

# Die Philosophie des Selbstbewußtseins und der Gedanke des Reiches Gottes auf Erden

Von JOACHIM KOPPER

Es gibt in der „Ethik“ des Spinoza einen Satz, der auf besonders deutliche Weise das Selbstverständnis des vom „Cogito“ und von dem Begriffe ausgehenden philosophischen Denkens und den Gegensatz, in dem dieses Denken sich gegenüber anderem, früheren Denken weiß, ausdrückt. Es ist ein Satz aus der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 10 des zweiten Teils. Er lautet:

Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplare debebant, quia tam cognitione quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam, et res, quae sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt; unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla res minus cogitaverint, quam de divina natura, et cum postea animum ad divinam naturam contemplandum appulerint, de nulla res minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant, utpote quae ad cognitionem divinae naturae nihil juvare poterant.

Die aristotelische, dann wieder in der Hochscholastik so stark betonte, Überzeugung, daß unsere Erkenntnis von dem dem Sein nach Späteren anheben müsse und sich nur von diesem Späteren her durch Raisonement zu dem dem Sein nach Früheren erheben könne, ist hier ohne Einschränkung abgewiesen, und es wird behauptet, daß unsere Erkenntnis gerade mit dem dem Sein nach Ersten beginnt<sup>1</sup>.

Freilich geht auch alles durch den Platonismus bestimmte Denken der Patristik und Scholastik, wie es sich etwa in den Lehren Augustinus, Anselms von Canterbury oder Meister Eckharts besonders deutlich zeigt, von dem der Natur nach Ersten aus. Aber dieses Denken leistet noch nicht das, was Spinoza recht eigentlich als die Leistung des von dem der Natur nach Ersten ausgehenden Denkens verlangt, nämlich, daß das Denken aus diesem Ersten nicht nur verstehe, sondern auch begreife. Das logische Begreifen ging auch bei den Platonikern immer von dem der Natur nach Späteren aus, und sie vermischten ein aus Gott geschehendes Seinsverstehen mit einer Methode des Begreifens, die von den gegenständlich gegebenen Dingen ausging. So ist etwa der ontologische Beweis Anselms in der Tat der Beweis einer Vernunft, die aus ihrem Innestehen in der Gegenwart Gottes versteht, deren Wissen sich aus dem Ersten des

---

<sup>1</sup> Vgl. auch die folgende Stelle aus dem 4. Kapitel des Discours de la Méthode des Descartes: . . . c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au déla des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible. Ce qui est assez manifeste de ce que même les philosophes tiennent pour maxime dans les écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans les sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été.

Seins erfüllt; aber dieses Verstehen ist begleitet von einem Raisonement gegenständlich gebundener Logik, – das Sichverstehen der Vernunft aus Gott wird begriffen als ihr Bedenken desjenigen Bewußtseinsinhaltes, über den hinaus kein größerer möglich ist –, das mit diesem Verstehen nichts gemein hat. Thomas sah die Bindung unseres Begreifens in das der Natur nach Spätere dann als unüberwindlich an und der ontologische Beweis konnte ihm als eine Fiktion erscheinen, in der dieses Begreifen, indem es sich zum Scheine seines Fundamentes, nämlich der Dinge dieser Welt, entledigte, glaubte, plötzlich auch über das der Natur nach Erste raisonieren zu können. Er führte das Denken daher zur Demut zurück und ließ es in dem der Natur nach Späteren das Erste ergreifen. Thomas mutete diesem vom Späteren herkommenden Denken also viel mehr zu, als Spinoza ihm zugestehen will; aber es bleibt sowohl für seine Gottesbeweise wie für den ontologischen Gottesbeweis bestehen, daß in ihnen das rationale Begreifen seinen Ausgang nicht von Gott, sondern von dem weltlichen Gegebensein her nimmt, und dieser Ausgang eben ist es, den Spinoza überwinden will.

Daß das Begreifen selbst sich aus dem der Natur nach Ersten vollziehe und sich nicht mehr von den für sich selbst geltenden Gegenständen her gewinne, ist die Forderung, unter die Spinoza das Denken stellt. Das im menschlichen Selbstbewußtsein liegende Wissen um Gott, daß sich nur durch sich selbst, unmöglich aber durch ein Anderes, als solches ausweisen kann, soll das Begreifen in sich hineinnehmen als ein Begreifen, das sich für sich selbst aus dem Göttlichen vollzieht. Das Begreifen, das als menschliches Begreifen seine Bindung in die Weltlichkeit freilich nicht von sich abtun kann, soll sich doch in seinem metaphysischen Gebrauche anfänglich schon als ein aus Gott herkommendes Begreifen, nicht als ein von Gott entferntes Begreifen, selbst gegenwärtig sein<sup>2</sup>.

Der Gedanke von einem selbständigen der Natur nach Späteren fällt also für diese Philosophie fort<sup>3</sup>. Das der Natur nach Spätere wird enthüllt als das Produkt einer Verkehrung des Seinsverständnisses des Menschen durch ein Begreifen, das von der Gegebenheit der Dinge als von einem Selbstverständlichen ausgeht, und diese Gegebenheit als unerschütterlich für sich bestehend festhält. Die weltliche Gegebenheit, die die Weise ist, wie das Göttliche sich aus sich selbst als eingegangen in ein Reich unvollkommenen Seins kundgibt, wird durch dies verkehrte Begreifen zu einer für sich selbst bestehenden Instanz, die als ein besonderes, nachgeordnetes Sein zu dem ersten, in sich vollkommenen, Sein in Beziehung gesetzt wird, und von der wir ausgehen müssen, wenn wir das Erste begreifen wollen. Es ist das Auszeichnende des neuen Denkens, daß

<sup>2</sup> *Ethica*, pars II, prop. XI, coroll.:

... cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam.

<sup>3</sup> *Ethica*, pars II, prop. VII, schol.:

... quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse. Ex. gr. circulus in natura existens, et idea circuli existentis, quae etiam in Deo est, una eademque est res, quae per diversa attributa explicatur.

das Begreifen sich nicht mehr im Ausgang von einem in seiner selbständigen Gegebenheit von sich her und für sich selbst geltenden weltlichen Vorhandensein erfüllt, sondern als metaphysisches Begreifen selbst aus dem der Natur nach Ersten geschieht, womit das der Natur nach Spätere als eigene Instanz aufgehoben ist, und die Welt sich nunmehr als der Ort des Erscheinens Gottes für das Begreifen gibt; womit denn auch alle falsche vergegenständlichende Behauptung über das der Natur nach Erste überwunden ist, da sein Sichoffenbaren in der Vernunft nun befreit ist von der Vormundschaft des gegenständlichen Begreifens.

Die ausdrückliche Überwindung des fraglosen Geltens der gegenständlichen Gegebenheit und des Ausgehens des Begreifens von diesem Gelten geschieht in der Zweifellehre des Descartes. Hier – wie auch bei Leibniz und Spinoza – ist freilich die Aufhebung der fraglosen Gültigkeit des gegenständlichen Begreifens noch nicht mit einem neuen Begreifenkönnen der Dinge verbunden. Aber das Denken befreit sich doch dazu, sich für sich selbst aus dem Wissen um das Ursprüngliche zu vollziehen, wenn es auch das konkrete Bestehen der Dinge noch nicht in dies Wissen hineinnehmen kann und es in einer Sphäre des Ungewissen lassen muß. Das „Cogito“, das, wie Descartes es zeigt, sich selbst aus Gott weiß, verfügt über sich selbst; es verfügt, mag es auch das konkrete Bestehen der Dinge sich nicht zueignen können, auch in seinem weltlichen Bestehen über sich selbst: aus diesem Sichselbstdurchsichtigsein entdeckt es die geistige Struktur, in der alles Bestehen seine Wahrheit hat; es erreicht in der reinen Wissenschaft, in der der Mensch Gottes Gedanken nachdenkt, die Wahrheit des weltlichen Bestehens.

Die reine Wissenschaft ist die Weise, auf die das „Cogito“ sein eigenes – im Innestehen in Gott gründendes – Wesen als ein im weltlichen Bestehen sich äußerndes Wesen entdeckt. Das sinnenfällige Bestehen des Dreiecks ist dem „Cogito“ zwar noch etwas, was aus dem Begreifen aus Gott herausfällt, aber in diesem sinnenfälligen Bestehen liegt auch nicht die Wahrheit des Dreiecks, seine Wahrheit liegt in den unwandelbaren, gesetzmäßigen räumlichen Verhältnissen, die es konstituieren und in denen allein es des Seins fähig ist<sup>4</sup>. Diese apriorischen Strukturen haben – auf weltliche Weise – in sich jene Notwendigkeit und jene Klarheit des Sichdurchsichbezeugens der Vernunft, das an sich selbst das Sein bedeutet. Die Klarheit und Notwendigkeit des Wissens, die, insofern sie in ihrem einfachen Grunde erfahren wird, für uns die im Wissen offenbare Gegenwart Gottes bedeutet, zeigt sich, sofern sie als das weltliche Bestehen konstituierend genommen wird, in den reinen Prinzipien des räumlich-zeitlichen Bestehenkönnens; das Bestehen hat in diesen Prinzipien recht eigentlich sein Sein, wenn auch sein konkretes Bestehen nicht aus diesem Sein begreiflich gemacht werden kann. Das in sich klare Wissen bedeutet Sein; dies Sein erfassen wir auch im Begreifen Gottes und im Sichbegreifen des

<sup>4</sup> Discours de la Méthode, 4. partie:

Car s'il arrivait même en dormant qu'on eût quelque idée fort distincte, comme, par exemple, qu'un géomètre inventât quelque nouvelle démonstration, son sommeil ne l'empêcherait pas d'être vraie.

„Cogito“. Für die Gegenstände der reinen Wissenschaft erfahren wir dieses in sich klare Wissen nach Descartes als das Wesen; dies Wesen der Gegenstände der reinen Wissenschaft aber ist für Descartes offensichtlich nicht geschieden vom Sein, sondern höchstens von ihrem besonderen sinnlichen Sichgeben. Wohl zeigt sich das Wesen immer nur in jenem – dem Begreifen nicht durchsichtigen – sinnlichen Vorhandensein, aber allein aus dem Wesen hat das besondere sinnliche Bestehen sein Seinkönnen.

Die Dinge verstehen sich in ihrem Seinkönnen für Descartes aus dem klaren und einfachen Sichwissen der Vernunft, das aus Gott ist und das in sich selbst das Sein ist. Leibniz hat es noch deutlicher als Descartes ausgesprochen, daß sich dem „Cogito“, daß sich der Monade, wenn sie sich in sich selbst wendet, das Sein enthüllt, und er hat nun sogleich auch das Bestehenkönnen der Dinge in ihrer Besonderung und Vielfalt, ihr Bestehen als „composé“, in dieses Sichkundgeben des Seins, das im „acte réflexif“ der Monade geschieht, mit hinein genommen<sup>5</sup>. Das räumlich-zeitliche Gegebenensein, das zwar von seinem Sichdarbieten her noch nicht aus Gott begriffen werden kann, ist für Leibniz doch der Wahrheit seines Seins nach aus Gott begriffenes Sein. Die Einfachheit des Seins geschieht im raum-zeitlichen Bestehen auf die Weise der Äußerlichkeit. Das im Satze vom Widerspruch beschlossene Wesen des Seins – die Widerspruchsfreiheit ist das Sichfordern des in sich einfachen Seins, sie ist damit das Ausschließen des Nichts – bezeugt sich im weltlichen Bestehen auf die Weise des Satzes vom Grunde. Die Einfachheit gibt sich, indem sie auf die Weise des mechanischen Weltzusammenhanges faßbar wird, als der Grund, der die Äußerlichkeit schlechthin ins Sein rückt, der die Passivität schlechthin in der Aktivität Realität gewinnen läßt. So ist das weltliche Bestehen die Weise des Sichzeigens des einfachen Seins, des Sichzeigens Gottes auf die Weise des Begründenden. Das Zusammengesetzte ist nicht eine Instanz neben Gott, es ist die Weise, wie das Einfache sich selbst in Äußerlichkeit äußert, ohne sich doch aus sich zu verlieren. Das Erscheinen des Göttlichen als Welt, das Sicherfüllen des Satzes vom Widerspruch als Satz vom Grunde, drückt so, wie Leibniz es wohl für alle seine metaphysischen Einsichten in Anspruch nahm, auf analytische Weise und für ein analytisches Begreifen aus, daß diese Welt Erscheinen der göttlichen Vollkommenheit selbst ist, d. h., wenn wir es mit Leibniz in einem – weil es den negativen Bezugspunkt nicht geben kann – eigentlich fiktiven Vergleiche sagen, diese Welt ist die beste aller möglichen<sup>6</sup>. Der Mensch ist das Wesen, das – in der Einfachheit seines geistigen Seins – diese Vollkommenheit weiß;

<sup>5</sup> Monadologie § 30:

C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux *Actes réflexifs*, qui nous font penser à ce qui s'appelle *Moi* et à considérer que ceci ou cela est en nous: et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la Substance, au simple et au composé, à l'immatériel et à Dieu même; en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes. Et ces Actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements.

