

FREIHEIT ALS SEINSPRINZIP

Georg Siegmund.

1. Stellung der Freiheits-Frage in der Zeit-Besinnung

Die Zeit ist vorüber, da der Philosoph meinte, in Unberührtheit von irgendwelchem zufälligen Zeitgeschehen das Allgemeine und Wesentliche zu seinem allein-werten Gegenstand zu haben. Das konkrete Dasein des Menschen in seiner Zeit, die ihn wie ein dunkles Rätsel bedrücken kann und geradezu nach philosophischer Durchleuchtung ruft, wird bewußt zum Vorwurf seiner Besinnung gemacht. Die Fragwürdigkeit des menschlichen Seins in der Gegenwart wird zwar allenthalben als brennendes Rätsel empfunden, ist aber jeweils nach der allgemeinen Lage der Länder sehr verschieden. Bei uns ist verständlicherweise die Zeit-Besinnung vorwiegend rückwärts gewandt. Sowohl jene, die die Notzeit geistiger Versklavung mutig durchstanden, wie die anderen, die an die Ideologie des „Dritten Reiches“ geglaubt hatten, und nun nach dem Zerplatzen der Seifenblasen maßlos enttäuscht sind, sehen sich gezwungen, nach den geistigen Wegbereitern des Zusammenbruches zu fragen, sofern nicht das Gefühl der Ohnmacht sie lähmt, da so unsäglich vieles sie hindert, die ersten Schritte zu einem menschenwürdigen Dasein zu tun. In der immer wieder gestellten „Schuldfrage“ lebt mit peiniger Scham das Bewußtsein, daß das Geschehene nicht hätte geschehen dürfen, daß der Mensch seine Freiheit mißbraucht hat, wie die Einsicht, daß das schmerzhaft Oeffnen des Eiterherdes, das Herausstellen der Gründe des Mißbrauchs allein eine erste Sicherung dafür abgeben kann, daß ein neuer Mißbrauch in der Zukunft verhindert wird. Wie aber soll die freischweifende Willkür des Menschen endgültig gebändigt werden? Gibt es überhaupt letzte Sicherheiten dafür, daß der Mensch da und dort wieder dämonisch ausbricht und seine Freiheit mißbraucht?

Von anderer Position aus ist die Freiheitsfrage in den anglo-amerikanischen Ländern erneut aufgestanden. Hier hat ein anderes Erlebnis schockartig zur Besinnung aufgerufen und läßt noch den Atem anhalten: die Macht, die dem Menschen durch die Atombombe in seine Hand gegeben ist, nicht nur da und dort eine reparable Vernichtung von Kultur und Völkern geschehen zu lassen, sondern die gesamte Menschheit auf der Erde samt ihrer Kultur zu vernichten. Damit geht der Krieg immer mehr von dem, was er früher war, zu einer totalen Vernichtung über. Nicht nur ein „Untergang des Abendlandes“ ist mit einem Schlage in greifbare Nähe getreten, sondern Furcht beunruhigt die Gemüter, ob nicht das Ende der Erde bevorstehe. Allein in den Vereinigten Staaten werden in einer Flut von Büchern und Aufsätzen diese Fragen gestellt.

„Die von der Menschheit neu erworbenen Kräfte werfen ein neues und durchdringendes Licht auf Realität und Wert der menschlichen Freiheit. Die Freisetzung der Atomenergie und ihre Verwertung hat uns hinsichtlich der Auswirkungen der menschlichen Freiheit neue Ausblicke eröffnet. Denn einerseits scheint es, als ob der Mensch durch den richtigen Gebrauch dieser neuen Hilfsquelle die Zeitspanne, in der die Erde fähig ist, die Lebensmöglichkeit für die Menschen aufrecht zu erhalten, verlängern könnte. Wenn dem so ist, wenn der Mensch von nun an die irdische Geschichte über ihr natürliches Ende hinaus verlängern kann, so könnte er also grundsätzlich natürliche Grenzen überschreiten, die fundamentaler und bedeutungsvoller sind, als alle physischen Schranken, die er bisher überstieg. Andererseits scheint es ebenso wahrscheinlich, daß bei schlimmem Gebrauch der Atomenergie der Mensch der irdischen Geschichte ein frühzeitiges Ende setzen kann. Unter diesen Umständen ist es um seine Freiheit

ein entscheidenderes und gefährlicheres Ding als wir denken. Gott hat dem Menschen, als er ihn in der Rangordnung nur wenig unter die Engel stellte, eine Verantwortung auferlegt, die offenbar nicht nur die menschliche Person, sondern das ganze Weltall umfaßt . . . Der Mensch muß die mit diesem Geschenk verbundene furchtbare Verantwortung tragen . . .

Im Verlauf ihrer ganzen Geschichte sind die Menschen vom Gefühl der Unsicherheit des menschlichen Lebens heimgesucht worden. Bei den uns unmittelbar vorausgegangenen Generationen ließen die Triumphe der Wissenschaft und Technik ein blindes Vertrauen in die Fähigkeit des Menschen erstehen, jede Gefahr zu meistern und sein Schicksal zu lenken. Doch jetzt sind uns die Augen aufgegangen, und wir stellen fest, daß die gewaltigsten Errungenschaften der Menschheit zur Quelle der größten Gefahr für sie werden können.

. . . Ein in der naturwissenschaftlichen Welt derart erstaunliches Ereignis wie die Entdeckung des Atomgeheimnisses kann sehr wohl eine entsprechende Aenderung des menschlichen Geistes fordern und hervorrufen. Man brauchte sich nicht zu wundern, wenn man erleben würde, daß das menschliche Denken eine gänzlich neue Richtung einnimmt. Man wundere sich also auch nicht, wenn wir hinsichtlich einer solchen Entwicklung eine erwartungsvolle Haltung einnehmen.“

„Der Mensch ist verjährt“, betitelt Norman Cousins ein Buch und stellt die Forderung, daß der Mensch umgeformt werden müsse.¹⁾ Gedanken zu solcher Neuorientierung, die in Abhebung vom Alten zu geschehen hat, legen uns einige Neuerscheinungen nahe. Es sind „Goethes Weltanschauung“ von Eduard Spranger, „Philosophie der Freiheit“ von Aloys Wenzl und „Wahrheit“ von Hans Urs von Balthasar. Goethe mag hier als Vertreter des Alten gelten.²⁾

2. Goethes Weltanschauung und die menschliche Freiheit

„Alles Existierende ist ein Analogon alles Existierenden“
(Goethe) (GW 59)

Der Positivismus wie der meist damit verbundene Mechanismus waren von dem Ideal rationalistischer Begriffsglattheit geleitet. Vor allem die Anwendung der mathematischen Methode auf die Naturvorgänge schien eine solch absolute Durchsichtigkeit der Erkenntnis zu verbürgen. In ausdrücklicher oder stillschweigender Reduktion beschränkte man sich auf die mathematisch faßbare quantitative Seite der Wirklichkeit und gab sie für die eigentliche und einzige Wirklichkeit aus. Gegen dieses Ideal verstieß bereits jeder Erkenntnisversuch, der sich mit den qualitativen Seiten der Naturwirklichkeit, mit ihrem eigentlichen Wesenskern, befaßte. Hier versagte das mathematisch funktionale Darstellen der Naturvorgänge; hier schon deutete sich eine Wirklichkeitsseite an, die nur in Analogien faßbar war. Die konsequent durchgeführte rationalistische Haltung lehnte Analogiedeutungen entschieden ab, vor allem, wenn sie das Gebiet der Erscheinungen überschritten und zu einem metaphysischen Kern vorzustoßen suchten. Analogieschlüsse — erklärte man — stützen sich immer nur auf Ähnlichkeiten, scheiden für echte wissenschaftliche Erkenntnis aus. Zu leicht läuft der Analogieschluß Gefahr, die Welt in unberechtigter Weise nach dem Menschen zu deuten.

