschweife (indirecte), vermittelt gewisser Merkmale, zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.» (KrV A 19/B 33) Anders als Descartes geht es Kant jedoch nicht um die Frage letzter Gewissheiten, sondern um die Konstitution von Erkenntnis, sodass hier keine unmittelbare Opposition zwischen beiden Denkern besteht.
- 13 Mit dem Ausdruck «Formgeber» (*metteur en forme*) spielt Hersch möglicherweise auf eine Stelle aus Kants «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie» (1796) an: «In beiden Feldern (des Theoretischen und Praktischen) ist es nicht eine *plan-* oder gar *fabrikenmäßig* (zum Behuf des Staats) eingerichtete willkürliche *Formgebung*, sondern eine vor aller das gegebene Object handhabenden *Manufactur*, ja ohne einen Gedanken daran vorhergehende fleißige und sorgsame Arbeit des Subjects, sein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen» (AA VIII, S. 404), wo Kant auf den Vorwurf Johann Georg Schlossers reagiert, die Kritische Philosophie laufe Gefahr, zu einer «Formgebungs-Manufactur» auszuarten (*Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. Königsberg: Nikolovius 1795, S. 183 Anm.). Da der Bezug auf die Stelle bei Kant – der sonst nicht ausdrücklich von «Formgebung» spricht – aus Herschs Text nicht eindeutig hervorgeht, kann es sich bei dem besagten Ausdruck auch um eine eigene Formulierung handeln, mit der betont werden soll, dass das Subjekt, genauer: dessen Vermögen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, nichts anderes tut, als den a posteriori gegebenen Stoff oder Gehalt durch apriorische Formen zu strukturieren.
- 14 Kant selbst bezeichnet seine Lehre als «*formalen*» oder «*transzendentalen Idealismus*» (im Gegensatz zum dogmatischen oder skeptischen materialen bzw. empirischen Idealismus), worunter zu verstehen sei, «dass alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen, sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben.» (KrV A490 f./B 518 f.) Dieser Idealismus erlaube es aber dennoch, «dass die Gegenstände äußerer Anschauung, eben so wie sie im Raume angeschauet werden, auch wirklich sein» (KrV A 491/B 520). Diesen Aspekt seiner Theorie hat Kant in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* noch als «empirischen Realismus», der mit dem transzendentalen Idealismus kompatibel ist, bezeichnet: «Also ist der transzendente Idealist ein empirischer Realist» (KrV A 371).
- 15 Natur im relevanten Sinn versteht Kant «nicht als eine Beschaffenheit, sondern als der Inbegriff aller Dinge, so fern sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung sein können, worunter also das Ganze aller Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt mit Ausschließung aller nicht sinnlichen Objecte, verstanden wird.» (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. AA IV, S. 467; vgl. auch *Prolegomena*. AA IV, S. 294)
- 16 Die «Transzendente Ästhetik» ist der erste Teil der «Transzendentalen Elementarlehre» der *Kritik der reinen Vernunft*. Kant zeigt in diesem, dass Raum und Zeit die apriorischen Formen der sinnlichen Anschauung sind.
- 17 «Die Fähigkeit, (Rezeptivität) Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*.» (KrV A 19/B 33)
- 18 Die «Transzendente Analytik» ist die erste Abteilung der «Transzendentalen Logik», die ihrerseits der zweite Teil der «Transzendentalen Elementarlehre» ist. In der Transzendentalen Analytik entwickelt Kant die Funktionen des Verstandes im Hinblick auf die Konstitution von Erfahrung, dazu zählen die logischen Urteilsfunktionen, die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, der Schematismus und die Grundsätze des reinen Verstandes. Die zentrale Funktion des Verstandes ist die Verbindung (Synthesis) von Vorstellungen durch Begriffe.

- 19 Hersch bezieht sich hier auf die Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* (Auflage B). Die Hauptaufgabe der Kritik, eine «Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme» (KrV B 6) zu begründen, fällt für Kant mit der Frage zusammen: «*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*» (Ebd. 19) Kant geht dabei davon aus, dass reine Mathematik und reine Naturwissenschaft, nicht aber die Metaphysik, bereits den Status von Wissenschaften erlangt haben: «Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, lässt sich nun wohl geziemend fragen: *wie* sie möglich sind; denn *dass* sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen.» (Ebd. 20) Da reine Mathematik und Naturwissenschaft synthetische Urteile a priori enthalten, steht fest, dass es synthetische Urteile a priori wirklich gibt, und dass in Bezug auf diese Wissenschaften nur noch gezeigt werden muss, wie sie möglich sind. David Hume habe dies nicht erkannt und sei deshalb auf die «alle reine Philosophie zerstörende, Behauptung» (ebd.) gekommen, dass synthetische Sätze a priori (ausdrücklich im Fall des Kausalitätsprinzips) nicht möglich seien.
- 20 Die (metaphysische und transzendente) Deduktion der Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe erfolgt in der «Analytik der Begriffe» (KrV A 65–130/B 90–169), dem ersten Buch der «Transzendentalen Analytik». Kant stellt dort eine Tafel aller Kategorien auf und zeigt, dass diese für die Konstitution von Erfahrungsurteilen notwendig sind. In der anschließenden «Analytik der Grundsätze» (KrV A 130–292/B 169–349) werden dann die aus den Kategorien mit Hilfe des Schematismus gewonnenen Grundsätze des reinen Verstandes, die synthetischen Urteile a priori entwickelt.
- 21 (Transzendente) Ideen sind für Kant Begriffe der reinen Vernunft (vgl. dazu die Abschnitte «Von den transzendentalen Ideen» (KrV A 320–332/B 377–389) und «System der transzendentalen Ideen» (A 333–338/B 390–396) der «Transzendentalen Dialektik»). Der «transzendente Vernunftbegriff» ist «kein anderer, als der von der *Totalität der Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten» (A 322/B 379). Eine Totalität der Bedingungen ist nur in Bezug auf das denkende Subjekt, die Reihe der Bedingungen der empirischen Erscheinungen sowie die Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt möglich, woraus die drei transzendentalen Ideen der Seele, der Welt und des Wesens aller Wesen (Gott) resultieren (vgl. A 334 f./B 391 f.).
- 22 Vgl. dazu den Anhang zur «Transzendentalen Dialektik» «Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft» (KrV A 642–668/B 670–696). Der Gebrauch der Kategorien ist insofern konstitutiv, als durch ihre Anwendung auf das in der sinnlichen Anschauung Gegebene objektive, d. h. gegenstandsbezogene Erkenntnis generiert wird. Da die Gegenstände der transzendentalen Ideen – Seele, Welt und Gott – nicht in der sinnlichen Anschauung gegeben sein können, wird durch die Ideen unmittelbar keine Erkenntnis konstituiert. Sie tragen aber indirekt dennoch zum Erkenntnisgewinn bei, da sie den stets nur auf die unmittelbaren empirischen Bedingungen gerichteten Verstand auf die Totalität der Bedingungen bzw. das Unbedingte lenken, das durch die Ideen der Seele, der Welt und Gottes repräsentiert wird. In dieser Rolle sind die Ideen Regeln für einen den Umfang der Erkenntnis erweiternden, auf Einheit und Vollständigkeit des Wissens zielenden Gebrauch des Verstandes und haben insofern eine regulative Funktion.
- 23 Als «*reine*» oder auch «*ursprüngliche Apperzeption*» bezeichnet Kant die Vorstellung, die «dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.» (KrV B 132) Die «*synthetische Einheit der Apperzeption ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs*» (ebd. 135), aus dem Kant in der transzendentalen Deduktion der Kategorien deren Notwendigkeit und objektive Gültigkeit ableitet. Dabei wird in Bezug auf die Bedingung der Einheit der Apperzeption gezeigt, dass eine objektive Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung nur durch dessen Verbindung in Urteilen mit Hilfe der Kategorien möglich ist. Das Prinzip der

Einheit der Apperzeption beschränkt sich aber auf den Verstandesgebrauch und steht nicht in einem Zusammenhang mit der Einheitsfunktion der transzendentalen Vernunftbegriffe oder Ideen. Es handelt sich also bei der «*transzendentalen Einheit* der Apperzeption», «durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird» (ebd. 139), nicht um denselben Typ von Einheit, auf den die Vernunftbegriffe oder Ideen zielen. Letztere zielen nicht auf die Einheit des Mannigfaltigen im Begriff des Objekts oder des Selbstbewusstseins, sondern auf die Einheit der Verstandesoperationen und die Vollständigkeit der Erfahrung. Insofern bleibt unklar, weshalb, wie Hersch im Folgenden behauptet, die durch den Verstand konstituierten Urteile nicht möglich sein sollen, ohne die Vernunftideen.

- 24 Vgl. Anm. 149, S. 410 zu *Die Illusion*.
- 25 Kant spricht in der *Kritik der reinen Vernunft* regelmäßig von Akten oder Handlungen der Spontaneität, des Verstandes oder des Subjekts. Gemeint sind damit die subjektiven Operationen, vor allem der Synthese, die bei der Konstitution von Erfahrungserkenntnis ausgeführt werden. Dass es sich dabei um Handlungen im vollumfänglichen, moralisch relevanten Sinn handelt, ist aber zumindest zweifelhaft und wird von Kant nicht nahegelegt. Im Kontext der praktischen Philosophie sind Handlungen für Kant charakterisiert durch eine Absicht, die auf eine objektive, kausale Wirkung in der empirischen Welt zielt, sie sind bestimmbar durch den Willen bzw. das Begehungsvermögen des Individuums und sind Gegenstand der Überlegung, sowohl in Bezug auf Mittel und Zweck der Handlung als auch in Bezug auf die Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz (dem kategorischen Imperativ). Alle diese Merkmale treffen auf die erkenntniskonstitutiven Akte des Verstandes nicht zu. Man beachte in diesem Zusammenhang, dass Jaspers die Auffassung vertritt, «Erkennen ist Aktivität» (so lautet die Überschrift in Jaspers 1947, S. 308–369): «Jedoch ist Erkennen jederzeit mehr. Es ist ein Tun, und dieses Tun ist geführt durch einen Willen. Das Erkennen hat seinen Wirklichkeitsbezug durch den Gehalt der Aktivität, welche seine Vollzüge trägt.» (Ebd. S. 308)
- 26 Vgl. 1. Mose 2, 17 und 3, 5.
- 27 Kant bezeichnet das Bewusstsein des Sittengesetzes als «Factum der Vernunft» (KpV. AA v, S. 31 ff.; KU. AA v, S. 474; *Die Metaphysik der Sitten*. AA VI, S. 252).
- 28 Es gehört bei Kant zur allgemeinen Charakteristik von Handlungen, dass sie auf eine objektive Wirkung in der empirischen Welt zielen und also zweckgerichtet und absichtlich sind (vgl. Anm. 25, S. 473). – Eine Handlung entspringt insofern nicht einer (empirischen) Ursache, als der Wille nicht bloß durch die Sinnlichkeit des Subjekts (Lust und Unlust) bestimmt wird, sondern auch unter dem vernünftigen Sittengesetz (dem kategorischen Imperativ) steht. – Von «Tatsachen, die einen Sinn haben» spricht Kant selbst nicht, möglicherweise steht hier aber seine Einteilung der erkennbaren Dinge in «*Sachen der Meinung (opinabile)*, *Tatsachen (scibile)* und *Glaubenssachen (mere credibile)*» im Hintergrund (vgl. KU. AA v, S. 454–461). Die Frage nach dem Sinn der Tatsachen, auch in Bezug auf praktisches Handeln und Freiheit, steht ebenfalls für Éric Weil bei Kant im Zentrum (vgl. Weil 2002, S. 68, 86 ff.).
- 29 Unter einem «*Postulat der reinen praktischen Vernunft*» versteht Kant «einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz», «so fern er einem *a priori* unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt» (KpV. AA v, S. 122) – «Diese Postulate sind die der *Unsterblichkeit*, der *Freiheit*, positiv betrachtet (als der Causalität eines Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehört), und des *Daseins Gottes*.» (Ebd. S. 132) Zu den drei Postulaten vgl. ebd. S. 122–134, und KU. AA v, S. 457–468.
- 30 Hier ist nicht klar, ob Hersch mit «*unmoralischen Handlungen*» (*actes immoraux*) Handlungen meint, die gegen das Sittengesetz verstoßen, oder solche, bei denen das Sittengesetz gar nicht erst zur Anwendung kommt (amoralische Handlungen). Nur im letzteren Fall könnte man mit

- Kant sagen, dass es nicht eigentliche Handlungen sind, da sie ausschließlich durch das sinnliche Begehrungsvermögen bestimmt sind und daher unter die empirischen Phänomene fallen.
- 31 Es ist darauf hinzuweisen, dass die drei Ideen der reinen Vernunft – Seele, Welt und Gott –, sofern sie regulativ, d. h. Regeln für den Gebrauch des Verstandes sind, zwar einen normativen Status haben, es deutet aber nichts darauf hin, dass Kant dabei an moralische Normen oder eine mit den Regeln verbundene moralische Verpflichtung denkt.
- 32 In *Philosophie* (1932) vertritt Jaspers die ähnliche These, dass sich das Sein nicht auf das empirische, objektive Sein der Welt, in Bezug auf das allein wissenschaftliche Erkenntnis mit zwingender Wahrheit möglich ist, reduzieren lässt. Mit einer derartigen Reduktion würden die Seinsbereiche der Existenz und der Transzendenz nicht berücksichtigt, in denen erst Freiheit und Sinnhaftigkeit möglich ist. Jaspers nimmt also eine Einteilung des Seins in ähnlicher Weise vor, wie Hersch sie hier Kant zuschreibt: Die Welt ist der Bereich des objektiven Wissens, die Existenz jener von Selbstsein und Freiheit, die Transzendenz jener, aus dem die Existenz Sinn und Zweck gewinnen kann. Die Seinsbereiche sind zwar klar getrennt, jedoch auch aufeinander bezogen, sodass der Übergang von der Welt zur Existenz und von dieser zur Transzendenz jeweils ein Transzendieren einer Grenze zwischen den Bereichen darstellt. Den Seinsbereichen entspricht die Einteilung der Philosophie in Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik. Jaspers behauptet jedoch nicht, dass wissenschaftliche Erkenntnis und Urteilen überhaupt Freiheit und Finalität voraussetzen. Vgl. dazu besonders Jaspers 1932, Bd. 1, S. 24–52.
- 33 Die These, dass Kant mit seiner Moraltheorie dem protestantischen Pietismus, von dem er in seiner Jugend geprägt worden war, eine systematische Gestalt gegeben habe, wurde um die Wende zum 20. Jahrhundert vor allem im Neukantianismus diskutiert. Vgl. z. B. Paulsen 1900.
- 34 Herschs Ausführungen in diesem Absatz sind ungenau: Erstens kann nicht gesagt werden, dass Kausalität bzw. Phänomenalität für Kant die Postulate der praktischen Vernunft *ausschließen* (*exclure*) würden. Mit der Analyse der Antinomien (vgl. Anm. 149, S. 410 zu *Die Illusion*) zeigt Kant vielmehr gerade, dass diese Postulate (vgl. Anm. 29, S. 473), wenn sie durch die theoretische Vernunft auch nicht gerechtfertigt werden können, doch kompatibel sind mit der durchgängigen Geltung des Kausalprinzips in der empirischen Wirklichkeit. Zweitens wird das Ding an sich von Kant zwar als der transzendente Grund der Erscheinungen bezeichnet, jedoch nicht als Postulat, das, wie die Postulate der praktischen Vernunft, nur aus Gründen der praktischen Vernunft gerechtfertigt werden kann. Drittens bestreitet Kant nicht, dass das Ding an sich *denkbar* ist, d. h. dass der Begriff des Dinges an sich logisch widerspruchsfrei ist, sondern dass das Ding an sich *erkennbar* ist, d. h. dass sich sein Begriff auf etwas Reales beziehen lässt.
- 35 Es ist zwar richtig, dass die Geltung des moralischen Gesetzes unabhängig ist von der empirischen Kausalität, jedoch zeigt Kants Analyse der Antinomien, dass eine intelligible Kausalität, eine Kausalität durch Freiheit durchaus konsistent denkbar ist, sodass bestimmte Ereignisse in der empirischen Welt aus der Sicht der praktischen Vernunft als kausale Wirkungen des Sittengesetzes angesehen werden dürfen.
- 36 Die Idee der Zweckmäßigkeit wird von der reinen theoretischen und praktischen Vernunft insofern ausgeschlossen, als die Erstere nur die Erkenntnis einer durchgängig kausal bestimmten Abfolge von Ereignissen, nicht aber einer Zweckgerichtetheit oder Finalität dieser Abfolge zulässt; und als die moralischen Forderungen der Letzteren auf der formalen Übereinstimmung von Handlungsmaximen mit dem apriorischen Prinzip des kategorischen Imperativs beruht, wobei der mit einer Handlung verfolgte Zweck nicht in Betracht gezogen wird.
- 37 Mit dem Ausdruck «substantifique moelle» wurde das Knochenmark bezeichnet. Bekannt ist er vor allem aus dem Prolog von François Rabelais' *Gargantua* (1534). Die Übersetzung folgt der ersten

