

Person und Funktion¹

Von MAX MÜLLER

I.

Das große hinter uns liegende Zeitalter, das meist äußerlich von der Renaissance bis zur Höhe und zum Ende des europäischen Liberalismus im ersten Weltkrieg datiert wird und das man „Neuzeit“ zu nennen gewohnt ist, diese weltgeschichtliche Epoche soll nach allgemeiner Übereinkunft als einen ihrer Grundzüge die Entfaltung der individuellen menschlichen „Persönlichkeit“ gehabt haben. Diese „Persönlichkeit“ prägte auch (als diese je einzelne) in Taten, Erfindungen und Werken damals ihre Zeit und Welt und bewirkte auf allen zivilisatorischen Gebieten einen ungeheueren Fortschritt. Heute ist aber bereits eine Epoche, die wir im Anschluß an Guardini die „Nachneuzeit“ nennen können, angebrochen; und jetzt ist es nun nicht mehr so sehr die einzelne Persönlichkeit, die das Antlitz der Erde gestaltet, sondern dies geschieht, wie man zu sagen pflegt, durch eine Vielzahl von „teamworks“, welche „teamworks“, ihre Erfahrungen gegenseitig austauschend und sich verflechtend, zu *einem* universalen teamwork sich zu verschlingen scheinen. Als Ziel der Erziehung von heute erscheint daher nicht mehr so sehr die „Bildung“ der Persönlichkeit, als Allgemeinbildung, sondern die „Ausbildung“ des Einzelnen für seine Funktion in der universalen Leistungsgemeinschaft, in welcher die Menschheit sich zum ersten Mal in ihrer Geschichte der ganzen Erde und Welt als *einer* Welt („one world“) bemächtigte. Allein schon in der Sicht dieser pädagogischen Zielsetzung kann man, ganz oberflächlich, sagen, daß von ihr her sichtbar wird, daß das große Zeitalter des europäischen Individualismus vorbei sei. Wenn man eine solche Behauptung aber aufstellt, dann meint man gleichzeitig damit, es sei auch mit der Person und der Persönlichkeit, als Hauptzielen erzieherischen Tuns und Hauptwerten geschichtlicher Entfaltung, nun vorbei. Bei solcher Rede werden Person und Persönlichkeit nicht unterschieden und beide zugleich mit Individuum und Individualität gleichgesetzt; denn diese Rede sagt: es sei jedem, der wachen Sinnes auf die Zeit schau, doch klar, daß es mit dem Individuum „vorbei sei“; denn es bestehe heute darüber doch Übereinstimmung, daß das Individuum nur noch Bedeutung im Gesamtgeschehen hat, wo es als Glied und als Vollzieher seiner Funktionen noch in „Geltung“ steht und anerkannt wird. Es scheint also Einverständnis darüber im Grunde zu bestehen, daß das Zeitalter des „Arbeiters“, wie es Ernst Jünger 1932 emphatisch proklamierte, nun wirklich angebrochen sei; des „Arbeiters“, der in der absolut arbeitsteiligen Leistungsgesellschaft von heute nicht als Handwerker eines iso-

¹ Dieser Aufsatz gibt (in leicht erweiterter Form) die Antrittsvorlesung des Verfassers bei der Übernahme des Philosophischen Lehrstuhls I der Universität München am 18. 1. 1961 wieder.

lierten Hand-„Werks“, sondern als Funktionär der universalen Leistungsgemeinschaft auftritt. Aber ist denn Person wirklich identisch mit Individuum? Bedeutet das Ende der Bedeutsamkeit des Individuums auch das geschichtliche Ende der Bedeutsamkeit der Person? Die heutigen Gegner einer solchen Frage werden gegen die diese Frage Fragenden, gegen die sog. „Personalisten“ also, einwenden: „ja sicher, *ihr* macht einen Unterschied zwischen Person und Individuum, das wissen wir wohl; aber in Wirklichkeit ist euer ‚Personbegriff‘ nichts anderes als ein mythisches Zauberwort, mit dem ihr in unklarer Weise den welthistorischen Gegensatz des früheren ‚Individualismus‘ und heutigen ‚Kollektivismus‘, des einstigen ‚Liberalismus‘ und des zukünftigen ‚Sozialismus‘ überspringen wollt; mit dem ihr ihn wie einen gordischen Knoten durchhauen wollt; wobei dieses Durchhauen aber nicht als ‚Durchhauen‘ erscheinen darf, sondern sich ausgibt als ‚Auflösung‘ in einem angeblich ‚höheren Dritten‘, welches höhere Dritte aber ein ‚Schwindel‘ ist. Ihr habt *Sehnsucht* nach der Person; mit dieser Sehnsucht sucht ihr dem ‚Heute‘ und ‚Morgen‘ zu entrinnein, in welchem es nur noch Leistungsgesellschaft und den in ihr seine Funktion erfüllenden Leistenden gibt.“ Aber nun die Gegenfrage: selbst wenn die Person primär heute nur noch da wäre im Modus der Sehnsucht, zeigt nicht auch die Sehnsucht nach dem Entschwundenen echt eine verdeckte Wirklichkeit an? Wenn die Sehnsucht nach der Person einen Griff über den Gegensatz von Individualismus und Kollektivismus wagt, greift sie dann wirklich nach einem schlechthinigen „Nichts“? Ist, um mit Heidegger zu sprechen, ‚der Fehl‘ nicht auch eine bedrängende Weise von Gegenwärtigkeit? Aber wiederum sagen uns die Gegner des Personbegriffs von heute: „Ihr könnt gar nicht klar sagen, worin ihr den Unterschied von Person und Individuum seht, warum die Person etwas *über* das Individuum hinaus sei; ihr könnt es nicht sagen; ihr *wollt* nur aus der notwendigen und unerbittlichen Funktionalität des heutigen universalen Geschehens als unverbesserliche Romantiker ausbrechen.“ Der Versuch aber, gerade dies genau zu sagen und zu zeigen, wie dieses „Über-hinaus“ über das Individuum erfahren wird, das ist der Versuch dieser Ausführungen.

II.

Die Person ist also heute „fehlend“, so geht die Rede. Sicher ist, daß sie im Entschwinden begriffen ist; daß sie im „Entzug“ ist, um wiederum einen heutigen gängigen „Topos“ anzuführen. In diesem Topos spricht sich einfach eine Feststellung aus, die zweifellos richtig ist und die man schlicht konstatieren kann. Es gibt unübersehbare Anzeichen dafür, daß dieses Schwinden der Person (und nicht nur der individuellen Persönlichkeit) eine Wirklichkeit von heute sei. Ich möchte hierfür auf Guardinis großangelegte Rilkekritik in seiner Interpretation der „Duineser Elegien“ hinweisen, wo Guardini gerade bei Rilke auf das Fehlen der Wirklichkeit der Person als entscheidendes Kennzeichen dieser Dichtung hinweist.. Dieses Fehlen der Person ist aber kein persönlicher Fehler Rilkes, kein Vergessen eines entscheidend Wichtigen; mit diesem Fehlen der

Person gibt Rilke vielmehr einer Erfahrung Ausdruck, die nicht nur die seine ist; denn der Dichter ist repräsentativ für die Erfahrung einer ganzen Zeit. Er ist insoweit Dichter, wie es ihm gelingt, diese Allgemeinerfahrung im gültigen Bild und Symbol zusammenzufassen, „festzustellen“. Bei Rilke ist diese so gefaßte Erfahrung nicht nur negativ; er selbst meint sie sogar im höchsten Grade positiv; daß die Person „schwindet“ ist für ihn ein vernehmbarer Imperativ: die Erfahrung des Überindividuellen des Geistes und der geistigen Kräfte, die durchaus als „bergend“ und „rettend“ erfahren werden. Rilkes Sonett an Orpheus 1, 12 „Heil dem Geist, der uns verbinden mag“ ist dafür ein Zeichen; wir müssen uns, sagt das Sonett, von den Grenzen der Person, der Ich-Du-Person, befreien und hineingeben in jenes „offene Walten der Kräfte“, in dem das „reine Geschehen“ sich vollzieht.

Eine interessante Darstellung des heutigen französischen epischen Schrifttums, das kleine Buch der Schriftstellerin und Romanistin Gerda Zeltner-Neukomm „Das Wagnis des französischen Gegenwartromans“, stellt in jener Dichtung Ähnliches fest. Dichtung ist Sprachefinden für die jeweils neue Wirklichkeit, die der gewöhnliche Bürger jetzt noch nicht sieht, noch nicht erlebt, noch nicht „offen“ hat, die aber im Dichter und seiner neuen Sprache als neue Erfahrung bereits vorgeprägt wird und die im nächsten Jahrzehnt alle prägen wird. Was ist diese neue erfahrene Wirklichkeit, wie sie sich im französischen Gegenwartsroman zur Darstellung bringt? Gerda Zeltner-Neukomm gliedert ihr Buch folgendermaßen: der 1. Hauptabschnitt heißt: „Umwelt ohne Transparenz“; er gliedert sich in 2 Unterabschnitte: „Undurchdringliche Wirklichkeit“ und „Figur ohne Tiefe“. Der 2. Hauptabschnitt nennt sich dann: „Innenwelt des Bewußtseins“. Was soll damit gesagt werden? Im französischen Roman von heute, so wie er repräsentativ ist für dieses „heute“, überwiegt die Darstellung zweier bestimmter entscheidender Grunderfahrungen: Die erste, die zur Überschrift: „Umwelt ohne Transparenz“ geführt hat, ist jene, daß kein Sinn aus Umwelt und Welt herausgeholt und damit „heimgeholt“ werden kann zu uns ins Innere, weil sich diese Umwelt und Welt anscheinend jetzt erstmals in ihrem „an-sich“ als das nackte Andere, das bloße Gegenüber nur noch, in ihrer sinnlosen Aufdringlichkeit und Widerständigkeit zeigt, erbarungslos gereinigt von allen idealistisch-utopisch hineinprojizierten „Sinnelementen“, durch welche sie sich als „objektiver Geist“ früher darstellen ließ; als etwas nun, das nur noch zum Kampf herausfordert, in dem ich vielleicht unterliege, vielleicht auch siege, indem ich dieses Fremde in ein Koordinatensystem meiner Verfügbarkeit hineinzwinge. Wenn aber der Mensch nicht mehr den Sinn in sich bergen, versammeln, ihn „heimholen“ kann, so verliert er, da er aus sich und von sich her noch „nichts“ ist, allen möglichen Gehalt, alle Innerlichkeit, alle Tiefe, die ihm nur durch die Wirklichkeit „vermittelt“ werden können. Siegend oder unterliegend: er ist nur noch der Schauplatz, die Stätte des Vorkommens der nackten, sinnlosen und in ihrer Aufdringlichkeit nur noch ekelnden äußeren Wirklichkeit, die registriert wird. Als „Ich“ eines solch rein registrierenden Bewußtseins kann der Mensch niemals „Person“ sein, sondern ist nur noch „Figur ohne Tiefe“. Dieser Aspekt der Welt und des diesem Aspekt

korrespondierenden Ich sind als Thema in den Romanen und Erzählungen von Malraux, Sartre, Camus und Alain Robbe-Grillet zu finden.

In anderer Richtung als diese „Außenerfahrung“ als Wirklichkeitsaspekt des modernen europäischen Menschen geht der *zweite* Erfahrungsweg, der hier in dieser Schilderung zeitgenössisch-epischer Literatur die Überschrift „Innenwelt des Bewußtseins“ trägt. Trotz seiner anderen Richtung führt er aber zum selben Resultat wie der erste Weg. Auf ihm kommt im Gegensatz zur reinen „Flächendimension des Bewußtseins“ des ersten Weges die „Tiefendimension“ zur Sprache, jene, die von der modernen Psychologie als Tiefenpsychologie hinter dem sich entscheidenden, freien und darin sich Gehalt und Wert gebenden Bewußtsein entdeckt worden ist: die Dimension der nur erschlossenen ungeheuren inneren Wirklichkeit des Vorbewußten, Unterbewußten und Unbewußten. Aber wiederum ist durch *diese* Tiefe weder das Bewußtsein noch das Ich „tief“ geworden; dasselbe, was von der äußeren Wirklichkeit gilt (daß sie als sinnlose und fremde und andere sich mir nicht mehr „vermitteln“ kann, da sie als solche sinnleere mich nicht „erfüllen“, mir nicht Gehalt und Inhalt geben konnte, da sie sich nicht „verinnerlichen“ und ins „Eigene“ nehmen ließ, nicht ins Eigene „verwandelt“ werden konnte), gilt auch von dieser inneren Wirklichkeit: Bewußtsein kann ihr gegenüber nur wiederum Stätte sein, wo dieses Fremde sich partiell anzeigt; wo es aber an dieser Stätte als Wirklichkeit zugleich verfälscht wird und in dieser Verfälschung noch uns, die wir sein Herr zu sein glauben, unterjocht, leitet und besitzt. Das Ich ist hier ein „besessenes Ich“, das als Ich des Bewußtseins ein „Schein-Ich“ ist, das die eigentliche Erscheinung der Tiefe verhindert und das erst „heil“ wird, wenn es die Tiefe als ichloses Ereignis im Bewußtsein rein walten läßt und auf ichhafte Aktivität, Behauptung und Gestaltung Verzicht leistet, den Menschen vom hartnäckigen Beharren auf seiner Personhaftigkeit befreit. Von Marcel Proust über Nathalie Sarraute bis zu Samuel Beckett ist dieses reine Sich-Ereignen im Verzicht auf freie Selbstentscheidung als Zugang zur wahren Wirklichkeit wiederum Thema geworden.

Wir sagten: beide Erfahrungswege (der der Erfahrung der Sinnlosigkeit äußerer Welt und der der Ich- und Selbstlosigkeit innerer Wirklichkeit) sind signifikativ für die heutige Situation der Erfahrung der Nicht-Wirklichkeit der Person. Wenn dem aber so ist, so liegen darin (da man ja sagen könnte: was hat die Erfahrung der Sinnlosigkeit äußerer Wirklichkeit mit der Erfahrbarkeit von Personwirklichkeit zu tun? und man ebenso sagen könnte: was hat das Erlebnis der Entdeckung der Wirklichkeit und entscheidenden Wesentlichkeit des Unbewußten und Vorbewußten wiederum mit Wirklichkeit und Unwirklichkeit von Person zu tun?) bereits zwei Behauptungen über die Struktur und Wirklichkeit der Person und ihrer Erfahrbarkeit selbst: *einmal*, daß Person nur dort wirklich ist, wo sie sich immer und je als aus ihrer Welt „vermittelt“ erfährt, Personalität also ein Weltverhältnis voraussetzt, in welchem die Welt ihr, der Person, den Gehalt gibt, sie in diesem Weltverhalten „erfüllen“ kann, wo sie, die Person also, mit der Welt im „Sinn“ gerade eins werden kann. Und dann liegt im eben Dargestellten eine zweite Voraussetzung, die mit jener ersten Voraus-

setzung zunächst im Widerspruch zu stehen scheint: daß nur jenes Ich personales Ich ist, wo das Ich nicht nur scheinbar, sondern in Wirklichkeit frei und für sich ist: d. h. sich und sein Wesen selbständig in Besitz nimmt, es sich zu eigen macht als einzelnes, und nicht nur von Überindividuellem und Übereinzelnem besessen wird und Erscheinungsstätte darstellt. Personales Ich ist hier jenes Ich, wo die Freiheit als Selbstbesitz und Aneignung des Fremden eine größere Wirklichkeitsstätte hat als das Besessensein von dem, was da rein (oder unrein) waltet, und mehr ist, als dieses „Rein-Waltende“ selbst. Das bloße Ich des registrierenden Bewußtseins und das Schein-Ich des vom Unbewußten geleiteten Erscheinungsbewußtseins sind so auf jeden Fall noch nicht oder nicht mehr „Person“.