Es war ein seltsames Mißverständnis des mechanistischen Materialismus, daß er vermeinte, das Wesen der Materie wäre uns das Vertrauteste und Selbstverständliche, und daß er daran ging, alle Schichten der Welt auf die Schicht des Materiellen zurückzuführen. Noch Du-Bois-Reymond hatte unter den sieben Welträtseln, auf die wir keine Antwort geben können, an erster Stelle das Wesen der Materie genannt. Heute ist für jeden Einsichtigen die Rätselnatur des Wesens der Materie wieder deutlich geworden. Das rationalistische Erkenntnisideal der absoluten Durchsichtigkeit der Zahl ist bereits in der Physik selbst gescheitert. Es hat sich als zu eng erwiesen; die Naturwissenschaft selbst hat bei ihren Begriffsbildungen weitgehend zu Analogien greifen müssen. Schon die einfachsten Begriffe wie Kraft, Energie und Ursache sind Begriffe, die wir uns zunächst auf Grund eigener Innenerlebnisse gebildet haben und die wir dann in „analoger Weise“ auf die Außenwelt übertragen. Dabei sind wir durchaus in der Lage, die zunächst analog bezeichneten Dinge in sich zu bestimmen und das Menschliche von der analogen Ausdrucksweise abzustreichen, so daß uns der subjektive Ursprung dieser Begriffe zumeist nicht mehr zum Bewußtsein kommt und sie einfach für objektive Begriffe der Naturwissenschaft gehalten werden.

Solange die klassische Physik allein das Feld beherrschte, konnte man allenfalls der Meinung sein, mit mathematisch formulierbaren Gesetzen das Ideal absoluter Einsichtigkeit erreichen zu können. Die heutige Atomphysik aber kommt ohne Analogien nicht mehr aus. Im Bereich des Mikro-Physikalischen herrscht eine Gesetzmäßigkeit, deren wir mit den vom Makro-Physikalischen her gewonnenen Vorstellungen und Begriffen nicht mehr voll Herr werden. Es liegen wohl Entsprechungen vor, aber keine Gleichheiten. Zwar verwendet die Atomphysik viele der Mechanik entnommene Ausdrücke wie Abstoßen und Anziehen, Rotation und Oszillation, Stoß und Rückstoß, Potentialwall, Drehimpuls, Resonanz usw. Wir müssen diese Ausdrücke gebrauchen, weil uns andere den Dingen unmittelbar selbst entnommene fehlen. Unsere Sprache ist nur dem Anschauungsraume, in dem wir leben, angepaßt. Es sind Krücken, deren wir bei Beschreibung der Atomwelt, die unserer sinnlichen Erfahrbarkeit weit entrückt ist, nicht entbehren können. Längst hat sich der Atomphysiker daran gewöhnt, solche Ausdrücke in einem symbolischen Sinne zu nehmen. Sie sind Analogien, die ein Stück weit etwas Richtiges sagen, aber doch nur Ähnliches meinen. In diesem Sinne ist auch die Wellenmechanik selber nur ein Symbol, das uns in anschaulichem Bilde das Atom verstehbar und die inneratomaren Geschehnisse berechenbar macht. Die darauf aufgebaute mathematische Theorie ist vollkommen widerspruchsfrei.

Es fehlen uns also hinsichtlich des atomphysikalischen Bereiches unmittelbar den Dingen auf den Leib geschnittene Vorstellungen und Begriffe; zu ihrer Darstellung vermögen wir nur „Modelle“ zu verwenden, die nur „analog“ gelten. Für das Atom gibt es ohne Zweifel gewisse Entsprechungen in unserer makro-physischen Welt. Es besteht aber da und dort keine völlige Gleichheit, sondern nur eine Verhältnisähnlichkeit. Modell-Begriffe sind keine Abbilder, sondern Gleichnisse. Man darf keineswegs sagen, damit sei nichts gewonnen. Auch die Erkenntnisse der modernen Atomphysik, die nur Analogie-Erkenntnisse sind, bleiben doch im eigentlichen Sinne wissenschaftliche Erkenntnisse. Im Grunde sind ja, wie wir bereits gesehen haben, auch die objektivsten handgreiflichsten Begriffe der Makrophysik nur analoge Begriffe. Längst aber haben wir uns daran gewöhnt, dabei vom spezifisch Menschlichen abzusehen, sie kritisch zu beschneiden und sie so von der Natur gelten zu lassen. Eine naive Naturbeschreibung hatte noch nicht vermocht, des analogen Charakters der Naturerkenntnis inne zu werden, hatte mithin die Kräfte der Natur im ursprünglichen und eigentlichen Sinne als persönliche Kräfte genommen; so war es zur Vermenschlichung der Natur gekommen. Die kritische Beschneidung, wie weit ein analoger Begriff gilt, wo das analog Gemeinte endet, ist also nicht nur möglich, sondern weithin durchgeführt. In einer ganz ähnlichen Situation wie einst die klassische Physik zur Zeit ihrer Begründung befindet sich heute die Atomphysik. So wird tatsächlich die Wirklichkeit des Atoms getroffen, wenn es gefaßt wird als Zusammenhang zweier Wesenseiten, die sich uns unter den Bildern von „Korpuskel“ und „Welle“ darstellen. „Korpuskel“ und „Welle“ können hier nicht im eigentlichen Sinne genommen sein, sondern nur in einem analogen, denn im eigentlichen Sinne schließen sie einander aus. Vermögen wir zwar nicht das Atom in einem abbildhaft treffenden Bilde zu fassen, so zweifelt doch kein Physiker, daß er mit seinen analogen Begriffen Seiten der Wirklichkeit „be-greift“. Für gewöhnlich kommt uns die Unzulänglichkeit unserer Erkenntnissituation, die schon bei der Erkenntnis der gewöhnlichen vorhandenen Dinge besteht, nicht zum Bewußtsein, da wir uns meist mit Näherungen begnügen, ohne zum Letzten vorzustoßen. Sie ist aber bereits in der Ebene der Letzterkenntnis der materiellen Dinge für uns nicht umgehbar gegeben.

Wie die Physik zur Notwendigkeit der Bildung von Analogiebegriffen gekommen ist, so auch in ähnlicher Weise die Biologie. Auch hier hatte der positivistische Exaktheitswille versucht, mit anscheinend rationalistisch vordurchsichtigen Begriffen wie Reflex, Bahnung, Hemmung, Reizbarkeit usw. auszukommen. Aber die Biologie mußte dann vor dem Eigentlichen kapitulieren, das Entscheidende unerklärt lassen. Sehr bezeichnend sagt der Tierpsychologe Buytendijk: „Je mehr man über die Art der Beziehungen zweier Lebewesen nachdenkt, um so mehr fühlt man sich als Naturforscher auf unsicherem Boden. Es ist völlig unmöglich, mit den herkömmlichen Begriffen der Physiologie . . . auszukommen. Vorläufig gibt es keine andere Möglichkeit, als die Symbolik der naturwissenschaftlichen Begriffe — wie der Physiker Eddington sie nennt — beiseite zu lassen und die Erscheinungen mit den physischen Prozessen ‚in uns‘ nicht zu identifizieren,

wohl aber auf der gleichen Stufe von Unmittelbarkeit und Durchsichtigkeit zu behandeln.⁴³⁾

Damit ist das rationalistische Erkenntnisideal des mechanistischen Materialismus auch hier zu Grabe getragen. Er hatte geglaubt, die Erklärung der Welt auf zwei absolut durchleuchtbare Weltprinzipien zurückführen zu können, auf „Stoff“ und „Kraft“. Damit sollte der Welt jeder Geheimnischarakter genommen sein; sie stand in sich als durch sich selbst verständlich. Heute hingegen ringt sich die Einsicht durch, daß zu allen Wirklichkeitsschichten, die uns nicht unmittelbar erfahrbar sind, keine andere als die analoge Erkenntnis trägt. Damit wird eine Grunderkenntnis wiedergewonnen, die Goethe als Grundeinsicht seiner Weltanschauung besessen hatte. Goethes Weltanschauung läßt sich nur von seinem Grundprinzip her verstehen, das er also formuliert: „Alles Existierende ist ein Analogon alles Existierenden.“ Für ihn ist die Welt ein lichtdurchstrahlter Stufenbau, in dem der Mensch seine bestimmte Stelle inne hat, so daß er an allen Stufen teilnimmt und alle Stufen dadurch zu begreifen vermag. Im Kosmos sieht er auf allen Stufen gleiche Bildungsgesetze, die der äußeren wie der inneren Erfahrung anschaulich verständlich gemacht werden können. Beide Erfahrungen bedingen einander.. „Hätte ich nicht die Welt durch Antizipation bereits in mir getragen, ich wäre mit sehenden Augen blind geblieben“ (GW 21). Wer aber mit dem inneren Auge schauen will, muß zugleich das äußere schulen; nur so wird er des gleichen Gestaltungsgesetzes inne, das überall herrscht. Ist zwar die Natur eine Stufenordnung, in der sich die Gesetze von Region zu Region komplizieren, so daß die der unteren in die höheren aufgenommen werden, so gibt doch die organische Natur für Goethe das eigentliche Maß ab, wonach er auch die anderen Stufen, vor allem den Menschen, begreift.