<sup>6</sup> Monadologie §§ 53–55:

... il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre.

er ist das Wesen, das hier und jetzt in seinem Werke den schaffenden Gott gegenwärtig erfährt. Er hat dies Wissen, das sich ihm im Innestehen in der Welt konkret inhaltlich füllt, aus der Gegenwart Gottes selbst, aus der er befreit. In solchem Wissen weiß er sich Gott schon in diesem Leben geeint und erfährt sich als Glied im Reiche der Geister in Gott<sup>7</sup>.

Die eigentümliche Schwäche, die das Bedenken des Reiches Gottes auf Erden in dieser ersten Epoche der Philosophie des Selbstbewußtseins an sich trägt, ist die, daß das Gegebensein der Dinge der Welt in seinem Sichgeben doch noch auf eine Weise aufgefaßt werden muß, die nicht in das Begreifen aus Gott aufgelöst ist; die Dinge bleiben, indem sie schon aus Gott begriffen sind, doch von ihrem Sichdarbieten her dem Göttlichen fremd. Die Überwindung dieser Unzulänglichkeit geschieht in einem ersten entscheidenden Ansatz in der Philosophie Kants. Die Philosophie des Selbstbewußtseins vor Kant hatte deswegen das Auffassen der Dinge von Ihrer Gegebenheit her nicht in das Begreifen aus Gott und aus der Einfachheit des „Cogito“ zurückzunehmen vermocht, weil es ihr noch gar nicht um das konkrete Bestehen der Dinge selbst gegangen war, sondern nur um das Sichbezeugen des reinen Wissenkönnens aus sich selbst. Kant unternimmt es, das konkrete Bestehen als solches als das Erscheinen der Einheit des „Cogito“ zu begreifen. Das Bestehen in Raum und Zeit ist nicht mehr ein als solches zu akzeptierendes Faktum, — das man zwar als das Erscheinen des einfachen geistigen Seins versteht und durch das hindurch die reine Vernunft sich selbst in den reinen Prinzipien und Gesetzen des Bestehens entdeckt und begreift —, dieses Bestehen wird vielmehr als solches in das Sichbegreifen des „Cogito“ aus sich selbst hineingenommen. Die eigentümliche Schwierigkeit dieser Aneignung prägt sich deutlich in der „Kritik der reinen Vernunft“ aus. Die transzendente Ästhetik scheint es zunächst nur zu behaupten, daß Raum und Zeit dem Wesen des Selbstbewußtseins zugehörig sind; das Bewußtsein ergreift sich in diesen Anschauungsformen, ohne sich völlig darin zu begreifen. Aber die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, wie sie die 2. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ gibt, zeigt, daß Raum und Zeit ihr Seinkönnen selbst aus der Einfachheit des „Ich denke“ haben, das sich, indem es als diese Formen ist, selbst zur Einheit der Verbindung des schlechthin sich selbst Außerlichen wird. Dieses sich selbst schlechthin Außerliche, als dessen Verbindung die Einheit des „Cogito“ ist, wenn sie sich selbst räumlich und zeitlich findet, aber stellt keine eigene Seinsinstanz dar, es ist, wie Kant es ausdrückt, „entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts“<sup>8</sup>.

Leibnizens Lehre von dem Sichselbstsetzen der Widerspruchslosigkeit und dem Sichaufflösen der Widersprüchlichkeit ist in diese Lehre von der Einfach-

Et cette raison ne peut se trouver que dans la *convenance* ou dans les degrés de perfection que ces mondes contiennent. . . .

Et c'est ce qui est la cause de l'Existence du Meilleur.

<sup>7</sup> Monadologie § 86:

Cette cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle, est un Monde Moral, dans le Monde Naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu.

<sup>8</sup> K. r. V., 2. Aufl., § 16.

heit und von der Äußerlichkeit schlechthin aufgenommen. Aber es ist zu der Leibnizischen Lehre etwas hinzugefügt: die ausdrückliche Einsicht, daß die Widerspruchsfreiheit im weltlichen Bestehen gerade auf die Weise der Widersprüchlichkeit, des Sichäußerlichseins schlechthin geschieht. Die Denker vor Kant begnügten sich damit, die Einheit des Widerspruchsfreien als solche metaphysisch zu begreifen und darüber hinaus diese Einheit als die Prinzipien und Gesetze des weltlichen Bestehens konstituierend offenbar sein zu lassen. Das konkrete weltliche Bestehen war als Dunkelheit oder Grundlosigkeit von sich her gegen das Einfache, aus dem es zugleich doch auch begriffen war, gestellt; das analytische Begreifen befaßte sich mit diesem Sichvonsichergeben des Bestehens letztlich nicht. In Kants Lehre begreift sich das Selbstbewußtsein auch im räumlich-zeitlichen Bestehen, und darin wird ihm sein Sichbegreifen synthetisches Begreifen, nämlich ein Sichbegreifen, das in seine Widerspruchsfreiheit auch das Widersprüchliche hineinnimmt, dadurch sich zwar selbst seiner Grenzen ausdrücklich bewußt wird, sich zugleich aber auch als die ganze weltliche Wirklichkeit umfassendes Begreifen zu konstituieren vermag.

Dieses synthetische Begreifen ist also wohl von ganz anderer Art als das formallogische analytische Begreifen, das von der schon vollzogenen Synthesis ausgeht; es ist jedoch nicht etwa von ganz anderer Art als das metaphysische analytische Begreifen, das Leibniz meinte; es ist vielmehr das über sich belehrte analytische Begreifen, das erfaßt, daß es seine Einheit mit sich selbst nur als das Verbinden des Äußerlichen schlechthin für sich zu sein vermag<sup>9</sup>.

In diesem sich selbst als synthetisches Denken begreifenden Denken aus der – analytischen – transzendentalen Einheit des „Cogito“ ist dergestalt die selbstständige Gültigkeit des weltlichen Bestehens aufgehoben; das Bestehen setzt sich nicht mehr von der in ihm liegenden Negation des Einfachen her als eine eigene Instanz, – die dann etwa bei Spinoza sogar eine gewisse Macht über das Wesen des Göttlichen selbst bekommen kann –, sondern es ist offenbar, daß ihm sein Sein aus dem Wesen des Selbstbewußtseins kommt. Daher ist es nun möglich, die Gegenwart des Göttlichen so in das weltliche Bestehen hineinzutragen, daß dieses nichts anderes mehr ist als das Sichersichere des Göttlichen selbst in einer Ordnung, die doch auch das Abfallensein von der Einfachheit der göttlichen Vollkommenheit ist. Damit ist also dem Selbstbewußtsein einerseits alle eitle Anmaßung, im weltlichen Bestehen eindeutig ein Absolutes zu erlangen, benommen, denn es ist als menschliches Selbstbewußtsein die Einfachheit

<sup>9</sup> K. r. V., 2. Aufl., § 16:

Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich. . . .

Dieser Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann.

K. r. V., 2. Aufl., § 17:

Dieser letztere Satz ist, wie gesagt, selbst analytisch, ob er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht.

des Sichwissens ja nur auf die Weise der Äußerlichkeit, andererseits aber be- greift es das Negative doch gerade in der Einfachheit des geistigen Seins selbst.

Durch dies Zueignen des weltlichen Bestehens an das „Cogito“, wie die „Kri- tik der reinen Vernunft“ es darlegt, wird es möglich, daß die Einfachheit des geistigen Seins sich so aus sich selbst zu bezeugen vermag, daß ihr dies Sich- bezeugen unmittelbar weltlich erscheint, d. h. der Gedanke eines weltlichen Er- scheinens des Reiches Gottes wird nun für das konkrete weltliche Sicherfahren des Menschen faßbar. In der „Kritik der praktischen Vernunft“ sagt Kant zu Beginn seiner Erörterungen über die „Dialektik der reinen praktischen Ver- nunft“: „... so daß die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialektik offenbar wird, in der Tat die wohlthätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat geraten können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung ge- mäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen wer- den können.“ Zweierlei ist also über die Gegenwart der höheren Ordnung ge- sagt. Wir sind schon jetzt in ihr. Das Wissen der transzendentalen Reflexion ist in sich selbst das Sichwissen des Menschen in der Welt aus der Gegenwart Got- tes, und aus diesem Wissen geschieht die Erfüllung des weltlichen menschlichen Daseins. Dieses Wissen aber trägt zum zweiten die Verheißung seiner Unauf- hebbarkeit in sich. Dieses Wissen trägt in sich selbst das wahre Sein, das in die- sem Leben freilich dem Sichfinden von der Nichtigkeit her, dem Sichfinden in der Äußerlichkeit und Vergänglichkeit überliefert ist, das sich aber darin gleich- wohl in der Seinskraft, die es durch sich selbst ist, bezeugt, also die Gewißheit ist, daß das Nichtige nichts über das Sein, daß der Tod nichts über das Leben vermag. Dem, der noch im Reiche des Todes lebt, ist durch dies Wissen das wahre Leben verheißen.

In unserm Leben ist das Reich Gottes schon gegenwärtig, und es ist solche Gegenwart auf die Weise der Verheißung seiner ganzen Fülle. Das ist auch schon der eigentliche Sinn der Darlegungen über den kategorischen Imperativ, die wir in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ finden. Das Sich- bestimmen der Vernunft aus sich selbst, das sich im erscheinenden Handeln des Menschen erfüllt, soll da zunächst durch das Geeignetsein der inhaltlichen Be- stimmung der Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung gefaßt werden. Aber es zeigt sich, daß diese Welt Gesetzgebung zuläßt, die keineswegs mit dem Sichbestimmen der Vernunft aus sich selbst übereinzustimmen braucht. Kant verlangt daher in einer zweiten Formulierung, daß der Mensch so handeln solle, als ob sein Handeln zum allgemeinen Naturgesetze werden solle. Das Gesetz ist hier näher als Naturgesetz bestimmt und damit Bezug auf eine innere Ordnung der Natur genommen; ebenso wichtig aber ist, daß nun die Handlung nicht einfach gemäß einer gesetzmäßigen Natur, sondern aus der Verantwortung für eine gesetzmäßige Natur geschehen soll. Wir sollen so han- deln, daß wir nach den Maximen dieses Handelns eine Natur wollen können.