- deutschen Übersetzung von Gottlob Regis (Rabelais 1832, S. 5).
- 38 Kants dritte Kritik, die *Kritik der Urteilskraft*, erschien 1790. Im zweiten Teil, der «Kritik der teleologischen Urteilskraft», untersucht Kant den Begriff einer objektiven Zweckmäßigkeit in der Natur.
- 39 Im französischen Original steht «l'unité-totalité», ein Ausdruck, der in einem ähnlichen Kontext von Éric Weil (1904–1977) verwendet wird, vgl. É. Weil 1990, S. 69; dt. É. Weil 2002, S. 72. Hersch betont mit dem Ausdruck die Tendenz der theoretischen Vernunft, einerseits das empirische Wissen durch Synthese in eine systematische Einheit zu bringen, andererseits dieses Wissen seinem Umfang nach zu vervollständigen (vgl. zu diesem Thema auch das Kapitel «Grenzen der Weltorientierung» aus Jaspers 1932, Bd. 1, S. 85–148). Die Übersetzung gibt den Term mit einem kantischen Ausdruck (vgl. KrV B 382/A 326) wieder.
- 40 Hier liegt ein Versehen von Hersch vor: Die unvermeidlichen Irrtümer und Fehlschlüsse der Vernunft werden in der Transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* aufgedeckt, und nicht in der Transzendentalen Deduktion (der reinen Verstandesbegriffe), wo gezeigt wird, dass die Kategorien notwendig sind für die Möglichkeit von Erfahrung. Vgl. Anm. 20, S. 472 und 23, S. 472, sowie Anm. 107, S. 403 zu *Die Illusion*.
- 41 Zum Vorwurf einer positivistischen Selbstbescheidung (*modestie positiviste*) vgl. z. B. Bergson 1948, S. 88.
- 42 Vgl. dazu Weil 2002, S. 81 f., 89, 94.
- 43 In der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* unterscheidet Kant «technisch-praktische Regeln» von «moralisch-praktischen Vorschriften» (AA v, S. 172 f.). Erstere gehören zu den Naturbegriffen und bestimmen den Willen zu Handlungen, die auf eine Modifikation der empirischen Welt gemäß den Naturgesetzen zielen; dementsprechend betreffen sie die adäquaten «technischen» Mittel der Umsetzung einer Absicht. Letztere sind Freiheitsbegriffe, die auf einem «übersinnlichen Princip beruhen», die unabhängig von irgendwelchen Absichten oder Zwecken gelten (ebd.). Regeln, die auf die Erreichung von Glückseligkeit zielen, gehören zu den technisch-praktischen und nicht zu den moralisch-praktischen.
- 44 Vgl. Anm. 164, S. 412 zu *Die Illusion*.
- 45 Zu dieser Formulierung des kategorischen Imperativs vgl. *Grundlage zur Metaphysik der Sitten*. AA IV, S. 421, 434, 436, und KpV. AA v, S. 30.
- 46 Kant vertritt die Auffassung, dass die Befolgung des Sittengesetzes einen Menschen der Glückseligkeit würdig macht. Erfahrungsgemäß korrespondiert sittliches Verhalten jedoch nicht mit Glückseligkeit – der sittlichste Mensch kann in den unglücklichsten äußeren Umständen leben. Dadurch entsteht eine Antinomie der praktischen Vernunft zwischen Glückswürdigkeit durch Tugendhaftigkeit und dem tatsächlichen Erreichen der Glückseligkeit. Aufgelöst werden kann die Antinomie, weil eine vollkommene Entsprechung von Glückswürdigkeit und tatsächlichem Glück in einer übersinnlichen (intelligiblen) moralischen Welt denkbar ist, sodass die Hoffnung auf eine Kompensation (außerhalb des irdischen, empirischen Daseins) gerechtfertigt ist. Vgl. dazu den Abschnitt «Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft» (KrV A 804–819/ B 832–847) sowie KpV. AA v, S. 110–119, 124 f.
- 47 Unter der Materie des Begehrungsvermögens oder des Willens versteht Kant den empirischen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird. Die empirische Folge einer Handlung, die auf die Wirklichkeit des begehrten Gegenstands zielt, ist Lust bzw. Glückseligkeit (KpV. AA V, S. 21 f.). Dementsprechend ist die Materie aller praktischen Regeln (Maximen) empirisch und abhängig vom Subjekt, sodass diese Regeln nicht den Charakter von allgemeingültigen und notwendigen Gesetzen haben können. Soll es ein allgemeingültiges und notwendiges Gesetz des Handelns geben,

- kann sich dieses daher nicht auf die Materie, sondern nur auf deren allgemeine Form beziehen (ebd. S. 27–29). Folglich erfolgt durch das «Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft», den kategorischen Imperativ, eine Bestimmung des Willens ausschließlich in Bezug auf die objektive Form der Maxime, unabhängig von deren subjektiver Materie und den zu erwartenden empirischen Folgen (ebd. S. 30 f.).
- 48 Die Unabhängigkeit «von dem Naturgesetz der Erscheinungen» nennt Kant «*Freiheit* im strengsten, d. i. transscendentalen, Verstande» (KpV. AA v, S. 29). Diese Unabhängigkeit ist dadurch gewährleistet, dass der kategorische Imperativ die Moralität einer Handlungsmaxime ausschließlich aufgrund ihrer allgemeinen Form – und nicht aufgrund ihrer empirischen Materie – zu beurteilen erlaubt, d. h. die Moralität einer Maxime wird danach beurteilt, ob sie aufgrund ihrer Form «als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne» (ebd. S. 30). Der Faktor einer freien Entscheidung (*libre décision*) kommt bei Kant in diesem Zusammenhang nicht ins Spiel.
- 49 Vgl. zum ersten Punkt Anm. 2, S. 469 und 29, S. 473. Ob Kant implizit eine Freiheit des Subjekts voraussetzt, wenn er Erkenntnis als Akt beschreibt, kann bestritten werden, vgl. Anm. 25, S. 473.
- 50 Vgl. Anm. 27, S. 473, und zum Zusammenhang von Freiheit und Sittengesetz sowie zum Bewusstsein des Sittengesetzes als Faktum der Vernunft besonders KpV. AA v, S. 29 f. sowie 31 f. Éric Weil spricht ebenfalls davon, dass sowohl die *Kritik der reinen Vernunft* als auch die *Kritik der praktischen Vernunft* auf der Anerkennung eines irreduziblen ersten Faktums gründen: «Die Wissenschaft ist eine Tatsache, das moralische Gesetz im Menschen ist es ebenso» (Weil 2002, S. 63).
- 51 Zum radikal Bösen vgl. das erste Stück von *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA vi, S. 19–53, besonders 37), das Kant ursprünglich unter dem Titel «Das radikal Böse in der menschlichen Natur» publiziert hatte. Unter dem radikal Bösen versteht Kant den in der Natur des Menschen verwurzelten Hang, nicht das moralische Gesetz zum ausschlaggebenden und ausschließlichen Bestimmungsgrund (Triebfeder) von Handlungsmaximen zu machen, sondern die in den sinnlichen Neigungen gegründete Selbstliebe. Wiewohl dieser Hang in der Natur des Menschen verwurzelt ist, wird die Selbstliebe doch erst durch einen freien Entschluss zur übergeordneten Triebfeder gemacht. Daraus resultiert eine dem moralischen Gesetz der Vernunft entgegenstehende, böse Gesinnung. Vgl. dazu auch Jaspers' Vortrag «Das radikal Böse bei Kant» von 1935 (in: Jaspers 1951, S. 107–136, und in: Jaspers 1968, S. 183–204).
- 52 Vgl. dazu den Abschnitt «Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft» (KpV. AA v, S. 122–124), wo Kant die «*völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetze» – der obersten Bedingung des höchsten Guts – als einen «ins *Unendliche* gehenden *Progressus*» begreift, der daher die Annahme «einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz*», also Unsterblichkeit voraussetzt. Vgl. ebenfalls Anm. 46, S. 475.
- 53 Vgl. KrV A 808–814/B 837–842.
- 54 Platons Argument für die Unsterblichkeit der Seele beruht darauf, dass alles Lernen ein Wiedererinnern durch die Seele sei, dass demzufolge die Seele vor dem Eintritt ins weltliche Dasein an den Ideen teilhaben musste, dass sie daher den Ideen ähnlich sein, und also unvergänglich sein muss (*Phaidon* 72e–77a).
- 55 Die Verknüpfung von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit (Tugend) kann für Kant nur in der idealen intelligiblen oder moralischen Welt erfolgen, an der wir als Vernunftwesen teilhaben. Als intelligible Welt ist sie frei von den Bedingungen der Sinnlichkeit, d. h. unzeitlich. Dennoch ist diese Welt eine «für uns künftige Welt», in der wir ein «künftiges Leben» erwarten können (KrV A 810 f./B 838 f.).
- 56 «In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf morali-

- schen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe.» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA IV, S. 407)
- 57 Vgl. dazu den Abschnitt «Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft» (KpV. AA v, S. 124–132), wo Kant zeigt, dass «die *Existenz Gottes* als zur Möglichkeit des höchsten Gutes», d. h. zur Möglichkeit «der jener Sittlichkeit angemessenen **Glückseligkeit**» (ebd. S. 124), postuliert werden muss.
- 58 Da Kant Noumena als Gegenstände ansieht, die zwar widerspruchsfrei gedacht, jedoch nicht in der sinnlichen Anschauung gegeben werden können, können Noumena in Kants Sinn nicht, wie Hersch hier schreibt, unter der Form von Objekten gegeben sein. Grund für diese Abweichung vom kantischen Begriff des Noumenons dürfte Herschs Gleichsetzung von Noumenon und Ding an sich – dem unerkennbaren transzendentalen Grund der Phänomene – sein (vgl. Anm. 11, S. 470 und 6, S. 469).
- 59 Herschs unspezifische Bemerkung zielt vermutlich auf die verschiedenen Formen des Relativismus und Konstruktivismus, die sich vor allem in zeitgenössischen französischen und englischsprachigen Diskursen herausgebildet hatten. Gemeinsam vertreten diese Positionen die These, dass der Erkenntnisgegenstand etwas ist, das durch Sprache oder Denken konstituiert ist und das deshalb kein objektives, reales Korrelat hat.
- 60 Vgl. Anm. 51, S. 462 zu *Der Augenblick*.
- 61 Hersch bezieht sich hier mit *source, réceptacle, conservateur* wohl nicht auf spezifische Stellen bei Kant. Dieser bezeichnet Gott gelegentlich als «Urquell» (KrV A 587/B 615), «Urgrund» (KrV A 587/B 615, A 631/B 659, A 641/B 669, A 678/B 706, A 697/B 725; KpV, AA v, S. 142 Anm.) und «Erhalter» (*Träume eines Geistersehers*, AA II, S. 321; KpV, AA v, S. 131 Anm.; *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA VIII, S. 257; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, S. 139), jedoch nirgends in Bezug auf den Akt der Freiheit, sondern nur in Bezug auf die Welt, die Realität oder die Dinge. Gott hat bei Kant nicht die Funktion eines Garanten der Freiheit, sondern ist in erster Linie im Hinblick auf die Möglichkeit der Übereinstimmung von Glückswürdigkeit (Tugendhaftigkeit) und Glückseligkeit zu denken (vgl. Anm. 57, S. 477). Aus dem Standpunkt der praktischen Vernunft sind Gott bloß drei Eigenschaften zuzuschreiben: Dem «Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäß ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als *heiligen* Gesetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als *gütigen* Regierer und moralischen Versorger desselben, 3) an ihn, den Verwalter seiner eignen heiligen Gesetze, d. i. als *gerechten* Richter.» (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA VI, S. 139; vgl. KpV. AA v, S. 131 Anm.)
- 62 Das Zitat steht im Original auf Deutsch. Die Wendung «quer zur Zeit» kommt bei Jaspers öfter vor (vgl. z. B. Jaspers 1974a, S. 32, 112; Jaspers 1971, S. 46 f.; Jaspers 1950, S. 36). Gemeint ist damit das Eintreten der zeitlosen Transzendenz oder des Unbedingten in die zeitlich bedingte Daseinswirklichkeit des Menschen, in dem zugleich das Verhältnis der Existenz zur Transzendenz besteht. Die Nähe zu Kierkegaards Begriff des Augenblicks, der in seiner zentralen Bedeutung als Berührungspunkt des Zeitlichen durch das Ewige verstanden wird (vgl. Anm. 3, S. 457 zu *Der Augenblick*), liegt auf der Hand.
- 63 Im Original auf Deutsch, vgl. KrV A 805/B 833.
- 64 Im Original auf Deutsch. Die praktische bzw. moralische Frage lautet bei Kant allerdings: «*Was soll ich tun?*» (KrV A 805/B 833) Die Frage: «*Was darf ich hoffen?*» (ebd.) ist für Kant sowohl theoretischer wie praktischer Natur. Das Glauben wird in Kants drei Fragen überhaupt nicht angesprochen, noch viel weniger kann von einer Pflicht zu glauben die Rede sein: «Unter Glaubenssätzen versteht man nicht, was geglaubt werden soll (denn das Glauben verstattet keinen Imperativ), sondern das, was

- in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann.» (*Der Streit der Facultäten*. AA VII, S. 42) Vgl. dazu auch unten S. 381.
- 65 Im Original auf Deutsch. Tatsächlich kann die dritte Frage, die Kant als sowohl theoretisch wie auch praktisch versteht (vgl. Anm. 1, S. 468), nicht spezifisch auf die *Kritik der Urteilskraft* bezogen werden. In dieser dritten Kritik wird die teleologische Urteilskraft im Hinblick auf eine Zweckmäßigkeit in der Natur sowie die ästhetische Urteilskraft im Hinblick auf Geschmacksurteile untersucht. Beides wird nicht an die Frage, was zu hoffen erlaubt sei, geknüpft. Die Frage wird von Kant vielmehr als jene nach der Berechtigung der Erwartung eines «künftigen Lebens» und einer der Glückswürdigkeit angemessenen Glückseligkeit als des höchsten Guts verstanden, und gehört somit zur praktisch begründeten Moralthologie.
- 66 Deutsch im Original.
- 67 Während es unbestritten ist, dass der Mensch, unter anderem in seiner künstlerischen Produktion, Objekte nach vorgefassten Zwecken realisiert, ist es eine für Kant wichtige Frage, ob es eine Berechtigung gibt, eine Zweckmäßigkeit in der Natur anzunehmen. Nachdem klar ist, dass die natürliche Zweckmäßigkeit nicht empirisch, d. h. mit den Mitteln der theoretischen Vernunft erkennbar ist, untersucht Kant in der «Kritik der teleologischen Urteilskraft» der *Kritik der Urteilskraft* ebendiese Frage nach der Berechtigung der Annahme einer objektiven Zweckmäßigkeit in der Natur. Dabei kommt Kant zum Schluss, dass eine derartige Zweckmäßigkeit einen Endzweck der Schöpfung voraussetzt, der, wie Hersch sagt, finale Ursache derselben ist. Dieser Endzweck kann selbst nicht in der Natur liegen und führt daher auf die Annahme eines Schöpfers, der die Natur zweckmäßig einrichtet (vgl. KU §§ 83 f.). Die Annahme eines solchen Endzwecks kann letztlich nur relativ zur Existenz vernünftiger, moralischer Wesen, also aus Gründen der praktischen Vernunft gerechtfertigt werden (ebd. §§ 86–88).
- 68 Deutsch im Original.
- 69 Die Einbildungskraft ist für Kant ein Vermögen der Synthesis, das das Mannigfaltige der Anschauung zu Bildern von Gegenständen verbindet (vgl. KrV B 151 f.). In ebendieser Funktion ist die Einbildungskraft auch das Vermögen der anschaulichen Darstellung von Begriffen, indem sie Begriffen, die als solche abstrakt sind, zu konkreten, anschaulichen Gehalten verhilft. In der *Kritik der Urteilskraft* steht die Einbildungskraft, und zwar die produktive oder schöpferische, im Zentrum der «Kritik der ästhetischen Urteilskraft»: Auf der einen Seite gründet sich die Beurteilung des Schönen im ästhetischen Urteil auf das freie, harmonische Zusammenspiel von Einbildungskraft und Verstand (vgl. KU, § 9, und AA v, S. 240 f.). Auf der anderen Seite vermag die Einbildungskraft, Vernunftideen – die als solche über dem verstandesmäßig Erfassbaren hinaus liegen – annäherungsweise anschaulich darzustellen, was zum subjektiven Gefühl des Erhabenen führt (ebd. §§ 26 f.; vgl. ebenfalls AA v, S. 266–278, und § 49). In der «Kritik der teleologischen Urteilskraft», in der es um eine objektive Zweckmäßigkeit in der Natur geht, spielt die Einbildungskraft so gut wie keine Rolle.
- 70 Vgl. dazu KU § 86, besonders AA v, S. 442, wo Kant davon spricht, dass der Natur sowie der theoretischen Betrachtung der Natur nur dadurch ein «Werth» verliehen werde, dass es vernünftige, moralische Wesen gibt. Ohne diese wäre «die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck». Der Wert der Natur fließt also aus einem moralischen Endzweck, der ebenfalls der Naturerkenntnis sowie dem praktischen Handeln Sinn verleiht.
- 71 Hier weicht Hersch von Kant ab: Dieser räumt den drei Ideen Seele, Welt und Gott zwar eine regulative Funktion ein, welche der empirischen Erkenntnis gewissermaßen die Richtung vorgibt, jedoch nirgends die Rolle von Finalursachen in Bezug auf die Natur, um die es in der *Kritik der Urteilskraft* geht. Ebenso wenig kommt der transzendentalen Apperzeption diese Rolle zu. Diese hat für Kant