Die Analogie als Erkenntnisprinzip brachte Goethe auf die Spur, den menschlichen Zwischenkiefer zu entdecken und ließ ihn damit zu einem der Begründer einer neuen Wissenschaft, der vergleichenden Anatomie der Wirbeltiere, werden. Die Idee eines Urtypus, der sich in allen Abwandlungen konstant erhält, leitete ihn bei seiner Entdeckung. Bei seinen anatomischen Studien war Goethe intuitiv zu der Ueberzeugung gelangt, daß Wirbeltier- und Menschenskelett dem gleichen Aufbauprinzip gehorchen. Von dieser Ueberzeugung geleitet, fahndete er nach dem Zwischenknochen der oberen Kinnlade beim Menschen, der beim Affenschädel zu seiner Zeit längst bekannt war, beim Menschen aber zu fehlen schien. Er mußte nach Goethes Ansicht da sein. Es ging nur darum, ihn unverzagt und in der rechten Weise zu suchen. Das Ergebnis gab ihm recht; des Rätsels Lösung erwies sich schließlich als recht einfach; auch der Mensch besitzt tatsächlich ein os intermaxillare; jedoch verschmilzt es so frühzeitig, gewöhnlich noch in der Embryonalentwicklung, mit dem Oberkiefer, daß die Nahtspur, von der Anatomie Sutura Goethei genannt, sich nur ausnahmsweise bei „Rückschlägen“ deutlich erhält. Goethe war sich der Analogie als Forschungsprinzip durchaus bewußt, wie sich aus folgenden Worten ergibt: „Indem ich nun ihrer Natur nach innerlich gleiche, in der Erscheinung aber völlig ungleiche Teile parallelisieren sollte, hielt ich an dem Gedanken fest, man solle die Bestimmung jedes Teils für sich und sein Verhältnis zum Ganzen zu erforschen trachten, das eigene Recht jedes einzelnen anerkennen und die Einwirkung aufs übrige zugleich im Auge behalten, wodurch dann zuletzt Notwendiges, Nützlich und Zweckmäßiges am lebendigen Wesen mußte zum Vorschein kommen“ (GW 25).

Das Analogieprinzip, das dem Naturforscher Goethe eine Forschungsmaxime war, weitet der Denker und Künstler zum Weltprinzip. Kraft innerer Sympathie verspürt der Künstler eine harmonische Verwandtschaft von allem in der Natur mit allem. Wenn auch der Mensch Krone der Schöpfung ist, so bleibt auch er Natur, ist der Natur bis in ihre tiefsten Schichten „angebannt“. Bei Goethe ist es im Grunde nur ein sich immer identisch bleibender Urtypus des Lebens, der sich durch alle Stufen des Universums hindurch abwandelt, der auch in der Kunst wiederkehren muß. Leben sowohl bei Pflanze wie Tier und Mensch fordert auf der einen Seite eine bleibende Wesenskonstante, auf der anderen Seite eine in unablässigem Werdefluß gebotene Darstellung dieses Wesens. Goethe nennt die Wesenskonstante Entelechie, die Darstellung im Werdefluß Metamorphose. Auch das menschliche Leben und die menschliche Seele sind eine Organisation, die dem Gesetz von Urtypus und Metamorphose unterliegen. „Auch hier gilt es, daß man den Urtypus Mensch kennen muß, um sich aus ihm die Fülle menschlicher Charak-

tere zu entwickeln, nicht durch bloße Beschauung der Wirklichkeit, sondern, nach Goethes eigener Äußerung zu Eckermann, durch vorahnendes Verständnis der ewigen Gesetzmäßigkeit, ihrer Formen und Formwandlungen. „Mein Prinzip paßt überall und schließt mir alles auf“ (Ed. Spranger, GW 58 f).

Hier stehen wir im eigentlichen Zentrum der Weltanschauung Goethes. Ihm war ohne Zweifel ein „Organ fürs Organische“, ein geheimes Mitklingen mit den Rhythmen der Natur gegeben. Die Betrachtung der Metamorphose bei Pflanze und Tier ist für ihn nur eine Vorstufe, um die leibliche und seelische Metamorphose des Menschen zu erfassen. „Ohne meine Bemühungen in den Naturwissenschaften hätte ich die Menschen nie kennen gelernt, wie sie sind“ (GW 59).

Bei aller Wandlungsfähigkeit wie bei aller unausgesetzten Wandlung hat Goethe zeit lebens nach der Konstanz seines Wesens, nach seiner Entelechie gesucht. Alle Wandlung blieb bei ihm Metamorphose der Wesenskonstante. Deshalb verwendet er zur Beschreibung seiner eigenen Entwicklung gern botanische Bilder. Sie sind ihm mehr als bloß poetische Analogie; es ist ja im Grunde ein und dasselbe Lebensgesetz, das Pflanze, Tier und Mensch durchwaltet. „In dem nachgelassenen Entwurf einer Vorrede zum dritten Teil seiner Selbstbiographie deutet er an, daß er ursprünglich geplant habe, dieses Werk ganz nach den Gesetzen der Metamorphose der Pflanzen zu bilden. Und gewiß, die drei großen Gesetze des Pflanzenwachstums lassen sich ohne Schwierigkeit auch auf die menschlich-geistige Entwicklung übertragen: Metamorphose, Vertikaltendenz, Spiraltendenz. Vor allem die Spiraltendenz als ein Grundgesetz des Lebens hat Goethe an seiner eigenen Entwicklung erfahren: immer wieder fand er sich an den gleichen großen Wendepunkten, nur auf einer höheren Stufe: ‚Tasso‘, ‚Pandora‘, der Schluß der ‚Wanderjahre‘ sind dafür Zeugnis“ (Ed. Spranger, GW 61 f).

In seinem Leben hat Goethe die Welt erfahren, durchlebt, durchlitten und durchdacht; aber in dieser Welterfahrung entfaltet sich nur der sich gleichbleibende einheitliche Seelengrund; ihn nennt er einmal die Grundlage seines sittlichen wie seines literarischen Lebensbaues. Das Leben jedes einzelnen Menschen ist im Sinne Goethes eine Metamorphose. Man vermag jedes Leben zu verstehen, wenn man die beiden Erklärungsfaktoren in der Hand hat: einmal die zugrunde liegende individuelle Form und dann das Gesetz der Wandlung, d. h. der Ausfaltung dieser Form. „Wie die Pflanze sich entwickelt, dadurch, daß sie einen Urtypus der Form teils festhält, teils sich umbilden läßt, so besteht das einzelne geistige Menschenleben in dem Suchen und Finden, Festhalten und Umbilden desjenigen Wesenskernes, den Goethe mit Aristoteles als Entelechie bezeichnet. Die Entelechie ist nach Aristoteles zugleich ein Formprinzip und ein Entwicklungsprinzip. Zweck jedes Wesens ist Selbstverwirklichung seiner Form. Wollen wir das griechische Wort ins Deutsche übersetzen, so bietet sich kein besserer Ausdruck als die Wendung: ‚Geprägte Form, die lebend sich entwickelt‘; oder noch strenger: ‚Geprägte Form, die durch Entwicklung zu sich selbst gelangt. Die Entelechie ist das Gesetz der Selbstverwirklichung: ‚Werde, der du bist!‘“ (Ed. Spranger, GW 63 f).

Leben im Sinne Goethes heißt also im Grunde rein immanente Selbstentfaltung. Zwar bedarf der Mensch der Erfahrung anderer Menschen und Dinge, um zu dieser Selbstentfaltung zu gelangen. Nur in diesem Sinne läßt Goethe Spinozas Wort zu: Jedes Wesen bedarf eines anderen zu seiner Existenz. Aber im Grunde lebt der Mensch in sich und für sich; er ist die einzige Achse seines Lebens. Als Goethe Spinozas Worte bei Lavater mit einer theologischen Wendung ins Transzendente wiederfand: „Alles, was Leben hat, lebt durch etwas außer sich“, schrieb er empört hinzu: „Nicht die ersten, simpelsten Naturwahrheiten haben sie gefaßt“ (GW 65).