Das Gesetz ist hier schon als die Äußerung des Sichbestimmens der Vernunft auf die Weise des Erscheinens gefaßt. Erscheinung soll der Ausdruck des Wesens der Vernunft selbst sein. Eben diesen Gedanken drückt dann auch die dritte Formulierung, nach der wir jeden Menschen auch als Zweck behandeln sollen, aus. — Aber nun ist das Entscheidende, was kaum jemals betont worden zu sein scheint, daß Kant sich nicht damit begnügt, darzulegen, daß im kategorischen Imperativ die Anweisung zu einer dem Sichbestimmen der Vernunft gemäßen Natur liegt, sondern daß für ihn in diesem kategorischen Imperativ zugleich die Verheißung der Erfüllung dieses Wissens um die rechte Natur liegt. Im kategorischen Imperativ liegt die Gewißheit, daß die der Vernunft gemäße Natur sein wird; der kategorische Imperativ ist nicht nur Anweisung, er ist auch Macht. Das vernünftige Wesen, das sich im kategorischen Imperativ erfährt, erfährt sich hier und jetzt als ein Wesen der Ordnung, die die Natur schließlich sich gemäß machen wird. Im kategorischen Imperativ liegt die „Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als *allgemein gesetzgebenden Willens*“<sup>10</sup>. Der Wille gibt nicht etwa nur sich das Gesetz, in ihm liegt die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung, in ihm liegt der Anspruch, die Wirklichkeit zu bestimmen. Deswegen kann Kant einige Seiten weiter sagen, daß der kategorische Imperativ nicht etwa nur die Maximen des besonderen Handelns der einzelnen Subjekte bestimmen soll, sondern daß es in ihm darum geht, „daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen.“ Und in der Anmerkung zu dieser Stelle heißt es noch:

„Die Theologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur“<sup>11</sup>.

Nur dann also verstehen wir die uns bestimmende Kraft des kategorischen Imperativs recht, wenn wir sehen, daß dieser Imperativ als das Gebot, das aus dem Sichbestimmen der Vernunft durch sich selbst fließt, auch schon das Gebot ist, in dem die Macht des göttlichen Wesens selbst liegt, in dem, wenn wir es mit Leibniz sagen wollen, die Einfachheit, die in sich selbst das absolute Sein ist, sich ins Werk setzt, so daß in diesem Imperativ nicht nur für uns hier und jetzt die Kraft liegt, aus ihm zu handeln, sondern er zugleich die Verheißung in sich trägt, daß das Reich der Natur, wie es sich uns in seiner Unangemessenheit zur Wahrheit des Seins darstellt, nur ein vorläufiges Reich ist, daß es aber durch das Wirken der reinen Vernunft selbst zu seiner Wahrheit gelangen wird. Diese Verwandlung nun der Natur, die der kategorische Imperativ fordert, kann freilich das in diese unvollkommene Natur gebundene Wesen durch sich selbst nicht leisten, wenngleich es aus der Idee dieser Wandlung sich selbst bestimmt. Die Harmonie der Natur mit der Vernunft kann nur durch das reine Insichsein des geistigen Seins erworben werden. Deshalb bedürfen die Darlegungen der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zur Ergänzung der Untersuchungen der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“, die zeigen,

<sup>10</sup> G. z. M. d. S., S. 72 d. Orig. Ausg.

<sup>11</sup> S. 80 d. Orig. Ausg.



daß die in der Idee der Sittlichkeit schon beschlossene Idee der Glückseligkeit ihre Erfüllung allein durch das Tun Gottes selbst finden kann.

Diese Erwägungen über das Reich Gottes enthalten nun die große Schwierigkeit, daß nicht scheint eingesehen werden zu können, wieso, wenn die Gegenwart des Göttlichen sich in uns bezeugt, das vollendete Eingehen der Natur in das göttliche Wesen nicht anfänglich schon Wirklichkeit ist, sondern wir gleichsam in einem Zwischenstatus leben, wonach das Reich Gottes auf Erden zwar schon statthaben, aber in seiner Vollkommenheit hier nicht erreicht werden kann. Kant spricht zu dieser Frage vornehmlich in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ und beantwortet sie damit, daß die menschliche Vernunft sich anfänglich von der für sich geltenden Sinnlichkeit her, von der Vielheit her selbst ins Werk setzen muß; daß sie die Einfachheit ihres Seins, ihr Innestehen im göttlichen Wesen um der Nichtigkeit willen existiert und sich damit selbst preisgibt. Menschliche Vernunft ist so in ihrem Anfange notwendig sündige, vom Reich Gottes sich trennende Vernunft; dies ist ein erstes Faktum, über das wir nicht hinauskönnen<sup>12</sup>. Dies Sündigsein und eine gottfremde Natur sind, so zeigt es Kant in seiner kleinen Schrift über den „Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte“, für uns nicht zu trennen.

Indem aber auch in der sündigen Vernunft das wahre Wesen der Vernunft gegenwärtig bleibt, so ist die Konversion des Menschen zur Wahrheit seines vernünftigen Seins möglich. Diese Konversion kann freilich nicht eine Leistung sein, die ihm aus seinem schon verderbten Sichverstehen möglich sein könnte; der Mensch kann diese Konversion nur als ein Ereignis erfahren, das ihm aus dem Wesen der reinen ursprünglichen Vernunft selbst zuteil wird. Der Mensch erfährt dies aus dem reinen geistigen Sein geschehende Hineinnehmen seines Daseins in dies reine Sein als eine Gnade, als Gnade, die ihn zur Gotteskindschaft in dieser Welt emporhebt, obwohl er durch sich selbst doch das Böse wollte<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Rel. etc., 1. Stück, III:

Der Grund dieses Bösen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeinlich anzugeben pflegt, in der *Sinnlichkeit* des Menschen, und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. . . . Der Grund dieses Bösen kann auch 2) nicht in *einer Verderbnis* der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden: gleich als ob diese das Ansehen des Gesetzes selbst in sich vertilgen, und die Verbindlichkeit aus demselben ableugnen könne; denn das ist schlechterdings unmöglich. . . . Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maximen aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der *Unterordnung* (der Form derselben) liegen: *welche von beiden er zur Bedingung der andern macht*. Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnahme derselben in seine Maximen, umkehrt.

<sup>13</sup> Rel. etc., 2. Stück, 1. Abschn., a):

. . . kann man besser sagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns *herabgekommen* sei, daß es die Menschheit angenommen habe (denn es ist nicht eben sowohl möglich, sich vorzustellen, wie der von Natur *böse Mensch* das Böse von selbst ablege, und sich zum Ideal der Heiligkeit *erhebe*, als daß das Letztere die *Menschheit*, [die für sich nicht böse ist], annehme und sich zu ihr herablasse).

Rel. etc., 2. Stück, 2. Abschn., c):

Hier ist nun derjenige Überschuß über das Verdienst der Werke, der oben vermißt wurde, und ein Verdienst, das uns *aus Gnaden* zugerechnet wird. . . . Es ist also immer nur ein Urteilspruch aus Gnade, obgleich (als auf Genugtuung gegründet, die für uns nur in der Idee [der

Dies Sichverstehen aus der Gnade bedeutet ein Sichwissen im Reiche Gottes schon auf Erden, in der doppelten Bedeutung der Verklärung der irdischen Existenz, die schon jetzt geschieht, und der Verheißung, die in dieser erhöhten Existenz erfahren ist. Beides, sowohl die Erhöhung wie die Verheißung, kommt dem Menschen aus Gott; doch so, daß er es zugleich durch sein Tun in dieser Welt zu bewähren hat. Diese Bewährung geschieht aus der Erfahrung der Gemeinschaft der Geister in Gott, aus der „Cité de Dieu“, von der schon Leibniz gesprochen hatte<sup>14</sup>. Das wahre Sichverstehen der Menschen liegt in ihrem Sichverstehen und Sichwollen als Kirche. Kirche meint das in sich intelligible Mysterium des Einsseins der in ihrem sinnlichen Dasein vereinzelt Menschen aus der Gegenwart Gottes, zu der sie sich als weltliche Gemeinschaft zu bekennen haben<sup>15</sup>. Erst dann versteht sich der Mensch ganz in seiner Pflicht, wenn er sich in ihr als Glied der Kirche Gottes versteht; dann weiß der Mensch, wie es auch schon in der „Kritik der praktischen Vernunft“ angezeigt ist<sup>16</sup>, die Pflichten als die Gebote Gottes, der der Herr des „corpus mysticum“ ist; er nimmt sie nicht etwa als Gebote eines Gottes an, er versteht sie, in ihrem Wesen als Pflichten, aus Gott als dem Herrn der Kirche<sup>17</sup>. So ist denn der Gedanke Leibnizens, daß das wahre Sein des Menschen ein Sein im Gottesstaat ist, in der Religionsphilosophie Kants ausdrücklich auf die weltliche Existenz des Menschen erstreckt und des Menschen wahres Sein dadurch bestimmt, daß er Glied des Volkes Gottes auf Erden ist.

Indem Kant das sinnliche Bestehen ganz in die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins zurücknahm, hob er es als eigene Instanz gänzlich auf, und begriff es als den Ort des Erscheinens des Intelligiblen. Die sinnliche Besonderheit wurde die Weise, die das einfache geistige Sein selbst annimmt, um sich auf die Weise menschlichen Selbstbewußtseins faßbar werden zu können. Kant begnügte sich mit diesem neuen Begreifen des sinnlich Gegebenen. Es ging ihm noch nicht darum, das sinnliche Sichspüren des Menschen in dieser Gegebenheit

---

vermeinten] gebesserten Gesinnung liegt, die aber Gott allein kennt), der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir um jenes Guten im Glauben willen aller Verantwortung entschlagen werden.

<sup>14</sup> Rel. etc., 3. Stück, 1. Abt., IV:

Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. . . .

Der Wunsch aller Wohlgesinnten ist also: „daß das Reich Gottes komme, daß sein Wille auf Erden geschehe“; aber was haben sie nun zu veranstalten, damit dieses mit ihnen geschehe?

<sup>15</sup> Rel. etc., ebda.:

Die wahre (sichtbare) Kirche ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt.

<sup>16</sup> S. 233 der 1. Aufl.

<sup>17</sup> Rel. etc., 3. Stück, 1. Abt., III:

Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle *wahren Pflichten*, mithin auch die ethischen, *zugleich* als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muß. . . . Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein *Volk Gottes*, und zwar *nach Tugendgesetzen*, zu denken möglich.

in sich selbst und von sich selbst her auch dem intelligiblen Begreifen zu erschließen. Dieser Anspruch des Begreifens, auch das Sichspüren des Menschen in seiner Sinnlichkeit dem Begriffe zuzueignen, damit das intelligible Wissen für sich selbst ganz vollständig werde, tritt in der nachkantischen Philosophie alsbald auf. Das Selbstbewußtsein des Menschen soll sich in seinem sinnlichen Sichspüren, soll sich in seinem Sichgenießen selbst Begriff werden; es soll sein sinnliches Sicherfahren als in sich göttlichen Wesens verstehen. Insofern nun freilich der Begriff einem ihm noch nicht erschlossenen Sichspüren abgerungen werden sollte, konnte dies Begreifen nicht von einer Verwirrung über sich selbst verschont bleiben, es konnte sich nicht entwickeln, ohne daß damit auch das Begriffslose Herrschaft über den Begriff gewonnen hätte.

Am Anfang dieser Situation des Denkens steht Johann Gottlieb Fichte, der sich in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ ja so deutlich zu dem Gedanken vom Reiche Gottes auf Erden geäußert hat. Fichte will zu einem Leben in Seligkeit anweisen, das jetzt und hier geschehen soll. Die Seligkeit, so sagt er es, ist nicht als eine Seligkeit jenseits des Grabes nur aufzufassen; sie umgibt uns in diesem Leben, wenn wir nur dazu gelangen, uns recht selbst zu verstehen<sup>18</sup>. Sich selbst recht verstehen, bedeutet aber, sich rein aus der Spontaneität des Denkens ergreifen. Diese Spontaneität begreift für Fichte auch das Sicherleben des Menschen in seinem weltlichen Dasein in sich. Indem aber das weltliche Sicherleben des Ichs für Fichte so zum Begriffe werden soll, bestimmt es unvermerkt den Begriff durch seine Begriffslosigkeit. Das Nichtige des Widerspruchs, den das Denken seit Leibniz so eindeutig von sich abgewiesen hat, tritt in den Begriff ein.