Wenn gegenüber diesen Gegenwartserfahrungen impersonaler Wirklichkeiten eine erfahrene Wirklichkeit der Person heute noch behauptet werden soll, so müßte eine auch heute noch vollziehbare Personenerfahrung, die diese beiden Momente des Einswerdens mit sinnhafter Welt und des freien Selbstbesitzes aufweist, gegenüber jenen beiden Wirklichkeitserfahrungen sinnloser Welt und unbewältigter Tiefe aufweisbar sein; eine Personenerfahrung, welche vielleicht heute in ihrem wirklichen Vollzug gegenüber den beiden anderen Wirklichkeitserfahrungen faktisch zurücktritt, aber dennoch weiterhin möglich bleibt. Was ist das Wesen einer solchen heute noch möglichen Personenerfahrung?

III.

Damit sind wir beim Hauptteil, der fragt, was Person ist, angelangt. Wir gliedern diesen Hauptteil so, daß wir zunächst von diesem „Heute“ und seinen jetzt vorherrschenden Erfahrungen weggehen in die Geschichte der abendländischen Erfahrung hinein; und hier fragen wir zunächst nach dem in dieser Geschichte geprägten Namen der Person; und dann nach dem entsprechend ausgearbeiteten Begriff; und dann erst fragen wir zentral nach der Erfahrung des im Begriff Begriffenen und mit dem Namen Person belegten einst und heute, wobei sich dann die Konfrontation mit dem zu Anfang Geschilderten von selbst ergibt.

1. Herkunft des Wortes oder des Namens „Person“ ist seit langem umstritten. Schon die Scholastik kennt aus der Tradition bereits zwei Ableitungen: Die eine, die *etymologisch* sicher falsch ist, deutet das Wort in einer Richtung, die *ontologisch* über das mit ihm Gemeinte bereits sehr viel aussagt, indem sie in ihm die Prägung „per se una“ erkennen will, also „das, was durch sich selbst eines ist“. Die Bedeutung dieses Hinweises wird erst durch die Besinnung auf das, zu dem das „per se una“ in Gegensatz steht, klarer: ein jedes Seiende kennt zwei Weisen, „eines“ zu sein: jene, durch die es eins ist als dieses einzige da (*τότε τι*), wodurch es ein Eines und Vereinzelt ist, ein „Individuum“. Nach der Lehre der klassischen Metaphysik erhält es diese Einheit als Einzelheit, die Individualität also, „per materiam quantitate signatam“, und damit durch die Raum-, Ort- und Zeitstelle, in welche sich alles Materielle notwendig entfaltet, Ort- und Zeitstelle, die es an sie binden und dadurch fixieren. Dann aber ist

auch ein jedes Seiende ein Eines als ein Geeintes seiner vielen „Momente“; gemeint ist hier nicht eine von außen her durch eine zeitliche oder örtliche Bestimmtheit sich vollziehende Einigung, sondern durch die innere, alle Zustände und Eigenschaften zusammenschließende Wesensform. „Durch sich selbst“ würde dem gegenüber besagen, daß die Einheit *weder* die individuelle, von der Materie her erzwungene Einheit, *noch* die vom übereinzeln Wesen her gestiftete Einheit in diesem ist, sondern daß diese Einigung „durch sich selbst“, d. h. im Ereignis des selbsteigenen Aktes geschieht; und das ist wirklich nur bei der Person der Fall: sie ist eins, weil sie sich selbst als eine setzt. Person, so verstanden, meint also Überwindung des Gegensatzes von Individualität und Essentialität im Akte, welche Überwindung ebenso die Isoliertheit (Vereinzelung) als Wirklichkeit, wie auch ihren Gegensatz der formalen Gemeinsamkeit als „Wesenhaftigkeit überhaupt“ in so etwas wie eine „Gegensatzeinheit“ zusammenspannt; eine Gegensatzeinheit, die in etwa besagen würde: „wesenhafte Einmaligkeit“.

Aber damit wäre schon sehr viel in das Wort hineingelegt, was in ihm so von seiner Wortherkunft nicht liegt und erst von der „Sache“ her aufgewiesen werden muß; und zugleich wäre „Persona“ (als aus – per se una – hergeleitet) ein konstruiertes Kunstwort der Philosophie, die die Erfahrung dieser Gegensatzeinheit terminologisch fixieren will. Als das Wort einer lebendig gewordenen (also „natürlichen“) Umgangssprache aber (des Lateinischen nämlich) ist diese Herleitung, wie schon gesagt, nicht haltbar.

So greift bereits Thomas von Aquin auf eine andere Etymologie zurück, die lange Jahrhunderte dann unbestritten für die richtige gehalten wurde: Persona als abgeleitet vom Verbum „per-sonare“ – hindurchtönen, „Persona“ ist Maske, die Maske des Schauspielers, die er sich vorhält und durch die er hindurchspricht, seine Stimme durch sie hindurch „ertönen“ läßt. Wie bei der ersten Herleitung verweist auch diese etymologische Namensfindung auf eine Widerspruchseinheit: im Wechsel aller individuellen Verhaltensweisen, aller auf- und abwogenden Gefühle und Stimmungen, auf die es hier gar nicht ankommt, ist darum der Schauspieler auch nicht dieses unklare, hin- und hergerissene schwankende Individuum. Seine individuelle Einheit bleibt außer Betracht, seine Einheit ist die Einheit der Rolle, die er übernimmt, die er zu spielen hat. Im Spiel auf der Bühne des Theaters und im Spiel der Welt übernehmen wir immer eine Aufgabe, eine Rolle. Sie verbürgt die eigentliche Einheit: in ihr zeigen wir der Öffentlichkeit ein eines, unverwechselbares Gesicht, *ein* Antlitz: das des von uns Darzustellenden und zu Übernehmenden. Im Willen zu dieser Übernahme erhält unser Gesicht Prägung, Antlitzcharakter, festbleibende Gestalt, die ihre Einheit aus der gesetzten und gewollten Identität und Eigenart dessen, was ich sein soll und sein will, und nicht einfach bin, erhält.

So geht auch in dieser Herkunftsdeutung der Name auf eine Einheit, die nicht einfach auf materieller oder formaler Grundlage immer schon da ist, sondern die sich selbst herstellt von der Bedeutung her, die sie auf sich nimmt; auf eine Identität des Differenten, die alle naturale (sei es Individuations- oder sei es Wesens-) Einheit übersteigt.

Heute neigen wir dazu, diese Deutung der Herkunft des Namens Person als der Maske und Rolle anzuerkennen, auch wenn das „personare“ als Ursprungswort der Person – Maske verworfen wird. Ein etruskisches Grabbild, das unter der Darstellung zweier Masken die Unterschrift „*φερροου*“ trägt, weist auf eine Herkunft des Namens für Maske aus nichtlateinischem Sprachbereich hin.

Was ist das Resultat dieser Wort- und Namensörterung? Vielleicht nur ein kleiner Hinweis: der Hinweis auf eine Identität von Differentem, auf eine Einheit von Vielfältigem, eine stabile Präsenz von Wechselndem, die so im natürlichen Gebiet, das nur individuelle Einzelheit *oder* essentielle Ganzheit kennt, nicht vorkommt, auf eine Einheit, die ihre Einheit dem Akt der sich setzenden Identität und Selbst-Übernahme verdankt.

Nehmen wir einmal diesen Hinweis (diese „formale Anzeige“ um mit Husserl zu sprechen) in all seiner Fragwürdigkeit auf, wenn wir uns nun dem Begriff „Person“ zuwenden.

2. Während Wort und Namen sich uns aus der Sprache auf Grund der Worthaftigkeit und Namenhaftigkeit des Seienden in der Geschichte unseres Umgangs mit ihm gleichsam zusprechen, ist der Begriff bewußte Leistung des Menschen, welcher nun Wort und Namen in ihrer Struktur so festlegt, daß durch sie Seiendes in seinem Wesen selbst festgelegt, oder wenn das nicht völlig gelingt, wenigstens getroffen wird.

Der Begriff der Person hat nun geschichtlich aber seinen ersten Ursprung nicht im Begriffswillen der Philosophie oder einer säkularen Wissenschaft; sein Herkunftsort ist die christliche Theologie und ihr Versuch, zwei Glaubensgeheimnisse begrifflich zu fassen, zweimal für ein gleicherweise *Unbegreifliches* und *Geoffenbartes* dennoch einen *Begriff* zu finden; einen Begriff, denn es handelt sich bei beiden Glaubensgeheimnissen jeweils um die Einheit einer logisch nicht identifizierbaren Differenz, die fixiert werden soll: in der „Trinität“ lebt, vollzieht sich der eine Gott in dreifacher, unvertauschbarer und unterschiedener subsistierender Aktrelation doch als ein einziges Leben, Wesen, eine ungeteilte Natur, eine Physis, *Usia*, *Natura*, *Essentia*. Diese dreifache selbständige und je andere Übernahme der selben Wesensnatur und des einen selben gemeinsamen, nicht zerteilten, isolierten und individuierten Lebens erhält den griechischen Namen „Hypostasis“ und für die „Hypostase“, diese sich selbst wollende, bleibende, dreifache Subsistenz-Einheit und Einzigkeit in der einfachen Wesens-Lebenseinheit, bietet sich im Lateinischen der Name „Person“ an, der schon im Endlichen auf eine analoge einzigartige Identität des Verschiedenen zeigte; „umgekehrt“ zur Trinität ist dann das Verhältnis von Einzigkeit und Vielheit im Glaubensgeheimnis der „Inkarnation“ und „hypostatistischen Union“: in *einer* Hypostase, *einer* identischen Übernahme zweier unvermischter „Naturen“, der endlich-menschlichen und der absolut-göttlichen, besteht die einzigartige Wirklichkeit Christi: die Einheit und Selbigkeit seines Antlitzes als Träger der übernommenen Aufgabe der „Erlösung“ als Heilsvermittlung im Unheil der Menschheitsgeschichte.

Früh schon erweitert diese „wissenschaftlich“-theologische Prägung „Person“ ihren Geltungsbereich und bleibt nun nicht nur an der Einzigartigkeit der Seins-

weise des geoffenbarten Gottes in seinem trinitarischen Leben und der Einzigartigkeit der Seinsweise des Erlösers in der Identität der hypostatistischen Union differenter „Naturen“ haften, sondern soll nun „wissenschaftlich“-ontologisch auch die Einzigartigkeit von Engel und Mensch im Gegensatz zu allen anderen „entia“ in der Natur als Schöpfung treffen. So stoßen wir im Vormittelalter bei Boethius (de duabus naturis, III) auf die erste formal-ontologische Definition von Person: „persona est individua substantia naturae rationalis“; bei Thomas von Aquin auf der Höhe des Mittelalters heißt es dann bald: naturae rationalis individua substantia; bald: individua subsistentia rationalis naturae; bei Richard von St. Viktor (de trinitate IV, 22) erscheint die Definitionsform: „persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia“, welche Formel dann in entscheidender Weise von Duns Scotus wieder aufgenommen wird.

Das Gemeinsame des für die Widerspruchseinheit in Trinität und Inkarnation geprägten *theologischen* Begriffs mit dem (lassen wir einmal die „englische“ Seinsart in diesen Erörterungen bei Seite) zur Kennzeichnung der Seinsstellung des Menschen im Gesamt der „Natur“ angewandten *philosophischen* Begriff ist, daß wiederum das in eine Begriffsform zu bringende Erfahrene erfahren ist als ein in sich selbst eine Gegensatzspannung Implizierendes. Dieser hier begrifflich zusammengefaßte und als untrennbare Einheit vorher erfahrene Gegensatz ist der von individua incommunicabilis subsistentia, substantia, existentia einerseits und von natura rationalis andererseits: der Gegensatz von einem unvertauschbaren, einzig-einzeln, für sich seienden Vollzug einerseits und der gemeinsamen, übereinzeln, universalen Geistigkeit als dem mitteilbar Gemeinsam-Vollzogenen andererseits. Der Personbegriff ist kein „Wesensbegriff“, wie es sonst die univocen Begriffe im scholastischen Denken sein sollen. Thomas sagt: „Conceptus personae pertinet *non* ad essentiam sive naturam, sed ad subsistentiam essentiae“: nicht auf ein Wesen bezieht sich der Personbegriff, sondern auf die Weise, den Vorgang wie hier das Universale des „Seins“ und des „Wesens“, ohne seine Universalität aufzugeben und zu verlieren, als solches dennoch „subsistiert“, d. h. als „Dieses“, als Seiendes aktuell ist. Bei jedem Seienden „unter dem Menschen“ (um die hierarchische, kosmologische Gliederung der Scholastik auch im Terminus zum Ausdruck zu bringen) verliert das Wesen, wenn es sich in das Seiende begibt, wenn es und das Sein zu Seiendem wird, seine Universalität, Intelligibilität, seine umspannende, übereinzeln, gemeinsame Wahrheit, zugunsten vereinzelter isolierter Wirklichkeit; es entfremdet sich gleichsam sich selbst, um „da“ zu sein. In der Person aber soll nun, gemäß unserer Definition, ein sonst Unerhörtes sich ereignen: der Geist als Gemeinsamkeit gibt diese in seiner Individuation nicht auf, sondern behält sie.

Person ist das „Bei-sich-sein“ von Wesen und Sein als Seiendem; ist der einzelne Vollzug als die Übernahme von gemeinsamem Wesen und Sein, und als solche „individua, incommunicabilis subsistentia, existentia“: unmittelbar als freie, unübertragbare, sich selbst allein leistende und leisten müßende Übernahme: Übernahme wessen? Vollziehende einzelne Übernahme des Vollzoge-

nen als eines Gemeinsamen und des Gemeinsamsten: des Geistigen, des Wesens und des Seins als εἶδος und εἶδος εἰδῶν, die *als solche* übernommen und vollzogen werden: als solche heißt hier aber: ohne daß sie sich in materieller Vereinzelung „entfremden“, sondern vielmehr im „personhaften Akt“ zu sich kommen, in ihrer einzelnen Wirklichkeit ganz sie selbst in ihrer Übereinzelheit werden. Indem die Verwirklichung nicht im fremden Medium einer gleichgültigen Materie und einem raum-zeitlichen Äußeren geschieht, sondern indem Freiheit, Denken und Wille als geistiger Akt das Denkbar- und das Wollbar-Geistige des Wesens und Seins „an sich nehmen“ und „in sich aufnehmen“, geschieht gleichsam eine *innere Individuation* als freier, einmaliger und einziger Selbstbesitz des Wesens und Seins als des bleibend-währenden Gemeinsamen; und damit geschieht die Überwindung der „eidetischen“ und „ontologischen Differenz“ in ihrer aufrecht erhaltenen Ausdrücklichkeit: Person in dieser Definition ist Seiendes, das *als* Wesen und Sein „ist“ und „west“ und nicht nur *von* Wesen und Sein *her* bestimmt worden ist.