- auch nicht den Status einer Idee (zu Herschs eigenwilliger Interpretation der transzendentalen Apperzeption vgl. S. 369 und Anm. 23, S. 472).
- 72 Es ist daran zu erinnern, dass sich Erfahrungsurteile für Kant nicht bloß auf die Anwendung der Kategorie von Ursache und Wirkung (Kausalität) beschränken, sondern ebenfalls die elf anderen Kategorien erfordern (vgl. KrV A 80/B 106).
- 73 Für Éric Weil geht es Kant in der *Kritik der Urteilkraft* wesentlich darum, das Vorhandensein eines Sinnes als einer Tatsache zu verstehen (vgl. Weil 2002, S. 80 f., 89).
- 74 Kant selbst betrachtet lebende Organismen, Kunstwerke, das Schöne und das Erhabene zwar unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit, gibt den zugehörigen Erscheinungen jedoch nicht die Funktion von Indikatoren, Zeichen oder Anzeichen (*indices*) einer transzendenten Finalität. Möglicherweise ist Herschs Interpretation durch Jaspers' Begriff der Chiffre geleitet (vgl. Jaspers 1932, Bd. 3, S. 128–237; Jaspers 1962, S. 213–384; Jaspers 1974b, S. 132–144, sowie Anm. 53, S. 395 zu *Die Illusion*). Vom Lesen der Chiffren hängt der Bezug der Existenz zur Transzendenz ab, aus dem die Existenz ihren Sinn bezieht. Ebenso erhalten die empirischen Phänomene gemäß Herschs Kant-Interpretation ihren Sinn dadurch, dass sie als Indikatoren einer jenseits aller möglichen Erfahrung liegenden Finalität zu verstehen sind.
- 75 Unter einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck (bei Hersch: *finalité sans fin*) oder formalen Zweckmäßigkeit versteht Kant eine als zweckmäßig zu beurteilende innere Einrichtung eines Gegenstands, die jedoch nicht auf die Erfüllung eines außer ihr liegenden Zwecks (wie etwa Nützlichkeit oder Vollkommenheit) hin intendiert ist bzw. deren äußerer Zweck nicht bekannt ist (vgl. KU. AA v, S. 220 f., 226, 241 f., 364). Eine derartige Zweckmäßigkeit ist der eigentliche Gegenstand ästhetischer Urteile und kann sich an den «schönen Producten» der Natur zeigen (ebd. S. 228, 301, 311), ist aber auch charakteristisch für Kunstwerke (ebd. S. 306).
- 76 Hersch hat diesen Punkt oben S. 367 bereits kurz angesprochen. Tatsächlich geht Kant davon aus, dass Mathematik bereits den Status einer Wissenschaft innehat, da es in der Mathematik *de facto* synthetische Urteile a priori gibt – dasselbe gilt allerdings auch für die Naturwissenschaften. Mathematik und Naturwissenschaften haben für Kant also beide zum vornherein dieselbe Dignität als Wissenschaften (vgl. Anm. 19, S. 472, sowie *Prolegomena*. AA IV, S. 279).
- 77 Indem Kant den apriorischen kategorischen Imperativ – im Sinn einer deontologischen Ethik – als ausschließlichen Grundsatz und Maßstab der Moralität von Handlungen anführt, schließt er ausdrücklich aus, dass die zu erwartenden oder tatsächlichen empirischen Folgen einer Handlung in deren moralische Beurteilung einfließen. Dementsprechend ergibt sich moralische Verantwortung nicht in Bezug auf die Handlungsfolgen, sondern in Bezug auf die Beachtung oder Achtung des kategorischen Imperativs bei der Wahl der Handlungsmaximen, die in der moralischen Gesinnung des Subjekts gründet.
- 78 Vgl. dazu die Gegenüberstellung einer kantischen, an Sittlichkeit orientierten, mit einer machiavellistischen, an Macht und Erfolg orientierten Auffassung von Politik in *Tragweite und Grenzen des politischen Handelns* und in *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, Hersch 1957a, S. 161–169.
- 79 Vgl. Anm. 5, S. 469.
- 80 Gemäß der bis in die Antike zurückreichenden Position der negativen Theologie können aufgrund der dem Göttlichen (Transzendenten, Absoluten, Jenseitigen) radikalen Unangemessenheit menschlichen Denkens und menschlicher Sprache über das Göttliche keine positiven Aussagen gemacht werden, d. h. es können ihm keine Eigenschaften zugeschrieben werden. Möglich sind nur negative Aussagen, d. h. es kann nur gesagt werden, was das Göttliche *nicht* ist, nicht aber, was es *ist*. – Kants Philosophie kann insofern als negativ im von Hersch gemeinten Sinn bezeichnet werden, als die Unerkennbarkeit der Dinge an sich sowie generell der noumenalen Wirklichkeit zu ihren Thesen

gehören und die Möglichkeit metaphysischer Aussagen in der Transzendentalen Dialektik kritisiert wird. Sie generell als negativ einzustufen wäre aber nicht angemessen, zumal Kant in Bezug auf die Objektivität von Erfahrungserkenntnis, die Gültigkeit moralischer Urteile sowie der Begründung von Glaubenssätzen zu durchaus positiven Resultaten kommt.

Publikationen von Jeanne Hersch

Texte von Jeanne Hersch

- Hersch, Jeanne. 1931. «Les images dans l'œuvre de Bergson». In: *Archives de psychologie* 23.90, S. 97–130.
- 1936. *L'illusion philosophique*. Paris: Alcan.
 - 1941. «L'obstacle du langage». In: *Henri Bergson: essais et témoignages inédits recueillis*. Hrsg. von Pierre Thévenaz. Neuchâtel: La Baconnière, S. 222–229.
 - 1942a. *L'illusione della filosofia*. Hrsg. von Fernanda Pivano. (Saggi). Italienische Übersetzung von Hersch 1936. Torino: Einaudi.
 - 1942b. *Temps alternés: roman*. Fribourg: Librairie de l'Université de Fribourg.
 - 1943a. «Défense de la technicité en philosophie». In: *L'Homme* (Neuchâtel), S. 54–71.
 - 1943b. «Dieu contre Dieu. Hommage à Karl Jaspers pour ses 60 ans». In: *Suisse Contemporaine* (Lausanne) (7 1943), S. 557–560.
 - 1944a. «Le centre d'éducation, foyer de la culture générale de l'ouvrier». In: *Revue syndicale* (Nov. 1944), S. 366–374.
 - 1944b. «Monique Saint-Hélière». In: *Annales* 9/10, S. 657–669.
 - 1945. «Une philosophie de l'existence: Karl Jaspers». In: *Lettres* (1 1945), S. 56–62.
 - 1946a. *L'être et la forme*. (Être et penser – Cahiers de philosophie). Neuchâtel: La Baconnière.
 - 1946b. «La caricature de l'existentialisme et son vrai visage». In: *Suisse contemporaine* (Jan. 1946), S. 339–357.
 - 1947a. «Discontinuité des perspectives humaines». In: *Le choix, le monde, l'existence*. Hrsg. von Jean Wahl. (Cahiers du collège philosophique). Paris: Arthaud, S. 83–123.
 - 1947b. «Le problème de l'élite ouvrière». In: *Cahiers suisses «Esprit»*, S. 9–24.
 - 1949a. «L'épreuve de l'humanisme aujourd'hui». In: *Suisse contemporaine* 9, S. 422–425.
 - 1949b. «La liberté sans choix». In: *Actes du IV^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*. Neuchâtel: La Baconnière, S. 209–212.
 - 1950a. «L'enseignement de la philosophie dans les écoles secondaires de la Suisse». In: *Etudes pédagogiques – Annuaire de l'instruction publique en Suisse*, S. 34–36.
 - 1950b. «L'existentialisme devant l'opinion publique». In: *Synthèse* (Bruxelles), S. 49–55.
 - 1950c. *La politique et l'humanisme*. La Chaux-de-Fonds – Le Locle: Librairie coopérative – Centre d'éducation ouvrière, S. 14–18.
 - 1950d. «La transcendance du singulier». In: *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* X, S. 49–50.
 - 1952a. «L'histoire contre l'absolu». In: *L'Homme et l'histoire. Actes du VI^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française (Strasbourg, 10–14 septembre 1952)*. Paris: Presses universitaires de France, S. 321–323.
 - 1952b. «Les socialistes européens à Francfort». In: *Monde Nouveau* (Paris), S. 14–16.
 - 1952c. «Perspektive und Augenblicke». In: Röpke, Wilhelm u. a. *Kommt der vierte Mensch?* (Vortragsreihe, Radio Studio Bern). Zürich: Europa Verlag, S. 71–80.

- Hersch, Jeanne. 1952d. «Sources humaines de la démocratie». In: *Monde Nouveau* (Paris), S. 51–59.
- 1953a. «Jaspers als Lehrer». In: *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Klaus Piper. München: Piper, S. 440–442.
- 1953b. «Jaspers, mon maître». In: *Preuves* (Apr. 1953), S. 87–88.
- 1953c. «Jaspers, mon maître». In: *Journal de Genève* (22.–23. Feb. 1953). Auszüge aus Hersch 1953a.
- 1953d. «L'œuvre de Karl Jaspers au cours des dernières années». In: *Diogène* 2, S. 124–128.
- 1953e. «Notes marginales». In: Fédération internationale des sociétés de philosophie. *Enquête sur la liberté*. Paris: Hermann / Unesco, S. 91–95.
- 1953f. «The Recent Work of Karl Jaspers». In: *Diogenes* 1 (1 1953), S. 138–143.
- 1953g. «Tragweite und Grenzen des politischen Handelns». In: *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Klaus Piper. München: Piper, S. 265–277.
- 1955. «L'exigence morale aux prises avec le temps». In: *Revue de métaphysique et de morale* 60.4, S. 413–416.
- 1956a. *Die Illusion. Der Weg der Philosophie*. Übers. von Ernst von Schenk. Mit einem Vorw. von Karl Jaspers. (Dalp-Taschenbücher). Deutsche Übersetzung von Hersch 1936. Bern: Francke; München: Lehnen-Verlag.
- 1956b. *Idéologies et réalité. Essai d'orientation politique*. Paris: Plon.
- 1956c. «Les procès de Poznan». In: *Preuves* 70, S. 189–210.
- 1956d. «Un livre sur le temps et la liberté». In: *Revue de métaphysique et de morale* (3–4 1956), S. 370–385.
- 1957a. *Die Ideologien und die Wirklichkeit. Versuch einer politischen Orientierung*. Übers. von Ernst von Schenk. Mit einem Vorw. von Carlo Schmid. Übersetzung von Hersch 1956b. München: Piper.
- 1957b. «Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das, was unserer Zeit tut?». In: *Karl Jaspers*. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp. Stuttgart: Kohlhammer, S. 584–603.
- 1957c. «Hommage à Henri Reverdin». In: *Revue de théologie et de philosophie* 7 (1 1957), S. 1–2.
- 1957d. «Is Jaspers' conception of tradition adequate for our times?». In: *The Philosophy of Karl Jaspers*. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp. Englische Fassung von Hersch 1957b. New York: Tudor Publishing Company, S. 563–610.
- 1957e. «Le métier de philosophe». In: *Revue de théologie et de philosophie* 7 (1 1957), S. 3–6.
- 1957f. *Polityka i rzeczywistość [Die Politik und die Wirklichkeit]*. Übers. von Czesław Miłosz. (Biblioteka «Kultury»). Polnische Übersetzung von Hersch 1956b. Paris: Instytut Literacki.
- 1957g. «The Task of the Philosopher». In: *Philosophy Today* 1 (3 1957). Englische Übersetzung von Hersch 1957e, S. 143–145.
- 1958a. «Karl Marx heute?». In: *Wer war Karl Marx? Fünf Radiovorträge und eine Aussprache*. Zollikon: Evangelischer Verlag, S. 61–78.
- 1958b. «La femme et les problèmes de demain». In: *La Suisse: Annuaire national de la Nouvelle société helvétique / Die Schweiz: ein nationales Jahrbuch* 29, S. 217–221.
- 1958c. «Le philosophe devant la politique». In: Jaspers, Karl. *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*. Übers. von Ré Soupault. (Tribune libre). Paris: Plon.
- 1958d. «Le philosophe devant la politique». In: *Gazette de Lausanne* (11.–12. Jan. 1958). Auszüge aus Hersch 1958c.
- 1958e. «Les expériences communistes et l'optimisme éclairé». In: *Séminaire de l'Institut de sociologie Solvay* (Okt. 1958), S. 27–35.
- 1958f. «Pourquoi écrivez-vous?». In: *La Table ronde* 131, S. 49–52.

- 1958g. «Société et Etat». In: *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* XVIII, S. 114–122.
- 1959a. «L'Europe au défi». In: Hersch, Jeanne, Henri Frenay und Henri Rieben. *L'Europe au défi*. (Coll. Tribune Libre). Paris: Plon, S. 1–16.
- 1959b. «L'Europe au défi». In: *Gazette de Lausanne* (7.–8. Feb. 1959). Auszüge aus Hersch 1959a.
- 1959c. «La médecine aux prises avec l'humain». In: *Médecine et Hygiène* 418, S. 26.
- 1960a. «Brèves remarques à propos du texte de Raymond Aron: «La société industrielle et les dialogues politiques de l'Occident»». In: Aron, Raymond, George Kennan und Robert Oppenheimer. *Colloques de Rheinfelden*. (Coll. Liberté de l'esprit). Paris: Calmann-Lévy, S. 39–44.
- 1960b. «Préface». In: Leyvraz, Jean-Pierre. *Le temple et le dieu. Essai d'une philosophie de la relation*. Paris: José Corti.
- 1960c. «Théorie et pratique du socialisme». In: *Res Publica (Institut belge de science politique)* II (3 1960), S. 233–241.
- 1961a. «Kultur zwischen Organisation und Politik». In: *Kultur zwischen Organisation und Politik*. Hrsg. von Karl Braukmann. Köln – Deutz: Bund-Verlag, S. 27–47.
- 1961b. «L'aspect philosophique du problème des rapports entre l'état des structures sociales et la démocratie économique». In: *Revue de l'Institut de sociologie* (Université Libre de Bruxelles) (1–2 1961), S. 61–82.
- 1961c. «La Suisse dans l'Europe actuelle». In: Brugmans, Henri, Herbert Lüthy und Jeanne Hersch. *L'Europe au-delà de l'économie. Conférences du Congrès de l'Union européenne (Lausanne, 19–20 novembre 1960)*. Neuchâtel: La Baconnière, S. 63–84.
- 1961d. «La Suisse dans l'Europe actuelle». In: *La Gazette de Lausanne* (23.–24. Sep. 1961). Auszüge aus Hersch 1961c.
- 1961e. «Nature, limites et conditions de la connaissance historique». In: *Dialectica* 15 (1–2 1961): *Limites et critères de la connaissance. Entretiens de l'Institut international de philosophie au Château d'Oberhofen (Lac de Thoune), du 11.09.1960–15.09.1960*. Hrsg. von André Mercier und Milan Paul Locher, S. 226–261.
- 1961f. «Recherche de la liberté». In: *Revue de métaphysique et de morale* 66 (3 1961), S. 361–364.
- 1961g. «Temps, tragique et liberté». In: *Bulletin de la société française de philosophie* LIII, S. 119–159.
- 1962a. «Le combat de dragon». In: *Festgabe für Carlo Schmid zum 65. Geburtstag*. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 111–118.
- 1962b. «Unité de la culture européenne». In: *Bulletin de la Fédération belge des femmes diplômées des Universités* (3–4 1962), S. 107–115.
- 1963a. «Jaspers in Frankreich». In: *Karl Jaspers: Werk und Wirkung. Zum 80. Geburtstag, 23. Februar 1963*. Hrsg. von Klaus Piper. Bd. 147–151. München: Piper.
- 1963b. «Karl Jaspers zum 80. Geburtstag, 23. Februar 1963». In: *Basler Nachrichten* 83 (Sonntagsblatt 23.–24. Feb. 1963), S. 19–20.
- 1963c. «L'enfant dans la ville». In: *Information au service du travail social* 1/2.
- 1963d. *L'Europe, est-ce notre affaire?* Basel: Union suisse des coopératives de consommation.
- 1964a. «Il nous faut, en Suisse, une politique de la culture». In: *Journal de Genève* (15.–16. Aug. 1964), S. 3.
- 1964b. «Karl Jaspers». In: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*. Hrsg. von M. F. Sciacca. Mailand: Marzorati, S. 803–818.
- 1963–1964. «Karl Jaspers and His Philosophy». In: *Universitas: A German Review of the Arts and Sciences – Quarterly English Language Edition* 6 (2 1963–1964), S. 145–153.