Fichte weist in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ zunächst das begriffslose Verweilen des Menschen beim Vielen als das eigentliche Sichverlieren des Menschen von sich selbst ab. Der Mensch, der sich in das Mannigfaltige zerstreut, lebt ein Leben, das in sich selbst Tod ist<sup>19</sup>. Aber indem nun im rechten Sichverstehen des Menschen, das nur die reine Spontaneität des Denkens ist, das Mannigfaltige in seiner selbständigen Geltung aufgehoben werden soll, da verwandelt Fichte das Mannigfaltige nicht anders in das Einfache, als indem er den Begriff von ihm ausgehen und ihn von solchem Ausgehen her behaupten läßt, daß das Mannigfaltige er selbst in seiner Einfachheit sei. Das bedeutet, Gott wird von dem sich weltlich erlebenden Ich her begriffen<sup>20</sup>.

Das weltliche Sicherleben des Ichs, in dem der Begriff sich selbst zuteil wird,

<sup>18</sup> S. 19 der Ausgabe der Philos. Bibl.

<sup>19</sup> S. 16:

Das Scheinleben lebet nur in dem Veränderlichen, und bleibet darum in keinen zwei sich folgenden Augenblicken sich selber gleich; jeder künftige Moment verschlinget und verzehret den vorhergegangenen; und so wird das Scheinleben zu einem ununterbrochenen Sterben, und lebt nur sterbend, und im Sterben.

<sup>20</sup> S. 82–83:

In dem, was der heilige Mensch tut, lebet, und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten, oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren, und kräftigen Leben; und die, aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott, unbeantwortliche Frage: *Was ist Gott*, wird hier so beantwortet: er *ist* dasjenige, was der ihm Ergebene, und von ihm Begeisterte *tut*.

ist hier nicht im Begriffe aufgegangen, vielmehr erlangt der Begriff sich selbst im faktischen Sicherleben und ist darin sein eigenes Unbegriffenes.

Hier liegt die Entgegensetzung Fichtes gegen Meister Eckhart. Fichtes Aussagen darüber, daß das Mannigfaltige nichtig sei, daß das vom Mannigfaltigen befangene Leben in sich selbst den Tod trage, daß wir aus der Zerstreung zur Einfachheit des Seins zurückkehren müssen, decken sich in der Tat fast wörtlich mit den Lehren Meister Eckharts<sup>21</sup>. Aber wenn nun Eckhart, — dem es freilich nicht darum geht, das Sicherleben dem Begriffe anzueignen —, das rechte Dasein des Menschen sich ganz aus Gott, aus dem Sohne vollziehen läßt, und wir für ihn, in unserem Selbstverständnis nicht mehr durch die Nichtigkeit des Vielen befangen, unserer bleibenden Bindung in die Welt ungeachtet ganz in die Einfachheit des Seins einkehren und es selbst sind, so läßt Fichte, indem es auch ihm um die Einfachheit des Seins geht und er aus dem Einen begreift, das Göttliche doch gerade auch von der Nichtigkeit des weltlichen Sicherlebens des erscheinenden Menschen sich selbst zuteil werden; er begreift den in die „Abgeschiedenheit“ eingegangenen Menschen nur so aus dem Sohn, daß er den Sohn dabei gerade im Sicherleben des „abgeschiedenen“ Menschen findet; wir sind der Sohn Gottes, indem der Sohn als das sich selbst erlebende Ich ist<sup>22</sup>. Der Sohn ist als das Ich, und dies Ich ist nicht einfach das reine, zeitlose Ich, es ist das zeitlose Ich, das sich als zeitliches Ich selbst erlebt, sich in der Zeit zur Vollkommenheit bildet; und so scheint es, daß nach Fichtes Meinung Gott sich in besonders vorzüglicher Weise in ihm selbst erreicht hat<sup>23</sup>. Der Mensch, der der

<sup>21</sup> S. 22:

Das über das Mannigfaltige Zerstreute ist zerflossen, und ausgegossen, und umhergegossen, wie Wasser; ob der Lüsterheit, dieses und jenes und gar mancherlei zu lieben, liebt es nichts und weil es allenthalben zu Hause sein möchte, ist es nirgends zu Hause. Diese Zerstretheit ist unsere eigentliche Natur, und in ihr werden wir geboren. Aus diesem Grunde nun erscheint die Zurückziehung des Gemüts auf das Eine, welches der natürlichen Ansicht nimmer kommt, sondern mit Anstrengung hervorgebracht werden muß, als *Sammlung* des Gemüts, und *Einkehr* desselben in sich selber.

Meister Eckhart, In Ioh. n. 526:

Diffusus in multa ut sic cadit a vero, cadit ab esse; consequenter cadit ad diabolum, oppositum deo, cadit in malum, oppositum bono, cadit in falsum et mendacium, oppositum vero, cadit in nihil, oppositum ipsi esse . . . Sit ergo granum in singulari, non divisus in multa, qui vult ferre fructum vitae aeternae; multum enim peccatum est.

<sup>22</sup> Allerdings ist die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen die tiefste Erkenntnis, welche der Mensch erschwingen kann. Sie ist vor Jesu nirgends vorhanden gewesen: sie ist ja auch seit seiner Zeit, man möchte sagen, bis auf diesen Tag, wenigstens in der profanen Erkenntnis, wieder so gut als ausgerottet, und verloren. Jesus aber hat sie offenbar gehabt; wie wir, sobald wir nur selbst sie haben, — wäre es auch nur im Evangelium Johannis —, unwidersprechlich finden werden.

Meister Eckhart, Deutsche Werke I, Predigt 15:

Der alsus usgegangen waere sin selbes, der soelti im selber eigenlicher widergeben werden, und aelliu ding, als er siu gar gelassen hat in der manigvaltikait, das wirt im alzemal wider in der ainvaltikait, wan er sich selber und aelliu ding in dem gegenwiurtigen nu der ainikait findet.

<sup>23</sup> S. 95–96:

So ist denn in der Tat wahr, daß Jesus von Nazareth der, — auf eine ganz vorzügliche, durchaus keinem Individuum außer ihm zukommende Weise —, eingeborne und erstgeborne Sohn Gottes ist . . . Ob es gleich wahr ist, daß der Philosoph — so viel er weiß — ganz unabhängig

Sohn selbst ist, ist für Eckhart der Mensch, dem nun erst seine Sünde ganz einseitig geworden ist, dem nun erst sein Verrat an Gott in untilgbarem Leid ganz offenbar geworden ist, und der doch zugleich in Gott dieser Sünde überhoben sein darf; für Fichte ist der vergöttlichte Mensch in seinem weltlichen Bestehen selbst Göttlichkeit, er hat den Wahn der Sünde abgetan und ist weit über die Möglichkeit zu sündigen erhoben<sup>24</sup>.

So ist Fichtes Lehre vom Reiche Gottes auf Erden, indem sie in der Tat die Welt als den Ort des Göttlichen erschließt und indem es in der Tat um das Sicherfahren des Menschen aus Gott geht, doch zugleich auch das Preisgeben des Göttlichen an das Nichtige, die Erfahrung des Reiches Gottes ist nicht frei von der Bindung an das Reich des Todes. Es wird nützlich sein, nach dem kurzen Hinweis auf Meister Eckhart nun auch noch auf Kierkegaard als einen Überwinder der fichteschen Lehren zu verweisen. Kierkegaards Überzeugungen können wir recht eigentlich als gegen die in Fichtes Lehre liegende Anmaßung des Nichtigen gerichtet ansehen. Auch für Kierkegaard lebt der Mensch schon hier aus Gott, und diese Welt ist ihm, obgleich sie auch eine von Gott abgefallene Welt ist, doch auch der Ort des Erscheinens Gottes. Die Welt ist das Reich der Sünde und des Verlorenenseins. Soll in dieser Welt Gott erscheinen, so muß alle Geltung, die sie von sich her hatte, getilgt werden; dann vermögen wir die Ewigkeit auf die Weise der Zeit zu leben, aber nicht so leben wir sie dann, daß wir sie ins Faktum des zeitlichen Geschehens bannen, sondern so, daß wir die Zeit, indem wir uns ihr übergeben, anfänglich schon aus dem Ewigen als die Weise des Ewigen, in Unvollkommenheit es selbst zu sein, ergreifen. Aus dem Ewigen herkommend, wenden wir uns dem Zeitlichen als der Weise, in der das Ewige sich selbst, obzwar unvollkommen, faßbar wird, zu. Die Zeit wird dem, der in die „Abgeschiedenheit“ eingetreten ist, indem er sich in ihr erlebt, schon als das Sichselbsterfüllen des Ewigen zuteil<sup>25</sup>.

vom Christentume dieselben Wahrheiten findet, und sie einer Konsequenz und in einer allseitigen Klarheit überblickt, in der sie vom Christentume aus, an uns wenigstens, nicht überliefert sind, so bleibt es doch ewig wahr, daß wir . . . auf den Boden des Christentums niedergestellt sind.

<sup>24</sup> S. 101–103:

Wer aber in Jesus, und dadurch in Gott, sich verwandelt, der lebet nun gar nicht mehr, sondern in ihm lebet Gott: aber wie könnte Gott gegen sich selbst sündigen? Den ganzen Wahn demnach von Sünde, und die Scheu vor einer Gottheit, die durch Menschen sich beleidigt finden könnte, hat er weggetragen und ausgetilgt. . . .

„das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes (keineswegs sein, im metaphysischen Sinne, zur Abbüßung unserer Sünde vergossenes Blut, sondern sein in uns eingetretenes Geblüt, und Gemüt, sein Leben in uns), macht uns rein von aller Sünde“, und hebt uns weit weg über die Möglichkeit zu sündigen.

Meister Eckhart, Buch der göttlichen Tröstung, ed. J. Quint, S. 19:

Und dar umbe, wan got etliche wis wil, daz ich ouch sünde hân getân, so enwölte ich niht, daz ich sie niht enhaete getân, wan so gewirdet gotes willê ‚in der erden‘, daz ist in missetât, ‚als in dem himel‘, daz ist in woltât. . . . Sô ist mir sünde leit âne leit, als got hât leit aller bôsheit âne leit. . . . Sôgetân leit ist aleine volkomen leide, wan si kumet und urspringet von lûterer minne der lûtersten güete und vröude gotes.

<sup>25</sup> Christliche Reden, Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel, Dritte Rede:

Der Widerspruch nun, der sich in dem Anspruch des Sicherlebens des Ichs, der Ort des Göttlichen zu sein, und in der, obgleich nicht über sich selbst belehrten, Erfahrung der in dieses Sicherleben eingegangenen Nichtigkeit liegen muß, konnte freilich auch Fichte nicht verborgen sein. Er war sich dieses Widerspruchs, den er gleichwohl als unauflöslich ansehen mußte, vielmehr innig bewußt. Und es konnte ihm angesichts dieses Widerspruchs nur darum gehen, dieses für sich selbst geltende Ich, über das er nicht hinauskonnte, doch zur ständigen Erfüllung des im „*acte réflexif*“ sich uns gebenden intelligiblen Wissens werden zu lassen. Dieses sich in seiner Besonderheit setzende Ich wird so, indem es sich zu seinem weltlichen Sicherleben bekennt, auch der ständige Kampf gegen die in diesem Sicherleben liegende Passivität des Nichtigen und der Kampf darum, dieses Erleben zum reinen Ausdruck der Spontaneität des Geistes werden zu lassen; ein Kampf, der nie abgeschlossen sein kann, wenngleich Fichte ihn auch als schon abgeschlossen weiß. Das sinnliche Sichgenießen des Ichs geschieht so in einem nie zur Vollendung kommenden Tun, nicht aber kann es im Auskosten des Sichspürbarwerdens des Ichs von seiner Passivität her liegen, darin müßte das Ich sein Sicherstreuen sein<sup>26</sup>.