Die ontologische Konstitution der Person also, die in der scholastischen Definition sich ausspricht, behauptet eine Identität jener real-differenten Konstituentien des Seienden (die sich Wesensprinzip, Aktprinzip, Subsistenz- und Individuationsprinzip nennen) untereinander, und darüber hinaus noch die Identität der real-differenten Gründe oder Prinzipien mit den von ihnen Begründeten, also Identität auch in der grundlegenden Differenz von Principium und Principium – Begründetem und Grund, von Seiendem und Sein, aber beide Male Identität so, daß sie die Differenz *nicht* vernichtet: das Subsistente als das für sich Selbständige und das Wesens- und Seinsprinzip als das gemeinsame, gültige Verbindende werden dennoch in der Ineinssetzung „sein gelassen“.

Woher besteht das Recht, diesen vom Theologischen ins Anthropologisch-metaphysische und ins Metaphysische überhaupt übertragenen Begriff in diesem Übertragungsbereich anzuwenden und insbesondere den Anspruch zu erheben, damit uns Menschen in unserer Stellung im Kosmos zureichend zu charakterisieren in unserer angeblich von allem bloßen Naturalen unterschiedenen Seinsart? Die Richtigkeit dieser Anwendung muß sich ausweisen können. Der einzige, letztlegitimierende Ausweis von Richtigkeit, die eigentliche Rechtfertigung ist immer nur „Erfahrung“ als unmittelbar sich zeigende und zur Kenntnis genommene Anwesenheit selbst. Allerdings dürfen wir hier den Erfahrungsbegriff nicht zu eng nehmen²; neben der ontischen Erfahrung, der „Empirie“ im Sinne Kants also, wo Seiendes in der sinnlichen Widerfahrnis (Affektion) präsentiert ist und in kontinuierlichem Zusammenhang unter Regeln gebracht wird, gibt es auch eidetische, ontologische, transzendente Erfahrung. Schon Aristoteles kennt das eigentümliche πάθος des νοῦς – ein Leiden, wo das, was von Natur aus ἀπαθές, leidenslos und einfach (ἀπλοῦν) nur es selbst ist, dennoch aufnehmend, empfangend ist (δρατικόν τοῦ εἶδους); De Anima Γ 4/429 a 15: wo der

² Über die Weite des Erfahrungsbegriffes vgl. meinen Aufsatz „Philosophie-Wissenschaft-Technik – oder die Philosophie im Zeitalter der Wissenschaft“ Philosophisches Jahrbuch Bd. 68, Seite 309–323.

Geist sich von sich selbst und vom Geistigen bestimmen läßt, bzw. sich durch es selbst bestimmt (τὸ νοεῖν πάσχειν τι ἔστιν, Γ 4, 429 b 24/25): wo er also im nichtontischen, sondern ontologischen Leiden nicht auf Fremdes und Ungeistiges im Widerstand trifft, sondern die ihn erfüllende Idee, Struktur, geistige Form, das ihn erfüllende Wesen aufnimmt und vernimmt.

IV.

Was ist nun die die Anwendung des Personbegriffs auf den Menschen rechtefertige, ja zu seiner Bildung „zwingende“ eidetische oder ontologische Erfahrung? Wir sagten: Person meint kein Wesen, sondern die Weise der Wesen und Sein seinlassenden Wirklichkeit beider, als welche der Mensch „ist“; den Vollzug einer Wesens- und Seinsverwirklichung, in welchem diese sich nicht im Seienden ihrer Wahrheit entfremden, sondern vielmehr sie gewinnen und zugleich wir, die Menschen, uns gewinnen. Gibt es eine adäquate Erfahrung dieses Ereignisses für jenes Seiende, das dieses Ereignis als die übergeschichtliche Wirklichkeit von Seiendem und Sein „ist“? Worin besteht diese eigentliche Personenerfahrung? Wo tritt die Vereinigung von Einzelheit und Übereinzelheit, wo beide eines („identisch“) sind und dennoch unverwechselbar („different“) erhalten bleiben in ihrer einfach hinzunehmenden und von uns zu deutenden Gegenwart uns unwiderleglich entgegen?

Wenn wir, die Endlichen, denken, denken wir, sagt wiederum Aristoteles an obiger Stelle, zugleich bestimmtes Einzelnes und denken zugleich Alles: νοεῖν ist immer πάντα νοεῖν, Denken denkt Seiendes *durch das Wesen*; wenn „Wesen“ im Denken „ist“, so muß aber auch der Bezug zum Sein gedacht werden, zum Sein als dem Grund des größten Ganzen, in welchem allein etwas (in seinem ihm zukommenden Wesensstandort) „wesentlich“ sein kann. Das Ganze, das Uneinholbare, alles Übersteigende, das Transzendente, Uneingeschränkte ist in diesem Sinne „absolut“. Wir, die endlichen Denkenden, denken im selben unserem endlichen Denken das Absolute. Das Wesen des Denkens ist aber nach Aristoteles zugleich: das Gedachte selbst zu *sein*. Wiederum heißt es in Γ 4: τὸ αὐτό ἐστιν τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον; das selbe ist Denken und Gedachtes. Wir sind diese Endlich-Einzelnen *im* Ganzen und immer zugleich *das* Ganze, Seiendes *im* Sein und zugleich *alles* Sein des Seienden (οὐκ εἶδος, ἀλλὰ τόπος τῶν εἰδῶν), Wesen aller Wesenheiten (εἶδος τῶν εἰδῶν), und Versammlung alles Seienden im Sein, das wir immer (als λόγος τῶν ὄντων) „sind“.

So könnte man meinen, daß die Geisterfahrung schon mit der Personenerfahrung identisch sei. Als Hinweis, daß dem *nicht* so ist, könnte man hier das „argumentum e contrario“ anführen: damit müßte auch die griechische Metaphysik, für die die Geisterfahrung grundlegend ist, zum Personbegriff gekommen sein. Augenscheinlich ist dies aber nicht geschehen; und es hat gerade die Vernachlässigung oder das nicht Ernstnehmen *anderer* Erfahrungen neben der Geisterfahrung dies verhindert. Wir werden sehen, daß überhaupt nicht eine einzige Erfahrung grundlegend für das personale Bewußtsein ist, sondern daß

ein Geflecht von Erfahrungen ihm zugrunde liegt und daß es aus einem Gewirk von Erfahrungen hervorgeht und sich aufbaut. In diesem Sinne besprechen wir nun die Einheit von Geisterfahrung, Todeserfahrung, Schulerfahrung, Entfremdungserfahrung, Werkserfahrung, Geschichtserfahrung, die als solche in ihrem Zusammen erst die eigentliche Basis für das Wissen um die wirkliche Gegenwart der Person abgeben, und erst aufgrund dieser Gegenwart kann sich der diese Gegenwart fassen sollende Begriff rechtfertigen. Beginnen wir in diesem Erfahrungsgeflecht oder Gewirk mit der erstgenannten Erfahrung: der Geisteserfahrung. Was gibt sie uns für die Wirklichkeit der Person und für ihren Begriff her und was gibt sie uns nicht, warum verfehlt sie, alleingelassen, wiederum die Persönlichkeit?³

V.

In der *Geisterfahrung* erfährt der endliche, zeitlich und räumlich beschränkte Mensch, der von anderen als sich selbst ins Dasein gesetzt ist (Geburt) und gegen seinen Willen einmal aus dem Dasein treten wird (Tod), also einer „Bewegung“ unterworfen ist, über deren Ursprung und deren Ziel er gar nicht und über deren Verlauf er nur teilweise verfügen kann, in der Geisterfahrung also erfährt dieser Mensch „in sich“ so etwas wie einen „Akt“ als *absolute* Bewegung; die unvergleichlich großartige Schilderung der „Energeia“ in Aristoteles' *Metaphysik* Θ, VI/1048 e 18–34 beschreibt dies gleichsam „phänomenologisch“: Es gibt Bewegung, die reines „Zwischen“ ist, Übergang von–zu, deren Sinn es ist, nach diesem „von–zu“ im „zu“ aufzuhören, zu verschwinden, also „außer sich zu gehen“. Solche Bewegung ist ein bloßes „Werden“, das im erreichten Sein endet und sich „aufhebt“. Sehen, schauen, denken und erkennen aber ist niemals *nur* ein Weg zu etwas hin, werdehafte Hilfe für ein anderes als es selbst: diese sind keine *κινήσεις*, sie sind *ἐνεργείαι*: Akte, die auch um ihrer selbst willen sich vollziehen, von sich her auf sich zugehen; ihr Sein verdanken sie keinem Herstellen und Bewirken von anderem her, sondern sie sind reine Selbstwirklichkeit, die sie nur haben, weil sie sich setzen: Denken ist darum Übernahme des Gedankens als des eigenen Wesens des Denkens, welches eigene Wesen das Denken sich nur selbst geben kann: nie kann Denken von außen erzwungen oder bewirkt werden; es kann nur sich selber bewirken: von sich zu sich gehen, um dann im „Gang“ seiner selbst als höchster, „autarker“ Lebensweise inne zu bleiben. In der Zeit sich vollziehend ist dennoch sein eigentlicher Ort „die Ewigkeit“. Dasselbe wie diese aristotelische Analyse zeigt auch

³ Für die folgende Darstellung sei auf die nachgenannten Schriften und Aufsätze des Verfassers ergänzend hingewiesen:

- a) „Expérience et Histoire“, Löwen 1959
- b) „Geschichtsbild und Menschenbild“ in: „Das ist der Mensch“, Kröner/Stuttgart 1959, S. 109–126
- c) „Bildung“ in *Staatslexikon* II/1958 Sp. 23–33
- d) „Freiheit“ in *Staatslexikon* III/1959 Sp. 528–544
- e) „Person“ (zusammen mit Alois Halder) in *Staatslexikon* VI/1961 Sp. 197–206.

schon der platonische „Menon“; er zeigt, wie Wissen nie von außen her entstehen kann, wie jedes Lehren kein Bewirken des Wissens, sondern nur Hilfe bei der Selbstherstellung ist. Wissen aber ist sich selbst herstellendes Wissen, weil es schon immer gewußt hat und nur aus zeitweiser Entfremdung sein Beisichsein, das zugleich „bei der Idee sein“ ist, wieder herstellt im Gang zu sich, im Gang ins Innere des zeitüberlegenen Wissens selbst. Das ist der Sinn der Anamnesis-Lehre als Deutung der Erfahrung des Wissens als eines „ἀίδιον“. Ebenso weiß der aristotelische Geist das schlechthin Gültige, Wahre, das immer und für alle Geltende, das Richtige, nach dem wir uns ausrichten; und nur „wir“ aktualisieren in der Zeit und partiell die Teilhabe an diesem autarken Akt und sind „frei“, sofern wir an seiner Freiheit, d. h. Selbstsinnhaftigkeit, Selbstzielhaftigkeit und Selbstursprünglichkeit teilnehmen.

Die ganze griechische Metaphysik baut sich auf dieser Grunderfahrung auf: sie betrachtet alles Seiende, wie es „an ihm selbst“, d. h. im Geiste als dem wahren Sein erscheint und ist; sie ist Geistmetaphysik, aber sie ist niemals „Metaphysik der Person“. Wir sind *im* Geiste, aber wir sind nicht *der* Geist, nicht einfach *als* Geist; oder umgekehrt: Geist ist in uns und so nehmen wir an ihm teil; aber der Geist ist nicht dasselbe wie wir. Das zeigt sich am besten darin, wie leicht diese Metaphysik mit der Todeserfahrung „fertig“ wird:

Im Tode verschwindet mit dem Verfall der Leiblichkeit unsere Einzelheit: der Geist löst sich aus dem „compositum mixtum“, in das er eingegangen ist, heraus; er befreit sich aus dieser Beschränkung zu seiner schrankenlosen Weite und Unbegrenztheit, in der er der „eine Geist“ ist, der göttliche Geist der νόσις νόησις. Diese Loslösung ist unsere σωτηρία, das Heil im Tode und trotz des Todes ist die Gewißheit, daß, wenn auch wir enden, der Geist und der Gott, ein Ewiges und Bleibendes also, immer „ist“. Diese selbe Lösung wie die aristotelische Geistlehre zeigt der platonische „Phaidon“, der in der Sicherheit, daß die Seele als Geist unsterblich sei und daß im Tode als der Trennung der Seele vom Körper die Seele als Geist im wahrhaft überindividuellen Leben als dem Sich-selbst-Denken der Ideen zu sich finde, die Freudigkeit des Sokrates, wie er den Schierlingsbecher trinkt, begründet. Die Furchtbarkeit des Todes ist für Sokrates nur scheinbar; sie entspringt aus der sinnlichen Reaktion und der sinnlich bedingten Furcht, die im Wissen des Geistes um seinen ewigen, über-einzelnen Bestand hinfällig wird. Diese Sicherheit und Freude des Sokrates ist aber für uns eine Selbsttäuschung.

Denn die echte Todeserfahrung, die nicht wie in der Metaphysik durch die Geisterfahrung beiseite geschoben werden kann, erfährt dem gegenüber, wie es im menschlichen Dasein nicht um die Ewigkeit des Geistes, an dem wir nur teilhaben, geht, sondern um die Person, die wir selbst *sind*. Die Person ist „incommunicabilis, individua subsistentia“; der Tod bezieht sich auf sie, die sich ihm gegenüber behaupten will; das Bleiben dessen, an dem alles partizipiert und mit dem alle kommunizieren, ist kein Trost gegenüber der Unerfülltheit des Anspruches (der keineswegs nur ein sinnlicher „Hang“ ist), den wir als diese einmalig-einzig Unvertauschbaren, gegenüber dem „Nichts“ dieser Einmaligkeit und Unvertauschbarkeit uns auflehnen, erfahren. Und so kommen wir zur

zweiten Gründerfahrung und fragen: wenn die Grunderfahrung des Geistes zwar *Absolute in uns* erfährt, aber nicht *uns* als Endlich-Absolute, d. h. als Personen erfährt; wenn sie diese Person vielmehr in Schichten in uns auflöst und zu dieser Auflösung kommt, weil sie die zu ihr gehörige Todeserfahrung als gegenüber der Geisterfahrung „declassiert“: was besagt dann eine ernstgenommene Todeserfahrung für Wirklichkeit und Wesen der Person?

VI.

Schon Justin der Märtyrer, einer der frühesten christlichen „theologischen Denker“, aus der Zeit der sogenannten „Patristik“, sieht den Unterschied zwischen Heiden und Christen darin, daß der „Heide“ (man wird in erster Linie an die „Platonici“, auf die Augustinus so oft hinweist, hierbei denken müssen) an die Unsterblichkeit der Seele sich halte, der Christ aber an die Auferstehung des Fleisches glaube. Dies ist wohl so zu deuten: beiden, – Christen *und* Heiden – geht es um das „Heil“ und die „Rettung“ (σωτηρία) gegenüber der erfahrenen, ungeheueren Vernichtungsbedrohung, die der Tod darstellt. Haben doch alexandrinische Philosophen die Philosophie als „μελέτη τοῦ θανάτου“, als Sorge vor dem Tod und um den Tod, definiert. Der Heide ist Heide, weil er gegenüber der Todesbedrohung nur den Trost der Metaphysik hat: ihren Dualismus von Intelligiblem und Übereinzelnem und Unvergänglichem einerseits, und Sensiblem, Individuellem und Werdehaftem andererseits. Das Unvergängliche und Intelligible ist als das Einsichtige zugleich das Sinnhafte. „Es“ bleibt, wird bewahrt (σώζεται); aber „er“ bleibt nicht: er, der sinntragende Mensch, vergeht. Wenn *dies* „Bleiben“ als ungenügend vom Christen erfahren wird, dem gegenüber er sein „Heil“ im Glauben an die Auferstehung des Fleisches allein zugesagt, versprochen und gewahrt sieht, was ist dann darin impliziert?