Das eine große Geheimnis der Selbstentfaltung ist für Goethe ein Stück Natur. „Nur in der tätigen Auseinandersetzung mit der Umwelt und mit dem Schicksal gewinnt der Mensch dies Königreich: Sich selbst. Ja darin liegt eigentlich die sittliche Bedeutung, die Rechtfertigung alles Äußereren, aller Milieufaktoren, daß sie uns zur Selbstfindung verhelfen“ (Ed. Spranger, GW 67).

Unzweifelhaft ist Goethe ein überragend großer Mensch, der fähig war, mit einer Weite, Tiefe und Ursprünglichkeit die Welt zu erleben und seine Erlebnisse sprachlich zu gestalten, wie es selten jemand gegeben war. Von der Weite des Erlebens schließt er religiöse Regungen in keiner Weise aus. Seine tiefe religiöse Anlage, das Streben nach dem Unendlichen läßt er in den weichsten und feinsten Tönen anklingen und ausklingen. Dennoch ist das Prinzip, das auch religiöse Werte und Inhalte entscheidet, für Goethe nur die eigene Persönlichkeit. Höchster Wert ist die Persönlichkeit, höchste Ehrfurcht nicht die Ehrfurcht vor Gott, sondern die

Ehrfurcht vor sich selbst. Unfraglich ist das Stehenbleiben im Zentrum der eigenen Persönlichkeit die Achse goethescher Weltanschauung. Schlaglichtartig wird diese Haltung durch einen Brief an Fr. H. Jacobi vom 6. Januar 1813 beleuchtet, in dem es heißt: „Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Lebens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden wie das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur zu erfassen vermögen.“ An anderer Stelle heißt es bei ihm, es sei völlig gleichgültig, was man glaube, es komme nur darauf an, daß man glaube.

Noch immer geht der Streit darum, ob Goethe die überweltlichen Gestalten im „Faust“, wie er sie vor allem im Prolog und der Schlußszene vorgeführt hat, als echte Wirklichkeiten gemeint hat oder lediglich als symbolisch poetische Bilder. Mag man sich so oder so entscheiden, die Tendenz zur Entleerung der transzendenten Wirklichkeiten ist ein integrierender Bestandteil der Weltanschauung Goethes.

Doch kehren wir vorerst zum Menschenbild Goethes zurück! Goethe versteht den Menschen nach Analogie der untermenschlichen Lebewesen. Ueberall, bei Pflanze, Tier und Mensch, glaubt er ein und demselben Lebensprinzip auf der Spur zu sein. Ihn fesselt nur das Phänomen des „Ein- und desselben“. Daß aber das Leben zunächst beim Tier und dann noch einmal beim Menschen eine höhere Stufe erklimmt, und daß das Höhere aus der unteren Stufe nicht abzuleiten ist, daß vor allem das menschliche Leben sogar einen Bruch mit der Natur darstellt und mehr als bloße Natur ist, das entgeht der Weltanschauung Goethes.

Für Goethe bleibt jeder Mensch auf seinem Lebenswege ein für allemal dem Gesetz verhaftet, nach dem sein Leben angetreten ist. Unfrei diesem Gesetz gegenüber hat der Mensch lediglich die Freiheit, dieses Gesetz an sich und in sich zur Entfaltung bringen zu lassen. Aber des Menschen Leben ist nicht jeweils eine ganz einmalige Geschichte, in der der Mensch sich selbst für oder wider sein Gesetz entscheidet, und so sein Leben gestaltet. Daraus ergeben sich die oft unbeachteten Einzelzüge des goetheschen Menschenbildes. Erst von hier aus wird es verständlich, daß Goethe wiederholt betonen konnte, „daß er eigentlich nur den Menschen zu kennen beanspruche, nicht die Menschen, d. h. den Typus Mensch, den er sich antezipierend aus seinem Gesetz zu entwickeln vermochte, nicht alle zufälligen Erscheinungen“ (Ed. Spranger GW 59).

Dem konkret-einzelnen Menschen in seinem zufälligen Dasein fehlt für Goethe das spannende Moment der Geschichte, weil diese individuelle Menschengeschichte ihm eben eigentlich nicht Geschichte, sondern Natur geblieben ist. Mit zunehmenden Jahren hat sich bei Goethe die Ansicht verfestigt, daß das Leben des Einzelnen in einen unentrinnbaren Rahmen gebannt ist. Ein Daimon ist es, der sich jeweils ein Menschenleben zu seinem Sitz auserkoren hat. Dieser Daimon ist wirklich „das Gesetz, nach dem du angetreten“. „Er begründet daher ein inneres Müssen, ein ethisches, d. h. aus der Sinnesart folgendes Müssen, und darauf bezieht sich die harte Vorentscheidung:

So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen.

Die Monade rotiert eigentlich doch nur um sich selbst. Sie kommt von ihrer Entelechie, ihrer inneren Zielstrebigkeit und ihrer geheimnisvollen Eigentümlichkeit (Vorgeformtheit) nicht los“ (Ed. Spranger GW 40). Niemand kommt von dem mitgebrachten Gesetz seines Innern je los. Im Grunde waltet immer Ananke:

. und aller Wille
Ist nur ein Wollen, weil wir eben sollten.

.
So sind wir scheinfrei denn (GW 41).

Das Prometheusche, das Titanische „scheint höchster Ausdruck der Freiheit. Und doch ist es nur ein inneres Müssen. Je älter Goethe wird, um so mehr fühlt er sich durch seinen Dämon gebunden: „So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen“. Alle Metamorphosen wandeln den Kern der Person nicht ab. Das Mysterium, zu dem alle spekulativen Idealisten jener Zeit gelangten, ist auch Goethes Lebensertrag: Freiheit und Notwendigkeit fallen zusammen“ (Ed. Spranger, GW 246).

Dem naturhaft biologischen Menschenbild entsprechend erfolgt bei Goethe die Wertung des Menschen. Ueber den einzelnen Menschen entscheidet letzten

Endes die Natur. Starke Entelechien machen den naturhaft starken Menschen aus und geben Anrecht auf Ewigkeit, während die kleinen schwachen dem Untergang geweiht sind. „Jede Entelechie ist ein Stück Ewigkeit, und die paar Jahre, die sie mit dem irdischen Körper verbunden ist, machen sie nicht alt. Ist diese Entelechie geringer Art, so wird sie während ihrer körperlichen Verdüsterung wenig Herrschaft ausüben, vielmehr wird der Körper vorherrschen, und wie er altert, wird sie ihn nicht halten und hindern. Ist aber die Entelechie mächtiger Art, wie es bei allen genialen Naturen der Fall ist, so wird sie bei ihrer belebenden Durchdringung des Körpers nicht allein auf dessen Organisation kräftigend und veredelnd einwirken, sondern sie wird auch bei ihrer geistigen Uebermacht ihr Vorrecht einer ewigen Jugend fortwährend geltend zu machen suchen“ (Goethe, GW 81 f). Daß eine höhere Entelechie vernichtet werden könne, in diesem Gedanken liegt für Goethe etwas Unerträgliches; aber daß die geringen Entelechien verschwinden, gilt als nicht weiter der Rede wert. Für Goethe gibt es also zwei Klassen von Menschen: die naturhaft großen und starken, die Uebermenschen oder die genialischen, auf der anderen Seite die wertlosen Herdenmenschen. Goethe fehlt mithin die ethisch-personalistische Wertauffassung vom Menschen. Danach entscheidet über Wert und Unwert eines Menschen nicht die Größe des auf den Lebensweg miterhaltenen Talentes, sondern die in persönlicher Eigenentscheidung erfolgte Treue oder Untreue zu dem mit dem Talent mitverliehenen Lebensauftrage.