Das Handeln aber, von dem Fichte hier spricht, trägt in sich selbst die reine Liebe. Auch diese Liebe scheint freilich bei ihm immer mit dem Sichaufsichtsbeziehen des Ichs zusammengebunden zu sein, aber in ihr geht es doch um das Sichbezeugen der Einheit des göttlichen Seins im weltlichen Tun des Menschen. Es geht um dies Sichbezeugen des geistigen göttlichen Seins auf die Weise des Faktums der Empfindung, die, indem sie aus dem Geiste erfahren und begriffen ist, als Faktum doch auch dem Begreifen verschlossen ist<sup>27</sup>. In dieser Liebe, in der, auf die Weise eines dem Begriffe Fremden, der Begriff sich selbst doch zugegen ist, erfüllt sich unsere Seligkeit, erfüllt sich das Herabkommen des Reiches Gottes auf Erden<sup>28</sup>.

Denn wenn du in Gott bleibst, dann magst du leben oder sterben und es dir zuwider gehen oder nach Wunsch, während du lebst; du magst heute sterben oder erst in siebzig Jahren, und du magst deinen Tod auf dem Grunde des Meeres finden, dort, wo es am tiefsten ist, oder in die Luft gesprengt werden: du kommst doch nicht aus Gott heraus, du *bleibst* also dir selbst gegenwärtig in Gott, und bist deshalb an deinem Todestage noch heute im Paradies. Der Vogel und die Lilie leben nur einen Tag, aber einen sehr kurzen Tag, und sind doch voll Freude, weil sie, wie entwickelt wurde, in rechter Weise *heute* sind, *sich selbst gegenwärtig* sind in diesem Heute.

<sup>26</sup> S. 142:

... daß das wahre Talent nie lange verweilt bei dem, was ihm gelungen ist, noch in wollüstigem Genusse desselben, und seiner selbst in ihm, beruht, sondern unaufhaltsam forteilt zu neuen Entwicklungen ... So lange die Freude an dem Tun sich noch mit dem Begehren des äußern Produkts dieses Tuns vermischt, ist selber der höher moralische Mensch in sich selber noch nicht vollkommen im reinen und klaren.

<sup>27</sup> S. 153:

Es gibt schlechthin ein solches Band, welches, höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend, und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend – mit und neben der Reflexion ausbricht. In dieser Begleitung der Reflexion ist dieses Band – Empfindung; und, da es ein Band ist, Liebe, und, da es das Band des reinen Seins ist und der Reflexion, die Liebe Gottes.

<sup>28</sup> S. 162:

Die Seligkeit selbst besteht in der Liebe, und in der ewigen Befriedigung der Liebe ... Wir

Fichtes Lehre konnte nur ein Übergang sein zu dem Versuche des Begreifens, sich die Gegebenheit und das Sicherleben des Menschen in der Gegebenheit so zuzueignen, daß es darin in seinem Sichgeben selbst nicht mehr als ein Faktum, sondern als in sich begrifflichen Seins erschien. Schon Schiller ist hier weit über Fichte, auf den er in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung“ ja nachdrücklich als seinen Anreger verweist, hinausgegangen. Auch Schiller geht es darum, daß das sinnlich Gegebene das Sicherfüllen des Göttlichen selbst werde. Aber er erfährt und erkennt, daß dies nicht so geschehen kann, daß die Gegebenheit, indem sie so stehen bleibt, wie sie sich uns im profanen Auffassen anfänglich gibt, zum Ort des wahren Seins gemacht wird. Wenn die Sinnlichkeit dem reinen Begriffe, — Schiller spricht von dem unendlichen Vermögen —, zugeeignet werden soll, dann kann dies nur so geschehen, daß das unendliche Vermögen, indem es ganz bei sich selbst ist und allein in sich selbst verbleibt, eben darin sich selbst als sinnliche Gegebenheit entdeckt. Das unendliche Vermögen hat es dann nur mit sich selbst, mit seiner Freiheit, wie Schiller sagt, zu tun; aber eben diese Freiheit faßt sich selbst in sinnlichem Erscheinen, ist für sich selbst sinnliche Gestalt. Damit die Freiheit zu solchem sinnlichen Sicherfüllen gelangen könne, bedarf es auch für Schiller eines Durchgangs durch die „Abgeschiedenheit“, oder, wie er es sagt, durch die Freiheit von aller Bestimmung<sup>29</sup>. Das Sicherfassen der Freiheit, das aus diesem Durchgang durch die Freiheit von allem Bestimmtheit entspringt, ist ihr Sicherfassen im Schönen. „Schönheit ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung“<sup>30</sup>. Das Schöne ist so für Schiller der Ort, in dem das Unendliche sich versinnlicht, in dem das Göttliche irdisch erscheint<sup>31</sup>.

Das Sichversinnlichen der Freiheit bedeutet nun freilich, daß die reine Spontaneität sich in Rezeptivität erfaßt, daß die reine, unbezügliche Aktivität sich selbst passiv wird. Darin liegt für das Sichverwirklichen der Freiheit als Sinnlichkeit eine Unvollkommenheit der Freiheit vor sich selbst, die gleichwohl nicht getilgt werden kann, sondern in der allein die Freiheit sich selbst weltlich faßbar werden kann. Diese Unvollkommenheit liegt im Wesen der Schönheit selbst; zum Schönen dieser Welt gehört wesentlich, daß es nur als ein in sich Unvollkommenes, ein mit sich selbst nicht in der Einfachheit des Sichgenügens Übereinkommendes sein kann<sup>32</sup>.

---

können nur zeigen, daß der Selige des Schmerzes, der Mühe, der Entbehrung frei ist; worin seine Seligkeit selbst, positiv, bestehe, läßt sich nicht beschreiben, sondern nur unmittelbar fühlen.

<sup>29</sup> 20. und 21. Brief.

<sup>30</sup> 23. Brief, Anmerkung.

<sup>31</sup> 25. Brief:

Da nun aber bei dem Genuß der Schönheit oder der *ästhetischen Einheit* eine wirkliche *Vereinigung* und Auswechslung der Materie mit der Form, und des Leidens mit der Tätigkeit vor sich geht, so ist eben dadurch die *Vereinbarkeit* beider Naturen, die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit, mithin die Möglichkeit der erhabensten Menschheit bewiesen. Vgl. auch den 14. Brief.

<sup>32</sup> 11. Brief:

Die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich;

Die Unvollkommenheit, die im Sichfaßbarwerden der Freiheit als Sinnlichkeit liegt, muß sich nun in gedoppelter Weise ausdrücken: erstlich in der ursprünglichen Unangemessenheit der Passivität zur Aktivität der Freiheit, die sich in ihr zeigt, zweitens im Abfallen der Freiheit von sich selbst in ihrem tätigen Sicherfüllen. Diese beiden Weisen, in denen das wirkliche Schöne hinter dem Idealschönen zurückbleibt, nennt Schiller die schmelzende und die energische Schönheit<sup>33</sup>. Die schmelzende Schönheit ist es recht eigentlich, die uns das Reich des Schönen eröffnet. In ihr geschieht es, daß die Freiheit sich nicht mehr an die Bestimmtheit verliert, sondern – sich der Bestimmung durch ein Äußeres entziehend – sich aus ihrem unendlichen Insichsein in der Sinnlichkeit faßbar und Genuß wird<sup>34</sup>. In der schmelzenden Schönheit geschieht also das Sichversinnlichen der Freiheit und doch geschieht eben dadurch, daß die Freiheit selbst sinnlich wird, ein Sichverlieren der Freiheit von sich selbst. Die energische Schönheit geschieht, so scheint Schiller es zu meinen, im Tätigsein aus der durch die schmelzende Schönheit eröffneten Schau heraus, und in solchem Tätigsein wird die Freiheit den Widerstreit mit sich selbst, der in ihrem Sichversinnlichen liegt, wiederum befördern müssen.

In diesem Widerstreit des sinnlichen Sichfindens der Freiheit gegen die Freiheit selbst aber liegt für Schiller letztlich eine harte Konsequenz. So sehr Schönheit sein mag, es liegt in ihrem Offenbarsein doch immer zugleich ein Wissen darum, daß sie in einem der Freiheit Fremden geschieht, in einem Fremden, das sich nicht tilgen läßt<sup>35</sup>. Gerade indem die Freiheit sich selbst nicht mehr weltlicher Bestimmung übergibt, sondern die Sinnlichkeit, indem sie ganz in sich verbleibt, in sich hineinnimmt, durchschaut sie auch die im Sinnlichen liegende Macht des Negativen unverhüllt. In der Erfahrung der Schönheit weiß sich die Freiheit daher in der Gegenwart dieser sie negierenden Macht des Fremden, die recht eigentlich keine Macht, sondern der Untergang ist. Die Freiheit kann sich als sinnliche Freiheit in der Schönheit gegen diesen Sog des Untergangs erhalten, aber sie weiß, daß dies Sicherhalten kein Endgültiges ist. Deswegen ist für Schiller das Schöne nur Schein. Im Schein haben wir allerdings das wahre Sein, in ihm haben wir die Vollendung unseres Daseins<sup>36</sup>, und dennoch ist der

---

der Weg zu der Gottheit, wenn man einen Weg nennen kann, was niemals zum Ziele führt, ist ihm aufgetan in den *Sinnen*.

16. Brief:

... haben wir das Schöne hervorgehen sehen, dessen höchstes Ideal also in dem möglichst vollkommensten Bunde und *Gleichgewicht* der Realität und der Form wird zu suchen sein. Dieses Gleichgewicht bleibt aber immer nur Idee, die von der Wirklichkeit nie ganz erreicht werden kann.

<sup>33</sup> 16. Brief.

<sup>34</sup> 17. Brief.

<sup>35</sup> 23. Brief:

... er muß, wenn Sie mir den Ausdruck verstatten wollen, den Krieg gegen die Materie in ihre eigene Grenze spielen, damit er es überhoben sei, auf dem heiligen Boden der Freiheit gegen diesen furchtbaren Feind zu fechten ... Dieses wird geleistet durch ästhetische Kultur.

<sup>36</sup> 26. Brief:

Die höchste Stupidität und der höchste Verstand haben darin eine gewisse Affinität miteinander, daß beide nur das *Reelle* suchen, und für den bloßen Schein gänzlich unempfindlich sind.



Schein nur Schein, denn er ist doch nur eine vorläufige, eine gleichsam neben der Realität herlaufende, in einer besonderen Sphäre geschehende Überwindung des Realen in der Sinnlichkeit selbst. In der Realität liegt zugleich immer die Gegeninstanz gegen das Reich der Freiheit und der Unsterblichkeit, in ihr liegt das Bedürfnis und der Tod, und von dieser Realität vermag uns die Schönheit, wenn sie uns auch gleichsam in der Sinnlichkeit selbst in ein Reich der glückseligen Träume emporhebt, nicht zu retten.

Diese bleibende Unangemessenheit der Sinnlichkeit zur Freiheit, die sich selbst in ihr erscheint, diesen Widerstreit, der im Wesen des Schönen selbst liegt, hat in seiner Auswegslosigkeit besonders deutlich K. F. F. Solger erfaßt. Es ist für Solger das unausweichliche Los des Schönen, daß in ihm das Unendliche für sich selbst Nichtigkeit werden muß und nur, indem es selbst Nichtigkeit ist, weltliche Wirklichkeit zu besitzen vermag. Das Unendliche wird für sich selbst Sinnlichkeit, das Göttliche wird Welt; aber eben darin geschieht es auch, daß das Unendliche sich in sich selbst aufhebt, es zergeht in seinem eigenen Nichts<sup>37</sup>.