Hier ist augenscheinlich die im Tode eines jeden von uns uns bedrohende Vernichtung des „Leibhaften“, also meiner selbst als dieses unwiederholbar-einmaligen „Selbsthaften“, als das eigentliche Nicht-sein-sollende erfahren; und dieses Nicht-sein-sollende des Untergangs des Leibhaften, Selbsthaften und Einmaligen, also eben „unserer selbst“, wird als keineswegs kompensierbar erfahren durch das aller Mischung entwachsende Zusichkommen und Fürsichbleiben von Seele, Geist, Sein, Sinn, die „in uns“ waren oder an denen wir teilhatten, aber die eben nicht und niemals „wir selbst“ sind. Erfahren wird also gleichsam in dieser Erfahrung des Nicht-sein-sollens auch ein Sollen, ein Anspruch: der Anspruch des Menschen, daß nicht nur Geist, also Überindividuelles, „Sein“ ewig „währe“, sondern daß Endliches, wir die endlichen Leibhaften als diese selbst, nicht untergingen. Daß also wir, die „Bedingten“, zugleich in einer Hinsicht „unbedingt“, d. h. von der Bedrängung der Zeit nicht verletzbar, nicht durch sie zurücknehmbar und einholbar seien, daß wir also „auch“ *schlechthin* seien. Dieser Anspruch des endlichen Menschen, unbedingt zu „sein“, und zwar nicht im Übergang zu Anderem als er selbst: aufgehend und hineingenommen z. B. in das Meer der Gottheit, des Geistes, des Seins, unbedingt zu

sein vielmehr als dieser Seiende selbst, der ein jeder ist: enthält so in sich einen gewissen „Widerspruch“, oder besser, wenn wir der Terminologie Romano Guardinis aus seinem ersten philosophischen Werke folgen: einen „Gegensatz“; und in der Todeserfahrung ist gerade diese „Widersprüchlichkeit“, oder nun besser gesagt, „Gegensätzlichkeit“ der eigentliche Inhalt; und in ihrer widersprüchlichen Gegensätzlichkeit stellt sich dieser Inhalt als *Schmerz* dar; und als der vom Tode unablässbare Schmerz über den Gegensatz, welchen wir selber sind, ist er echter Grund für unsere immerwährende Angst, ja sogar Verzweiflung. Auch im antik-griechischen Dasein kommt diese Erfahrung zur Gestaltung, allerdings nicht in der griechischen Metaphysik, sondern in Historie und Tragödie.

Das „ἱστορεῖν“ der Historie ist ein „Erkundigen“ gerade des einmalig gewesenen und großen Seienden und dessen, was sich mit ihm „ereignet“ hat, um es festzuhalten im Gedächtnis und der Überlieferung, es, das Seiende, das sich selbst nicht mehr halten kann. Und was ist der eigentliche Grund, das „Worumwillen“ des Festhaltens des Schwindenden, des Einmaligen? Es ist in erster Linie die „Rühmung“, auf die der große Tote Anspruch hat, und welchem Anspruch die Historie zu genügen und ihn zu erfüllen sucht, und der in der Tragödie dargestellt und für das Bewußtsein festgehalten wird. So stellen sich zwar Historie und Tragödie der Erfahrung des Todes, als dem Nichtbleiben-können im Bleiben-sollen, echter und unmittelbarer als die Metaphysik. Aber für den Untergang des Unbedingt-Bedeutenden, das in dieser Unbedingtheit einen schlechthinigen Seinsanspruch hat, bieten sie als einzige Lösung nur sich selbst dar: sie sollen die Überwindung des Todes leisten. Darin versagen sie gegenüber dem Anspruch, aus dem sie hervorgehen: die Bergung vom Seienden-Sinnhaften, von einmaliger Gestalt und individueller Bedeutung, im Gedächtnis, in darstellender Rühmung und Klage, bewahrt zwar das Einmalig-Individuelle über den Einzeltod hinaus; aber erstens eben doch *nicht in ihm selbst*, was doch in jenem Erfahrungsanspruch sich impliziert; und zum zweiten nicht „schlechthin“, sondern nur relativ länger und bleibender, da alle Tradition verblaßt, ohne die eigentliche Sphäre des Seins und Bleibens gegenüber dem Nichtsein und Untergehenden erreichen zu können. Die „Lösung“ von Historie und Tragödie geleistet nimmt zwar Problem und Aufgabe des unbedingten Seinsanspruches des endlich bedingten Seienden auf, sie „lösen“ es aber nicht entsprechend. Die Metaphysik dagegen versucht das ganze Problem als Scheinproblem beiseite zu schieben und zu „entlarven“. Der platonische „Laches“ will zum Beispiel das Wesen von Tapferkeit und Mut bestimmen; er kommt zu dem Resultat, daß Tapferkeit und Mut keineswegs gleichzusetzen sind mit Kühnheit und Unerschrockenheit; als echte Tugenden sind sie vielmehr, wie alle Tugenden für Sokrates, ein Wissen: das Wissen um das, was mit Recht zu fürchten ist, und das, was sich nur scheinbar als Zu-Fürchtendes uns vorgibt. Der Tod gilt hier als nur scheinbar zu fürchten; er ist etwas, wovor wir nur zurückschrecken, weil die Reaktion unserer Sinne sich gegen die Auflösung des Leibes wehrt. Todesmut und Todestapferkeit sind jenes Verhalten, wo das Wissen um die Nichtfürchtbarkeit des Todes diese sinnliche Reaktion gegenüber

der Auflösung überwindet. Der Tod wird aber als nicht furchtbar gewußt, weil in der Auflösung der Leib-Seele-Einheit, wie wir nach Sokrates-Platon sicher wissen können, der Geist sich zu seiner eigentlichen überindividuellen Ewigkeit in der überindividuellen Schau des gemeinsam Gültigen der Ideen befreit, befreit zu einem Leben, das kein Einzelleben mehr ist, sondern als Schau der Ideen zu diesen als ihr Akt selbst gehört und damit das eigentliche Weltgeschehen des Vollzugs des „mundus intelligibilis“ darstellt. In der Gewißheit des zu-sich-selbst-Kommens dieses überindividuellen Weltereignisses begrüßt Sokrates jeden Einzeltod, und so auch den eigenen, als Übergang und Beginn der wahren Wirklichkeit. Ganz dem entsprechend ist die Todesinterpretation des Aristoteles. Körper und Seele, die zusammen das Leben als das leibhaftige, individuelle Leben begründen und darstellen, gehen in der Trennung des Todes beide unter und mit ihnen der individuelle Mensch als je dieser da. Der Geist, der „*θυράτες*“ in dieses Leben einbrach und es zur überindividuellen Wahrheit brachte und auf die absolute Gutheit des Höchsten, selig sich selbst genügenden, göttlichen Seins hinbezog, geht allein im Tode wieder als bleibender aus dieser Verbindung heraus; was also einzig „ist“ und bleibt, ist dieser selige, immer bestehende, autarke Geist und Gott selbst, der durch seine absolute Bedeutung allem untergehenden und nichtbleibenkönnenden Seienden in der Hinordnung auf sich Sinn verleiht, weil er allein absoluter Sinn *ist*. Wenn das die Lösung des in der Todeserfahrung erfahrenen Nicht-sein-sollens des Untergangs des Leibhaften selbst sein soll: dann ist der Anspruch und die Forderung des Menschen, als Unwiderholbar-Einmaliger, als leibhaftes Selbst, als endlich-unendlich in untrennbarer Einheit zu „sein“, nicht genügend ernst genommen und aufgegeben worden zugunsten der allgemeinen Sinnhaftigkeit und Ewigkeit des Kosmos, welche Sinnhaftigkeit und Ewigkeit dieser durch den Bezug auf das absolut Unbedingte als sein Zentrum hat. Warum wird aber diesem Versuch der Metaphysik gegenüber die skizzierte und augenscheinlich zum Wesen der Person gehörige, im Phänomen des Todes aufbrechende Widerspruchs- und Gegensatz Erfahrung im jüdisch-christlichen Denken *nicht* beiseite geschafft? Als Antwort können wir sagen: diese Gegensatzeinheit wird, in ihrem Zugleich von absoluter Bedeutung und endlich bedingtem Dasein, im jüdisch-christlichen Denken festgehalten, weil der Grund dieser Zweieinheit und nicht nur diese Zweieinheit als Faktum dort erfahren wird; der Grund also, der Grund der Einheit und des Zusammens von Bedingtheit und Unbedingtheit, Endlichkeit und Absolutheit ist. Worin liegt aber dieser Grund? und in welchen Erfahrungsvollzügen tritt er in unser Bewußtsein? Für die nähere Skizzierung kann ich hier auf meine Abhandlung „Geschichtsbild und Menschenbild“ (in dem Sammelband „Das ist der Mensch“⁴) hinweisen. Nur sei daraus folgendes, ohne es zu entwickeln, gleichsam resultathaft hier ausgesagt: die jüdisch-christliche Erfahrung erfährt als den Grund dafür, daß der endliche und bedingte Mensch zugleich absolute und unbedingte Bedeutung habe, seine *dialogische Struktur*. Martin Buber hat dies immer wieder in tiefen Analysen herausgestellt. In der

⁴ Vgl. Anmerkung 3, b.

dialogischen Struktur sind Unbedingtes und Bedingtes nicht so nur „beisammen“, daß sie zwei verschiedene Seins- und Wirklichkeitsschichten „in uns“ darstellen, die wir in uns vorfinden können. Der Anspruch bleiben zu können, unbedingt zu sein im „Wahren“, steigt nicht gleichsam aus uns selbst und unserer Tiefe hervor, als der in allem leibhaften Dasein sich zur Geltung bringende Anspruch des Geistes in uns, oder besser nun, unserer „geistigen Schicht“. Was an uns unbedingt ist, ist der Anspruch, der nicht aus uns kommt und entsteigt, sondern an uns herantritt, auf uns zukommt, uns fordert. Das „Zusammen“ von Bedingtheit und Unbedingtheit ist nicht die Gleichzeitigkeit von Wirklichkeitsebenen, sondern das Zueinandergehören von unablösbaren Struktur-Momenten in einem „Ereignis“ der Begegnung, welche eine Begegnung von Absolutem und Nichtabsolutem ist, als welches Ereignis und als welche Begegnung wir Menschen selbst sind. Im Hören des unbedingten „Anspruches“ und im endlichen Versuch des Entsprechens diesem Anspruch gegenüber, des „Entspruches“ also, vollzieht sich jedesmal neu jenes Geschehen, das wir die „*Menschwerdung*“ nennen können und das im eigentlichen Sinne „*Personwerdung*“, Geburt der Person darstellt. Das Problem ist hier also nicht, wie im Griechischen, Bleiben oder Nichtbleiben, Bestand oder Vergehen, immerwährende Gegenwart als „Beisich-sein“, oder Sich-verlieren. Hier geht es um Genügen oder Versagen; und der Tod ist furchtbar, weil er das schlechthinige Ende einer *Geschichte* ist, bei welcher wir das Versagen als *Schuld* nicht mehr einholen, nicht mehr wiedergutmachen können, wo die Chance, sich selbst zu gewinnen im richtigen Entsprechen, schlechthin aufhört. Der Anspruch, der an den endlichen Menschen gestellt wird, ist hier so groß und ungeheuer, daß *er* allein von sich aus nie ihm genügen kann; daß seine Freiheit hier immer versagt und sich versagt. Nur, weil der Anspruch, der an ihn ergeht, nicht nur „absolut“ ist, sondern zugleich der absolute Anspruch einer absoluten Freiheit, d. h. des Gottes ist, gibt es in dieser Geschichte zweier Freiheiten, in deren Zusammenspiel der Mensch nur ist was er ist, die Möglichkeit der „Hilfe“, des „Bundes“ und der „Erlösung“.

So gehören hier zur Todeserfahrung die Erfahrungen von Schuld, Untreue, Abfall und Nichtgenügen, sowie von Berufung, Erwählung und der Treue des Gottes, der unsere Treue als Gehorsam ermöglicht; d. h. die Erfahrung wird die Erfahrung einer Heils- und Unheilsgeschichte. Der Tod hat und behält seine Furchtbarkeit als endgültiges Ende dieser Geschichte, die ein für allemal entschieden hat, als was wir „sind“. Das Heil in dieser Geschichte und der Halt ist hier: der Herr. Da die Geschichte unser Leben ist und unsere Geschichte Ihm gegenüber und mit Ihm ist, entscheidet die Geschichte über uns, indem sie entscheidet, ob wir bei Ihm sein werden und Er uns halten wird, oder ob wir nicht sein werden, indem Er uns losläßt. Der Tod hat sein Furchtbares weiterhin, weil wir nie „wissen“ können, ob wir in dieser Geschichte unbedingt gehalten werden und geholfen bekommen; oder ob sie negativ ausgeht, d. h. mit dem endgültigen Selbstverlust endet. Nur der helfende Herr, d. h. die unsere Freiheit befreiende Freiheit des Gottes, kann dies garantieren in Zuspruch und Offenbarung seiner selbst. So helfen dem Tod gegenüber nur Hoffnung und Glaube, aber kein metaphysisches Wissen; nur ein geschichtliches Vertrauen,

keine denkerische Spekulation. Hier sind alle entscheidenden Elemente der Personenerfahrung in einer echten unablösbaren Verbindung, trotz ihrer Gegensätzlichkeit, miteinander verknüpft. Die Endlichkeit des handelnden Menschen als des Partners verknüpft sich mit der Absolutheit des Gebotes (und damit des Sinnauftrages) an ihn. Die Einmaligkeit seiner Geschichte zeichnet diesen berufenen Menschen und dieses erwählte Volk so aus, daß sie als unverwechselbar Einmalige im unwiederholbaren einmaligen Geschehen der einzelnen, volkhaften und der welthaften Heils- und Unheilsgeschichte ihre absolute Bedeutung haben, die ihren Stempel gerade diesem vergehenden einmaligen Leben so aufprägt, daß sein Lebensvollzug zugleich Entscheidung über Gewinn oder Verlust des absoluten Sinnes selbst darstellt.