Goethe war zu erfahren im Leben, daß er nicht auch die Schuld gekannt und die Verheerungen der Schuld, die als ihr Gefolge das menschliche Leben zerrütten, lebensstreu dargestellt hätte. Er weiß: der Mensch kann die Gesetze seines Inneren auch brechen, er kann gegen seinen Dämon handeln; er zerstört damit seinen Seelenfrieden. Goethe kennt solchen Bruch sehr wohl, aber sehr bezeichnend ist seine Haltung dazu. Goethe hat diesen Bruch — sagt Spranger — „mannigfach erlebt; aber er hat darüber geschwiegen, bis die Wunde geheilt war. Selbst in der Dichtung spürt man die Erschütterung nur von fern. Wie zerreißen wirkt aber der Schluß des ersten Teiles von ‚Faust! Der Dichter läßt, wie zu seiner eigenen Beruhigung, aus der Höhe das ‚Gerettet‘ erklingen. Aber das ist nur ein Theaterschluß. Die tragische Zerschlagung zweier Seelen bleibt vorläufig ohne Lösung. Der Dichter weiß damit innerlich noch nicht fertig zu werden. Und wenn Ottilie klagt, daß sie die Gesetze ihres Wesens gebrochen habe, so spüren wir die Gefahr der sittlichen Selbstvernichtung in ihrer ganzen Grausamkeit“ (Ed. Spranger, GW 42). Die Vernichtete klagt: „Ich bin aus meiner Bahn geschritten, ich habe meine Gesetze gebrochen, ich habe sogar das Gefühl derselben verloren“ (GW 72). Aber, wie Spranger sagt, Goethes organischer Lebenstrieb ist solchen inneren Brüchen ungern nachgegangen. Mit dem sittlich Bösen und der Schuld macht Goethe nicht voll ernst. Das Böse erscheint mehr oder minder als eine naturhaft notwendige Gegenkraft, die wirken muß, soll das Leben nicht zum Stillstand kommen. Das Böse wird relativiert als die „Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“. Infolgedessen kennt Goethe auch keine personalistische Ueberwindung der Schuld. In seinen Werken sucht der schuldig Gewordene wie ein krankes Tier scheu die Einsamkeit, um die Wunde ausheilen zu lassen. Es bedeutet eine bloße „Natur“-Heilung, wenn Faust zu Beginn des zweiten Teils der Tragödie „im Tau aus Lethes Flut“ gebadet hat. Bloßes Vergessen einer Untat aber ist keine Heilung, denn in der Kontinuität menschlichen Daseins gibt es keine solche Natur-Heilung durch Vergessen. Das hieße Schuld aus der Helle des Bewußtseins in die dunklen Tiefen des Unbewußten abdrängen, wo sie notwendig weiter vergiftend wirken müßte. Schuld wird durch den Versuch des Vergessens nicht außer Kraft gesetzt. Das kann nur geschehen durch die Reue. Die Reue fehlt bei Goethe restlos. „Reue und Wiedergeburt“ aber sind, wie die treffende Analyse Schelers dargetan hat, voneinander untrennbar.

Zwar vermag die Reue das Vergangene als solches nicht mehr ungeschehen zu machen, aber der sinnlose Stoß des Unabänderlichen, der in der unbereuten Schuld liegt, kann vom Menschen aufgehoben werden. Die historische Tat ist in ihrer Wertnachwirkung in unsere freie Hand gelegt; sie ist an sich noch unfertig und erlösbar. In der Erinnerung tritt sie vor das Ich. „Ich“ nehme dazu Stellung. „Ich“ kann sie erneut innerlich bejahen, so daß sie in meinem Wesen verfestigt weiterwirkt, oder „ich“ kann sie als unwertig aus meinem Wesen ausstoßen, mich von ihr abwenden und ihre Nachwirkung dadurch aufheben oder zum mindesten abschwächen.

Reue und Umkehr seien unmöglich, weil alles Seelenleben unabänderlicher Gesetzmäßigkeit unterliege, kann nur der einwenden, der noch nie den Versuch einer Selbstbefreiung aus der determinierenden Stoßkraft früherer Erlebnisse und augenblicklicher Impulse unternommen hat, dem mithin die für diese Begriffe notwendig vorausgehende Erfahrung abgeht. Freiwerden „von der fortstoßenden und dahinreisenden Stromkraft der Schuld und des Bösen im vergangenen Leben, frei von dem vor der Reue bestehenden, eisernen Zusammenhänge der Wirksamkeit, der immer neue Schuld aus der alten hervortreibt und so den Schulddruck lawinenartig anwachsen läßt“, kann der Mensch lediglich dadurch, daß das frei bewußte Ich sich dagegen aufbäumt, in einem operativen Eingriff den Unwert ausscheidet und eine werthöhere Stufe erklimmt. Dadurch wird der Lebensnerv der Schuld getroffen, ein neuer Beginn, ein „jungfräulicher Anfang einer neuen Lebensreihe“ ermöglicht. „Junge, noch schuldfreie Kräfte schlafen in der Seele, aber sie sind gehemmt, ja wie erstickt durch das Gestrüpp des Schulddruckes, der sich während des Lebens in ihr angesammelt und verdichtet hat. Reißet aber das Gestrüpp aus, und jene Kräfte werden von selbst emporsteigen“ (Max Scheler).⁴⁾

Einem ganzen Jahrhundert ist der „Faust“ in gewissem Grade — wie Reinhold Schneider sagt — das heilige Buch gewesen. Heute muß die Frage gestellt werden: Ist er es noch? Solche Frage verstößt nicht gegen die Ehrerbietung vor dem Dichter. Die Zeit selbst wirft solche Fragen auf. Symbolisch ist die Zerstörung des Goethehauses in Weimar. Mit dem Untergang heiliggehaltener Stätten werden die Werke und Werte des Geistes selbst in die Feuerprobe gestellt, ob sie echt sind und noch weiter gelten dürfen. Noch vor einigen Generationen wurde der „Faust“ zu den Werken gerechnet, die nicht verbrennen. Heute stellt Reinhold Schneider die Frage: „Gilt das noch heute? Und warum? Oder warum gilt es nicht mehr? Hat der ‚Faust‘ nicht Geschichte gemacht in den letzten hundert Jahren und vielleicht gerade die Schrecken beschworen, die uns erschüttern?“⁵⁾ Die Antwort gibt ihm die Tatsache, daß in Goethes Weltanschauung die Reue keinen Platz hat. „Wir vermögen uns die Vollendung eines Menschen nicht zu denken ohne die Wiedergeburt, das Metanoeteil, die große Wandlung“ (37).

Noch auf eine weitere Folge der goetheschen Weltanschauung muß hingewiesen werden. Zwar kennt Goethe das Analogieprinzip als Grundprinzip des Kosmos, aber er steigt die Stufenordnung der Lebensstufen nicht hinan. Für ihn ist alles Leben, sei es der Pflanze, des Tieres oder des Menschen, ein und dasselbe Leben. Dieses überall identisch gesetzte Leben vergöttlicht er zur „allgöttlichen Natur“. Dadurch verfehlte er bereits die rechte Sicht vom Menschen als des in die Selbstentscheidung gestellten Wesens. Noch mehr muß er das Gottesbild verfehlen, da Gottes-Bild und Menschen-Bild immer in unlöslicher Korrelation stehen. Nur wenn der Mensch sich selbst als geistige Person weiß, kann ihm die Ueberpersönlichkeit Gottes, die „reine Subjektivität“ (Kierkegaard), die absolute geistige Person Gottes aufgehen. Erst dadurch wird des Menschen Leben die ganz einmalige Geschichte seiner persönlichen Selbstentscheidung im Angesichte der absoluten Persönlichkeit Gottes; denn nicht nur jede Zeit, sondern jeder Mensch ist unmittelbar zu Gott hin. Damit bietet sich die letzte Läuterungsform und Sublimierungsmöglichkeit des menschlichen Liebesstrebens zum Transzendenten hin, während die Goethesche Mystik der Erotik die Grenzen der Immanenz nicht aufzusprenken vermag. So bleibt die dämonische Zerrissenheit Fausts; er bleibt unerlöst. „Fragment bleibt das Geschichtsbild Goethes“ — sagt Reinhold Schneider —, „gleichwohl der großartigste Entwurf eines solchen Bildes, den die deutsche Dichtung uns geschenkt hat; die Mitte des Bildes, wo der Herr der Geschichte in seiner Majestät erscheinen müßte, ist leer“ (43).

3. Philosophie der Freiheit

Hat Goethe den Menschen nach Analogie des untermenschlichen Lebens verstanden, so ist die naturalistische Deutung des Menschen über ihn hinausgeschritten und hat den Versuch unternommen, den Menschen restlos in das Prokrustesbett der „ewigen ehernen Gesetze“, unter denen die Natur stehe und die auch für den Menschen als Teil der Natur gälten, zu pressen. So kam es zu der fast unbestrittenen Herrschaft des Determinismus. Zudem ging dem Naturalismus die Goethesche Einsicht verloren, daß der Stufenbau der Welt ein Analogieprin-

zip zu seiner Erkenntnis bedingt. So vermeinte er die Welt aus absolut einsichtigen Naturbegriffen verstehen zu können. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß diese primitive Ansicht heute selbst in der Physik aufgegeben ist. Das Wesen der Materie ist uns nicht das Bekannteste und Vertrauteste, wonach wir uns vermessen dürften, auch den Menschen zu verstehen. Sie ist uns das Fremdste und Fernste; von unserem Innern hergenommene Modellbegriffe ermöglichen nur eine analoge Erfassung.