So tritt denn bei Schiller und anderen Metaphysikern des Schönen die ganze Dialektik deutlich zu Tage, in die das weltliche Sicherfüllen des Göttlichen eintreten muß, wenn wir nicht nur darauf acht haben, daß in dieser Welt tatsächlich schon das Sichbezeugen des Göttlichen geschieht, sondern überdies das sinnliche Sichgeben der Dinge und das sinnliche Sicherleben des Menschen selbst als in ihrer Sinnlichkeit göttlichen Wesens entdecken wollen. Schiller bringt das göttliche Wesen des Sinnlichen ins Licht, aber er entdeckt im Sinnlichen zugleich auch das dem Selbstbewußtsein Fremde. Wenn der Gedanke des Reiches Gottes auf Erden noch weiter geläutert werden sollte, so konnte diese Läuterung nur darin bestehen, daß man die Passivität, so wie sie bei Schiller letztlich noch anerkannt ist, nicht göltig sein ließ; daß man auch eine Passivität, die schon ganz im Sichwissen der Freiheit aus sich selbst gehalten ist, noch auflöste und als eigene Instanz tilgte. Nicht nur also müssen die Dinge in ihrem Bestehen der Freiheit zugeeignet werden und etwa ganz und gar schönes Bestehen werden, sondern es muß auch das Rezeptive, was immer noch in diesem schönen Bestehen steckt, aufgelöst und dem Selbstbewußtsein, dem reinen Begriffe übergeben werden. Diesen Versuch scheint schon Hegel zu machen. Hegel findet in seiner

... Die Realität der Dinge ist ihr (der Dinge) Werk; der Schein der Dinge ist des Menschen Werk, und ein Gemüt, das sich am Scheine weidet, ergötzt sich schon nicht mehr an dem, was es empfängt, sondern an dem, was es tut. ...

Bei welchem Menschen oder ganzen Volk man den aufrichtigen und selbständigen Schein findet, da darf man auf Geist und Geschmack und jede damit verwandte Trefflichkeit schließen — da wird man das Ideal das wirkliche Leben regieren, die Ehre über den Besitz, den Gedanken über den Genuß, den Traum der Unsterblichkeit über die Existenz triumphieren sehen.

<sup>37</sup> Erwin, herausg. v. Rud. Kurtz, Berlin 1907, S. 387:

Geht also die Idee durch den künstlerischen Verstand in die Besonderheit über, so drückt sie sich nicht allein darin ab, erscheint auch nicht bloß als zeitlich und vergänglich, sondern sie wird das gegenwärtige Wirkliche und, da außer ihr nichts ist, die Nichtigkeit und das Vergehen selbst, und unermeßliche Trauer muß uns ergreifen, wenn wir das Herrlichste, durch sein notwendiges irdisches Dasein, in das Nichts zerstieben sehen. Und doch können wir die Schuld davon auf nichts anderes wälzen, als auf das Vollkommene selbst in seiner Offenbarung für das zeitliche Erkennen.

neuen Erörterung des Sichverstehens des Menschen aus der Gemeinschaft, – in einer Erörterung, in der es um das weltlich-sinnliche Sicherfüllen dieses Sichverstehens geht –, die Möglichkeit, das sinnliche Bestehen auch als Negativität dem Geiste zuzueignen. Das Negative ist nicht einfach das bloße Nichts, es ist selbst Geist. Was sich bei Fichte anzeigt – und von ihm nicht gemeistert werden konnte – soll nun bei Hegel in einem Sieg des Begreifens vollendet werden, nämlich die Überwindung der alten Lehre Leibnizens, daß allein das Widerspruchsfreie ist, das Widersprüchliche aber nicht ist. Der Begriff soll in sich selbst das Negative sein.

Der Geist, so erörtert es Hegel in der Phänomenologie des Geistes, erfüllt sich in seinem Sichwissen im Sicherfahren der Menschen in der Gemeinschaft. Der Mensch beginnt in solchem Sicherfahren so, daß er die Negation noch nicht als das Wesen des Begriffes selbst versteht, sondern sie selbständig setzt, und dergestalt geht er im Erleben der Gemeinschaft von sich als besonderem Individuum aus. Aber im Begriffe liegt die Kraft der Läuterung, denn er ist sich selbst immer schon gegenwärtig. So gelangt der Mensch schließlich dazu, die Negation als die Weise zu erfahren, unter der der Begriff er selbst ist. Gemeinschaft ist Gemeinschaft als das Sicheinswissen der Besonderen. Nur so vermag sie in ihrer Einfachheit sich selbst zu besitzen. Und so geschieht es denn gerade auf solche weltliche Weise, daß das Reich Gottes sich erfüllt<sup>88</sup>. Da der Begriff nur auf die Weise der in ihm geschehenden Negation er selbst ist, erfüllt sich das Reich Gottes gerade als ein Reich dieser Welt. Während für alle Hegel voraufgehenden Denker das Selbstbewußtsein zwar ein Wissen um das ursprüngliche Reich Gottes hat, dies Reich aber auf sinnliche Weise nur in Unvollkommenheit erscheint, ist für Hegel die Weltlichkeit ursprünglich in das Reich Gottes eingegangen. Diesen Gedanken, daß das Reich Gottes gerade nur als ein Reich dieser Welt sein kann, vertreten dann auch Marx und Sartre.

Freilich, indem für Hegel so der Begriff als Negation er selbst sein kann, wird der Begriff sich das unbegreifliche Begreifen. Zwar bezieht sich der Begriff nun nicht mehr, wie bei Fichte, auf ein unbegriffenes Faktum, auch wird die selbständige Macht des Vergänglichen nicht mehr, wie bei Schiller, anerkannt; aber dieser Triumph konnte nur so erreicht werden, daß das Begreifen nun ein Begreifen geworden ist, das als Begreifen seine eigene Unbegreiflichkeit ist. Das Begreifen ist, obwohl es es nur mit sich selbst zu tun hat, sein sich Entfremdetes. Deswegen ist auch das Ende dieser Philosophie nicht einfach ein verklärtes Sicherfahren des Menschen in seiner Einzelheit aus der Gemeinde; es ist ein Erfahren der Gemeinde in der Resignation, in dem resignierenden Bewußtsein, daß die Gemeinde, um sie selbst sein zu können, immer schon ihres Sichverlierens an die Einzelnen bedarf. Der Einzelne hebt sich in seiner Besonderheit in die Gemeinschaft auf, aber er ist dies Hervorgehenlassen der Gemeinschaft,

<sup>88</sup> S. W. ed. Glockner, II, S. 516:

Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen, ist das *Dasein* des zur *Zweiheit* ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen.

dies Sichauflösen der Besonderung als das in Besonderung geschehende und allein in ihr geschehen könnende Tun<sup>39</sup>.

Hegel hat die Sinnlichkeit dem Begriffe angeeignet. Aber er hat es nur so getan, daß er das Begreifen sein eigenes Unbegreifliches werden ließ. Dieses Unbegreifliche mußte aus dem Begriffe, der sich die Sinnlichkeit angeeignet hat, herausgeworfen werden, wenn das Selbstbewußtsein wirklich seine volle Befriedigung in sich selbst finden sollte. Da die Einfachheit des geistigen Seins sich wesentlich als Gemeinschaft zeigt, mußte dies bedeuten, daß aus der Erfahrung der Gemeinschaft das Fürsichgelten des Einzelnen verbannt werden mußte, aber die Gemeinschaft gleichwohl eine sinnlich genossene Gemeinschaft bleiben mußte. Die metaphysische These Marxens ist wesentlich diese: Daß Zusichkommen der Gemeinschaft auf die Weise des Privaten muß überwunden werden, wenn die Glückseligkeit auf eindeutige Weise soll weltlich genossen werden können. Marx hat gegen die Metaphysik des Privaten ein Denken und Handeln als möglich behauptet, das aus der Gemeinschaft selbst geschieht und in dem der Einzelne nur als das Sichäußern des Wir erscheint. Und die Behauptung geht dahin weiter, daß ein solches lebendiges Sichverwirklichen der Gemeinschaft zugleich ein neues Erscheinen der Natur einbeschließt. Die Natur wird sich einem solchen gesellschaftlichen Sichverstehen des Menschen als wahrhaft menschliche Natur erweisen; sie wird nicht mehr die Natur des Mangels und des Sichversagens sein, die sie ist, solange der Mensch sich vom Privaten her versteht; sie wird eine Natur sein, die auf eindeutige Weise das sinnliche Sicherfüllen des – als Gemeinschaft geschehenden – Sichwissens der Menschen in ihrer Menschheit ist<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> S. 609–610:

Jedes läßt für das Andere von der Selbständigkeit der Bestimmtheit, in der es gegen es auftritt, ab. Dies Ablassen ist dasselbe Verzichttun auf die Einseitigkeit des Begriffs, das *an sich* den Anfang ausmachte, aber es ist nunmehr *sein* Verzichttun, so wie der Begriff, auf welchen es Verzicht tut, der seinige ist. . . . Der eine der beiden Teile des Gegensatzes ist die Ungleichheit des *Insich-* in seiner *Einzelneit-*seins gegen die Allgemeinheit, – der andere die Ungleichheit seiner abstrakten Allgemeinheit gegen das Selbst; jenes stirbt seinem Fürsichsein ab und entäußert, bekennt sich; dieses entsagt der Härte seiner abstrakten Allgemeinheit und stirbt damit seinem unlebendigen Selbst und seiner unbewegten Allgemeinheit ab; so daß also jenes durch das Moment der Allgemeinheit, die Wesen ist, und dieses durch die Allgemeinheit, die Selbst ist, sich ergänzt hat. Durch diese Bewegung des Handelns ist der Geist . . . als Selbstbewußtsein, das einfache Einheit des Wissens ist, hervorgetreten.

<sup>40</sup> Die Frühschriften, ed. S. Landshut, Stuttgart 1953, Nationalökonomie und Philosophie, S. 235:

Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als *wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens* durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußte und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus; er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur, und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.

Kant hatte davon gesprochen, daß im Wesen der Vernunft selbst die Macht liege, das Reich der Natur dem Reiche der Zwecke gemäß zu machen; im kategorischen Imperativ liegt die Verheißung eines Reiches der Zwecke als eines Reiches der Natur; aber Kant war sich bewußt, daß diese Erfüllung nicht durch unsere Kraft als die Kraft weltlicher Wesen und nicht in einer eindeutigen Höherentwicklung unseres jetzigen Lebens für spätere Geschlechter zu erwarten ist; unser weltliches Dasein ist für immer von Bedürftigkeit und durch den Tod gezeichnet, und hierin liegt eine Unvollkommenheit, die auf dieser Erde eine eindeutige Erfüllung der Glückseligkeit hindert. Marx hebt diese Einschränkungen Kants auf; er glaubt, daß das Reich der Zwecke in dieser Natur auf eindeutige Weise verwirklicht werden kann<sup>41</sup>. Er betont besonders, daß sich der Mensch im sinnlichen Genuß dieser Natur sein eigenes menschliches Wesen voll erschließt.

Nun geschieht freilich die Überwindung Hegels, um die es Marx als um die entscheidende Aufgabe des Selbstverständnisses des Menschen geht, nur so, daß an die Stelle der Metaphysik des Privaten die Behauptung eines Daseinkönnens des Menschen rein als Gemeinschaft tritt; diese Behauptung aber gibt uns nicht das begriffene Eingehen und Sichauflösen des sich in seiner Einzelheit erfahrenden Menschen in die Gemeinschaft. Das Begreifen geht in Marxens Lehren vielmehr entgegen der Behauptung des Verstehens aus der Gemeinschaft weiter gerade von dem nicht aus der Gemeinschaft zu ergreifenden Gegebensein des Einzelnen aus. So mag es sich also wohl so verhalten, daß Marx im nicht unmittelbar auf die ausgestandene und auszustehende Wirklichkeit bezogenen Wissen der Einbildungskraft zu einem Erfahren des reinen Sicherfüllens des menschlichen Daseins als Gemeinschaft gelangt ist; er ist aber schon in der begrifflichen Auslegung dieses höheren Wissens und erst recht in der Analyse der konkreten Wirklichkeit in ein Begreifen im Ausgang von der Gegebenheit des einzelnen Ichs zurückgefallen. Das Sicherfüllen der Gemeinschaft wird vom Einzelnen her begriffen, dessen besonderes Wohl aus dieser Gemeinschaft heraus gesichert ist<sup>42</sup>.