Der Tod ist hier nicht einfach als Auflösung der Vorgang der befreienden Loslösung des absoluten Geistes aus der Geschichte, sondern ist das „Gericht“ angesichts der unendlichen Bedeutsamkeit individueller Existenz mit ihrer endlichen Zeit. Es gibt auch hier nicht nur, wie in der antik-metaphysischen Ethik, Fehler und Verfehlungen des Menschen, gegenüber der richtigen Mitte seiner selbst, sondern echte Schuld, die immer als unwidertgutmachbares Versagen in der Geschichte, in welcher die Antwort auf die absolute Berufung eines Endlichen durch die absolute Freiheit des göttlichen Partners sich vollzieht, sich zeigt. Das einmalige Leben erhält jenen Charakter, den wir den Charakter der „absoluten Würde“ nennen können, weil in ihm als endlichem Leben nun absolute Entscheidung gefällt wird; der Tod aber bedeutet das Ende aller Entscheidung. Damit ist Person ganz anders getroffen, als in jener metaphysischen Todesinterpretation, wo der Geist mit metaphysischer Notwendigkeit sich immer rettet, indem er sich löst aus jenem „Zugleich“ und jenem gegensätzlichen „Zusammen“ des Lebens, das nur den Charakter vorläufiger „Vermischung“ aufgeprägt erhalten hat. Es braucht hier nicht geschildert werden, wie von hier aus Augustinus nun die Heilsgeschichte selbst zur eigentlichen, auf Erfahrung beruhenden Struktur des Menschen macht⁵, oder wie Pascal⁶ immer wieder aufzuzeigen versucht, daß auf das Rätsel des Menschen als der Gegensatzeinheit des Widersprechenden eine Lösung niemals von der Metaphysik kommt, sondern nur von der Geschichte als der Heilsgeschichte des Glaubens. So haben wir hier – gegenüber der griechischen Geisterfahrung, die das Absolutheitsmoment aufs schärfste herausstellt und metaphysisch interpretiert hat, aber seine Einheit mit dem unaufhebbaren Endlichkeits- und Einzigkeitsmoment im Menschen nicht genügend erklären konnte – in der religiös gedeuteten Todes-, Schuld- und Geschichtserfahrung eine Zusammenfassung dieser Erfahrungen im Personbegriff zu einer echten inneren Einheit und zu voller Gleichgewichtigkeit aller konstitutiven Momente.

⁵ Zu Augustinus vgl. meinen Artikel „Augustinus“ in Staatslexikon I, 1957 Sp. 680–694.

⁶ Zu Pascal vgl. Max Müller „Die Krise des Geistes. Das Menschenbild in der Philosophie seit Pascal“, 1946.

VII.

Von hier aus gelangen wir nun unmittelbar zu einer dritten Grunderfahrung, oder besser zu einer dritten Reihe von Grunderfahrungen, in welcher Person sich bezeugt. Wie wir im Bisherigen darstellten, ist die Einzelheit, die leibhaftige Selbstheit des Menschen in der zuerst geschilderten *metaphysischen* Deutung nur eine *von außen her* gleichsam erzwungene Vereinzelung des Übereinzeln, die als vorübergehend auch wieder aufgelöst werden kann. In der soeben geschilderten zweiten, nicht-metaphysischen, religiösen Erfahrungsreihe, die wir durch die Worte „Tod“, „Schuld“, „Geschichte“, „Dialogizität“ und „Heil“ andeuteten, erschien dem gegenüber gleichsam eine *innere Individuierung* des Menschen. Indem der Anspruch gerade seine einzelne Freiheit und nur sie trifft, gleichsam „festnagelt“, und dieser Anspruch zu dem Ereignis gehört, in welchem er nur „Mensch“ ist, ist er nicht von Raum und Zeit her (als je dieser da) äußerlich festgehalten und neben andere gestellt; sondern die Betroffenheit durch das Unbedingte und Absolute, die unbedingte und absolute Inanspruchgenommenheit, hat ihn schon als diesen Unverwechselbaren „da“ getroffen und gezeichnet; so ist seine Individualität „echt-absolut“. Aber nicht nur von der absoluten Freiheit her ist der Endliche als endlich Einzelner „echt-absolut“ und „absolut-individuell“; sondern auch durch seine Antwort, die als freie Antwort von keinem andern übernommen und geleistet werden kann, sondern in der er einsam selbst dem Ruf und Anspruch standhalten muß. So können wir sagen, daß die eigentliche Erfahrung der Einheit von Unbedingtheit und Bedingtheit, von Absolutheit und Einzelheit sich als *Freiheitserfahrung* kennzeichnen läßt und daß in der nun zu skizzierenden Reihe möglicher Freiheitserfahrungen sich Personwirklichkeit am klarsten manifestiert. Schon aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß menschliche Freiheit hier weder als eine besondere Anlage eines Einzelnen, noch als ein isolierter Zustand bloßer Unabhängigkeit, losgelöster Ungebundenheit, gemeint ist. Wir kommen diesem Phänomen in diesem Zusammenhang am nächsten, wenn wir wiederum von der Gegensatzeinheit der Personerfahrung ausgehen. Wir sagten bisher jeweils, daß Person sich als Identität von Differentem, d. h. als Einheit von Endlichkeit, Einzelheit, Einsamkeit, Unvertauschbarkeit, Unmittelbarkeit und Für-sich-sein einerseits erfährt, zusammen mit unablässbarer Absolutheit und Unbedingtheit andererseits. Nun können wir in der Person den absoluten Grund der inneren Individuierung, der unbedingten Endlichkeit, Unmittelbarkeit, Einzelheit und Einsamkeit als unsere je allein und für sich sich entscheidensollende und entscheidensmüssende *Freiheit* auslegen. Wenn aber das *Korrelat* dieser unserer Freiheit aus dem Zusammenhang der religiösen Erfahrung der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte herausgenommen wird, so erscheint es auch nicht mehr als (ansprechend-befreiende) Freiheit, sondern jetzt erscheint das Absolute und das Unbedingte als *Geist*. Die Gegensatzeinheit nicht von Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen, sondern von Geist und Freiheit begründet dann als erfahrene am stärksten Personalität⁷. Wiederum können wir kurz ver-

⁷ Zur metaphysischen Bedeutung des Gegensatzes „Geist-Freiheit“ vgl. meinen Aufsatz

ständig machen, warum diese Gegensatzeinheit im griechisch-metaphysischen Denken sich nicht als *Gegensatzeinheit* durchgehalten hat: Geist ist die über-einzelne Wahrheit, die übereinzelne Gutheit, Gültigkeit und Norm. Durch den Geist kommen die Einzelnen immer wieder zur Teilnahme an diesem Umfassenden von Wahrheit und Welt. Dieses Umfassende des Geistes und des Geistigen ist um seiner selbst willen da, und alles andere ist um dieses Geistigen willen da und bewegt sich auf es hin zu. Dieses „von sich her“ und „um seiner selbst willen“ als das Sein des Geistes ist seine Autarkie, seine Freiheit. Weil Freiheit hier ganz und gar als Bei-sich-selbst-sein des Geistes, als Autarkie im Ursprung und Ziel, erfahren wird, ist sie mit der Geistwirklichkeit *identisch* und kann nur einerseits als die Freiheit des selig bei sich seienden Geistes oder andererseits als die relative Freiheit einer sich selbst genügenden autarken Polis, oder schließlich als die eines im theoretischen Leben, im βίος θεωρητικός Lebenden, des Philosophen, aufgefaßt werden. Nie aber erscheint sie hier als absolut-endliche Freiheit, d. h. als Freiheit absolut endlicher Entscheidung, d. h. als Entscheidung eines Endlichen vor dem Absoluten und zu dem Absoluten, wodurch dieses Endliche unendlich bedeutsam wird. In der jüdisch-christlich religiösen Erfahrung tritt aber ein so gearteter Freiheitsbegriff zum ersten Mal in das Bewußtsein jener Welt, die wir aufgrund gerade dieses Bewußtseins, und nicht irgendwelcher geographischer oder weltgeschichtlicher Tatsachen, die „abendländische“ zu nennen gewohnt sind. Die Erfahrung des Absoluten als absoluter Freiheit war aber religiös-geschichtliche Erfahrung. Heilsgeschichte war das geschichtliche Zueinander zweier Freiheiten. Außerhalb der religiösen Selbsterfahrung erscheint das Absolute zunächst als Geist. Im Griechischen war seiner Notwendigkeit gegenüber keine sich durchhaltende Erfahrung der Freiheit mehr möglich. In welcher Erfahrung bleiben Freiheit und Geist als absolute Einzelheit und absolute übereinzelne Gültigkeit unvermischt verbunden als die Strukturmomente der unaufhebbaren Personeneinheit? Am Schicksal einer nicht an die bestimmte religiöse Heilsgeschichte allein gebundenen, wenn auch von ihr im faktischen Vollzug angeregten Erfahrung des echten unlösbaren Zusammens einer denkerisch verstandenen Gegensatzeinheit von Geist und Freiheit hängt also das Schicksal eines „natürlichen“, in der Philosophie ausarbeitenden Personbegriffs. Gehen wir daher nun kurz zu den hauptsächlichsten, eine solche Erfahrung ausarbeitenden philosophischen Personbegriffen unserer abendländisch-säkularen Denkgeschichte über.

a) In der praktischen Philosophie Immanuel Kants (z. B. in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“) spielt der Personbegriff eine zentrale Rolle und wird gerade in Hinsicht auf seine Erfahrungsgrundlagen expliziert. Person ist jenes Seiende, dem unter vielen Seienden allein „unbedingte Würde“ zukommt, und das um dieser Würde willen niemals von anderen nur gebraucht und instrumental zu einem außer ihm liegenden Zwecke verwandt werden darf, sondern das in sich als Selbstzweckliches in unserem Verhalten ihm gegen-

„Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik – oder Sein, Existenz und Freiheit in der abendländischen Ontologie“ in „Philosophisches Jahrbuch“ 69. Jahrg. 1. Halbband 1961; S. 1-48.

über beachtet werden muß. Der Grund dieser Besonderheit des Beachtenmüssens liegt im ‚apriorischen Gefühl‘ der „Achtung“. In der Achtung selbst erfahren wir, die endlichen Subjekte, in uns selbst den Grund unserer Würde, der auch der Grund der Würde der Mitmenschen ist; der Grund dieser Würde liegt in der „Autonomie“. Die Achtung erfährt sich angesprochen von einem Spruch, dem zu entsprechen kein Ziel, Zweck und keine Zweckmäßigkeit uns auffordert, sondern die Absolutheit dieses Erfahrenen selbst. Das zu uns Sprechende ist die Freiheit, und die Freiheit ist „noumenaler“, absoluter Wille, der sich in keine Abhängigkeit begeben kann und keinen Inhalt will, sondern nur sich selbst will, als das von allem unabhängige Gute. In uns selbst ist der befehlende und der gehorchende Wille, beide sind unterschieden und dennoch, weil sich das Gebot des befehlenden Willens als „autonomes“ und nicht „heteronomes“ Gebot erfahren läßt, und im Befolgen dieses Gebotes der gehorchende Wille zu sich selbst und zu seinem eigenen Gutsein kommt, sind beide *identisch*. Beide unterscheiden sich und legen sich auseinander in noumenalen und phänomenalen Willen; und personales Leben, d. h. Leben der Person als Leben der Würde, ist jenes Leben, wo der phänomenale Wille zum noumenalen durchbricht, das Ereignis, die Geschichte der Identifikation beider aus ihrer Getrenntheit heraus. Der empirische Wille ist gleichsam die Entfremdung des absoluten Willens und das ethische Handeln die Überwindung dieser Entfremdung. Die Person erfährt sich so in der Gleichzeitigkeit von empirischer Endlichkeit und noumenaler Absolutheit in einer Geschichte, die keine religiöse, sondern eine rein ethische Heilsgeschichte ist, und das Heil ist die von der Freiheit selbst bewirkte Überwindung ihrer eigenen Entfremdung⁸.

Indem der Geist hier als „Vernunft“ verstanden wird, die Vernunft in der Erfahrung der „Achtung“ aber „praktische Vernunft“, d. h. Wille ist, wiederholt sich nicht einfach die antike Metaphysik der sich-loslösenden Absolutwerdung des Geistes, weil in der Freiheit der Geist nicht nur „in uns“ ist, sondern wir *als diese da* selbst die Freiheit *sind*. Aber trotz dieses Unterschieds ist diese Deutung unserer Geschichte als ethischer Geschichte letztlich der Übergang, oder wenigstens die „Übereinkunft“ aller individuellen Freiheit in die gemeinsame Freiheit absoluter übereinzelnener Gesetzmäßigkeit. Augenscheinlich bedarf es, um die der Freiheit eigene *einzelne* Absolutheit zu erfahren eines Ausgangs, der sie nicht bereits von der Vernunft her als deren „praktische“ Spielart begreift und daher in sie (die Vernunft) sie wieder auflöst, sondern sie von ihr selbst her erfährt und deutet.

Die für die abendländische Metaphysik kennzeichnende Dualität des Sinnlichen einerseits und Nichtsinnlichen und Übersinnlichen andererseits, bei Kant des Phänomenalen und Noumenalen, die die antike Zweiheit von mundus intelligibilis und mundus sensibilis fortsetzt, dient im ganzen deutschen Idealismus zur Interpretation der Erfahrung der Gleichzeitigkeit von Absolutheit und Endlichkeit im Menschen, und so entsteht dort wiederum eine Art Schichtung

⁸ Zu Kant vgl. den von mir und Hans Reiner verfaßten Artikel „Kant“ in „Staatslexikon“ IV/1959; Sp. 786–798.

und Schichtungstheorie, nur daß diese geschichtlich dynamisiert wird, indem das menschliche Leben als Geschichte des Zu-sich-selbst-Kommens von Geist und Freiheit aus der Entfremdung in Natur und zwanghafter Notwendigkeit gedeutet wird.

b) *Fichte* setzt schon zu Anfang der „Wissenschaftslehre“ von 1794 die freie „Tathandlung“ als Setzung im Gegensatz zur „Tatsache“ als Gesetztem; in uns selbst ist das setzende, absolute freie, überempirische Ich und das gesetzte, beschränkte, welthafte Ich; beide sind different und in der fortlaufenden, die Differenz überwindenden Identifizierung macht das unendliche Streben und das unendliche Sollen den eigentlichen Gehalt der Geschichte als Geschichte, der die Entfremdung empirischer Freiheit unablässig überwindenden absoluten Freiheit aus.

c) Daß die *Erfahrung der Entfremdung* bei Hegel⁹ grundlegend ist, zeigt jeder Blick in seine „Phänomenologie des Geistes“; um die Entfremdung als Entfremdung erfahren zu können, muß aber der Standpunkt der Absolutheit in einem gewissen Sinne (nicht immer „im absoluten Sinne“) schon immer erreicht sein. Der seine eigene Entfremdung Erfahrende, muß, um diese Erfahrung machen zu können, mehr als nur ein „Entfremdeter“ sein, d. h. er muß immer schon um das, was sich da entfremdet hat, um das Absolute und seine eigene Absolutheit wissen. Die Personenerfahrung stellt sich bei Hegel also so dar, daß das Absolute sich als in der Entfremdung verendlicht erfährt und zugleich diese Verendlichtung der Entfremdung als geschichtlich zu überwindende. So ist die Geschichte der „Phänomenologie des Geistes“ zugleich zu verstehen als Geschichte der Selbstheimholung der Person aus der Entfremdung; aus der Objektivität der „äußeren“ Welt und aus der Subjektivität der „bloßen“ Innerlichkeit geht der Gang in die Überwindung des Gegensatzes von Subjektivität und Objektivität im absoluten Wissen. In diesem Gang löst sich mit der Entfremdung die Endlichkeit auf und wird die Geschichte zu einem sie selbst tragenden Ende gebracht. Wenn aber das Wesen der Person, wie wir in allem vorherigen zu zeigen versuchten, Geschichte „ist“, und sie nicht nur Geschichte „hat“ und „in“ der Geschichte ist, so ist diese Aufhebung der Geschichte zugleich Aufhebung der Person, die als Ereignis zwischen Endlichem und Unendlichem nun in das Unendliche übergeht und damit mit dem Ende der Geschichte auch ihr Ende erreicht hat.