- Hersch, Jeanne. 1964c. *L'illusion philosophique*. Mit einem Vorw. von Karl Jaspers. Neudruck von Hersch 1936. Paris: Plon.
- 1964d. «La tradition selon Karl Jaspers répond-elle aux besoins de notre temps?» In: *Studia philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen philosophischen Gesellschaft* 24 (118 1964).
 - 1964e. «Le réel et l'imaginaire au fil du temps». In: *Revue de théologie et de philosophie* 14 (6 1964), S. 321–334.
 - 1964f. *Was geht uns Europa an?* Schweizerischer Konsumverein – Kleine Schriften. Basel: Verband Schweizerischer Konsumvereine.
 - 1965a. «Développement, conduites humaines et institutions sociales». In: *Le Développement social*. Vortrag im Rahmen des Pariser Symposiums über «Le développement» – 11.05.1961–14.05.1961, S. 117–137.
 - 1965b. «Jaspers: une garantie contre le néant». In: *Journal de Genève* (15. Mai 1965).
 - 1965c. «Mythos und Politik». In: *Die Wirklichkeit des Mythos*. Hrsg. von Kurt Hofmann. München: Knauer, S. 79–91.
 - 1965d. «Réflexions philosophiques sur la responsabilité pénale». In: *Revue internationale de criminologie*, S. 192–193.
 - 1966. «L'instant». In: *Kierkegaard vivant (Colloque organisé par l'Unesco à Paris, 21–23 avril 1964)*. Hrsg. von Unesco. (Coll. Idées). Paris: Gallimard, S. 94–110.
 - 1967a. *Chagall à travers quelques toiles*. 7. Le Locle: Les Fabriques d'assortiments réunies, S. 15–51.
 - 1967b. «De l'argent et de la culture». In: *Pro Helvetia Jahrbuch 1964/1966*. Hrsg. von Pro Helvetia. Zürich: Orell Füssli, S. 89–93.
 - 1967d. «La Suisse et l'Europe». In: *Max Weber, Im Kampfe um die soziale Gerechtigkeit. Beiträge von Freunden und Auswahl aus seinem Werk*. Hrsg. von Erich Grunder. Bern: Peter Lang, S. 34–38.
 - 1967e. «Les dimensions du temps». In: *Entretiens sur le temps*. Hrsg. von Jeanne Hersch und René Poirier. Paris – La Haye: Mouton.
 - 1967f. «Sur la notion de race». In: *Diogène* 15, S. 125–142.
 - 1967g. «The Concept of Race». In: *Diogenes* 15. Übersetzung von Hersch 1967f, S. 114–133.
 - 1968a. *En regardant l'Eve d'Autum*. 7. Le Locle: Les Fabriques d'assortiments réunies, S. 32–35.
 - 1969a. «Ansprache von Prof. Dr. Jeanne Hersch». In: *Gedenkfeier für Karl Jaspers am 4. März 1969 in der Martinskirche*. (Basler Universitätsreden 60). Basel: Helbing & Lichtenhahn, S. 9–11.
 - 1969c. *Les allégeances multiples de l'université (Séance d'ouverture de l'année académique 1968–1969)*. Genève: Reggiani, S. 9–19.
 - 1969d. «Vorwort». In: Wallach, Erica. *Licht um Mitternacht: fünf Jahre in der Welt der Verfemten*. München: Piper.
 - 1970a. «Der Lehrer in der heutigen Krise». In: *Schweizerische Lehrerzeitung* 34, S. 1106–1111.
 - 1970b. «Is the Declaration of Human Rights a Western Concept?» In: *Ethics and Social Justice*. Hrsg. von Howard E Kiefer und Milton Karl Munitz. Bd. 4. (Contemporary Philosophic Thought: The International Philosophy Year Conferences at Brockport). Albany, NY: State University of New York Press, S. 323–332.
 - 1971b. «Karl Jaspers». In: *Encyclopedia Universalis*. Bd. IX, S. 402–404.
 - 1971c. «Sur le «Sens de l'histoire»». In: *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*. Hrsg. von Jean-Claude Casanova. Paris: Calmann-Lévy, S. 91–100.
 - 1972a. «La drogue contre l'humain». In: *Médecine et Hygiène* 997 (5 1972), S. 187–189.
 - 1972b. «Le pluralisme culturel – Unesco Canada». In: *Gymnasium helveticum. Zeitschrift für die schweizerische Mittelschule / Gymnasium Helveticum: revue de l'enseignement secondaire suisse* 26.6, S. 567–571.

- 1972c. «Nouveaux pouvoirs de l'homme, sens de sa vie et de sa santé». In: *The Challenge of Life. Biomedical Progress and Human Values*. Hrsg. von Robert M. Kunz und Hans Fehr. (Roche Anniversary Symposium, Basel: 31. Aug. 1971–3. Sept. 1971). Basel: Birkhäuser, S. 345–356.
- 1972d. «Zur Grundfrage. Sinn und Unsinn der Gesamtschule». In: *Gesamtschule. Praktische Aspekte der inneren Schulreform*. Hrsg. von Lehrerverein Bern. Bern: Haupt, S. 15–20.
- 1973a. «A quoi bon une Faculté des Lettres à la fin du XXe siècle?». In: *Littérature, histoire, linguistique: recueil d'études offert à Bernard Gagnebin [Festschrift]*. Lausanne: L'Age d'homme, S. 284–294.
- 1973b. «Au cœur de la résistance. Sur le livre de Henri Frenay, *La nuit finira*». In: *Tribune de Genève* (2. Okt. 1973).
- 1973c. «L'école, lieu de rencontre, de mémoire et d'invention. Conférence à la société pédagogique de Suisse Romande». In: *L'Éducateur* 39, S. 965–966.
- 1973d. «Le philosophe devant les progrès de la science médicale». In: *Médecine et Hygiène* 1066. (Conférence prononcée pour le 150e anniversaire de la Société médicale de Genève le 21 juin 1973), S. 1183–1184.
- 1973e. «Préface». In: Dufour-Kowalska, Gabrielle. *L'origine: l'essence de l'origine, l'origine selon l'Éthique de Spinoza*. (Bibliothèque des archives de philosophie). Thèse de philosophie, Genève, 1973. Paris: Beauchesne.
- 1973f. *Problèmes actuels de la liberté / Aktuelle Probleme der Freiheit*. Bern: Institut Suisse des pays de l'Est / Verlag Schweizerisches Ost-Institut.
- 1973g. «Simmetria e storia». In: *La Simmetria*. Hrsg. von Evandro Agazzi. Bologna: Il Mulino, S. 229–271.
- 1974a. «Der Mensch als erziehbares Wesen». In: *Schweizerische Lehrerzeitung*, S. 9–10.
- 1974b. «Die Demokratisierung der Schule». In: *Schweizerische Lehrerzeitung* 51–52, S. 1788–1793.
- 1974c. «Die Menschenrechte: gegen den Rassismus, für die Freiheit und die Verschiedenheit». In: *Schweizerische Lehrerinnenzeitung* 78 (3 1974), S. 57–60.
- 1974d. *Die Menschenrechte. Wollen wir sie wirklich? Um welchen Preis?* Bern: Stiftung für Freiheit und Menschenrechte, S. 8.
- 1974e. *Die Unfähigkeit, Freiheit zu ertragen. Aufsätze und Reden*. Hrsg. von Reinhard Federmann. Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger.
- 1974f. *Face au chantage [Interview]*. Genève: Centre d'information et de documentation sur le Moyen-Orient, S. 3–8.
- 1974g. «Kann der Marxismus wissenschaftlich beurteilt werden?». In: *Karl Marx im Kreuzverhör der Wissenschaften*. Hrsg. von Fritz Büsser. Zürich – München: Artemis, S. 225–235.
- 1974h. «La Suisse et les droits de l'homme». In: *Zeitschrift für schweizerisches Recht / Revue de droit suisse* 1, S. 247–252.
- 1974i. «Le philosophe devant les progrès de la science médicale». In: *Revue médicale de la Suisse romande: organe officiel de la Société médicale de la Suisse romande* 109. Abdruck von Hersch 1973d.
- 1974j. «Premier août (I) – La Suisse: la fierté et la joie de la diversité». In: *Journal de Genève* (1. Aug. 1974), S. 1.
- 1974k. «Premier août (II) – Droits de l'homme en Suisse: encore mieux à protéger». In: *Journal de Genève* (2. Aug. 1974), S. 1.
- 1974l. «Quelques remarques sur les réformes éducatives et la condition humaine». In: *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft XXXIV*, S. 1–9.
- 1975a. *Begegnung: Roman*. Übers. von Margrit Huber-Staffelbach. Frauenfeld: Huber.

- Hersch, Jeanne. 1975b. «Confusions idéologiques et dimensions religieuses». In: *Res Publica (Institut belge de science politique)* XVI, S. 333–339.
- 1975c. «Démocratie, minorité, liberté». In: *Das Neue Israel. Zeitschrift für Politik, Kultur und Wirtschaft zur Förderung der gegenseitigen Beziehungen zwischen der Schweiz und Israel* (3 1975), S. 120.
- 1975d. «En marge d'un rapport d'Amnesty International (I): Comment Leonid Pliouchtch fut déclaré schizophrène et interné à l'hôpital psychiatrique de Dniepropetrovsk». In: *Journal de Genève* (19. Nov. 1975), S. 3.
- 1975e. «En marge d'un rapport d'Amnesty International (II): «Pliouchtch n'a pas violé les lois de l'Union soviétique – simplement, devant l'injustice, il ne pouvait se taire». In: *Journal de Genève* (20. Nov. 1975), S. 3.
- 1975f. «Euthanasie». In: *Médecine et Hygiène* 1147, S. 702–715.
- 1975g. «Hélène Naef, 1895–1975». In: *Journal de Genève* (16. Jan. 1975).
- 1975h. «L'homme et la femme, partenaires égaux?». In: *Femmes suisses – Le Mouvement féministe* 34 (8. Jan. 1975).
- 1975i. «Ordre moral et liberté». In: *Revue de théologie et de philosophie* (2 1975), S. 125–128.
- 1975j. «Quelques réflexions sur le problème de l'avortement». In: *Médecine et Hygiène*, S. 67–69.
- 1975k. «Religion, Ideologie und Wirklichkeit». In: *Gott ohne Kirche?* Hrsg. von Alfred A. Häsler. Olten: Walter Verlag, S. 67–83.
- 1975l. «Tâches et limites des «sciences humaines» dans le monde d'aujourd'hui». In: *Jahresbericht – Schweizerische geisteswissenschaftliche Gesellschaft / Rapport annuel – Société suisse des sciences humaines*. (Vorträge gehalten am 23.09.1972 / 28.10.1972), S. 217–223.
- 1975m. «Une vocation d'arbitre». In: *La Suisse qu'ils veulent*. Hrsg. von Laurent Rebeaud. Lausanne: L'Age d'Homme, S. 41–47.
- 1976a. *Die Hoffnung, Mensch zu sein: Essays*. Übers. von Helmut Kossodo und Elisabeth Tschopp. Zürich: Benziger.
- 1976b. «Die Mittelschule: vom Kind zum Erwachsenen». In: *Schule und Elternhaus* (Zürich) (2 1976), S. 4–8.
- 1976c. «Implications philosophiques du développement de la médecine préventive». In: *Les cahiers médico-sociaux* 95.2, S. 95–103.
- 1976d. «Jaspers, University Youth and the Human Condition». In: *The International Council on the Future of the University*. Bd. III. 4. New York.
- 1976e. «L'écrivain doit se rendre libre». In: *Voix des Lettres* 5 (Nov. 1976), S. 28–30.
- 1976f. «L'homme et la nature sous l'emprise de la chimie». In: *Chimia* 30 3, S. 129–133.
- 1976g. «La responsabilité du savant». In: *Die Verantwortung des Wissenschaftlers: Referate der Münchener Tagung des Collegium generale vom 31. Mai/1. Juni 1975*. Hrsg. von Hugo Aebi. (Reihe: Berner Universitätsschriften). Bern: Haupt, S. 7–16.
- 1976h. «Le chirurgien face à l'angoisse et au nombre». In: *Helvetica Chirurgica Acta* 4, S. 421–425.
- 1976i. «Le progrès – évidence, ambiguïtés, mensonges». In: *Civitas. Zeitschrift für Gesellschaft und Politik / Revue de société et politique*, S. 345–367.
- 1976j. «Présentation». In: Levinas, Emmanuel, Xavier Tilliette und Paul Ricœur. *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. Paris: Beauchesne.
- 1976k. *Temps alternés: Roman*. (Coll. blanche). Neudruck von Hersch 1942b. Vevey: Bertil Galland.
- 1976l. «Ubiquité de la puissance et volonté de justice». In: Sternberger, Dolf u. a. *Recht und Macht in Politik und Wirtschaft*. Zürich: Schulthess Verlag, S. 67–74.
- 1976m. «Vivre en ville». In: *Basler Tagung des Bundes Schweizer Architekten*. Hrsg. von Bund

- Schweizer Architekten. St. Gallen: Zollikofer, S. 46–52.
- 1976n. «Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?» Essai de paraphrase anachronique et inactuelle». In: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*. Hrsg. von Jean Beaufret und Henri van Camp. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, S. 345–367.
 - 1977a. «Bedingungen einer Armee in der Demokratie». In: *Sektionschef* 9. (Vortrag vor der Offiziersgesellschaft Baselland), S. 117–118.
 - 1977b. «Bedrohte Freiheit». In: *Wird Freiheit Luxus?* Hrsg. von Ulrich Kägi. Olten – Freiburg i. Br.: Walter Verlag, S. 263–270.
 - 1977c. «De la finitude». In: *Theologische Zeitschrift* 33, S. 294–299.
 - 1977d. «Die Integration des Behinderten». In: *Pro Infirmis. Fachzeitschrift für Rehabilitation: im Dienste behinderter Menschen / Revue de réadaptation au service des personnes handicapées* (3 1977), S. 114–119.
 - 1977e. «Journée des malades». In: *Revue suisse des infirmières* 2, S. 38.
 - 1977f. «L'homme et la femme, partenaires égaux?» In: *Schweizer Schule* 64 (13 1977): *Gleiche Ausbildung für Knaben und Mädchen? Chancengleichheit für Mann und Frau!?* Neudruck von Hersch 1975h.
 - 1977g. «La société et l'individu au seuil d'une ère nouvelle». In: *Berufsberatung und Berufsbildung. Zeitschrift des Schweizerischen Verbandes für Berufsberatung* 1/2, S. 10–13, 52–55.
 - 1977h. «La technique, œuvre de l'homme». In: *EPFL – «Information 1978»*, S. 7–10.
 - 1977i. «Le temps des imposteurs». In: Aubry, Geneviève. *Jura. Le temps des imposteurs*. Tavannes: Agecpresse.
 - 1977j. «Vom guten und vom schlechten Tourismus». In: *Revue des employés* (7/8 1977), S. 153–154.
 - 1978a. *Karl Jaspers*. (Mobiles). Lausanne: L'Age d'homme.
 - 1978b. «L'Homme est mort – qui le dit?» In: *Cadmos. Cahiers trimestriels de l'Institut universitaire d'études européennes de Genève et du Centre européen de la culture* 1 (3 1978), S. 35–38.
 - 1978c. «La nature du pouvoir». In: *Le pouvoir*. Neuchâtel: La Baconnière, S. 75–118.
 - 1978d. «Mein Judentum». In: *Mein Judentum*. Hrsg. von Hans-Jürgen Schultz. Stuttgart: Kreuz-Verlag, S. 36–46.
 - 1978e. «Unité de la Suisse aujourd'hui». In: *Revue suisse d'utilité publique* 117 (6 1978), S. 165–166.
 - 1978f. *Von der Einheit des Menschen – Essays*. Hrsg. von Renate Nagel. Übers. von Frieda Fischer und Ruth Thurneysen. Zürich: Benziger.
 - 1979a. «Anémie d'être». In: *Reason, Action, and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*. Hrsg. von Raymond Klibansky. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 51–60.
 - 1979b. *Der Schriftsteller für und gegen seine Zeit*. Ansprache von Jeanne Hersch anlässlich der Übergabe des Landis & Gyr Förderungspreises für Literatur an Emil Zopfi am 11. November 1979 in Zug. Zug: Stiftung Landis & Gyr, S. 1–7.
 - 1979c. «Effectiveness rather than universality». In: *Torture: How to Make the International Convention Effective*. Hrsg. von International Commission of Jurists / Swiss Committee Against Torture. Genf – Lausanne.
 - 1979d. «L'enfant dans la ville». In: *Pro Juventute* 8/9, S. 423–432.
 - 1979e. «La problématique de l'âme dans la réalisation politique». In: *Seele und Leib – Geist und Materie*. Hrsg. von Maja Svilar. (Kulturhistorische Vorlesungen / Universität Bern). Bern: Peter Lang, S. 99–106.
 - 1979f. «Le travail entre contrainte et liberté». In: *Industrielle Organisation. Zeitschrift der ETH* 48 (5 1979), S. 241–244.

- Hersch, Jeanne. 1979g. «Les intellectuels contre l'Europe». In: *Cadmos. Cahiers trimestriels de l'Institut universitaire d'études européennes de Genève et du Centre européen de la culture* 2 (7 1979), S. 48–58.
- 1979h. «Les mass-médias sur la sellette». In: *Athénée. Organe de la Société des arts de Genève* (7 1979), S. 5.
- 1979i. «Quelques paradoxes des droits de l'homme». In: *Menschenrechte – Föderalismus – Demokratie. Festschrift zum 70. Geburtstag von Werner Kägi*. Hrsg. von Ulrich Häfelin, Walter Haller und Dietrich Schindler. Zürich: Schulthess.
- 1979j. «Quelques réflexions sur l'Europe lasse d'elle-même». In: *Cadmos. Cahiers trimestriels de l'Institut universitaire d'études européennes de Genève et du Centre européen de la culture* 2 (6 1979). Discours prononcé à l'occasion de la remise du Prix Montaigne au Château de Coppet le 5 mai 1979, S. 5–9.
- 1979k. «Réflexions sur les finalités de l'éducation physique». In: *Rapport de l'Ecole Fédérale de gymnastique de Macolin*, S. 3–15.
- 1979l. «Travail entre contrainte et liberté». In: *Schweizerische Technische Zeitschrift* 12, S. 799–801.
- 1980a. «Comment réconcilier les hommes avec leur travail?». In: *Le Rotarien suisse* (St.-Gall) (2 1980), S. 52–55.
- 1980b. «Dialogue sur la philosophie de l'histoire». In: Fessard, Gaston. *La philosophie historique de Raymond Aron*. Paris: Julliard.
- 1980c. «Dialogue sur la philosophie de l'histoire. Le Père Gaston Fessard et Raymond Aron». In: *Commentaire* 11 (3 1980). Abdruck von Hersch 1980b, S. 384–391.
- 1980d. «Interdependenz von Wirtschaft und Politik – Bewährungsprobe und Führungsaufgabe». In: *Führung und Organisation der Unternehmung*. Hrsg. von Alexander Biner, Bernward Brenninkmeijer und Petra Semler. (Referate des 10. Internationalen Management-Gesprächs an der Hochschule St. Gallen für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften). Bern u. a.: Haupt, S. 33–37.
- 1980e. *Karl Jaspers: eine Einführung in sein Werk*. Übers. von Friedrich Griese. Deutsche Übersetzung von Hersch 1978a. München: Piper.
- 1980f. «La condition féminine aujourd'hui: vrais problèmes, fausses solutions». In: *Standortbestimmung: Referate des Forums der Schweizerfrauen – 1980*. Zürich: Bund Schweizerischer Frauenorganisationen, S. 19–29.
- 1980g. «La Liberté du malade face à la médecine d'aujourd'hui». In: *Bulletin der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften / Bulletin de l'Académie suisse des sciences médicales* 36, S. 229–233.
- 1980h. «Lehrer, nicht Kamerad». In: *Schweizer Schule* 67 (24 15. Dez. 1980), S. 886–887.
- 1980i. «Pourquoi une éducation physique?». In: *Education physique à l'école* (7/8 1980), S. 153–154.
- 1981a. *Das philosophische Staunen. Einblicke in die Geschichte des Denkens*. Hrsg. von Heidi Bohnet-von der Thüsen. Übers. von Frieda Fischer und Cajetan Freud. Französische Fassung: Hersch 1993b. Zürich: Benziger.
- 1981b. «Droit à la vie – Point de vue philosophique». In: *Pro Infirmis. Fachzeitschrift für Rehabilitation: im Dienste behinderter Menschen / Revue de réadaptation au service des personnes handicapées* (4 1981), S. 306–311.
- 1981c. *L'ennemi c'est le nihilisme. Antithèse aux «thèses» de la Commission fédérale pour la jeunesse*. Genève: Georg.
- 1981d. «Le concept des droits de l'homme est-il un concept universel?». In: *Cadmos. Cahiers trimestriels de l'Institut universitaire d'études européennes de Genève et du Centre européen de la culture* 4.14, S. 18–28.