Jedes Ding, das sich unserer Erkenntnis darbietet, besitzt ein Selbstsein, das der menschliche Verstand nicht einfach zu bewältigen in der Lage ist. Es behält sein Selbstsein und damit sein unzerstörbares Geheimnis-Sein für den Menschen. Hans Urs von Balthasar betont in seinem neuen Buch „Wahrheit“ die letzte Unnahbarkeit des Erkenntnisgegenstandes. In einem Abschnitt, der die Überschrift „Die Freiheit des Objektes“ trägt, heißt es: „Die Dinge besitzen ein Selbstsein, und darin liegt ein einmaliger, unvertauschbarer Wert begründet, der Wert des Für-sich-seins, der zunächst ihnen allein geschenkt und anvertraut ist. Wären die Dinge jeweils nichts weiter als ein ‚Fall von‘, eine mit andern Wesen ohne jeden Verlust auswechselbare Größe, so besäßen sie als Individualitäten keinerlei Eigenwert und damit auch keinerlei Anspruch auf eine nur ihnen vorbehaltene, eigenrechtliche Sphäre. Hätte ein Erkennender das Artwesen erfaßt, das sie verkörpern, so hätte er ohne weiteres zugleich jedes Einzelwesen, das unter die Art fällt, mitbegriffen; dieses böte ihm keinerlei Geheimnis mehr. Die Erkenntnis des Einzelnen wäre dann nichts weiter, als eine beliebige Anwendung der allgemeinen Erkenntnis, so wie man einen mathematischen Lehrsatz beliebig oft anwenden kann oder mit einem Kuchenblech beliebig viele Kuchen formen kann. Das Objekt wäre dann seinem ganzen Wesen nach Objekt für ein Subjekt; von einer Freiheit seiner Offenbarung könnte nicht mehr die Rede sein. Es wäre in seiner je schon vollzogenen Offenbarung vollkommen ungeschützt. Es läge unter dem Blick der Erkenntnis wie ein Schnitt unter dem Mikroskop. Es hätte in dem Vorgang der Erkenntnis kein persönliches Wort mitzureden. Es wäre eine vollkommen rechtlose Sache, über die nach dem Belieben des Erkennenden verfügt wird. In einer Welt, in der es so zuginge, hätte die Existenz jeden Sinn verloren, denn das Sein hätte jene Eigenschaften eingebüßt, die seinen Besitz allein begehrtenwert machen; seine jeweilige Einmaligkeit und somit seine Intimität. Es gäbe in einer solchen Welt vielleicht noch ungelöste Probleme, die die Erkenntnis bisher ‚noch nicht‘ bewältigt hat. Was es aber nicht mehr gäbe, wäre das wesentliche Geheimnis, das jedes Seiende umgibt, welches für sich ist. Der Vorgang der Erkenntnis würde ein kaltes grausames Licht ohne Schatten in alle Winkel, und es gäbe keine Möglichkeit, dieser versengenden Sonne zu entkommen. Das geheimnislose Sein wäre wie prostituiert. Daß wir aber die bloße Vorstellung einer solchen Seins-Ordnung nicht nur als unmöglich, sondern geradezu als schändlich empfinden müssen, zeigt deutlich, wie sehr wir durchdrungen sind von dem Gefühl des Adels jedes seienden Wesens. Nur ein radikaler Zynismus, dessen Freude an der Leugnung der Werte ihn selbst als das Böse und Perverse kennzeichnet, hat sich bisweilen einer so zerstörerischen Anschauung nähern können. Möglich wird sie jeweils dort, wo der Mensch kein Gespür mehr hat für das zentrale Geheimnis des Seins, wo er die Ehrfurcht, die Bewunderung und die Anbetung verlernt hat und im Zuge der Verleugnung Gottes, dessen Wesen die Eigenschaft des Wunders immer behält, auch das Wunderbare jedes einzelnen geschaffenen Seins übersieht. Solange er dagegen in Gott das unerforschliche Geheimnis einer Intimität verehrt, solange wird er in den geschöpflichen Abbildern Gottes den Abglanz dieser Eigenschaft nie übersehen. Allen geschaffenen Wesen hat Gott mit dem Eigensein das Eigenwirken gegeben und mit diesem eine Spontaneität, sich zu äußern, einen wenn auch noch so fernem Nachhall seiner unendlichen majestätischen Freiheit. Jedes Wesen, das als Für-sich-seiendes existiert, besitzt ein Innen und ein Außen, eine Sphäre der Intimität und eine Sphäre der Öffentlichkeit“ (W 81 f).

In seiner „Philosophie der Freiheit“ unternimmt es Aloys Wenzl, die naturalistische Weltbetrachtung restlos umzukehren und zum Ausgang einer Welterklärung das Freiheits-Prinzip zu nehmen. Er weiß: „Nichts stand und steht der Anerkennung der menschlichen Freiheit bei allem Zeugnis unmittelbaren und mittelbaren Erlebens, und zwar sogar des wichtigsten und gewichtigsten menschlichen Erlebens, gefühlsmäßig mehr entgegen als die Ueberzeugung von den ewigen ehernen Gesetzen, unter denen die Natur stehe und die also auch für den Menschen als einen Teil der Natur gelten. Freilich, ein zwingender Schluß ist das nur für den Naturalismus und seine Unterarten, den Materialismus und Biologismus,

und nur bei der gewohnt gewordenen Bedeutung des Gesetzesbegriffs, aber es ist jedenfalls ein eindrucksvoller Beweggrund für den Determinismus und für jede Metaphysik, die die ‚Natur‘ schlechthin zur Richtschnur für alles Seiende nimmt und sie im Lichte der klassischen ‚Naturwissenschaft‘ sieht“ (PhF 20). Wenzl hat den Mut, das gegenteilige Prinzip durchzuführen. Von dem Problem der menschlichen Freiheit aus strebt seine Gedankenführung „zu einer alle großen Fragen nach dem Sein und Wesen der Gesamtwirklichkeit aufrrollenden Philosophie schlechthin, sie erwiesen sich wieder als untrennbar zusammenhängend“ (Vorwort). Er ist sich dabei der Gefahr des Anthropomorphismus wohl bewußt, die übrigen Seinsstufen nach dem Bilde des Menschen zu erklären und ihre Andersartigkeit nicht zu beachten. Er zieht kritisch die Grenzen der Analogisierung, kommt dabei doch, von der menschlichen Freiheit aus die übrigen Seinsstufen durchschreitend, zu der Einsicht, „daß das Moment der Freiheit in der Tat wesentlich ist für die Kennzeichnung des Seienden als wirklich und erst den Schlüssel liefert zur Möglichkeit eines tieferen Verstehens“ (Vorwort). Damit bietet er den theoretischen Vorbau zu einer praktischen Philosophie der Freiheit auf menschlicher Stufe, die er in Aussicht stellt.

So oft die Frage der menschlichen Freiheit erörtert worden ist, so wurde sie meist mehr verwirrt als geklärt, weil die Erörterung meist schon im Rahmen irgendwelcher Vorurteile psychologischer, erkenntnistheoretischer, metaphysischer oder religiöser Art geschah. Anzusetzen aber hat die Erörterung, bei der Urerfahrung des Erlebens, der inneren Erfahrung. In gründlicher Durchleuchtung dieser Urerfahrung kommt Wenzl zu dem Ergebnis, daß dem Menschen ein gewisses Maß von Freiheit gewährt ist, und zwar: „Die Wahlfreiheit im Sinne einer willkürlichen Entscheidung für ein selbstgesetztes Ziel, sei es in voller Bewußtheit, oder ohne Reflexion; die Wahlfreiheit im Sinne einer grundlosen Entscheidung für einen Weg zu einem Ziel, wiederum in vollem Bewußtsein oder mehr oder weniger ohne Ueberlegung und Bewußtheit, wenn für uns unbeurteilbare verschiedene Wege zu demselben Ziel führen oder zu führen scheinen; die Freiheit, zwischen Motiven zu entscheiden, von denen wir keinem den Vorzug zu geben vermögen, ja die sich gegeneinander gar nicht abwägen lassen; vor allem aber die sittliche Freiheit, zu entscheiden für einen sittlichen Wert um den Preis einer Ueberwindung unseres triebhaften Selbst, eines Verzichtes, eines Opfers, eines Kampfes gegen die Trägheit und gegen die Versuchung zur ‚Verdrängung‘ und ‚Vertagung‘, nicht zuletzt die Freiheit, die Möglichkeit, über uns selbst zu entscheiden in Stunden der Besinnung, der ‚Einstellung‘ und der ‚In-Frage-Stellung“ (PhF 19).