Auf der „Schädelstätte“, dem Kalvaria und Golgatha der Weltgeschichte, wie es Hegel nennt, des absoluten Wissens, sind nicht nur die Völker und die Zeiten, sondern auch alle Personen geopfert worden, und sie haben ihren Sinn und ihre Bedeutung nur als Geopferte, als Geopferte für die Wirklichkeit absoluter Wahrheit und absoluten Geistes. Die geschilderte Gefahr der antiken Metaphysik zeigt sich hier als die *aller* Metaphysik überhaupt, wenn diese sich nicht an der Offenbarung und an der in der religiösen Offenbarungsgeschichte erstmalig zu Tage getretenen Selbsterfahrung des Menschen orientiert; auch

⁹ Zu Hegel vgl. den von Joachim Ritter und mir verfaßten Artikel „Hegel“ in „Staatslexikon“ IV/1959; Sp. 24–48.

hier wird die Auflösung der endlich-absoluten Person zugunsten des Geistes, als des Gültigen und Absoluten Wirklichkeit. Bei *Kant* ist diese Aufhebung dem theoretischen Geist in seinem Wissen und dem dieses Wissen Wissenden gerade versagt; aber die fortlaufende, nie an ihr Ende gelangende Aufhebung des phänomenalen, empirischen und individuellen Willens in den absoluten Willen hinein ist auch bei ihm der eigentliche Sinn des Menschen; nur weil praktische Vernunft nicht erkennend ist, kann sie das erfahrene Absolute nicht wissen: die praktisch-ethische Geschichte kann also kein Ende kennen. Auch bei *Fichte* bedeutet das absolute Ich das dauernde Sollen für das empirische Ich, das als Sollen eben auch das Nicht-sein-sollen empirischer, individueller Einzelheit darstellt.

Die Hegelsche Philosophie verwandelt das alles hinein in die Ebene des Wissens seiner erreichten Gegenwart; was bei Kant und Fichte sich nur im Sollen darstellt, löst sich hier im Sein, und Hegel vollendet damit die Lehre des Aristoteles: daß die Lösung des ewigen Geistes von der endlichen, individuellen $\psi\upsilon\lambda\acute{\eta}$ die eigentliche „Erlösung“ sei. Im Erlösungsbewußtsein gibt so die ursprüngliche Erfahrung des Personbewußtseins sich selbst auf.

d) Am deutlichsten in der Geschichte des modernen Denkens könnte dieser Gesichtsgang der Preisgabe der Personenerfahrung zu Gunsten eines Erlösungszieles überpersonaler Art gezeigt werden am Denken von *Karl Marx*. Dies kann hier nicht mehr durchgegangen werden, sondern soll bewußt eine reine Andeutung bleiben. Wir verknüpften alle diese Denker miteinander durch die Erfahrung der Freiheit als Ansatz der Personenerfahrung: Freiheit war im Grunde schon bei Kant und Fichte, ausdrücklich und terminologisch aber dann bei Hegel „Überwindung der Entfremdung“. Diese geschieht hegelisch im dialektischen Gang der „Phänomenologie“, der sich in der „Logik“ vollendet hat. Auch Marx geht bei der Konzeption seines Freiheitsbegriffes als Hegelschüler von der Erfahrung der Entfremdung aus. Sie wird aber überwunden nicht durch die Dialektik des sich selbst herstellenden Wissens, sondern durch die Dialektik der uns, d. h. die Menschen als Gattung, selbstherstellenden *Arbeit*; und das Wesen *dieser* Freiheit ist: die „Herrschaft“. Durch die Arbeit gewinnt das Individuum sich aus der Entfremdung in der Natur zurück, wenn es sich durch die Herrschaft über die Natur vom reinen Zwang befreit. Diese Befreiung vollendet sich und gelingt nur in der arbeitsteiligen Gesellschaft, welche die zweite Entfremdung nach der Entfremdung durch die Natur: die Entfremdung durch den egoistischen Herrschaftswillen des Menschen, in welchem (nun nicht die Natur, sondern) der Mensch den Menschen unterjocht, überwindet. In der klassenlosen Gesellschaft allein kehrt nach Überwindung der natürlichen und der geschichtlichen Entfremdung das Produkt zum Produzenten zurück. Nur hier wird in der Überwindung der Klassen und des Privateigentums an Produktionsmitteln sowohl die Herrschaft der Natur über uns, als auch die Herrschaft bestimmter Menschengruppen über andere Menschengruppen hinter uns gelassen und die Herrschaft aller als gemeinsamer Sieg begründet; und nicht der Einzelne, sondern die Gesellschaft ist der Träger des Glücks; und *sie*, und nicht der Einzelne, ist das „Freie“. Dieser gemeinsame Sieg bringt das Glück

hervor; Träger des Sieges und des Glückes ist also nicht die Person, sondern die Gesellschaft als solche in diesem gemeinsamen Zustand.

Wenn so die Freiheitserfahrung von Kant bis Marx immer Freiheit, wenn auch negativ, kennzeichnet durch das Ereignis der Überwindung der Entfremdung, und wenn andererseits wir sagten, daß für die philosophische und säkulare Personenerfahrung die Freiheitserfahrung die entscheidendste Komponente ist; warum führt dann diese (von der Entfremdungserfahrung und der Geschichte als Überwindung der Entfremdung her interpretierte) Freiheitserfahrung nicht zum eigentlichen Personbegriff, sondern endet wiederum mit dessen Aufhebung?

Gehört vielleicht die Entfremdungserfahrung gar nicht ursprünglich zum Vollzug personaler Freiheitserfahrung? Ich glaube, dies wäre ein vorschneller Schluß. Die Erfahrung der Entfremdung *ist* und bleibt ein Bestandteil der Freiheitserfahrung, die für die Personenerfahrung unerläßlich ist; nicht an der Erfahrung des Entfremdungsmomentes liegt es augenscheinlich, wenn die metaphysischen Deutungen der Freiheit im transzendentalen und absoluten Idealismus und im Marxismus das Wesen der Person dennoch verfehlen, sondern vielmehr an der Deutung, welche Deutung der Entfremdung ihre Kategorien teils von der Vernunft, teils von der Arbeit her empfängt, sie aber nicht genuin aus der Freiheit als Freiheit entwickelt. Wir wollen daher im folgenden Abschnitt nun die echte Form der Freiheitserfahrung und Freiheitsdeutung als Deutung der Erfahrung des Ausgangs in die Entfremdung des Werkes und Rückgangs des Werkes in die Person schildern; wir nennen dabei die echte Form dieser Erfahrung und Deutung die „*Werkerfahrung*“.

VIII.

Die Deutung der Geschichte, die sich aus der Deutung der Entfremdungserfahrung und der spekulativen Konstruktion ihrer Überwindung durch Vernunft und Arbeit im deutschen Idealismus und Marxismus ergab, begriff diese selbst jeweils von einer Endutopie her, in der zugleich die Geschichte und die sie tragende Person aufgehoben wurde in einem Sein als absolutem „*Bei-sich-sein*“, welches die Entfremdung so restlos überwindet, daß das die Entfremdung Bedingende nur noch als ein Abzutuendes und Abzulehnendes, als ein temporäres Medium der Uneigentlichkeit erschien. Die „*Werkerfahrung*“ hat dem gegenüber den Vorteil, daß sie die Endlichkeit nicht nur als die Entfremdung und die Entfremdung nicht nur als vorübergehend und aufzuhebend erfährt und deutet, sondern daß sie die Geschichte als Ausgang und Rückkehr zugleich, und damit Entfremdung und Heimholung wie Diastole und Systole (als die im Sein enthaltenen Gegensatzmomente), begreift und so allein die echte *überlogische*, aber nicht *antilogische* Gegensatzstruktur der Person bewahrt.

Was besagt nun die Werkerfahrung der Freiheit in ihrem Kern und wie wird sie von einer adäquaten Interpretation ausgelegt? Gehen wir schrittweise vor: in dieser wichtigsten personalen Grunderfahrung erfährt der Mensch sich, wie

in jeder seiner Selbsterfahrungen, jeweils in seinen Akten als deren Vollzieher, der in ihnen allein seine Wirklichkeit gewinnt, zu welcher hin als Aufgabe er dauernd aussteht, „ek-sistiert“. Diese Akte sind solche des Erkennes, des Liebens, des Handelns und Tuns, des Verehrens und Anbetens. Allen diesen Akten eignet als gemeinsamer Wesenszug die „Intentionalität“. Erkennen ist *etwas* Erkennen: Handeln und Tun ist *etwas* vollziehen, bewirken und herstellen; Lieben ist *etwas* lieben, Verehren ist *etwas* verehren. Das Intendierte der Intention, das in ihr „Geleistete“, in welcher Leistung sich der Leistende vollzieht und verwirklicht, ist ein vielfaches, je nach der Art des Aktes. So unterscheiden wir die das Erkennen erfüllenden Werke der Wahrheit; Wahrheit ist nie „für sich“, sondern immer nur *in* diesen Werken. Ebenso kennen wir das das produktive Sehen erfüllende Werk der Schönheit, die das richtige Handeln und Ordnen leitenden Werke der Gerechtigkeit (Gesetzgebung und Rechtsfindung in der gemeinsamen Anwendung), die das wirtschaftliche und technische Tun in ihr Ziel bringenden Werke der Nützlichkeit und Brauchbarkeit; die das politische Handeln vollendenden und rechtfertigenden Werke der Herrschaft und Macht; die das religiöse Verhalten tragenden Werke der Anbetung und Verehrung; so entstehen dauernd von neuem, so lange der Mensch lebt und d. h. sich verwirklicht, Wissenschaft – Kunst – Recht – Technik – Wirtschaft – Gesellschaft – Staat – Kirche und Kult als „Werke“. *Aristoteles*¹⁰ hat als erster gesehen, daß der Mensch, im Unterschied zu allen anderen Seienden und insbesondere allen anderen Lebewesen, keine unmittelbare „naturale Wirklichkeit“ hat, sondern daß er sich seine Wirklichkeit selbst vermittelt durch die Technai, die Künste, in welcher er die ihn als Individuum übersteigenden Werke hervorbringt und in diesen erst sich selbst. Nur als Werker dieser Werke ist er „*als Mensch*“, nur in ihnen „ist er“, d. h. wird nicht nur angetroffen als etwas auf das man stößt, sondern ist er ἐνέργεια, d. h. sich selbst vermittelnder Vollzug seiner Wirklichkeit. Er ist kein Dinghaftes, kein Zuhandenes, kein dahinlebendes und sich entwickelndes Seiendes, sondern er ist immer Übergang, im Übergang und als Übergang zum Werk und nur in diesem und als dieses selbst. Die Werke aber, wie „sind“ sie? Auch sie sind nichts „Seiendes für sich“; sie sind nicht das, als was sie oft aufgefaßt werden, bloße Objektivationen; „objektiver Geist“ ist für sich nie. Objektivität und Subjektivität sind *Momente*; Momente eines Übergangs je ineinander; denn auch der Mensch „ist“ nicht als „subjektiver Geist“. Geist als ἐνέργεια ist *weder* subjektiv *noch* objektiv; er ist selbst Subjekt-Objekteinheit; das Zusammengehen beider als „Ereignis“; als hinausgehende Selbstgestaltung und freiwillig sich entfremdende Objektivierung des Werkers im Werke *und* als Rücknahme des Werkes in die sogenannte subjektive Innerlichkeit, die dadurch, daß ihr Wesensgehalt und ihre Wesenserfüllung die objektiven Werke und Gestalten sind, gerade nicht mehr als bloß „subjektiv“ bezeichnet werden kann. Geist als Ereignis ist diesen Subjekt-Objekt-Gegensatz schon immer überwundenhabend und daher immer neu überwindenkönnend,

¹⁰ Zu *Aristoteles* vgl. den von mir und Joachim Ritter verfaßten Artikel „Aristoteles“ in „Staatslexikon“ I/1957; Sp. 572–580.

als Gang und Ereignis ihn aber nie aufhebend und beiseite schaffend. So steht „personaler Geist“ im Gegensatz zum Subjektiv-impersonalen, wie es sich z. B. in der „Geistreichigkeit“ des *subjektiven Individuums* ausspricht; und zum Objektiv-impersonalen, wie es sich darstellt im toten Werke als einem *objektiven Individuum* oder dinghaften Produkt.

Die Leistung der Werke übersteigt, transzendiert *jedes* Individuum und jedes bloße individuelle Können. Wahrheit ist im Werke als überindividuelle, unbedingte und gültige, und als solche werden diese Werke in einer Gemeinschaftsarbeit der Generationen aufgrund der übernommenen und weitergeführten Tradition wie in der gleichzeitigen Zusammenarbeit einer jetzigen Generation getan. Dasselbe gilt von der Kunst, so sehr auch ein jedes Kunstwerk dem Schöpfertum eines Künstlers entspringt, so steht es doch und ist nur leistbar auf dem Boden der weitergeführten oder umgestürzten Tradition und des dialogischen Austausches mit den andern. In noch stärkerem Maße gilt dies von der Technik; aber es gilt selbst noch vom Kult, auch wenn ich ihn als „Liturgie“, als ein Werk Gottes auffasse, als ein Opus Dei, das sich dennoch in der geschichtlich gewordenen und jetzt gläubig sich zusammenfindenden Gemeinde und durch sie verwirklicht. Dieses Übersteigen der Werke gibt ihnen und der durch sie geleisteten Selbstverwirklichung des Menschen als ihren Leistungsraum die arbeitsteilige Gesellschaft. In diesem Sinne strebt die Gegenwart im Leisten und Wirken und im geleisteten und gewirkten Werke einem Höhepunkt zu. Es wird ein Übergreifendes heute intendiert, die Einheit aller Werke als Herrschaft über eine sie zugleich zusammenfassende und in ihnen zusammengefaßt uns zur Verfügung stehende Welt. In diesem Leistungsgeschehen hat jeder seine Funktion; und dieser Zusammenhang der Werke und die Werke selbst, die in diesem Zusammenhang unsere „Welt“ bilden, gelingen als geleistete und zu leistende Welt nur, wenn jeder sich als Funktionär einordnet und aus dieser Einordnung nicht ausbricht. Das Funktionärsein des heutigen Menschen ist Ausdruck dafür, daß die Aufgaben des objektiven Geistes jeder Partialität entrissen, in ihrem Zusammenhang und ihrer grundsätzlichen Übereinheit als Werkwelt endgültig angegangen werden. Der Zusammenhang aller Werke zur endgültig sich zusammenschließenden Werkwelt „schluckt“ nun gleichsam den Werker. Der „subjektive“ Geist geht auf im „objektiv“ Geistigen und zu Leistenden; wie die Welt objektiv als „Werkwelt“ sich darstellt, so wird sie subjektiv zur Arbeitswelt, in welcher die eigentliche Einheit des personalen Geistes nicht mehr gelingt. Diese Einheit war die Einheit von Ausgang ins Werk und Heimholung des Werkes ins Innere. Die erste Etappe der Selbstverwirklichung des Menschen ist seine Hingabe ans Werk, seine Hineingabe in es, die freiwillige Entfremdung als Bedingung der Gestaltwerdung und Gestaltwirklichkeit sonst gestaltloser Subjektivität, der Ausgang vom subjektiv-individuellen Geist in das Reich gemeinsamer, gültiger und geglückter objektiver Werke hinein. Diese Werke aber, sagten wir, sind uns „aufsaugend“; und in sich selbst „tot“, wenn sie nicht jeweils ganz „erlebt“ werden können. Mag auch in ihrer Leistung die geschichtliche und gleichzeitige Arbeitsteilung maßgebend gewesen sein, ihre Erlebbarkeit, d. h. ihre Zurücknahme, ihre Verinnerlichung, in

der sie allein echte Gegenwart haben als unsere *Erfüllung*, kann nur von der einzelnen Freiheit je für sich geleistet werden. Die Werke präsentieren das Übereinzeln: die Wahrheit, die Schönheit, die Wertwelt. So sagt das bekannte Wort Hegels: „die Wahrheit ist das Ganze“, d. h. das objektive Ganze als die Totalität, das sich selbst in der Darstellung Gestalt gebende und enthüllende Handeln des Geistes. Ebenso bekannt ist Kierkegaards „Gegenwort“ dem gegenüber: „die Wahrheit ist die Subjektivität“; die Subjektivität aber ist die Innerlichkeit, das objektive Ganze, die objektive Wahrheit „ist“ nur als heimgeholt in die Innerlichkeit, als Subjektivität; das Gemeinsame der übereinzeln gültigen Gesamtwahrheit ist nur „vollzogen“, „realisiert“ in der Einsamkeit der freien unvertauschbaren Aneignung; d. h. aber der Geist als das Umfassende und Ewige ist nur in der Freiheit und als sie, als je neue unwiederholbare Geschichte. Dies aber nennen wir gerade „Personalität“: daß das Übereinzeln in der Einzigkeit, daß das Ganze in der Innerlichkeit und im verinnerlichenden Gange erst sich selbst hat. Nur in der Person *ist* das Werk und die Einheit aller Werke „da“, d. h. „wirklich“ und „aktuell“; und die Person ist nur im Werke und der Ganzheit der Werke sie selbst als erfüllte, d. h. als „wesentlich“, „gehaltvoll“, „real“; Aktualität einerseits, Realität andererseits kommen nur im „personalen Ereignis“ der Geschichte (als ausgehendes Holen der Realität des Wesens und rückgehendes Heimholen in die Aktualität, die Wirklichkeit des Aktes) zueinander.