- 1981e. «Le rapport maître-élève (Quelques propos sur l'école)». In: *Les Petits Cahiers de l'Alliance Culturelle Romande*, S. 11–18.
- 1981f. «Le rapport maître-élève et l'autorité». In: *Commentaire* 16 (4 1981), S. 623–625.
- 1981g. «Philosophes critiques d'eux-mêmes: Jeanne Hersch». In: *Philosophes critiques d'eux-mêmes / Philosophers on Their Own Work / Philosophische Selbstbetrachtungen*. Hrsg. von André Mercier und Maja Svilar. Bd. VII. Bern: Peter Lang, S. 41–60.
- 1981h. «Philosophische Selbstbetrachtung: Jeanne Hersch». In: *Philosophes critiques d'eux-mêmes / Philosophers on Their Own Work / Philosophische Selbstbetrachtungen [Fédération internationale des sociétés de philosophie]*. Hrsg. von André Mercier und Maja Svilar. Bd. VII. Bern: Peter Lang, S. 41–60.
- 1981i. «Santé et maladie». In: *Bulletin des Médecins suisses* 62, S. 1531–1532 / 1533–1534.
- 1981j. «Wie verhält sich der Mensch zu seiner Arbeit heute?» In: *Menschen – Karrieren – Strukturen: Herbsttagungen*. Zürich: Sperry–Univac, S. 49–53.
- 1982a. *Anti-tesi: risposta alle «Tesi» della Commissione Federale per la gioventù: il nemico si chiama nichilismo*. Übers. von Luca Comandini. (Il Pardo). Italienische Übersetzung von Hersch 1981c. Locarno: Ed. della Svizzera italiana.
- 1982b. *Antithesen zu den «Thesen zu den Jugendunruhen 1980» der Eidgenössischen Kommission für Jugendfragen. Der Feind heißt Nihilismus*. Deutsche Übersetzung von Hersch 1981c. Schaffhausen: Peter Meili.
- 1982c. «Europe et condition humaine». In: *Liber amicorum Léo Moulin*. Hrsg. von Léo Moulin. Bruxelles: G. Lemaire, S. 246–252.
- 1982d. «Fragwürdigkeit der Introspektion». In: *Sich selbst erkennen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 250–254.
- 1982e. *Karl Jaspers*. Übers. von Luis Guerreiro P. Cacaís. (Coleção Itinerários). Brasilianische Übersetzung von Hersch 1978a. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- 1982f. «L'opinion publique face à l'industrie nucléaire». In: *Foratom* (VIII 1982).
- 1982g. «L'homme et la technique: plus libre grâce à la technique?» In: *Revue technique suisse* 14, S. 14–17.
- 1982h. «La vie a son juste prix». In: *Schweizerische Ärztezeitung* 13 (Anhang), S. 29–30.
- 1982i. «Les racines spirituelles de la civilisation scientifique et technique». In: *L'Humaniste* (Genève) (2 1982), S. 163.
- 1982j. «Préjugés, postulats, valeurs, exercices de discernement». In: *Cadmos. Cahiers trimestriels de l'Institut universitaire d'études européennes de Genève et du Centre européen de la culture* 5.20, S. 27–31.
- 1982k. «Probleme der kleineren Industrieunternehmen in einer veränderten Welt». In: *Swiss Chem* (7/8 1982), S. 23–28.
- 1982l. *Raymond Aron: Laudatio der Stiftung für Freiheit und Menschenrechte*. Bern: Stiftung für Freiheit und Menschenrechte, S. 5–12.
- 1982m. «Réflexions sur la médicalisation de la vie». In: *Les Cahiers médico-sociaux* (3–4 1982), S. 301–304.
- 1983a. «Die Kernenergie in der öffentlichen Meinung». In: *Sandoz-Gazette* 15 (200 1983). Deutsche Übersetzung von Hersch 1982f, S. 1–2.
- 1983b. «Karl Jaspers, une philosophie par-delà le nihilisme». In: *Revue internationale de philosophie* 147, S. 410–422.
- 1983c. «Karl Jaspers: il non possesso dell'essere». In: *Karl Jaspers: filosofia, scienza, teologia*. Hrsg. von Giorgio Penzo. Brescia: Morcelliana, S. 11–16.

- Hersch, Jeanne. 1983d. «L'angoisse face à la solitude». In: *Médecine et Hygiène* (41 1983), S. 2953–2954.
- 1983e. «La pensée philosophique en crise». In: *Les Quatre Fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses* 17, S. 5–12.
- 1983f. «Leichtsinn oder Angst vor den Bedrohungen der Krankheit». In: *Labor und Sprechstunde. Offizielles Berufsorgan des schweizerischen Verbandes der Arztgehilfinnen* (2 1983), S. 30–33.
- 1983g. «Untrennbarkeit von Vernunft und Existenz». In: *Philosophie der Freiheit: Karl Jaspers, 23. Februar 1883–26. Februar 1969*. Hrsg. von Rudolf Lenggen. (Schriftenreihe der Universität Oldenburg / Karl-Jaspers-Symposium). Oldenburg: Heinz Holzberg.
- 1983h. «Zur «Krisen» – Diskussion in Europa». In: *Irrwege der Angst – Chancen der Vernunft – Mut zur offenen Gesellschaft*. München: Hans-Martin Schleyer-Stiftung, S. 281–292.
- 1984a. «A la veille de mon premier voyage en Grèce». In: *Hommage à Dino Larese pour son 60^e anniversaire*. Amriswil: Schweiwiler Druck Verlag, S. 36–38.
- 1984b. «Am Rande der Zeit». In: *Trennung*. Hrsg. von Hans-Jürgen Schultz. Stuttgart: Kreuz-Verlag, S. 246–255.
- 1984c. «De l'exil à l'adieu». In: *Commentaire* 26 (2 1984), S. 284–288.
- 1984e. «La condition humaine pour un Européen d'aujourd'hui». In: *10 ans de Wilton Park*. Hrsg. von Gustav A. Lang. Bern: Der Bund, S. 22–23.
- 1984f. «Y a-t-il un plan d'ensemble de la nature?». In: *Selbstorganisation der Materie*. Hrsg. von Maja Svilar und Peter Zahler. Bern: Peter Lang, S. 257–263.
- 1985a. «Après le Forum de Budapest (CESC)». In: *Europa. Schweizerische Zeitschrift für europäische Fragen* (Bern), S. 11–12.
- 1985b. «Avant-propos». In: Dufour-Kowalska, Gabrielle. *L'arbre de vie et la croix. Essai sur l'imagination visionnaire*. Genève: Editions du Tricorne.
- 1985c. «Comment j'ai composé l'anthologie de la liberté». In: *Commentaire* 30 (2 1985), S. 639–640.
- 1985d. «Der Sinn für den Sinn». In: *Was der Mensch braucht: Anregungen für eine neue Kunst zu leben*. Hrsg. von Hans Jürgen Schultz. Abdruck von «Der Sinn für den Sinn» aus Hersch 1978f. Stuttgart: Kreuz Verlag, S. 311–318.
- 1985e. «Die Krise des philosophischen Denkens». In: *Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart: Festschrift für Hansjörg A. Salmony*. Hrsg. von Andreas Cesana und Olga Rubitschon. Übers. von Charlotte Graf, S. 147–154.
- 1985f. «La formation permanente par fidélité à la condition humaine». In: *Medicus Europaeus* 5.D6350 (2 1985), S. 16–24.
- 1985g. «Lebenslange Fortbildung aus Treue zum Menschsein». In: *Medicus Europaeus* 5.D6350 (2 1985). Übersetzung von Hersch 1985f, S. 25–29.
- 1985h. «Style moral contre belle âme». In: *Commentaire* 28–29 (1 1985), S. 169–173.
- 1985i. *Textes*. Mit einem Vorw. von Jean Starobinski. Fribourg: Feu de nuit.
- 1985j. «The Conditions of Meaning and their Destruction at the End of Twentieth Century». In: *Symposium der Japan Foundation*. Tokyo: University of Tokyo Press, S. 317–332.
- 1986a. «[Rezension von:] Karl Jaspers, *Philosophie*». In: *Les études philosophiques* 4, S. 566–567.
- 1986b. «Die Musik im Leben der Nichtmusiker». In: *Schweizer Musikpädagogische Blätter* 74 (3 1986), S. 114–115.
- 1986c. *Éclairer l'obscur. Entretiens avec Gabrielle et Alfred Dufour*. Lausanne: L'Age d'homme.
- 1986d. «Erziehung zwischen Resignation und Hoffnung». In: *Internationale Pädagogische Werkta-gung*. Salzbourg, S. 89–91.

- 1986e. «Existenz in der empirischen Wirklichkeit». In: *Karl Jaspers: Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*. Hrsg. von Jeanne Hersch und Karl-Jaspers Stiftung. München: Piper, S. 47–58.
- 1986f. *Finalités de l'énergie au propre et au figuré*. Documentation FE: Sessionsveranstaltung des Energieforums Schweiz, Bern, 20.03.1986). Bern: Energieforum Schweiz.
- 1986g. «L'écriture chiffrée, fonction de l'historicité». In: *Karl Jaspers*. Hrsg. von Jean-Marie Paul. Nancy: Presses universitaires de Nancy, S. 251–257.
- 1986h. «La musique et la liberté». In: *Commentaire* (3 1986), S. 486–491.
- 1986i. *Schwierige Freiheit: Gespräche mit Jeanne Hersch*. Hrsg. von Alfred Dufour und Gabrielle Dufour. Deutsche Übersetzung von Hersch 1986c. Zürich: Benziger.
- 1986j. «The Central Gesture in Jaspers' Philosophy». In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 17.1, S. 3–8.
- 1987a. «Die Angst und der Tod». In: *Angst*. Hrsg. von Hans Jürgen Schultz. Stuttgart: Kreuz Verlag, S. 312–320.
- 1987b. «Die Probleme der Eingliederung der elektronischen Medien in das demokratische Gefüge der Schweiz». In: *Nachrichtenblatt* 2, S. 3–7.
- 1987c. «Gesetz oder freie Wahl im sogenannten Generationenkonflikt». In: *Trierer Beiträge: aus Forschung und Lehre an der Universität Trier* 44.
- 1987d. «L'énergie au service de l'humanité». In: *Ingénieurs et architectes suisses* 113 (13 1987).
- 1987e. «Les efforts œcuméniques des Chrétiens considérés d'un point de vue non chrétien». In: *Weltoffenheit des christlichen Glaubens. Fritz Buri zu Ehren*. Hrsg. von Imelda Abbt und Alfred Jäger. Bern: Haupt, S. 135–140.
- 1987f. «Propos sur l'éducation». In: *Commentaire* 37 (1 1987), S. 180–187.
- 1987g. «Une recherche de la vérité». In: *Questions. Journal d'une université ouverte / Zeitung einer offenen Universität* 9/10 (L'Europe et l'université 1987), S. 3–4.
- 1988a. «À la mémoire d'Henri Frenay (1905–1988)». In: *Commentaire* 44 (4 1988), S. 1027–1032.
- 1988b. «Änderungen in den Wertvorstellungen: Was sind die Folgen für die Gesellschaft?» In: *Management-Zeitschrift* 57 (2 1988), S. 58–60.
- 1988c. «Aucun sacrifice ne doit compromettre la sécurité». In: *Commentaire* 44 (4 1988), S. 889–890.
- 1988d. «Contre l'angélisme facile». In: *Commentaire* 41 (1 1988), S. 26.
- 1988e. «Für die Bürger, welche Demokratie? Für die Demokratie, welche Bürger?» In: *Der Staatsbürger. Schweizerische Zeitschrift für politische Belehrung und Aufklärung* 7, S. 3–5.
- 1988f. ««Glasnost – Perestrojka» – ein ideologischer Eingriff». In: *Neuorientierung zwischen West und Ost*. Muri/Bern: Institut für Internationale Problematik, S. 3–9.
- 1988g. «Im Hinblick auf 1991». In: *Kleines Land – was nun?* Hrsg. von Jörg Gutzwiller. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag, S. 106–110.
- 1988h. «Karl Jaspers en quête de l'être: fonction créatrice de l'échec». In: *Karl Jaspers Today: Philosophy at the Threshold of the Future*. Hrsg. von Richard Ehrlich Leonard H. and Wissner. (Current Continental Research). London: Center for Advanced Research in Phenomenology.
- 1988i. «La liberté entre le paradoxe et le cercle vicieux». In: *Réflexions sur la liberté humaine. Mélanges offerts à André Mercier à l'occasion de son 75^e anniversaire*. Hrsg. von Maja Svilar. Bd. 55–63. Bern: Peter Lang.
- 1988j. «Laut und Wort vor unserer Gegenwart». In: *Zum Verhältnis von zeitgenössischer Musik und zeitgenössischer Dichtung*. (Studien zur Wertungsforschung). Symposium in Graz, 1986. Wien: Universal Edition, S. 11–19.

- Hersch, Jeanne. 1988k. «Les enjeux du débat autour de Heidegger». In: *Commentaire* 42 (2 1988), S. 474–480.
- 1988l. «Pourquoi l'homme a-t-il des droits?» In: *Amnesty Suisse – Bulletin romand* 1 (Jan. 1988).
 - 1988m. «Trennung von Metaphysik und Ontologie bei Karl Jaspers». In: *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987 [18.–21.06. 1987, Stuttgart]*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 323–329.
 - 1988n. «Wir sind für das Paradies nicht begabt». In: *Couturen* 19.
 - 1989a. «Herrschaft der Gesetze und Institutionen». Zur Problematik der «äusseren» und «inneren» Freiheit». In: *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit: die Ideale der Französischen Revolution – was ist aus ihnen geworden*. Hrsg. von Hans Spatzenegger. Salzburg: Universitätsverlag Anton Pustet.
 - 1989b. «Les fondements des droits de l'homme dans la conscience individuelle». In: *Les droits de l'homme en question*. Hrsg. von Commission consultative des droits de l'homme. Paris: La documentation française, S. 79–85.
 - 1989c. *Mensch sein dank oder trotz Zerfliessen und Bestehen / Entre l'éphémère et le permanent, vivre en homme*. (Panta rhei). Luzern: Hans Erni-Stiftung.
 - 1989d. «Pour dépasser les excès: la pensée de Karl Jaspers». In: *Karl Jaspers: Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*. Hrsg. von Dietrich Harth. Stuttgart: Metzler, S. 9–19.
 - 1989e. «Problematik der medizinischen Entscheidungen in der Gegenwart». In: *Schweizerische Ärztezeitung: offizielles Organ der Verbindung der Schweizer Ärzte / Bulletin des médecins suisses: organe officiel de la Fédération des médecins suisses* 70.
 - 1989f. *Quer zur Zeit: Essays*. Zürich: Benziger.
 - 1989g. «Une nouvelle constitution cantonale à la veille du XX^e siècle?» In: *Die neue Verfassung: Totalrevision der Staatsverfassung des Kantons Bern – Chancen und Grenzen der Totalrevision*. Bern: Verfassungskommission, S. 29–35.
 - 1990–1991. «Aux sources existentielles des sciences». In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft / Yearbook of the Austrian Karl Jaspers Society* 3–4, S. 8–17.
 - 1990b. «Der Widerspruch in der Musik (La contradiction dans la musique)». In: *Conférence pour l'ouverture du Festival de musique de Salzbourg*. Wien: Residenz-Verlag, S. 19–25.
 - 1990c. «Histoire entre temps et transcendance». In: *Entretiens sur la philosophie et l'histoire. Actes du Congrès de Santa Margherita*. Genova: Academia Ligure di Scienze et Lettere, S. 147–151.
 - 1990d. *Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk*. Übers. von Friedrich Griese. Neuausgabe von Hersch 1980e. München: Piper.
 - 1990e. «La Musique transcende-t-elle le temps?» In: *Les Echos de St-Maurice* 17, S. 39–40.
 - 1990f. «Laudatio auf Paul Ricœur: Karl-Jaspers-Preis 1989». In: *Heidelberger Jahrbücher* 34, S. 83–87.
 - 1990h. *Temps alternés: roman*. Neudruck von Hersch 1942b. Genève: Metropolis.
 - 1990i. *Temps et musique*. Mit einem Vorw. von Czesław Miłosz. Fribourg: Feu de nuict.
 - 1991a. «L'affaire Kopp ou l'introuvable vérité». In: *Commentaire* 54 (2 1991), S. 337–342.
 - 1991b. «L'introuvable vérité toute nue». In: *La Suisse, Etat de droit? Le retrait d'Elisabeth Kopp*. Hrsg. von Jeanne Hersch. Lausanne: L'Age d'homme, S. 51–61.
 - 1991d. «Lettre à Peter Sager». In: *Freedom first: Festschrift für Peter Sager*. Hrsg. von Peter Sager. Bern: Verlag SOI, S. 17–21.
 - 1992a. «De l'ambiguïté éthique du temps: philosopher avec D. Christoff». In: *Genos*, S. 29–31.
 - 1992b. *Im Schnittpunkt der Zeit: Essays*. Zürich: Benziger.
 - 1992c. «La Suisse et la Fédération européenne». In: *Commentaire* 59 (3 1992), S. 575–580.
 - 1993a. «Entendre ou écouter». In: *La Grange. Journal du Cercle du Grand Théâtre* (Genève) (Apr.–Mai 1993).