Der Seinsbegriff, den wir teils dem unmittelbaren Eindruck zufolge, teils aus wissenschaftlicher Gewöhnung geradezu als metaphysische Voraussetzung für die Betrachtung des Naturgeschehens mitbringen, ist der einer toten passiven und restlos unfreien Natur. Jedoch ist ein bloß „passiver“ Stoff, der nichts als Möglichkeit für andere wäre, ohne jeden Eigenstand; er hätte kein Selbst, wäre mithin keine echte Wirklichkeit. So viel wir auch von der Analogie unseres „Eigenwillens“ streichen müssen, wenn wir an die Erklärung des Materieproblems herangehen, so muß doch davon der letzte Rest echter Wirklichkeit gewahrt bleiben, ein letzter Rest von Aktivität. Der folgerichtig zu Ende gedachte Begriff vollständiger Passivität, restlos notwendigen Müßens und nichts als Müßens führte zur Zerstörung des Seinsbegriffs; es läge keine echte „Wirklichkeit“ mehr vor, sondern nur noch ein Spiel von Marionetten, das Illusionen erzeugte. Auch das unterste Sein muß vom Seinsgrund wirklich „frei“-gelassen sein, einen Selbststand besitzen, sonst wäre es keine echte Wirklichkeit. Man wird sich um das Wort streiten, ob es zulässig ist, hierfür noch den Ausdruck „Freiheit“ zu gebrauchen. Aber der damit gemeinte Gedanke ist nicht von der Hand zu weisen. Im Sinne dieses Seinsbegriffs ist es keineswegs erforderlich, vorauszusetzen, daß jedes materielle Geschehen von vornherein notwendig restlos bestimmt sein müsse. So ist sehr wohl die von Wenzl aufgestellte Hypothese möglich, daß schon für die Materie ein erster Spielraum für einen gewissen Indeterminismus bleibt, was nicht mehr besagen soll, als „daß die Materie durch ihr inneres Wesen nur gebunden sei, eine von mehreren Möglichkeiten zu erfüllen, und daß es solche mehrdeutige Situationen für sie gäbe“ (PhF 28). Unter Annahme dieser Hypothese wird auch die bislang als drückendes Rätsel empfundene Frage, wie die lebendige Entelechie das materielle Geschehen leitet, leicht beantwortbar in dem Sinne, daß Entelechie aus materieller Mehrmöglichkeit die ihr ent-

sprechenden Möglichkeiten auslöst. Das Leben selbst stellt unfraglich eine neue höhere Stufe des Selbstbesitzes und der „Freiheit“ dar. Wie sehr spottet jedem Versuch berechnender Notwendigkeit das Verhalten der Lebewesen, das uns oft unmittelbar den Eindruck einer weitgehend freien und spielerischen Willkürlichkeit macht, etwa das Verhalten einer Stubenfliege?

Wir können im einzelnen die Gedankengänge Aloys Wenzls hier nicht wiedergeben. Bedenken werden ohne Zweifel erregen seine „Vitalisierung“ der Materie, wie die Fassung der letzten Weltformel als „Vorstellung und Wille“, wengleich im rechten Sinne genommen die Hypothese sehr wohl Beachtung verdient. *) So neu und verblüffend viele Gedanken zunächst erscheinen können, so münden sie doch ein in alte Grundgedanken der Metaphysik der Philosophia perennis: Die Welt ein Stufenbau von Wesen, deren Selbststand, deren „Wirklichkeit“, deren Freiheit von Stufe zu Stufe zunimmt, bis sie im Menschen den Grad möglicher echter Selbstentscheidung erreicht. Wirklichkeit ist hiernach also unlöslich von Freiheit. Der deterministische Mensch wäre doch letzten Endes nichts als die Illusion oder die Idee einer Natur, die ihn denkt. „Für eine Welt durchgängig notwendigen Seins gäbe es kein Sollen, da es kein Können gäbe; es fielen die eigentlich sittlichen Werte, das hieße nicht mehr und nicht weniger als: es fielen der Mensch weg — es fehlte der Mensch; was den Menschen zum Menschen macht, wäre Illusion. Auch dem Deterministen mögen Wahrheithaftigkeit und Treue, Reinheit und Gerechtigkeit, Hilfe und Liebe liebenswert, also Werte sein, aber ethische Werte könnten sie nicht mehr sein; sie wären liebenswürdig wie guter Wuchs und schöne Gestalt. Der Determinist mag wohl auch den Menschen mit den Neigungen der schönen Seele lieben, wie er den Wohlgestalteten liebt. Aber was soll er anfangen mit dem Menschen, der gut zu werden sich erst bemüht, eine ‚schöne Seele‘ erst wird in Selbstbesinnung und Selbstüberwindung, bis er mehr und mehr ohne Mühe gut zu sein vermag, so daß ein solches Gutsein sein Verdienst mehr in der Vergangenheit als der Gegenwart hat?“ (PhF 69).

Vom Aspekt der menschlichen Freiheit aus rundet sich erst das Bild einer Anthropologie. Die biologischen Formen der heutigen Anthropologie sehen im menschlichen Geiste lediglich den Lückenbüßer für den Mangel an Instinkten, die das Leben des Menschen nicht mehr naturhaft führen. Aber der Mensch ersetzt nicht nur die Mangelhaftigkeit seiner Natur durch den Geist; die Natur-entbundenheit ist nur die Voraussetzung für die Würde des menschlichen Geistes, der sich damit in einer ganz neuen Weise besitzt und selbstverantwortlich für die Auszeugung der Lebensidee wird. Mensch-sein heißt hindurchreichen durch alle Reiche des Seins, teilnehmen an allen Schichten des untermenschlichen Seins; Menschsein heißt also zunächst Naturwesen sein, heißt aber zugleich Geistwesen sein. „Geistwesen-sein heißt Erwachtein zum Bewußtsein seiner selbst und seiner Freiheit, zur Einsicht und Schau in Sinnzusammenhänge und Hintergründe, zeitlose Geltungen und Werte und damit zur verantwortlichen Selbstbestimmung“ (PhF 173). Freilich in den Möglichkeiten des Geistes sind auch untrennbar seine Gefahren enthalten, der Verzicht auf Freiheit wie der Mißbrauch der Freiheit, die Hybris und die Perversion. Das letzte Wort der im Aufriß gegebenen Anthropologie von Wenzl heißt: „Der Mensch ist das zum Bewußtsein seiner selbst, seiner Freiheit und seiner Unbestimmtheit, seiner Möglichkeiten und seiner Ungesicherheit, seiner Zeitlichkeit und seiner Haltbedürftigkeit im Zeitlosen, seiner Endlichkeit und seiner Sehnsucht nach dem Unendlichen erwachte, und damit zur höchsten Glück- und Leidfähigkeit erwachte Wesen, das Wesen, das für eine Aufgabe bestimmt sein kann und durch sein Wertbewußtsein bestimmt ist, für

*) Anm. Gegen Freiheit im rein physikalischen Geschehen sprechen noch Bedenken vonseiten des Kausalprinzips. Wie sollen die materiellen Letztelemente eine gewisse Eigenentscheidung für eine von mehreren Möglichkeiten haben, wer bestimmt die Entscheidung? Aufgrund welcher Motive und durch welches Prinzip läßt sich eine Entscheidungsmöglichkeit denken? Die anschaulichen Belege, durch die Wenzl die Mehrmöglichkeit materiellen Geschehens verdeutlichen will (S. 28), sind nicht überzeugend. Ein kugelförmiges Teilchen, das auf eine absolut glatte Wand trifft, würde — wenn es zu seinem Wesen gehört, in Bewegung zu bleiben — in die Richtung, aus der es gekommen, zurückgeschleudert. Eine Richtungsänderung ohne besondere Ursache widerspräche dem Kausalprinzip. Geschehe sie aus Eigen-Entscheidung, wie ließe sich diese verständlich machen?

die Aufgabe, sich zu bekennen zu erkannten Werten und sich dadurch zu sichern“ (PhF 179).