So ist Person das Ereignis der Gegenwart des Ganzen im endlich Einzelnen, welches dadurch in seiner Einzelheit unendlich bedeutsam und damit endlich *und* absolut wird; in diesem Sinne ist Person „Da-sein“. Die uns übersteigenden Werke (als Gestalten des unbedingt Übereinzeln des Wesens, oder gar des Ganzen in seiner Ganzheit, d. h. der Welt und des Seins) sind nirgends präsent und es gibt sie nicht, wenn wir sie nicht heimholen, d. h. ihnen als dem Gemeinsamen in unserem einzelnen Innern eine „Stätte“ bereiten. Entscheidend ist hierbei, daß die so oft nun besprochene Gegensatz Einheit in der Erfahrung von Person und Werk zweifach erfahren wird: die Werke sind die Antwort auf eine Nötigung, auf ein „Inzitament“. Sie können nicht unterlassen werden; unsere Nötigung zu sein, da wir nicht sind, sondern uns aufgegeben sind, tritt je neu und anders an den Menschen heran und als Antwort auf je neue und andere Nötigungsweise sind auch die Werke in ihrer Geglücktheit oder Mißglücktheit dennoch je neu und anders, d. h. sie sind an ihnen selbst „geschichtlich“: gültige Antwort auf unbedingte Herausforderung, aber je andere Antwort eines je ändern und je neu Herausgeforderten. Die *eine* Wahrheit ist der verborgene Einheitsgrund der vielen Wahrheitsantworten, die in vielen Wissenswerken als Selbstverwirklichung des Menschen gegeben werden, welche Werke sich nicht ohne weiteres zu einem Gesamtwerk, zu einem endgültigen und absoluten Wissen also integrieren lassen; sondern die die unvergleichbare Weise darstellen, wie der Mensch geschichtlich je neu und anders in der gültigen Wahrheit Stand faßt und er selbst wird. In viel ausdrucksvollerer Weise springt dies für die Werke der Kunst ins Auge. Die Geschichte und die individuelle Vielfalt der Werke der Kunst haben ihre Einheit (als *eine* Kunst) nur als die

eine Geschichte der Kunst, die nie als geleistete einmal aufhören und fertig da sein kann. Aufgrund der Anstrengungen der Geschichte und der geschichtlichen Gemeinschaften wird nur der *jeweils* beste Staat und die *jeweils* beste Wirtschaft geleistet (oder scheitern wir an dieser *jeweiligen* Leistung). Nie ergänzen sich diese Leistungen so, daß die Geschichte der Leistung in der vollkommenen Werkwelt und Werkgesellschaft sich selbst aufhebt; nur weil die Werke in diesem Sinne trotz ihres Übersteigens, ihrer „Transzendenz“ also, geschichtliche freie Gestaltwerdungen (freie geschichtliche Objektivationen) sind, lassen auch sie sich in geschichtliche Freiheit hinein zurückholen, zurück ins Innere, lassen sie sich verwandeln in eine Freiheit, die je immer ein unwiederholbar einmaliger, einzig und einzelner Vollzug ist. Die zu leistende Stätte, in der im Innern der Freiheit die zur gültigen Welt gestaltete Natur im heimgeholten Werk Gegenwart als unser eigenes Wesen erhalten hat, ist damit endgültig charakterisiert als geschichtliche und damit endliche und bedingte Stätte für ein Übersteigendes und unbedingt Gefordertes: das Sein, als die zu gestaltende Grundeinheit der Vielzahl aller Werke der Wirklichkeit. Hier wird zugleich die Freiheit als das Innerste und als das Äußerste, nämlich als das alle Werke einigende Band erfahren: die Freiheit ist je mein einzelnes Sein, das ich zu übernehmen habe und das ich übernehme, indem ich zugleich das Sein der gemeinsamen Welt, die uns ebenso unbedingt aufgetragen ist, übernehme als die zu leistende jeweilige Gegenwart und Wahrheit und Wirklichkeit des Ganzen. Die Werk-erfahrung beruht auf der Grunderfahrung: wir haben unbedingt zu sein. Das „unbedingt“ im „unbedingt zu sein“, bedeutet daher hier ein Doppeltes:

a) „formaliter“, daß wir schlechthin und einfach zu sein und uns zu übernehmen haben, daß es da kein „Wenn“ und kein „Aber“ und kein bedingendes und rechtfertigendes „Wozu“ mehr gibt. In diesem „zu sein“ schreibt die Freiheit sich selbst sich vor als das eigene „Woher“ und „Wohin“, sie ist von sich her um ihrer selbstwillen da als Ursprung und Aufgabe ihrer selbst.

b) „materialiter“ bedeutet dieses unbedingte „zu sein“, daß wir nur dann „unser“ Sein erlangen, wenn wir in der Gegenwart des Ganzen uns „da“ haben, d. h. wenn wir „das“ Sein haben und sind; denn nur so gibt es verantwortbares und gültiges Erkennen, Lieben, Handeln und Tun; in der Übernahme der Verantwortung für unsere *Welt* erst übernehmen wir *uns*. In dieser Erfahrung erfährt sich also Freiheit durch Sein und Geist, und Geist durch Freiheit als Sein und Akt. Endlichkeit und Unendlichkeit, Bedingtheit und Unbedingtheit sind nicht mehr, wie in der klassischen und der modernen-idealistischen Metaphysik, ein schichtenmäßiges Zugleich, ein geschichtlich sich aufbauendes Nacheinander. Das Unbedingte und das Bedingte stehen unmittelbar zu einander und die Geschichte ist die unaufhörliche Selbst-Vermittlung dieser Unmittelbarkeit. Damit ist diese Erfahrung eine echte „Analogie“ der religiösen heilsgeschichtlichen Personenerfahrung und nicht nur deren „Säkularisierung“. Die Unmittelbarkeit des Zueinander von Absolutem und Kontingentem im vermittelnden Ereignis personaler Geschichte hat Ranke in seinem berühmten Wort ausgedrückt: „daß eine jede Epoche unmittelbar zu Gott stehe“. Aber auch bei Johann Gustav Droysen erscheint die personale Geschichte als „Theophanie“, in welcher der in

den Leistungen der menschlichen Freiheit und ihrer Werke sich zeigende Gott dennoch unendlich über alles sich Zeigen hinausgeht und daher uns in der uns aufgegebenen Geschichte unendlich, d. h. nie abschließbar beansprucht. Von daher ergibt sich die wesenhafte Unabgeschlossenheit der Geschichte als des Wirklichkeitsvollzugs der Person und ihre apriorische Unkonstruierbarkeit von selbst. Die Differenz von Geist und Freiheit bleibt dauernd erhalten und findet Identität nur in der dauernden Anerkennung des *Geheimnisses* als der eigentlichen Mitte der Person und der Geschichte, wobei nun diese beiden (Person und Geschichte) dasselbe sind.

IX.

Gehen wir zum Schluß dieser Überlegungen nun nochmals zurück zum Anfang. Wir knüpften dort an das für unsere Gegenwart repräsentative „ontologische Ereignis“ an, das ein Schwinden der Personwirklichkeit in unserer Gegenwart bezeugt; da ja zur Wirklichkeit und Präsenz der Person ihre Selbsterfahrung unablösbar seinsmäßig gehört, ist der Entzug eigentlicher Personenerfahrung zugleich Entzug der Person selbst. Diese negativen Erfahrungen, auf die wir in ihrer Gestaltung durch zeitgenössische Dichtung hinwiesen, sind aber in aller ihrer Negativität das Widerspiel einer Positivität: der heutigen Selbsterfahrung des Menschen, der sich in seiner Funktionalität im übereinzeln und damit gerade auch „geistigen“ Werke als dessen Teil erfährt; die Selbsterfahrung also der Wirklichkeit des modernen Menschen in seinem Sein und Sinn als Funktionär ist die sich vordrängende Grunderfahrung unserer eigenen Wirklichkeit, die besagt, daß wir „sind“, indem wir in das gemeinsame Zivilisationswerk eingespannt sind. Die Welt bietet heute den Aspekt, „funktionelle“, d. h. funktionierende Welt der gemeinsamen Wirklichkeitsleistung zu sein, also „Arbeitswelt“. Welt erscheint nicht mehr als Natur, in welcher wir uns selbst behaupten müssen; Welt erscheint auch nicht mehr als je gesellschaftliche Welt, in der wir uns bewegen im anerkannten Raum der Hierarchie von Werten und Rangstufen, die einem jeden helfen, das ihm zukommende gesellschaftliche Sein und in ihm seine Wesenserfüllung zu erlangen. Die Werke jener gesellschaftlichen Welt hatten den Sinn uns zu bereichern durch die Darstellung und die Gegenwart des darstellbaren Ganzen in einem erlebten Einzelnen, das sichtbar in uns eingeht, uns erfüllend und bereichernd in verstehbarer Gestalt und im Symbol. Die Welt erscheint heute als Arbeitswelt, heißt, daß wir durch sie nicht mehr reich werden wollen durch Verständnis, Schau und Darstellung; sondern daß wir uns vorgenommen haben, alles ohne Ausschluß zu besitzen, das Unbeherrschbare, das uns fordert, zu vergessen, um alles Beherrschbare in seiner Gegenständlichkeit zur Verfügung zu haben. Dieses Werk der restlosen Herrschaft, die die Welt uns als Produkt zu Füßen legen soll, spannt alle Kräfte so ein, daß sie uns in der Funktion für dieses Werk restlos verbraucht, da das gewonnene Produkt ja im Genusse verzehrt wird und so uns doch fremd bleibt. Es hat keinen Sinn mehr, von „Verwandlung“ und von „Verinnerlichung“ zu sprechen, sondern nur noch von herrschaftlicher Ergreifung und Einverleibung.

Von diesem Hinweis aus wird nun schon verständlicher, daß, obwohl doch ein jeder Akt auch als Arbeit zur Selbstherstellung unserer selbst angesehen werden kann, die so aufgefaßte Arbeit in der modernen Arbeitswelt nicht zur Personenerfahrung und Personwerdung, sondern gerade zum Verschwinden der Person führt. Die Werke, von denen wir im Vorhergehenden gesprochen hatten, bilden, wenn sie sich in ihrer Partialität zusammenschlossen, als eine Darstellung des sie Einigenden, dennoch eine jeweils überschaubare, darstellbare, begrenzte Kulturwelt. Die heutige Welt ist die Welt grenzenloser und nichts draußenslassender und alles endgültig in unsere Herrschaft bringender Zivilisation und Zivilisierbarkeit. Je größer in diesem Sinne das Werk, desto schwieriger nicht nur die Leistung, die zur absoluten Spezialisierung und zur planmäßigen Koordinierung des Spezialisierten führen muß, sondern auch desto schwieriger, ja fast unmöglich die Heimholung dieser Art von Zivilisationswelt. Die Verinnerlichung und die Verwandlung als Heimholung ist aber allein die Wirklichkeit der Freiheit und die Wirklichkeit der Person: sie nützen bei der Herstellung des Zivilisationswerkes nichts; sie erscheinen von der planenden Organisation der Arbeit an diesem Werke her gleichsam als unnütz, weil im Gegensatz zum planbaren gemeinsamen Ausgang der Heimgang unplanbar jedem einzeln überlassen bleibt. In diesem Hinblick *kann* nicht nur auf die „reditio completa“ verzichtet werden, sondern es *soll* darauf verzichtet werden, weil diese Freiheit nur Störung im geplanten Arbeitsgang bedeutet. So wird das von der ontischen Eigenart des Zivilisationswerkes sich schon nahelegende Sich-verlieren im Ausgang nun gar noch perverses ethisches Postulat. Geist *soll* nur gemeinsam gültiger Geist bleiben und sich mit einzelner Freiheit *nicht* verbinden. So geschieht es dann, daß bei aller Rederei von der „Überwindung der Entfremdung im neuzeitlichen kollektiven Humanismus“ die Entfremdung dennoch bestehen bleibt und bleiben soll, und keines der Werke weder mehr zurückgeholt werden kann noch soll. Trotz der verkündeten Rückkehr aller Produkte zum Produzierenden in der klassenlosen Gesellschaft, trotz des zur Verfügungstehens der Produkte für den Produzierenden, geschieht keine Rückkehr: sie gelangen nicht mehr ins Innere, ihre Verwandlung glückt nicht mehr, kann gar nicht mehr glücken; und genau gesehen ist es im ersten Sinne nicht das Quantitative der Größe des Werkes, die das verhindert, die also auf die Heimholung uns Verzicht leisten und damit das Innere „wesenlos“ und „leer“ läßt, sondern ein Qualitatives: die Welt als geleistete Arbeitswelt widerstrebt qualitativ der personalen Integration, sie läßt trotz ihrer Verfügbarkeit das Innere leer und läßt so, statt eine eigene innere Tiefe der Erfüllung zu zeigen, die Tiefe des Vorbewußten und Unbewußten ihr Spiel treiben, oder uns dem Spiel des äußerlich Verfügbaren so einfügen, daß wir als Faktor dieses Spiels uns selbst verlieren. Ein jeder „totale Staat“ oder jede „totale Gesellschaft“ wünscht diesen Selbstverlust, weil dann das „Klappen“ funktionellen aufeinander Eingespieltseins um so mehr garantiert wird. Das Wissen um das Ganze bleibt dem „Zentralkommite“ oder der „Führung“ vorbehalten.