- 1993b. *L'étonnement philosophique*. (Coll. Folio). Paris: Gallimard.
- 1993c. «L'Europe, continent de l'incarnation, créatrice d'histoire». In: *Franz Muheim – ein weltöf-fener Urner. Zum 70. Geburtstag von a. Ständerat Franz Muheim*. Altdorf: Gisler Druck, S. 83–88.
- 1993d. «Le poids du pouvoir et la liberté». In: *Philosophica* 52 (2 1993), S. 45–48.
- 1993e. «Les droits de l'homme d'un point de vue philosophique». In: *La philosophie en Europe*. Hrsg. von Raymond Klibansky und David Francis Pears. Ursprünglich 1990 für die Unesco verfasst. Paris: Gallimard, S. 505–540.
- 1993f. «Von der Wirkung einer ›philosophia negativa›». In: *Heidelberger Jahrbücher* 37, S. 159–162.
- 1994–1995. «La pensée philosophique, exercice de dépossession». In: *Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft = Yearbook of the Austrian Karl Jaspers Society* 7/8, S. 13–17.
- 1994. *Menschenrechte und Menschsein: warum hat der Mensch besondere Rechte?* Hrsg. von Österreichisches Institut für Menschenrechte. Köln – etc.: Heymanns.
- 1995a. «About the sense for meaning and its loss». In: *Being Human in the Ultimate: Studies in the Thought of John M. Anderson*. Hrsg. von N. Georgopoulos. (Value Inquiry Book Series). Amsterdam: Rodopi.
- 1995c. «Ici, nulle douleur ne s'use...» In: *Journal de Genève* (2.–3. Sep. 1995), S. 19.
- 1995d. «Les droits de l'homme, entre la morale et l'histoire». In: *Ideas Underlying World Problems*. Bd. 3: *The Idea and the Documents of Human Rights*. Hrsg. von International Federation of Philosophy Societies. Ankara: Philosophical Society of Turkey.
- 1995e. *Menschsein, Wirklichkeit, Sein*. Hrsg. von Rudolf Zur Lippe. (Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit. Enthält: *Philosophie als Schule des Staunens; Das Sein und die Form*). Berlin: Akademie Verlag.
- 1995f. «Pensionierung, Lebensqualität im Alter, Verlust des Partners und Tod». In: *ALTERnativen: Brüche im Lebenslauf* 53.
- 1995g. «Tolérance entre liberté et vérité». In: *Tolérance, j'écris ton nom*. Hrsg. von Mohammed Arkoun. Mit einem Vorw. von Jacques Chirac. Paris: P. Saurat / Unesco, S. 47–56.
- 1995h. *Von der Aufgabe, auf der Seite des Lebens zu stehen*. Hrsg. von Martin Schmidt. (Beiträge zur Lösung des Drogenproblems). Zürich: Studenten-Forum an der Universität Zürich.
- 1996a. «Tolérance entre liberté et vérité». In: *Diogène* 44.4 (Nr 176). Neudruck von Hersch 1995g.
- 1996b. «Tolerance: Between Liberty and Truth». In: *Diogenes* 44.4 (Nr 176). Übersetzung von Hersch 1995g, S. 27–33.
- 1997a. «Avant-propos». In: Dufour-Kowalski, Emmanuel. *Joseph Czapski: un destin polonais. Hommage pour le centenaire de sa naissance*. Lausanne: L'Age d'homme.
- 1997b. «Préface». In: Chenaux, Jean-Philippe. *La Suisse stupéfiée. Contre la narco-politique*. (Objections). Lausanne: L'Age d'homme.
- 2000a. *La nascita di Eva. Saggi e racconti*. Übers. von Federico Leoni. Mit einem Vorw. von Jean Starobinski. Mit einem Nachw. von Roberta di Monticelli. (Alia). Italienische Übersetzung von Hersch 1985i. Novara: Interlinea Edizioni.
- 2000b. «Tolérance entre liberté et vérité». In: *Philosophica* 65 (1 2000). Neudruck von Hersch 1995g, S. 71–78.
- 2002. *Karl Jaspers*. (Poche suisse). Neuauflage von Hersch 1978a. Lausanne: L'Age d'homme.
- 2005. *Primo amore: esercizio di composizione*. Übers. von Roberta Guccinelli. (Romanzi e Racconti). Italienische Übersetzung von Hersch 1942b. Milano: Baldini Castoldi Dalai.
- 2006a. *Essere e forma*. Übers. von Roberta Guccinelli. Mit einem Vorw. von Roberta de Monticelli.

- (Sintesi). Italienische Übersetzung von Hersch 1946a. Milano: Baldini Castoldi Dalai.
- 2006b. «Nouveaux pouvoirs de l'homme, sens de sa vie et de sa santé». In: *La bioéthique au carrefour des disciplines: hommage à Alberto Bondolfi à l'occasion de son 60e anniversaire / Bioethik im Spannungsfeld der Disziplinen: Festschrift für Alberto Bondolfi zu seinem 60. Geburtstag / La bioetica crocevia di discipline: omaggio ad Alberto Bondolfi in occasione del suo 60e compleanno*. Hrsg. von Frank Haldemann, Hugues Poltier und Simone Romagnoli. (Interdisziplinärer Dialog – Ethik im Gesundheitswesen). Neudruck von Hersch 1972c. Bern: Peter Lang.
 - 2008a. *El nacimiento de Eva*. Übers. von Rosa Rius Gatell. Mit einem Vorw. von Jean Starobinski. Spanische Übersetzung von Hersch 1985i. Barcelona: Acontilado.
 - 2008b. «L'Éthique: paradoxes de toujours et perversions d'aujourd'hui». In: *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains*. Hrsg. von Francesca De Vecchi. Genève: Métis.
 - 2008c. *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains*. Hrsg. von Francesca De Vecchi. Genève: Métis.
 - 2008d. «Les droits de l'homme contre le racisme, pour la liberté et la diversité». In: *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains*. Hrsg. von Francesca De Vecchi. Genève: Métis.
 - 2008e. «Les droits de l'homme d'un point de vue philosophique». In: *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains*. Hrsg. von Francesca De Vecchi. Genève: Métis.
 - 2008f. «Les droits de l'homme, une des conditions de la paix». In: *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains*. Hrsg. von Francesca De Vecchi. Genève: Métis.
 - 2009. *Tempo e musica*. Übers. von Roberta Guccinelli. Mit einem Vorw. von Roberta de Monticelli. Italienische Übersetzung von Hersch 1990i. Milano: Baldini Castoldi Dalai.
 - 2010a. *Erlebte Zeit. Menschsein im Hier und Jetzt: Vorträge – Gespräche – Abhandlungen*. Hrsg. von Monika Weber und Annemarie Pieper. (NZZ Libro). Zweite Auflage. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
 - 2010b. *Erste Liebe (Temps alternés)*. Hrsg. von Charles Linsmayer. Übers. von Irma Wehrli. Deutsche Übersetzung von Hersch 1942b. Frauenfeld – Stuttgart – Wien: Huber.

Herausgeberschaften

- Hersch, Jeanne, Hrsg. 1968b. *Le droit d'être un homme. Anthologie mondiale de la liberté*. Paris: Unesco / J. C. Lattès.
- Hrsg. 1969b. *Birthing of Man*. Englische Übersetzung von Hersch 1968b. Paris: Unesco.
 - Hrsg. 1971a. *Il diritto di essere uomo*. Italienische Übersetzung von Hersch 1968b. Torino: Società Editrice Internazionale.
 - Hrsg. 1984d. *El derecho de ser hombre: antología*. Spanische Übersetzung von Hersch 1968b. Madrid, Paris: Editorial Tecnos – Unesco.
 - Hrsg. 1990a. *Das Recht ein Mensch zu sein. Leseproben aus aller Welt zum Thema Freiheit und Menschenrechte*. Deutsche Übersetzung von Hersch 1968b. Basel: Helbing & Lichtenhahn.
 - Hrsg. 1990g. *Rechtsstaat im Zwielficht: Elisabeth Kopp's Rücktritt*. Deutsche Fassung von Hersch 1991c. Schaffhausen: Verlag Peter Meili.
 - Hrsg. 1991c. *La Suisse, Etat de droit? Le retrait d'Elisabeth Kopp*. Lausanne: L'Age d'homme.
- Hersch, Jeanne und Kurt Furgler. 1994. *Yes Switzerland: das Besondere an der Schweiz*. Zürich: Linda Verlag.
- Hersch, Jeanne und René Poirier, Hrsg. 1967. *Entretiens sur le temps*. Paris – La Haye: Mouton.

- Hersch, Jeanne und Karl-Jaspers Stiftung, Hrsg. 1986. *Karl Jaspers: Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*. München: Piper.
- Zimmerli, Walther Christoph, Annemarie Pieper und Jeanne Hersch, Hrsg. 1996. *Mensch – Welt – Widerspruch*. (Bamberger Hegelwochen, 1996). Bamberg: Verlag Fränkischer Tag.

Übersetzungen

- Jaspers, Karl. 1948. *La culpabilité allemande*. Übers. von Jeanne Hersch. (Philosophie étrangère). Paris: Les Editions de Minuit.
- 1949. *Nietzsche et le christianisme*. Übers. von Jeanne Hersch. (Philosophie étrangère). Paris: Les Éditions de Minuit.
 - 1951. *Introduction à la philosophie*. Übers. von Jeanne Hersch. Paris: Plon.
 - 1953. *La foi philosophique. Conférences*. Übers. von Jeanne Hersch. Paris: Plon.
 - 1956. *Bilan et perspectives*. Übers. von Jeanne Hersch. (Textes et études philosophiques). Paris: Desclée de Brouwer.
 - 1962. *Liberté et réunification: devoirs de la politique allemande*. Übers. von Hélène Naef und Jeanne Hersch. (Problèmes et documents). Paris: Gallimard.
 - 1966. *Les grands philosophes*. Bd. 1: *Ceux qui ont donné la mesure de l'humain: Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus*. Übers. von G. Floquet und Jeanne Hersch. Paris: Plon.
 - 1967a. *Les grands philosophes*. Bd. 2: *Ceux qui fondent la philosophie et ne cessent de l'engendrer: Platon, Saint-Augustin*. Übers. von Jeanne Hersch. Paris: 10/18.
 - 1967b. *Les grands philosophes*. Bd. 3: *Ceux qui fondent la philosophie et ne cessent de l'engendrer: Kant*. Übers. von Jeanne Hersch. Paris: 10/18.
 - 1986. *Philosophie: Orientation dans le monde. Éclaircissement de l'existence. Métaphysique*. Übers. von Jeanne Hersch, Irène Kruse und Jeanne Étoré. Paris – Berlin – Heidelberg – etc.: Springer.
- Miłosz, Czesław. 1980. *Sur les bords de l'Issa*. Übers. von Jeanne Hersch. (Coll. Du monde entier). Paris: Gallimard.
- 1981. *La prise du pouvoir*. Übers. von Jeanne Hersch. (Coll. Du monde entier). Paris: Gallimard.

Weitere Quellen und Sekundärliteratur

- Agard, Olivier. 2006. «Die Resonanz der deutschen zeitgenössischen Philosophie in den französischen philosophischen Fachzeitschriften zwischen 1933 und 1945». In: *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*. Hrsg. von Marion Heinz und Goran Gretić. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 23–43.
- Alain [Émile-Auguste Chartier]. 1939. *Idées. Introduction à la philosophie. Platon – Descartes – Hegel – Comte*. Paris: Paul Hartmann.
- Anselm von Canterbury. 2005. *Proslogion. Anrede*. Lateinisch/Deutsch. Hrsg. und übers. von Robert Theis. Stuttgart: Reclam.
- Arendt, Hannah. 1946. «What is Existenz Philosophy?» In: *Partisan Review* 1 (Winter 1946), S. 34–56.
- Aristoteles. 1982. *Poetik*. Hrsg. und übers. von Manfred Fuhrmann. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- Aron, Raymond. 1938a. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*. Paris: Vrin.
- 1938b. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard.
- Augustinus, Aurelius. 1979. *Der Gottesstaat / De civitate dei*. Hrsg. und übers. von Carl Johann Perl. Paderborn: Schöningh.
- 1987. *Bekenntnisse*. Hrsg. von Joseph Bernhart. Übers. von Joseph Bernhart. Mit einem Vorw. von Ernst Ludwig Grasmück. Lateinisch/Deutsch. Frankfurt a. M.: Insel.
- Ayer, Alfred J. 1952. *Language, Truth and Logic*. 2. Aufl. Dover Publications, Juni 1952.
- Bachelard, Gaston. 1932. *L'intuition de l'instant*. Paris: Gonthier.
- Barth, Karl. 2013. «Reformation als Entscheidung». In: *Gesamtausgabe*. Abt. III: *Vorträge und kleinere Arbeiten. 1930–1933*. Hrsg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhoff und Peter Zoicher. Zürich: Theologischer Verlag.
- Beauvoir, Simone de. 1949. *Le deuxième sexe*. 2 Bde. Paris: Gallimard.
- 1957. *Les Mandarins*. 2 Bde. Paris: Gallimard.
- 1990. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. 2 Bde. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- 2000. *Die Mandarins von Paris*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bergson, Henri. 1896. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris: Alcan.
- 1922. *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*. Paris: Alcan.
- 1928. *Die seelische Energie. Aufsätze und Vorträge*. Jena: Diederichs.
- 1933. *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Übers. von Eugen Lerch. Jena: Diederichs.
- 1941. *Essais et témoignages inédits recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz*. Neuchâtel: La Baconnière.
- 1948. *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*. Meisenheim am Glan: Westkulturverlag-Hain.