Den feinsinnig abwägenden Aufriß eines Gesamtbildes der Wirklichkeit wie der Weltentstehung (Kosmogonie), den die „Philosophie der Freiheit“ enthält, müssen wir hier übergehen, um in gebotener Kürze den Grundgedanken zu Ende zu führen. Ist die Freiheit das Prinzip der Wirklichkeit, gehört schon ein Freiheitsmoment zur Wirklichkeit der geschaffenen Welt, so muß Freiheit erst recht zum allerrealsten Wesen gehören. Philosophie selbst dringt an die Grenzen der Religion vor mit dem dreifachen Problem, das zu durchdenken ist: „Ist die Welt Gottes freie Schöpfung und wie ist diese Freiheit zu verstehen? Wirkt und wie wirkt Gottes Freiheit in die Welt hinein? Und wie ist die Freiheit seiner Geschöpfe mit seiner Allwissenheit und Voraussicht zu vereinen“ (237). Wenzl scheut nicht vor dem „letzten Wagnis“, diese Fragen philosophisch zu durchdenken bis zu jener Grenzlinie hin, wo Philosophie an Religion und Christentum angrenzt.

Die durchlebten Jahre sind so stark von Blut und Tränen getränkt, daß das Problem des Uebels und die Frage nach seiner Wurzel in ursprünglicher Dringlichkeit sich auf die Zunge drängt und durch keine vorläufige Lösung aufzuschieben ist. Die quälende Frage, die nicht nur Schelling, auch Kierkegaard und Max Scheler stellten, lautet: Wenn man sich zur theistischen Auffassung der Welt bekennt: Wie könnte ein unendlich weiser, göttlicher und mächtiger Gott die Welt mit ihrem Uebel zulassen, ja wollen? Die einzig mögliche Antwort lautet darauf: Die Schöpfung einer wahren Eigen-Wirklichkeit konnte nicht anders als in Freigabe der Geschöpfe zu abgestuften Formen der Eigen-Freiheit geschehen. Eine Wirklichkeit ohne alle echte Aktivität wäre keine wahre Wirklichkeit; sie wäre ein Marionettenspiel, in dem allenfalls die Mitspieler sich erlebten, doch nicht wirklich agierten. Mit der Setzung der Freiheit aber war die Möglichkeit ihres Mißbrauches notwendig mitgegeben. Aus der relativen Selbständigkeit kann Beziehung verneinende Verselbstung werden. So kommt es zu den drei letzten Quellen des Uebels: „Die Rücksichtslosigkeit aus Beziehungslosigkeit und Eigenwilligkeit selbstischer Einzelwesen in atomistisch-chaotischer Disharmonie; der Sieg der niedrigeren und die Niederlage der höheren Stufe durch Widerspenstigkeit und Aufstand der niedrigeren oder Trägheit und Herabsinken der höheren; und endlich jener böse Willen aus Haß“ (PhF 201).

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, wie gerade Kierkegaard die Größe der Allmacht Gottes in die Freigabe der Kreatur zu echter Eigenfreiheit sah. Es dürfte sich lohnen, seine Gedanken heute neu zu durchdenken. Deshalb seien sie an den Schluß gesetzt: „Die ganze Frage über das Verhältnis von Gottes Güte und Allmacht zu dem Bösen kann vielleicht (an Stelle der Distinktion, daß Gott das Gute bewirkt und das Böse bloß zuläßt) ganz simpel so gelöst werden. Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu einer es machen kann, ist: es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht, um das tun zu können. Das scheint sonderbar, da gerade die Allmacht abhängig machen sollte. Aber wenn man die Allmacht denken will, wird man sehen, daß gerade in ihr die Bestimmung liegen muß, sich selber so wieder zurücknehmen zu können in der Aeußerung der Allmacht, daß just deshalb das durch die Allmacht Gewordene unabhängig sein kann. Darum geschieht es, daß ein Mensch den anderen nicht ganz frei machen kann, weil der, welcher die Macht hat, selbst gefangen ist darin, daß er sie hat, und darum doch beständig ein verkehrtes Verhältnis bekommt zu dem, den er freimachen will. Dazu kommt, daß da in aller endlichen Macht (Begabung usw.) eine endliche Eigenliebe ist. Nur die Allmacht kann sich selber zurücknehmen, während sie hingibt, und dieses Verhältnis ist just die Unabhängigkeit des Empfängers. Gottes Allmacht ist darum seine Güte. Denn Güte ist, ganz hinzugeben, aber so, daß man dadurch, daß man allmählich sich selbst zurücknimmt, den Empfänger unabhängig macht. Alle endliche Macht macht abhängig, nur die Allmacht kann unabhängig machen, aus Nichts hervorbringen, was Bestand hat in sich dadurch, daß die Allmacht beständig sich selber zurücknimmt. Die Allmacht bleibt nicht hängen in einem Verhältnis zum andern, denn da ist nichts anderes, zu dem sie sich verhält, nein, sie kann geben, ohne doch das Mindeste ihrer Macht aufzugeben, nämlich: sie kann unabhängig machen. Dieses ist das Unbegreifliche, daß die Allmacht nicht bloß das Imposanteste von allem hervorbringen kann: der Welt sichtbare Totalität, sondern das Gebrechlichste von allem hervorzubringen vermag: ein gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen. Daß also die Allmacht, die mit ihrer gewal-

tigen Hand so schwer auf der Welt liegen kann, zugleich so leicht sich machen kann, daß das Gewordene Unabhängigkeit erhält. — Das ist nur eine erbärmliche und weltliche Vorstellung von der Dialektik der Macht, daß sie größer und größer sei im Verhältnis wie sie zwingen und abhängig machen kann. Nein, da verstand Sokrates es besser, daß die Kunst der Macht gerade ist: frei zu machen, wenn es auch immer und immer wieder vonnöten sein kann, daß eingeschränkt werde, daß der Mensch das geringste selbständige Bestehen gegenüber Gott voraus hätte (in Richtung auf materia), so könnte Gott ihn nicht frei machen. Die Erschaffung aus Nichts ist wieder der Ausdruck, der Ausdruck der Allmacht dafür: unabhängig machen zu können. Der, dem ich absolut alles schulde, während er doch ebenso absolut alles behalten hat, er gerade hat mich unabhängig gemacht. Wenn Gott, um den Menschen zu schaffen, selbst etwas von seiner Macht verloren hätte, dann könnte er gerade nicht den Menschen unabhängig machen.⁹⁾

¹⁾ Zit. entn. aus: Die Auseinandersetzung über die Atombombe. Stimmen aus Amerika, England, Rußland, Frankreich und der Schweiz, in: Dokumente. Internationale Beiträge zu kulturellen und sozialen Fragen, Nr. 42 1947/5.

²⁾ Ed. Spranger, Goethes Weltanschauung. Reden u. Aufsätze, kl. 8^o, 1947, 256 S. (zitiert: GW) — Aloys Wenzl, Philosophie der Freiheit, 8^o, 1947, 256 S. (zitiert: PhF) — Hans Urs von Balthasar, Wahrheit. Ein Versuch. 1. Buch: Wahrheit der Welt, 8^o, 1947, 312 S. (zitiert: W).

³⁾ F. J. J. Buytendijk, Wege zum Verständnis der Tiere (o. J. 1938) 187.

⁴⁾ Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 1921. 17 ff.

⁵⁾ Reinhold Schneider, Fausts Rettung, 1946 9.

⁶⁾ Zit. nach: Th. Haecker, Sören Kierkegaard, in: Hochland XXII (1924/25) 194 f.

Summary.

At present, a new interest in the problem of the freedom of will is to be stated with us as well as in the Anglo-American countries. Goethe's view of life tended to denying human liberty considering the limits of human nature. In his book "Philosophy of Freedom", Wenzl undertakes to point out freedom as a fundamental principle of existence, basing on it a philosophy of personality. —

Résumé.

A présent, nous trouvons un nouvel intérêt pour la question de la liberté humaine, non seulement chez les philosophes de notre pays, mais encore chez ceux des pays anglo-américains. La conception du monde de Goethe incline à nier la liberté de l'homme en vue de sa contrainte naturelle. C'est Wenzl dans son livre "La philosophie de la liberté" qui tente à démontrer la liberté comme un principe fondamental de la réalité, pour y construire une philosophie de personnalité. —