Dies zeigt sich in einer Folge von Aspekten:

a) Der erste Aspekt zeigt sich *im modernen Wissensbegriff*. Er zeigt die Um-

wandlung allen Wissens in der Arbeitswelt, um mit Scheler zu reden, zum reinen „Herrschaftswissen“ an. Ein Wissen über Unbeherrschbares, ein verehrendes Wissen, ein uns übersteigendes und von uns forderndes Wissen gilt dann, wenn Wissen feststellende Herrschaft über Verfügbares geworden ist, als *Nichtwissen*. Wissen ist Bewältigung der Natur, der fremden und der eigenen, und damit ist es, wiederum nach dem Schlagwort der Jahrhundertwende „Wissen ist Macht“, als Herrschaft interpretiert, und damit, nach der marxistischen Definition der „Freiheit“ als Herrschaft, mit dieser identisch. Dieses Werk der Herrschaft spannt alle ein, so daß der Träger, der Ausüßer und Vollender dieser Herrschaft nur die Menschheit als Ganzes sein kann und das kollektive Glück das einzig mögliche Endziel wird; personale Innerlichkeit und Heimholung können hier keinen Platz mehr haben.

b) Der zweite Aspekt zeigt sich im *modernen Weltbegriff*. Diese Welt wird konzipiert als der äußere Zusammenhang des Wirkens und des Bewirkten, als kausale Interdependenz, oder noch besser als Resultat dieser; in einer solchen Welt gibt es keinen Rang mehr und keine hierarchische Weltordnung, die der Selbstverwirklichung Weisung und Anweisung gibt. Wenn die Bewältigung gelingt, wird diese Welt zu einer bequemen und zuhandenen Welt, sie stellt uns eine Fülle von Produkten und Möglichkeiten zur Verfügung, aber als Ganzes, wo wir unseren verpflichtenden Ort zu suchen und einzunehmen haben, ist sie verschwunden. Es gibt hier keine Wesens- und Wertwelt *als Ursprung* mehr, sondern die Welt wird nun selbst die Summe unserer Gegenstände. Person aber hat ihr unbedingtes Korrelat in dieser *sinnhaften Ganzheit apriorischer Wert-Rangwelt*¹¹, durch welche allein die Person ihren Gehalt und verwirklichtbares Wesen bekommt. Die Welt als Summe des zur-Verfügung-Stehenden braucht auch keine Deutung, keine Philosophie, keine Darstellung des Ganzen im Einzelnen, also keine Kunst mehr. So wird auch in diesem Weltbegriff die Person nur noch individueller Leistungsträger im kollektiven Funktionssystem, d. h. hört auf als Person zu existieren; alles teilt sich in subjektive Leistung und objektiv Geleistetes; aber das Bedürfnis selbst nach jener vor-und-über-subjektiv-objektiven Einheit, das das Wesen der Person ausmachte, scheint dann nicht mehr sich zu verstehen und auszulöschen.

c) Als dritten Aspekt können wir hier die *heutige Unmöglichkeit der Bildung* und ihren Ersatz durch Ausbildung anführen.

Ausbildung ist Ausbildung individueller Fähigkeit zur Wirklichkeit eines Könnens, das sich bereitstellt zum funktionellen Dienst am gemeinsamen Werk. Bildung aber ist Bindung der Freiheit, die sich von allem Einzelnen und Zufälligen befreit, an die sichtbaren, gültigen Strukturen des Ganzen, als der maßgebenden Welt; Bildung ist über alle Vielheit des Einzelkönnens und der Einzelkenntnis hinaus die Erfahrung der gültig maßstäblichen Ganzheit gekannter Welt; diese ist für den gebildeten „Mann von Welt“, der alles Neue und bisher Unbekannte dennoch an den richtigen Ort stellen kann, möglich,

¹¹ Über „Sein“ als den eine apriorische Wert- und Rangwelt fügenden „Grundsinn“ vgl. meine Abhandlung „Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn“ in „Sinn und Sein“ Tübingen 1960; S. 311–332.

weil ihm das Ganze gegenwärtig ist. Die Erfahrung dieses Ganzen wird der Jugend im Erlebnis der großen Dichtung und des Glaubens vermittelt. Da die Arbeitswelt sich nur in den einzelnen Leistungen gegenwärtig setzt, und auch der Zentralplan dieser Arbeitsleistungen keine Gegenwart und Repräsentation der Welt bedeutet, gibt es eine in diesem Sinne Freiheit allein bindenkönnende Welt im Augenblick nicht mehr. Da die Person als Verwandler der Welt und Stätte ihrer Gegenwart auf die Möglichkeit der Gegenwart und der Erfahrung des Ganzen in ihrer Freiheit angewiesen bleibt, wird durch diesen Entzug von Welt die mögliche Wirklichkeit der Person und der Freiheit heute selbst fraglich.

d) Als vierten Aspekt könnte man anführen, daß in der modernen Leistungs- und Arbeitswelt das „Amt“ zum Erliegen kommt. Amt ist nur dort, wo in ihm und seinem Träger das Ganze in seiner Würde und Aufgegebenheit sich präsentiert; von daher ist der Amtsträger wesenhaft mehr als der Angestellte und der Arbeiter. Der Angestellte läßt den Verwaltungsapparat und der Arbeiter den Arbeitsapparat durch seine Mittätigkeit jeweils funktionieren. Amt aber ist gleichzeitige Gegenwart des Ganzen und Übereinzeln im Einzelnen. Ohne diese „Repräsentation“ in echter „Präsenz“ gibt es aber keine eigentliche „Hoheit“, die ihr „Hochsein“ nicht von sich, sondern vom gegenwärtig Gesetzten, repräsentativ Präsenten allein ableiten kann, gibt es keine „Würde“, keinen „Staat“. Dort wo durch das Schwinden des Amtes aber das Ganze als unsere uns verpflichtend aufgegebene Gemeinschaftswelt nicht mehr im Einzel-Konkreten sichtbar gegenwärtig ist, dort, wo das Übereinzel-Gemeinsame unsichtbar wird, tritt an die Stelle des „Staates“ die „Gesellschaft“. Der das Recht in der Gegenwart der Gerechtigkeit durchsetzende Richter wird zum Verwalter der Zweckmäßigkeit, des Funktionellen; die echte Macht der Institution wird die Gewalt des Funktionärs, der mit der von der Gemeinschaft verfügbaren Gewalt Arbeit und Leistung in Gang hält, weil er deren Gang zu verwalten hat. In diesem Sinn ist das von Marx geforderte Absterben des Staates und seiner Autorität, dessen Funktion von der klassenlosen Arbeitsgesellschaft in zweckmäßiger Selbstverwaltung übernommen wird (jenseits aller Beurteilung, ob dies wünschenswert oder nicht wünschenswert sei), schon im Gange. Nur, was weithin auch gerade in „christlichen Kreisen“ nicht gesehen wird: mit dem Absterben des Staates stirbt auch die Person. Staat kann nur als personaler Staat sein, Gesellschaft aber auch als impersonaler kollektiver Vollzug. Person bedarf des Staates als personalen Werkes, als ihres Korrelates.

X.

Die philosophische Analyse in der Mitte unserer Ausführungen (III–VIII) war so von diagnostischen Zeitfeststellungen (I, II u. IX) umrahmt. Sagen diese diagnostischen Zeitfeststellungen nun schlechthin ein Ende der Person aus, oder gibt es nicht auch heute noch gültige Anzeichen, daß in aller Gefährdung der Person, die wir als das erfahrene Ereignis der inneren Einheit von Bedingtem und Absolutem zu fassen versucht hatten, sie sich dennoch in neuer Wirklichkeit

erfährt und behauptet? Bleibt der Mensch auch im weltgeschichtlichen Zeitalter des Funktionärs *noch* Person? Ich glaube, daß es solche Anzeichen der Erfahrung neuer Personwirklichkeit gibt, wie es sie immer geben muß: denn der Mensch kann nicht aus dem Dialog mit dem Unbedingten heraustreten; nur kann dieser Dialog sich in Forderung und Entsprechung geschichtlich wandeln, wie auch die dazugehörige Erfahrung der Erfüllung und des Versagens sich wandelt, da der Mensch und der Gott als zu diesem Dialog gehörig selbst Geschichte sind. Diese Zeichen heutiger gewandelter Personerfahrung und Personwirklichkeit können hier nicht mehr entfaltet werden.

Nennen wir zwei dieser „Zeichen“:

a) Wenn das funktionelle Dasein uns wirklich „erfüllen“ würde, und wenn die restlose Verfügungsstellung der Produkte wirklich uns befriedigen könnte, dann würde nicht eine so ausdrückliche *Erfahrung der Einsamkeit des Menschen* die heutige Bewußtseinssituation kennzeichnen. Einsamkeit hat ihren positiven Sinn zu jeder Zeit als Selbstbewußtsein der Freiheit, die in der personalen Bildung sich als der einzig wahre Wirklichkeitsort des gemeinsamen Werkes erkennt, echte Einsamkeit ist gefüllte Einsamkeit in der gemeinsamen, allein vollzogenen Welt. Die negative Einsamkeitserfahrung des modernen Menschen, wo sie etwas Bedrückend-Furchtbares wird, ist die Erfahrung, daß er zwischen den Polen der objektiv-funktionell-kollektiven Eingebundenheit und der subjektiv-individuellen, nur noch „gefühligen“ Isoliertheit leer dasteht. Die gefüllte Einsamkeit als Pol echter Gemeinsamkeit gerade gibt es nicht mehr, weil es keine einzeln zu leistende Erfüllung meiner selbst durch Gemeinsames mehr gibt; indem aber diese fehlende Mitte heute so sehr entbehrt wird, ist sie „da“. Das Funktionieren der funktionellen Welt dürfte eigentlich nach ihrer eigenen Intention und Interpretation keine solch negative, entbehrende Einsamkeitserfahrung mehr zulassen.

b) Eine weitere Erfahrung, die auf die immer gültige Tendenz zur Personwirklichkeit gerade heute hindeutet, zeigt sich in den modernen Wissenschaften. Die Spezialisierung der Wissenschaftswelt hat heute keineswegs, wie man vor 40 Jahren noch glaubte, zur Abkapselung der Spezialdisziplinen geführt, sondern zu einer neuen Gemeinsamkeit. Diese Gemeinsamkeit ist aber nicht bedingt durch eine gemeinsam anerkannte, von allen angewandte Universalmethode, der sich alles „ergeben“ muß, die alles bezwingen kann; auch nicht durch die Konstruktion einer gemeinsamen Welt, die alles umgreift, oder durch eine gemeinsame Weltanschauung bzw. durch den Besitz eines öffentlich anerkannten Weltbildes, in denen alle Wissenschaften und das von ihnen Erkannte hierarchisch geordnet den ihnen zukommenden Platz hätten; vielmehr ist gerade und erst im Verlust des gemeinsam wißbaren und lehrbaren Bildungskosmos eine neue Tiefe erreicht worden: eine jede Wissenschaft stößt auf etwas, was von ihrer Methode her nicht mehr bewältigt werden kann; die Verschiedenheit gleichzeitig anzuwendender Methoden zeigt die „Wirklichkeit“ als ein bei allen Siegen und wissenschaftlichen Eroberungen jenseits liegendes *Geheimnis*. Gerade dies Geheimnis verlangt die Vielheit der Methodik und ihren geschichtlichen Wechsel und verweist den Wissenschaftler auf eine Erfahrung

vorwissenschaftlicher Art, damit er ganz Mensch „sei“. Auch der Wissenschaftler sieht heute, daß jene Wahrheit, über die er *nicht* verfügen kann, dennoch „Wahrheit“ sei, die als unverfügte und über uns verfügende in Kunst, Religion und Philosophie gegenwärtig wird. Auch die Gegenwart des Geheimnisses als Erscheinung des Nichterkennbaren ist für uns „Wahrheit“, Wahrheit, die die funktionell getrennt Leistenden in etwas eint, was nicht ihre Leistung ist und nicht in sie eingeht, und dennoch ein alle Bindendes und zu Verehrendes ist. So hat die Wissenschaft der Gegenwart eine Ehrfurcht, die einer reinen Aufklärung, als welche Wissenschaft sich immer selbst auch versteht und betreibt, sonst fremd ist; zwischen bloßer uns nichts mehr angehender Unbekanntheit und der in den Griff gekommenen Bekanntheit steht nun die Erfahrung der Gegenwart des Absoluten als des einigenden, vorwissenschaftlichen Geheimnisses. Indem dieses als der Kern aller Wirklichkeit und damit auch unserer selbst zu Anerkennung kommt, entsteht in uns selbst eine neue Mitte. Wir sind primär nicht von außen her objektiv zentriert durch das gemeinsam zu Leistende allein, dessen Plan uns funktionell auf es hin ausrichtet und uns unsere Stelle zeigt; und wir sind nicht mehr zentriert durch den Gehalt der durchsichtig in ihren Strukturen erkannten und anerkannten, ins Innere der Subjektivität genommenen und deren eigentlichen Gehalt bildenden, gültigen gemeinsamen Welt, die uns alle verbindlich leitet. Aber wir sind zentriert durch die Gemeinsamkeit der Erkenntnis des absoluten Geheimnisses als des Kerns unserer endlich-unendlichen Freiheit.

Wie sieht also, abschließend gesagt, die Personwirklichkeit heute aus? Sie ist ein Fragwürdiges geworden, weil ihr Gelingen nicht mehr feststellbar ist. Sie ist auch fragwürdig geworden, weil sie nicht mehr das leisten kann, was man früher von ihr verlangt hatte: die „Entsprechung“ auf die absolute Forderung, sei es, daß ihr entsprochen werden soll kraft der Freiheit des Willens, sei es mit Hilfe der Gnade; diese ganze Geschichte des Menschen als Person, als Ereignis der Begegnung endlicher und absoluter Freiheit, ist undurchsichtig geworden und ins Geheimnis entrückt, seitdem der Spruch der Religion ebenso wie der Spruch der Ethik und der Spruch der zu leistenden Welt geschichtlich vieldeutig geworden sind und sich gleichsam zurückgezogen haben in das Geheimnis der Freiheit und der Geschichte, nicht mehr klare, eindeutige, zu jeder Zeit für alle geltende Gebotsanweisungen mehr „sind“. Aber in aller Zweideutigkeit, Mehrdeutigkeit, ja Vieldeutigkeit sind sie „da“. Wie jedoch die Deutung der Freiheit als praktische Vernunft letztlich die Freiheit in „Vernunft überhaupt“, d. h. in Geist aufhob und damit den personal-notwendigen Gegensatz von Freiheit und Geist durch Identifikation unmöglich machte, während die Konzeption der Freiheit als Abgrund und Geheimnis (gegenüber Geist als Grund und Notwendigkeit) die Person bestehen läßt: so geschieht Analoges heute in der Erfahrung der letzten Einheit inmitten der geistig und wissenschaftlich beherrschten Fachbezirke. So ist Person heute wirklich in erster Linie als Versuch: als unumgänglich „absoluter“ und wirklicher Versuch, die geschichtliche Einheit von Unbedingtheit und Bedingtheit zu leisten, wobei das Gelingen dieser Leistung verbunden ist mit der Erkenntnis der Dunkelheit dessen, was von uns

gefordert ist, und sie kein eigentliches Kriterium des Glückens (alle überzeugend) mehr vorzuweisen hat; trotz dieser Dunkelheit sind wir heute vermutlich der Wirklichkeit der Person näher als manche Epoche der abendländischen Denkgeschichte, weil wir die in der „Person“ sich vollziehende Einheit des Gegensätzlichen nun nicht mehr als eine Aufhebung der Gegensätze in einem Absoluten sehen, sondern als unlösbar-dialogische Einheit, die unablässig auf das alles durchwaltende Geheimnis als ihre unaufhebbare Mitte verweist.