- Bergson, Henri. 1972. *Mélanges*. Hrsg. von André Robinet. Paris: Presses universitaires de France.
- 2013. *Schöpferische Evolution*. Übers. von Margarethe Drewsen. Mit einer Einl. von Rémi Brague. Hamburg: Meiner.
 - 2014. *Dauer und Gleichzeitigkeit. Über Einsteins Relativitätstheorie*. Hrsg. von Christina Vagt. Übers. von Andris Breitling. Hamburg: Meiner.
 - 2015. *Materie und Gedächtnis. Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Hrsg. und übers. von Margarethe Drewsen. Mit einer Einl. von Rémi Brague. Hamburg: Meiner.
 - 2016. *Zeit und Freiheit. Versuch über das dem Bewusstsein unmittelbar Gegebene*. Hrsg. und übers. von M. Drewsen. Mit einer Einl. von Rémi Brague. Hamburg: Meiner.
- Bidney, David. 1937. «*L'illusion philosophique*. Par Jeanne Hersch». In: *Philosophical Review* 46 (6 1937), S. 678.
- Brugmans, Henri, Herbert Lüthy und Jeanne Hersch. 1961. *L'Europe au-delà de l'économie. Conférences du Congrès de l'Union européenne (Lausanne, 19–20 novembre 1960)*. Neuchâtel: La Baconnière.
- Camus, Albert. 1941. *L'étranger*. Paris: Gallimard.
- 1942. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard.
 - 1948. *Der Fremde*. Boppard/Bad Salzig: Rauch.
 - 1956. *Der Mythos des Sisyphos. Ein Versuch über die Absurde*. Paris: Gallimard.
 - 1959. *Dramen: Caligula – Das Mißverständnis – Der Belagerungszustand – Die Gerechten – Die Besessenen*. Hamburg: Rowohlt.
 - 1992. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard (Folio).
 - 1993. *Caligula*. Hrsg. von Pierre-Louis Rey. Paris: Gallimard (Folio).
- Cobben, Paul u. a., Hrsg. 2006. *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cohen-Solal, Annie. 1990. *Sartre: 1905–1980*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Collingwood, Robin George. 1946. *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press.
- Comte, Auguste. 1830–1842. *Cours de philosophie positive*. 6 Bde. Paris: Bachelier.
- 1830. *Cours de philosophie positive*. Bd. 1: *Les préliminaires généraux de la philosophie mathématique*. Paris: Bachelier.
 - 1851–1854. *Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*. 4 Bde. Paris: n. p.
- Constant, Benjamin. 1972. «Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen». In: *Werke in vier Bänden*. Bd. IV: *Politische Schriften*. Hrsg. von Lothar Gall. Berlin: Propyläen Verlag.
- de Traz, Robert. 1946. «D'une mode actuelle». In: *Journal de Genève* (28. Mai 1946).
- Descartes, René. 1986. *Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie*. Hrsg. und übers. von Gerhart Schmidt. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- Dilthey, Wilhelm. 1922. *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Leipzig–Berlin: B.G. Teubner.
- Einstein, Albert. 1917. *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*. Braunschweig: Vieweg.
- Empiricus, Sextus. 1985. *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*. Hrsg. von Malte Hossenfelder. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fessard, Gaston. 1956. *La dialectique des exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*. Paris: Aubier Montaigne.
- Goethe, Wolfgang von. 1982a. «Faust». In: *Hamburger Ausgabe*. Bd. 3: *Dramatische Dichtungen I*. Hrsg. von Erich Trunz. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- 1982b. *Hamburger Ausgabe*. Bd. 1: *Gedichte und Epen I*. Hrsg. von Erich Trunz. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

- Graeser, Andreas. 1993. *Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*. 2. Aufl. München: Beck.
- Guérin, Pierre. 1940. «L'illusion philosophique. À propos d'un ouvrage récent». In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (4 1940), S. 222–231.
- Häberlin, Paul. 1952. *Philosophia perennis. Eine Zusammenfassung*. Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer.
- Hanna, Martha. 1996. *The Mobilization of Intellect. French Scholars and Writers during the Great War*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Hayek, Friedrich A. 1944. *The Road to Serfdom*. London: Routledge.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. TWA [1969ff]. *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werksausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 1930. *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*. Hrsg. von Georg Lasson. Dritte, abermals durchgesehene und vermehrte Auflage, auf Grund des aufbewahrten handschriftlichen Materials. Leipzig: Meiner.
 - 1970. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Unveränderter Nachdruck der 5. Aufl. unter Hinzufügung von Literaturhinweisen. Hamburg: Meiner.
 - 1986. *Werke*. Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1976. *Wegmarken*. In: *Gesamtausgabe*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Bd. I, 9. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidsieck, François. 1957. *Henri Bergson et la notion d'espace*. Paris: Le cercle du livre.
- Hersch, Jeanne. 1967c. «Die Schweiz und Europa». In: *Gewerkschaftliche Rundschau: Vierteljahresschrift des Schweizerischen Gewerkschaftsbundes* 59 (9 1967). Übersetzung von Hersch 1967d, S. 238–243.
- 1995b. «Berlin – tolerant und weltoffen». 8. *Gesprächsforum vom 1. April 1995 mit Prof. Dr. Jeanne Hersch*. Hrsg. von Berlin Ausländerbeauftragte. Berlin: Ausländerbeauftragte des Senats.
- Horaz. 2002. *Oden und Epoden*. Hrsg. und übers. von Gerhard Funk. Düsseldorf–Zürich: Artemis und Winkler.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. 1944. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido.
- Hubert, Henri und Marcel Mauss. 1909. *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Alcan.
- Hügli, Anton und Poul Lübcke, Hrsg. 1992. *Philosophie im 20. Jahrhundert*. Bd. 1. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Jaeschke, Walter. 2010. *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. 2. Aufl. Stuttgart–Weimar: Metzler.
- James, William. 1929. «The Temporal and the Eternal». In: *The World and the Individual. Second Series: Nature, Man, and the Moral Order*. Hrsg. von Josiah Royce. New York – London: Macmillan.
- 1991. *Pragmatism*. Amherst (NY): Prometheus Books.
- Jaspers, Karl. 1923. *Allgemeine psychopathologie. Für Studierende, Ärzte und Psychologen*. Dritte Ausgabe (Originalausgabe 1923). Berlin – Heidelberg: Springer Verlag.
- 1928. *Psychopathologie générale*. Paris: Alcan.
 - 1932. *Philosophie*. Band 1: *Weltorientierung*. Band 2: *Existenzerhellung*. Band 3: *Metaphysik*. Berlin: Springer.
 - 1936. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin–Leipzig: de Gruyter.
 - 1937. *Descartes und die Philosophie*. Berlin: de Gruyter.
 - 1938. *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. / September 1937*. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter.

- Jaspers, Karl. 1947. *Von der Wahrheit*. München: Piper.
- 1950. *Vernunft und Widernunft in unserer Zeit*. München: Piper.
 - 1951. *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. München: Piper.
 - 1955. *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin: de Gruyter.
 - 1956a. *Philosophie*. Bd. 1: *Weltorientierung*. Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer.
 - 1956b. *Philosophie*. Bd. 2: *Existenzerhellung*. Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer.
 - 1956c. *Philosophie*. Bd. 3: *Metaphysik*. Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer.
 - 1957a. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Ein Radiovortrag*. München: Piper.
 - 1957b. *Die großen Philosophen*. München: Piper.
 - 1962. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München: Piper.
 - 1968. *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von Hans Saner. München: Piper.
 - 1971. *Einführung in die Philosophie*. München: Piper.
 - 1973. *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*. Erste Ausgabe 1953. München: Piper.
 - 1974a. *Der philosophische Glaube*. München: Piper.
 - 1974b. *Kleine Schule des philosophischen Denkens*. München: Piper.
 - 1983. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper.
 - 1984. *Von der Wahrheit*. München: Piper.
 - 1985. *Psychologie der Weltanschauungen*. München: Piper.
- Joas, Hans. 2000. *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Weilerswist: Velbrück.
- Joll, James. 1963. «The historian and the contemporary world». In: *Geschichte und Gegenwartsbewusstsein. Historische Betrachtungen und Untersuchungen. Festschrift für Hans Rothfels zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Waldemar Besson und Friedrich Frhr. Hiller v. Gartringen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kant, Immanuel. KrV A/B. *Kritik der reinen Vernunft*. AA IV: 1. Auflage, 1781 [A]; AA III: 2. Auflage, 1787 [B].
- AA [1900ff]. *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter.
- Kierkegaard, Søren. 1976. *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. Hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. Übers. von Susanne Diderichsen Børge und Diderichsen. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- GW [1950–1974]. *Gesammelte Werke*. Übers. von Emanuel Hirsch. Düsseldorf–Köln: Diederichs.
- Klatt, Fritz. 1923. *Die schöpferische Pause*. Jena: Diederichs.
- Klauser, Theodor, Hrsg. 1950. *Realexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Hiersemann.
- Hrsg. 1966. *Realexikon für Antike und Christentum*. Bd. 6. Stuttgart: Hiersemann.
- Kojève, Alexandre. 2000. *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lachs, John und Robert Talisse, Hrsg. 2008. *American Philosophy. An Encyclopedia*. New York – London: Routledge.
- Lavelle, Louis. 1935. «La Philosophie. La situation du moi dans le monde». In: *Le Temps* (7. Apr. 1935), S. 3.
- 1942. *La Philosophie française entre les deux guerres. Chroniques philosophiques*. Paris: Aubier.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1887. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. von Karl Immanuel Gerhardt. Bd. 3. Berlin: Weidman.
- 1996. *Philosophische Schriften*. Hrsg. und übers. von H. H. Holz. 4 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Lichtenberger, Henri, Hrsg. 1934. *Mélanges Henri Lichtenberger. Hommage de ses élèves et de ses amis*. Paris: Stock.
- Linsmayer, Charles. 2010. «À contre-sens de l'époque. Jeanne Hersch, ihr Roman ‹Temps alternés› und ihr einsames Leben als berühmteste Schweizer Philosophin ihrer Zeit». In: Hersch, Jeanne. *Erste Liebe (Temps alternés)*. Übers. von Irma Wehli. Frauenfeld – Stuttgart – Wien: Huber.
- Loyola, Ignatius von. 1951. *Geistliche Übungen*. Hrsg. von Emmerich Raitz von Frenzt. Übers. von Alfred Feder. 11. Aufl. Freiburg: Herder.
- Lukes, Steven. 1988. *Marxism and Morality*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Mansfeld, Japp, Hrsg. und Übers. 1986. *Die Vorsokratiker II: Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp und Demokrit*. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- Marcel, Gabriel. 1940. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard.
- 1945. *La métaphysique de Royce*. Paris: Aubier.
 - 1963. «Grundsituation und Grenzsituation bei Karl Jaspers». In: *Schöpferische Treue*. Übers. von Ursula Behler. München–Wien–Zürich: Schöningh-Thomas, S. 208–235.
 - 1973. «Grundsituation und Grenzsituation bei Karl Jaspers». In: *Karl Jaspers in der Diskussion*. Hrsg. von Hans Saner. München: Piper, S. 155–180.
 - o.D. «Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers». In: *Recherches philosophiques* II (), S. 317–348.
- Marías, Julián. 1949. *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.
- 1950. *Historia de la filosofía*. 5a ed. Madrid: Revista de Occidente.
 - 1955. *La estructura social. Teoría y Método*. Madrid: Sociada de estudios y publicaciones.
- Marx, Karl. 1962. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. In: *Werke*. Bd. 23. Berlin (DDR): Dietz Verlag.
- Marx, Karl und Friedrich Engels. MEW [1957 ff]. *Werke*. Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin (DDR): Dietz Verlag.
- 1959. *Manifest der kommunistischen Partei*. In: *Werke*. Bd. 4. (Erste Ausgabe 1848). Berlin (DDR): Dietz Verlag, S. 459–493.
- Mercier, André und Milan Paul Locher, Hrsg. 1961. *Dialectica* 15 (1-2 1961): *Limites et critères de la connaissance. Entretiens de l'Institut international de philosophie au Château d'Oberhofen (Lac de Thoune), du 11 au 15 septembre 1960*.
- Miłosz, Czesław. 1980. *Sur les bords de l'Issa*. Übers. von Jeanne Hersch. (Coll. Du monde entier). Paris: Gallimard.
- 1981. *La prise du pouvoir*. Übers. von Jeanne Hersch. (Coll. Du monde entier). Paris: Gallimard.
- Minkowskis, Eugène. 1933. *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychologiques*. Paris: J.L.L. d'Artrey.
- Montaigne, Michel. 1998a. *Essais*. Hrsg. und übers. von Hans Stilett. Frankfurt a.M.: Eichborn.
- 1998b. *Les Essais*. Hrsg. von André Tournon. Paris: Imprimerie nationale.
- Mottu, Liliane. 1983. *Réponse à Jeanne Hersch*. Bd. 71.
- Nietzsche, Friedrich. KSA [1999]. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bde. München: dtv.
- Orwell, George. 1949. *Nineteen Eighty-Four*. London: Secker & Warburg.
- Parain-Vial, Jeanne. 1952. *Le sens du présent. Essai sur la rupture de l'unité originelle*. Paris: Vrin.
- Pascal, Blaise. 1954. *Œuvres complètes*. Hrsg. von Jacques Chevalier. Paris: Gallimard.
- 2016. *Pensées – Gedanken*. Hrsg. von Philippe Sellier. Übers. von Sylvia Schiewe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Paulsen, Friedrich. 1900. «Kant, der Philosoph des Protestantismus». In: *Kant-Studien* 4 (1–3 1900), S. 1–31.
- Piguet, Jean-Claude. 1951. «La pensée de Jeanne Hersch». In: *Revue de théologie et de philosophie* 1 (1 1951).
- Platon. 1991. *Sämtliche Werke*. Bd. 6: *Theaitetos*. Frankfurt a. M.–Leipzig: Insel Verlag.
– 1997. *Platons Mythen*. Hrsg. von Bernhard Kytzler. Frankfurt a.M.: Insel Verlag.
- Ponge, Francis, Hrsg. 1965. *Tome premier : Douze petits écrits – Le parti pris des choses – Poèmes – La rage de l'expression – Le peintre à l'étude – La Seine*. Paris: Gallimard.
- Popper, Karl R. 1945. *The Open Society and its Enemies*. 2 Bde. London: Routledge und Kegan Paul.
– 1957. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge.
- Rabelais François [Meister Franz Rabelais, der Arzeney Doctoren]. 1832. *Gargantua und Pantagruel. Erster Theil*. Übers. von Gottlob Regis. Leipzig: Barth.
- Recki, Birgit. 1998. «Der Kanon der reinen Vernunft (A795/B823–A831/B859)». In: *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Georg Mohr und Marcus Willaschek. Berlin: Akademie Verlag.
- Riefstahl, Hermann. 1958. «Jeanne Hersch, *Die philosophische Illusion*». In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12.1, S. 135–137.
- Sartre, Jean-Paul. 1936. *L'imagination*. (Coll. Nouvelle encyclopédie philosophique). Paris: Alcan.
– 1938. *La nausée*. Paris: Gallimard.
– 1939. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.
– 1943. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
– 1944. «A propos de l'existentialisme: mise au point». In: *Action* (17 Dez. 1944).
– 1946. *L'existentialisme est un humanisme*. (Pensées Nagel). Paris: Ed. Nagel.
– 1947a. *Huis-Clos*. Paris: Gallimard.
– 1947b. *Les mouches*. Paris: Gallimard.
– 1949a. *Der Ekel*. Stuttgart: Rowohlt.
– 1949b. *Dramen*. Zürich: Opladen.
– 1951. *Le diable et le bon dieu*. Paris: Gallimard.
– 1952. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg: Rowohlt.
– 1960. *Critique de la raison dialectique*. (Bibliothèque des idées). Paris: Gallimard.
– 1970. *Les écrits de Sartre: Chronologie, bibliographie commentée*. Hrsg. von Michel Contat und Michel Rybalka. Paris: Gallimard.
– 1982. *Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Politische Schriften*. Bd. 3, 1: *Krieg im Frieden. Artikel, Aufrufe, Pamphlete 1948–1954*. Hrsg. von Traugott König. Übers. von Eva Moldenhauer. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
– 1991a. *Le mur*. Paris: Gallimard.
– 1991b. «Theaterstücke 4: Der Teufel und der liebe Gott. Drei Akte und elf Bilder». In: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Traugott König. Übers. von Uli Aumüller. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
– 1994. *Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I*. Hrsg. von Vincent von Wroblewsky. 4 Bde. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaïm-Sartre, begründet von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
– 2005a. «Der Existentialismus ist ein Humanismus». In: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben: Philosophische Schriften*. Bd. 4: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 193–266.

- 2005b. «Zum Existentialismus – Eine Klarstellung». In: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben: Philosophische Schriften*. Bd. 4: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*. Übers. von Traugott König und Vincent von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 113–121.
- 2011. «Die Kindheit eines Chefs». In: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben: Romane und Erzählungen*. Bd. 2: *Die Kindheit eines Chefs. Erzählungen*. Übers. von Uli Aumüller. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 108–178.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. 1861. *Schellings sämtliche Werke*. Bd. I. Stuttgart–Augsburg: Cotta.
- Schenck, Ernst von. 1947. *L'Europe devant le problème allemand. Lettres d'un Suisse à des Allemands*. Übers. von Jeanne Hersch. Genève: Cahiers de Traits.
- Schiller, Friedrich. 1962. *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Bd. 20. Weimar: Böhlau.
- Schilpp, Paul Arthur, Hrsg. 1957a. *Karl Jaspers*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hrsg. 1957b. *The Philosophy of Karl Jaspers*. New York: Tudor Publishing.
- Schopenhauer, Arthur. 1988. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: *Schopenhauers Werke in fünf Bänden*. Bd. 2. Hrsg. von Ludger Lütkehaus. Nach der Ausgabe letzter Hand. Zürich: Haffmanns.
- Schumpeter, Joseph. 1970. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Unwin.
- Shakespeare, William. 1855. *Macbeth*. In: *Shakespeare's dramatische Werke*. Übers. von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Neuausgabe. Bd. 9. Berlin: Reimer.
- Sophokles. 1968. *Tragödien*. Übers. von Wolfgang Schadewaldt und Ernst Buschor. Mit einem Nachw. von Wolfgang Schadewaldt. Zürich–Stuttgart: Artemis.
- Souriau, Michel. 1937. *Le temps*. Paris: Alcan.
- Spinoza, Baruch de. 1989. *Opera – Werke*. Lateinisch/Deutsch. Hrsg. von Konrad Blumenstock. Bd. 2. Originalausgabe 1967. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tertullian. 1954. *De carne Christi*. In: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*. Pars II: *Opera Montanistica*. Hrsg. von Alois Gerlo. Turnholt: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- Thurnherr, Urs und Anton Hügli, Hrsg. 2007. *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tocqueville, Alexis de de. 1984. *Über die Demokratie in Amerika*. Hrsg. von Hans Zbinden. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Unamuno, Miguel de. 1925. *Das tragische Lebensgefühl*. München: Meyer & Jessen.
- UNESCO, Hrsg. 1966. *Kierkegaard vivant (Colloque organisé par l'Unesco à Paris, 21–23 avril 1964)*. (Coll. Idées). Paris: Gallimard.
- Universität Basel, Philosophisches Seminar der. 1990. *Die Macht der Freiheit: kleine Festschrift zum 80. Geburtstag von Jeanne Hersch*. Zürich: Benziger.
- Valéry, Paul. Werke [1989–1995]. *Werke*. Hrsg. von Jürgen Schmidt-Radefeldt. Frankfurter Ausgabe in 7 Bänden. Frankfurt a. M.: Insel, 1989–1995.
- Wahl, Jean. 1932–1933. «Heidegger et Kierkegaard». In: *Recherches philosophiques* II, S. 349–370.
- 1920. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: Alcan.
- 1930. *Étude sur le Parménide de Platon*. Paris: F. Rieder & Cie.
- 1932. *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*. Paris: Vrin.
- 1934. «Le problème du choix, l'existence et la transcendance dans la philosophie de Jaspers». In: *Revue de métaphysique et de morale* 41 (3, Juli 1934), S. 405–444.
- 1947. *Le choix, le monde, l'existence*. Cahiers du collège philosophique. Paris: Arthaud.