Indem Marx in einem Begreifen des Menschen von seiner Einzelheit her befangen bleibt, bleibt in seinem Verstehen des Menschen auch ganz der Widerspruch bestehen zwischen einem Erfahren des Menschen aus der Gemeinschaft, — einem Erfahren, in dem die Erlösung des Menschen gewußt ist —, und einem Verfallensein des Menschen an seine, von sich her gerade nicht in die Gemeinschaft auflösbare und ihr von sich her radikal fremde, bedürftige und besondere Existenz. Der Widerspruch, der bei Hegel, indem er bleibt, doch auch überwunden ist, tritt hier gerade kraß und völlig unaufgehoben hervor. Mar-

<sup>41</sup> Vgl. I. c. S. 237.

<sup>42</sup> Frühschriften, Deutsche Ideologie, S. 361:

... während in der kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, auch das Essen zu kritisieren, ohne je Jäger, Fischer oder Hirt oder Kritiker zu werden, wie ich gerade Lust habe.

xens Überwindung der Position Hegels ist eine Leistung der Einbildungskraft, in der es das Bewußtsein so mit sich selbst zu tun hat, daß es dabei die weltliche Wirklichkeit, in der es sich findet, in ein geistiges Verfügungkönnen zurückgenommen hat. Aber diese Einbildungskraft ist bei Marx begleitet von einem Be-greifen, das schon die Erfahrung der Einbildungskraft zugunsten der selbständigen Gültigkeit der bedürftigen Einzelexistenz zersetzt und erst recht in der Wirklichkeit selbst das Ideal der Gemeinschaft von den genießenden Einzelnen her auslegen und ins Werk setzen muß.

Aber die Intention Marxens war gleichwohl recht, und darauf mußte es doch auch ankommen, die Erfahrung, die sich dem Selbstbewußtsein in der Einbildung bietet, die Erfahrung von einer in sich ungehinderten Gemeinschaft der Geister auf Erden auch in der weltlichen Wirklichkeit zu erlangen. Den letzten großen Versuch zur Erfüllung dieser Aufgabe stellt ohne Zweifel die Philosophie Jean Paul Sartres dar. Sartre geht in seiner Philosophie von der ausdrücklichen Reflexion über das Wesen des Einbildenkönnens aus, das uns, wie er es deutlich herausstellt, dem wirklichen Bestehen, der Realität des Gegebenseins entrückt. Im Einbilden hat es das Selbstbewußtsein mit sich als dem vom Bestehen Entfernten zu tun. Aber solange dies Mitsichselbstumgehen des Selbstbewußtseins das reale Bestehen von sich abweist, solange entgleitet dem Selbstbewußtsein gerade das Sichselbsterfassenkönnen, es gelangt nicht dazu, sich selbst bestehend zu genießen. Soll sich das Selbstbewußtsein, soll sich die Freiheit, wie Sartre es – auch damit ganz in der Tradition des Denkens – sagt, das reale Bestehen des Menschen selbst zueignen, sich selbst sinnlich spürbar werden, so muß sie, indem sie auch ganz Einbildungskraft bleibt, zugleich die Realität selbst werden, es muß die Selbigkeit der Freiheit und des realen Bestehens erlangt werden. Im Sinne dieser Aufgabe weiß sich Sartre als der Fortsetzer und Erfüller des marxistischen Denkens, und er weist seiner Philosophie in seinem letzten großen Werke – *Critique de la raison dialectique* – ganz ausdrücklich die Aufgabe zu, das Denken Marx' fortzuentwickeln und Marxens Verständnis des Menschen zur vollen Übereinstimmung mit sich selbst zu bringen<sup>43</sup>.

Schon der Roman „*La nausée*“ zeigt uns die radikale Enttäuschung der Freiheit durch das stoffliche Bestehen, von dem Marx geglaubt hatte, daß es auf eindeutige Weise des Menschen Glückseligkeit in sich tragen könne. In dieser Enttäuschung macht sich das Denken aber gerade auch von der das Be-greifen bindenden Macht des Stoffes los. Es gelangt dazu, sich in seinem stofflichen Sicherfüllen doch selbst, in seiner Freiheit, zu erspüren. Freilich bleibt es

<sup>43</sup> *Critique de la raison dialectique*, S. 59:

Il ne s'agit pas pour nous, comme on l'a trop souvent prétendu, de „rendre ses droits à l'irrationnel“ mais, au contraire, de réduire la part de l'indétermination et du nonsavoir; non pas de rejeter le marxisme au nom d'une troisième voie ou d'un humanisme idéaliste mais de reconquérir l'homme à l'intérieur du marxisme. . . . La carence du marxisme nous a déterminé à tenter cette intégration nous-même, avec les moyens du bord, c'est-à-dire par des opérations définies et selon des principes qui donnent son caractère propre à notre idéologie et que nous allons exposer.

für Sartre doch zugleich dabei, daß der Stoff, auch wenn die Freiheit dazu gelangt, sich selbst in ihm zu erspüren, in sich die Negation der Freiheit, nämlich das unausgewiesene, nicht übersteigbare, faktische und wissensjenseitige Bestehen trägt.

In „L'Être et le Néant“ untersucht Sartre dies Sichspürbarwerden der – in der weltlich gelebten Gemeinschaft sich findenden – Freiheit als stoffliches, leibliches Bestehen. Der Stoff, so zeigt er es, kann es zwar nicht abweisen, daß die Freiheit in ihm ihr Sichversinnlichen ist, aber er ist darin zugleich auch das Prinzip, das die Freiheit sich selbst radikal entfremdet. Im – durch die sinnlich gelebte Gemeinschaft geschehenden – Sichspürbarwerden der Freiheit als Stoff ist die Freiheit ihr glückseliges Sicherfassen auf die Weise des Scheiterns ihrer selbst.

Im „Être-pour-Autruï“, so entwickelt es Sartre, weiß der Mensch sich aus der Gemeinschaft, und er steht darin, – wie es ähnlich ja auch Hegel darstellt –, in einem ganz anderen Sein als dem, worin er sich findet, wenn es ihm nur um seine Einzelheit geht. Er weiß sich in seinem menschlichen Wesen als solchem, er weiß sich als das freie Wesen, dem es um seine Freiheit geht. Diese Freiheit muß sich selbst als Sinnlichkeit zuteil werden, sie muß sich selbst als solche sinnlich ergreifen. Gelingt dies, so ist damit der ontologische Gottesbeweis gelungen<sup>44</sup>, der bislang immer daran scheitern mußte, daß der Mensch sich in seiner Weltlichkeit als das dem Wissen um die Gegenwart Gottes schon fremde Selbstbewußtsein entdeckte. Der ontologische Gottesbeweis kann nur dann wahrhaft erfüllt sein, wenn das Selbstbewußtsein in seiner Weltlichkeit das Wissen dieses Beweises nicht schon wieder für sich selbst aufhebt, sondern dies Wissen gerade in seinem weltlichen Sichzugegensein selbst als solches erfaßt. Der ontologische Gottesbeweis ist unangefochtener Beweis nur, wenn das Sichkundgeben Gottes selbst zum weltlichen Sicherleben des Menschen wird, wenn das Reich Gottes als die weltliche menschliche Existenz faßbar wird. Sartre zeigt in „L'Être et le Néant“, daß das stoffliche Bestehen, d. h. die von der Leiblichkeit des Menschen her in ihrem Bestehen erfaßte Welt als ganze, diese Forderung des Selbstbewußtseins an es nicht zu erfüllen vermag. Das Wesen der Freiheit vermag sich selbst in dem ihm Andern, in dem allein es sich gleichwohl selbst faßbar zu werden vermag, nicht in reinem Bejahen seiner selbst zu finden; die Freiheit ist sich selbst im weltlichen Bestehen, in dem sie sich als wirkliche Freiheit findet, auch radikal entfremdet<sup>45</sup>. Und indem die Freiheit sich dergestalt

<sup>44</sup> S. 432–433:

... mon être-pour-autrui est hanté par l'indication d'un être-absolu qui serait soi en tant qu'autre et autre en tant que soi et qui, se donnant librement comme autre son être-soi et comme soi son être-autre serait l'être même de la preuve ontologique, c'est-à-dire Dieu.

<sup>45</sup> S. 433:

Cet idéal ne saurait se réaliser sans que je surmonte la contingence originelle de mes rapports à autrui, c'est-à-dire le fait qu'il n'y a aucune relation de négativité interne entre la négation par quoi autrui se fait autre que moi et la négation par quoi je me fais autre que l'autre. Nous avons vu que cette contingence est insurmontable: elle est le *fait* de mes relations avec autrui, comme mon corps est le *fait* de mon être-dans-le-monde.

als die sich selbst preisgebende Freiheit selbst faßbar wird, ist sie in solchem Sichspürbarwerden für sich selbst die in sich selbst schuldige Freiheit<sup>46</sup>.

Sartre versucht es also — über Marx hinausgehend —, das stoffliche Bestehen wirklich zum Ort des Sichwissens der Gemeinschaft, zum Ort der Freiheit zu machen. Das stoffliche Bestehen wird in seiner Gegebenheit nicht einfach als ein Faktum aufgenommen, von dem dann behauptet wird, es müsse sich dem Wissen der Einbildungskraft einfügen; das stoffliche Bestehen soll sich in sich selbst als die Wirklichkeit der Freiheit darstellen. Soll aber der Stoff dergestalt die Wirklichkeit der Freiheit sein, dann zeigt sich, daß die Freiheit sich in ihm, indem sie sich selbst in ihm erfäßt, gerade auch radikal entfremdet ist; es zeigt sich, daß Marxens Meinung über das eindeutige Zugeordnetsein des Stoffes zum Wesen der Menschheit nur Täuschung sein konnte, die daraus entsprang, daß er es gar nicht unternahm, die Materie wirklich dem Selbstbewußtsein zuzueignen. Das Selbstbewußtsein, das dazu fortgeht, findet keine eindeutige Befriedigung, es findet Befriedigung vielmehr nur auf die Weise der radikalen Enttäuschung.

Das Verlangen des Selbstbewußtseins, sich in seiner Freiheit selbst als solches stofflich zu ergreifen, gehört wesentlich in die Struktur des Sichwissens des weltlichen Selbstbewußtseins hinein, aber in diesem Verlangen geht das Sichselbstwissen des Selbstbewußtseins doch nicht unter, sondern es bezeugt sich zugleich auch unabhängig davon für sich selbst durch sich selbst. Das Selbstbewußtsein ist daher nicht nur das erotische Verlangen nach Glückseligkeit, es weiß sich zugleich auch durch sich selbst schon in einer Sphäre des Erlöstseins von aller Unzulänglichkeit. Sartre schreibt in „L'Être et le Néant“, daß zu dem Sichverstehen des Selbstbewußtseins in der „*réflexion complice*“, in der es sich der Leiblichkeit übergibt, noch die „*réflexion purifiante*“ treten müsse, in der es dem Selbstbewußtsein so um die Vergöttlichung geht, daß es sich dabei doch vom Sichübergeben an den Stoff frei erhält<sup>47</sup>.

Etwas von dieser „*réflexion purifiante*“ zeigt sich wohl schon in dem Buche über Jean Genet, die weitere Entwicklung aber finden wir offensichtlich in Sartres letztem Buche „Kritik der dialektischen Vernunft“. Während sich bei Marx für die Metaphysik des Sichverleiblichens, die Sartre in „L'Être et le Néant“ gibt, deswegen keine Entsprechung findet, weil er die Leiblichkeit gar nicht als das Sicherfassen der Freiheit zu verstehen vermochte, kann Sartre in den Er-

<sup>46</sup> S. 481:

C'est de cette situation singulière, que semble tirer son origine la notion de culpabilité et de péché. C'est en face de l'autre que je suis *coupable*. . . . Ainsi le péché originel, c'est mon sur-gissement dans un monde où il y a l'autre et, quelles que soient mes relations ultérieures avec l'autre, elles ne seront que des variations sur le thème originel de ma culpabilité.

<sup>47</sup> S. 670:

Ce type particulier de projet qui a la liberté pour fondement et pour but mériterait une étude spéciale. Il se différencie radicalement en effet de tous les autres . . . Il faudrait expliquer tout au long en effet ses rapports avec le projet d'être-Dieu qui nous a paru la structure profonde de la réalité humaine. Mais cette étude ne peut être faite ici: elle ressort en effet à une *Ethique* et elle suppose qu'on ait préalablement défini la nature et le rôle de la *réflexion purifiante* (nos descriptions n'ont visé jusqu'ici que la *réflexion „complice“*).

örterungen über das Sichbezeugen der Freiheit aus sich selbst jenseits alles Sichüberlieferns an den Leib, wie es im Sichverstehen des Menschen in Gemeinschaft auch geschehen kann, seine Lehre durchaus als die Erneuerung und Fortsetzung der Auffassung Marxens vom gesellschaftlichen Sein des Menschen darstellen. Marx hat es behauptet, daß der Mensch seiner Wahrheit nach nicht Individuum, sondern als Individuum erscheinendes gesellschaftliches Sein ist. Sartre sucht diese Behauptung zu einer sich selbst ganz durchsichtigen Einsicht zu erheben, und er kann dies, weil er das Begreifen von der Gegenständlichkeit her, dem Marx verfallen blieb, in das Sichwissen des Selbstbewußtseins aus sich selbst zurückgenommen hat.

Der Mensch, der im erotischen Unterfangen, indem er Glückseligkeit meint, doch auch scheitern muß, kann sich doch selbst in seiner Freiheit wissen, wenn er allem Verlangen nach der Bestätigung dieser Freiheit als Stofflichkeit entsagt und, ohne die Freiheit als Stoff erlangen zu wollen, in der stofflichen Welt aus dem reinen Sichbezeugen der Freiheit lebt. Zu einem solchen Sicherfüllen seines Daseins rein aus der Freiheit, so zeigt es Sartre, kann der Mensch nicht kommen, solange er die Wahrheit seiner Existenz in seiner besonderen weltlichen Gegebenheit findet: In solchem Selbstverständnis ist der Mensch von sich selbst entäußert, er versteht sich selbst als in einer Reihe mit andern stehend, die ganz durch das Einanderäußerlichsein bestimmt ist<sup>48</sup>.

Diese Auffassung muß durchbrochen werden, und sie wird nicht erst in einem Reich der Zukunft, das die Einbildungskraft ersinnt, durchbrochen, sondern ist in der Geschichte immer wieder aus Freiheit überwunden worden. Für Sartre hat, ähnlich wie für Hegel, die Befreiung des Selbstbewußtseins zu sich selbst dadurch statt, daß die selbstverständliche Sicherheit und Gültigkeit des äußerlichen Bestehens in dieser Äußerlichkeit selbst aufgehoben wird. Es muß dem Menschen offenkundig werden, daß das äußerliche, materielle Bestehen, von dem her er sich selbst verstand, ihm keine Sicherheit zu geben vermag. Es ist also nicht erst die „nausée“, die, wie es bei dem frühen Sartre den Anschein hat, den Menschen zum Sichverstehen in seiner Freiheit fähig macht, sondern es ist die von außen kommende Bedrohung, in der sich die Haltlosigkeit des die Existenz vermeintlich durch sich sichernden äußerlich-stofflichen Bestehens erweist. Der „nausée“, so dürfen wir wohl sagen, bedarf der Mensch, um zu einem vollen Begreifen seines Sichverstehens aus der Freiheit zu kommen, er kann aber aus der Freiheit schon leben, auch wenn er sich in seinem Freisein noch nicht voll begreift.

Das Bedrohen und Auflösen der Sicherheit des äußeren Bestehens vom Äuße-

<sup>48</sup> S. 317:

En effet, chaque Autre est Autre que lui-même et que les Autres en tant que leurs rapports le constituent et constituent les Autres conformément à une règle objective, pratique et inerte de l'altérité (en particularisation formelle de cette altérité). Ainsi cette règle – ou *Raison de la série* – est commune en tous dans la mesure même où ils se font différents. . . . *L'Autre* comme *Raison de la série* et comme facteur en chaque cas d'altérité particulière, devient donc par-delà sa structure d'identité et sa structure d'altérité un être commun à tous . . . pour finir c'est l'Unité passive de la multiplicité en tant qu'elle existe en elle-même, c'est la réintériorisation par l'ensemble humain de l'extériorité.



ren selbst her hat nach Sartre in der Geschichte immer wieder neu statt. Es ist der äußere Feind, aber auch die zerstörende Macht der Natur, die solche Bedrohung herbeiführt<sup>49</sup>. (Sartre verweilt in seiner Darstellung besonders beim Hervortreten der Freiheit in der Französischen Revolution.) Dem Menschen wird durch solche Bedrohung der Halt, den ihm das äußerliche Bestehen, an das er sich verloren hatte, gab, genommen; er wird frei dazu, sich aus seiner Freiheit zu verstehen. Dieses Sichverstehen aus der Freiheit ist notwendig ein Sichverstehen aus der Gemeinschaft, und dies Sichverstehen aus der Gemeinschaft muß sich im weltlich gelebten Miteinander der Personen bezeugen, sonst hätte es keine Wirklichkeit. In diesem Miteinander erfährt sich der Mensch in seinem weltlichen Dasein nicht mehr als das Ich, dem es um seine Bedürftigkeit geht, er erfährt sich vielmehr als das „Wir“ der Gruppe<sup>50</sup>.

In diesem „Wir“ der Gruppe besitzt der Mensch, der sich zuvor seiner selbst entäußert hatte, sich selbst in seiner Freiheit. Und es geht in dieser Erfahrung der Freiheit nicht darum, daß sie sich selbst leiblich genieße, sondern darum, daß sie sich in der Welt selbst auswirke, daß sie im Handeln weltlich werde. Allein auf die Weise des gemeinschaftlichen Handelns vermag die Gruppe zu sein, sie ist nicht möglich im passiven Sichübergeben an ein Gemeinschaftserlebnis; denn allein auf die Weise des Handelns kann es geschehen, daß die Freiheit sich aus sich selbst als solche objektiviert, auch wenn es ihr in diesem Sichobjektivieren nicht um ihr Sichgenießen geht<sup>51</sup>. In solchem Handeln, so können wir sagen, ist für Sartre der ontologische Gottesbeweis in gewisser Weise geglückt. Wenn dieser Beweis dem Menschen auch nicht so gelingen kann, daß er Freiheit als stoffliches Bestehen fassen könnte, so kann er im Handeln der Gruppe doch das weltliche Bestehen als das Erscheinen, als die Objektivation der Freiheit begreifen.

Nun kann solche Objektivation der Freiheit im Stoffe es gleichwohl nicht vermeiden, daß das fremde Wesen des materiellen Bestehens wiederum gegen die Freiheit wirkt. Indem die Freiheit sich objektiviert hat, hat sie auch schon das ihr fremde Wesen des Stoffes an sich genommen<sup>52</sup>. Das im Stoffe steckende

<sup>49</sup> S 384:

L'origine du bouleversement qui déchire le collectif par l'éclair d'une *praxis* commune, c'est évidemment une transformation synthétique et par conséquent matérielle ayant lieu dans le cadre de la rareté et des structures existantes: pour des organismes dont le risque et le mouvement pratique autant que la souffrance résident dans le besoin, l'événement-moteur est le danger, à tous les niveaux de matérialité.

<sup>50</sup> S. 401–402:

Sa *praxis* ... n'est plus en lui comme celle d'un Autre ... : en tant que la sérialité comme contagion se liquide dans la reprise en liberté du mouvement passif, sa *praxis* est *sienne* en lui, comme libre développement en un seul de l'action du groupe total en formation (et, par conséquent, de chacun ...) C'est à partir de là que sa propre action comme souveraine (unique et commune tout ensemble) se donne des lois en lui et en tous par son simple développement. Tout à l'heure, il fuyait parce qu'on fuyait; à présent il crie: „Arrêtons-nous!“

<sup>51</sup> S. 423:

Ainsi le moment de la victoire se donne au groupe vainqueur – sauf circonstances exceptionnelles – comme pure objectivation de la liberté en tant que *praxis*.

<sup>52</sup> S. 438:

Wesen der Besonderung und der Bedürftigkeit läßt sich nicht tilgen; in der Gruppe selbst muß das veräußerlichende Wesen der Reihe wieder auftreten. Dieses Herandrängen der Reihe kann keine Gruppe vermeiden. Geschichte geschieht in einem komplexen Verhältnis von Gruppe und Reihe; es gibt offenbar kein endgültiges Sichverlieren des Menschen aus der weltlichen Verwirklichung der Freiheit, aber es gibt auch keinen endgültigen Sieg der Freiheit<sup>53</sup>. Marxens Wissen um das weltliche Sicherfüllen der Freiheit in der Gemeinschaft muß festgehalten werden, aber das eindeutige Sichfinden dieser Gemeinschaft im materiellen Bestehen ist nicht möglich. Marxens Verkündigung eines glückseligen Reiches auf dieser Erde muß preisgegeben werden.

In Sartres Philosophie ist so die Freiheit wohl dazu gekommen, sich selbst im „Wir“ weltlich zu erscheinen, sich im Stoffe zu objektivieren. Darin geht Sartre weit über Hegel und Marx hinaus, und scheint zu einem Verständnis der Geschichte vorzudringen, das mehr innere Wahrheit besitzt, als die Spekulationen jener Denker zu entdecken vermochten. Freilich, auch in der Lehre Sartres bleibt es bestehen, daß sich die Freiheit durch das stoffliche Bestehen selbst fremd wird. Wohl begreift sich das Selbstbewußtsein in diesem Sichfremdwerden als in seinem eigenen Prozeß, und das Fremde hat, wenn es auch das Sichverwirklichen der Freiheit mit Beschlag belegt, über das Sichbegreifen der Freiheit aus sich selbst nicht die Macht eines Negativen. Aber das Fremde stellt gleichwohl für das Sicherleben der Freiheit eine Macht dar, die sie an ihrem reinen Sichverwirklichen in der Welt hindert. Die Reinheit des Sicherfahrens der Freiheit, wie sie uns die Lehre Anselms, Meister Eckharts oder Kants zeigt, ist hier nicht erreicht. Sie ist deswegen nicht erreicht, weil auch in dieser Lehre der Anspruch des Begreifens aus Freiheit, das sinnliche Sicherleben des Menschen in sich hineinzunehmen, noch nicht voll erfüllt ist. Das fremde Wesen des Bestehens muß seine Macht letztlich noch aus dem Sichübergeben der Freiheit an das Nichtige leihen. Erst wenn es der Freiheit gelingt, sich in ihrem Ausgehenmüssen vom Nichtigen doch rein aus ihrer eigenen Macht zu verstehen und also im Nichtigen, sofern in ihm doch auch die Macht des Seins liegt, sich selbst zu spüren, zugleich aber eben deswegen, weil sie die Macht im Nichtigen rein als sich selbst begreift, auch die unbedingte Ohnmacht unseres weltlichen Daseins im Nichtigen zu erleben, könnte für uns, und in unserm sinnlichen Selbst- und Welterleben selbst jene ursprüngliche Gewißheit des Reiches Gottes auf Erden, die doch für sterbliche und sündige Wesen geschieht, neu und unser ganzes Dasein umfassend erlangt werden.

---

*La praxis commune est la liberté même faisant violence à la nécessité; mais quand les circonstances réclament la persistance du groupe (comme organe de défense, de vigilance, etc.) sans que l'urgence et la violence adverse viennent jusqu'au coeur de chacun susciter la praxis commune, . . . il faut que cette unité soit comme une synthèse inerte au coeur de la liberté même.*

<sup>53</sup> S. 643:

L'action organique comme modèle strictement individuel est la condition fondamentale de la rationalité historique . . . Sans cette limitation rigoureuse et permanente qui renvoie du groupe à ce fondement, la communauté n'est pas moins abstraite que l'individu isolé: il y a des bergeries révolutionnaires sur le groupe qui sont l'exact pendant des robinsonnades.