- Wahl, Jean. 1994. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Mit einem Vorw. von Frédéric Worms. Paris: Descartes & Cie.
- Weber, Max. 1951. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weil, Éric. 1990. *Problèmes kantians*. 2. Aufl. Paris: Vrin.
- 2002. *Probleme des Kantischen Denkens*. Übers. und mit einer Einl. vers. von Hector Wittwer. Berlin: Duncker & Humblot.
- Weil, Simone. 1955. *Oppression et liberté*. (Collection Espoir). Paris: Gallimard.
- Weiner, Sebastian. 2012. «Platons ‹logon didonai›». In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 54, S. 7–20.
- Whitehead, Alfred North. 1920. *The Concept of Nature. Tarner Lectures Delivered in Trinity College, November 1919*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Willaschek, Marcus. 1998. «Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe (A235/B294–A292/B349)». In: *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Georg Mohr und Marcus Willaschek. Berlin: Akademie Verlag.
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Werkausgabe*. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Personenregister

A

Aaron, Richard, 251, 254, 447
Abaelardus, Petrus, 404
Abauzit, Frank, 13
Adorno, Theodor Wiesengrund, 461
Agard, Olivier, 14, 420, 428
Aischylos, 453–455
Alain (Émile Chartier), 173, 433, 434
Anouilh, Jean, 283, 451, 454
Anselm von Canterbury, 7, 25, 86, 404, 405, 437
Arendt, Hannah, 429
Aristoteles, 31, 36, 84, 97, 289, 291, 390, 404, 413, 435, 449, 451, 454, 455
Aron, Raymond, 227
Augustinus von Hippo, 36, 153, 268, 295, 329, 330, 391, 393, 448, 456, 464
Augustus (Gaius Octavius), 347, 432, 467
Ayer, Alfred Jules, 225

B

Bach, Johann Sebastian, 133
Bachelard, Gaston, 312, 466
Barande, Robert, 466
Barth, Karl, 131, 132, 155, 426, 430
Beaufret, Jean, 307
Beauvoir, Simone de, 145, 159, 431
Beck, Jacob Sigismund, 470
Bénézé, Georges, 300
Berdiaeff, Nicolas (Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew), 14
Berger, Gaston, 261, 266, 448
Bergson, Henri, 3, 10–12, 14, 31, 40, 53, 55, 64, 70, 71, 105, 155, 158, 159, 186, 216, 217, 221, 250, 261, 262, 272, 291, 300, 302, 311, 312, 333, 334, 342, 352, 392–395, 401, 418, 419, 430, 431, 436–438, 442–444, 446, 450, 452, 455, 456, 461, 465–468, 475
Berkeley, George, 295, 435, 436, 456

Bernanos, Georges, 454
Bidney, D., 15
Birault, Henri, 301, 456
Bonaparte, Napoléon, 246, 346
Boucher, Maurice, 419
Brogie, Louis de, 438
Bultmann, Rudolf, 440

C

Caesar, Gaius Iulius, 467
Caligula (Gaius Caesar Augustus Germanicus), 159, 432
Camus, Albert, 144–146, 159, 160, 227, 263, 389, 431, 432
Carnap, Rudolf, 456
Catilina, Lucius Sergius, 271, 347, 348, 449, 450, 467
Chaplin, Charles, 331, 465
Char, René, 144
Cicero, Marcus Tullius, 450
Cobben, Paul, 397–399
Cocteau, Jean, 451
Collingwood, Robin G., 251, 447
Comte, Auguste, 226, 244, 446
Constant, Benjamin, 226
Corneille, Pierre, 441, 452, 454
Cournut-Janin, Monique, 466

D

Darwin, Charles, 418, 435
Delhay, Jean, 466
Delorme, Suzanne, 448
Derman, Joshua, 445
Descartes, René, 14, 25, 43, 87–89, 103, 138, 147, 153, 173, 181, 197, 218, 269, 367, 405–407, 428, 430, 433, 436, 443, 451, 470, 471
Dilthey, Wilhelm, 250, 251, 447
Dostojewski, Fjodor, 132, 427
Duclos, Jacques, 449
Dufour-Kowalska, Gabrielle, 311, 359

- Dufrenne, Mikel, 451
 Duhem, Pierre, 467, 468
 Duras, Marguerite, 451
- E**
 Einstein, Albert, 29, 92, 302, 389, 410, 419,
 438, 456
 Etoré, Jeanne, 430
 Euklid, 389
 Euripides, 287, 441, 454
- F**
 Ferenczi, Rosemarie, 290, 291, 455
 Ferrero, Leo, 133, 427
 Fessard, Gaston, 14, 337, 343, 347, 348, 460,
 466
 Fichte, Johann Gottlieb, 393, 394, 406, 425,
 435, 470
 Frege, Gottlob, 389
- G**
 Galilei, Galileo, 451
 Gandillac, Maurice Patronnier de, 282,
 284–286, 289, 302, 344–351, 453,
 467
 Gaunilo von Marmoutiers, 405
 Goethe, Johann Wolfgang von, 36, 391, 461
 Goldmann, Lucien, 307
 Gomułka, Władysław, 450
 Gonseth, Ferdinand, 225
 Graeser, Andreas, 434
 Grøn, Arne, 14
 Grünepütt, Katrin, 172, 225, 264, 312, 328,
 364
 Guérin, Pierre, 15
 Gurvitch, Georges, 297, 456
- H**
 Häberlin, Paul, 168, 428, 439
 Hayek, Friedrich von, 227
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 3, 5–7, 9,
 14, 17, 24, 34, 37, 43, 55, 64–79,
 93, 96, 97, 100, 104, 129, 155,
 225, 226, 261, 310, 316–318, 390,
 391, 393, 397–403, 406, 411, 412,
 417, 419, 425, 435, 438, 447, 448,
 457, 459–463, 465
 Heidegger, Martin, 3, 4, 14, 36, 40, 130, 137,
 143, 144, 146, 147, 155, 156, 159,
 160, 163, 261, 307, 344, 391, 392,
 397, 399, 415, 418, 426, 428–430,
 443, 467, 468
 Heidsieck, François, 291, 455
 Herodot, 250
 Horaz (Quintus Horatius Flaccus), 392
 Horkheimer, Max, 461
 Hubert, Henri, 289, 455
 Hügli, Anton, 392, 396, 461
 Hume, David, 368, 472
 Husserl, Edmund, 4, 14, 144, 156, 428, 430
 Huygens, Christian, 438
 Hyppolite, Jean, 225, 252, 447
- I**
 Ibsen, Henrik, 280, 287, 452, 454
 Ignatius von Loyola, 317, 460
 Isidor von Sevilla, 246, 446
- J**
 Jacobi, Friedrich Heinrich, 396
 James, William, 250, 446, 467
 Jansen, Cornelius, 429
 Jäsche, Gottlob Benjamin, 469
 Jaspers, Karl, 3–16, 21, 25, 37, 60, 63, 90, 105,
 107, 108, 110, 114–116, 119,
 122–127, 129, 130, 132, 134, 135,
 137, 143, 146, 149, 155–158, 163,
 167, 168, 170, 171, 183, 197–201,
 203–206, 208, 210, 212, 214, 215,
 219–221, 225, 261, 264, 307–311,
 317, 318, 322, 359, 361–363, 379,
 389–393, 395–398, 404–406, 408,
 414, 415, 417–430, 432, 434, 435,
 437, 439–446, 448, 450–453, 460,
 462–464, 470, 473–477, 479
 Joas, Hans, 226
 Joll, James, 233, 446
- K**
 Kafka, Franz, 290, 291, 455
 Kant, Immanuel, 3, 5–11, 14, 17, 19, 25, 36,
 43, 73, 87, 89–105, 109, 126, 130,
 153, 155, 168, 169, 173, 175, 186,
 271, 278, 301, 308, 328, 359–372,
 374–379, 381–386, 392, 393, 402,
 403, 405, 407–414, 419, 421, 423,

425, 433–438, 442, 445, 450, 452,
468–480
Kennedy, John F., 332, 465
Kierkegaard, Søren, 5, 6, 8–12, 25, 102–104,
110, 126, 131, 143, 153–155, 158,
161, 163, 198, 250, 261, 269, 294,
307–318, 320–322, 333, 359, 361,
391–397, 404, 415–418, 421,
424–426, 430, 437, 446, 449, 450,
456–466, 477
Klatt, Fritz, 75, 402, 403
Kojève, Alexandre, 14, 461
Kolumbus, Christoph, 449
Kossoldo, Helmut, 201
Koyré, Alexandre, 273, 302, 451
Kruse, Irène, 430

L

Labourdette, Marie-Michel, 466
Lachs, John, 467
Lamartine, Alphonse de, 331, 465
Lavelle, Louis, 14, 108, 419
Le Fort, Gertrud von, 454
Le Guen, Claude, 341, 344–346, 350, 466,
467
Lefort, Claude, 145
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 43, 62, 89, 396,
406, 407, 428, 435, 447
Lenin, Wladimir Iljitsch, 349, 468
Lenoir, Raymond, 289, 454, 455
Leonardo da Vinci, 427
Leroy, Claude, 289, 455
Levinas, Emmanuel, 167
Lévi-Strauss, Claude, 145
Linné, Carl von, 435
Locke, John, 434, 447
Lukes, Steven, 446

M

Maheu, René, 307
Maine de Biran, Pierre, 466
Malverne, Lucien (Jacques Rolland de
Renéville), 293, 455
Marcel, Gabriel, 13, 14, 108, 112, 126, 132,
137, 158, 167, 263, 266, 279, 280,
282, 283, 285–287, 289, 302, 307,
339–344, 346, 349, 352, 419–421,
424, 426–428, 431, 439, 441, 448,

452, 466, 467
Marías, Julián, 225, 243, 253, 254, 446
Marx, Karl, 146, 226, 227, 310, 316, 318, 449,
459–463
Masson-Oursel, Paul, 108, 419
Mercier, André, 229, 252, 257, 445, 447
Mercier, Désiré-Joseph, 364
Merleau-Ponty, Maurice, 145
Metz, André, 302, 456
Minkowski, Eugène, 465
Minkowski, Hermann, 410
Montaigne, Michel de, 394
Montesquieu, Charles Louis de Secondat,
baron de Brède et de, 465
Moreau, Joseph, 254, 256, 257, 447
Mozart, Wolfgang Amadeus, 133
Mussolini, Benito, 209

N

Neurath, Otto, 456
Newton, Isaac, 389, 435, 438, 451
Nietzsche, Friedrich, 5, 6, 9, 10, 12, 25, 98,
101–103, 107, 126, 153, 197, 198,
250, 308, 317, 361, 414–416, 419,
430, 437, 440, 443, 446, 460

O

Ockham, Wilhelm von, 404
Ortega y Gasset, José, 225, 245, 249, 250
Orwell, George, 272, 332, 450
Oulif, Jean, 343, 467

P

Paci, Enzo, 307
Papaligouras, Panayis A., 237, 238, 446
Parain-Vial, Jeanne, 342, 343, 467
Parmenides von Elea, 435
Pascal, Blaise, 32, 152, 153, 390, 393, 429
Passmore, John, 252, 256, 447
Paulsen, Friedrich, 474
Piaget, Jean, 409
Piguet, Jean-Claude, 15
Planck, Max, 438
Platon, 25, 31, 43, 84, 138, 153, 173, 175, 250,
254, 289, 294, 314, 377, 390, 398,
403, 404, 434, 444, 447, 454–456,
458, 476
Plotin, 85, 393, 404

Poincaré, Henri, 467, 468
 Poirier, René, 325, 328, 339–341, 344, 345,
 347–349, 351, 352, 466
 Ponge, Francis, 144, 162, 432
 Popper, Karl, 227
 Poulenc, Francis, 454
 Protagoras, 83, 403
 Proust, Marcel, 468
 Pythagoras, 390

R

Rabelais, François, 474
 Racine, Jean, 151, 280, 281, 429, 441, 452,
 453
 Ranke, Leopold von, 446
 Ranulf, Svend, 289, 454
 Recki, Birgit, 469
 Regis, Gottlob, 475
 Reichenbach, Hans, 456
 Reinhold, Karl Leonhard, 406
 Renauld, Jeanne-Frédérique, 280, 287, 452
 Resnais, Alain, 451
 Ricœur, Paul, 278, 279, 451, 452, 466
 Ridgway, Mathew B., 449
 Riefstahl, Hermann, 15
 Riehl, Alois, 415
 Rossmann, Kurt, 359
 Rotenstreich, Nathan, 256, 447
 Rousseau, Jean-Jacques, 447
 Royce, Josiah, 342, 467
 Russell, Leonard James, 253, 257, 447

S

Sartre, Jean-Paul, 137, 143–146, 149–153,
 159–163, 199, 203, 216–218, 225,
 263, 268, 272, 307, 309, 310, 318,
 379, 389, 428, 429, 431, 432, 439,
 442–444, 449, 454, 461–463
 Saussure, Ferdinand de, 468
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 393,
 396, 406, 425, 435, 470
 Schenck, Ernst von, 16, 417
 Schiller, Friedrich, 133, 427
 Schilpp, Arthur Paul, 197
 Schlick, Moritz, 456
 Schlosser, Johann Georg, 471
 Schopenhauer, Arthur, 302, 435, 437, 456,
 457

Schumpeter, Josef, 227
 Scotus, Duns, 404
 Scriabine, Marina, 339, 342, 353, 467, 468
 Ségur, Gabrielle, 466
 Seneca, Lucius Annaeus, 246, 441, 446
 Sextus Empiricus, 404, 447
 Shakespeare, William, 215, 392, 442, 445,
 453, 463
 Skrjabin, Alexander N., 467
 Sokrates, 9, 102, 204, 220, 243, 314, 318, 404,
 415, 416, 444, 458
 Sophokles, 287, 451–454
 Souriau, Michel, 287–289, 325, 454
 Spengler, Oswald, 250, 440
 Spinoza, Baruch de, 20, 43, 89, 151, 269, 393,
 406, 407, 413, 449
 Stalin, Josef, 219
 Stichweh, Klaus, 291, 294, 298, 455
 Suárez, Francisco, 294, 456

T

Taboulot, Anne-Marie, 292, 293, 296, 297,
 455
 Talisse, Robert, 467
 Tertullian (Quintus Septimius Florens
 Tertullianus), 416
 Thales von Milet, 390
 Thomas von Aquin, 404, 434, 443, 456
 Thulstrup, Niels, 307
 Tiberius (Tiberius Iulius Caesar Augustus),
 432
 Tocqueville, Alexis de, 226
 Traz, Robert de, 145
 Trotzki, Leo, 468
 Tschopp, Elisabeth, 201
 Turnherr, Urs, 392, 396, 461

U

Unamuno, Miguel de, 250, 447

V

Vaihinger, Hans, 415
 Valéry, Paul, 133, 134, 331, 340, 341, 427,
 428, 465
 Vallée, Robert, 466
 Van Camp, Henri, 364

W

Waelhens, Alphonse de, 167

Wagner, Richard, 102, 416, 442

Wahl, Jean, 14, 108, 137, 158, 167, 192, 193,
 261, 264, 266, 269, 277–279, 282,
 287–289, 291, 293–299, 307, 419,
 420, 428, 431, 438, 439, 448, 454

Weber, Max, 445

Weil, Éric, 363, 364, 473, 475, 476, 479

Weil, Simone, 227

Weiner, Sebastian, 447

Whitehead, Alfred North, 291, 295, 455

Willaschek, Marcus, 469

Williams, Forrest W., 201

Wittgenstein, Ludwig, 366, 470

Wolf, Christian, 406, 414

Wolf, Edgar, 302, 456

Z

Zenon von Elea, 268, 320, 335, 449



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlags-
hauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29:
«Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst?»

JEANNE HERSCH: AUSGEWÄHLTE PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN 1

Schriften zur theoretischen Philosophie und Philosophiegeschichte

Mit dieser zweibändigen Edition werden zentrale Werke der Schweizer Philosophin Jeanne Hersch (1910–2000) zur theoretischen Philosophie, Philosophiegeschichte und politischen Philosophie in einer repräsentativen Auswahl in deutscher Übersetzung neu publiziert. In allen ihren Texten präsentiert sich Hersch als originelle und radikale Denkerin.

Der erste Band der Edition enthält Herschs philosophisches Erstlingswerk *Die Illusion*, in dem sie sich – vor dem Hintergrund der Lehre von Karl Jaspers – mit den Zielen und Grenzen des philosophischen Denkens auseinandersetzt. Eine Auswahl von Aufsätzen weist Kant, Kierkegaard, Bergson und den französischen Existentialismus als wichtige Bezugspunkte für Herschs Denken aus, dessen leitendes Thema die Problematik von Zeit und Freiheit ist.

HERAUSGEBER

Dr. Silvan Imhof ist Mitarbeiter an der Edition von K. L. Reinholds Gesammelten Schriften an der Universität Bern. Von ihm erschienen die Monografie *Der Grund der Subjektivität* zur Philosophie J. G. Fichtes und verschiedene Aufsätze zum Deutschen Idealismus und zur Sprachphilosophie.

Jean Terrier, PD Dr. habil., Politikwissenschaftler mit Schwerpunkt Geschichte des politischen Denkens, lehrt und forscht an der Universität Basel, der FernUni Schweiz und der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Urs Marti-Brander war bis 2017 Professor für Politische Philosophie an der Universität Zürich. Von ihm sind zahlreiche Publikationen u. a. zu Rousseau, Marx, Nietzsche und Foucault erschienen.

SCHWABE VERLAG

www.schwabe.ch

ISBN 978-3-7965-4050-9



9 783796 540509